

ШРИ АУРОБИНДО



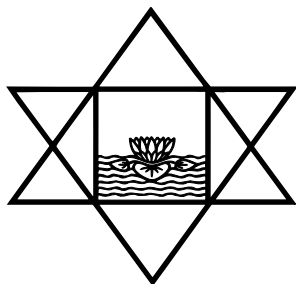
ТАЙНА ВЕДЫ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

ТОМ 2

Dr. Auskino

ШРИ АУРОБИНДО



ТАЙНА ВЕДЫ



АДИТИ

Санкт-Петербург
2004

Sri Aurobindo. The Collected Works. V. 2.
THE SECRET OF THE VEDA

Перевод с английского: М. Л. Салганик

Индологическая редакция: Сунрита

ISBN 5-7938-0034-4

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



© Издательство «**АДИТИ**», 2004

ПРЕДИСЛОВИЕ

Веды — священные писания древней Индии, свод гимнов богам и жертвенных формул, авторство которых приписывается легендарным провидцам-риши, являются наиболее ранними из дошедших до нас памятников древнеиндийской литературы. Веды (в переводе с санскрита *веда* буквально означает «знание») всегда почитались в Индии как источник сакрального знания, как запечатленные в слове откровения вечной мудрости. Однако со временем смысл древнего знания был утрачен, чему способствовал и особый символический язык, которым пользовались создатели Вед. В результате и в самой Индии, а позднее и в западной индологии возникли самые разнообразные трактовки древних гимнов, подчас прямо противоречащие друг другу.

Шри Ауробиндо рассматривает Веду в первую очередь как мистическое писание, повествующее нам о духовном опыте, религиозном мировоззрении, поэтическом миросозерцании людей той далекой эпохи. Однако в своих работах, посвященных этой теме, Шри Ауробиндо неоднократно упоминал, что, лишь соприкоснувшись непосредственно в собственных духовных исследованиях с теми откровениями и переживаниями, которые вдохновляли древних риши на создание этих бессмертных произведений, он смог проникнуть за покров ведийских символов и приоткрыть тайный смысл Веды.

Шри Ауробиндо называл свой подход к интерпретации Вед «психологическим». Этот подход, а также сама форма изложения отличаются от принятых в современной европейской индологии. Здесь мы встречаем не рационалистическое исследование, изложенное сухим языком научного трактата, а выражение мистического видения, стремящегося проникнуть в самые глубины сокровенного знания древнего писания, чтобы открыть в нем те живые истины, которые и поныне движут и определяют духовный поиск человека. И это видение выражено свободным и даже поэтическим стилем, подчас приближающимся по духу к языку самих Вед и позволяющим нам воспринимать написанное не как отстраненное размышление на избранную тему, а как плод пережитых озарений.

Нужно сказать, что эта работа, хотя и была написана в начале прошлого столетия, не потеряла своей актуальности и поныне, поскольку остается еще очень много неразрешенных вопросов, возникающих при изучении и истолковании Веды, несмотря на то, что рассмотрению

ПРЕДИСЛОВИЕ

этого предмета посвящены труды многих ученых как в Индии, так и в Европе.

Чтобы проникнуть в тайны древней мысли и символики, нам, безусловно, придется приложить усилия, ибо не только время и расстояние, но и огромная разница в мировоззрении и культуре отделяют нас от создателей гимнов Вед.

Шри Ауробиндо так писал о переводе Вед: «Перевод Веды порой представляется задачей едва ли выполнимой. Ибо буквальный перевод на современный английский язык гимнов древних провидцев был бы фальсификацией смысла и духа этих гимнов, а изложение, имеющее своей целью раскрытие их подлинной мысли, было бы скорее интерпретацией, нежели переводом». Так и при переводе данной книги на русский язык приходилось сталкиваться подчас с теми же самыми вопросами: каким образом сохранить смысл и дух этой работы и в то же время сделать ее максимально доступной для понимания современного русского читателя. Поэтому читатель, если он действительно хочет постичь образность и мысль древних Вед, должен быть готов отойти от стереотипов привычного ему мышления и встретиться с новой во многом для него системой представлений о внутреннем и внешнем мире человека, причем изложенной не в абстрактных философских терминах, а языком символов, скрывающим за, казалось бы, обыденными понятиями повседневной жизни сокровенные реалии духа.

В заключение приведем слова самого Шри Ауробиндо: «Невелика вероятность, что в эпоху, которая ослепляет нас преходящим великолепием внешней жизни и оглушает нас победными маршами материального и механистического знания, найдется много тех, кто не просто кинет мимолетный взгляд разбуженного интеллектуального любопытства или воображения на ключевые образы этого древнего учения риши, но постарается проникнуть в сердце их светозарных мистерий. Хотя тайна Веды, даже когда с нее сняты покровы, все равно остается тайной».



Шри Ауробиндо, Пондичери, 1915—1918 г.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

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

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

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

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

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

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ТАЙНА ВЕДЫ

Глава I. Проблема и ее решение	3
Глава II. Ретроспектива ведийской теории	10
Глава III. Современные теории	24
Глава IV. Основы психологической теории	34
Глава V. Филологический метод Веды	47
Глава VI. Агни и Истина	57
Глава VII. Варуна-Митра и Истина	68
Глава VIII. Ашвины—Индра—Вишвадэвы	78
Глава IX. Сарасвати и ее спутницы	89
Глава X. Образ Океанов и Рек	98
Глава XI. Семь Рек	106
Глава XII. Стада Зари	119
Глава XIII. Заря и Истина	127
Глава XIV. Стада Коров и легенда об Ангирасах	133
Глава XV. Утраченное Солнце, пропавшие стада Коров	143
Глава XVI. Риши Ангирасы	152
Глава XVII. Семиглавая Мысль, Свар и Дашагвы	165
Глава XVIII. Праотцы человечества	178
Глава XIX. Победа Отцов	190
Глава XX. Гончая Небес	202
Глава XXI. Сыновья Тьмы	213
Глава XXII. Победа над дасью	222
Глава XXIII. Обзор заключений	231

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ИЗБРАННЫЕ ГИМНЫ

I. Беседа Индры и Агастья (I.170)	239
II. Индра, дарующий Свет (I.4)	243
III. Индра и Маруты, Силы Мысли (I.171)	252
IV. Агни, озаренная Воля (I.77)	261
V. Сурья-Савитар, Создатель и Взрастителъ (V.81)	271

СОДЕРЖАНИЕ

VI. Божественная Заря (III.61)	280
VII. Бхага-Савитар, Владыка Наслаждения (V.82)	286
VIII. Ваю, Владыка Жизненных Сил (IV.48)	294
IX. Брихаспати, энергия Души (IV.50)	302
X. Ашвины, властители Блаженства (IV.45)	313
XI. Рибху, мастерские Бессмертия (I.20)	323
XII. Вишну, всеохватывающее Божество (I.154)	330
XIII. Сома, владыка Восторга и Бессмертия (IX.83)	338

Часть третья. ГИМНЫ РОДА АТРИ

Предисловие	351
-----------------------	-----

ГИМНЫ АГНИ

Агни, божественная Сила и Воля	357
--	-----

ХРАНИТЕЛИ СВЕТА

Сурья, Свет и Провидец	363
Божественная Заря	370
Пушан, Взраститель	375
Савитар, Создатель	378
Четыре самодержца	379
Варуна	389
Митра	397
Арьяман	402
Бхага	405

ГИМНЫ, ОБРАЩЕННЫЕ К МИТРЕ-ВАРУНЕ

Первый из серии гимнов пятой мандалы	407
Второй гимн	412
Третий гимн	416
Четвертый гимн	419
Пятый гимн	422
Шестой гимн	425
Седьмой гимн	428
Восьмой гимн	430
Девятый гимн	432

СОДЕРЖАНИЕ

Десятый гимн.	434
Одиннадцатый гимн	436

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. ДРУГИЕ ГИМНЫ

Гимн во славу Индры (I.5)	439
Гимн Индре (I.7)	452
Гимн Индре (I.8)	455
Гимн Индре (I.9)	458
Гимн Индре (I.10)	461
Гимн Индре (I.11)	465
Гимн Индре (VIII.54)	468
Гимн Индре (X.54)	470
Ведийский гимн (I.3)	472
Отрывок из ведийского гимна (I.15)	476
Гимн Брахманаспати (I.18)	479
Гимн Заре (V.79)	482
Гимн Заре (V.80)	486
Гимн Савитару (V.81)	488
Гимн Варуне (V.85)	491
Ведийский гимн Митре-Варуне (VII.60)	497
Гимны Богу мистического вина (IX.42, 75)	501
Гимн Марутам, божествам Мысли (V.52-58)	505
Истолкование Веды	507
Истоки арийской речи	513

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ТАЙНА ВЕДЫ

ГЛАВА I

Проблема и ее решение

СУЩЕСТВУЕТ ли вообще или остается ли до сих пор неразгаданной тайна Веды?

Согласно нынешним представлениям, суть той древней тайны уже выявлена и представлена ко всеобщему обозрению или же, скорее всего, настоящей тайны не было вовсе. Гимны Веды — это жертвенные сочинения примитивной, не вышедшей из варварства расы, сложившиеся вокруг системы церемониальных и искупительных обрядов, обращенных к персонифицированным силам природы; они наполнены туманными, еще не сложившимися мифами и грубыми астрономическими аллегориями, также находящимися в процессе становления. Лишь в поздних гимнах мы впервые ощущаем присутствие более глубоких психологических и моральных идей — заимствованных, как иные полагают, у враждебных дравидов, «грабителей» и «противников Веды», как откровенно именуются они в самих гимнах, — и обнаруживаем первые семена, хоть и непонятно откуда возникшие, позднейших ведантийских построений. Эта современная теория согласуется с общепризнанной идеей о стремительной эволюции человека с совсем еще недавнего уровня дикаря; она опирается на внушительный аппарат критических исследований и поддерживается рядом научных дисциплин, к сожалению, еще весьма юных и во многом пока гипотетических в своих методах и непостоянных в своих результатах, таких, как сравнительная филология, сравнительная мифология, а также сравнительное религиоведение.

В этих главах я ставлю своей целью предложить новый подход к этой древней проблеме. Я не намерен идти путем негативного и деструктивного метода, вступающего в противоречие с общепризнанными решениями, я просто хочу изложить, позитивно и конструктивно, более полную и, в известном смысле, дополняющую другие гипотезу, построенную на более широкой основе, — гипотезу, которая вдобавок может пролить свет на некоторые важные проблемы в истории древней мысли и культа, весьма неудовлетворительным образом решаемые обычными теориями.

В Ригведе, по оценке европейских ученых — единственной и подлинной Веде, мы сталкиваемся с собранием жертвенных гимнов, изложенных очень древним языком, овладение которым представляет ряд почти непреодолимых трудностей. Она полна древних форм и слов, не встречающихся в позднем языке, смысл которых часто приходится устанавливать при помощи догадок; многие слова, хотя и вошедшие в классический санскрит, имеют или, по крайней мере, допускают толкование, отличное от их смысла в позднем литературном языке; кроме того многие слова, в особенности наиболее распространенные и важные для понимания смысла, обнаруживают поразительное число несвязанных между собой значений, способных, в зависимости от предпочтения нашего выбора, придать совершенно разную окраску целым фрагментам, целым гимнам и даже всей мысли Веды. На протяжении нескольких тысячелетий были сделаны по меньшей мере три значительные попытки, хотя и совершенно отличные по своим методам и результатам, установить смысл этих древних изречений. Одна относится ко временам очень древним и представлена фрагментами из Брахман и Упанишад; но мы располагаем во всей полноте традиционной интерпретацией индийского ученого Саяны и уже в наши дни обрели интерпретацию Вед современной европейской школой, плод колоссального труда по сопоставлению и выдвижению гипотез. Обе интерпретации обнаруживают в общем одну особенность — они приписывают древним гимнам поразительную несвязанность мысли и смысловую бедность. Отдельным строкам можно придать — без особого усилия либо с некоторой натяжкой — определенный смысл или хотя бы осмысленность; язык, возникающий в результате, при всей своей стилевой напыщенности, перегруженности избыточными и декоративными эпитетами и невероятной бедности смысла этой огромной массы высокопарных слов и витиеватых фигур речи, все же выстраивается в доступные пониманию фразы. Но, принимаясь читать гимны в целом, мы словно бы соприкасаемся с людьми, которые в отличие от древних писателей других народов были неспособны связно и естественно выражать мысли или логически завершить их. Язык большинства гимнов, за исключением более коротких и простых, представляется либо туманным, либо искусственным; мысли или не связаны между собой, или истолкователю приходится изрядно потрудиться, чтобы объединить их в единое целое. Исследователь, работая со своим текстом, принужден заменить процесс истолкования

чуть ли не процессом фабрикации. Мы ощущаем, что он не столько выявляет смысл, сколько силится уложить непокорный материал в некое подобие формы и последовательности.

Но этим туманным и варварским сочинениям выпала счастливейшая судьба в истории мировой литературы. Они стали признанным источником не только для богатейших и глубочайших мировых религий, но также и для тончайших метафизических философий. В непрерывной тысячелетней традиции они почитались в качестве источника и критерия всего, что признавалось авторитетным и подлинным в Брахманах и Упанишадах, в Тантрах и Пуранах, в доктринах великих философских школ и учениях прославленных святых и мудрецов. Они носили имя «Веда», то есть знание, — имя, присвоенное высочайшей духовной истине, какую только способен воспринять человеческий разум. Но если согласиться с нынешними интерпретациями, Саяны ли или современных теоретиков, то вся их величественная и священная слава обращается в грандиозную фикцию. Гимны же удивительным образом становятся не более чем наивными верованиями необразованных и материалистичных варваров, поглощенных только самыми поверхностными приобретениями и удовольствиями, практически не имеющих понятия об элементарных моральных устоях и религиозных побуждениях. Это общее впечатление не могут разрушить отдельные фрагменты, совершенно не гармонирующие с общим духом писания. Подлинная основа или начальная точка отсчета для позднейших религий и философий — это Упанишады, которые в таком случае следует рассматривать как бунт философских и умозрительных построений против ритуалистического материализма Вед.

Однако эта концепция, опирающаяся на вводящие в заблуждение европейские аналогии, на самом деле ничего не объясняет. Такие глубокие и высокие мысли, такие тонкие и разработанные психологические системы, какие обнаруживаются в Упанишадах, не могли появиться из ничего. Человеческий ум идет в своем прогрессе от знания к знанию, или же обновляет и расширяет предшествующее знание, которое оказалось забытым и погребенным под наслоениями иного, или же ум ухватывается за старые несовершенные представления и они ведут его к новым открытиям. Мысль Упанишад предполагает существование великих истоков, предшествующих ей самой, а в обычных теориях это опускается. Гипотеза, предназначенная для заполнения этого пробела, которая гласит, что идеи эти были заимствованы

арийскими варварами-завоевателями у цивилизованных дравидов, представляет собой всего лишь предположение, опирающееся только на другие догадки. На самом деле возникают даже сомнения, не является ли вся история об арийском вторжении в Пенджаб мифом филологов.

Школам интеллектуальной философии античной Европы предшествовали тайные доктрины мистиков; орфические и элевзинские мистерии подготовили плодородную почву для воззрений, из которых, в свою очередь, возникли идеи Пифагора и Платона. Наличие подобной отправной точки для всего последующего развития мысли в Индии, по меньшей мере, можно считать вероятным. На самом деле многие формы и символы идей, обнаруживаемые нами в Упанишадах, а также многое из содержания Брахман предполагает существование в Индии периода, когда мысль развивалась в скрытой форме тайных учений, подобных греческим мистериям.

Другой пробел, оставляемый общепринятыми теориями, есть пропасть, отделяющая материальное поклонение внешним силам природы в Веде от развитой религии греков и от психологических и духовных идей, которые связаны с функциями богов в Упанишадах и Пуранах. Мы можем, на данный момент, принять теорию о том, что самая ранняя полностью осознанная форма религии неизбежно — ибо человек на Земле начинает с внешнего и движется ко внутреннему — должна быть поклонением внешним Силам Природы, наделяемым сознанием и личностными качествами, которые человек обнаруживает в самом себе.

Агни в Веде — это несомненно Огонь; Сурья — Солнце, Парджанья — Дождевая туча, Уша — Заря; а если материальное происхождение или функция каких-то других богов не столь очевидны, то нетрудно сделать туманное ясным при помощи филологических предположений или изобретательных умозаключений. Но если обратиться к религии греков, которая, в соответствии с современными хронологическими представлениями, датируется не намного позднее Веды, мы сталкиваемся с существенной разницей. Материальные атрибуты богов отошли на второй план или оказались подчинены психологическим концепциям. Порывистый бог Огня обратился в хромого бога Труда; Аполлон, Солнце, управляет поэтическим и пророческим вдохновением; Афина, которую по происхождению можно с большой долей вероятности считать богиней Зари, утратила все воспоминания

о своей материальной функции, став мудрой, сильной и чистой богиней Знания; есть и другие божества, боги Войны, Любви и Красоты, утратившие свои материальные функции, если они у них вообще были. Недостаточно утверждения, что перемена неизбежно должна была наступить с развитием человеческой цивилизации: сам процесс перемен тоже требует исследования и прояснения. Мы видим, как та же революция совершается в Пуранах, отчасти путем замены имен и обликов богов, но отчасти и через тот же неясный процесс, который мы наблюдаем в эволюции греческой мифологии. Река Сарасвати превращается в богиню Вдохновения и Учености; ведийские Вишну и Рудра становятся верховными Божествами, членами божественной триады, и выражают обособленно охранительные и разрушительные процессы в космосе. В Иша Упанишаде мы находим обращение к Сурье как к Богу озарения, с помощью которого мы можем постичь высочайшую истину. Таковой же была его функция в священной ведийской формуле Гаятри, которую на протяжении тысячелетий ежедневно повторяет во время молитвы каждый брахман; можно, кстати, отметить, что эта формула есть стих из Ригведы, из гимна риши Вишвамित्रы. В той же Упанишаде Агни призывается как божество с чисто моральными функциями, как очиститель от зла, проводник души путем добра к божественному Блаженству; он, повидимому, отождествляется с силой воли и несет ответственность за человеческие деяния. Сома, растение, из которого производился мистический нектар для ведийских жертвоприношений, теперь становится не только Божеством луны, но еще и олицетворением разума в человеческом существе. Наличие этих эволюционных перемен предполагает некий временной промежуток, следующий за ранним материальным богопочитанием или за более высоким пантеистическим анимизмом, приписываемым Ведам, и предшествующий развитой пуранической мифологии, в которой боги наделены глубинными психологическими функциями, — промежуток или период, который вполне мог быть Веком мистерий. Однако нынешнее понимание вещей оставляет брешь, или же этот разрыв создан нашей исключительной сосредоточенностью на натуралистическом элементе религии ведийских риши.

Я полагаю, что эту пропасть создали мы сами, в действительности же в древних священных писаниях ее нет. Гипотеза, предлагаемая мной, состоит в том, что сама Ригведа есть важнейший документ, дошедший до наших дней от раннего периода человеческой мысли —

меркнувшими останками которого были исторические элевзинские и орфические мистерии — периода, когда духовные и психологические знания расы, в силу трудноопределимых сейчас причин, были скрыты покровом конкретных и материальных фигур и символов, оберегающих смысл от невежд и раскрывающих его посвященным. Одним из главных принципов мистиков была сакральность и сокровенность познания себя и истинного знания богов. Мистики считали, что эта мудрость не предназначена, возможно даже опасна, для обычного человеческого разума; в любом случае, будучи открыта грубым и не очистившимся душам, мудрость может быть извращена, употреблена во зло и лишена чистоты. Поэтому они поддерживали существование внешнего богопочитания, действенного, но несовершенного, для непосвященных, посвященным же предлагали внутреннюю дисциплину, облакая свои мысли в слова и образы, в равной мере обладавшие духовным смыслом для избранных и конкретным — для массы простых верующих. Ведийские гимны были задуманы и созданы по этому принципу. Внешне их формулы и описанные в них церемонии — это детали внешних же ритуалов, предназначенных для пантеистического поклонения Природе, что и было распространенной религией тех времен, скрытый же смысл священных слов заключал в себе действенную символику духовного опыта и знания, психологическую дисциплину самосовершенствования, бывшую тогда высочайшим достижением человеческого рода. Система ритуалов, признаваемая Саяной, может сохранять свое внешнее значение, можно принять и общие концепции натуралистического толкования, открытого европейскими исследователями, но за всем этим пребывает истинная и все еще скрытая тайна Вед — тайные слова, *niṇyā vacāṁsi*, изреченные для тех, кто чист в душе и пробужден в знании. Таким образом, извлечение менее очевидного, но более важного смысла посредством истолкования ведийских терминов и ведийских символов и установление психологических функций богов есть задача трудная, но необходимая, и данные главы, а также переводы, сопровождающие их, являются только подготовкой к ее решению.

Эта гипотеза, если она окажется состоятельной, даст три преимущества. Будут просто и успешно прояснены те части Упанишад, которые пока остаются непонятыми или понятыми неверно, а также прояснится многое из истоков Пуран. Будет объяснена и рационально оправдана вся древняя традиция Индии, ибо обнаружится, что, по сути

дела, Веданта, Пураны, Тантры, философские школы и великие индийские религии уходят своими корнями в Веды. Мы сможем увидеть там в их изначальном источнике, в их ранних и даже примитивных формах фундаментальные концепции позднейшей индийской мысли. Таким образом, будет установлена настоящая точка отсчета для более углубленного сравнительного религиоведения индийского ареала. Вместо блуждания среди необоснованных умозаключений или необходимости разбираться в немыслимых преобразованиях и необъяснимых превращениях мы получим ключ к естественному и прогрессивному развитию, удовлетворяющему требования логики. Заодно, возможно, будет пролит свет на темные места ранних культов и мифов других народов древности. Наконец, раз и навсегда будут прояснены и перестанут существовать несообразности ведийских текстов. Они только кажутся несообразностями, их подлинная связующая нить должна быть найдена в сокровенном значении. Стоит найти ее, и гимны предстают в своей органической и логической цельности, а манера выражения, хотя и чуждая нашему современному образу мышления и речи, становится — в своем собственном стиле — верной и точной, она грешит, скорее, лаконичностью, нежели избыточностью выразительных средств, скорее, смысловой перегруженностью, нежели обделенностью. Веда перестает быть просто интересным пережитком варварства, а занимает свое место в ряду наиболее значимых ранних Священных Писаний мира.

Ретроспектива ведийской теории

ВЕДЫ есть творение эпохи, предшествовавшей нашим интеллектуальным философиям. В ту начальную эпоху мысль развивалась методами, отличными от наших логических рассуждений, а язык допускал средства выражения, которые для стиля наших времен были бы неприемлемы. Тогда мудрейшие опирались на внутренний опыт и следовали подсказкам интуитивного разума в поиске знания, которое выходило за пределы обычных человеческих восприятий и повседневной человеческой деятельности. Их целью было озарение, а не логическое убеждение, их идеалом был вдохновенный провидец, а не прилежный логик. Индийская традиция сохранила в неприкосновенности такое представление о происхождении Вед. Риши был не индивидом, слагающим гимны, но провидцем (*draṣṭā*) нетленной истины и внеличностного знания. Сам язык Вед есть *шрути* (*śruti*), стих, не сложенный интеллектом, но «услышанный», — это божественное Слово, вибрации которого дошли из Бесконечности до внутреннего слуха человека, заранее приготовившего себя к восприятию внеличностного знания. Сами эти слова, *дришти* (*dṛṣṭi*) и *шрути* (*śruti*), «видение» и «слышание», являются ведийскими выражениями; в эзотерической терминологии гимнов эти и родственные им слова означают откровенное знание и суть вдохновения.

В ведийской идее откровения нет и намек на чудесное или сверхъестественное. Риши, использовавшие эти способности, приобретали их через последовательное саморазвитие. Само знание было путешествием и достижением или нахождением и завоеванием; откровение приходило только в конце, свет был трофеем окончательной победы. В Веде постоянно повторяется тема путешествия, продвижения души по пути Истины. Следуя по этому пути, душа возвышается, ее устремлениям раскрываются все новые горизонты силы и света; но свои расширяющиеся духовные владения душа завоевывает героическими усилиями.

С исторической точки зрения Ригведа может рассматриваться как летопись великого продвижения человечества, осуществленного

особыми средствами в определенный период его коллективного развития. По своему содержанию, как эзотерическому, так и экзотерическому, это есть Книга Трудов, внутреннего и внешнего жертвоприношения; это боевой и победный гимн души, свершающей открытия и поднимающейся до уровня мысли и опыта, недостижимого для человека дикого или животного, это человеческая хвала божественному Свету, Силе и Благодати, вершащим свою работу в смертном. Это ни в коей мере не попытка изложить результаты интеллектуальных или навеянных воображением спекуляций и не собрание догматов примитивной религии. Только из схождения опыта и внеличности полученного знания возникает четкий ряд постоянно повторяемых концепций и четкий символический язык, который, по всей вероятности, в те ранние времена и был единственно возможной формой описания этих концепций, как единственный способ — сочетающий реальность с силой мистического мирозерцания — передачи того, что не в силах был выразить средний человек той эпохи. Во всяком случае, мы встречаемся с одними и теми же понятиями, повторяющимися из гимна в гимн, выраженными в одних и тех же терминах и фигурах речи, часто в одних и тех же фразах, при полном безразличии к поиску поэтической оригинальности, новизны мысли или свежести языка. Никакое стремление к эстетическому изяществу, к богатству или красоте выражения не побуждает этих поэтов-мистиков отойти от устоявшихся форм, превратившихся для них в подобие божественной алгебры, несущей вечные формулы Знания сменяющим друг друга поколениям посвященных.

Гимны, действительно, обладают завершенной метрической формой, изысканностью и искусностью исполнения, большим стилевым разнообразием и поэтической неповторимостью; это не произведения грубых, диких и примитивных ремесленников, но живое дыхание возвышенного и осознанного Искусства, созидającego свои творения в мощном, но хорошо направляемом движении самосозерцающего вдохновения. И вместе с тем, все эти высокие таланты нарочито осуществляются в рамках одной неизменной схемы и постоянно одними и теми же инструментами. Ибо искусство выражения было для риши только средством, а не целью; они были сосредоточены, главным образом, на сугубо практической, почти утилитарной, в самом высоком смысле этого слова, цели. Гимн был средством духовного прогресса и для самого риши, сложившего его, и для других. Он поднимался из его души, становился силой его ума, способом его самовыражения

в некий важнейший или даже критический момент внутренней истории его жизни. Гимн помогал ему выразить в себе бога, одолеть пожирателя, носителя зла; он превращался в оружие в руках арийского борца за совершенство, он сверкал как молния Индры, поражая Сокрывателя на горных склонах, Волка на тропе, Грабителя у водных потоков.

Неизменное постоянство ведийской мысли в сочетании с ее глубиной, богатством и тонкостью наводит на некоторые интересные размышления. Ибо мы можем обоснованно утверждать, что столь устоявшиеся форма и содержание едва ли могли сложиться на начальных этапах зарождения идеи и психологического опыта, не могли они появиться и даже на ранних этапах их развития и становления. Отсюда мы можем заключить, что существующая в нашем распоряжении Самхита являет собой завершение некоего периода, а не его начало и даже не одну из его последующих стадий. Возможно даже, что древнейшие гимны есть сравнительно позднее развитие или вариант более древнего¹ поэтического евангелия, изложенного в более свободных и гибких формах еще более раннего языка. Или возможно, что все это многотомное собрание изречений есть всего лишь выборка, сделанная Вьясой из еще более богатого арийского устного наследия. Выборка — по преданию сделанная Кришной Двайпаяной (Островным), великим древним мудрецом, превосходным составителем (Вьясой), чей лик был обращен к начинающемуся Железному Веку, к столетиям сгущающихся сумерек и окончательной тьмы, — может быть, есть последнее завещание Веков Интуиции, ясных Зорь Праотцев, предназначенное потомкам, роду человеческому, уже нисходящему в духе на уровни более низкие, к достижениям более легким и прочным — прочным, возможно, лишь на первый взгляд, — относящимся к физической жизни, интеллекту и логическому разуму.

Но это всего лишь домыслы и предположения. Уверенность есть только в том, что дальнейшие события полностью подтвердили старое предание о постепенном упадке и утрате Веды как закона человеческого цикла. Этот упадок уже зашел далеко, прежде чем начался следующий великий период индийской духовности, период Веданты, в который были сделаны попытки сохранить или восстановить то, что еще было возможно, из древнего знания. Едва ли это могло быть иначе. Ибо система ведийских мистиков основывалась на опыте, трудно-

¹ В Ведах постоянно упоминаются «древние» и «нынешние» риши (*pūrvabhīṣ... nītanaiḥ*), причем первые достаточно отдалены по времени, чтобы рассматриваться в качестве полубогов, первооснователей знания.

доступном обычному человеку, и развивалась при помощи способностей, которые у большинства из нас рудиментарны и едва сформированы, а если же и просыпаются, то неоднородны и непостоянны в своем действии. Когда прошла первая устремленность к поиску истины, неизбежно должны были наступить времена истощения и ослабления, а в эти периоды старые истины частично утрачиваются. Будучи же однажды утраченными, они не могут быть с легкостью восстановлены одним лишь тщательным изучением смысла древних гимнов, ибо смысл этот скрывался за языком нарочито двусмысленным.

Недоступный нашему разумению язык можно правильно понять, подобрав к нему ключ; но язык нарочито двусмысленный хранит свои секреты гораздо более упорно и успешно, ибо он полон ловушек и указаний, вводящих в заблуждение. Вот почему, когда индийская мысль вновь обратилась к исследованию смысла Веды, задача оказалась трудной, а успеха удалось добиться лишь отчасти. Один источник света все еще существовал: это традиционное знание, передававшееся из поколения в поколение теми, кто заучивал наизусть и толковал ведийские тексты или совершал ведийские обряды, — две эти функции были изначально едины, ибо в древние времена жрец был одновременно и учителем, и провидцем. Но яркость света уже померкла. Даже известные жрецы-пурохиты совершали обряды, недостаточно понимая силу и смысл произносимых ими священных слов. Ибо материальные аспекты ведийского культа образовали своего рода плотный покров на сокровенном знании, который теперь заслонял то, что некогда был призван охранять. Веда уже превратилась в собрание мифов и ритуалов. Символический ритуал начал терять силу, свет покинул мистическое иносказание, и осталась лишь внешняя оболочка, гротескная и наивная по форме.

Брахманы и Упанишады есть письменное свидетельство мощного возрождения, для которого этот священный текст и ритуал стали опорой и отправной точкой обновленного духовного мышления и опыта. У этого движения было два взаимодополняющих аспекта: первый — сохранение формы, второй — выявление души Веды. Первый аспект представлен Брахманами¹, второй — Упанишадами.

¹ В силу необходимости и эта, и другие оценки, содержащиеся в этой главе, представляют собой краткие и суммарные заключения по определенным основным направлениям. В тех же Брахманах, например, содержатся и философские отрывки.

В Брахманах предпринята попытка зафиксировать и сохранить мельчайшие подробности ведийских ритуалов, условия, обеспечивающие их материальную действенность, символический смысл и назначение их отдельных частей, движения и предметы, необходимые для их совершения, значение текстов, читаемых во время обряда, общую суть туманных аллюзий, память о древних мифах и традициях. Многие легенды, очевидно, появились позднее гимнов, они сочинялись для объяснения тех отрывков, смысл которых был уже непонятен; другие могли быть частью первоначального мифа и преданиями, которыми пользовались авторы древних символов, или же воспоминаниями о действительных исторических обстоятельствах, связанных с созданием гимнов. Устная традиция это всегда свет, который ослепляет; новая символика, действующая на основе полузабытой старой, скорее подминает ее под себя, чем проясняет; поэтому, хоть Брахманы и изобилуют интересными намеками, они весьма мало помогают нашему исследованию; так же как они не являются надежными проводниками к значению отдельных текстов, когда стараются дать им точное дословное истолкование.

Риши Упанишад следовали другим путем. Они пытались восстановить утраченное или стертое знание посредством духовной практики и опыта, употребляя тексты древних мантр как основу или авторитетный источник для собственных интуитивных прозрений; или же рассматривали ведийское Слово как семя мысли и видения, посредством которого они восстанавливали старые истины в новых формах. То, что они обнаруживали, они выражали в других терминах, более созвучных времени, в котором жили. В известном смысле их отношение к текстам не было беспристрастным, ими руководило не стремление скрупулезного ученого добраться до точного назначения слов и точной мысли, передаваемой фразой. Они искали вещи более возвышенные, нежели изреченная истина, и использовали слова только как знаки озарения, к которому они стремились. Они не знали, или не принимали во внимание, этимологическое значение и часто прибегали к методу символического толкования звуков слова, в чем нам очень трудно следовать за ними. По этой причине, хотя значение Упанишад неоценимо за тот свет, который они проливают на основные идеи и психологическую систему древних риши, они столь же мало, как и Брахманы, помогают нам определить точный смысл цитируемых в них текстов. Их задача заключалась в создании Веданты, а не в интерпретации Веды.

Ибо результатом этого великого движения стало возникновение новой и долгие сохраняющей силу философии и духовной традиции; Веданта стала кульминацией Вед. И она заключала в себе две мощные тенденции, которые действовали на разрушение древней ведийской мысли и культуры. Во-первых, в Веданте прослеживается тенденция все более полного подчинения внешнего ритуала, а также материальной направленности мантр и жертвоприношений чисто духовной цели и назначению. При этом было смещено и нарушено равновесие, исчез синтез внешнего и внутреннего, материальной и духовной жизни, оберегавшийся древними мистиками. И установилось новое равновесие, возник новый синтез, в конечном счете тяготеющий к аскетизму и отречению от мира, просуществовавший до той поры, пока он в свою очередь не был смещен и нарушен буддийской проповедью, усилившей его же собственные тенденции. Жертвоприношение, символический ритуал, все более превращался в бесполезный пережиток прошлого, даже в бремя; однако, как это часто случается, именно в силу того, что оно превратилось в механистичное и малоэффективное действие, та часть умов общества, которая все еще за него держалась, преувеличила значимость наиболее внешнего его элемента и практически иррационально следила за соблюдением всех его деталей. Возникло четкое практическое разделение между Ведой и Ведантой — хотя никогда полностью не признававшееся в теории, — разделение, смысл которого укладывается в высказывание: «Веда для жрецов, Веданта для мудрецов».

Вторая тенденция ведантийского движения заключалась в постепенном избавлении от груза символического языка, в освобождении от покрова конкретных мифов и поэтических фигур, которыми мистики окутали свою мысль, и замене его на более ясную манеру изложения и более философский язык. Полностью разившись, эта тенденция сделала изжившей себя целесообразность не только ведийского ритуала, но также и ведийских текстов. Выработав свой ясный и недвусмысленный язык, Упанишады стали главным источником высочайшей индийской мысли и заняли место, некогда принадлежавшее вдохновенным стихам Васишты и Вишвамित्रы¹. Веды постепенно

¹ Опять-таки, речь идет об общей тенденции, в рамках которой необходимы уточнения. Веды продолжают цитироваться в качестве авторитетного источника, но в целом Книгой Знания становятся Упанишады, Веда же, скорее, — Книга Деяний.

утрачивают роль неременной основы образования, они уже не изучаются с прежним рвением и тщанием; поскольку их символический язык выходит из употребления, то и остатки их внутреннего смысла теряются для новых поколений, чей образ мышления уже отличен от образа мышления их ведийских праотцев. Века Интуиции меркнут в свете зари Века Разума.

Буддизм довершил эту революцию и от внешних примет древнего мира оставил лишь некое чтимое внешнее благолепие и механистическую обрядность. Буддизм старался упразднить ведийское жертвоприношение и ввести в употребление разговорный язык вместо языка литературного. И хотя окончательная реализация этих попыток была задержана на несколько столетий возрождением индуизма в виде учения Пуран, сама Веда мало что от этого выиграла. Для борьбы с популярностью новой религии необходимо было на место всеми почитаемых, но непонятных текстов выдвинуть священное писание на современном санскрите, написанное в новой более доступной форме. В массовом сознании Пураны оттеснили на второй план Веду, а место древних ритуалов заняли формы богопочитания новых религиозных систем. Если некогда Веда перешла из рук провидца в руки жреца, то теперь она начала переходить из рук священнослужителя в руки ученого. И в этом процессе был окончательно искажен ее смысл и были окончательно принижены ее истинное величие и святость.

Нельзя, однако, сказать, будто все, что делали индийские ученые с гимнами, начиная с дохристианских веков, это сплошная история потерь. Скорее, именно безупречному прилежанию и традиционно бережному отношению к ней ученых-пандитов мы обязаны сохранением Веды вообще, после того как ее тайна была утрачена, а гимны на практике перестали быть живым священным писанием. А для нового открытия этой тайны два тысячелетия ученой ортодоксии оставили нам много ценнейших подспорий — текст, тщательнейшим образом выверенный вплоть до постановки ударений, важнейший словарь Яски и великий комментарий Саяны, который, несмотря на большое число подчас ошеломляющих несуразностей, по-прежнему остается для исследователя незаменимым первичным пособием при серьезном изучении Веды.

ИССЛЕДОВАТЕЛИ

Текст Веды, которым мы располагаем, сохранялся без искажений на протяжении двух тысяч лет. Насколько мы можем судить, он восходит к великому периоду интеллектуальной деятельности Индии, по времени совпадающему с расцветом Греции, но начавшемуся раньше, который является основой культуры и цивилизации, отраженной в нашей классической литературе. Определить с уверенностью дату первоначального появления текста невозможно, однако существуют определенные соображения, позволяющие предположить его почти невообразимую древность. Точность текста, точность произнесения каждого слога и каждого ударения имела чрезвычайное значение для тех, кто совершал ведийские обряды, ибо от этой точности зависела действительность жертвоприношения. Например, в Брахманах есть история о Тваштаре, который, совершая жертвоприношение с целью найти мстителя за смерть сына, убитого Индрой, из-за неправильно поставленного ударения сотворил не убийцу Индры, но того, кого должен убить Индра. Хорошо известна невероятная способность запоминания у древних индийцев. Священность же текста не допускала интерполяций, изменений и обновленных переработок типа тех, которые придали древнему эпосу рода Куру ныне существующую форму «Махабхараты». Поэтому вполне вероятно, что, по сути мы имеем дело с Самхитой самого Вьясы в том виде, в каком она была систематизирована великим мудрецом и составителем.

По сути, но не в ее нынешней письменной форме. Ведийская просодия отличалась во многих отношениях от просодии классического санскрита, в особенности тем, что допускала большую свободу в использовании принципа сочленения отдельных слов по благозвучию (*sandhi*), составляющего столь характерную черту литературного языка. Ведийские риши следовали, скорее, звучанию слов, чем писанным правилам, — что естественно в живой речи; иногда они соединяли отдельные слова, иногда оставляли их без соединения. Когда же Веда появилась в письменной форме, то правила эвфонического сочленения обрели гораздо более жесткую власть над языком, и древний текст был записан грамматистами по возможности с соблюдением существующих правил. Однако они позаботились о том, чтобы сопроводить этот текст другим, именуемым падапатхой, где все эвфонические

соединения были возвращены к оригинальным отдельным словам, причем были отмечены даже компоненты сложных слов.

Это замечательное свидетельство добросовестности древних ученых, записывавших Веды, ибо их система не внесла путаницу в дело, что могло легко произойти, а дала возможность без труда обратить формальный текст в исходную гармонию ведийской просодии. Случаев, когда точность или верность падапатхи вызывает сомнения, до крайности мало. Таким образом, наши изыскания основываются на тексте, который мы можем с уверенностью принять и который, даже при наличии ряда мест, вызывающих сомнения, не требует работы по устранению ошибок и разночтений — работы нередко вольной, какую требуют классические произведения Европы. Для начала, это бесценное преимущество, за которое мы должны быть бесконечно благодарны добросовестности древней индийской науки.

В других отношениях слепое следование научной традиции может оказаться не всегда безопасным — как в случае с приписыванием авторства отдельных ведийских гимнов тем или иным риши, когда более древняя традиция в этом не столь уж определена и тверда. Однако это детали менее значительного характера. С моей точки зрения, нет нужды сомневаться в том, что в существующем виде гимны большей частью выстроены в верном порядке стихов и не имеют сокращений. Если и есть исключения, то их число и их значение невелики. Когда гимны кажутся нам бессвязными, причина этого в том, что мы не понимаем их. Стоит нам найти к ним верный ключ, как мы убеждаемся, что они представляют собой законченное целое и столь же замечательны по структуре своей мысли, сколь и по своему языку и строю.

Однако самые большие оговорки мы вынуждены делать при обращении к древней индийской науке за помощью в истолковании Веды. Ибо уже в самые ранние времена классической учености ритуалистический взгляд на Веду был доминирующим, ведь первоначальный смысл слов, строк, иносказаний, ключ к структуре мысли были утрачены еще раньше; к тому же в этой учености не было ни того интуитивного знания, ни того духовного опыта, которые могли бы хоть частично помочь восстановлению забытой тайны. На этом попроще простая ученость, особенно ученость искушенного схоластического ума, столь же часто становится ловушкой, сколь и путеводной нитью.

В словаре Яски, нашем наиболее важном пособии, мы должны делать различие между двумя элементами, несоизмеримыми по

ценности. Когда Яска, как лексикограф, приводит различные значения ведийских слов, его мнение чрезвычайно авторитетно, а помощь огромна. Но это не значит, что ему были доступны все древние значения слов, ибо многое было стерто Временем и Переменами и при отсутствии научной филологии не могло быть восстановлено, хотя многое и было сохранено традицией. В той степени, в какой Яска следует этой традиции, не прибегая к изобретательности грамматиста, значения, которые он приписывает словам, хоть и не всегда согласующиеся с тем местом в тексте, куда он их относит, могут быть все же приняты, с точки зрения здоровой филологии, как возможные. Но Яска, как этимолог, не сопоставим с Яской, как лексикографом. Научная грамматика впервые была разработана индийскими учеными, однако зарождением здоровой филологии мы обязаны современной науке. Нет ничего надуманнее или неправомернее, чем метод чистого домысливания, которым пользовались прежние этимологи вплоть до XIX века как в Европе, так и в Индии. Как только Яска ступает на эту стезю, мы вынуждены распротиться с ним. Да и его истолкование конкретных текстов не более убедительно, чем позднейшие трактовки Саяны.

Комментарием Саяны завершается период самостоятельных и активных исследований Веды, начало которому, можно сказать, было положено «Нируктой» Яски наряду с другими значимыми работами в этой области. Этот словарь был составлен в ранний период мощного исследовательского пыла в индийских умах, когда они собирали все свои предыдущие достижения как материал для нового самобытного прорыва; комментарий же Саяны почти последний из великих трудов такого рода, оставленный нам классической традицией в ее конечном прибежище и центре на юге Индии, прежде чем удар магометанского завоевания погрузил старую культуру в хаос и раздробил ее на региональные осколки. После этого у нас были отдельные порывы сильных и самобытных изысканий, были отдельные попытки создания нового или новых сочетаний старого, но едва ли представлялась возможность появления трудов столь же обобщающего, грандиозного и монументального характера.

Несомненные достоинства этого великого наследия прошлого очевидны. Комментарий, составленный Саяной с помощью самых образованных ученых того времени, представляет собой громадную научную работу, какую в ту эпоху, пожалуй, было бы не под силу провести одному человеку. Однако в ней ощущается координирующая

работа одного ума. Труд в целом последователен, несмотря на множество несогласованностей в деталях, масштабно задуман, хоть и прост по композиции, написан ясным и четким стилем, который обладает почти литературным изяществом, казалось бы, немыслимым в традиционном индийском жанре комментария. Здесь не найти и следа педантичности; борьба с трудностями текста умело затушевана, и комментарий в целом производит впечатление ясности, уверенности и непритязательной авторитетности, оказывающей воздействие даже на того, кто не согласен с ним. Первые европейские исследователи Веды особенно высоко ценили рациональность толкований Саяны.

Тем не менее даже для исследования внешнего смысла Веды невозможно без серьезнейших оговорок ни следовать методу Саяны, ни пользоваться достигнутыми им результатами. Дело не только в том, что он в своем методе допускает ненужные, а часто и немыслимые, вольности в толковании языка и языковых конструкций, и не в том, что он часто приходит к своим заключениям на основании поразительно непоследовательных толкований распространенных ведийских терминов и даже строго фиксированных ведийских формул. Это еще мелкие погрешности, возможно даже неизбежные, с учетом характера исследуемого им материала. Главный порок подхода Саяны заключается в том, что он постоянно придерживается ритуалистического толкования и все время старается поместить смысл Веды в его узкие рамки. Таким образом он упускает из виду многие ключи огромной значимости и важности к толкованию внешнего смысла древнего писания — что является столь же интересной задачей, как и толкование его внутреннего смысла. В результате риши с их мыслями, их культурой, их устремлениями предстают в образе настолько плоском и бедном, что если этот образ принять, то древнее почитание Веды, ее авторитет священного писания и репутация божественного откровения становятся недоступными пониманию или могут быть объяснены только слепой и бездумной традицией веры, возникшей в результате изначальной ошибки.

В комментарии, разумеется, есть и другие аспекты и элементы, но все они согласуются с главной идеей или подчинены ей. Саяне и его помощникам пришлось работать с огромной массой часто противоречивых умозаключений и с традицией, все еще сохранявшейся с былых времен. Иные из этих элементов им нужно было формально увязать, другим они были вынуждены делать незначительные

уступки. Возможно, комментарий своим огромным авторитетом, который очень долгое время был неоспорим, обязан умению Саяны извлечь из неясности или даже сумбура строгое по форме и последовательное толкование текста.

Первый элемент, с которым пришлось иметь дело Саяне и который представляет наибольший интерес для нас, составляли остатки старых духовных, философских и психологических толкований Шрути, которые и были подлинной основой ее священного авторитета. Саяна признает их в той степени, в какой они входят в общепризнанное или ортодоксальное¹ представление, но они стоят особняком в его труде, занимая в нем небольшое и не очень значимое место. Время от времени он мимоходом упоминает или признает существование менее распространенных психологических толкований. Например, упоминает, правда не признавая, древнее понимание Вритры как Сокрывателя, как того, кто скрывает от человека предмет его желаний или устремлений. Для Саяны Вритра либо просто враг, либо конкретный демон туч, который удерживает воды и которого должен пронзить Индра, Дарующий дождь.

Второй элемент — мифологический или, как его можно фактически назвать, пуранический — это мифы и легенды о богах, представленных в их наиболее доступных образах, без того внутреннего значения и символики, которые составляют суть всего жанра Пуран².

Третий элемент — легендарный и исторический: предания о правителях и мудрецах древности, приводимые в Брахманах или в позднейшей традиции для объяснения туманных аллюзий Веды. В отношениях Саяны к этому элементу видна некоторая неопределенность. Часто он признает их в качестве верного толкования гимнов; иногда он приводит другое значение, которое, очевидно, ближе его рассудку, таким образом колеблясь между тем и другим традиционным подходом.

Более важным выступает элемент натуралистической интерпретации. Мы видим здесь не только очевидные или традиционные отождествления Индры, Марутов, тройственной природы Агни, Сурьи, Уши,

¹ Я употребляю это слово в достаточно широком смысле. Термины «ортодоксальный» и «еретический» в их европейском или сектантском понимании неприменимы к Индии, где мысль всегда была свободна.

² Есть основания полагать, что Пурана (легенда и предание) и Итихаса (историческая традиция) были частью ведийской культуры задолго до появления Пуран в представленных ныне формах и задолго до написания исторических эпосов.

но также обнаруживаем, что Митра отождествляется с Днем, Варуна — с Ночью, Арьяман и Бхага — с Солнцем, а мастеровые Рибху — с солнечными лучами. Мы сталкиваемся здесь с семенами той натуралистической теории Веды, которую так широко распространили европейские ученые. Древние индийские исследователи в своих рассуждениях не позволяли себе такой свободы и не прибегали к такой систематической детализации. И все же этот элемент в комментарии Саяны есть истинный прародитель европейской научной дисциплины — сравнительной мифологии.

Однако преобладающей является ритуалистическая концепция, она звучит настойчивой нотой, заглушающей все остальное. В построениях философских школ ведийские гимны, даже когда они рассматриваются в качестве наивысшего источника знания, все же в первую голову и по сути связаны с Кармакандой, с Разделом о трудах, а под трудами подразумевается, главным образом, ритуальное совершение ведийских жертвоприношений. Саяна неизменно действует в свете этой идеи. В эти рамки он укладывает язык Веды, обращая большое количество ее характерных слов в ритуальные символы: пища, жрец, жертвователь, богатство, хвала, молитва, обряд, жертва.

Богатство и пища, — ибо целями жертвоприношения считаются наиболее эгоистические и материальные устремления: обретения, сила, власть, потомство, слуги, золото, кони, коровы, победы, уничтожение и разорение врагов, устранение соперника и недоброжелателя. Читая гимн за гимном, истолкованные подобным образом, начинаешь лучше понимать то, что кажется противоречием в Гите, где Веда неизменно рассматривается как божественное знание¹, и тут же резко осуждаются крайние поборники ведийской догмы², все те, чьи цветистые проповеди посвящены исключительно материальному богатству, власти и наслаждению.

Наиболее прискорбным результатом комментария Саяны как раз и стало это окончательное и основанное на авторитетной традиции низведение Веды к самому низкому из всех возможных уровней толкования. Доминирование ритуалистической интерпретации уже лишило Индию живого использования величайшей из своих священных книг и лишило ее настоящего ключа к полному осмыслению Упанишад. Своим комментарием Саяна окончательно утвердил прежнее

¹ Гита XV.15. ² Гита II.42.

неправильное понимание Веды, которое не удавалось сломать на протяжении столетий. Когда же другая цивилизация открыла для себя Веду и принялась за ее изучение, то подсказки Саяны сделались для европейского ума источником новых ошибок.

Тем не менее, если труд Саяны и был ключом, который замкнул на два поворота сокровенный смысл Веды, все же он неоценим для проникновения в передние покои знания о Веде. Вся огромная работа, проделанная европейской наукой, не смогла заменить практическую пользу этого комментария. На каждом шагу мы вынуждены не соглашаться с ним, но и пользоваться им нам тоже приходится на каждом шагу. Это необходимый трамплин, или необходимая ступенька, ведущая к входу, на которую мы должны вступить, но и которую нам следует переступить, если мы хотим войти во внутренние покои.

Современные теории

ТОЛЬКО пытливость ума чужой культуры спустя много столетий сломала печать окончательного утверждения ритуалистического истолкования Веды, поставленную комментарием Саяны. Древняя священная книга была вручена исследователям — усердным в работе, смелым в рассуждениях, искусным в полетах мысли, добросовестно следующим собственным правилам работы, но весьма плохо подготовленным для понимания метода древних поэтов-мистиков; ибо не было у них никакого понимания тех древних нравов, а их собственная интеллектуальная и духовная среда не могла дать им верный ключ к идеям, скрытым в ведийских образах и иносказаниях. Результат получился двойственный: с одной стороны, то было начало более детального, досконального, внимательного и одновременно более свободного подхода к проблемам интерпретации Веды, с другой стороны, окончательно получил признание ее наиболее очевидный материальный смысл — при полном небрежении к ее истинной, сокровенной тайне.

Европейская школа изучения Веды — вопреки всей смелости своих умозаключений и свободе мыслей или измышлений — на самом деле строилась целиком на традиционных элементах, сохраненных в комментарии Саяны, и не предпринимала попыток найти по-настоящему независимый подход к проблеме. То, что она обнаружила в комментарии Саяны и в Брахманах, она развила в свете современных теорий и современного знания; через оригинальные выводы из сравнительного метода, примененного к филологии, мифологии и истории, через существенное увеличение количества данных при помощи хитроумных умозаключений, через объединение разрозненных доступных фактов наука пришла к созданию цельной теории ведийской мифологии, ведийской истории, ведийской цивилизации, которая завораживала своей детальностью и доскональностью, но скрывала под кажущейся уверенностью в методе тот факт, что вся эта внушительная стройная система зиждется, по большей части, на зыбком основании предположений.

Современная теория Веды исходит из концепции — ответственность за которую лежит на Саяне, — говорящей о том, что Веды представляют собой собрание гимнов раннего, примитивного, преимущественно варварского общества, грубого по своим нравственным и ре-

лигиозным представлениям, неразвитого по социальной структуре и совершенно наивного во взгляде на окружающий мир. Тот ритуализм, который в глазах Саяны был частью божественного знания, соответственно наделенного непостижимой силой, европейская наука восприняла как дальнейшее развитие системы древних, жестоких искупительных жертв, приносимых неким воображаемым сверхъестественным существам, которые могут помогать или вредить в зависимости от того, почитают их или держат в небрежении. Европейская наука с готовностью ухватила за исторический элемент, признававшийся Саяной, расширила его новыми толкованиями и новыми объяснениями мифов, представленных в гимнах, в жадном поиске материала по первобытной истории, образу жизни и институтам этих варварских народов. Натуралистический элемент сыграл еще более важную роль. Очевидное отождествление ведийских богов в их внешних аспектах с определенными силами и явлениями природы послужило толчком к сравнительному изучению арийских мифологических систем; осторожное уподобление некоторых менее значимых божеств Силам Солнца было воспринято как путеводная нить ко всей системе первобытного мифотворчества, на основании чего появились замысловатые теории сравнительной мифологии о солярных и астрологических мифах. В этом новом свете ведийские гимны стали интерпретироваться как полусуеверные, полупоэтические аллегории Природы, включающие в себя значительный астрономический элемент. Все остальное — это отчасти история тех времен, отчасти магические формулы и правила отправления жертвенных обрядов, не мистические, а просто примитивные и построенные на суевериях.

Это толкование полностью согласуется с научными теориями о древних культурах и о совсем недавнем выходе человечества из дикарского состояния, которые были модны на всем протяжении XIX века и не утратили власти над умами даже сейчас. Однако расширение наших представлений и накопление фактов нанесло серьезный удар по этим первоначальным и чересчур поспешным обобщениям. Теперь нам известно, какие поразительные цивилизации существовали много тысячелетий назад в Китае, Египте, Халдее, Ассирии, и ученые уже приходят к единому мнению по поводу того, что Греция и Индия не были исключением на фоне общего высокого культурного развития народов Азии и Средиземноморья. Если эти пересмотренные представления еще не коснулись народов Индии ведийских времен,

то причина в живучести той теории, с которой начинала европейская наука, построенная на их принадлежности к так называемой арийской расе и их нахождении на одном культурном уровне с ранними арийскими греками, кельтами, германцами, как они представлены нам в гомеровских поэмах, древних нордических сагах и римских описаниях древних галлов и тевтонов. Отсюда возникла теория о том, что эти арийские расы были северными варварами, вторгшимися из своих холодных стран в пределы древних и богатых цивилизаций средиземноморской Европы и дравидийской Индии.

Но указания в Веде, на основании которых строится эта теория о недавнем арийском вторжении, весьма скудны и весьма сомнительны по значению. На самом деле о таком вторжении нигде не упоминается. То различие между ариями и не-ариями, на котором возводится столько построений, в целом скорее указывает на расхождения культурные, нежели расовые¹. Язык гимнов ясно свидетельствует о том, что арии выделяются определенным способом богопочитания или духовной культурой — поклонением Свету или светлым Силам, а также самодисциплиной, основанной на культе «Истины» и на стремлении к Бессмертию, которые выражаются в понятиях Ритам и Амритам. И там нет никаких достоверных указаний на присутствие расовых различий. Вполне возможно, что значительная часть нынешнего населения Индии могла происходить от некой новой расы, явившейся с более северных широт, возможно даже из Арктики, как доказывает мистер Тилак, однако в Веде не содержится ничего, как нет ничего и в нынешних этнологических особенностях² нашей страны, что доказывало бы появление этой расы во времена, близкие к созданию ведийских гимнов, или говорило бы в пользу медленного проникновения небольшого числа светлокожих варваров на цивилизованный дравидийский субконтинент.

¹ Настойчиво говорится о том, что дасью описываются как люди с темной кожей и практически безносые — в отличие от светлокожих и прямоносых ариев. Но первое различие определенно касается характера арийских богов и сил дасов, как светлого и темного начал, слово же *anāsaḥ* не означает «безносый». А если бы даже и означало, то к дравидийским народам было бы неприменимо, поскольку носы у наших южан торчат ничуть не меньше, чем «арийские» носы северян.

² В Индии мы знакомы, главным образом, со старым филологическим разделением индийцев на расы, а также с рассуждениями мистера Рисли, основанными на

Нельзя с уверенностью полагаться на выводы, сделанные из имеющихся свидетельств, о том, что ранние арийские культуры — если считать, что кельты, тевтоны, греки и индийцы имеют единое общее культурное происхождение, — были на самом деле неразвитыми и варварскими. Своего рода чистая и возвышенная простота во внешней жизни и ее организации, своего рода прямота и живая человеческая близость в представлении ариев о своих богах и в их отношении к ним отличают арийскую цивилизацию от более пышной и материалистичной египто-халдейской с ее внушительной оккультной традицией. Но эти особенности не являются несовместимыми с высокой внутренней культурой. Напротив, мы на каждом шагу обнаруживаем свидетельства высокой духовной традиции, которые опровергают расхожую теорию. Древние кельтские народы, без сомнения, обладали возвышенными философскими воззрениями, они и по сей день несут на себе отпечаток древнего мистического и интуитивного опыта, который должен был развиваться на протяжении длительного времени и достичь высоких ступеней, чтобы дать столь прочные результаты. Что касается Греции, то вполне вероятно, что эллинская цивилизация сформировалась тем же образом через орфические и элевзинские влияния и что греческая мифология, в том виде, как она дошла до нас, изобилующая тонкими психологическими указаниями, есть наследие орфического учения. Если выяснится, что индийская цивилизация на всем протяжении своего существования была продолжением тенденций и идей, завещанных нашими ведийскими праотцами, то это только будет созвучно общей традиции. Поразительная жизнеспособность этих ранних культур, которые и сейчас определяют для нас основные типы современного человека, существенные элементы его характера, главные направления его мысли, искусства и религии, говорит не в пользу того, что они зародились у примитивных дикарей. Эти культуры являются результатом глубокого и мощного доисторического развития.

Пренебрегая этой важной стадией человеческого прогресса, сравнительная мифология деформировала в нас чувство традиции. Она строит все свои толкования на теории, которая оставляет разрыв

этих прежних обобщениях. Более современная этнология отвергает все лингвистические доводы и отдает предпочтение идее о заселенности индийского субконтинента единой гомогенной расой.

в культурном развитии между древним дикарем и Платоном или мыслями Упанишад. Она предполагает, что ранние религии основывались на том чувстве изумления, которое охватывало первобытного дикаря, вдруг осознавшего поразительный факт, что существуют такие необычные явления, как заря, ночь и солнце, и попытавшегося дать объяснение их существованию своим грубым, примитивным и образным способом. И от этого по-детски наивного изумления мы единым шагом переходим к глубоким мыслям греческих философов и ведантийских мудрецов. Сравнительная мифология есть дело рук филологов-эллинистов, толкующих сведения далеко не древнегреческого свойства под углом зрения, возникшим из неверного понимания греческого же склада ума. Метод этой науки есть скорее искусная игра поэтического воображения, нежели кропотливое научное исследование.

Взглянув на результаты этого метода, мы обнаружим поразительное смешение образов и их интерпретаций, лишенное всякой связности и последовательности. Это масса частных, переплетенных друг с другом, перемешанных между собой, несогласующихся, но неразделимых, достоверность которых определяется безудержностью сомнительных домыслов, как наших единственных инструментов познания. Несвязность была возведена в ранг истины, ибо известные ученые серьезно доказывают, что метод, приводящий к более логичным и стройным результатам, будет опровергнут собственной же логической последовательностью, поскольку сумбур следует считать самой сутью раннего мифопоэтического сознания. Но в таком случае ни один из выводов сравнительной мифологии ни к чему не обязывает и ни одна теория вполне не стоит другой — нет же причины, по которой одно нагромождение несвязностей достоверней другого, отличного лишь в компонентах.

В построениях сравнительной мифологии есть много полезного, но чтобы сделать большинство своих выводов достоверным и приемлемым, она должна обратиться к более тщательному и последовательному методу и организовать себя как раздел науки о религиях, имеющей прочные основания. Мы должны признать, что древние религии были органичными системами, основанными на идеях, по меньшей мере столь же последовательных, как и те, что составляют наши современные системы верований. Мы обязаны также признать, что происходило вполне доступное пониманию прогрессивное и постепенное развитие, от ранних к более поздним формам, систем религиозных верований

и философской мысли. Только широкое и глубокое изучение доступных нам данных, идущее в таком духе, и открытие подлинной эволюции человеческой мысли и веры приведет нас к настоящему знанию. Простое отождествление греческих и санскритских имен, мудреные открытия, наподобие того, что погребальный костер Геракла есть образ заходящего солнца, а Парис и Елена есть греческие искаженные аналогии ведийских Сарамы и пани, чрезвычайно интересные забавы для живого воображения, но сами по себе они не могут привести к серьезным выводам, даже если вдруг окажутся правильными. Хотя правильность их тоже вызывает серьезные сомнения, ибо это порок несистематичного и основанного на домыслах метода, который позволяет построить толкования солярных и астрологических мифов так, чтобы они с равной легкостью и убедительностью могли быть применимы к любой и каждой людской традиции, верованию или даже историческому событию¹. При этом методе у нас никогда нет уверенности, найдена ли истина, или мы имеем дело с очередной догадкой.

Сравнительная филология действительно может помочь нам, но в своем нынешнем состоянии эта наука весьма мало убедительна. Современная филология представляет собой огромный шаг вперед в сравнении с тем, что мы имели до XIX века. Она заменила безудержную игру воображения духом порядка и методичности, она дала нам более верные представления о морфологии языка и о том, что возможно, а что нет в области этимологии. Она вывела ряд правил, которые управляют феноменом «старения» языка и дают нам возможность идентифицировать одно слово или связанные слова при их видоизменении в родственных, но отличных языках. На этом, однако, и кончаются достижения филологии. Надежды, порожденные ее становлением, не оправдались с ее зрелостью. Наука о Языке так и не была создана, и мы по-прежнему вынуждены применять к филологии печальное определение, некогда данное крупнейшим филологом, которому после десятилетий упорнейшего труда пришлось признать свои любимые изыскания «наукой мелких домыслов». Но наука домыслов вовсе не есть наука. Поэтому сторонники более точных и скрупулезных форм знания полностью отказывают сравнительной филологии в праве име-

¹ Например, один крупный ученый убеждает нас в том, что Христос и его двенадцать апостолов — это солнце и двенадцать месяцев. А жизненный путь Наполеона — самый совершенный солярный миф среди всех легенд или историй.

новаться наукой и даже отрицают саму возможность существования науки лингвистики.

В действительности, пока нет настоящей уверенности в результатах, достигнутых филологией, ибо, не считая одного-двух законов ограниченного применения, ни в чем нет твердой основы. Вчера мы все были убеждены, что Варуна тождественен Урану, греческому небу, сегодня это тождество отрицается как филологическая ошибка, завтра оно может быть опять реабилитировано. *Parame vuoman* есть ведийское выражение, которое большинство из нас перевели бы как «на высочайшем небе»; но мистер Т. Парамашива Айяр в своем блестящем и удивительном труде «Рики» сообщает нам, что это значит «в самой низкой впадине», поскольку *vuoman* «означает разрыв, трещину, буквально отсутствие защиты (*īmtā*)»; логика, к которой он прибегает, настолько следует методам современных исследователей, что филолог даже не может возразить, что «отсутствие защиты» никак не может означать трещину и что человеческий язык не строился по таким принципам. Ибо филология не сумела обнаружить те принципы, по которым строился язык или, скорее, органически развивался, а с другой стороны, она несет в себе былой дух откровенного вымысла и сочинительства и наделена именно такими талантами вольных умозаключений. Но в таком случае мы приходим к выводу о том, что нам ничто не может помочь решить: означает ли *parame vuoman* в Веде высочайшее небо или глубочайшую бездну. Ясно, что столь несовершенная филология может быть блестящим пособием, но никак не надежным проводником к смыслу Веды.

Надо признать, что европейская школа ведологии завоевала себе огромный авторитет тем, что в массовом сознании она была связана с развитием европейской науки в целом. Правда же заключается в том, что основательные, скрупулезные и точные физические исследования и те блестящие, но незрелые отрасли знания, на которые опирается изучение Веды, разделяет пропасть. Естественные науки тщательно закладывают свои основы, не спешат с обобщениями, основательны в своих заключениях, гуманитарные же вынуждены исходить из недостаточных данных, на которых они возводят крупномасштабные теории, отсутствие же достоверных свидетельств возмещают избытком домыслов и гипотез. Они полны блистательных начинаний, но не в силах прийти к надежным заключениям. Они похожи на грубые

строительные леса для здания науки, но еще далеки от того, чтобы быть наукой.

Отсюда следует, что вся проблема интерпретации Веды остается пока непаханным полем, и надо приветствовать любую работу, способную пролить свет на этот вопрос. Индийские ученые выдвинули три подобные работы. Две из них следуют методикам европейских исследователей, но предлагают новые теории, которые, если найдут себе подтверждение, способны в значительной степени изменить наши взгляды на внешний смысл гимнов. В своем труде «Арктическая родина ариев в Ведах» мистер Тилак принял общие выводы европейской школы, но на основе нового изучения образа ведийской Зари, образа коров в Ведах и астрономических данных, встречающихся в гимнах, доказывает по меньшей мере значительную вероятность того, что арийские расы изначально пришли из арктического региона в ледниковый период. Мистер Т. Парамашива Айяр делает еще более смелый шаг и пытается доказать, что вся Ригведа есть фигуральное отображение геологического феномена, относящегося к возрождению нашей планеты после длительной эпохи ледниковой смерти в тот же период земной эволюции. Рассуждения и заключения мистера Айяра трудно принять в целом, но он по крайней мере пролил новый свет на великий ведийский миф об Ахи Вритре и освобождении семи рек. Его истолкование куда более последовательно и вероятно, нежели нынешняя теория, которая не подкрепляется языком гимнов. В сочетании с трудом мистера Тилака это истолкование может послужить началом для новой интерпретации внешней стороны древнего Писания, которая объяснит многое из того, что необъяснимо сейчас, а также восстановит для нас если не физическую среду обитания древних ариев, то хотя бы физические условия их происхождения.

Третий труд индийского автора хоть и более отдален от нас по времени, но стоит ближе к моей нынешней задаче. Я имею в виду замечательную попытку Свами Даянанды, основателя общества «Арья Самадж», возродить Веды как живое религиозное Писание. Даянанда взял за основу свободное применение методов древней индийской филологии, которые он обнаружил в трактате «Нирукта». Будучи сам крупнейшим знатоком санскрита, он брался за материал с поразительной уверенностью и независимостью. Его творческий метод особенно проявился в подходе к той специфической черте древнего санскрита, которую лучше всего характеризует фраза Саяны — «многозначность

корней». Мы увидим, что правильное использование этого ключа имеет первостепенное значение для понимания особого метода ведийских риши.

При интерпретации гимнов Даянанда исходит из идеи, что Веды есть безусловное откровение религиозной, этической и научной истины. Религия Вед монотеистична, а ведийские боги представляют собой различные описательные имена единого Божества; в то же время они представляют собой проявления Его сил, как мы их видим в Природе, и подлинное понимание смысла Вед может привести нас ко всем тем научным истинам, которые теперь открыты современными методами исследования.

Ясно, что такую теорию трудно доказать. Конечно, в самой Ригведе сказано¹, что боги — всего лишь различные имена и выражения единого универсального Существа, которое в своей реальности превосходит вселенную; однако язык гимнов принуждает нас признать, что боги не только различные имена, но еще и различные формы, силы и ипостаси единого Божества. Монотеизм Веды включает в себя и монистический, и пантеистический, и даже политеистический взгляды на космос и ни в какой мере не является простой и ясной доктриной теизма нашего времени. Только в яростной борьбе с текстом мы можем навязать ему менее сложную структуру.

То, что народы древности гораздо дальше продвинулись в области естественных наук, чем считается признанным, — об этом тоже следует упомянуть. Египтяне и халдеи, как нам теперь известно, сделали много открытий, которые затем заново открывала современная наука, и немало таких, которые она еще не знает. Древние индийцы были по крайней мере совсем неплохими астрономами и определенно умелыми врачами; нельзя сказать, будто индийская медицина и химия — дисциплины чужеземного происхождения. Возможно, что и в других отраслях естествознания Индия преуспела даже во времена древности. Однако абсолютная полнота научного откровения, утверждаемая Свами Даянандой, потребует серьезнейших доказательств.

Гипотеза, на которой я построю мое исследование, заключается в том, что у Веды есть два аспекта и что эти аспекты, хотя они и тесно связаны, следует разделять. Риши выстроили суть своей мысли в системе параллелизма, в которой одни и те же божества были одновре-

¹ Ригведа, I.164.46.

менно и внутренними, и внешними силами универсальной Природы, и они отразили это через систему двойных значений, где один и тот же язык использовался для почитания богов в обоих их аспектах. Но психологический смысл доминирует, он пронизывает все, он более отчетлив и последователен, нежели физический. Веда прежде всего предназначалась для духовного просвещения и самосовершенствования. По этой причине прежде всего должен быть восстановлен этот ее смысл.

Каждая из систем интерпретации Веды, как древних, так и современных, оказывает нам в этом неоценимую помощь. Саяна и Яска дают нам ритуалистический остов внешней символики и огромный запас традиционных значений и объяснений. Упанишады предлагают свой ключ к пониманию психологических и философских идей древних риши и передают нам их метод духовного опыта и интуитивного знания. Европейская наука вручает нам критический метод сравнительного исследования, который еще требует усовершенствования, но помогает расширить доступный нам материал и, без сомнения, в конечном счете приведет к той научной достоверности и прочному интеллектуальному основанию, которых до настоящего времени недостает. Даянанда дал нам путеводную нить к секретам языка риши и вновь сделал акцент на единой определяющей идее ведийской религии — идее о Едином Существо со множеством Богов, выражающих в многообразии имен и форм многогранность Его единства.

Имея всю эту помощь из прошлого, мы можем преуспеть в воссоздании этой глубокой древности и войти через врата Веды в образ мыслей и реальность доисторической мудрости.

Основы психологической теории

ГИПОТЕЗЫ о смысле Веды, для того чтобы считаться резонными и обоснованными, должны всегда исходить из основания, несомненно заложенного в самом языке Веды. Даже если большую часть содержания составляют образы и символы, значение которых предстоит раскрыть, все же в языке гимнов должно быть достаточное количество ясных указаний, которые и приведут нас к истинному смыслу. В противном случае, учитывая неоднозначность символов, можно опасаться, что мы создадим некую систему на основе собственных предположений и предпочтений, вместо того чтобы раскрыть подлинное назначение образов, избранных древними риши. Тогда, какой бы искусной и совершенной ни была бы наша теория, она будет скорее всего воздушным замком, блистательным, но лишенным реальности и прочности.

Таким образом, наш первейший долг заключается в том, чтобы определить, содержится ли в самом языке гимнов — не беря в расчет образы и символы — достаточное ядро психологических понятий, которое оправдало бы наше предположение о наличии в Ведах вообще чего-то более высокого, нежели примитивный смысл эпохи дикарей. После этого мы должны найти, по возможности на основе внутренних свидетельств самих гимнов, истолкование каждого символа и образа, а также правильную психологическую функцию каждого из богов. Для любого фиксированного ведийского термина должен быть найден определенный, а не относительный смысл, опирающийся на прочную филологическую почву и естественно согласующийся с тем контекстом, в котором он встречается. Как уже упоминалось, язык гимнов — это язык фиксированный и устойчивый; это бережно сохраненный и трепетно почитаемый слог, соответственно выражающий либо формальный символ веры и обряд, либо традиционную доктрину и неизменный опыт. Если бы язык ведийских риши был свободен и непостоянен, если бы их идеи очевидно находились в стадии становления, были изменчивы и неопределенны, то вольность ради удобства, какую мы

допускаем по отношению к их терминологии, и непоследовательность смысла, какую мы обнаруживаем в их идеях и способах их выражения, можно было бы оправдать или допустить. Однако сами гимны служат доказательством обратного, поэтому мы вправе требовать от их интерпретатора той же точности и скрупулезности, какая обнаруживается в толкуемом им материале. Без сомнения, существует постоянная связь между различными понятиями и излюбленными терминами ведийской религии; непоследовательность и неопределенность интерпретации докажут нам не обманчивость свидетельств, находимых в Веде, а только неспособность интерпретатора установить верные связи.

Если по тщательному и скрупулезному завершению первичной работы из перевода гимнов станет ясно, что найденные нами истолкования естественно и легко согласуются с контекстом; если в результате проясняется то, что казалось туманным, и на месте бывшего хаоса возникает ясность и последовательность; если гимны в их цельности обнаруживают ясный и связный смысл, стих за стихом, демонстрируют логическую преемственность мысли, а в конечном счете, перед нами предстает глубокая, последовательная структура древних доктрин, — тогда наша гипотеза получает право занять свое место наряду с другими, даже не соглашаясь с ними, если те ей противоречат, или дополнять их в случае, когда они согласуются. Правдоподобность нашей гипотезы не умалится, скорее даже подтвердится ее верность, если обнаружится, что основная часть идей и доктрин, таким образом раскрытая в Веде, окажется древней формой позднейшей индийской мысли и религиозного опыта, естественным истоком Веданты и Пуран.

Работа столь значительная и тщательная выходит за рамки этих кратких и общих глав. Их цель лишь в том, чтобы указать тем, кто пожелает довериться путеводной нити, которую я сам получил в свои руки, направление движения и основные повороты на пути, — достигнутые мной результаты и главные указания самой Веды, помогающие к ним прийти. Мне представляется правильным сначала объяснить зарождение этой теории в моем собственном уме, чтобы читатель смог лучше понять избранную мной линию или, при желании, смог бы проверить те предубеждения или личные предпочтения, которые, возможно, повлияли на меня или сказались на правильности моих рассуждений по этому трудному вопросу.

Как большинство образованных индийцев, я, еще не приступив к чтению Вед, заранее принял на веру заключения европейских

ученых, касающиеся как религиозной, так и исторической и этнической стороны древних гимнов. Соответственно, опять-таки следуя обычной линии, принятой в современных воззрениях индуизма, я считал Упанишады древнейшим источником индийской мысли и религии, настоящей Ведой, первой Книгой Знания. Ригведа в современных переводах — все, что я знал на тот момент об этом глубоком Писании — представлялась мне важным свидетельством нашей национальной истории, но не имеющим большого значения или ценности для истории мысли или живого духовного опыта.

Мое первое соприкосновение с ведийской мыслью произошло опосредовано — в то время, когда я следовал определенным направлениям саморазвития в традиции индийской йоги, даже не подозревая, что это спонтанно приведет меня к древним и сейчас редко используемым путям, которыми шли наши праотцы. В моем уме в ту пору начало выстраиваться соотношение символических имен с определенными психологическими переживаниями, которые становились все отчетливей; среди них выделялись образы трех женских энергий — Ила, Сарасвати, Сарамы, представляющие соответственно три из четырех качеств интуитивного разума: озарение, вдохновение и интуицию. Два имени ассоциировались для меня не столько с ведийскими богинями, сколько с верованиями современного индуизма или с древними легендами из Пуран: Сарасвати, богиня учености, и Ила, праматерь лунной династии. Зато имя Сарамы мне было хорошо знакомо по Ведам. Правда, я не мог установить связь между фигурой, пришедшей мне на ум, и небесной гончей Вед, которая ассоциировалась в моей памяти с Еленой из Аргоса и представляла собой лишь образ физической Зари, в поисках исчезнувших стад Света вступившей в пещеру Сил тьмы. Как только найден ключ, ключ физического Света, отражающий субъективное, то легко увидеть, что небесная гончая может означать интуицию, вступающую в темные пещеры подсознания, чтобы подготовить освобождение и вспышку ярких озарений знания, которые были заперты в них. Но ключа у меня не было, и я был вынужден предполагать тождество имени без тождества символа.

Пребывание в южной Индии впервые серьезно обратило мои мысли к Ведам. Два наблюдения, которые вторглись в мой ум, нанесли серьезный удар по моему заимствованному представлению о расовом различии ариев севера и дравидов юга Индии. Основой этого различия для меня всегда была предполагаемая разница между физическим

типом ария и дравиды и более определенное несоответствие языков севера, происходящих от санскрита, и не-санскритских языков юга. В действительности, я был знаком с новейшими теориями, согласно которым Индийский субконтинент населен единой гомогенной расой — дравидийской или индо-афганской, но до приезда на юг не слишком обращал внимание на эти рассуждения. Однако, пробыв недолгое время на юге, я изумился большой распространенности северного или «арийского» типа среди тамильского населения. Куда бы я ни глянул, я с поразительной отчетливостью узнавал не только среди брахманов, но и среди людей всех каст и классов давно знакомые мне лица, черты, фигуры моих друзей из Махараштры, Гуджарата, Хиндустана, даже из моей родной Бенгалии, хотя таких было меньше. У меня создалось впечатление, будто армия, составленная из всех северных племен, вторглась на юг и поглотила ранее жившую тут популяцию. Сохранялось некое общее представление о типе южанина, но, рассматривая отдельные лица, было невозможно выделить этот тип. Единственное, что я в конечном счете сумел понять, — какая бы новая кровь ни примешивалась, какие бы региональные различия ни формировались, за всем этим разнообразием сохраняется по всей Индии единство, как физического, так и культурного типа¹. К тому же именно этот вывод все чаще делается и из этнологических спекуляций².

Но как в таком случае быть с тем четким различием между арийской и дравидийской расами, которое создано филологами? Оно исчезает. Если вообще признавать факт арийского вторжения, то нам следует либо предположить, что арии заполнили всю Индию и обусловили физический тип народа, со всевозможными вариациями, либо что речь идет о набегах незначительных групп, представлявших менее цивилизованную расу, которые растворились среди аборигенов. Тогда мы должны также предположить, что, вторгшись на огромный субконтинент, населенный цивилизованным народом, строителями больших городов, купцами, торговавшими со всем светом, людьми, не чуждыми

¹ Я предпочитаю не пользоваться термином «раса», ибо понятие это куда более расплывчато и трудно определимо, чем обыкновенно считают. Четкие различия, укорененные сейчас в массовом сознании, совершенно неуместны при его использовании.

² Это в том случае, если этнологические спекуляции вообще имеют какую-либо ценность. Единственная прочная основа этнологии — теория наследственной неизменности человеческого черепа — сейчас уже ставится под сомнение. Если она рухнет, то с ней рухнет и вся эта наука.

интеллектуальной и духовной культуры, эти завоеватели сумели навязать им свой язык, религию, идеи и образ жизни. Такое чудо еще могло бы произойти, если бы эти завоеватели были носителями высоко организованного языка, обладали большей силой творческого ума и религией, более динамичной по форме и духу.

Кроме того, существовали еще и те языковые различия, на которые могла опереться теория слияния рас. Но мои предвзятые идеи на этот счет тоже были несколько поколеблены. Изучая слова тамильского языка, по виду такие непохожие на санскритские формы, я все же обнаруживал, что в процессе установления новых связей между санскритом и его дальней родственницей, латынью, а подчас и между санскритом и греческим, я постоянно опираюсь на слова или на семьи слов, предположительно чисто тамильские. Порой тамильское слово не только подсказывало мне наличие связи, но и оказывалось недостающим звеном между родственными словами. Именно при помощи этого дравидийского языка я впервые пришел к пониманию того, что теперь мне уже кажется истинным законом, — к пониманию происхождения и своего рода эмбриологии арийских языков. У меня не было возможности продолжить это исследование, с тем чтобы сделать определенные выводы, но мне, безусловно, кажется, что первоначальная связь дравидийских и арийских языков была и более тесной, и более обширной, чем это обычно предполагается; напрашивается мысль о вероятности того, что языки могли быть двумя отдельными ветвями, произошедшими от единого утраченного изначального языка. Если это так, то единственным свидетельством арийского вторжения в дравидийскую Индию остаются те указания, которые можно почерпнуть из ведийских гимнов.

Поэтому я с удвоенным интересом впервые принялся за чтение Веды в оригинале, хотя никаких непосредственных планов заняться ее тщательным и серьезным изучением у меня не было. Не потребовалось много времени, чтобы убедиться, что ведийские указания на расовые различия между ариями и дасью, а также отождествление последних с коренными жителями Индии носят куда более поверхностный характер, чем я предполагал. Однако гораздо более интересным для меня стало открытие целой системы глубокой психологической мысли и опыта, затерянных в этих древних гимнах. Значение этого элемента еще больше возросло в моих глазах, когда я обнаружил, что, во-первых, ведийские мантры проливают яркий и ясный свет на мои

собственные психологические переживания, которым я не мог найти достаточного объяснения ни в европейской психологии, ни в учении Йоги или Веданты, — насколько я был с ними знаком, — а во-вторых, что они помогают понять неясные места и идеи Упанишад, точное истолкование которых до этого не удавалось мне, и в то же время они придают новый смысл многому из Пуран.

Прийти к этому результату мне помогло то, что, к счастью, я не был знаком с комментарием Саяны. Мне ничто не мешало давать многим обычным и расхожим словам Веды их естественное психологическое толкование, скажем, таким, как *dhī* (*dhī*) — мысль или понимание; *manas* (*manas*) — ум; *mati* (*matī*) — мысль, чувство или состояние ума; *manīṣā* (*manīṣā*) — интеллект; *ṛtam* (*ṛtam*) — истина; а также находить точные оттенки значений для слов *kavi* (*kavi*) — провидец, *manīṣī* (*manīṣī*) — мыслитель, *vinpa* (*vipra*), *vinpaṣcit* (*vipaścit*) — просветленный в уме и для ряда других подобных слов; я мог даже наугад дать психологическое толкование, впоследствии подтверждавшееся более доскональным исследованием, словам типа *dakṣa* (*dakṣa*), которое для Саяны означало силу, и *śravas* (*śravas*), которое он переводит как богатство, пища или слава. Психологическая теория Веды опирается на наше право признать присущее этим словам их естественное значение.

Саяна очень широко варьирует значения слов *dhī*, *ṛtam* и т. д. *Ṛtam* — почти ключевое слово при любой психологической или духовной интерпретации — иногда переводится им как «истина», чаще как «жертвоприношение», а иногда даже как «вода». Психологическая интерпретация закрепляет за этим словом значение Истины. *Dhī* по-разному переводится Саяной: это «мысль», «молитва», «действие», «пища» и т. д. Психологическая интерпретация слова обязательно будет передавать значение мысли или понимания. То же происходит и с другими ведийскими терминами. Более того, Саяна проявляет склонность к стиранию всех тонких нюансов и различий между словами, оставляя за ними самое общее значение. Все эпитеты, относящиеся к идеям умственной деятельности, для него означают просто «разумный»; все слова, выражающие разные идеи сил, — а Веда ими полна, — сведены к общему представлению о силе. На меня же, напротив, произвела огромное впечатление точность ассоциаций, связанных с отдельными словами, и я понял всю важность сохранения этих нюансов, сколь бы незначительной ни была разница в их общем смысле. Мне вообще непонятно, почему мы должны предполагать, будто

ведийские риши, в отличие от всех прочих мастеров поэтического стиля, ставили слова как придется, не подбирая их, не чувствуя их подтекста и не выявляя соответствующими вербальными сочетаниями всю их мощь.

Следуя этому принципу, я обнаружил, что сохранение простого, естественного и прямого смысла слов и фраз сразу выводит на поверхность поразительно большое количество не только разрозненных стихов, но и целых отрывков, которые меняют весь характер Веды. Ибо тогда Писание предстает в виде богатейшей золотоносной жилы мысли и духовного опыта, которая выходит на поверхность иногда в виде тонкой россыпи, но в большинстве гимнов целыми самородками. Более того, помимо слов, которые в своем простом и обыденном смысле сразу превращают контекст в сокровищницу психологического содержания, Веда полна еще других, которым можно придать смысл либо внешний и материальный, либо внутренний и психологический, в зависимости от нашей собственной концепции общего назначения Веды. Например, такие слова, как *ра́йе* (*rāye*), *райи* (*rayi*), *радхас* (*rādhas*), *ратна* (*ratna*), могут означать либо чисто материальное благосостояние, либо же прекрасный внутренний дар, богатство, в равной мере относящееся к субъективной и объективной реальности; *дхана* (*dhana*), *ваджа* (*vāja*), *поша* (*poṣa*) могут означать как объективное богатство, изобилие и процветание, так и все достояние внутреннего или внешнего мира, его изобилие и приумножение в жизни индивида. *Rāye* употребляется в Упанишадах, в цитате из Ригведы, в смысле духовного счастья — почему бы этому слову не иметь того же значения и в оригинальном тексте? *Vāja* часто встречается в контексте, где все прочие слова имеют психологический смысл и где его понимание как физического изобилия режет слух своим несоответствием единству общей мысли. В таком случае здравый смысл требует, чтобы было признано использование этих слов в Веде в значении психологическом.

Однако при последовательном применении такого метода не только отдельные стихи и строки, но и целые гимны сразу приобретают психологическую окраску. Чаще всего для такого превращения требуется одно условие, не оставляющее в стороне ни одного слова или фразы, — оно заключается в признании символического характера ведийского жертвоприношения. В Гите мы находим слово *яджня* (*yajña*) — жертва, — употребленное в символическом смысле для обозначения всякого деяния, внутреннего или внешнего, которое посвящено богам

или Всевышнему. Было ли такое символическое употребление этого слова рождено позднейшей интеллектуальной философской традицией или же было присуще ведийскому представлению о жертвоприношении? Я обнаружил, что в самой Веде есть гимны, где идея *яджни*, или жертвы, излагается откровенно символически, и есть другие, в которых покров, скрывающий ее, весьма прозрачен. Тогда возникает вопрос о том, являются ли они позднейшими сочинениями, развивающими зачаточный символизм старых суеверий и обрядов, или же скорее откровенными проявлениями смысла, более или менее тщательно скрытого в образности большинства гимнов. Не будь в Веде постоянного повторения психологических пассажей, безусловно пришлось бы согласиться с первым объяснением. Но, напротив, целые гимны естественно принимали психологическое звучание, строка за строкой выстраиваясь в совершенно логичную и ясную последовательность, единственными же туманными местами были те, где речь шла о жертвоприношениях, или о подношениях, или иногда о жреце, совершающем обряд, который мог быть либо человеком, либо божеством. Я неизменно обнаруживал, что при символическом прочтении этих слов развитие мысли делалось более ясным, более светозарным, более отчетливым и смысл гимна во всей полноте победно выходил на свет. По этой причине я счел, что все каноны трезвой критики дают мне право дальше развивать мою гипотезу и включать в нее символическое значение ведийского ритуала.

Тем не менее, именно здесь возникает первая реальная трудность психологической интерпретации. До этого момента я следовал совершенно прямому и естественному методу истолкования, основываясь на смысле слов и предложений, лежащем на поверхности. Теперь же я столкнулся с элементом, где внешнее значение, в каком-то смысле, должно быть преодолено, а это процесс, вызывающий постоянную настороженность в любом критическом и добросовестном уме. При всем своем тщании исследователь не всегда может быть уверен, что нашел верный ключ и дал точную интерпретацию.

Ведийское жертвоприношение включает в себя три признака, если на минуту исключить божество и саму мантру, — это лицо, приносящее жертву, сама жертва и плоды жертвоприношения. Если *яджня* (*yajña*) есть действие, посвященное богам, то я не могу не признать, что *яджа-мана* (*yajamāna*), приносящий жертву, есть лицо, совершающее действие. *Yajña* есть труды, внутренние или внешние, следовательно

yaṣmatāna должна быть душа или личность, как вершитель труда. Но есть еще и священнослужители — *хотар* (*hotā*), *римвидж* (*rtvij*), *пурохита* (*purohita*), *брахман* (*brahmā*), *адхварью* (*adhvaryu*) и т. д. Какова их роль в символике? Ибо, предполагая наличие символического смысла в жертвоприношении, мы должны предположить, что символическую нагрузку несут все компоненты обряда. Я обнаружил, что о богах постоянно говорится как о жрецах жертвоприношения, а во многих местах определенно сказано, что возглавляет обряд сила или энергия не человеческого свойства. Я также уловил, что в Веде постоянно персонифицируются элементы нашей личности. Мне потребовалось только применить это правило в обратном направлении и предположить, что тот, кто во внешнем образе представляется жрецом, во внутреннем действии является силой или энергией нечеловеческого свойства или неким элементом нашей личности. Оставалось уточнить психологические значения различных функций жрецов. Ключ к этому я нашел в самой Веде, в ее филологических указаниях и утверждениях, таких, как употребление слова *purohita* в отдельной форме в значении «представителя», «поставленного впереди», а также в частных упоминаниях бога Агни, который символизирует божественную Волю или Силу в человеке, действующую при всяком посвящении труда.

Труднее было понять роль приношений. Так, если Сомы, напиток экстаза, с помощью контекста, в котором встречался, своим употреблением и воздействием, а также филологическим указанием своих синонимов подсказывал возможность своей интерпретации, то что могло означать в жертвоприношении *гхритам* (*ghṛta*), очищенное масло? Однако это слово, как оно употребляется в Веде, настойчиво говорит о своем символическом значении. Как, например, понимать очищенное масло, брызжащее с неба или с коней Индры или льющееся из ума? Похоже на какой-то полный абсурд, если только смысл *ghṛta* как очищенного масла не был чем-то большим, нежели весьма произвольно употребляемый символ, так что часто его внешнее значение в уме мыслителя целиком или частично уходило на второй план. Конечно, можно как угодно варьировать смысл слов, трактовать *ghṛta* то как очищенное масло, то как воду, трактовать *manas* в одних случаях как ум, в других — как пищу или лепешку. Но я обнаружил, что *ghṛta* постоянно употребляется в связи с мыслью или умом, что небо в Веде есть символ ума, что Индра представляет озаренную ментальность, а пара

его коней есть удвоенная энергия этой ментальности, и что в Веде иногда прямо говорится о подношении богам мыслительной способности (*dhiṣaṇā*) как очищенного *ghṛtaṃ*: *ghṛtaṃ na pūtaṃ dhiṣaṇām* (III.2.1). Слово *ghṛtaṃ* в числе прочих филологических значений может также иметь смысл насыщенной или интенсивной яркости. Сопоставление ряда указаний убедило меня в том, что я был прав, установив определенный психологический смысл для образа очищенного масла. И я пришел к выводу, что то же правило и тот же метод применимы и для других составных частей жертвоприношения.

Плоды жертвоприношения были на вид чисто материальными: коровы, кони, золото, потомство, мужчины, физическая сила, победа в битве. Здесь трудности усугубились. Но я уже понял, что ведийская корова — животное необычайно загадочное, и явилось оно, определенно, не из земного стада. Слово *go* (*go*) несет двойной смысл: обозначает и корову, и свет, а во многих местах оно очевидно употребляется в значении «свет», хотя и представляет образ коровы. Это становится совершенно ясно, когда мы сталкиваемся с коровами солнца — гомеровская корова Гелиоса — и с коровами Зари. С психологической точки зрения физический свет может легко стать символом знания, в особенности — божественного знания. Но это не более чем вероятность, — как ее проверить и подтвердить? Я обнаружил ряд мест, где весь контекст носил психологический характер, и только образ коровы вторгся в него с грубым материальным смыслом. Индру, как творца совершенных форм, призывают испить вина Сомы; напившись, он приходит в состояние экстаза и становится «дарующим коров»; и вот тогда мы в силах достичь его сокровеннейших или его высочайших истинных мыслей, тогда мы вопрошаем его, и его ясное различение приносит нам наивысшее благо. Очевидно, что в подобном контексте коровы не могут быть обычными стадами, равно как и дарование физического света не может иметь здесь никакого смысла. По меньшей мере, в одном случае психологический символизм ведийской коровы показался мне убедительно доказанным. Затем я применил данное значение и к другим стихам, в которых встречалось это слово, и всякий раз убеждался, что оно дает наилучшие результаты с точки зрения ясности смысла и придает тексту наибольшую связность.

Корова и конь, *go* (*go*) и *aśva* (*aśva*), неизменно тесно связаны друг с другом. Уша, Заря, описывается как *gomatī aśvavatī*; она дарует коров и коней приносящему жертву. Применительно к рассвету *gomatī*

означает «сопровождаемая лучами света» или «приносящая лучи света» и является образом прихода озарения в человеческий ум. Следовательно, и *aśvavañī* не может относиться просто к физическим коням, это слово должно иметь также и психологическое значение. Изучение образа коня в Ведах привело меня к заключению, что *go* и *aśva* представляют собой две парные идеи Света и Энергии, Сознания и Силы, которые для ведийского и ведантийского ума представляли двойной или парный аспект всех движений бытия.

Отсюда стало ясно, что два главнейших плода ведийского жертвоприношения — обилие коров и обилие коней символизировали богатство умственной озаренности и изобилие жизненной энергии. Из этого вытекало, что и прочие плоды, постоянно ассоциирующиеся с этими двумя главнейшими результатами ведийской кармы¹ должны также иметь психологическое значение. Оставалось лишь установить их точный смысл.

Другой чрезвычайно важной чертой ведийской символики является система миров и функции богов. Я нашел ключ к символике миров в ведийской концепции *вьяхрити* (*vyāhṛti*) — трех символических слов мантры: *om bhūr bhuvah svah*, а также через связь четвертой *вьяхрити*, Махаса, с психологическим термином *ṛtam*. Риши говорят о трех космических делениях — это Земля, *антарикша* (*antarikṣa*), или срединное пространство, и Небо, *дьяус* (*dyau*); однако существует еще более великое Небо (*brhad dyau*), именуемое также Просторный Мир, Безбрежность, *брихат* (*brhat*), и иногда типизируемое как Великие Воды — *maho arṇaḥ*. Этот Просторный Мир, *brhat*, опять же описывается как *ṛtam brhat* или через тройственное определение — *satyam ṛtam brhat*. Раз три мира соответствуют трем *вьяхрити*, то и этот четвертый мир, мир Безбрежности и Истины, видимо, должен соответствовать упоминаемой в Упанишадах четвертой *вьяхрити* — Махасу. В пуранической формуле эти четыре мира дополнены тремя другими — Джана, Тапас и Сатья, знаменующими три наивысших мира индуистской космологии. В Ведах мы также встречаем упоминание о трех наивысших мирах, хотя их имена не названы. Однако в системах Веданты и Пуран семь миров соответствуют семи психологическим принципам или формам существования: Сат, Чит, Ананда, Виджняна, Манас, Прана и Анна. Так, Виджняна, основной принцип, принцип Махаса, великого мира,

¹ Действия-жертвоприношения (прим. ред.).

есть Истина сущего, тождественная ведийскому понятию *ṛtam*, что есть принцип Безбрежности, *bṛhat*; и в то время как в пуранической системе за Махасом в восходящем порядке следует Джана, мир Ананды, божественного Блаженства, в Веде *ṛtam*, Истина, также ведет вверх, к Маясу, Блаженству. Поэтому можно с достаточной долей уверенности говорить об идентичности двух систем, каждая из которых опирается на одну и ту же идею о семи принципах субъективного сознания, выражающих себя в семи объективных мирах. На этой основе я сумел отождествить эти ведийские слова мантры с соответствующими психологическими уровнями сознания, и вся ведийская система прояснилась для меня.

После того, как столь многое было установлено, остальное последовало естественно и неизбежно. Я уже понимал, что центральной идеей ведийских риши был переход человеческой души от состояния смерти к состоянию бессмертия посредством замены Лжи на Истину, разделенного и ограниченного бытия — на интегральное и бесконечное. Смерть — это брренное состояние материи с включенными в нее ментальной и витальной сферами; Бессмертие — это состояние бесконечного бытия, сознания и блаженства. Человек поднимается за пределы двух твердей, *rodacu (rodasi)*, — Небес и Земли, ума и тела — к бесконечности Истины, Махасу, и далее к божественному Блаженству. Это и есть «великий переход», открытый Предками, древними Риши.

Я обнаружил, что боги описываются как дети Света, сыновья Адити, Бесконечности; и все они, без исключения, выступают как благодетели человека, как те, которые возвращают его, даруют ему свет, изливают на него полноту вод и изобилие небес, увеличивают в нем истину, возводят божественные миры, ведут его вопреки всем опасностям к великой цели, к всеобъемлющему счастью, к совершенному блаженству. Различные функции богов прояснялись через их действия, их эпитеты, через психологический смысл связанных с ними легенд, через указания, содержащиеся в Упанишадах и Пуранах, а иногда и через отблески греческих мифов. С другой стороны, противостоящие им демоны есть силы раздробленности и ограничения, Сокрыватели, Разрыватели, Пожиратели, Заточители, Разделители, Чинители Препятствий, как явствует из их имен, это — силы, которые действуют против свободной и единой интегральности бытия. Все эти Вритры, пани, Атри, ракшасы, Самбара, Вала, Намучи — это не дравидийские цари

и боги, как хотелось бы видеть современному уму с его преувеличенным чувством истории, они воплощают в себе куда более древнюю идею, лучше согласующуюся с религиозными и этическими предпочтениями наших предков. В них отразилась борьба между силами высокого Добра и низменной страсти, и это представление в Ригведе и та же оппозиция добра и зла, выраженная по-другому, с меньшей психологической тонкостью, но с большей этической прямоотой в Писании зороастрийцев, наших древних соседей и родственников, вероятно, происходят из единой первоначальной дисциплины в арийской культуре.

Наконец, я обнаружил, что систематический символизм Веды распространяется и на легенды, повествующие о богах и их взаимоотношениях с древними провидцами. Иные из этих мифов — если не все они — могли иметь и, вероятно, имели натуралистические и астрономические основания; но если это так, к их первоначальному смыслу был добавлен психологический символизм. Как только понят смысл ведийских символов, духовный смысл и назначение этих легенд становится ясным и неизбежным. В Веде каждый элемент неразрывно сплетен со всеми другими, и сама природа этих сочинений принуждает нас довести любой принцип истолкования, если уж он принят нами, до его крайних разумных пределов. Эти материалы были умело спаяны в единое целое твердой рукой, и любая непоследовательность в нашем обращении с ними разрывает всю текстуру их смысла и логичность мысли.

Так выстраивалась в моем уме, словно проявляясь через древние строки, такая Веда, которая от начала до конца была Писанием великой древней религии, уже владевшей глубокой психологической дисциплиной, — Писанием, не сбивчивым по мысли или примитивным по содержанию, не смешением разнородных или грубых элементов, но целостным, завершенным и осознающим свой замысел и назначение, хотя и скрывающимся за покровом — иногда плотным, иногда прозрачным — иного, материального смысла, но ни на миг не теряющим из виду своей высокой духовной цели и устремления.

Филологический метод Веды

НИКАКОЕ истолкование Веды не может считаться надежным, если оно не опирается на прочную и достоверную филологическую основу; в то же время туманный и архаичный язык этого Писания, единственным сохранившимся свидетельством которого и является Веда, составляет уникальную филологическую трудность. Никакой критический ум не позволит себе целиком положиться на традиционные, зачастую весьма надуманные, толкования индийских ученых. Современная филология ищет себе более надежную и научную основу, хотя пока еще ее не нашла.

При психологическом истолковании Веды возникают две особые трудности, справиться с которыми можно только с помощью достаточного филологического доказательства. Это истолкование требует признать ряд новых значений для довольно большого количества твердо фиксированных специальных терминов Веды — таких как, например, *īti*, *avas*, *vayas*. Одному требованию, которое можно по справедливости предъявить, эти новые значения, безусловно, отвечают — они соотносятся с любым контекстом, проясняют смысл и избавляют нас от необходимости приписывать различные значения одному и тому же термину в тексте, столь формально фиксированном, как Веда. Но одного этого недостаточно. Нам еще требуется и филологическое обоснование, которое не только оправдывает употребление слова в новом значении, но и объяснит, каким образом одно слово могло получить столь много различных значений — значение, которое дается психологическим истолкованием, значение, признаваемое грамматистами древности, и значение, которое это слово имеет в позднейшем санскрите, в случае если таковое есть. Но все это едва ли возможно, если не подвести под наши филологические дедукции более научную базу, нежели та, что доступна нам на нынешнем уровне знания.

Во-вторых, теория психологической интерпретации очень часто строится на использовании многозначности важных слов — ключевых слов сокровенного учения. Иносказательный способ выражения

традиционен для санскритской литературы, и нередко в произведениях поздней классики к этому приему прибегают с чрезмерной искусственностью; это *шлеша* (*śleṣa*), или риторическая фигура двоякого смысла. Но как раз сама надуманность и искусственность этой фигуры речи подводит нас к мысли о том, что поэтический прием такого рода обязательно должен относиться к культуре более поздней и более изощренной. Как же нам объяснить ее постоянное присутствие в труде такой глубокой древности? Более того, в языке Веды она употребляется особенно широко, с нарочитым использованием «многозначности» санскритских корней, с тем чтобы наполнить одно слово максимально возможным смыслом, что на первый взгляд усугубляет трудность проблемы до невероятности. Например, слово *ашва* (*aśva*), обычно означающее коня, употребляется как образ Праны, нервной энергии, жизненного дыхания, полументальной, полуматериальной движущей силы, соединяющей ум и материю. Корень этого слова способен, среди прочих значений, передавать идеи побуждения, силы, обладания, наслаждения — и мы находим соединение всех этих смыслов в данном образе Скакуна Жизни, который указывает на существенные свойства пранической энергии. Подобное использование языка было бы невозможным, если бы язык арийских праотцев подчинялся тем же условностям, которым следует наша современная речь, или находился бы на том же уровне развития. Но если позволительно предположить наличие некоторых особенностей в древнем арийском языке — как его употребляли ведийские риши, для которых слова представляли нечто более живое, чем просто условное обозначение идей, и свободно допускали переходы значения, в отличие от нашего более позднего словоупотребления, — тогда мы увидим, что эти приемы вовсе не были искусственными и надуманными для тех, кто их создавал, а скорее являлись наиболее естественным средством выражения, сразу приходящим на ум людям, стремящимся найти новые, лаконичные и адекватные формулы языка для передачи психологических концепций, непонятных среднему человеку, и скрыть представления, содержащиеся в этих формулах, от невежественного взгляда. Мне кажется, что это и есть настоящее объяснение; изучение развития арийского языка, я полагаю, подтвердит его прохождение через стадию, особо благоприятную для этого сокровенного и психологического употребления слов, имеющих простое, точное физическое значение в обыденной речи.

Я уже писал о том, что мое первое знакомство со словами тамильского языка дало, как мне показалось, ключ к происхождению и структуре древнего санскрита, и эта путеводная нить завела меня так далеко, что я совершенно потерял из виду первоначальный предмет моего интереса — связь между арийским и дравидийским языком, увлекшись куда более интересным исследованием происхождения и законов развития человеческой речи вообще. Мне думается, что именно это великое исследование, а не ординарные занятия лингвистов, должно стать первой и главной целью настоящей филологии, как науки.

В результате краха надежд, вспыхнувших было при рождении современной филологии, ее скудные достижения, ее кристаллизация в «жалкую науку домислов» привели к тому, что идея Науки о Языке сейчас дискредитирована и на основе совершенно несостоятельной аргументации отрицается даже сама возможность существования таковой. Примириться со столь окончательным утверждением для меня не представляется возможным. Если и есть хоть одна вещь, блистательно доказанная современной наукой, так это господство закона и процесса эволюции в истории всего земного существования. Какой бы ни была глубинная природа речи, в своем внешнем проявлении в качестве человеческого языка она есть организм, развитие, земная эволюция. Действительно, в ней содержится постоянный психологический элемент, поэтому она более свободна, изменяема, более способна к осознанной самоадаптации, чем чисто физические организмы; ее тайны труднее понять, ее составные поддаются лишь тонким, но не жестким методам анализа. Но ментальные явления не в меньшей степени подчинены закону и процессу, чем материальные, хоть и кажутся более непостоянными и переменчивыми. Закон и процесс должны были управлять зарождением и развитием языка. При наличии нужного ключа и достаточного количества данных они могут быть открыты. Мне кажется, что ключ можно найти в санскрите, данные лежат наготове и ждут исследования.

Ошибка филологии, которая и помешала ей прийти к более удовлетворительным результатам в этом направлении, заключалась, в части физической стороны речи, в преувеличенном внимании к внешней морфологии языка, а в части психологической — к столь же внешним связям между сформированными словами и между грамматическими флексиями в родственных языках. Но подлинно научный метод есть движение к истокам, к эмбриологии, к основам и более скрытым

процессам в явлениях. Ибо очевидное и дает только очевидные и поверхностные результаты. Глубинный смысл вещей, их истинную суть можно лучше всего раскрыть проникновением в скрытые процессы, происходящие за поверхностью явлений, в то прошлое развитие, о котором нынешние законченные формы дают лишь косвенные и разбросанные свидетельства, или в те былые возможности, которые только в незначительной части существуют в реализовавшемся виде. Только подобный метод, примененный к ранним формам человеческой речи, может дать нам настоящую Науку о Языке.

В краткой главе краткого же исследования, посвященного другой теме, невозможно изложить результаты работы, которую я попытался провести в этом направлении¹. Здесь я могу только бегло коснуться некоторых вещей, имеющих непосредственное отношение к истолкованию Веды. И делаю это исключительно для того, чтобы развеять в умах моих читателей подозрение, будто, отходя от общепринятых значений определенных ведийских слов, я просто воспользовался той свободой в изощренных домыслах, которая составляет и одну из наиболее привлекательных сторон, и одну из самых больших слабостей современной филологии.

Мои исследования убедили меня в том, что слова, подобно растениям, подобно животным, ни в коей мере не являются искусственными продуктами, а ростками — живыми ростками звука с определенными семенами звуков в их основе. Из этих семенных звуков развивается небольшое количество первоначальных корневых слов, дающих большое потомство, которое в свою очередь имеет последующие поколения, организующиеся в разряды, роды, семьи, отдельные группы, каждая из которых обладает общим стволом и общей психологической предысторией. Ибо фактором, который главенствовал в языковом развитии, была ассоциация — возникавшая в чувственном уме древнего человека — определенных общих значений или скорее определенных общих конкретных понятий и смысловых значимостей с произносимыми звуками. Процесс этой ассоциации был также ни в коей мере не искусственным, а естественным, управляемым простыми и определенными психологическими законами.

В самом начале звуки языка использовались не для того, чтобы выражать то, что мы бы назвали идеями; скорее, они были звуковыми

¹ Я собираюсь изложить их отдельно в работе на тему «Истоки арийской речи».

эквивалентами определенных основных ощущений и эмоциональных значимостей. Именно чувства, а не интеллект создали речь. Пользуясь ведийской символикой: Агни и Ваю были первоначальными создателями человеческого языка, но не Индра. Разум возник из витальной и чувственной деятельности; интеллект в человеке строился на основе чувственных ассоциаций и чувственных реакций. Посредством того же процесса и интеллектуальное использование языка развилось, по естественным законам, из чувственного и эмоционального. Слова, которые изначально были своего рода витальными «выбросами», наполненными неясной смысловой потенцией, постепенно превратились в закрепленные символы точных интеллектуальных значений.

Следовательно, первоначально слово не было жестко связано с какой-то точной идеей. Слово обладало общим характером или качеством, *гуна* (*guṇa*), которое могло иметь большое число приложений, а потому обладать множеством всевозможных значений. И эта *гуна*, и ее следствия были общими для многих родственных звуков. Поэтому сначала родственные слова, семейства слов вступали в жизнь на коммунальной основе, имея общий запас возможных и реализованных значений, а также общее право на всех их; индивидуальность слов заключалась скорее в оттенках значений одних и тех же идей, нежели в исключительном праве на выражение какой-то одной идеи. Ранняя история языка была этапом развития от коммунальной жизни слов к системе их индивидуального права собственности на одно или более интеллектуальное значение. Поначалу принцип разделения был весьма гибок, но постепенно делался все жестче, пока семейства слов и, наконец, отдельные слова не смогли начать самостоятельную жизнь. Последний этап совершенно естественного роста языка наступает тогда, когда жизнь слова полностью подчиняется жизни идеи, которую оно выражает. Ибо на первом этапе развития слово есть сила столь же живая, даже более живая, чем идея — звук определяет смысл. На последнем же этапе эти позиции меняются местами: наиболее важной становится идея, а звук делается вторичным по отношению к ней.

Другая черта начального развития языка заключается в том, что на первых шагах язык выражает поразительно малое число идей, да и те представляют собой наиболее общие и, как правило, самые конкретные понятия, например свет, движение, касание, вещество, протяженность, сила, скорость и т. д. Затем постепенно возрастает разнообразие идей и точность каждой. Развитие идет от общего к частному,

от нечеткого к точному, от физического к ментальному, от конкретного к абстрактному, от выражения богатого спектра ощущений, вызываемых сходными вещами, к выражению точного различия между сходными вещами, чувствами и действиями. Развитие идет через процессы установления ассоциаций в идеях, всегда одних и тех же, постоянно повторяющихся и, хотя, несомненно, обусловленных окружающей средой и непосредственным опытом носителей языка, все же имеющих вид твердо установленных естественных законов развития. В конце концов, что такое закон, если не процесс, выработанный природой вещей в ответ на требования окружающей среды и затем ставший закрепленным характером их действия?

Из этой истории становления языка вытекает ряд следствий, имеющих немалое значение для интерпретации Веды. Прежде всего, знание законов, по которым устанавливались соотношения звука и смысла в санскрите, тщательное и детальное исследование санскритских семей слов позволяет в значительной степени воссоздать историю отдельных слов. Можно установить их прошлые значения, показать, как они вырабатывались на различных этапах развития языка, исследовать взаимосвязи различных значений и объяснить, каким образом они выражаются одним словом, вопреки различиям по смыслу, который подчас может носить прямо противоположный характер. Можно восстановить и утраченные значения слов на достоверной научной основе, обосновав их через уже установленные законы ассоциаций, управлявшие развитием древних арийских языков, через скрытые свидетельства самих слов и через подкрепляющие свидетельства их родственных слов. Таким образом, вместо того чтобы подходить к исследованию слов ведийского языка на шаткой основе предположений, мы можем уверенно действовать, встав на прочное и надежное основание.

Естественно, это не означает, что если ведийское слово могло иметь — или должно было иметь — в какое-то время определенное значение, то именно это значение можно с уверенностью применить к фактическому тексту Веды. Но мы можем установить правомочное значение и бесспорную возможность того, что это верное значение для Веды. Все остальное — вопрос сравнительного изучения тех мест, где это слово встречается, и проверки его постоянного согласования с контекстом. Я раз за разом обнаруживал, что смысл, восстановленный таким образом, всегда проливает свет на контекст, в котором

встречается слово, а с другой стороны, смысл, явно требующийся по контексту, есть именно тот, к которому нас привела история этого слова. Это придает если не абсолютную уверенность, то достаточное моральное основание.

Во-вторых, удивительная черта языка на начальном этапе развития — огромное количество значений, которое может иметь одно слово, а также огромное количество слов, которые могут быть употреблены для обозначения одной идеи. Со временем это буйное изобилие сокращается. Вмешивается интеллект со своей все возрастающей потребностью в точности и своим все возрастающим чувством экономности. Вместимость слова чем дальше, тем становится все меньше, все труднее смиряться с грузом огромного числа слов для выражения одной и той же идеи, как и с чрезмерной нагрузкой идеей на одно слово. Наконец, законом языка становится значительная, хотя и не слишком жесткая языковая экономность, которую умеряла потребность в известном многообразии оттенков. Однако санскрит так и не достиг финального этапа этого развития — он слишком рано растворился в пракритских диалектах. Даже в своей поздней и наиболее литературной форме он изобилует разнообразием значений для одного и того же слова и избыточным количеством синонимов. Это обеспечивает ему невероятные возможности для риторических приемов, которые были бы в любом другом языке затруднительны, надуманны и безнадежно искусственны, особенно это относится к фигуре речи с двояким смыслом, *шлеша* (*śleṣa*).

Ведийский санскрит представляет куда более ранний этап развития языка. Даже в своих внешних чертах он далеко не так фиксирован, как классический язык; он изобилует многообразием форм и флексий, он текуч и туманен, но в то же время различает тонкие оттенки в употреблении падежных и временных форм. С психологической стороны он еще не выкристаллизовался, еще не принял полностью жесткие формы интеллектуальной точности. Слово для ведийского риши все еще живая вещь, обладающая силой, творящая, образующая. Оно еще не превратилось в условный символ некой идеи, оно само — источник и творец идей. Слово несет внутри себя память о своих корнях, осознание своей собственной истории.

То, как риши использовали язык, определялось этой древней психологией Слова. Когда мы употребляем в английском языке слово «волк» или «корова», мы подразумеваем просто упоминаемых

животных; мы не задумываемся над причинами, в силу которых мы обязаны использовать данное сочетание звуков для данной идеи — причина в незапамятной традиции этого языка; и мы не можем употребить это слово в каком-либо другом значении или с другой целью, разве что только в виде особого стилистического приема. Но для ведийского риши слово *врика* (*vṛka*) означало «разрыватель», а потому в числе прочих значений — «волк»; слово *дхену* (*dhenu*) означало «вскармливающая», «выхаживающая», а потому — «корова». И доминирует при этом исконное и общее значение, а производное и частное — вторично. Вот почему сочинитель гимна имел возможность с такой гибкостью употреблять эти простые слова: иногда подчеркивая образ волка или коровы, иногда используя его, чтобы выразить более общий смысл, иногда сохраняя его только в качестве условного символа психологической концепции, в которой пребывала его мысль, иногда полностью теряя образ из виду. Только в свете этой психологии древнего языка мы должны понимать особые образы ведийской символики — как они используются риши, — даже те, что кажутся уж совсем простыми и конкретными. Именно так употребляли они слова типа *гхрутам* (*ghṛta*) — очищенное масло, *сома* (*soma*) — священное вино и великое множество других.

Более того, разделение, проводимое мыслью между различными значениями одного слова, было гораздо менее четким, чем в современной речи. В английском языке *fleet* в значении множества кораблей, и *fleet* в значении быстрый, стремительный — это два разных слова; употребляя слово *fleet* в первом смысле, мы не думаем о стремительном движении судна, равно как его употребление во втором смысле не вызывает у нас образ кораблей, стремительно скользящих по морской глади. Но именно это было свойственно ведийскому способу обращения с языком. *Бхага* (*bhaga*) — наслаждение и *bhāga* — доля для ведийского ума были не разными словами, а одним, развившимся в два разных значения. Вот почему для риши было легко употребить его в одном из двух значений, при этом другое всегда оставалось в его сознании, придавая дополнительный оттенок прямому значению, или же в равной мере использовать оба одновременно при помощи своего рода фигуры кумулятивного значения. *Чанас* (*canas*) означает пищу, но это же слово означает и удовольствие или наслаждение, что дает риши возможность употреблять его так, чтобы для непосвященного оно внушало мысль лишь о пище, предлагаемой богам

на жертвоприношении, но для посвященных означало бы Ананду, наслаждение божественным блаженством, проникающим в физическое сознание, и, в то же самое время, подсказывало бы образ священного напитка Сомы — одновременно пищи богов и ведийского символа Ананды.

Мы убеждаемся, что такое использование языка преобладает в священном Слове ведийских гимнов. Это был тот великий прием, посредством которого древние мистики преодолевали трудности стоящей перед ними задачи. Для обычного почитателя Агни мог означать лишь бога ведийского огня или же символизировать принцип тепла и света в физической природе, для самых невежественных это могло быть некое сверхъестественное существо, одно из тех, что «дарует богатство», удовлетворяет людские желания. А как подсказать другим, способным воспринимать более глубокие воззрения, психологические функции Бога? Эту задачу выполняло само имя. Ибо Агни значит Сильный, Агни значит Яркий, или же может означать Силу и Блеск. Следовательно, это слово, где бы оно ни встречалось, легко могло подсказать посвященному идею озаренной Энергии, созидающей миры и возносящей человека к Высочайшему, о вершителе великого деяния, Пурохите человеческого жертвоприношения.

Или как сохранить в умах слушателей мысль о том, что все эти боги есть лики единого универсального Дэвы? Имена богов говорят сами за себя, напоминая, что являются всего лишь эпитетами, описательными именами, обозначениями, а не именами собственными. Митра есть Дэва, как Господин любви и гармонии, Бхага — как Господин наслаждения, Сурья — как Господин озарения, Варуна — как всеобъемлющая Безбрежность и чистота Божественного, поддерживающая и совершенствующая мир. «Сущий Един, — говорит риши Диргхатамас, — но мудрые называют Его разными именами; они говорят Индра, Варуна, Митра, Агни; они зовут Его Агни, Яма, Матарिशван»¹. В ранние времена ведийского знания у посвященного не было необходимости в столь прямом заявлении. Имена богов сами несли ему свое значение, напоминая о великой фундаментальной истине, которая оставалась с ним всегда.

Однако во времена более поздние сам прием, используемый риши, стал преградой для сохранения знания. Ибо язык изменил характер,

¹ Ригведа, I.164.46.

отбросил былую гибкость, утерять старые привычные значения; слово сузилось и сжалось до своего наиболее внешнего, конкретного смысла. Божественный нектар Ананды был забыт, скрывшись за материальным приношением; образ очищенного масла вызывал в памяти лишь простое ритуальное возлияние мифическим божествам — повелителям огня, туч и грозы, небожителям, лишенным всего, кроме материальной энергии и внешнего блеска. Буква продолжала жить, но дух был забыт; символ, свод доктрины, остался, но душа знания упорхнула из своих покоев.

ГЛАВА VI

Агни и Истина

РИГВЕДА едина во всех своих частях. Какую бы из десяти ее мандал мы ни выбрали, в ней обнаружится то же содержание, те же идеи, те же образы, те же фразы. Риши есть провидцы единой истины, и они используют единый язык для ее выражения. Авторы гимнов различаются по характеру и личным качествам: одни склонны к более изысканной, утонченной и глубокой манере приложения ведийской символики, другие излагают свой духовный опыт более простым и прямым языком с меньшим богатством мысли, поэтической образности или с меньшей глубиной и полнотой оттенков смысла. Часто гимны одного провидца отличаются по стилю, колеблясь от предельной простоты до наиболее виртуозной изысканности. Могут быть стилистические взлеты и падения в рамках одного гимна: гимн может начинаться с самых обычных выражений общей символики жертвоприношения, но затем переходить к сжатой и сложной мысли. Одни гимны просты и почти современны по языку, другие поначалу озадачивают нас видимой смутностью древнего языка. Но различия в манере ничуть не умаляют единства духовного опыта, а вариации установленных терминов и общепринятых формулировок не усложняют их. В глубоком и мистическом стиле Диргхатамаса Аучатхьи, в мелодичной прозрачности языка Медхатитхи Канвы, в мощных и энергичных гимнах Вишвамитры, так же как и в ровных гармониях стиля Васиштли, мы ощущаем все ту же прочную основу знания и то же скрупулезное соблюдение священных традиций Посвященных.

Из этой особенности ведийских сочинений вытекает, что описанный мною метод истолкования можно с одинаковым успехом проиллюстрировать как на ряде отдельных мантр, отобранных из всех десяти мандал, так и на любой небольшой группе гимнов одного риши. Если бы моя цель заключалась в том, чтобы с полной неоспоримостью обосновать предлагаемое мной истолкование, потребовалось бы написать куда более подробную и обширную работу. В этом случае было бы

совершенно необходимо критическое исследование всех десяти мандал. Например, для подтверждения идеи, которую я вкладываю в ведийский термин *ṛitam* (*ṛtam*), Истина, или моего объяснения символа Коровы-Света я должен бы процитировать все те сколько-нибудь важные места, где упоминается идея Истины или образ Коровы, основывая свой тезис на исследовании их значения и контекста, в котором они встречаются. Или, желая доказать, что Индра в Веде по своим психологическим функциям действительно является владыкой озаренного разума, предстающего в виде *dyauṣ* (*dyauṣ*), Неба, с тремя сияющими царствами — *rocana* (*rocana*), мне бы следовало таким же образом рассмотреть все гимны, обращенные к Индре, и все те места, где отчетливо упоминается ведийская система миров. Однако ведийские понятия настолько взаимосвязаны и взаимозависимы, что и этого было бы недостаточно без исследования функций других богов и других важных психологических терминов, связанных с идеей Истины и той ментальной озаренности, через которую человек ее постигает. Я признаю необходимость такого рода обстоятельной работы и надеюсь проделать ее в других исследованиях, посвященных ведийской концепции Истины, богам Веды и ведийским символам. Но труд такого масштаба выходит за рамки нынешней работы, в которой я ограничусь лишь иллюстрацией моего метода и кратким изложением результатов моей теории.

Для иллюстрации этого метода я предлагаю взять первые одиннадцать гимнов первой мандалы и на их примере показать, как некоторые из основных идей психологической интерпретации проявляются в определенных ключевых фрагментах или в отдельных гимнах и как в свете этого более глубокого осмысления полностью преобразуется контекст сопредельных отрывков и общая мысль гимнов.

Ригведа, как она до нас дошла, разделяется на десять книг, или мандал. При построении соблюдается двойной принцип. Шесть из ее мандал содержат гимны какого-либо одного риши или рода риши. Так, вторая мандала состоит преимущественно из гимнов риши Гритсамады, третья и седьмая связаны соответственно с великими именами Вишвамित्रы и Васиштни, четвертая включает в себя гимны Вамадевы, шестая — Бхарадваджи. Пятая представляет собой гимны рода Атри. В начале каждой из этих мандал собраны гимны, обращенные к Агни, за ними следуют те, в которых фигурирует Индра; обращения к прочим богам: Брихаспати, Сурье, Рибху, Уше и т. д. — замыкают каждую

мандалу. Целая книга, девятая, посвящена одному божеству, Соме. Первая, восьмая и десятая мандалы — это собрания гимнов разных риши, но, как правило, гимны каждого провидца подобраны вместе по порядку богов, к которым обращены: первым идет Агни, за ним Индра, затем другие боги. Так, первая мандала открывается десятью гимнами провидца Мадхуччхандаса, сына Вишвамитры, а одиннадцатый приписывается Джетару, сыну Мадхуччхандаса. Однако этот последний гимн идентичен по стилю, манере и духу десяти предшествующим, так что все они могут рассматриваться в качестве единого собрания, единого по мысли и языку.

В расположении этих ведийских гимнов был учтен и определенный принцип развития мысли. Начальная мандала явно построена таким образом, чтобы главная мысль Веды, в различных ее элементах, постепенно разворачивалась под покровом установленных символов, излагаемая отдельными риши, которые, почти без исключения, занимают высокое положение как мыслители и сакральные песнопевцы, а имена некоторых из них входят в число самых прославленных имен ведийской традиции. Едва ли можно считать случайным, что десятая — или заключительная — мандала предлагает нам, вместе с большим разнообразием авторов, завершающее развитие мысли Веды, а гимны этой мандалы наиболее современны по языку. Именно здесь мы находим наиболее известные сукты — «Жертвоприношение Пуруши» и великий «Гимн Творения». Современные ученые полагают, что именно здесь они открывают истоки ведантийской философии, брахмавады.

Во всяком случае, гимны сына и внука Вишвамитры, которыми открывается Ригведа, великолепно задают тон всей ведийской гармонии. Первый гимн, обращенный к Агни, говорит об основной концепции Истины, которая подтверждается во втором и третьем гимнах, обращенных к Индре вместе с другими богами. В восьми других гимнах, где Индра выступает единственным божеством, за исключением того, в котором появляются Маруты, мы находим символы Сомы и Коровы, а также сокрывателя, Вритры, и видим, какую большую роль играет Индра в деле продвижения человека к Свету и преодоления им препятствий на пути. Таким образом, эти гимны имеют решающее значение для психологического истолкования Веды.

Вот четыре стиха из гимна, обращенного к Агни, — с пятого по восьмой, в которых психологический смысл с большой силой и ясностью выходит из-под завесы символов.

Agnir hotā kavikratuḥ, satyaścitraśravastamaḥ |
devo devebhir āgamat ||
Yad aṅga dāśuṣe tvam, agne bhadraṁ kariṣyasi |
tavet tat satyam aṅgiraḥ |
Upa tvāgne divedive, doṣāvastar dhiyā vayam |
namo bharanta emasi ||
Rājantam adhvarāṇām, gopām ṛtasya dīdivim |
vardhamānaṁ sve dame || (I.1.5-8)

В этом отрывке мы находим целую серию терминов, явно имеющих или определенно способных иметь психологический смысл и придающих подобный характер всему контексту. Саяна, однако, настаивает на их чисто ритуальном истолковании; интересно проследить за тем, как он это делает. В первой фразе мы видим слово *кави* (*kavi*), что значит провидец, и если мы даже согласимся, что слово *крату* (*kratu*) означает труд жертвоприношения, то в результате получим такой смысл: «Агни, жрец, чей труд или обряд есть действие провидца», а это сразу же придает символический характер жертвоприношению и уже само по себе может стать началом более глубокого понимания Веды. Саяна понимает, что ему надо любой ценой выпутаться из трудного положения, поэтому он отказывается от толкования *kavi* как провидца и дает другое, непривычное значение этому слову. Затем он объясняет, что Агни есть *сатья* (*satya*), истинный, ибо он дает истинный плод жертвоприношения. *Шравас* (*śravas*) Саяна переводит как «слава», т. е. Агни обладает чрезвычайно разнообразной славой. Без сомнения, было бы лучше, взяв другое значение этого слова, перевести его как «богатство» и избежать бессмыслицы. В этом случае в пятой строке у нас получается такой смысл: «Агни, жрец, действенный в обряде, истинный (в его плодах) — ибо у него самое многообразное богатство, — да придет он, бог с богами».

Шестому стиху комментатор придает весьма неестественное и неожиданное построение и тривиальный поворот мысли, полностью выпадающий из общей тональности гимна. «То добро (в виде многообразных богатств), которое ты даруешь дающему, оно — твое. Это истина, о Ангирас». Иными словами, этот факт не вызывает сомнений, ибо если Агни сделает добро дающему, наградив того богатством, тот, в свою очередь, совершит новые жертвоприношения Агни и, таким образом, добро жертвователя станет добром бога. Опять же было бы

лучше перевести это так: «Добро, что ты сотворишь для дающего, то и есть твоя истина, о Ангирас», — тут мы сразу получаем и более простой смысл, и более простую конструкцию, а также объяснение эпитета *satya*, истинный, в применении к богу жертвенного огня. Это есть истина Агни — приносящему жертву он непременно дарует взамен добро.

Седьмая строка не представляет трудности для ритуалистического истолкования, за исключением любопытной фразы: «мы приходим, неся покорность». Саяна объясняет, что здесь под «несением» подразумевается просто совершение действия, и переводит: «К тебе день за днем, ночью и днем, мы приходим с мыслью пасть ниц». В восьмой строке он берет слово *ṛtasya* в значении истины и объясняет его как истинный плод обряда. «К тебе, сияющему, защитнику жертвоприношений, всегда являющему их истину (то есть их неперенный плод), возрастающему в своем собственном доме». И здесь тоже было бы проще и лучше взять слово *ṛtam* в значении жертвоприношения и перевести так: «К тебе, сияющему на жертвоприношениях, защитнику обряда, извечно светоносному, возрастающему в своем собственном доме». «Собственный дом» Агни, говорит комментатор, — это место, где совершается жертвоприношение, и на самом деле на санскрите оно часто именуется «домом Агни».

Мы видим, таким образом, что с небольшой натяжкой можно придать чисто ритуалистический смысл, почти лишенный мысли, даже такому отрывку, который с первого же взгляда обнаруживает богатство психологического содержания. Тем не менее, как бы ловко это ни проделывать, остаются изъяны и трещины, выдающие искусственность этой работы. Нам пришлось оставить в стороне прямое значение слова *kavi*, которое оно сохраняет во всей Веде, и навязать ему неправдоподобное толкование. Нам требуется либо разделить два слова — *satya* и *ṛtam*, которые очень тесно связаны в Веде, либо придать слову *ṛtam* надуманное значение. И во всем отрывке мы сторонились естественного прочтения, которого явно требовал от нас язык риши.

Теперь давайте последуем противоположному принципу и придадим словам вдохновенного текста их полную психологическую значимость. В санскрите *kratu* означает работу или деяние, в особенности деяние в смысле совершения жертвоприношения; но оно также означает мощь или силу (греческое *kratos*), производящую действие. Психологически эта сила, производящая действие, есть воля. Это слово

также может означать умственную или интеллектуальную способность, и Саяна признает как возможное значение слова *kratu* — мысль или знание. *Śravas* буквально означает «слышание», и от этого первичного значения происходит второе — «слава». Но психологически идея «слышания» ведет в санскрите к другому смыслу, который мы обнаруживаем в словах *śravaṇa*, *śruti*, *śruta* — вдохновенное знание, знание, которое приходит через вдохновение. *Дриштли* (*dṛṣṭi*) и *шрути* (*śruti*), «видение» и «слышание», откровение и вдохновение, это две главные силы той надментальной способности, которая соотносится с древней ведийской идеей Истины, *ṛtam*. Лексикографы не признают слово *śravas* в этом смысле, но оно принимается в значении гимна — вдохновенного слова Веды. Это ясно указывает на то, что было время, когда оно выражало идею вдохновения или чего-то вдохновенного, будь то слово или знание. В таком случае мы имеем право применить это значение, по меньшей мере, к данному отрывку, поскольку другое значение — «слава» — совершенно непонятно и бессмысленно в контексте. Опять-таки, может иметь психологический смысл и слово *намас* (*namas*), ибо буквально оно означает «поклон, преклонение» и соотносится с актом поклонения божеству, что телесно выражается в том, что человек простирается ниц перед богом. Поэтому, когда риши говорит о «несении поклонения Агни мыслью», невозможно сомневаться в том, что он вкладывает в *namas* психологический смысл внутреннего преклонения, акт смирения или отдачи себя божеству.

Тогда мы получаем следующее толкование четырех стихов:

«Агни, жрец приношения, чья воля к действию есть воля провидца, кто истинен, богат как никто разнообразным вдохновением, — да приидет, бог с богами.

«Добро, которое ты сотворишь для дающего, то есть истина твоя, о Ангирас.

«К тебе день за днем, о Агни, ночью и при свете, мы приходим, мыслью неся смирение, —

«К тебе, сияющему на жертвоприношениях (или — правящему жертвоприношениями), хранителю Истины и ее озарения, возрастающему в своем собственном доме».

Недостаток этого перевода лишь в том, что нам пришлось употребить одно и то же слово для толкования *satyam* и *ṛtam*, хотя из

формулы *satyam ṛtaṁ br̥hat* явствует, что в ведийском представлении значения этих двух слов четко различались.

Кто же такой этот бог Агни, к которому обращены слова столь мистического вдохновения и которому приписываются столь обширные и глубокие функции? Кто этот хранитель Истины, чье действие становится озарением, чья воля в действии есть воля провидца, наделенного божественной мудростью, направляющей богатое многообразие его вдохновения? Что есть Истина, хранимая им? И что есть то добро, которое он творит для дающего, — того, кто постоянно идет к нему днем и ночью, в мыслях неся ему как жертвоприношение смирение и самоотречение? Золото, коней и скот дарует он или богатства более возвышенные?

Жертвенный огонь не способен выполнять такого рода функции, как не может их выполнять никакое физическое пламя или принцип физического тепла и света. Тем не менее, символ жертвенного огня постоянно присутствует. Очевидно, что мы имеем дело с символикой мистической, а огонь, жертвоприношение, жрец выступают только как внешние образы глубинного учения, но эти образы было сочтено необходимым поддерживать и постоянно подчеркивать.

В раннем ведантийском учении Упанишад мы встречаем концепцию Истины, которая часто выражается через формулы, взятые из гимнов Веды, как, например, изречение, что уже приводилось, *satyam ṛtaṁ br̥hat* — истина, закон истины, безбрежность. В Веде об этой Истине говорится как о пути, ведущем к блаженству, ведущем к бессмертию. И в Упанишадах путем Истины мудрец или провидец, риши или кави, выходит за пределы бренного существования. Он переходит из неистинного, из смертного состояния в бессмертное существование. Следовательно, мы имеем право предположить, что и в Веде, и в Веданте речь идет об одной и той же концепции.

Эта психологическая концепция касается истины, которая есть истина божественной сути, а не истина человеческого чувственного опыта и восприятия. Это — *satyam*, истина бытия; в действии своем это — *ṛtaṁ*, закон: истина божественного бытия, регулирующая истинную деятельность как ума, так и тела; это — *br̥hat*, универсальная истина, прямо и неискаженно исходящая из Бесконечного. Сознание, соответствующее ей, тоже бесконечно, *br̥hat*, оно широко, в противоположность сознанию чувственного ума, основанному на ограниченности. Первое описывается как *бхума* (*bhūmā*), большое, второе как *алпа*

(*alpa*), малое. Другое имя этого супраментального принципа или Сознания-Истины — Махас, что тоже означает «великий, обширный». Что же касается данных чувственного опыта, которые исполнены лжи (*anṛtam*, неистины, или неправильного применения *satyam* в ментальной и телесной деятельности), то инструментами их восприятия являются чувства, чувственный ум — *манас* (*manas*) и интеллект, действующий на их основе; тогда как для восприятия Сознания-Истины есть соответствующие способности — *dr̥ṣṭi*, *śruti*, *viveka*: непосредственное видение истины, непосредственное слышание ее слова, непосредственное различение того, что верно и истинно. Тот, кто обладает этим Сознанием-Истиной или открыт действию этих способностей, и есть риши или кави, мудрец или провидец. Именно эти концепции истины, *satyam* и *ṛtam*, мы должны применить к этому первому гимну Ригведы.

Агни в Веде неизменно предстает в двойственном аспекте силы и света. Он есть божественная сила, созидающая миры, сила, всегда действующая с совершенным знанием, ибо он *джатаведас* (*jātavedas*), знающий все рождения, *viśvāni vāyunāni vidvān*, — ему известны все проявления или явления, доступны все формы и действия божественной мудрости. Более того, в текстах настойчиво повторяется, что боги отвели Агни место бессмертного в смертных, божественной силы в человеке, энергии исполнения, через которую они могут вершить в нем свой труд. Именно этот труд и символизируется жертвоприношением.

Следовательно, с психологической точки зрения мы можем принять Агни в качестве божественной воли, совершенно направляемой божественной Мудростью, по сути единой с ней, являющейся активной или действенной силой Сознания-Истины. Это и является очевидным смыслом слова *kavikratuḥ* — тот, чья активная воля или действенная сила есть воля провидца, кто, так сказать, трудится на основе знания, идущего от Сознания-Истины, не допускающего неправильное применение или ошибку. Такая интерпретация подтверждается эпитетами, которые следуют далее. Агни есть *satya*, истинный в своем естестве; совершенное владение своей собственной истиной и сущностной истиной вещей дает ему возможность в совершенстве прилагать ее ко всем действиям и движениям силы. Он обладает и *satyam*, и *ṛtam*. Более того, он — *citraśravastamah*: его богатство лучезарного и многообразного вдохновения происходит от *ṛtam*, что позволяет ему совершать безупречные деяния. Ибо все это — эпитеты Агни как хотара, *hotṛ*, жреца жертвоприношения, того, кто совершает приношение. Поэтому

во власти Агни применить Истину в деянии (*karma* или *apas*), символизируемом жертвоприношением, что и делает его предметом человеческого поклонения. Важность жертвенного огня во внешнем ритуале соответствует важности этой сокровенной силы единства Света и Мощи во внутреннем ритуале, через который возможно сопряжение и взаимообмен смертного и Бессмертного. В других текстах Агни часто именуется посланником, *дута* (*dūta*), через которого осуществляется это соединение и взаимообмен.

Теперь мы видим, в каком качестве призывается Агни на жертвоприношение: «Да придет он, бог с богами». Такое подчеркивание идеи божественности, достигнутое этим повтором — *devo devebhiḥ*, становится понятным, когда мы припоминаем постоянное определение Агни, как бога в человеческих существах, бессмертного в смертных, божественного гостя. Мы можем полностью выявить психологический смысл, если переведем фразу так: «Да придет он, божественная сила с божественными силами». Ибо во внешнем смысле Веды боги являются олицетворениями универсальных сил физической Природы; во внутреннем же смысле они должны быть универсальными силами Природы в ее субъективных проявлениях — таких, как Воля, Ум и т. д. Но в Веде постоянно делается различие между обычным человеческим или ментальным действием этих сил, *manuṣvat*, и божественным. Предполагается, что человек, правильно используя их ментальное действие во внутреннем жертвоприношении богам, может вернуть этим силам их подлинную или божественную природу, то есть смертный может стать бессмертным. Так Рибху, которые первоначально были людьми или представляли человеческие свойства, превратились в божественные и бессмертные силы благодаря совершенству своей работы — *sukṛtyayā*, *svapasyayā*. По-видимому, жертвоприношение символизирует непрерывную самоотдачу человеческого естества божественному и непрерывное нисхождение божественного в человеческую природу.

Бессмертие, достигнутое таким образом, рассматривается как состояние счастья или блаженство, покоящееся на совершенной Истине и Праведности, на *satyam ṛtam*. Полагаю, мы должны понимать следующий стих в этом же смысле: «Добро (счастье), которое сотворишь ты для дающего, то есть та истина твоя, о Агни». Иными словами, суть этой истины, которая есть природа Агни, — это свобода от зла, состояние совершенного добра и счастья, которое *ṛtam* несет в себе и которое

обязательно должно возникнуть в смертном, когда он приносит жертву благодаря действию Агни, как божественного жреца. *Бхадрам* (*bhadram*) означает нечто доброе, благоприятное, благое, и само по себе это слово не несет никакого глубокого смысла. Но мы обнаруживаем, что оно, как и *ṛtam*, употребляется в Веде в особом значении. В одном из гимнов (V.82.4, 5) оно выступает как противоположность дурному сну (*duḥṣvapnyam*), ложному сознанию того, что не есть *ṛtam*, а есть *дуритам* (*duritam*), неверное движение, означающее все зло и страдание. Следовательно, *bhadram* является эквивалентом *сувитам* (*suvitam*), правильного движения, означающего все добро и счастье, связанное с состоянием Истины, *ṛtam*. Это и есть *майяс* (*mayas*), блаженство, а боги, представляющие Сознание-Истину, описываются как *mayobhavaḥ* — дарующие блаженство или несущие его в своем естестве. Вот так каждая часть Веды при верном прочтении проливает свет на все другие части. И лишь когда нас вводят в заблуждение ее покровы, мы видим в ней непоследовательность.

В следующем стихе, вероятно, устанавливается условие для успешного жертвоприношения. Это — непрерывное обращение, день за днем, ночью и при свете, человеческой мысли со смирением, преклонением и самоотречением к божественной Воле и Мудрости, представленных Агни. Ночь и День, *naktoṣāsā*, тоже символичны, как и все прочие божества в Веде, и означает это, видимо, то, что в любом состоянии сознания, озаренном ли или помраченном, должно присутствовать постоянное смирение и препоручение всех действий божественному руководству.

Ибо и днем и ночью Агни сияет на жертвоприношениях; он — хранитель Истины, хранитель *ṛtam* в человеке, ограждающий ее от сил тьмы; он есть постоянное озарение, пылающее даже в темных и помраченных состояниях ума. Идеи, кратко обозначенные в восьмом стихе, непрерывно обнаруживаются в гимнах Ригведы, обращенных к Агни.

И наконец, Агни описывается как возрастающий в своем собственном доме. Нас не может более удовлетворить объяснение собственно дома Агни как «места для огня» в доме ведийских времен. Нам следует поискать другое истолкование в самой Веде, и мы его находим в 75-м гимне первой мандалы.

Yajā no mitrāvaruṇā, yajā devān ṛtaṁ brhat |
agne yakṣi svam damam || (I.75.5)

«Принеси для нас жертву Митре и Варуне, принеси жертву богам, Истине, Безбрежности; о Агни, соверши жертвоприношение своему собственному дому».

Видимо, здесь *ṛtaṁ br̥hat* и *svaṁ damam* выражают цель жертвоприношения, и это целиком согласуется с образностью Веды, где жертвоприношение часто описывается как путешествие к богам, а сам человек — как путник, движущийся к истине, к свету или блаженству. Отсюда явствует, что Истина, Безбрежность и собственный дом Агни тождественны. Об Агни и других богах часто говорится как о существах, рожденных в истине, обитающих в широте или безбрежности. Тогда смысл нашего отрывка будет следующим: Агни, божественная воля и сила в человеке, возрастает в Сознании-Истине, в своей исконной сфере, где исчезают ложные ограничения, *urau...anibādhe*, в просторе и безграничности.

Таким образом, в этих четырех строках начального гимна Веды мы находим первые начертания основных идей ведийских риши — концепцию супраментального и божественного Сознания-Истины, обращение к богам как силам Истины, дабы они вознесли человека над ложностью смертного ума, достижение в этой Истине и через нее бессмертного состояния совершенного добра и блага, внутреннее жертвоприношение и приношение Бессмертному всего, что имеет и что представляет из себя смертный, как способ слияния с божественным. Вся остальная ведийская мысль в ее духовных аспектах формируется вокруг этих главных концепций.

ГЛАВА VII

Варуна-Митра и Истина

ЕСЛИ идея Истины, обнаруженная нами в самом первом гимне Веды, действительно несет в себе смысл, предполагаемый нами, и равнозначна концепции супраментального сознания, которое есть условие состояния бессмертия или блаженства, и если она является главной концепцией ведийских риши, то мы неизбежно должны увидеть и в прочих гимнах возвращение к ней, как к некоему центру для других, ею же обусловленных, психологических реализаций. В следующем же гимне, во втором гимне Мадхуччхандаса, обращенном к Индре и Ваю, мы встречаем еще один отрывок со множеством ясных — и на сей раз неопровержимых — психологических подсказок, где идея *ṛtam* выделяется с еще большей силой, чем в гимне Агни. Этот отрывок состоит из трех заключительных стихов второго гимна:

Mitraṁ huve pūtadakṣam, varuṇaṁ ca riśādasam |
dhiyaṁ ghṛtācīm sādhanā ||
Ṛtena mitrāvaruṇā, ṛtāvṛdhā ṛtasprśā |
kratuṁ brhantam āśāthe ||
Kavī no mitrāvaruṇā, tuvijātā urukṣayā |
dakṣaṁ dadhāte apasam || (I.2.7-9)

В первом стихе этого отрывка мы встречаем слово *dakṣa* (*dakṣa*), обычно трактуемое Саяной как сила, но оно может иметь и психологическое значение, далее видим значимое слово *gṛpitaṁ* (*ghṛta*) в форме прилагательного *ghṛtācī* и поразительную фразу — *dhiyaṁ ghṛtācīm*. В буквальном переводе этот стих может звучать так: «Я призываю Митру, у кого сила очищена (или очищенная способность различения), и Варуну, сокрушителя наших врагов, совершенствующих (или — доводящих до завершенности) яркое понимание».

Во втором стихе мы видим слово *ṛtam*, повторяющееся трижды, а также слова *brhat* и *kratu*, которые имеют большое значение

в психологическом истолковании Веды. *Kratu* может означать здесь либо труд жертвоприношения, либо действенную силу. В поддержку первого толкования можно привести сходный отрывок из Веды, в котором говорится, что Митра и Варуна благодаря Истине достигают великого жертвоприношения или наслаждаются им — *yajñam brhantam āśāthe*. Но эта параллель недостаточно убедительна, поскольку одно выражение касается самого жертвоприношения, в другом же речь может идти о мощи или силе, которая осуществляет жертвоприношение. Буквально стих можно перевести следующим образом: «Истиной Митра и Варуна, умножающие истину, соприкасающиеся с истиной, обретают великое деяние (или — наслаждаются им)» или «огромную (действенную) силу».

Наконец, в третьем стихе мы снова видим слово *dakṣa*; здесь же встречается слово *kavi*, провидец, которое Мадхуччхандас уже связывал с *kratu* — действием или волей; мы находим идею Истины, а также выражение *urukṣaya*, где *uru* — широкий или просторный — может выступать эквивалентом *brhat*, простора, употребляемого для обозначения мира или уровня Сознания-Истины, «собственного дома» Агни. Я перевожу стих буквально: «Для нас Митра и Варуна, провидцы, во множестве форм рожденные, с просторным жилищем, утверждают силу (или способность различения), которая вершит деяние».

Сразу становится ясно, что в этом отрывке из второго гимна содержится точно такой же набор идей и повторяется тот же ряд выражений, на которых мы строили свое толкование первого гимна. Но они здесь иначе применяются, а концепции чистого различения, богатого яркостью понимания, *dhiyam ghr̥tācīm*, и действия Истины в труде жертвоприношения, *apas*, вносят определенные новые уточнения, проливающие дополнительный свет на главные идеи ведийских риши.

Слово *dakṣa*, единственное в этом отрывке, допускающее некоторые сомнения по поводу смысла, обычно толкуется Саяной как сила. Корень, от которого оно происходит, как и большая часть родственных ему слов — *daś*, *diś*, *dah*, первоначально имел, как одно из характерных значений, значение упорного давления, а отсюда мог означать любого рода повреждение, но, главным образом, в форме разделения, разрезания, раздавливания, даже иногда сожжения. Многие слова, передающие значение силы, первоначально несли идею силы, причиняющей вред, воинственного напора борца и убийцы, вообще силы того рода, которую превыше всего ценил первобытный человек, отвоевывающий

себе место на земле. Эта связь прослеживается в распространенном санскритском слове со значением «сила» — *balam*, родственном греческому *ballo* — «я бью» и *belos* — «оружие». Того же происхождения и значение «силы» для слова *dakṣa*.

Но заложенная в этом корне идея разделения привела в психологии языкового развития к совершенно иному набору значений; ибо когда человеку требовались слова для выражения ментальных концепций, то простейшим методом было применение к мыслительному процессу образов физического действия. Так была использована идея физического разделения или отделения, преобразовавшись в идею различения. Повидимому, сначала она была применена к зрительному различению и лишь затем перенесена на акт ментального разделения — различения, суждения. Именно таким образом корень *vid*, который в санскрите имеет значение «находить» или «ведать», в греческом и латыни получает значение «видеть». Корень *drś* — «видеть» первоначально означал «рвать, разрывать на части, отделять»; *paś* — «видеть» имеет сходное происхождение. Существуют три почти тождественных корня, весьма поучительных в этом плане: *piś* — причинять боль, наносить урон, быть сильным; *piṣ* — причинять боль, наносить урон, быть сильным, раздавливать, дробить и *piś* — образовывать, придавать форму, организовывать, быть разбитым на составные части. Все эти значения выдают первоначальную идею отделения, разделения, разрубания на части, с производными: *piśāca* — демон и *piśuna*, означающее с одной стороны «жесткий, жестокий, злобный, коварный, порочащий» — все, исходящее из идеи причинения вреда, — и в то же время «указующий, проявляющий, показывающий, проясняющий», что уже происходит от другого значения — «различение». Так, корень *kri* — «причинять вред, разделять, рассеивать» в греческом появляется как *krino* — «я просеиваю, выбираю, сужу, определяю». Подобную историю имеет и *dakṣa*. Это слово связано с корнем *daś*, который в латыни дает нам *doceo* — «я учу», в греческом дает *dokeo* — «я мыслю, сужу, считаю», а также *dokazo* — «я наблюдаю, полагаю». У нас есть и родственный корень *diś* со значением — «указывать или учить», по-гречески — *deiknumi*. Почти тождественно самому слову *dakṣa* греческое *doxa* — «мнение, суждение» и *dexios* — «умелый, искусный, правша». На санскрите корень *dakṣ* означает «причинять боль, убивать», но вместе с тем и «быть компетентным, способным»; прилагательное *dakṣa* означает «искусный, умелый, компетентный, пригодный, тщательный,

внимательный»; *dakṣiṇa* означает «искусный, умелый, правша», подобно греческому *dexios*, а существительное *dakṣa* помимо значений силы, а также злобности — как производных от значения «причинять боль» — еще означает умственную способность или пригодность, как и прочие слова этого семейства. Мы можем сравнить его и со словом *daśā* в значении «ум, понимание». Все эти доказательства, сведенные воедино, с достаточной ясностью говорят о том, что слово *dakṣa* должно было некогда иметь значение различения, суждения, различающей силы мысли и что значение умственной способности произошло от этого смысла ментального разделения, а не через перенос идеи физической силы на возможности ума.

Таким образом, *dakṣa* в Веде может иметь три вероятных значения — сила вообще, сила ума и, в особенности, способность к суждению, различению. *Dakṣa* постоянно связывается с *kratu*; риши стремятся к достижению обоих, *dakṣāya kratve*, что может просто означать «способность и действенная сила» или же «воля и различение». Мы неизменно встречаем это слово в тех местах, где весь контекст соотнесен с умственной деятельностью. Наконец, существует богиня Дакшина, которая вполне может быть женской формой Дакши — тоже бога, а позднее в Пуранах — одного из Праджапати, изначальных прародителей, — и мы видим, что Дакшина связана с проявлением знания, а иногда почти отождествляется с Ушей, божественной Зарей, которая приносит озарение. Я выскажу предположение, что Дакшина, наряду с более известными Илой, Сарасвати и Сарамой, есть одна из четырех богинь, представляющих четыре качества *ṛtam* или Сознания-Истины: Ила представляет истинное видение или откровение, Сарасвати — истинное слышание, вдохновение, божественное слово, Сарама — интуицию, а Дакшина — разделяющее интуитивное различение. В таком случае *dakṣa* будет означать это различение либо как ментальное суждение на уровне ума, либо как интуитивное различение на уровне *Ṛtam*.

Три разбираемых нами стиха завершают гимн, три первых стиха которого обращены к одному Ваю, а следующие три — к Индре и Ваю. Индра в психологической интерпретации гимнов представляет, как мы увидим, Силу Ума. Слово *индриа* (*indriya*), означающее чувственное восприятие, есть производное от его имени. Его особый мир — это Свар — слово, означающее солнце или лучезарность, родственное словам *sūra* и *sūrya* — «солнце», и употребляющееся для обозначения

третьей из ведийских *vyāhṛiti* и третьего из ведийских миров, соответствующего принципу чистого или неомраченного Разума. Сурья представляет собой озарение с плана Истины, *ṛtam*, восходящее над умом; Свар — тот уровень ментального сознания, который непосредственно воспринимает это озарение. Ваю, напротив, всегда ассоциируется с Праной или Жизненной Энергией, обеспечивающей всю нервную деятельность организма, которая в человеке служит опорой ментальным энергиям, управляемым Индрой. Их сочетание составляет нормальную умственную деятельность человека. В гимне призываются оба этих бога, дабы они явились и совместно испили нектар Сомы. Этот пьянящий нектар представляет собой, как видно из множества свидетельств Веды, особенно в девятой книге, где собрано более сотни гимнов, обращенных к богу Соме, упоение Анандой, божественным восторгом бытия, вливающимся в ум из супраментального сознания через *ṛtam* или Истину. Принимая эти толкования, мы можем с легкостью перевести гимн в его психологическое звучание.

Индру и Ваю пробуждаются в сознании (*cetathaḥ*) к потокам нектара Сомы; иными словами, умственная сила и жизненная сила, действуя совместно в человеческой ментальности, должны пробудиться к потокам этой Ананды, этой Амриты, этого восторга и бессмертия, изливающимся сверху. Они принимают их всей полнотой ментальных и нервных энергий, *cetathaḥ sūtānāṁ vājīnīvasū*¹. Принятая таким образом Ананда дает основу новому действию, подготавливающему бессмертное сознание в смертном; Индра и Ваю приглашаются, чтобы мгновенно придать законченность этому новому действию участием мысли в нем: *ā yātam upa niṣkṛtaṁ makṣu...dhiyā*². Ибо *ḍhu* (*dhi*) есть мыслительная сила, интеллект или понимание. Она занимает промежуточное положение между обычной ментальностью, представляемой совместно Индрой и Ваю, и *ṛtam* или Сознанием-Истиной.

Именно тогда в действие вступают Митра и Варуна, и с этого момента начинается наш отрывок. Без психологического ключа связь между начальной и завершающей частями гимна не очень ясна, как и соотношение пар Варуна-Митра и Индра-Ваю. С этим же ключом проясняются обе связи, между которыми, по сути, существует взаимозависимость. Ибо в начальной части гимна преобладает тема приготовления сначала витальных сил, представленных Ваю, к которому

¹ I.2.5. ² I.2.6.

одному обращены три первых стиха, а затем и ментальности, представленной парой Индра-Ваю, к действиям Сознания-Истины в человеческом существе; в заключительной части гимна возникает тема самого воздействия Истины на ментальность с тем, чтобы усовершенствовать интеллект и расширить его действие. Варуна и Митра есть двое из четырех богов, представляющих эту работу Истины в человеческом уме и характере.

В соответствии со стилем Веды, когда происходит такого рода переход от одной мысли к другой, развивающей первую, связь между ними часто обозначается повторением в новом ходе мысли ключевого слова, которое было употреблено в конце предшествующего развития мысли. Этот прием, который, можно сказать, основан на принципе эха, постоянно встречается в гимнах, и к нему прибегают все риши. В данном случае таким соединяющим словом является *dhī* — мысль или интеллект. *Dhī* отличается от более общего слова *matu* (*matī*), означающего умственную деятельность или ментальность вообще и обозначающего иногда мысль, иногда чувство, а подчас и ментальное состояние в целом. *Dhī* есть мыслящий ум или интеллект; в качестве понимания, он удерживает все, что в него проникает, все определяет и располагает по должным местам¹; также *dhī* часто указывает на действие интеллекта, отдельной мысли или мыслей. Именно мыслью призывались Индра и Ваю с целью усовершенствования нервной ментальности, *niṣkṛtaṁ...dhiyā*. Но сам инструмент, мысль, тоже нуждается в усовершенствовании, в обогащении, в очищении до того, как ум станет способным вступить в свободное сообщение с Сознанием-Истиной. Поэтому и призываются Варуна и Митра, Силы Истины, «совершенствующие богато озаренную мысль», *dhiyaṁ ghṛtācīm sādhanā*.

Это первое появление в Веде слова *ghṛta* в видоизмененной форме прилагательного, и знаменательно то, что оно появляется в качестве определения к ведийскому слову, означающему интеллект, *dhī*. И в других местах мы постоянно встречаем его в связи со словами *манас*, *маниша* (*manas*, *manīṣā*) или в контексте, имеющем отношение к мыслительной деятельности. Корень *ghṛ* выражает идею интенсивной яркости или тепла, какие могут исходить от огня или летнего солнца. Он также означает «окраплять» или «смазывать» — греческое *chrīo*.

¹ Корень *dhī* значит держать или помещать.

И поэтому он может быть употреблен для обозначения любой жидкости, но в особенности жидкости светлой и густой. Ведийские риши воспользовались двузначностью слова, чтобы обозначить им во внешнем смысле очищенное топленое масло на жертвоприношении, а во внутреннем — насыщенное и ясное состояние или действие умственной силы, *медха* (*medhā*), как основы и содержания озаренной мысли. Поэтому под *dhiyaṁ ghṛtācīm* подразумевается интеллект, способный на интенсивную и ясную ментальную деятельность.

Варуна и Митра, которые довершают или совершенствуют это состояние интеллекта, наделены двумя различными эпитетами. Митра — *pūtadakṣa*, обладающий очищенным суждением; Варуна — *riśādas*, уничтожающий всех обидчиков или врагов. В Веде не бывает чисто украшающих эпитетов. Каждое слово должно что-то сообщать, что-то добавлять к смыслу и иметь самое прямое отношение к той мысли, которая выражена во фразе. Два препятствия мешают интеллекту быть совершенным и ясным зеркалом Сознания-Истины: во-первых, нечистота различения или способности различать, которая ведет к искажению Истины, а во-вторых, множество причин или влияний, которые препятствуют возрастанию Истины, ограничивая полноту ее применения или нарушая связность и согласованность мыслей, выражающих ее, что обедняет и извращает ее суть. Как боги в Веде представляют универсальные силы, нисходящие из Сознания-Истины, которая творит гармонию миров, а в человеке постепенно творит совершенство, точно так же влияния, действующие против этих целей, представлены враждебными сущностями, дасью и вритрами, стремящимися к разрушению, ограничению, сокрытию и отрицанию. Варуна в Веде неизменно изображается как сила широты и чистоты, поэтому, когда он присутствует в человеке в качестве сознательной силы Истины, все, что ограничивает и причиняет вред природе, внося в нее порок, грех и зло, гибнет от соприкосновения с ним. Он — *riśādas*, истребитель враждебного, всего, что стремится помешать развитию. Митра, как и Варуна, есть сила Света и Истины, в особенности он представляет Любовь, Радость и Гармонию — основы Майяс, ведийского блаженства. Действуя совместно с чистотой Варуны и наделяя этой чистотой различение, он дает ему возможность избавиться от разногласий и путаницы, помогает наладить правильную работу сильного и озаренного интеллекта.

Достигнутый прогресс позволяет Сознанию-Истине, *ṛtam*, работать в человеческой ментальности. Посредством Ритам, *ṛtena*, приумножая действие Истины в человеке, *ṛtāvṛdhā*, вступая в соприкосновение с Истиной или достигая ее, другими словами, давая возможность ментальному сознанию вступить в успешный контакт с Сознанием-Истиной и принять ее, *ṛtasprśā*, Митра и Варуна способны наслаждаться обретением огромной действенной воли-силы: *kratuṁ bṛhantam āśāthe*. Ибо именно Воля является главным действенным агентом внутреннего жертвоприношения, но только Воля в гармонии с Истиной, то есть направляемая чистым различием. Все больше проникая в безбрежность Сознания-Истины, Воля сама становится все шире и безмерней, освобождаясь от ограниченности в своем охвате, от всего мешающего ее действенности. Тогда она действует в безбрежности, где нет ни препятствий, ни ограничений, *urau anibādhe*.

Таким образом, достигнуты два необходимых условия, на которых неизменно настаивают ведийские риши, — Свет и Сила, Свет Истины, действующий в знании, *dhiyaṁ ghṛtācīm*, Сила Истины, работающая в действенной и просветленной Воле, *kratuṁ bṛhantam*. Наконец, в заключительном стихе гимна Варуна и Митра предстают пред нами как действующие в полном духе их Истины, *kavī tuvijātā urukṣayā*. Слово *kavi* (*kavī*), как мы увидели, обозначает того, кто обладает Сознанием-Истиной и использует способности видения, вдохновения, интуиции, различения, берущие истоки в этом сознании. *Tuvijātā* — «во множестве форм рожденные», ибо слово *tuvi* (*tuvi*), изначально означающее силу или мощь, здесь употреблено подобно французскому слову «сила» в значении множества. Но под рождением богов в Веде всегда подразумевается их проявление, то есть *tuvijātā* означает «проявленные многократно» — во многих формах и действиях. *Urukṣayā* значит «занимающий просторное жилище», и эта идея часто повторяется в гимнах; слово *uru* (*uru*) равнозначно *bṛhat*, Безбрежности, и означает безграничную свободу Сознания-Истины. То есть, в результате возрастания действий *ṛtam*, мы получаем проявление в человеческом существе Сил простора и чистоты, радости и гармонии — проявление очень многообразное по форме, основывающееся на просторе *Putam* и несущее свойства супраментального сознания.

Это проявление Сил Истины устанавливает или утверждает способность различения, когда оно вступает в работу — *dakṣaṁ dadhāte apasam*. Различение, теперь очищенное и верно установленное,

работает в духе Истины в качестве силы Истины и завершает совершенствование действий Индры и Ваю, освобождая мысли и волю от всех пороков и ошибок в их работе и плодах.

В подтверждение нашего толкования терминов данного отрывка можно процитировать стих из десятого гимна четвертой мандалы:

*Adhā hyagne krator bhadrasya dakṣasya sādhoḥ |
rathīr ṛtasya brhato babhūtha || (IV.10.2)*

«Тогда воистину, о Агни, ты становишься колесничим благой воли, различения, ведущего к совершенству, Истины, которая есть Безбрежность». Мы обнаруживаем здесь ту же идею, что и в первом гимне первой мандалы, идею действенной воли, которая есть природа Сознания-Истины, *kavikratuḥ*, а потому производит в состоянии блаженства благо, *bhadram*. Мы находим в выражении *dakṣasya sādhoḥ* одновременно и один из вариантов, и пояснение последней фразы второго гимна — *dakṣam apasam*, это есть различение, совершенствующее и завершающее внутреннюю работу в человеке. Безбрежная Истина предстает как конечное осуществление этих двух действий силы и знания, Воли и Различения, *kratu* и *dakṣa*. Гимны Веды всегда дают подтверждение друг друга через подобное воспроизведение одних и тех же терминов и идей и одну и ту же связь идей. Это было бы невозможно, не будь они основаны на последовательной системе взглядов с точным значением, присущим неизменным терминам, таким как *kavi*, *kratu*, *dakṣa*, *bhadram*, *ṛtam* и т. д. Сами стихи несут в себе внутреннее свидетельство того, что это значение психологическое, иначе термины утратили бы свой твердо установленный смысл, точное значение, неизбежную связь, а их постоянное повторение в отношении друг друга пришлось бы считать случайным и лишенным основания или цели.

Теперь мы видим, что во втором гимне присутствуют те же самые основные идеи, которые мы обнаруживаем и в первом. Все основывается на ключевой ведийской концепции Супраментального или Сознания-Истины, к которому, как к наивысшему осуществлению или цели, упорно движется последовательно совершенствующаяся ментальная природа человека. В первом гимне это лишь обозначено в качестве цели жертвоприношения и особенной работы Агни. Второй гимн говорит о предварительной работе по приготовлению — посредством Индры и Ваю, Митры и Варуны — обычного менталь-

ного сознания человека через силу Ананды и через возрастание Истины.

Мы убедимся, что практически вся Ригведа представляет собой постоянное варьирование этой двойственной темы — подготовка человеческого существа, происходящая в уме и теле, и претворение в нем божественности или бессмертия посредством достижения и развития Истины и Блаженства.

Ашвины—Индра—Вишвадэвы

ТРЕТИЙ гимн Мадхуччхандаса вновь посвящен жертвоприношению Сомы. Как и второй, ему предшествующий гимн, он состоит из нескольких частей, по три строфы каждая — первая обращена к Ашвинам, вторая — к Индре, третья к Вишвадэвам, четвертая к богине Сарасвати. В заключительной части этого гимна, в обращении к богине Сарасвати, мы вновь встречаемся со строками, имеющими ясный психологический смысл, действительно, передающими его с гораздо большей ясностью, чем те, что уже помогли нам проникнуть в сокровенную мысль Веды.

Однако весь этот гимн полон психологических намеков, и в нем мы обнаруживаем близкую связь, пожалуй даже тождество, которое ведийские риши стремились установить между тремя главными потребностями человеческой души: Мыслью с ее завершающими победными озарениями, Действием с его конечным наивысшим, все достигающим могуществом и наслаждением с его высочайшим духовным экстазом. Нектар Сомы символизирует замену нашего повседневного чувственного наслаждения божественной Анандой. Такое замещение порождается переходом в божественный статус нашей мыслительной деятельности, и по мере своего продвижения вперед оно, в свою очередь, помогает нам достичь завершения того движения, которым было вызвано. Корова, Конь и нектар Сомы — символы этого тройственного жертвоприношения. Приношение *ghṛta* — очищенного масла, которое есть продукт коровы, приношение коня, *aśvamedha*, и приношение нектара Сомы являются тремя его главными формами или элементами. Менее заметное место занимает приношение хлеба, возможно, символизирующего плоть, Материю.

Мы начинаем с обращения к двум Ашвинам, двум Конникам, близнецам Кастору и Поллуксу древнегреческой мифологии. Специалисты по сравнительной мифологии полагают, что они олицетворяют двойные звезды в небесах, которым по какой-то причине повезло больше, чем остальному небесному сонму, и они стали объектом

особого поклонения ариев. Давайте, однако, посмотрим, как они описываются в исследуемом нами гимне. Сначала они изображаются как «Ашвины, быстроногие повелители блаженства, многорадостные», — *dravatpāṇī śubhaspatī purubhujā*. Слово *шубха* (*śubha*), как и слова *ratna* и *candra*, может означать либо свет, либо наслаждение, но в данном отрывке оно встречается вместе с прилагательным *purubhujā*, «многорадостные», и с глаголом *canasyatam*, «возрадуйтесь», поэтому должно пониматься в смысле блага или блаженства.

Затем эти божественные близнецы описываются как «Ашвины, божественные души, многодействующие, мысль держащие», которые, «с блистательной мыслью», принимают слова Мантры и радуются им, — *purudāmsasā narā śavīrayā dhiyā dhiṣṇyā*. Слово *нара* (*nṛ*) в Веде применимо как по отношению к богам, так и к людям, а не означает просто «мужчина»; я думаю, что первоначально это слово значило «сильный» или «активный», а уже потом «мужчина», и применялось к божествам мужской природы, активным божественным душам или силам, *puruṣas*, в противоположность божествам женской природы, *gnāḥ*, представляющим собой их энергии. В сознании риши оно еще сохраняло многое из своего первоначального смысла, о чем свидетельствует слово *nṛmṇa*, «сила», и фраза *nṛtamo nṛṇām*, «сильнейшая из божественных сил». *Шавас* (*śavas*) и образованное от него прилагательное *śavīra* передают идею энергии, но всегда в связи с дополнительной идеей пламени или света; поэтому *śavīra* очень подходящий эпитет для *dhī* — мысли, полной сияющей или искрящейся энергии. Слово *dhiṣṇyā* связано с *дхишана* (*dhiṣaṇā*), интеллектом или пониманием, и толкуется Саяной как «интеллектуальный», *buddhimantau*.

Далее Ашвины описываются как «действенные силы движения, яростно мчащиеся по своим путям», — *dasrā nāsatyā rudravartanī*. Ведийские эпитеты *дасра* (*dasra*) и *дасма* (*dasma*) толкуются Саяной одинаково как «разрушительный», или «прекрасный», или «щедрый» в зависимости от его предпочтений или соображений удобства. Я связываю их с корнем *das*, не в значении «разрезания, разделения», откуда возникают два смысла: «разрушающий» и «дающий», не в значении «различения, видения», откуда возникает приписываемый Саяной смысл: «прекрасный», *darśanīya*, но в значении «совершения деяния или действия, образования, осуществления» — как в слове *purudāmsasā* из второго стиха. Слово *насатья* (*nāsatyā*) некоторые считают патронимом, родовым именем; грамматисты древности умело придумали для

него значение «истинный, неложный», но я отношу его к корню *nas* — «двигаться». Нам следует помнить, что Ашвины — конные всадники, что они часто характеризуются эпитетами движения: «быстроногие», «яростно мчащиеся по своим путям»; что Кастор и Поллукс в греко-латинской мифологии оберегают моряков в пути, спасают их при штормах и кораблекрушениях; что и в Ригведе они также предстают в виде сил, которые перевозят риши, как на корабле, и не позволяют им утонуть в океане. Поэтому *nāsatyā* вполне может иметь значение «повелители пути и путешествия» или «силы движения». *Rudravartanī* толкуется современными исследователями как «тот, у кого красный путь» — эпитет, который считается применимым к описанию звезд, и при этом приводится в пример аналогичное выражение: *hiranyavartanī*, «имеющий золотой или сверкающий путь». Без сомнения, некогда эпитет *рудра* (*rudra*) должен был употребляться в значении «сверкающий, ярко-окрашенный, красный», подобно корням *ruṣ* и *ruś*, а также слову *rudhira* со значением «кроваво-красный» и латинским словам *ruber*, *utilus*, *rufus*, означающим красное. *Podacu* (*rodasī*), ведийское слово, употребляемое в двойственном числе для обозначения неба и земли, вероятно, означало «сияющие», подобно *rajas* и *rocanā*, другим ведийским обозначениям небесных и земных миров. С другой стороны, словам этой семьи равным образом присуще и значение причинения вреда или насилия — этот смысл прослеживается почти во всех корнях, входящих в данную семью. В таком случае значение «яростный» или «неистовый», видимо, может также подходить слову *rudra*, как и «красный». Ашвины одновременно обладатели и золотого, и красного пути (*hiranyavartanī* и *rudravartanī*), ибо они есть силы как Света, так и нервной энергии; в первом аспекте их движение сияюще-золотое, а во втором — неистовое. В одном из гимнов (V.75.3) мы обнаруживаем сочетание *rudrā hiranyavartanī* — «яростные, движущиеся путями света»; едва ли можно сохранить хоть какую-то связность смысла, если предположить, что это значит: сами звезды красные, но их движение или путь золотой.

Тогда здесь, в этих трех стихах, мы видим, как двум звездам небесного созвездия приписывается поразительная серия психологических функций! Очевидно, что если таково и было физическое происхождение Ашвинов, то они, подобно героям греческой мифологии, давно должны были утратить свою чисто астрономическую природу; они, как Афина, богиня зари, обрели психологический характер

и функцию. Они есть всадники, оседлавшие коня, Ашву, являющего собой символ силы и прежде всего жизненной энергии и нервной силы, Праны. Общее в них то, что они — боги наслаждения, стяжатели меда; они — целители, они возвращают молодость старикам, здоровые — больным, восстанавливают искалеченных. Другая их характерная черта — движение стремительное, яростное, неодолимое; их быстрая и неудержимая колесница есть постоянный предмет восхваления, и здесь они описываются как быстроногие и безудержные на своих путях. В своей стремительности они подобны птицам, подобны мысли, подобны ветру (V.77.3 и 78.1). Они везут для человека на своей колеснице полноценные или совершенные улады, они — творцы блаженства, *mayas*. Эти указания абсолютно ясны. Они говорят о том, что Ашвины есть парные божественные силы, чья особая функция заключается в совершенствовании нервного или витального естества человека в отношении действия и наслаждения. Но в то же время они есть силы Истины, разумного действия, правильного наслаждения, они — те силы, которые появляются с Зарей, эффективные силы действия, рожденные из океана бытия, которые, в силу своей божественности, способны, безусловно, выразить на ментальном уровне радости высшего существования через умственную способность, обнаруживающую или постигающую эту истинную суть и истинное богатство:

Yā dasrā sindhumātarā, manotarā rayīṇām |
dhiyā devā vasuvidā || (I.46.2)

Они дают эту побуждающую энергию для великого труда, которая, будучи по природе и по сути светом Истины, переносит человека за пределы тьмы:

Yā naḥ pīparad aśvinā, jyotiṣmatī tamas tiraḥ |
tām asme rāsāthām iṣam || (I.46.6)

Ашвины на своем судне переправляют человека на другой берег, за пределы мыслей и привычных ментальных состояний, то есть в супраментальное сознание, — *nāvā matīnām pārāya* (I.46.7). Сурья, *Sūryā*, дочь Солнца, Владыки Истины, как невеста восходит на их колесницу.

В данном гимне Ашвины призываются как быстрые в движениях повелители блаженства, которые несут с собой множество радостей,

дабы обрели они восторг в побуждающих энергиях жертвоприношения, — *yajvarīr iṣaḥ...canasyatam*. Эти побудительные силы рождаются, очевидно, от вкушения нектара Сомы, то есть от восприятия божественной Ананды. Ибо особые внутренние изречения или слова, как силы выражения, *giraḥ*, которые должны создать новые образования в сознании, уже поднимаются, место для жертвоприношения уже приготовлено, выжимаются живительные соки Сомы¹. Ашвины должны прийти как эффективные силы действия, *purudaṁsasā narā*, усладиться этими Словами и принять их в разум, где они будут поддерживаться для действия посредством мысли, исполненной лучезарной энергии². Они должны прибыть на приношение Сомы, чтобы обеспечить действенность жертвоприношения, *dasrā*, в качестве исполнителей деяния, придавая восторгу действия то самое свое неистовое движение, *rudravartanī*, которое неудержимо несет их по своему пути, сметая все преграды. Они приходят как силы арийского пути-восхождения, владетели великого человеческого продвижения, *nāsatyā*. Мы постоянно видим, что эти Конники даруют силу или энергию; они должны обрести восторг в энергиях жертвоприношения, преобразовать слово в действительную мысль, придать жертвоприношению собственное неистовое движение по пути. Эффективность действия и быстрота совершения этого великого путешествия и есть то, ради чего обращаются за этой энергией. Я бы настоятельно обратил внимание читателя на стройность концепции и цельность структуры, на простоту, ясность и точность изложения, которые обретает мысль риши при психологическом истолковании, столь резко отличающемся от сбивчивости и необъяснимой бессвязности тех интерпретаций, которые пренебрегают высочайшим авторитетом Веды как книги мудрости и сокровенного знания.

Итак, мы приводим следующее толкование первых трех стихов:

«О Конники, быстроногие, многорадостные владетели блаженства, возрадуйтесь энергиям жертвоприношения.

«О Конники, носители мужского духа, вершащие многократное деяние, возрадуйтесь речам, о поддерживающие силы разума, посредством светозарно действенной мысли.

¹ *yuvākavaḥ sūtā vṛktabarhiṣaḥ*.

² *śavīrayā dhiyā dhiṣṇyā vanatam giraḥ*.

«Я приготовил место жертвоприношения, я выжал могучие соки Сомы; о вершители деяния, о силы движения, придите к ним с неистовой быстротою на пути».

Так же как и второй, свой третий гимн риши начинает с обращения к божествам, действующим в сфере нервных или витальных сил. Только там он призывал Ваю — божество, которое поддерживает витальные силы и приводит с собой скакунов жизни, здесь же он обращается к Ашвинам, которые используют витальные силы, мчатся на этом скакуне. Как и во втором гимне, риши от витального или нервного действия переходит к ментальному — он взывает, во второй части гимна, к мощи Индры. Выжатые соки наслаждения стремятся к нему, *sutā ime tvāyavaḥ*: они желают, чтобы светоносный ум обрел их в своих действиях; они очищены «пальцами и телом», *aṇvībhis tanā* — при помощи тонких мыслительных сил чистого ума, как поясняет Саяна, и через расширение физического сознания, как полагаю я. Ибо эти «десять пальцев» — если это вообще пальцы — есть десять пальцев Сурьи, дочери Солнца, невесты Ашвинов. В первом гимне девятой мандалы тот же риши Мадхуччхандас раскрывает эту идею, которой здесь касается столь кратко. Он говорит, обращаясь к божеству Соме: «Дочь Солнца очищает твой нектар, когда вливается он в ее цедило с непрерывным расширением», *vāreṇa śāsvatā tanā*. И тут же добавляет: «Те тонкие вбирают его в свой труд (или — великое деяние, сражение, устремление, *samarye*), десять Невест, сестер в небесах, что предстоит пересечь», — это тотчас вызывает в памяти судно Ашвинов, несущее нас за пределы мыслей; Небо в Веде есть символ чистого ментального сознания, тогда как Земля — сознания физического. Эти сестры, что обитают в сфере чистого ума, тонкие — *aṇvīḥ*, десять невест — *daśa yoṣaṇāḥ*, в другом месте описываются как десять «Толкающих» — *daśa kṣipāḥ*, поскольку они подхватывают Сому и ускоряют движение нектара по его пути. Вероятно, они тождественны десяти Лучам, *daśa gāvaḥ*, иногда упоминаемым в Веде. По-видимому, это они описываются в качестве внуков или потомков Солнца, *nap̥tibhir...vivasvataḥ* (IX.14.5). В их очистительном труде им помогают семь форм Сознания-мысли, *sapta dhītibhiḥ* (IX.9.4). Кроме того, нам говорят о том, что «приближается Сомы, герой, со своими быстрыми колесницами, влекомый силой тонкой мысли, *dhiyā aṇvuā*, к совершенной деятельности (или совершенному полю) Индры, и принимает множество форм мысли для достижения

того широкого пространства (или плана) божественного, где пребывают Бессмертные»:

*Eṣa purū dhiyāyate, brhate devatātaye |
yatrāmṛtāsa āsate || (IX.15.1-2)*

Я остановился на этих строках, чтобы показать, насколько символичен нектар Сомы для ведийских риши и каким богатством психологических концепций он окружен, — в этом убедится любой, кто возьмет на себя труд прочитать девятую мандалу, которая изобилует великолепием символической образности и полна намеков психологического толка.

Но как бы то ни было, главное, на чем здесь сосредоточено внимание, это — не Сома и его очищение, а психологическая функция Индры. К нему обращаются, как к Индре с множеством ярких сияний, *indra citrabhāno*. Соки Сомы устремляются к нему. Он является, побуждаемый мыслью, движимый изнутри озаренным мыслителем, *dhiyeṣito viprajūtaḥ*, на душевные помыслы того риши, который выжал нектар наслаждения и стремится выразить эти свои помыслы в речи, через вдохновенные мантры, *sutāvataḥ upa brahmāṇi vāghataḥ*. Индра приходит на эти помыслы с быстротой и силой озаренной умственной энергии, хозяином своих сверкающих скакунов, *tūtuḥāna upa brahmāṇi harivaḥ*, и риши молит его утвердить или сохранить наслаждение во время излияния Сомы, *sute dadhiṣva naś canaḥ*. Ашвины привнесли и дали силу проявиться наслаждению витальной системы в действии Ананды. Индра же необходим для того, чтобы прочно закрепить это блаженство в озаренном уме, дабы оно не ускользнуло из сознания.

«Приди, о Индра, с богатством сияний, эти соки Сомы жаждут тебя; они очищены тонкими энергиями и разрастанием в теле.

«Приди, о Индра, побуждаемый умом, движимый озаренным мыслителем, к моим помыслам души, ибо выжал я сок Сомы и стремлюсь выразить эти помыслы в речи.

«Приди, о Индра, с мощной скоростью к моим помыслам души, о повелитель сверкающих коней; прочно утверди блаженство в нектаре Сомы».

Затем риши переходит к Вишвадэвам, всем богам или всем-богам. Было много споров по поводу того, образуют ли Вишвадэвы собственную группу богов, или это просто боги в их совокупности. Я считаю, что это выражение обозначает универсальную общность божественных сил, поскольку мне представляется, что такой смысл наилучшим образом укладывается в контекст тех гимнов, где к ним обращаются. В данном гимне они призываются ради общего действия, которое поддерживает и завершает функции Ашвинов и Индры. Они должны прибыть на жертвоприношение в своей общности и поделить между собой — очевидно ради божественного и радостного исполнения собственного действия каждого из них — Сому, которым наделяет их приносящий жертву; *viśve devāsa āgata, dāśvāmso dāśuṣaḥ sutam*. В следующем стихе призыв повторяется с большей настойчивостью; они должны явиться скоро, *tūrṇayaḥ*, на приношение Сомы, или же это может означать: пересечь все уровни сознания, «воды», которые отделяют физическую природу человека от их божественности и исполнены препятствий, мешающих сообщению между землей и небом; *apturaḥ sutam ā ganta tūrṇayaḥ*. Они должны прийти, словно стада, спешащие вечером на отдых в свои стойла, *usrā iva svasarāṇi*. Охотно прибыв на место, они должны с радостью принять жертвоприношение и поддержать его, направляя его на пути к цели, при восхождении к богам или к обители богов, к Истине, к Безбрежности, *medhaṁ juṣanta vahnayaḥ*.

И эпитеты Вишвадэвов, указывающие на их характер и функции, ради которых их приглашают на приношение Сомы, имеют также общее качество; они универсальны для всех богов и без различия применимы к любому из них или к ним всем во всей Веде. Они описываются как вскармливающие или взращивающие человека, как поддерживающие его в трудах и усердии в работе, то есть в жертвоприношении — *omāsaś carṣaṇīdhṛtaḥ*. Саяна толкует эти слова в смысле защитников и помощников человека, которые служат ему опорой. Мне нет нужды подробно излагать здесь доводы в пользу тех значений, которые предпочитаю я, поскольку ранее я уже обрисовал филологический метод, избранный мной. Саяна и сам оказывается не в силах постоянно приписывать значение защиты словам, произведенным от корня *av*, — *avas, ūti, ūtā* и т. д., столь часто встречающимся в гимнах, и вынужден наделять одно и то же слово в разных отрывках весьма различными и не связанными между собой значениями. Точно так же,

несмотря на то, что легко приписывать значение «человек» двум родственным словам *carṣaṇi* и *kṛṣṭi*, когда они встречаются в форме отдельных слов, однако это значение, кажется, непостижимым образом исчезает в сложных формах типа *vicarṣaṇi*, *viśvacarṣaṇi*, *viśvakṛṣṭi*. Даже Саяна вынужден толковать *viśvacarṣaṇi* не как «всемужчина» или «всечеловек», а как «всевидающий». Я не допускаю возможности существования таких крайних вариантов для твердо установленной ведийской терминологии. Корень *av* может означать «быть, иметь, хранить», «содержать в себе, защищать», «становиться, творить», «взращивать, увеличивать, процветать, благоденствовать», «радовать, быть счастливым», но мне кажется, что в Веде доминирует значение увеличения или возвращения. *Carṣ* и *kṛṣ* первоначально были производными корнями от *car* и *kṛ* — и то, и другое значит «делать», — а значение напряженного действия или движения все еще сохраняется для корня *kṛṣ* в значении «тянуть, пахать». Следовательно, *carṣaṇi* и *kṛṣṭi* означают усилие, напряженное действие или работу, или же того, кто выполняет это действие. Они входят в число множества слов (*karma*, *apas*, *kāra*, *kīri*, *duvas*, и т. д.), которые употребляются для обозначения ведийского деяния, жертвоприношения, труда человечества, устремленного ввысь, арийского продвижения, *arati*.

Вскармливание или взращивание человека во всем его существе и во всех его владениях, его непрестанное расширение к полноте и богатству безбрежного Сознания-Истины, поддержка человека в его великой борьбе и труде — это и есть общая забота всех ведийских богов. Кроме того, они есть *apturaḥ*, те, кто переправляются через воды, или, по мнению Саяны, те, кто посылают воды. Он понимает это в значении «подателей дождя», и, действительно, все ведийские боги являются подателями дождя, изобилия (ибо *vṛṣṭi*, дождь, значит и то, и другое) небес, именуемого иногда светозарными водами, *svarvatīr apaḥ*, — водами, несущими в себе свет лучезарного неба, *sva*. Но как подсказывает само выражение, океан и воды в Веде выступают символами сознательного бытия в его субстанции и в его движениях. Боги изливают полноту этих вод, главным образом, горних вод, вод небес, потоков Истины, *ṛtasya dhārāḥ*, в человеческое сознание, минуя все препятствия. В этом смысле все они есть *apturaḥ*. Но и человек описывается как переправляющийся через воды к своему дому в Сознании-Истине, а боги — как проводящие его; весьма большая вероятность того, что это и есть подлинный смысл данного выражения, особенно

при наличии двух слов *apturaḥ...tūrṇayaḥ*, стоящих рядом в сочетании, которое вполне может быть смыслоопределяющим.

Кроме того, все боги неуязвимы для действий недругов, неподвластны злу враждебных или противостоящих сил, поэтому созидательные движения их сознательного знания, их Майя, осуществляются беспрепятственно, всеохватно и достигают своей истинной цели — *asridha ehimāyāso adruhaḥ*. Если мы учтем множество мест в Веде, которые указывают на то, что общая цель жертвоприношения, труда, путешествия, возвращения света и щедрого излияния вод есть достижение Сознания-Истины, *ṛtam*, и, как результат, — Блаженства, *mayas*, и что эти эпитеты применимы ко всем силам бесконечного, интегрального Сознания-Истины, мы увидим, что именно этому достижению Истины посвящены три данных стиха. Эти все-боги возвращают человека, поддерживают его в великом труде, приносят ему изобилие вод Свара, потоков Истины, они передают безупречно интегральное и всеохватывающее действие Сознания-Истины с его широкими созидательными силами знания, *māyāḥ*.

Я перевел выражение *usrā iva svasarāṇi* в наиболее очевидном значении, но в Веде даже поэтические метафоры редко, или никогда, не используются просто для украшения, они также предназначены для усиления психологического значения через образы символического или двоякого смысла. В Веде слово *usra*, как и слово *go*, всегда употребляется в двойственном значении: как конкретная фигура или символ, обозначая Быка или Корову, но в то же время и как указание, психологического толка, на нечто сияющее или лучезарное — на озаренные силы Истины в человеке. Именно в качестве таких лучезарных сил и должны прийти — и приходят — все-боги к излиянию соков Сомы, *svasarāṇi*, словно бы к обителям или формам безмятежности или блаженства; ибо корень *svas*, как *sas* и многие другие, одновременно означает «отдыхать» и «наслаждаться». Все-боги есть силы Истины, вступающие в потоки Ананды, наполняющие человека, как только это движение подготовлено витальным и ментальным действием Ашвинов и чистым ментальным действием Индры.

«О возвращающие, те, кто поддерживают вершителя деяния в его труде, о все-боги, придите и разделите меж собой нектар Сомы, которым я вас наделяю.

«О все-боги, те, кто несут нам Воды, придите, минуя все, к моему подношению Сомы, как озаренные силы — к своим обителям блаженства.

«О все-боги, неуязвимые, неведаящие вреда, свободно движущиеся в своих формах знания, прильните к моему жертвенному возлиянию, как те, кто возносят его».

И наконец, в заключительной части гимна мы имеем ясное и неопровержимое указание на то, что Сознание-Истина есть цель жертвоприношения, — это то, ради чего совершается приношение Сомы, это венец деяний Ашвинов, Индры и Всех-богов в витальной сфере и в уме. Вот что сказано в трех стихах, посвященных Сарасвати, божественному Слову, которая являет собой поток вдохновения, нисходящий из Сознания-Истины и так прозрачно струящийся сквозь эти строки:

«Очистительная Сарасвати со всем изобилием своих форм изобилия, богатая субстанцией мысли, да возжелает она нашей жертвы.

«Побуждающая к благим истинам, пробуждающая сознание к верным помыслам, Сарасвати поддерживает жертвоприношение.

«Сарасвати восприятием пробуждает в сознании великий поток (безбрежное движение *Ритам*) и всецело озаряет все мысли».

Эти ясные и озаряющие заключительные строки проливают свет на все, что было сказано до этого. Они показывают глубинную связь ведийского жертвоприношения с определенным состоянием ума и души, взаимосвязь приношения очищенного масла и сока Сомы с лучезарной мыслью, богатством психологического содержания, с правильными состояниями ума, его пробуждением и устремлением к истине и свету. Они раскрывают образ Сарасвати как богини вдохновения, Шрути. Кроме того, они устанавливают связь между ведийскими реками и психологическими состояниями ума. Этот отрывок — один из тех светоносных подсказок, которые риши оставили среди намеренной двусмысленности своего символического стиля, чтобы указать нам путь к своей тайне.

Сарасвати и ее спутницы

СИМВОЛИКА Веды с наибольшей ясностью раскрывается в образе богини Сарасвати. В образах других богов гармония внутреннего смысла и внешней формы тщательно соблюдается. Иной раз завеса делается прозрачной или ее края приподнимаются даже для непосвященного слушателя слова Откровения — но она никогда не спадает всецело. Можно иметь сомнения в отношении того, является ли Агни чем-то большим, нежели просто олицетворением жертвенного огня или физического принципа света и тепла в предметах, является ли Индра чем-то большим, нежели обычным божеством неба, дождя или физического света, является ли Ваю чем-то большим, нежели божеством ветра и воздуха или, самое большее, жизненного дыхания. Что касается других менее значимых богов, то их натуралистическое истолкование имеет под собой меньшее основание, чтобы говорить о нем с уверенностью; совершенно очевидно, что Варуна это не просто ведийский Уран или Нептун, но бог с огромными и значимыми моральными функциями; тем же психологическим аспектом обладают Митра и Бхага; Рибху, которые силой ума придают форму вещам и своими трудами строят бессмертие, только с огромным усилием можно втиснуть в прокрустову меру натуралистической мифологии. Все же, приписав создателям ведийских гимнов хаотический строй мыслей, эти затруднения можно если не преодолеть, то по крайней мере постараться их избежать. Но к Сарасвати такое отношение будет неприменимо. Она, совершенно ясно и очевидно, есть богиня Слова, богиня божественного Вдохновения.

Если бы на этом все и заканчивалось, мы бы не ушли дальше того самоочевидного факта, что ведийские риши были не просто варварами с натуралистическими представлениями, но имели психологические идеи и умели творить мифологические символы, которые представляют не только зримые явления физической Природы, важные для их земледельческого, скотоводческого, кочевого образа жизни, но также и внутренние действия ума и души. Если мы должны рассматривать историю древней религиозной мысли как движение от физического к духовному,

от чисто натуралистического ко все более этическому и психологическому взгляду на Природу, на мир и на богов — а этот подход сегодня является общепринятым, хотя ни в коем случае не бесспорным¹, — то мы обязаны предположить, что ведийские риши, по меньшей мере, уже переходили от физической и натуралистической концепции богов к концепции этической и духовной. Но Сарасвати не только богиня Вдохновения, она в то же самое время есть одна из семи рек древнего арийского мира. Сразу же возникает вопрос — откуда взялось это поразительное тождество? И как эта связь двух идей представлена в ведийских гимнах? Но и это еще не все, ибо Сарасвати важна не только сама по себе, важны и те, с кем она находится в связи. Прежде чем идти дальше, давайте окинем их быстрым взглядом, чтобы увидеть, чему они могут нас научить.

Отождествление реки с поэтическим вдохновением встречается и в греческой мифологии, но в ней Музы не рассматриваются как реки, они только связаны, не слишком понятным образом, с определенным земным потоком. Поток — это река Гиппокрин, Лошадиный источник, а для объяснения названия мы имеем легенду, согласно которой он возник от удара копыта божественного коня Пегаса: конь ударил копытом по скале, и из нее забили воды вдохновения. Была ли эта легенда всего лишь греческой сказкой, или в ней есть некий особый смысл? Понятно, что если смысл есть, то он, раз, очевидно, речь идет о психологическом явлении, о возникновении источника вдохновения, должен быть психологическим, ибо это, наверняка, была попытка отображения определенных психологических фактов через конкретные образы. Мы можем также заметить, что слово Пегас при его переводе в первоначальную арийскую фонетику становится Паджаса, что явно имеет связь с санскритским словом *pājas*, изначально означавшим силу, движение, а иногда опору. В самом греческом языке оно связано с *pêgê* — поток. Значит, даже сам язык сказания содержит в себе устойчивую ассоциацию с образом мощного движения вдохновения.

¹ Не думаю, что мы обладаем реальным материалом для установления происхождения и ранней истории религиозных идей. О чем действительно свидетельствуют факты, так это о том, что даже раннее учение содержит одновременно и психологический, и натуралистический элементы, у него как бы два лика, первый из которых в большей или меньшей степени затемнен, но никогда не стерт полностью даже у варварских рас, даже у таких рас, как племена Северной Америки. Но это учение, хотя оно и первобытное, никак не может быть сочтено примитивным.

Обратившись к ведийской символике, мы увидим, что Ашва, Конь, — это образ великой динамической силы Жизни, витальной и нервной энергии, постоянно связанный с другими образами, которые символизируют сознание. *Adri*, гора или скала, — символ существования, облегшегося в форму, в особенности это есть символ физической природы, и именно из этой горы или скалы выходят стада Солнца, изливаются воды. Считается, что потоки меда, *madhu*, Сомы тоже извлекаются из этой Горы или Скалы. Удар конского копыта по скале, освобождающий воды вдохновения, становится тогда очень ясным психологическим образом. И нет никакой причины полагать, будто древние греки и индийцы были неспособны ни на подобные психологические наблюдения, ни на их изложение в поэтической и мистической образности, которая составляла саму основу древних Мистерий.

Мы можем, на самом деле, пойти дальше и спросить себя, не было ли изначально связи между героем Беллерофоном, убийцей Беллера, который скачет на божественном Коне, и ведийским Индрой Валаханом, убийцей Валы, врага, присвоившего себе Свет. Однако это уводит нас за рамки нашей темы. К тому же эта интерпретация легенды о Пегасе служит всего лишь указанием на то, каков был природный склад ума древних поэтов и как они пришли к отображению потока вдохновения в образе реального потока струящейся воды. Сарасвати означает «несущая поток, течение» и поэтому является естественным именем как для реки, так и для богини вдохновения. Но каков тот мыслительный или ассоциативный процесс, который приводит к отождествлению общей идеи потока вдохновения с конкретной земной рекой? В Веде речь не идет об одной реке, в силу своих природных или мифических качеств, видимо, больше соответствующей идее священного вдохновения, чем прочие. Ибо речь здесь идет не об одной, а о семи реках, постоянно связанных воедино в умах риши, которые разом освобождаются ударом бога Индры, нанесенным Змею, сковавшему их истоки и перекрывшему им ход. Трудно себе представить, что только одна река из этого семиструйного потока приобрела психологическое значение, а все остальные ассоциировались лишь с ежегодным приходом сезона дождей в Пенджаб. Психологический смысл Сарасвати несет в себе психологический смысл всей символики ведийских вод¹.

¹ Реки имеют символическое значение в позднейшей индийской мысли; например, Ганга, Ямуна и Сарасвати и место их слияния являются йогическими символами

Сарасвати связана не только с другими реками, но и с другими богинями, явно выступающими как психологические символы, в особенности с Бхарати и Илой. В позднейшей пуранической традиции Сарасвати является богиней речи, учености и поэзии, а Бхарати есть одно из ее имен, но в Веде Сарасвати и Бхарати это разные божества. Бхарати также зовется Махи — Огромная, Великая или Безбрежная. Все три — Ила, Махи или Бхарати и Сарасвати связываются вместе в неизменной формуле тех гимнов, где Агни призывает богов на жертвоприношение.

*Ilā sarasvatī mahī tisro devīr mayobhuvah |
barhiḥ sīdantvasridhaḥ || (I.13.9)*

«Пусть Ила, Сарасвати, Махи, три богини, порождающие блаженство, займут свое жертвенное место, те, что не оступаются», или «что неподвластны злу», или «не приносят вреда». Я думаю, этот эпитет означает то, что в них нет неистинного движения с его недобрыми последствиями, *duritam*, что они не попадают в сети греха и заблуждения. И та же формула более развернута в гимне 110 десятой мандалы:

*Ā no yajñam bhāratī tūyam etu |
ilā manuṣvad iha cetayantī ||
tisro devīr barhir edam syonam
sarasvatī svapasaḥ sadantu || (X.110.8)*

«Да поспешит Бхарати на наше жертвоприношение, и Ила — сюда, пробуждающая наше сознание (или знание, или восприятия) в человеке мудром, и Сарасвати, — три богини восседают на этом блаженном месте, верша прекрасно Труд».

Вполне очевидно — а дальше станет еще очевиднее, — что функции этих трех богинь тесно связаны и родственны вдохновляющей силе Сарасвати. Сарасвати есть Слово, вдохновение, как предполагаю я, которое исходит из *ṛtam*, Сознания-Истины. Бхарати и Ила также должны быть различными формами того же Слова или знания. В восьмом

в образной системе Тантры; несколько по-другому, но они используются и в общей символике йоги.

гимне Мадхуччхандаса есть стих, где Бхарати упоминается под именем Махи:

*Evā hyasya sūnṛtā, virapśī gomatī mahī |
pakvā śākhā na dāśuṣe || (I.8.8)*

«Поистине, для Индры Махи полна лучей, изобильна, и по природе своей есть благая истина; она словно спелая ветвь для приносящего жертву».

Лучи в Веде — это всегда лучи Сурьи, Солнца. Должны ли мы предположить, что богиня есть божество физического Света, или переводить *go* словом «корова», предполагая, что Махи полна коров для того, кто приносит жертву? Психологический характер Сарасвати помогает нам избежать последнего абсурдного предположения, но равным образом он сводит на нет и натуралистическое истолкование. Такая характеристика Махи, соратницы Сарасвати в деле жертвоприношения, сестры богини вдохновения, целиком с ней отождествившейся в позднейшей мифологии, есть одно среди сотни прочих доказательств в пользу того, что свет в Веде символизирует знание или духовное озарение. Сурья есть бог наивысшего Видения, безбрежный Свет, *brhat jyotiḥ*, или *ṛtaṁ jyotiḥ*, истинный Свет, как его иногда называют. Связь же между словами *ṛtam* (*ṛtam*) и *brīham* (*brhat*) постоянно прослеживается в Веде.

Мне кажется, невозможно усмотреть в этих выражениях ничего другого, кроме обозначения состояния озаренности сознания, по своей природе широкого или безбрежного, *brhat*, наполненного истиной бытия, *satyam*, и истиной знания и действия, *ṛtam*. Этим сознанием наделены боги. Например, Агни зовется *ṛtacit* — обладающий Сознанием-Истиной. Махи полна лучей этого Сурьи, она несет в себе озаренность. Более того, она еще и *sūnṛtā*, она есть слово благой Истины, точно так же, как о Сарасвати говорится как о пробуждающей благие истины — *codayitrī sūnṛtānām*. Наконец, она — *virapśī*, обширная или исполненная изобилия, это слово напоминает нам о том, что Истина есть также и Безбрежность — *ṛtaṁ brhat*. В другом гимне (I.22.10) она описывается как *varūtrī dhiṣaṇā* — широко объемлющая или охватывающая Мыслительная сила. Следовательно, Махи есть светозарная широта Истины, она представляет Безбрежность

сверхсознательного в нас, *br̥hat*, заключающую в себе Истину, *ṛtam*. Вот почему для приносящего жертву она подобна ветке, усыпанной спелыми плодами.

Ила тоже есть Слово Истины; впоследствии ее имя стало отождествляться с идеей речи. Как Сарасвати пробуждает сознание к правильным помыслам или правильным состояниям ума, *cetantī sumatī-nām*, так и Ила приходит на жертвоприношение, пробуждая сознание к восприятию знания, *cetayantī*. Она исполнена энергии, *suvīrā*, и приносит знание. Она также связана с Сурьей, Солнцем, а когда Агни, Воля, призывается (V.4.4), дабы вершить свой труд с помощью лучей Солнца, Владыки истинного Света, он становится единым по духу с Илой — *īlayā sajoṣā yatamāno raśmibhiḥ sūryasya*. Она — мать Лучей, стад Солнца. Ее имя в переводе значит «ищущая и достигающая», в нем заключены все те же ассоциации идей, что в словах Ритам и риши. Поэтому Ила вполне может олицетворять видение провидца, посредством которого он постигает истину.

Как Сарасвати представляет собой восприятие истины посредством слуха, *śruti*, что дарует слово вдохновения, так и Ила представляет собой *dr̥ṣṭi* — видение истины. Если это так, то, поскольку *dr̥ṣṭi* и *śruti* есть две силы риши, кави — провидца Истины, нам становится понятна тесная связь Илы и Сарасвати. Бхарати или Махи — это широта Сознания-Истины, которая, проявляясь в ограниченном ментальном сознании человека, ведет за собой двух своих сестер, две эти Силы. Нам становится понятно и другое: каким образом эти тонкие и живые различия впоследствии, по мере утраты ведийского знания, перестали пониматься и почему Бхарати, Сарасвати и Ила слились в единое целое.

Можно также отметить, что эти три богини описываются как те, кто порождает для человека Блаженство, *mayas*. Я уже подчеркивал, что по представлениям ведийских провидцев существует постоянная связь между Истиной и Блаженством или Анандой. Только с восходом истинного или беспредельного сознания в человеке он возносится из этого тяжелого сна, приносящего боль и страдание, из этого разделенного бытия, в Блаженство, в блаженное состояние, описываемое в Ведах разными словами — *bhadram*, *mayas* (любовь и блаженство), *svasti* (благое состояние бытия, истинное существование) и другими, используемыми в более общем смысле — *vāryam*, *rayiḥ*, *rāyaḥ*. Для ведийского риши Истина есть промежуточный этап, а Блаженство

божественного существования — конечная цель, или же Истина есть основание, а Блаженство — вершина.

Таков характер Сарасвати, как психологического принципа, такова ее особая функция и ее положение среди ближайших связанных с нею божеств. Насколько же все это может пролить свет на ее отношения, в качестве реки, к шести другим ее сестрам-рекам? Число семь играет чрезвычайно важную роль в ведийской системе мысли, как и в большей части других древних учений. Мы обнаруживаем его повсеместно — семь радостей, *sapta ratnāni*, семь сияний, языков пламени или лучей Агни, *sapta arcīṣaḥ*, *sapta jvālāḥ*; семь форм Мысли, *sapta dhīṭayaḥ*, семь Лучей или Коров, семь форм неуничтожимой Коровы, Адити, матери богов, *sapta gāvaḥ*; семь рек, семь матерей или вскармливающих коров, *sapta mātaraḥ*, *sapta dhenavaḥ*, термин одинаково применимый к Лучам и к Рекам. Все эти числа семь, как мне представляется, опираются на ведийскую классификацию фундаментальных принципов бытия, *tamṣve (tattva)*. Определение числа этих *tamṣve* чрезвычайно занимало спекулятивный ум древних; в индийской философии мы находим различные варианты, начиная с Единого принципа бытия и далее вплоть до двадцати. В ведийской мысли за основу было избрано число психологических принципов, ибо риши рассматривали все бытие как движение сознательной сущности. Сколь бы умозрительными и бесплодными ни казались эти рассуждения и классификации современному уму, они не были лишь сухими метафизическими изысканиями, а были тесно связаны с живой психологической практикой, в весьма значительной степени являясь ее ментальной основой; в любом случае мы должны четко уяснить их для себя, если хотим сколько-нибудь верно составить представление об этой древней и весьма удаленной от нас системе.

Так, в Веде мы обнаруживаем разное число принципов. Единое признается в качестве незыблемой основы, но внутри Единого есть два принципа: божественный и человеческий, смертный и бессмертный. Двойственное число применимо также к двум принципам — Небу и Земле, Уму и Телу, Духу и Природе, которые рассматриваются в качестве отца и матери всех созданий. Важно, однако, что Небо и Земля, когда они символизируют две формы природной энергии, ментальное и физическое сознание, перестают быть отцом и матерью, но выступают в образе двух матерей. Троичный принцип признавался дважды, во-первых, это тройственный божественный принцип, соответствующий

позднейшей концепции Сатчитананды, божественного существования, сознания и блаженства, а во-вторых, это тройственный земной принцип — Ум, Жизнь, Тело, на котором и основывается тройственный мир Веды и Пуран. Но полное число принципов, наиболее часто признаваемое, это семь. Данное число получается прибавлением трех божественных принципов к трем земным с добавлением седьмого или связующего принципа, который и есть Сознание-Истина, *ṛtaṁ brhat*, позднее известный как Виджняна или Махас. Последний термин означает Великий и поэтому синонимичен *brhat*. Существуют и другие классификации из пяти, восьми, девяти, десяти и даже, по-видимому, из двенадцати, но они не имеют непосредственного отношения к рассматриваемому нами вопросу.

Следует отметить, что все эти принципы считаются на самом деле нераздельными и всеохватными, а потому применимыми к любому явлению в Природе. Например, семь Мыслей — это Ум, выражающий себя на каждом из семи уровней, как мы бы назвали их сегодня, и отражающий то, что можно назвать Содержанием ума, — нервный ум, чистый ум, истинный ум и так вплоть до наивысшей вершины, *paramā parāvat*. Семь лучей или коров — это Адити, беспредельная Мать, неуничтожимая Корова, высшая Природа или бесконечное Сознание, первоначальный источник позднейшей идеи Пракрити или Шакти, — Пуруша в этой ранней пасторальной системе образов выступает как Бык, Вришабха, — Матери сущего, обретающей формы на семи уровнях своего земного действия в качестве энергии сознательного бытия. Так же и семь рек являются потоками сознания, соответствующими семичастной субстанции океана бытия, которая представляется нам в виде семи миров, перечисляемых в Пуранах. Их полное течение в человеческом сознании и составляет полноту движений человека, все его субстанциальное богатство, полное проявление его энергий. Или, согласно ведийскому образу: его коровы пьют воды семи рек.

Когда принимается эта образность, становится ясно, что, если, предположительно, подобные концепции существовали, их воплощение в такие образы было бы совершенно естественно для народа, живущего жизнью древних ариев и находящегося в тех условиях, — эти образы так же естественны и неизбежны для ариев, как для нас образ «уровней», к которому мы приучены теософской мыслью, — тогда становится понятной и роль Сарасвати как одной из семи рек. Она есть течение, берущее начало в принципе Истины, в Ритам или Махасе,

и мы действительно обнаруживаем в Веде определение этого принципа — например, в заключительной части нашего третьего гимна — как Великой Воды, *taho arṇah*, — выражение, которое сразу же выдает происхождение позднейшего термина Махас, — или иногда *tahān arṇavaḥ*. Мы видим в третьем гимне тесную связь Сарасвати с этими великими водами. Давайте подробнее разберем эту связь, прежде чем перейдем к рассмотрению ведийских коров и их отношений с богом Индрой, а также с близкой родственницей Сарасвати — богиней Сарамой. Ибо эти связи необходимо уточнить до того, как мы примемся за другие гимны Мадхуччхандаса, все без исключения обращенные к великому ведийскому божеству, Царю Небес, к тому, кто, по нашей гипотезе, символизирует Силу Разума, а в особенности божественный или самоозаренный Разум в человеческом существе.

ГЛАВА X

Образ Океанов и Рек

ТРИ стиха третьего гимна Мадхуччандаса, в которых призывается Сарасвати, звучат так на санскрите:

*Pāvakā naḥ sarasvatī vājebhir vājīnīvātī |
yajñam vaṣṭu dhiyāvasuḥ ||
Codayitrī sūṇṛtānām cetantī sumatīnām |
yajñam dadhe sarasvatī ||
Maho arṇaḥ sarasvatī pra cetayati ketunā |
dhiyo viśvā vi rājati || (I.3.10-12)*

Смысл первых двух строк достаточно понятен, если мы знаем, что Сарасвати есть сила Истины, которую мы зовем вдохновением. Вдохновение, даруемое Истиной, очищает, освобождает от всего неистинного, ибо по индийскому представлению грех — это просто ложь, неверно устремленное чувство, неправильно направленные воля и действие. Основополагающая идея жизни и нас самих, от которой мы отталкиваемся, является ложью, а с нею искажается все остальное. Истина приходит к нам как свет, как голос, ведущий к изменению мыслей, побуждающий нас к новому пониманию себя и всего, что нас окружает. Истина мысли создает истину видения, истина видения формирует в нас истину существования, а из истины существования (*satyam*) естественно проистекает истина чувства, воли и действия. Это и есть главная идея Веды.

Сарасвати, вдохновение, исполнена лучезарного изобилия, богата субстанцией мысли. Она поддерживает Жертвоприношение, приношение божественному всех действий смертного существа, пробуждая его сознание, с тем чтобы оно обрело правильные эмоциональные состояния и правильные движения мысли в согласии с Истиной, из которой Сарасвати изливает свои озарения, и побуждая в нем рост тех истин, которые, по мысли ведийских риши, освобождают жизнь и само существование от лжи, слабости и ограниченности, раскрывая перед ним врата высшего счастья.

Посредством этого непрестанного пробуждения и побуждения, которое обобщается в одном слове *ketu*, осознание или восприятие, и часто называется *daivya ketu*, божественное осознание, дабы отличать его от неистинного видения вещей смертными, — Сарасвати вливает в активное сознание человека великий поток или великое движение, само Сознание-Истину и озаряет ею все наши мысли. Нам следует помнить, что Сознание-Истина ведийских риши есть супраментальный план, тот уровень горы бытия (*adreh sānu*), который находится за пределами нашей обычной досягаемости и на который нам приходится восходить, преодолевая большие трудности. Этот уровень не есть часть нашего бодрствующего сознания, он скрыт от нас во сне сверхсознательного. Теперь нам становится понятно, что имеет в виду Мадхуччхандас, когда говорит, что Сарасвати непрестанным воздействием вдохновения пробуждает Истину, дабы она стала осознана в наших мыслях.

Но если исходить чисто из грамматической формы, эта строка может быть переведена и иначе; мы можем посчитать *maho arṇaḥ* приложением к Сарасвати и дать следующий перевод: «Сарасвати, великая река, пробуждает нас к знанию посредством осознания и сияет во всех наших помыслах». Если под «великой рекой» мы станем понимать, как это очевидно делает Саяна, действительную реку в Пенджабе, то придем к такой бессвязности мысли и образа, какую возможно допустить лишь в кошмарном сне или в сумасшедшем доме. Но можно предположить, что под этим выражением подразумевается великий поток вдохновения, и здесь нет упоминания о великом океане Сознания-Истины. Однако в других местах неоднократно встречается упоминание о богах, действующих посредством безбрежной силы великого потока, *mahnā mahato arṇavasya* (X.67.12), и при этом нет упоминания о Сарасвати и маловероятно, чтобы она имелась в виду. Верно то, что в ведийских текстах о Сарасвати говорится как о сокровенной сущности Индры, — это выражение, мы можем заметить, лишено всякого смысла, если считать Сарасвати всего лишь рекой северной Индии, а Индру — богом неба, и оно обретает очень глубокий и поразительный смысл, если Индра предстает нам как озаренный Разум, а Сарасвати — как вдохновение, приходящее из скрытого плана супраментальной Истины. Нельзя, однако, отводить Сарасвати столь важное относительно других богов место, как того потребовало бы истолкование выражения *mahnā mahato arṇavasya* в значении «величием Сарасвати». Боги действуют, и это постоянно подчеркивается, силой Истины, *ṛtena*,

а Сарасвати — лишь одно из божеств Истины и далеко не самое важное или величайшее из них. Поэтому предлагаемое мной толкование есть единственное, согласующееся с употреблением этого выражения и в других местах.

Давайте начнем с того неопровержимого факта, который данный контекст ставит вне сомнений — не важно, считаем ли мы этот великий поток самой Сарасвати или океаном Истины, — с того, что ведийские риши использовали образ воды, реки или океана в переносном смысле, в качестве психологического символа, и давайте посмотрим, куда это нас приведет. Сначала мы отметим, что в индуистских писаниях, в Ведах, Пуранах и даже в философских рассуждениях и комментариях, само бытие постоянно описывается в образе океана. В Веде говорится о двух океанах, о верхних и нижних водах. Это океаны подсознательного, темные и непроявленные, и океан сверхсознательного, лучезарное и вечное проявление, но за пределами человеческого ума. Эти два океана и описывает Вамадева в последнем гимне четвертой мандалы. Он говорит о том, что медовая волна поднимается из океана, и посредством этой вздымающейся волны, которая суть Сома (*amśu*), человек достигает бессмертия; та волна или тот Сома есть тайное имя ясности (*ghṛtasya*, символ очищенного масла), это язык богов, это средоточие (*nābhi*) бессмертия.

Samudrād ūrmir madhumān udārad |
upāmśunā sam amṛtatvam ānaḥ ||
ghṛtasya nāma guhyaṁ yad asti |
jihvā devānām amṛtasya nābhiḥ || (IV.58.1)

Полагаю, не может быть сомнений в том, что океан, мед, Сома, очищенное масло, по крайней мере в данном отрывке, являются психологическими символами. Несомненно, Вамадева не имел в виду, что волна или поток вина поднимается из соленых вод Индийского океана или Бенгальского залива или даже из пресных вод Инда или Ганги и что это вино есть тайное имя очищенного масла. Ясно, что он хочет сказать: из глубин нашего подсознания поднимается медовая волна Ананды или чистый восторг бытия, и именно благодаря этой Ананде мы можем достичь бессмертия; эта Ананда есть сокровенная сущность, скрытая реальность позади действий ума в его сияющей ясности. Сома, бог Ананды, и Веданта подтверждает нам это, есть то, что стало

умом или чувственным восприятием; иными словами, все ментальные ощущения несут в себе тайный восторг существования и пытаются выразить эту тайну собственного бытия. Вот почему Ананда есть язык богов, которым они вкушают восторг бытия, это центр, средоточие, в который стянуты все движения бессмертного состояния или божественного существования. Вамадева продолжает: «Да выразим мы это сокровенное имя ясности, — то есть, да извлечем мы это вино Сомы, этот тайный восторг бытия; да удержим мы его в этом мировом жертвоприношении своими поклонениями или своей самоотдачей Агни, божественной Воле или Сознательной-Энергии, что есть Владыка бытия. Он есть Бык миров о четырех рогах, и когда он внемлет мысли души человека в ее самовыражении, то извергает это сокровенное имя восторга из его потаенного места».

*Vayaṁ nāma pra bravāmā ghṛtasya
asmin yajñe dhārayāmā namobhiḥ |
upa brahmā śṛṇavac chasyamānam
catuḥśṛṅgo avamīd gaura etat || (IV.58.2)*

Следует, попутно, отметить, что поскольку вино и очищенное масло являются символами, то символично должно быть и само жертвоприношение. В гимнах, подобных этому гимну риши Вамадевы, за веса ритуала, столь изысканно сотканная ведийскими мистиками, рассеивается на наших глазах как туман, и нам предстает истина Веданты, подлинная тайна Веды.

Вамадева не оставляет нам ни малейшего сомнения относительно природы Океана, о котором он говорит; так, в пятой строке он прямо называет его океаном сердца, *hṛdyāt samudrāt*, из которого вытекают воды ясности, *ghṛtasya dhārāḥ*; поток, продолжает Вамадева, постепенно очищаемый внутри умом и сердцем, *antar hṛdā manasā pūyamānāḥ*. В заключительной строке он говорит о том, что все существование было троекратно установлено: сначала в обители Агни — которая, как нам известно из других стихов, есть Сознание-Истина, собственный дом Агни, *svaṁ damam*, *ṛtaṁ brhat*, — затем в сердце, в морских водах, что, очевидно, есть тот же океан-сердце, и наконец в жизни человека.

*Dhāman te viśvaṁ bhuvanam adhiśritam |
antaḥ samudre hṛdyantar āyusi || (IV.58.11)*

Сверхсознательное, океан подсознательного, а между ними жизнь живого существа — такова ведийская идея существования.

Океан сверхсознательного есть та цель, к которой устремлены реки ясности, медоносные воды, а океан подсознательного во внутреннем сердце есть то место, откуда они берут начало. Эти верхние воды именуются словом Синдху, которое может означать и реку, и океан, но в этом гимне оно несомненно означает океан. Обратим наше внимание на то, каким удивительным языком описывает Вамадева эти реки ясности. Он говорит вначале, что боги искали и нашли эту ясность, *ghṛtam*, трояко размещенную и скрываемую демонами пани в корове, *gavi*. Вне всяких сомнений, в Веде слово *gauḥ* употребляется в двойном смысле: и как Корова, и как Свет; Корова есть внешний символ, Свет — внутреннее значение. Метафорический образ коров, похищенных и скрываемых пани, повторяется в Веде постоянно. Здесь, очевидно, подобно тому, как океан есть психологический символ (*samudra hr̥di*, океан-сердце), как Сوما есть психологический символ и очищенное масло есть символ психологический, точно так же и корова, в которой боги находят очищенное масло, скрываемое там пани, должна символизировать внутреннее озарение, а не физический свет. В действительности, корова — это Адити, беспредельное сознание, скрытое в подсознательном, а тройственное *gṛitam* (*ghṛtam*) есть тройная ясность освобожденного ощущения, открывшего свою тайну восторга, мыслящего разума, постигшего свет и интуицию, и самой истины, наивысшего супраментального видения. Это становится понятно из второй половины стиха (IV.58.4), где говорится: «Одну породил Индра, одну — Сурья, еще одну произвели эти боги согласно естественному развитию из Вены»; ибо Индра властвует над мыслящим разумом, Сурья — над супраментальным светом, Вена есть Сوما, властитель ментального восторга бытия, создатель чувствующего разума.

Мы можем также попутно отметить, что пани здесь безусловно должны выступать как духовные враги, силы тьмы, а не как дравидийские боги, дравидийские племена или дравидийские торговцы. В следующем стихе Вамадевы речь идет о потоках *gṛitam*, о том, что они текут из сердца-океана, заключенные врагом в сотни темниц (загонов), дабы их нельзя было узреть. Конечно же, это не означает, что реки топленого масла — или же обычные воды, — вздымаясь из сердца-океана, или просто океана, удерживаются на своем пути нечестивыми и низменными дравидами, запираются в сотни оград, чтобы арии или арий-

ские боги не могли даже взглянуть на них. Мы сразу же понимаем, что враг, пани, Вритра, в этих гимнах есть чисто психологическая концепция, а не попытка наших праотцев скрыть от потомков факты древней индийской истории в густом тумане запутанных и малопонятных мифов. Риши Вамадева пришел бы в ужас от столь неожиданного искажения его ритуальных образов. Вряд ли смысл станет нам яснее, если мы истолкуем *ghṛta* в значении воды, а *hṛdya samudra* в значении восхитительного озера и предположим, что дравиды сотней плотин преградили воды рек, чтобы арии не могли взглянуть на них. Ибо если бы даже все реки Пенджаба вытекали из одного пленяющего сердце озера, то и тогда самым хитрым и изобретательным дравидам не удалось бы поместить потоки этих вод трижды в корову, а корову скрыть в пещере.

«Они вытекают, — говорит Вамадева, — из сердца-океана, заключенные врагом в сотню оград, они не могут быть увидены; я взираю на потоки ясности, ибо посередине них Золотой Прут. Полноводно текут они, словно быстрые реки, очищаясь внутри умом и сердцем; бегут эти волны ясности, словно животные, ведомые погонщиком. Словно бы на пути перед Океаном (*sindhu*, верхним океаном) могучие движутся, преисполненные мощной скорости, но ограниченные витальной силой (*vāta*, *vāyu*), эти потоки ясности; они подобны мчащемуся скакуну, который разбивает свои преграды, когда его питают волны». (IV.58.5-7) С первого взгляда ясно, что это строки поэта-мистика, скрывающего от непосвященных их истинный смысл за покровом образов, которому он иногда позволяет стать прозрачным для взгляда, стремящегося увидеть суть. В этих строках он говорит о том, что божественное знание все время, не прерываясь, течет за нашими мыслями, но внутренние враги препятствуют его постижению, они ограничивают способности нашего ума, сводя их лишь к чувственному движению и чувственному восприятию, так что, хоть волны нашего существа и бьются о берега, граничащие со сверхсознательным, беспредельным, нервная деятельность нашего чувственного ума удерживает их, не давая раскрыть их тайну. Они похожи на управляемых, сдерживаемых уздой коней; только когда волны света вскормят их в полную силу, в стремительном порыве конь разобьет все препоны, и они свободно потекут к Тому, из чего выжимается нектар Сомы и рождается жертвоприношение.

*Yatra somaḥ sūyate yatra yajñō
ghṛtasya dhārā abhi tat pavante* || (IV.58.9)

Эта цель, кроме того, описывается как то, что исполнено меда, — *ghṛtasya dhārā madhumat pavante* (IV.58.10); это Ананда, божественное Блаженство. То, что эта цель есть Синдху, океан сверхсознания, становится ясно из последнего стиха, где Вамадева говорит: «Пусть будет нам дано вкусить ту медовую волну твою», — божественного Пуруши, Агни, Быка миров о четырех рогах, — «которая рождается в силе Вод там, где они сливаются вместе».

*Apām anīke samithe ya ābhṛtaḥ |
tam aśyāta madhumantaṁ ta ūrmim ||* (IV.58.11)

Мы обнаруживаем, что эта фундаментальная идея ведийских риши находит свое выражение и в Гимне Творения (X.129.3-5), где так описывается подсознательное: «Вначале была лишь тьма, скрывающаяся тьмой, океан без ментального сознания... из него Единое родилось величием Своей силы. Оно вначале двигалось в нем как желание, и это было первым семенем разума. Властители Мудрости открыли в не-сущем то, что воздвигает сущее, в сердце они отыскивали его через целеустремленное побуждение и мыслящий ум. Их луч был протянут по горизонту; было нечто вверх, нечто было вниз». В этих строках выражаются те же идеи, что и в гимне Вамадевы, но только без покрова образов. Из океана подсознания Единый поднимается в сердце, вначале как желание; он движется в этом океане-сердце как невыраженное желание восторга бытия, и это желание есть первое семя того, что позже проявляется как чувственный ум. Так боги находят способ создания сущего, сознательного бытия, из тьмы подсознания; они открывают его в сердце и проявляют через рост мысли и через целеустремленное побуждение, *pratiṣyā*, под которым подразумевается ментальное желание, в отличие от первого туманного желания, возникшего из подсознательного в чисто витальных движениях природы. Сознательное существование, таким образом созданное ими, протягивается как бы горизонтально между двумя другими полюсами: внизу находится темный сон подсознательного, наверху — сияющая тайна сверхсознательного. Это и есть верхний и нижний океаны.

Ведийская образность проливает яркий свет на сходные символические образы Пуран, в особенности на знаменитый символ Вишну, спящего после *пралайи* (конца света) на кольцах змея Ананты в океане сладкого молока. Вероятно, можно возразить на это, отметив, что

Пураны писались суеверными индусскими жрецами или поэтами, которые верили, будто причина затмений заключена в драконе, поедающем солнце и луну, а потому могли легко поверить, будто в периоды несозидания верховное Божество в физическом теле засыпает на физической змее в материальном океане настоящего молока, а следовательно, пустое это дело — поиск духовного смысла в этих сказаниях. Мой ответ на это заключался бы в том, что фактически нет нужды искать подобное значение, ибо эти суеверные поэты поместили его прямо на поверхности предания, где его может увидеть всякий, кто не пожелает оставаться слепым. Ибо они дали имя змею, на котором возлежит Вишну, это имя Ананта, а Ананта означает Бесконечный; тем самым они достаточно ясно показали нам, что образ этот есть аллегория и что Вишну, всеохватывающее Божество, в периоды между творениями почивает на кольцах Бесконечности. Что же до океана, то ведийская образность говорит нам о том, что это должен быть океан вечного существования, а океан вечного существования есть океан чистой сладости или, иными словами, чистого Блаженства. Ибо сладкое молоко (сам по себе ведийский образ) явно несет значение, по сути не отличающееся от *madhu*, меда или сладости, гимна Вамадевы.

Таким образом, мы обнаруживаем, что в Ведах и в Пуранах используются одни и те же символические образы; океан в них есть образ бесконечного и вечного существования. Мы также обнаруживаем, что образ реки или потока символизирует течение сознательного бытия. Мы обнаруживаем, что Сарасвати, одна из семи рек, есть река вдохновения, берущая истоки в Сознании-Истине. Это дает нам право предположить, что и другие шесть рек являются психологическими символами.

Однако нам не нужно целиком полагаться на гипотезы и косвенные доказательства, какими бы надежными и убедительными они ни были. Как мы увидели в гимне Вамадевы, реки, *ghṛtasya dhārāḥ*, не есть потоки очищенного масла и даже не реки с обычной водой, но психологические символы, также мы находим и в других гимнах убедительные свидетельства образности семи рек. Чтобы показать это, я разберу еще один гимн, первый из третьей мандалы, сложенный риши Вишвамित्रой в честь бога Агни; ибо в нем Вишвамित्रа говорит о семи реках языком столь же поразительным и недвусмысленным, как и язык, которым Вамадева описал реки ясности. В гимнах этих двух святых песнопевцев, в совершенно разных контекстах мы найдем точное повторение одних и тех же идей.

Семь Рек

ВВЕДЕ постоянно говорится о водах или реках, в особенности о водах божественных, *āpo devīḥ* или *āpo devyāḥ*; и иногда упоминаются воды, несущие в себе свет лучезарного солнечного мира или свет Солнца, *svarvatīr apaḥ*. Освобождение вод, осушаемое богами или человеком с помощью богов, — постоянно встречающийся символ. Стада, воды и Солнце или солнечный мир, *gāḥ, apaḥ, svaḥ* — это три великих завоевания, к которым устремляется человек, из-за которых боги, дабы даровать их человеку, вечно сражаются с демонами, с Вритрами или пани. Вопрос заключается в том, имеются ли здесь в виду дожди с небес, реки северной Индии, которыми владеют или хотят завладеть дравиды — Вритры иной раз выступают дравидами, иной раз их богами, — стада, принадлежащие ариям или угнанные у арийских поселенцев туземными «грабителями» — пани, которые удерживают или угоняют стада, также выступают то дравидами, то их богами, — или же есть во всем этом некий более глубокий, духовный смысл? Является ли завоевание Свара просто освобождением солнца от тьмы грозowych туч или от затмения и от мрака ночи? По крайней мере, в этом случае солнце не может быть похищено у ариев враждебно настроенными «темнокожими» и «безносыми» людьми. А может быть, завоевание Свара означает просто покорение небес в жертвоприношении? В любом случае, что же означает эта странная связь коров, вод и солнца или коров, вод и неба? Не похоже ли это скорее на систему символических значений, где стада, обозначаемые словом *gāḥ*, имеющим оба значения — коровы и лучи света, — это озарения, приходящие с уровня высшего сознания, берущие истоки во всеозаряющем Солнце, в Солнце Истины? Разве сам Свар — это не мир или уровень бессмертия, где владычествует Свет или Истина всеозаряющего Солнца, именуемый в Веде безбрежной Истиной, *ṛtam brhat*, и истинным Светом? А божественные воды, *āpo devīḥ, divyāḥ* или *svarvatīḥ*, разве не есть потоки этого высшего сознания, нисходящие с того плана бессмертия в смертный разум?

Безусловно, легко указать на строки или на целые гимны, где, на первый взгляд, нет необходимости в такого рода истолковании, и гимн можно понять как молитву или хвалу за ниспослание дождя или рассказ о битве на реках Пенджаба. Но Веду невозможно толковать по отдельным отрывкам и гимнам. Мы должны интерпретировать ее как целое, если хотим получить внятный и связный смысл. Конечно, мы можем выйти из трудного положения, приписав таким словам, как *svar* или *gāh*, в разных местах совершенно разные значения — точно так же, как Саяна обнаруживает в слове *gāh* иногда значение «коровы», иногда «лучи», а иногда с поразительной легкостью навязывает этому слову значение «воды»¹. Но подобная система интерпретации не может считаться рациональной лишь в силу того, что дает «рационалистические» или «удовлетворяющие разум» результаты. Скорее, она идет вразрез как с логикой, так и со здравым смыслом. В принципе, с ее помощью можно получить любой желаемый результат, но ни один разумный и непредвзятый исследователь не поверит, будто этот результат и есть изначальный смысл ведийских гимнов.

Но если мы примем более последовательный метод, то у нас возникнут просто немыслимые трудности из-за противоречия с чисто материальным смыслом. Возьмем для примера гимн Васиштхи (VII.49), обращенный к божественным водам, *āpo devīh*, *āpo divyāh*; его второй стих звучит так: «Те божественные воды, что текут по прорытым руслам, или те, что возникли сами, те, что движутся к океану, чистые, очищающие, — пусть напитают меня эти воды». Можно сказать, что смысл здесь вполне ясен: Васиштха обращает свой гимн к материальным водам, земным рекам, каналам, — а если слово *khanitrimāh* означает просто «прорытые», то даже к колодцам, — тогда как выражение *divyāh*, божественные, есть всего лишь украшающий эпитет восхваления. Вероятно, мы можем даже перевести стих иначе, предположив, что речь здесь идет о трех родах вод: о воде с неба, то есть о дожде, о воде колодцев и воде рек. Но этот смысл теряется совершенно, как только мы обращаемся к гимну в целом. Ибо в нем говорится:

«Пусть питают меня эти божественные воды, древнейшие (или величайшие) в океане, что движутся из середины океанского потока,

¹ Таким же образом он толкует чрезвычайно важное для Веды слово *Ritam* иногда как жертвоприношение, иногда как истина, иногда как вода — и все это в одном гимне из пяти-шести стихов!

очищающие, не знающие отдыха, кому Индра-громовержец, Бык, прорубил путь. Те божественные воды, что текут по прорытым руслам, или те, что возникли сами, чье движение устремлено к Океану, — пусть эти божественные воды питают меня. Посреди кого движется царь Варуна, взирая на правду и на ложь созданий, те, что текут медом, чистые и очищающие, — пусть эти божественные воды питают меня. В ком царь Варуна, в ком Сома, в ком все Боги опьяняются силой, в кого проник Агни-Вайшванара, — пусть эти божественные воды питают меня» (VII.49.1-4).

Ясно, что Васиштха говорит здесь о тех же водах, тех же реках, что и Вамадева в своих гимнах, о водах, что поднимаются из океана и в океан текут, о медоносных волнах, что вздымаются из моря, из глубин океана, который есть сердце вещей, о потоках ясности, *ghṛtasya dhārāḥ*. Они представляют собой потоки высшего и универсального сознательного существования, в котором движется Варуна, взирая на правду и ложь смертных, — фраза, которую нельзя применить ни к идущему дождю, ни к физическому океану. Варуна Вед не является индийским Нептуном и не соответствует он, как первоначально казалось европейским ученым, греческому Урану, небу. Он владыка горного простора, высшего океана, безбрежности бытия и его чистоты; в другом гимне говорится о том, что в этой безбрежности, в бесконечности, где нет путей, он проложил пути, по которым может двигаться Сурья, Солнце, Владыка Истины и Света. Оттуда взирает Варуна на истину и ложь, слившиеся воедино в сознании смертных... Также следует отметить, что это те божественные воды, которым Индра прорубил русло и заставил течь на землю, — описание, относящееся во всей Веде к семи рекам.

Если бы и были сомнения по поводу того, что воды в молитве Васиштхи это те же самые воды, что и в великом гимне Вамадевы, *madhumān ūrmīḥ, ghṛtasya dhārāḥ*, то их бы полностью развеял другой гимн мудреца Васиштхи (VII.47). В сорок девятом гимне он коротко упоминает, что божественные воды текут медом, *madhuścutaḥ*, и говорит о том, что Боги находят в них наслаждение, опьяняясь энергией, *ūrjam madanti*; из чего мы можем заключить, что мед или сладость есть *мадху* (*madhu*), Сома, нектар Ананды, дарующий богам экстаз. А в сорок седьмом гимне он окончательно проясняет весь смысл:

«О Воды, та высочайшая ваша волна, напиток Индры, которую создали для себя стремящиеся к Божественности, этой чистой, беспорочной вашей волной, сочащейся ясностью, исполненной меда (*ghṛtapruṣaṁ madhumantam*), да насладимся мы сегодня. О Воды, пусть дитя вод (Агни), чьи порывы стремительны, взрастит эту самую медовую волну вашу; ту вашу волну, в которой Индра вместе с Васу опьяняются восторгом, мы, ищущие Божественное, да отведаем сегодня. Прошедшие через сотню цедил, несущие восторг в своей природе, они, божественные, движутся к цели, которая принадлежит Богам (к высшему океану); не ограничивают они деяний Индры. Даруйте рекам жертвенную пищу, исполненную ясности (*ghṛtavat*). Пусть реки, что солнце сотворило своими лучами, из которых Индра извлек волну, прорубив ей путь, утверждают для нас высочайшее благо. И вы, о Боги, всегда оберегайте нас посредством своих состояний блаженства» (VII.47.1-4).

В этом отрывке мы встречаем ту же идею сладкой, пьянящей волны, *madhumān ūrmiḥ*, что и в гимне Вамадевы, кроме того, здесь прямо говорится, что этот мед, эта сладость есть Сомы, напиток Индры. Еще большую ясность вносит и эпитет *śatapavitrāḥ*, «прошедшие через сотню цедил», который в ведийском языке может относиться исключительно к Соме; следует также отметить, что здесь это эпитет самих рек и что медоносную волну из них извлек Индра, прорубив для нее ударом молнии, сразившим Вритру, русло в скале. Вновь нам становится ясно, что эти воды и есть те семь рек, которые Индра освободил от власти Вритры, Запирателя, Сокрывателя, и направил их поток на землю.

Что ж это за реки, чьи волны полны нектара Сомы, полны ясности, *ghṛta*, полны энергии, *ūrj*? Что это за воды, которые текут к цели движения богов, которые утверждают для человека наивысшее благо? Безусловно, это не реки Пенджаба — самое дикое предположение о варварском сумбуре или безумном хаосе в представлениях ведийских риши неспособно убедить нас в правомерности подобного толкования этих строк. Совершенно ясно, что это воды Истины и Блаженства, текущие из высочайшего океана. Но не по земле они текут, а на небе; Вритра, Запиратель и Сокрыватель, не дает им излиться в земное сознание, в котором пребывают смертные, пока Индра, божественный разум, не наносит удар Сокрывателю своей сверкающей молнией и не пробивает на вершинах этого земного сознания русло, по которому

могут излиться воды. Вот это и есть единственное рациональное, последовательное и разумное истолкование языка и мыслей ведийских риши. Что же касается остального, то риши Васиштха дает нам весьма ясное представление, ибо он указывает, что речь идет о водах, которые Сурья сотворил своими лучами, они, в отличие от земных движений, не ограничивают и не умаляют действий Индры, высочайшего Разума. Иными словами, это воды Безбрежной Истины, *ṛtam brhat*. Мы постоянно видели, что эта Истина творит Блаженство, и здесь также мы обнаруживаем, что эти воды Истины, *ṛtasya dhārāḥ*, как они прямо именуются в других гимнах (например: «О постигающий Истину, постигни лишь Истину одну, высвободи множество потоков Истины», V.12.2), утверждают для людей наивысшее благо, а наивысшее благо¹ есть блаженство, благодать божественного существования.

Но все же ни в этих гимнах, ни в гимне Вамадевы, нет прямого упоминания о семи реках. Поэтому мы обратимся к первому гимну Вишвамित्रы, гимну, обращенному к Агни (III.1), и рассмотрим его со второго по четырнадцатый стих. Это длинный отрывок, но он достаточно важен, чтобы мы процитировали и перевели его полностью.

*Prāñcam yajñam cakṛma vardhatām gīḥ
samidbhir agniṁ namasā duvasyan |
divaḥ śasāsura vidathā kavīnām
grtsāya cit tavase gātum īśuḥ ||* (2)

*Mayo dadhe medhiraḥ pūதாகṣo
divaḥ subandhur januṣā prthivyāḥ |
avindan nu darśatam apsvantar
devāso agniṁ apasi svasṛṇām ||* (3)

*Avardhayanta subhagaṁ sapta yāvīḥ
śvetaṁ jajñānam aruṣaṁ mahitvā |
śīśuṁ na jātam abhyārur aśvā
devāso agniṁ janīman vapuṣyan ||* (4)

*Śukrebhir aṅgai raja ātatanvān
kratuṁ punānaḥ kavibhiḥ pavitraiḥ |*

¹ Само это слово обычно понимается как «блаженство».

*śocir vasānaḥ pari āyur apām
śriyo mimīte brhatīr anūnāḥ* || (5)

*Vavrāja sīm anadatīr adabdhāḥ
divo yahvīr avasānā anagnāḥ |
śanā atra yuvatayaḥ sayonīr
ekam garbham dadhire sapta vāñīḥ* || (6)

*Stīrṇā asya samhato viśvarūpā
ghṛtasya yonau sravathe madhūnām |
asthur atra dhenavaḥ pinvamānā
mahī dasmasya mātārā samīcī* || (7)

*Babhrāṇaḥ sūno sahaso vyadyaud
dadhānaḥ śukrā rabhasā vapūmṣi |
ścotanti dhārā madhuno ghṛtasya
vṛṣā yatra vāvrdhe kāvyena* || (8)

*Pituś cid ūdhar januṣā viveda
vyasya dhārā asrjad vi dhenāḥ |
guhā carantaṁ sakhibhiḥ śivebhir
divo yahvībhir na guhā babhūva* || (9)

*Pituś ca garbham janituś ca babhre
pūrvīr eko adhayaṭ pīpyānāḥ |
vṛṣṇe sapatnī śucaye sabandhū
ubhe asmai manuṣye ni pāhi* || (10)

*Urau mahān anibādhe vavardha
apo agniṁ yaśasaḥ sam hi pūrvīḥ |
ṛtasya yonāvaśayad damūnā
jāmīnām agnir apasi svasṛṇām* || (11)

*Akro na babhriḥ samithe mahīnām
didrkṣeyaḥ sūnave bhārjīkaḥ |
ud usriyā janitā yo jajāna
apām garbho nṛtamo yahvo agniḥ* || (12)

*Apām garbham darśatam oṣadhīnām
vanā jajāna subhagā virūpam |
devāsaś cin manasā saṁ hi jagmuḥ
pañīṣṭham jātām tavaśaṁ duvāsyam || (13)*

*Brhanta id bhānavo bhārjīkam
agniṁ sacanta vidyuto na śukrāḥ |
guheva vṛddham sadasi sve antar
apāra ūrve amṛtam duhānāḥ || (14) (III.1)*

«Мы принесли жертву, дабы вознести к высочайшему; пусть возрастет Слово. Дровами для его костра, поклонением они подвигли Агни на его труды; они дали выражение в небесах познаниям провидцев, и они возжелали для него стезю в его силе, в его жажде слова. (2)

Исполненный мудрости, с чистым различием, прекрасный друг (или — совершенный строитель), по своему рождению Небесный и Земной, он утверждает Блаженство; боги нашли Агни, зримого, в Водах, во время труда сестер. (3)

Семь Могучих взрастили его, благодатного, светлого при рождении, алого, когда возрастает. Они ходили и трудились вокруг него, как Кобылицы вокруг новорожденного дитяти; боги дали тело Агни при его рождении. (4)

Своими чистыми сверкающими членами он распространился и образовал срединный мир, очищая волю к действию с помощью чистых повелителей мудрости; облакаясь светом, как одеянием, вокруг всей жизни Вод, он создал в себе великолепие широкое и беспорочное. (5)

Он двигался повсюду среди Могучих с Небес, и они не истребляли, но и не иссякали, — они не были одеты, но и не были наги. Здесь вечные и вечно юные богини, вышедшие из одного лона, зачали одного Младенца — эти Семь Изречений. (6)

Распространились его скопления в универсальных формах, в лоне ясности, в потоке сладостных струй; здесь стояли кормящие Реки,

питающие себя; две Матери бога свершений стали безбрежны и гармоничны. (7)

Рожденный ими, о сын Силы, ты засверкал, принимая яркие, вдохновенные воплощения; текут потоки сладости, ясности там, где Бык изобилия взращен был Мудростью. (8)

Он открыл при рождении источник изобилия Отца, и он выпустил на простор Его потоки, выпустил течь Его реки. С помощью добрых соратников и Могучих с Небес он нашел Его, движущегося в потаенных местах бытия, но сам не потерялся в их тайне. (9)

Он вынашивал плод Отца и того, кто его породил; один он питался от многих матерей в их возрастании. В этом сияющем Муже обе эти силы человека (Земля и Небо) обретают единого властителя и возлюбленного; оберегай же их обеих. (10)

Великий возрос в Широте нестесненной; ведь обильные Воды победно взрастили Агни. В лоне Истины он возлежал, и сделал его своим домом, Агни во время труда нераздельных Сестер. (11)

Как тот, что движется в сущем и сущее сохраняет, он в слиянии с Великими, ищущий видения, прямой в своем блеске для выжимающего нектар Сомы, он, кто был отцом Сияний, дал им сейчас их высшее рождение, — дитя Вод, могучий и всесильный Агни. (12)

К зримому Рождению в водах и ростках Земли богиня Восторга добавила сейчас рождение во множестве форм, она, кто есть совершенное блаженство. Боги соединились в нем через разум и подвигли его на труд, того, кто родился полным сил и мощи для свершений. (13)

Эти широкие сияния примкнули к Агни, прямому в своем блеске, и были они как яркие молнии; с него, растущего на сокровенных полях бытия, в своей собственной обители, посреди безбрежной Широты, они надоили Бессмертие». (14)

Каким бы ни был смысл этого отрывка — абсолютно ясно, что в нем заключено мистическое значение, что это не просто жертвенный

гимн варваров, поглощенных лишь ритуалами, — семь рек, воды, семь сестер не могут быть здесь семью реками Пенджаба. Воды, в которых боги обнаружили Агни в зримой форме, не могут быть земными и материальными реками; а этот Агни, который возрастает посредством знания и делает своим прибежищем и домом лоно Истины, кому Небо и Земля приходятся женами и возлюбленными, кто взращивается божественными водами в Безбрежности, свободной от преград, в его собственном лоне, кто, обитая в той безбрежной бесконечности, приносит озаренным богам высочайшее Бессмертие, — он не может быть богом физического огня. В этом отрывке, как и во многих других, мистический, духовный, психологический характер основной мысли Веды проявляется не завуалированно, не за покровом обычного ритуализма, а открыто и настоятельно, — на самом деле, он скрыт за образностью, но покровы прозрачны, и тайная истина Веды предстает здесь, подобно рекам из гимна Вишвамитры, «не в облачении, но и не нагой».

Мы видим, что эти Воды — как и в гимне Вамадевы или в гимне Васиштни — тесно связаны с ясностью и медом: *ghṛtasya yonau sravathe madhūnām, ścotanti dhārā madhuno ghṛtasya*; они ведут к Истине, они сами есть источник Истины, они текут и в Широте, не знающей преград, безбрежной, и здесь, на земле. Они изображаются как вскармливающие коровы (*dhenavaḥ*), как кобылицы (*aśvāḥ*), их называют *sapta vāṇīḥ*, семь Изречений творящей богини Вак — Речи, выражающей силы Адити, высочайшей Праkritи, которая описывается как Корова, равно как и Богиня, точно так же как Пуруша именуется в Веде словами Вришабха или Вришан — Бык. Поэтому они — семь русел всего сущего, семь струй или потоков или форм движения единого сознательно-го существования.

В свете идей, которые мы обнаруживаем в Веде с самых первых гимнов Мадхуччхандаса, и в свете символической интерпретации, теперь проясняющейся нам, этот отрывок, на первый взгляд непостижимый и загадочный, изобилующий неясными образами, становится совершенно понятным и связным, как, впрочем, и все другие места в Веде, которые кажутся почти недоступными пониманию до тех пор, пока к ним не подобран верный ключ. Нам требуется лишь определить психологическую функцию Агни, жреца, воителя, труженика, отыскивающего истину, завоевывающего блаженство для человека, — но это уже определено для нас в самом первом гимне Ригведы, где риши Мадхуччхандас дает такое описание Агни: он — «Воля в трудах Провидца,

истинный и наиболее богатый множеством ярких вдохновений». Агни есть Дэва, Всепровидец, явленный как сознательная сила или, как мы бы сказали современным языком, Божественная или Космическая Воля, вначале скрытая, воздвигающая вечные миры, а затем проявленная, «рожденная», созидающая в человеке Истину и Бессмертие.

Боги и люди, говорит, по существу, Вишвамित्रа, разжигают эту божественную силу, зажигая огонь внутреннего жертвоприношения; они подвигают ее на действие через свое поклонение и покорность ей; они выражают в небе, иными словами, в чистом разуме, который символизируется небом (*dyauh*), знания Провидцев или, иначе, озарения Сознания-Истины, которые превосходят Разум; они делают это, дабы расчистить путь для этой божественной силы, которая в своей мощи, постоянно стремясь найти слово истинного самовыражения, возносится за пределы ума. Эта божественная воля, во всех своих трудах не-сущая тайну божественного знания, *kavikratuh*, способствует формированию в человеке ментального и физического сознания, *divaḥ prthivyāḥ*, совершенствует интеллект, очищает способность различения, для того чтобы они развились до восприятия «знаний провидцев», и посредством сверхсознательной Истины, таким образом ставшей доступной нашему осознанию, прочно устанавливает Блаженство (стихи 2, 3).

Остальная часть отрывка есть описание восхождения этой божественной сознательной силы, Агни, — этого Бессмертного в смертных, который в жертвоприношении занимает место обычной человеческой воли и знания — с уровня смертного физического сознания к бессмертию Истины и Блаженства. Ведийские риши говорят о пяти рождениях человека, о пяти мирах творений, где вершится труд, *pañca janāḥ*, *pañca kṛṣṭīḥ*, или *kṣitīḥ*. Дьяус (*dyauh*) и *prithivi* (*prthivī*) представляют собой чистое ментальное и физическое сознание; между ними находится *antarikṣa* (*antarikṣa*), промежуточный или соединяющий уровень витального или нервного сознания. Дьяус и *prithivi* являются *rodasi* (*rodasī*), двумя нашими твердями; но их надо превзойти, ибо тогда мы получаем доступ к иным небесам, отличным от неба чистого ума, — к широте, к Безбрежности, которая есть основа, основание (*budhna*) беспредельного сознания, Адити. Эта Безбрежность есть Истина, которая поддерживает высший тройственный мир, те высочайшие шаги или сидения (*padāni*, *sadāmsi*) Агни, Вишну, те высочайшие Имена Матери, Коровы, Адити. Веда говорит о том, что Безбрежность или Истина есть собственный дом или настоящее «сидение» Агни,

svam̐ damam, svam̐ sadaḥ. Таким образом, в этом гимне Агни описывается как возносящийся с земли к своему высшему престолу.

Боги находят эту божественную Силу — Агни — в зримом виде в Водах, во время труда Сестер. Эти Сестры есть семичастные Воды Истины, божественные Воды, которые Индра низвел с вершин нашего бытия. Вначале эта Сила таится в ростках земли, *oṣadhīḥ*, в тех вещах, что хранят ее жар, и должна быть выявлена при помощи своего рода усилия, под давлением двух *арани* (*araṇī*)¹, земли и неба. Поэтому она и называется — дитя земных ростков, а также дитя земли и неба; эта бессмертная Сила с трудом и болью производится человеком при воздействии чистого ума на физическое бытие. Но в божественных Водах Агни обнаруживается в зримой форме и беспрепятственно рождается во всей своей силе, во всем своем знании, во всей своей благодати, светлым и чистым, постепенно приобретая алый цвет по мере возрастания и действия (стих 3). С самого рождения Боги наделяют его силой, блеском и телесной формой; семь могучих Рек возвращают его в его восторге; они ходят вокруг этого великого новорожденного дитя-ти и трудятся над ним как Кобылицы, *aśvāḥ* (стих 4).

Реки, обычно именуемые *dhenavaḥ*, вскармливающие коровы, здесь выступают как *aśvāḥ*, Кобылицы, так как Корова есть символ сознания, проявленного в знании, а Конь — символ сознания, явленного в силе. Ашва, Конь, — динамическая сила Жизни; и реки, трудящиеся над Агни на земле, становятся водами Жизни, витальной движущей силой или активацией, Праной, которая движется, действует, изъявляет желание и наслаждается. Сам Агни вначале есть материальный жар и энергия, затем он проявляется как Конь и только потом становится небесным огнем. Как дитя Вод, он прежде всего должен дать законченную форму, протяженность и чистоту срединному миру, витальному или динамическому плану, *raja ātatanvān*. Он очищает нервную деятельность человека, наполняя ее собственной чистой и яркой сущностью, направляя ввысь ее импульсы и желания, ее очищенную волю к действию (*kratum*) при помощи чистых энергий сверхсознательной Истины и Мудрости, *kavibhiḥ pavitraiḥ*. Поэтому он облачается своим беспредельным великолепием — уже не прежним частичным и ограниченным действием желаний и инстинктов — вокруг всей жизни Вод (стихи 4, 5).

¹ Так назывались два куска дерева, из которых трением добывали огонь (прим. ред.).

Таким образом, семичастные Воды возвышаются и становятся чистым ментальным действием, Могучими в Небесах. Там они проявляются как изначальные вечные и вечно юные энергии, отдельные потоки, но из единого источника — ибо все они вышли из лона сверхсознательной Истины, — как семь Изречений или фундаментальных творческих выражений божественного Разума, *sapta vāṇīḥ*. Эта жизнь чистого разума непохожа на жизнь витального или нервного плана, которая пожирает свои объекты ради поддержания своего смертного существования; эти воды не уничтожают, но при этом не иссякают; они есть вечная истина, облаченная в прозрачный покров ментальных форм; вот почему говорится, что они без одеяний, но и не наги (стих 6).

Но это еще не последняя ступень. Сила поднимается в лоно или место рождения этой ментальной ясности (*ghṛtasya*), где воды текут потоками божественной сладости (*sravathe madhūnām*), где формы, обретаемые ею, есть формы универсальные, массы безбрежного и беспредельного сознания. В результате вскармливающие реки в низшем мире напитываются этой нисходящей высшей сладостью, и оба сознания, ментальное и физическое, две изначальные матери всеосуществляющей Воли, становятся во всем своем масштабе совершенно равными и гармоничными благодаря этому свету Истины и благодаря тому, что напитались этим беспредельным Блаженством. Они несут всю полноту силы Агни, сверкание его молний, великолепие и восторг его универсальных форм. Ибо там, где Властелин, где Муж, где Бык изобилия возрастает благодаря мудрости сверхсознательной Истины, там всегда текут потоки ясности и потоки блаженства (стихи 7, 8).

Отец всего сущего есть Властелин и Муж; он скрыт в сокровенном источнике сущего, в сверхсознании; поэтому Агни в союзе с другими богами и с семьей Водами вступает в сверхсознание, при этом не исчезая из нашего сознательного существования, он находит там источник медового богатства Отца всего сущего и изливает эти потоки в нашу жизнь. Он вынашивает Сына и сам становится им, чистым Кумаром, чистым Мужем, Единым, душой в человеке, явленной в ее универсальности; ментальное и физическое сознание человека принимают его как своего господина и возлюбленного; но и будучи единым, он наслаждается множественным движением рек, множественностью космических энергий (стихи 9, 10).

Затем весьма ясно говорится, что это беспредельное сознание, в которое он вступил и в котором растет, где многие Воды, победно

достигая своей цели (*yaśasaḥ*), возвращают его, есть Безбрежность, в которой нет препятствий, где рождается Истина, — это безбрежная бесконечность, его собственная природная обитель, в которой он теперь обретает свой дом. Там семь рек, семеро сестер, трудятся, более не разделенные (хотя и единые в источнике), как это было на земле и в смертной жизни, но в нераздельном содружестве (*jāmīnām apasī svasṛjām*). В этом полном слиянии с великими потоками Агни движется во всех вещах и все поддерживает; лучи его видения становятся совершенно прямыми, на них больше не действуют искажения низшего мира; он, из кого родились озарения знания, сияющие стада, теперь дарует им это высочайшее рождение; он обращает их в божественное знание, в бессмертное сознание (стихи 11, 12).

Это также есть его собственное новое и окончательное рождение. Он, кто был рожден как Сын Силы из ростков земли, кто был рожден как дитя Вод, теперь рождается во множестве форм сыном богини восторга, той, кто владеет всей полнотой счастья, иными словами, рождается в безбрежной бесконечности сыном божественного сознательно-го блаженства. Боги, или божественные силы в человеке, используя ум как инструмент, достигают там Агни, объединяются вокруг него, подвигают его на великий труд сего мира в этом новом, могучем и действенном рождении. Они, сияния беспредельного сознания, примыкают к этой божественной Силе, как ее яркие молнии, и из него в сверхсознательном, в безбрежной широте, в его собственном доме, добывают для человека Бессмертие (стихи 13, 14).

Таков глубокий, связный, лучезарно сияющий за покровом образности смысл ведийских символов семи рек, Вод, пяти миров, рождения и восхождения Агни, которое также есть устремленное ввысь путешествие человека и богов, чьи образы человек формирует в себе по мере своего продвижения с вершины на вершину великой горы бытия (*sānoḥ sānum*). Стоит нам воспользоваться им и уловить подлинный смысл символа Коровы и символа Сомы, а также понять концепцию психологических функций богов, как мгновенно исчезнет все, что казалось непоследовательностью, туманностью, странным хаотическим сумбуром в этих древних гимнах. Тогда просто, легко и свободно выходит на свет глубокая и светозарная доктрина древних Мистиков, истинная тайна Веды.

Стада Зари

СЕМЬ Рек Вед, или Воды, *āpaḥ*, на образном ведийском языке обыкновенно именуются семью Матерями или семью вскармливающими Коровами, *sapta dhenavaḥ*. Само слово *āpaḥ* таит двойное значение, поскольку первоначально корень *ap* означал не только «двигаться» — откуда, скорей всего, и возникло значение вод, — но еще и «быть» или «вызывать к жизни», как в слове *apatya* — «отпрыск» или в дравидийском слове *appā*, «отец». Семь Вод есть воды бытия; это Матери, от которых рождены все формы существования. Однако мы встречаем и другое выражение — *sapta gāvaḥ* — семь Коров или семь Лучей, а также эпитет *saptagu*, который значит «обладающий семью лучами». Во всех ведийских гимнах слова *gu* (*gvaḥ*) и *go* (*gāvaḥ*) несут это двойное значение, это и «коровы», и «сияния». В древнеиндийской системе мысли бытие и сознание выступали парными аспектами, а Адити, беспредельное существование, из которого рождаются боги, описываемая как Мать с семью именами и семью обителями (*dhāmāni*), рассматривается также и как беспредельное сознание, Корова, изначальный Свет, проявленный в семи Сияниях, *sapta gāvaḥ*. Так семичастный принцип существования отображается, с одной стороны, в образе Рек, берущих начало в океане, *sapta dhenavaḥ*, с другой — в образе Лучей всесозидающего Отца, Сурьи-Савитара, *sapta gāvaḥ*.

Образ Коровы — важнейший из всех ведийских символов. Для человека, поглощенного лишь ритуальным аспектом, слово *go* (*go*) не значит ничего, кроме обычной коровы, так же как тесно связанное с ним слово *aśva* (*aśva*) кроме физического коня ничего больше не означает, или *ghṛitam* (*ghṛitam*) имеет только значение воды или очищенного масла, а *vīra* (*vīra*) означает лишь сына, приближенного или слугу. Когда риши возносит молитву Заре: *gomad vīravat dhehi ratnam iṣo aśvāvat*, комментатор, приверженец ритуализма, видит в этом обращении лишь просьбу о «желанном богатстве, состоящем из коров, героев (или сыновей) и коней». С другой стороны, если слова эти символичны, то они передают иной смысл: «утверди нас в состоянии

блаженства, полного света, всепокоряющей энергии и жизненной силы». Поэтому необходимо раз и навсегда определить значение слова *go* в ведийских гимнах. Если будет доказана его символичность, то все прочие слова — *aśva*, конь, *vīra*, мужчина или герой, *apatya* или *prajā*, потомство, *hiranya*, золото, *vāja*, изобилие (согласно Саяне — пища), — постоянно ему сопутствующие, неизбежно должны иметь символическое и сходное значение.

Образ Коровы постоянно связывается в Веде с Зарей и Солнцем; он повторяется и в повествовании о том, как Индра и Брихаспати при помощи собаки Сарамы и риши Ангирасов освободили пропавших коров из пещеры пани. Представление о Заре и миф об Ангирасах составляют самую суть ведийского культа и фактически могут считаться ключом к тайне смысла Веды. Поэтому мы должны рассмотреть их в первую очередь, чтобы обрести прочную основу для дальнейших исследований.

Даже из самого поверхностного анализа ведийских гимнов, обращенных к Заре, становится ясно, что коровы Зари, коровы Солнца являются символом Света и ничем иным быть не могут. Сам Саяна вынужден в этих гимнах толковать данное слово то как коровы, то как лучи — не заботясь, как обычно, о логической последовательности; иногда он даже сообщает нам, что слово *gauḥ*, подобно слову *ṛtam*, значение которого «истина», значит «вода». Собственно говоря, совершенно очевидно, что это слово нам предлагается понимать в обоих его значениях: «свет», как подлинный смысл, «корова», как конкретный образ и аллегория.

Значение «лучи» весьма бесспорно в таких отрывках, как, например, третий стих гимна риши Мадхуччхандаса, обращенного к Индре (I.7): «Индра, дабы видеть далеко, заставил Солнце взойти на небе: по всей горе он пронес его своими лучами»¹, *vi gobhir adrim airayat*. Но в то же время лучи Сурьи — это стада Солнца, коровы Гелиоса, убитые спутниками Одиссея в «Одиссее», украденные Гермесом у своего брата Аполлона в гомеровском гимне Гермесу. Это коровы, скрываемые врагом Валою, демонами пани; когда Мадхуччхандас говорит Индре: «Ты открыл пещеру с коровами Валу», — он имеет в виду, что

¹ Можно перевести и так: «повсюду он разослал гром с его сияниями», но такой перевод нарушает связность смысла; к тому же, даже если мы его и примем, то *gobhiḥ* все равно должно означать «с сияниями», а не «с коровами».

Вала есть тот, кто скрывает, запирает Свет, а Индра вновь являет этот сокрытый Свет тому, кто приносит жертву. В ведийских гимнах постоянно говорится о возвращении потерянных или украденных коров, и смысл этого образа станет нам ясен, когда мы рассмотрим подробнее миф о пани и об Ангирасах.

Стоит только однажды уяснить для себя его значение, как сразу же объяснение ведийской мольбы о «коровах» с точки зрения материального смысла теряет под собой основание; ибо если пропавшие коровы, о возвращении которых риши взывает к Индре, это не обычные стада, похищенные дравидами, а сияющие стада Солнца, Света, то мы вправе задуматься над тем, не применяется ли тот же образ и в простой молитве о даровании «коров», где нет никакого упоминания о враждебном вмешательстве. Например, в гимне I.4.1-2 об Индре говорится как о создателе совершенных форм, который в искусстве доения коров подобен хорошему дояру, и что его опьяние нектаром Сомы поистине является «дарующим коров», *godā id revato madaḥ*. Было бы крайне нелепо и нелогично понимать эту фразу в том смысле, что Индра весьма состоятельный бог, а потому, когда он опьянен, щедро дарует коров. Очевидно, что как в первом стихе доение коров есть метафора, так же и во втором дарование коров является иносказательным. А если из других гимнов Веды мы знаем, что Корова — это символ Света, тогда и данный отрывок нам следует понимать в том смысле, что Индра, опьяненный нектаром Сомы, непременно дарует нам Свет.

Равным образом очевидно и символическое значение коров света в гимнах, обращенных к Заре. Заря неизменно описывается как *gomatī*, что безусловно должно означать «лучезарная» или «сияющая», ибо было бы странно использовать выражение «обладающая коровами» в буквальном смысле, в качестве постоянного эпитета Зари. Но образ коров несомненно присутствует в данном эпитете, потому что Уша не только *gomatī*, она — *gomatī aśvāvātī*, при ней всегда ее коровы и ее скакуны. Она творит свет для всего мира и распахивает тьму, словно коровий загон; тут мы уже бесспорно принимаем корову как символ света (I.92.4). Можно также отметить, что в этом гимне (стих 16) Ашвинов просят направить вниз свою колесницу по пути «лучезарному и златому», *gomad hiraṇyavad*. Более того, колесница Зари описывается как запряженная то алыми коровами, то алыми лошадьми. «Она запрягает войнство своих алых коров», *yunkte gavām aruṇānām*

anīkam (I.124.11), где второе значение — «рать своих алых лучей» — ясно проступает за конкретным образом. Заря описывается как мать коров или сияний: *gavām janitrī akṛta pra ketum* (I.124.5), «Мать коров (сияний) сотворила видение»; в другом месте так говорится о ее деяниях: «видение (или восприятие) забрезжило там, где не было ничего»; и вновь нам становится ясно, что эти коровы есть сияющие стада Света. Она воспевается как «предводительница сияющих стад», *netrī gavām* (VII.76.6); кроме того, есть стих, многое нам проясняющий, в котором сочетаются обе эти идеи, где Заря предстает «Матерью Стад, предводительницей дней», *gavām mātā netrī ahnām* (VII.77.2). И наконец, сама Веда, словно бы желая окончательно сбросить покров образности, говорит нам, что стада есть аллегория лучей Света: «ее благодатные лучи открываются взору, подобно коровам, выпущенным на простор» — *prati bhadrā adṛkṣata gavām sargā na raśmayah* (IV.52.5). Но мы имеем и еще более убедительный отрывок (VII.79.2), где говорится: «Твои коровы (лучи) устраняют тьму и простирают Свет», *saṁ te gāvas tama ā vartayanti, jyotir yacchanti*¹.

Но Заря не только появляется с этими сияющими стадами, она приводит их в дар приносящему жертву; она, подобно Индре, опьяненному Сомой, дарует Свет. В одном из гимнов Васиштни (VII.75.7) говорится о том, что Заря участвует в деянии богов, когда они проламывают твердыни, где сокрыты стада, и даруют эти стада людям: «Истинная с богами, которые истинны, великая с богами, которые велики, она разбивает твердыни и дарует сияющие стада; коровы мычат, устремляясь навстречу заре», *rujad dṛḥhāni dadad usriyāṇām, prati gāva uṣasam vāvaśanta*. В следующем же стихе ее просят утвердить или установить для приносящих жертву «состояние блаженства, исполненное света (коров), коней (жизненных сил), несущее множество наслаждений», *gomad ratnam aśvāvat purubhojah*. Таким образом, стада, даруемые Ушей, есть сияющее воинство Света, освобожденное богами и риши Ангирасами из прочных темниц Валы и демонов пани, а обилие коров (и коней), о котором постоянно просят риши, не может быть ничем иным, кроме богатства того же Света; ибо невозможно предположить,

¹ Безусловно, нельзя не согласиться, что *gauḥ* в Веде значит «свет»; например, когда говорится, что Вритра был убит «лучом света», *gavā*, то не встает вопрос о корове; вопрос заключается в другом — в использовании двусмысленности слова «корова» и в употреблении его в качестве символа.

что коровы, дарованные Зарей, о которых говорится в седьмом стихе этого гимна, отличны от коров, о которых просят риши в восьмом стихе, — что одно и то же слово в первом случае означает свет, а во втором — физических коров и что риши тотчас же забывает используемый им образ, как только тот сходит с его уст.

Иногда в молитве речь идет не о светозарном наслаждении или лучезарном изобилии, а о сияющем побуждении или силе: «Привези же нам, о Дочь Небес, светозарные порывы вместе с лучами Солнца», *gomatīr iṣa āvaha duhitar divaḥ, sākaṁ sūryasya raśmibhiḥ* (V.79.8). Саяна поясняет нам, что здесь имеется в виду «сияющая пища»; но, безусловно, абсурдно говорить о сияющей пище, которую приносит Заря вместе с лучами Солнца. Если слово *iṣ* имеет значение «пища», то под всем выражением мы должны понимать «пища из коровьего мяса», но хотя в древности употребление говядины в пищу и не было запретным, как явствует из Брахман, все же этот смысл, которого Саяна старается избежать, дабы не оскорбить чувства индусов более поздних времен, здесь не имеется в виду (он был бы не менее абсурден, чем и первый), что подтверждается другим стихом Ригведы, где Ашвины призываются даровать нам светозарный порыв, который перенес бы нас за пределы тьмы, *yā naḥ pīparad aśvinā jyotiṣmatī tamas tiraḥ, tām asme rāsāthām iṣam* (I.46.6).

Из этих характерных примеров мы можем получить представление о том, насколько широко используется образ Коровы Света в гимнах Веды и с какой очевидностью он указывает на наличие в них психологического смысла. Возникает, однако, и сомнение. Даже согласившись с неизбежным заключением о том, что корова являет собою образ Света, почему мы не можем толковать его просто как солнечный свет, что, казалось бы, подсказывает нам и сам язык Веды? Чего ради предполагать наличие символа там, где есть только образ? К чему изобретать трудности двойной аллегии: корова означает свет зари, а свет зари есть символ внутреннего озарения? Почему бы не исходить из того, что риши молились не о духовном озарении, но о свете дня?

Возражений много, и иные из них убедительны. Если мы примем за факт, что ведийские гимны сочинялись в Индии и заря в них — это индийская заря, а ночь — короткая ночь южных широт, продолжающаяся лишь десять-двенадцать часов, то придется признать, что ведийские риши были примитивными людьми, охваченными страхом темноты, населенной в их представлении нечистой силой, которые

не имели понятия о естественном законе чередования дня и ночи — тем не менее блистательно воспетом ими во многих гимнах — и верили, что только благодаря их молитвам и жертвоприношениям Солнце восходит в небесах и Заря появляется из объятий своей сестры Ночи. Тем не менее они говорят о непреложности правил для действий богов и о Заре, которая неизменно следует путем вечного Закона или Истины! В таком случае, мы должны предположить, что, когда риши торжественно восклицает: «Мы переправились на другой берег этой тьмы!» — то это он с таким воодушевлением воспеваает обычное пробуждение на рассвете очередного дня. Или мы должны предположить, что люди времен Вед принимались приносить жертвы на заре и возносили мольбы о свете, когда солнце уже взошло. А если мы согласимся со всеми этими нелепостями, то тут же натолкнемся на ясное заявление, что только после того, как они девять или десять месяцев вершат жертвоприношение, они вновь обретают с помощью риши Ангирасов утраченный свет и пропавшее солнце. А как нам понимать постоянное утверждение о том, что Свет был явлен нашими Предками: «Праотцы сокрытый свет отыскиали, истиной в своих помыслах они породили Зарю», *gūlham jyotiḥ pitaro anvavindan, satyamantrā ajanayan uṣāsam* (VII.76.4)? Если бы мы встретили подобные строки в поэтическом произведении любой другой литературы, мы бы сразу придали им психологическое или духовное значение; и нет никаких оснований поступить иначе в отношении Вед.

Если, однако, мы должны исходить исключительно из натуралистического толкования ведийских гимнов, то совершенно очевидно, что ведийские Заря и Ночь не могут быть ночью и зарей в Индии; только в том случае, если риши находились в условиях арктического региона, их отношение к этим природным явлениям и их заявления по поводу Ангирасов становятся хоть сколько-нибудь понятными. Но хоть и чрезвычайно вероятно, что воспоминания об арктической родине находят свое отражение во внешнем смысле Веды, арктическая теория происхождения ариев не исключает существования сокровенного смысла, стоящего за древними образами, почерпнутыми из явлений природы, как и не избавляет эта теория от необходимости более последовательного и прямого истолкования гимнов, обращенных к Заре.

Рассмотрим для примера гимн риши Прасканвы из рода Канвов, обращенный к Ашвинам (I.46), в котором упоминается тот самый светозарный порыв, что переносит нас по ту сторону тьмы. Этот гимн

непосредственно связан с ведийской идеей Зари и Ночи. В нем встречаются многие устоявшиеся ведийские образы: путь Истины, переправа через реки, восход Солнца, тесная связь Зари и Ашвинов, мистическая сила и океанская суть нектара Сомы.

«Вот та Заря, непревзойденная, восходит, восхитительная, в Небесах; о Ашвины, этим гимном Безбрежность вашу я утверждаю, вы, кому Океан является матерью, вершители труда, божественные, кто выходит за пределы ума к блаженствам и мыслью находит то богатство существования... О Владыки Странствий, о вы, дающие ментальную форму слову, вот тот, кто устраняет ваши раздумья, — смело напейтесь Сомы; даруйте нам тот порыв, о Ашвины, тот сияющий импульс, что переносит нас за пределы тьмы. Отправляйтесь в путь ради нас на своей ладье, дабы достичь другого берега, по ту сторону мыслей ума. Запрягайте, о Ашвины, колесницу свою — колесницу, что становится широкой весельной ладьей в Небесах, когда пересекаете вы небесные реки. Мыслью запряжены Силы Восторга. Силы Сомы в небесах, несущие восторг, и есть то богатство существования в пространстве Вод. Где же сбросите вы тот покров, что создали сами, дабы сокрыть себя? Так, Свет родился ради восторга Сомы — Солнце, что было во тьме, выбросило свой язык навстречу Златому. Путь Истины проявился, по которому мы перейдем на тот берег; показалась вся широкая дорога через Небеса. Ищущий растет в своем существе к всевозрастающему проявлению вслед за проявлением Ашвинов, когда услаждаются они в упоении Сомы. О вы, обитающие (или сияющие) во всеозаряющем Солнце, через питье Сомы, через Слово придите как творцы блаженства в наш человеческий род. Заря приходит к нам согласно вашему блеску и славе, когда вы охватываете все наши миры; вы добываете Истины из Ночей. Оба пейте, о Ашвины, оба вместе протяните нам покой посредством расширений, цельность которых остается нерасторжимой».

Вот это прямой и подлинный смысл гимна, мысль которого не трудно понять, если помнить основные идеи и образы ведийской доктрины. Ночь, бесспорно, есть образ внутренней тьмы; с восходом Зари Силы Истины извлекаются из объятий Ночи. Это восход Солнца, которое было затеряно во мраке, — знакомый образ сокрытого Солнца, вновь открываемого Богами и риши Ангирасами, — солнца Истины,

которое теперь направляет свой огненный язык навстречу золотому Свету: ибо *hiraṇya*, золото, есть конкретный символ высочайшего света, это есть золото Истины. И именно это истинное богатство, а не золотую монету просят ведийские риши у Богов. Этот великий переход от состояния внутренней темноты к озарению осуществляется Ашвинами, повелителями ликующего, устремленного ввысь движения ума и витальных сил, когда они изливают бессмертный нектар Ананды в ум и тело и там вкушают его. Они придают ментальную форму выражающему Слову, они ведут нас к небесам чистого разума за пределы этой тьмы и там Мыслью приводят в действие энергии Восторга. Но и небесные воды пересекают они, ибо энергия Сомы помогает им разрушить все ментальные построения, — даже эту завесу сбрасывают они; они выходят за пределы Ума, и этот последний шаг описывается в образах переправы через реки, перехода через небеса чистого разума, прохождения путем Истины на другую сторону. Только по достижении высочайших высот, *paramā parāvat*, обретаем мы, наконец, покой в великом человеческом странствии.

Далее мы увидим, что не только в этом гимне, но и всюду в Веде Заря приходит, словно та, кто приносит с собой Истину, она сама есть сияние Истины. Она — божественная Заря, а обычный рассвет есть не более чем ее слабый отблеск и символ в материальной вселенной.

Заря и Истина

УША, богиня Зари, постоянно описывается в образе Матери Коров. Если корова является ведийским символом физического света или же духовного озарения, то это выражение должно соответственно означать, либо что она является матерью или источником лучей дневного света, либо что она творит сияние высшего Дня, блеск и ясность внутреннего озарения. Однако мы видим, что в Веде Адити, Матерь богов, описывается и как Корова, и как вселенская Мать; она есть Высочайший Свет, и все сияния исходят из нее. С точки зрения психологической функции, Адити есть высочайшее или бесконечное Сознание, мать богов, в противоположность Дану или Дити¹, расчлененному сознанию, матери Вритры и прочих Данавов, враждебных богам и человеку в его развитии. В более общем смысле Адити является источником всех космических форм сознания, начиная с физического и выше; семь коров, *sapta gāvaḥ*, — это ее формы, и, как нам известно, существует семь имен и семь обителей Матери. Уша, в качестве матери коров, может быть только формой или энергией этого высочайшего Света, этого наивысшего Сознания, Адити. И действительно, мы находим такое описание Зари в стихе I.113.19: *mātā devānām adīter anīkam*, «Матерь богов, форма (или энергия) Адити».

Но озаряющий рассвет высшего или нерасчлененного Сознания всегда есть восход Истины; если Уша и есть эта светоносная заря, то мы непременно должны обнаружить, что в стихах Ригведы ее приход прочно связывается с идеей Истины, *ṛitam* (*ṛtam*). И такую связь мы обнаруживаем постоянно. Ибо прежде всего Уша изображается «верно следующей путем Истины», *ṛtasya panthām anveti sādhu* (I.124.3). Здесь никак не применимо ни ритуалистическое, ни натуралистическое толкование слова *ṛitam* (*ṛtam*); так как было бы бессмысленно настойчиво утверждать, что Заря следует путем жертвоприношения

¹ Не потому, что слово Адити этимологически является отрицательным от Дити; эти два слова происходят от совершенно разных корней — *ad* и *dī*.

или путем воды. И мы можем лишь уйти от наиболее очевидного смысла, если предпочтем толковать выражение *panthā ṛtasya* не как путь Истины, а как путь Солнца. Но Веда скорее говорит, что Солнце следует путем Уши, и это более похоже на естественный образ, подсказанный наблюдателю видом физической зари. Более того, даже если в других местах это выражение не столь очевидно означает путь Истины, психологический смысл все же может присутствовать, поскольку можно считать, что рассвет озарения следует путем Истинного или Владыки Истины, Сурьи-Савитара.

Та же идея, но с еще более ясными и полными психологическими указаниями, повторяется в гимне I.124.3, *ṛtasya panthām anveti sādhu, prajānāṭiva na diśo mināti*, «Она движется согласно пути Истины и, как знающая, не ограничивает пространства». Можно отметить, что слово *diśaḥ*¹ имеет двойное значение; но в данном случае нет необходимости останавливаться на этом. Заря идет путем Истины, и, поскольку она обладает этим знанием или восприятием, она не ограничивает безбрежность, *brhat*, чей свет она представляет. То, что это есть подлинный смысл стиха, подтверждает без всяких сомнений, определенно и бесспорно отрывок из пятой мандалы (V.80.1), где Заре дается такое описание: «она со светозарной поступью, Истиной безбрежная, высочайшая в Истине (или обладающая Истиной), несущая с собою Свар», *dyutadyāmāṇaṁ brhatīm ṛtena ṛtāvarīm svar āvahanṭīm*. Здесь присутствует идея Безбрежности, идея Истины, идея солнечного света, происходящего из мира Свар; и, конечно же, все эти понятия не могут быть так тесно и определенно связаны лишь с обычной физической зарей! Можно взять для сравнения такую строку (VII.75.1): *vyuṣā āvo divijā ṛtena, āviṣkṛṇvānā mahimānam āgāt*, «Заря, рожденная в небе, Истиной открывает сущее, она приходит, являя величие». И снова мы видим, что Заря силой Истины являет все сущее, а результат этого описывается как проявление определенной Безбрежности.

Наконец, мы встречаем ту же идею, но описанную иначе, с употреблением другого слова, обозначающего Истину, — *satya* (*satya*), которое, в отличие от *ṛtam*, не допускает никакого двойного толкования: *satyā satyebhir mahatī mahadbhir devī devebhiḥ* (VII.75.7), «Заря, истинная в своем существе вместе с богами, которые истинны, великая с Богами, которые велики...» Эту «истинность» Зари особо подчеркивает

¹ Букв. «страны света» (прим. ред.).

Вамадева в одном из своих гимнов (IV.51); ибо он не только говорит о Зорях как о тех, кто «вмиг объезжает миры на своих скакунах, запряженных Истиной», *ṛtayugbhir aśvaiḥ* (ср. VI.65.2), но и дает им такое определение: *bhadrā ṛtajātasatyāḥ*, «благодатные и истинные, ибо от Истины рожденные», в другом стихе он описывает их как «богинь, пробуждающихся из обители Истины» (IV.51.8).

Эта тесная связь понятий *bhadra* (благодатный) и *ṛta* (истинный) напоминает нам ту же связь идей в гимне Мадхаччхандаса, обращенном к Агни. В нашей психологической интерпретации Веды мы постоянно встречаемся с древней концепцией Истины как пути к Блаженству. Уша, восход света Истины, неизбежно должна приносить также радость и благодать. Эту идею Зари, несущей восторг, мы встречаем в Веде постоянно, а риши Васиштха дает ей очень точное выражение в стихе VII.81.3: *yā vahasi puru spārham ratnam na dāśuṣe mayah*, «ты, кто для дарующего приносит блаженство, как необъятный и желанный восторг».

Распространенное в Веде слово *сунрита* (*sūnṛtā*) толкуется Саяной как «приятная и истинная речь», но, видимо, чаще оно несет более общий смысл, — это «благая истина». Заря иногда описывается как *путавари* (*ṛtāvari*), «исполненная Истины», а иногда как *сунритавари* (*sūnṛtāvari*). Она приходит, изрекая свои истинные и блаженные слова, *sūnṛtā irayantī*. Подобно тому, как она изображалась стоящей во главе сияющих стад, а также во главе дней, таким же образом она описывается и в качестве блистающей предводительницы блаженных истин, *bhāsvatī netrī sūnṛnām* (I.92.7). Эта тесная связь в представлениях ведийских риши между идеей света, лучей или коров и идеей истины проявляется с еще большей очевидностью в другом стихе, I.92.14: *gomatī aśvāvati vibhāvari...sūnṛtāvati*, «Заря с лучезарными стадами, со своими скакунами, широко блистающая, полная благодатных истин». Похожее, но еще более ясное выражение в гимне I.48.2 указывает на значимость этого ряда эпитетов: *gomatīr aśvāvatiṛ viśvasuvidah*, «Зори со своими лучами (стадами), стремительными силами (конями), истинно всеведающие».

Это отнюдь не все указания на психологический характер ведийской Зари, которые мы обнаруживаем в Ригведе. Заря постоянно предстает как та, кто пробуждает к видению, к восприятию, к правильному движению. «Богиня, — говорит риши Готама Рахугана, — обращает свой взор ко всем мирам, око видения сияет со всей широтою;

пробуждая жизнь к движению, она открывает речь для всякого, кто мыслит», *viśvasya vācam avidat manāyoḥ* (I.92.9). Мы видим здесь Зарю, которая раскрывает жизнь и ум во всей их полноте и шире, и мы оставим без внимания всю силу слов и выражения, избранного риши, если сведем весь смысл лишь к изображению пробуждения земной жизни с наступлением очередного рассвета. Даже если слово, употребляемое здесь для обозначения «видения», принесенного Зарей, *cakṣuḥ*, способно передавать лишь значение физического зрения, в другом отрывке мы встречаем слово *ketuḥ*, которое означает восприятие, проникающее видение ментального сознания, способность познания. Уша выступает как *pracetāḥ*, обладающая этим всепроникающим знанием. Мать сияний, она сотворила это проникающее видение ума; *gavāṁ janitrī akṛta pra ketum* (I.124.5). Она сама есть это видение: «теперь ясное видение широко воссияло там, где прежде не было ничего», *vi nūnam ucchād asati pra ketuḥ* (I.124.11). Посредством своей силы восприятия она владеет блаженными истинами, *cikitvīt sūnṛtāvari* (IV.52.4).

Кроме того, в Веде говорится о том, что это восприятие, это видение принадлежит Бессмертию, *amṛtasya ketuḥ* (III.61.3); иными словами, это есть свет Истины и Блаженства, которые представляют собой высшее или бессмертное сознание. Ночь в Веде есть символ нашего затемненного сознания, полного неведения, несовершенного в воле и действии, а потому исполненного всего зла, греха и страдания; свет есть приход озаренного высшего сознания, которое ведет нас к истине и счастью. Мы постоянно обнаруживаем противопоставление двух понятий: *duritam* (*duritam*) и *suvitam* (*suvitam*). Буквально *duritam* значит ложное или неверное движение, а образно обозначает все неправильное, все, что есть зло, грех, ошибка, несчастье; *suvitam* буквально значит верное или благое движение и выражает все доброе и благодатное, в особенности же блаженство, которое приходит вместе с движением по правильному пути. Васиштха говорит об этой богине так: «приходит Заря божественная, Светом устрояя прочь все темное и злое», *viśvā tamāsi duritā* (VII.78.2); а в ряде стихов эта богиня описывается как пробуждающая, побуждающая или ведущая людей к верному движению, к счастью, *suvitāya*.

Поэтому она выступает во главе не только блаженных истин, но и наших духовных богатств и счастья, она приносит блаженство, которого человек достигает либо же которое приходит к нему с Истиной, *eṣā netrī rādhasaḥ sūnṛtānām* (VII.76.7). Это богатство, о котором

просят риши, описывается в образе материальных благ; это может быть *gomad aśvāvad vīravad* или же *gomad aśvāvad rathavacca rādhah*. *Go* «корова», *aśva* «конь», *prajā* или *apatya* «потомство», *nṛ* или *vīra* «муж» или «герой», *hiraṇya* «золото», *ratha* «колесница», *śravas* — «пища» или «слава», согласно ритуалистической интерпретации, — они и составляют то богатство, что желают ведийские мудрецы. Казалось бы, ничто не может быть более предметным, земным, материальным; это действительно и есть те блага, о которых могли бы просить своих примитивных богов племена грубых варваров со здоровым аппетитом и жадной земных богатств. Но мы уже убедились, что *hiraṇya* употребляется в другом значении, отличном от обычного земного золота. Мы уже убедились, что «коровы» постоянно встречаются в связи с Зарей как образ Света, и мы увидели, что этот свет связан с ментальным видением и с истиной, которая приносит блаженство. А *aśva*, конь, в этих конкретных образах тонких психологических идей всегда выступает в паре с символической фигурой коров: Заря есть *gomatī aśvāvatī*¹. В одном из стихов риши Васишты (VII.77.3) символический смысл ведийского Коня раскрывается с большой силой и ясностью:

Devānām cakṣuḥ subhagā vahanī
śvetam nayantī sudṛśikam aśvam |
uṣā adarśi raśmibhir vyaktā
citrāmghā viśvam anu prabhūtā || (VII.77.3)

«Благодатная, несущая око видения богов, ведущая белого Скакуна, чей взор совершенен, Заря показала, явленная лучами во всей полноте, исполненная ярких богатств, проявляющая свое рождение во всем сущем». Достаточно очевидно, что белый конь — метафора, применяемая к богу Агни, который есть Воля Провидца, *kavikratu*, наделенная совершенным видением сила божественной воли в своем действии (V.11.4), — весьма символичен² и что «яркие богатства», приносимые Зарей, тоже являются метафорой и определенно не означают материальные блага.

¹ Букв. «обладающая коровами и скакунами» (прим. ред.).

² Символичность коня совершенно очевидна в гимнах Диргхатамаса, обращенных к Жертвенному Коню, а также в гимнах разных риши, обращенных к Коню Дадхикравану, и в начальных строках Брихадараньяка Упанишады, где сложный, развернутый образ открывается фразой: «Заря есть голова Коня».

Заря описывается как *gomatī aśvāvatī vīravatī*, и поскольку ее эпитеты *gomatī* и *aśvāvatī* символичны и не употребляются в буквальном смысле «полная коров и коней», а означают «сияющая лучами знания» и «сопровождаемая стремительными энергиями», то и эпитет *vīravatī* тоже не может значить «сопровождаемая мужами» или «сопровождаемая героями, сыновьями или слугами», а скорее означает, что ей сопутствуют некие покоряющие энергии, или, во всяком случае, употребляется в некоем сходном символическом смысле. Это становится совершенно очевидно в стихе, I.113.18, *yā gomatīr uśasaḥ sarvavīrāḥ...tā aśvadā aśnavat somasutvā*, что не означает «Зори, которые обладают коровами и всеми мужчинами или всеми слугами, — их человек, выжавший Сому, обретает как дарующих коней». Эта Заря есть внутреннее озарение, которое приносит человеку всю многообразную полноту его широчайшего существа, силу, сознание, радость; она блистает своими сияниями, с ней приходят все возможные силы и энергии, она дает человеку полноту витальной силы, для того чтобы он мог наслаждаться бесконечным восторгом более широкого существования.

Мы уже не можем воспринимать эпитеты *gomad aśvāvad vīravad rādhaḥ* в материальном смысле; сам язык Веды указывает нам на совершенно иную истину. Следовательно, и прочие компоненты этого богоданного богатства также должны трактоваться в духовном смысле; потомство, золото, колесницы — это символы; слово *upavac (śravas)* не означает «слава» или «пища», оно имеет психологическое значение — это высшее знание, которое приходит не от чувств или интеллекта, но от способности божественного «видения» и божественного «слышания» Истины; выражения *rādhaḥ dīrghaśrutamam* (VII.81.5), *rayim śravasyum* (VII.75.2) описывают то богатое состояние бытия, то духовно изобильное блаженство, которое обращено к знанию (*śravasyum*) и обладает способностью «слышать» на большом расстоянии вибрации Слова, приходящего к нам из краев (*diśaḥ*) Беспредельности. Так блестящий образ Зари освобождает нас от материального, ритуалистического, невежественного и искаженного понимания Веды, которое вело бы нас наугад от одной трудности к другой в непроглядной ночи хаоса и неизвестности; он открывает перед нами закрытую дверь и впускает в самое сердце ведийского знания.

Стада Коров и легенда об Ангирасах

ТЕПЕРЬ нам надо соотнести образ Коровы, используемый нами в качестве ключа к смыслу Веды, с удивительной притчей или легендой о риши Ангирасах — важнейшим из всех ведийских мифов.

Ведийские гимны — чем бы еще они ни были — обязательно представляют собой обращение к «арийским» богам, друзьям и пособникам человека с просьбами о тех вещах, которые песнопевцы — или провидцы, как они сами себя называют (*kavi*, *ṛṣi*, *vipra*) — считают наиболее желанными (*vara*, *vāra*). Эти желанные плоды, эти богоданные блага обобщены в словах *rayi*, *rādhās*, которые на физическом плане могут означать богатство или благосостояние, а психологически — блаженство или наслаждение, заключающееся в изобилии определенных форм духовного богатства. Человек привносит, как свою долю в совместных усилиях, труд жертвоприношения, Слово, нектар Сомы и *гхритам* или очищенное масло. В жертвоприношении рождаются Боги, они возрастают силой Слова, Нектара и *гхритам*; и в той силе, в упоении и опьянении Нектаром, они исполняют просьбы приносящего жертву. Главными элементами богатства, полученного таким путем, являются Корова и Конь, но есть и другие вещи: *hiraṇya* — золото, *vīra* — мужи или герои, *ratha* — колесницы, *prajā* или *apatya* — потомство. Сами предметы и средства жертвоприношения — огонь, Сомы, *гхритам* — поставляются богами, и они же участвуют в жертвоприношении как его священнослужители, очистители, охранители и герои битв за него, — ибо существуют те, кто ненавидит жертвоприношение и Слово, они нападают на приносящего жертву и не дают ему доступа к желаемому богатству. Главными условиями для обретения столь пылко желаемого благоденствия являются приход Зари и Солнца, а также нисхождение небесных вод и семи рек — реальных или мистических, — именуемых в Веде «Могучими с небес». Но даже это благосостояние, обилие коров, коней, золота, мужей-героев, колесниц, потомства не является конечной целью; все это лишь способ открыться иным

мирам, завоевать мир Свара, подняться к солнечным небесам, достичь Света, следуя к нему путем Истины, и обрести небесное Блаженство, мир, в котором смертный обретает Бессмертие.

Такова подлинная суть Веды. Обрядовый и мифологический смысл, с древнейших времен признаваемый за нею, хорошо известен и нет нужды особо останавливаться на нем; в общем, это совершение жертвенного богопочитания в качестве главного долга человека, в надежде на обретение благоденствия в этом мире и небесных радостей в мире ином. Нам известен и современный подход к проблеме, когда Веда рассматривается как система поклонения персонифицированным силам природы — солнцу, луне, звездам, заре, ветру, дождю, огню, небу, рекам и прочим подобным божествам — с целью умиловления их посредством жертвоприношения, обретения богатства в этой жизни и сохранения его, в основном, от посягательств враждебно настроенных людей, в частности дравидов, а также от злых демонов и просто грабителей; а после смерти — переселения в Рай, где обитают боги. Теперь мы обнаруживаем, что, сколь бы значимы ни были эти идеи для сознания простых людей, они не представляли сокровенный смысл Вед для провидцев, для озаренных умов (*kavi*, *vipra*) ведийской эпохи. Для них все эти материальные объекты были символами нематериального: коровы были лучами или озарениями божественной Зари, кони и колесницы — символами силы и движения, золото — светом, сверкающим богатством божественного Солнца (истинного света, *ṛtaṁ jyotiḥ*); и богатство, добытое жертвоприношением, и само жертвоприношение во всех его деталях символизировали усилия человека и его способы продвижения к более великой цели, к бессмертию. Главным устремлением риши эпохи Вед было обогащение и расширение человеческого существа, рождение и рост божеств в его жизни-жертвоприношении, возрастание Силы, Истины, Света, Радости (энергиями которых эти божества являются) до тех пор, пока душа человека, пройдя через все более и более расширяющиеся и открывающиеся миры внутри его существа, не вознесется до божественных врат (*devīr dvārah*), которые распахнутся по его слову, давая ему вступить в наивысшее блаженство божественного бытия за пределами неба и земли. Это восхождение и есть суть легенды о риши Ангирасах.

Все боги есть завоеватели и податели Коров, Коней и божественных богатств, но в особенности великий бог Индра — воитель и герой этой битвы — он отвоевывает для человека Свет и Силу. По этой

причине Индру всегда зовут Владыкой стад, *gopati*; он даже изображается в виде коровы и коня; он превосходный дояр, которого риши просит подоить коров, ибо надой Индры — это совершенные формы и ясные мысли; он есть Вришабха, Бык стад; ему принадлежит изобилие коров и коней, которого жаждет человек. В гимне VI.28.5 есть даже такие строки: «эти самые коровы, о люди, они и есть Индра; к Индре стремлюсь я всем своим сердцем и всем умом». Это отождествление коров с Индрой чрезвычайно важно, и нам еще предстоит возвратиться к нему, когда мы обратимся к гимнам Мадхуччхандаса, посвященным этому богу.

Но обычно риши описывают приобретение этого богатства в образе победы над определенными силами, а именно над дасью, которые иногда выступают как обладатели заветных богатств, и эти богатства необходимо изъять у них силой, а иногда — как воры, похитившие добро у ария, кому предстоит отыскать и возвратить себе похищенное с помощью богов. Дасью, которые удерживают или крадут коров, именуются пани. Это слово, повидимому, первоначально означало дельцов, перекупщиков или торговцев, но иной раз к этому смыслу прибавляется еще один оттенок: «скупцы». Их предводитель — Вала, демон, чье имя, вероятно, означает «ограничивающий» или «замыкающий», как имя Вритра означает «противник, чинитель препятствий, сокрыватель». Легко предположить, как это и делают исследователи, которые охотнее всего выискивают в Веде как можно больше прямых связей с древней историей, будто пани — это дравиды, а Вала — их вождь или их бог. Но этот смысл подходит только к отдельным местам; во многих гимнах он входит в противоречие со словами, которые использовали риши, превращая созданные ими образы и метафоры в нагромождение высокопарных фраз, не имеющих никакого смысла. Мы уже сталкивались с некоторыми противоречиями подобного рода, и ситуация станет еще более ясной, когда мы подойдем непосредственно к изучению мифа о пропавших коровах.

Вала обитает в логове, в расщелине (*bila*) в горах; Индре и риши Ангирасам приходится преследовать его до этого места и силой отнимать у него богатство: ибо ему принадлежат коровы, *valasya gomataḥ* (I.11.5). Пани также описываются как прячущие украденные стада коров в горной пещере, именуемой их тайной темницей, *vavra*, или коровьим загоном, *vraja*, иногда же — знаменательным выражением *gavyam ūrvam*, дословно обозначающим «коровий простор», или в другом

смысле слова *go* — «светозарный простор», широкое богатство сияющих стад. Для возвращения утраченного богатства требуется совершить жертвоприношение; Ангирасы или Брихаспати вместе с Ангирасами должны произнести истинное слово, *мантру*; Сарама, небесная гончая, должна отыскать коров в пещере пани; Индра, обретший силу от нектара Сомы, и Ангирасы, провидцы, его спутники, должны последовать за ней, войти в пещеру или силой взломать скалу, разгромить всех пани и вывести на поверхность освобожденные стада.

Давайте, прежде всего, отметим определенные черты, которые нельзя упускать из виду, если мы желаем дать верное толкование этой притче или мифу. Начнем с того, что легенда, при всей точности ее образов, в Веде еще не превратилась просто в мифологическую традицию, она используется с известной свободой и гибкостью, что указывает на наличие особого образа, скрытого за священной традицией. Легенда часто освобождается от мифологического аспекта и приспосабливается к личным потребностям или устремлениям поэта. Ибо речь в ней идет о деянии, которое Индра способен воспроизвести всегда; хотя он с помощью риши Ангирасов и совершил его однажды и на все времена, как некий прототип, он постоянно повторяет это действие даже в настоящем, он постоянно предстает перед нами как тот, кто отыскивает коров, *gaveṣaṇā*, и освобождает украденное богатство.

Подчас речь идет о похищении коров и их возвращении при помощи Индры без упоминания о Сараме, Ангирасах или пани. Но не всегда один только Индра отвоевывает украденные стада. Существует, например, гимн Атри, обращенный к Агни (VI.2), где автор соотносит образ украденных коров со своим собственным опытом, выражая его языком, раскрывающим всю глубину символа. Агни, которого мать Земля долго задерживала в утробе, не желая отдавать его отцу Небу, удерживался и скрывался в ней до тех пор, пока она оставалась в ограниченной форме (*peṣī*), и наконец он рождается на свет, когда мать становится великой и широкой (*mahiṣī*). Рождение Агни ассоциируется с появлением или видением лучезарных стад. «Я вижу вдали в поле того, кто готовит свое оружие, его златозубого, чистого сияющего цвета; я даю ему Амриту (нектар бессмертия, Сому) частями; что сделают мне те, у кого нет Индры и нет слова? Я вижу в поле словно бы блаженное стадо, блуждающее непрестанно, многочисленное, сияющее; они не захватили их, ибо он родился; даже те (коровы), что были старыми, снова стали молоды». Но если эти дасью, у которых нет ни Индры,

ни слова, сейчас не в силах захватить сияющие стада, то до рождения яркого и грозного божества дело обстояло иначе. «Кто были они, разлучившие мою силу (*maryakam*; мое воинство, моих героев, *vīra*) с коровами? Ибо у них (у моих мужей) не было воителя и пастуха. Пусть те, кто отнял их у меня, отпустят их; он знает и приходит, пригоняя нам скот».

Мы вправе спросить — что это за сияющие стада, что за коровы, которые были старыми и вновь омолодились? Разумеется, это не обычные стада, и не земное поле где-нибудь у Ямуны или Джелама стало сценой этого чудесного видения воинственного золотозубого бога и сияющих стад. Это могут быть только стада Зари, физической или божественной, но язык описания едва ли согласуется с первым толкованием; это мистическое видение, несомненно, есть образ божественного озарения. Это есть те сияния, которые были похищены силами тьмы, а теперь они чудесным образом возвращены, но не богом физического огня, а пылающей Энергией, которая была скрыта в ограниченности материального существования, а теперь высвобождена и становится ясностью и чистотой озаренного ментального действия.

Значит, Индра не единственный бог, способный разбить темную пещеру и вернуть утраченные сияния. Есть и другие боги, кому различные гимны приписывают эту великую победу. Уша, божественная Заря, мать этих стад, — одна из них. «Истинная с богами, которые истинны, великая с богами, которые велики, богиня, достойная жертвы, с богами жертвоприношений, она разламывает твердыни, она дарует сияющие стада; коровы мычат, устремляясь навстречу Заре!» (VII.75.7). Агни тоже один из этих богов; иногда он сражается в одиночку, как мы только что видели, иногда вместе с Индрой: «Вы вдвоем сразились за коров, о Индра, о Агни» (VI.60.2), а иногда вместе с Сомой: «О Агни и Сома, героическая мощь ваша проявилась, когда лишили вы пани коров» (I.93.4). В другом месте эта победа связана с Сомой и Индрой: «Этот бог, рожденный силой, с Индрой, своим соратником, убил пани» и совершил все подвиги богов, сражаясь с дасью (VI.44.22). Ашвинам тоже приписывается это деяние в гимне VI.62.11: «вы двое распахиваете двери крепкого загона со стадами», и снова в гимне I.112.18: «О Ангирас (близнецов Ашвинов иногда объединяют одним эпитетом), вы двое вкушаете восторг посредством ума и входите первыми в освобожденный поток коров», где несомненно подразумевается свободный широкий поток или море Света.

Чаще в качестве героя этой победы выступает Брихаспати. «Брихаспати, рождаясь вначале от великого Света на наивысшем небе, семиустый, рожденный во множестве (форм), с семью лучами, разогнал тьму; он со своей ратью, знающей *стубх*¹ и Рик, ревом разбил Валу. Брихаспати, громко крича, погнал сияющие стада наверх, стада, что направляют приношение, и они замычали в ответ» (IV.50.4-5). И снова в гимне VI.73.1, 3 говорится: «Брихаспати, сокрушитель скалы, перво-рожденный, Ангираса... Брихаспати завоевал богатства (*vasūni*), великие загоны, что полны коров, завоевал бог». Также и Маруты, певцы священного Слова, подобно Брихаспати, связаны, хоть и не столь непосредственно, с этим божественным деянием. «Тот, кого вы взращиваете, о Маруты, силой взломает загон» (VI.66.8), в другом же месте мы узнаем о коровах Марутов (I.38.2). Пушан, Взрастителем, представляющий собой одну из форм божества солнца, тоже призывается участвовать в поиске и в возвращении угнанного скота (VI.54 5, 6, 10): «Да последует Пушан за нашими коровами, да защитит он наших боевых скакунов... Пушан, отправляйся за стадами... Пусть пригонит он нам обратно то, что было у нас украдено». Даже Сарасвати становится покорительницей пани. А в гимне Мадхуччхандаса (I.11.5) мы встречаем этот поразительный образ: «О бог грома, ты открыл пещеру Валу, у которого коровы; боги без страха вошли, поспешая (или вкладывая свою силу), в тебя».

Есть ли в этих вариациях четкий смысл, который связал бы их в единую последовательную идею, или же риши случайно вызывают то к одному, то к другому божеству, ища того, кто отобьет их пропавший скот? Если мы согласимся брать идеи Веды в их цельности, вместо того чтобы ломать себе голову над ролью каждой отдельной детали, то найдем очень простой и удовлетворительный ответ. Ведь миф о пропавших стадах является лишь частью целой системы связанных символов и образов. Стада возвращаются при помощи жертвоприношения — а огненный бог Агни есть пламя, энергия и жрец жертвоприношения; при помощи Слова — а Брихаспати есть отец Слова, Маруты — его певцы или Брахмы, *brahmāṇo marutaḥ*, Сарасвати — его вдохновение; — при помощи Нектара, а Сوما есть бог Нектара, тогда как Ашвины отыскивают, даруют и вкушают этот Нектар. Стада эти есть стада Света, а Свет приходит с Зарей и Солнцем, одной из форм

¹ *stubh* — гимн восхваления и утверждения божества (прим. ред.).

которого является Пушан. Наконец, Индра — глава всех этих богов, властитель света, царь лучезарного неба, именуемого Свар, — он, как мы считаем, представляет собой лучезарный или божественный Разум, в него входят все боги и принимают участие в его деянии — явлении сокрытого света. Поэтому нам кажется совершенно уместным то, что риши связывают одно и то же завоевание с этими различными божествами, и понятна точность образа в гимне Мадхуччандаса, описывающего, как боги входят в Индру, чтобы сразиться с Валой. Здесь ничто не сделано наугад или лишь следуя туманной расплывчатости идей. Веда совершенна и прекрасна в своей последовательности и единстве.

Более того, завоевание Света есть лишь часть великого действия ведийского жертвоприношения. Посредством него боги должны завоевать все блага (*viśvā vāryā*), необходимые для достижения бессмертия, а проявление сокрытых сияний это только одно из благ. Сила, Конь, столь же необходима, сколь и Свет, Корова; нужно не только добратся до Вали и освободить свет из его крепкой хватки, но и должен быть побежден Вритра и высвобождены воды; появление сияющих стад означает восход Зари и Солнца, но и это еще не все, поскольку также важны жертвоприношение, огонь, нектар. Все это — различные компоненты единого действия, иногда упоминаемые порознь, иногда в каких-то сочетаниях, иногда все вместе, как единое движение, великая и окончательная победа. А результатом их обретения является раскрытие безбрежной Истины и покорение Свара, лучезарного мира, часто именуемого иным, просторным миром, *urum u lokam* или просто *u lokam*. Нам нужно прежде всего постичь это единство, чтобы уметь понять отдельное приложение этих символов в разных гимнах Ригведы.

Так, в уже цитировавшемся гимне VI.73, состоящем всего из трех двустиший, мы обнаруживаем все эти символы, лаконично представленные в их единстве; гимн можно даже назвать одним из мнемонических гимнов Веды, предназначенных для усвоения единства смысла и его символики. «Он, кто есть сокрушитель скалы, перворожденный, владеющий истиной, Брихаспати, Ангираса, несущий жертву, объемлющий оба мира, обитающий в жаре и свете (солнца), отец наш, громко взревел, словно Бык, обращаясь к обеим тверdiam. Брихаспати, кто для человека путешествующего сотворил тот иной мир по призыву богов, сокрушая силы Вритры, взламывает укрепления городов, в битвах побеждая врагов и одолевая недругов. Брихаспати завоевывает для

него сокровища, великие загоны завоевывает этот бог, полные коров, стремясь покорить мир Свара, неприступный; Брихаспати гимнами озарения (*arkaiḥ*) истребляет Врага». И сразу же нам открывается единство этой многосторонней символики.

Другой отрывок, более мистический по языку, вводит идею зари и нового появления или возрождения солнечного света, о чем прямо не говорится в кратком гимне к Брихаспати. В гимне восхваляется Сома, и мы уже цитировали одну из его строк (VI.44.22): «Этот бог, порожденный силой, с Индрой за соратника, убил пани, это он вырвал у собственного неблаготного отца (расчлененного бытия) его оружия войны и его формы знания (*māyāḥ*), это он сделал Зори блистающими в величии их властелина, это он вложил Свет в Солнце, это он открыл тройственный принцип (бессмертия) в небесах, в его царствах блеска (в трех мирах Свара) и в трехчастных мирах — скрытое бессмертие (здесь речь идет о приношении Амриты по частям, упомянутое в гимне Атри, обращенном к Агни, о тройственном подношении Сомы на всех трех уровнях, *triṣu sānuṣu*, — тела, жизни и ума); это он широко поддерживал небо и землю, это он построил колесницу с семью лучами, это он, Сома, укрепил своей силой готовый продукт (*madhu* или *ghṛta*) в коровах, источник десяти движений» (VI.44.22-24). Действительно, кажется удивительным, что столько острых и пылких умов, прочитав гимны, подобные этому, так и не смогли понять, что это есть священные поэмы мистиков, использующих особую символику, а не варваров, поклоняющихся природе, или неотесанных арийских завоевателей, воюющих с цивилизованными дравидами, последователями Веданты.

Давайте теперь рассмотрим и другие отрывки, где представлены те же самые символы в разных сочетаниях. Прежде всего мы видим, что в этом образе пещеры-загона, в образе скалы так же, как и везде, Корова и Конь неразрывно связаны. Мы видели, что Пушана призывают отыскать коров и защитить коней. Неужели эти две формы арийского благосостояния постоянно находятся в руках грабителей? Но давайте рассмотрим примеры. «Так в упоении Сомой ты взломал, о Герой (Индра), загон с Коровами и Конями, словно городскую крепость» (VIII.32.5). «Выпусти на волю для нас тысячи Коров и Коней» (VIII.34.14). «То, что ты держишь, о Индра, Корову и Коня, и нетленное наслаждение, утверди это в приносящем жертву, а не в пани; тот, кто почил в глубоком сне, не совершая работу и не ища богов, пусть

он погибнет от собственных побуждений; так утверждай неизменно (в нас) богатство, которое должно возрасти» (VIII.97.2, 3). В другом гимне говорится, что это пани удерживают богатство, состоящее из коров и коней. Они всегда предстают в виде сил, которые получают заветное богатство, но не используют его, предпочитая спать, уклоняясь от божественного действия (*vrata*); и они есть силы, которые должны исчезнуть или быть покорены, прежде чем богатством сможет овладеть приносящий жертву. И всегда Корова и Конь представляют собой то сокровище и скрываемое богатство, которое должно быть найдено и освобождено божественной мощью.

С завоеванием сияющих стад связано и завоевание, или рождение, или восхождение Зари и Солнца, но значение этого символа будет рассмотрено нами в другой главе. Со Стадами, Зарей и Солнцем также связаны и Воды; ибо убиение Вритры и высвобождение вод, а также поражение Валы и высвобождение стад — это тесно связанные, дополняющие друг друга мифы. В некоторых местах, например в гимне I.32.4, убиение Вритры рассматривается как первый шаг, ведущий к рождению Солнца, Зари и Неба, в других же — сокрушение Скалы предвещает появление Вод. Чтобы проследить их общую связь, можно остановиться на следующих отрывках: (VII.90.4) «Зори взошли совершенные в своем сиянии и беспорочные; размышляя, они (Ангирасы) отыскивали широкий Свет; они, возжелавшие, открыли простор с коровами, и воды для них потекли с небес»; в гимне I.72.8 говорится: «Истинной мыслью семеро Могучих с Небес (семь рек) познали Закон истины и познали врата блаженства; Сарама нашла крепкий широкий (загон) с коровами, и благодаря этому наслаждается род человеческий»; в гимне к Индре и Марутам (I.100.18) мы читаем: «Он вместе со своими светлыми соратниками завоевал поле, завоевал Солнце, завоевал воды»; в гимне к Агни (V.14.4): «Агни, родившись, запылал, истребляя дасью, Светом (разгоняя) Тьму; он нашел коров, воды и Свар»; в гимне к Индре и Агни (VI.60.2): «Вы двое сражались за коров, за воды, за Свар и зори, что были похищены; о Индра, о Агни, вы присоединяете (к нам) страны света, Свар, яркие зори, воды и коров»; в гимне к Индре (I.32.12): «О Герой, ты завоевал коров, ты завоевал Сому, ты дал свободно течь семи рекам».

В последнем отрывке среди завоеваний Индры наряду с коровами мы видим и нектар Сомы. Обычно именно опьяняясь Сомой, Индра обретает ту силу, благодаря которой он завоевывает коров; например,

в гимне III.43.7 к Индре обращаются: «пей Сому... в опьянении которым ты открыл загоны коров»; в гимне II.15.8: «Он, воспетый Ангирасами, сломил Валу и взорвал твердыни горы; он устранил их искусственные преграды; эти деяния совершил Индра в опьянении Сомой». Однако иногда действия происходят в обратном порядке, и Свет приносит блаженство нектара Сомы, или же они приходят вместе, как в гимне I.62.5: «Воспеваемый Ангирасами, о вершитель трудов, ты явил зори с (или при помощи) Солнцем и с (или при помощи) коровами — Сому».

Агни, так же как и Сомы, есть необходимый элемент жертвоприношения, поэтому Агни тоже включается в эти повторяющиеся ассоциативные формулы, как, например, в гимне VII.99.4: «Вы создали тот широкий иной мир для (как цель) жертвоприношения, порождая Солнце, Зарю и Агни», мы встречаем подобное же высказывание в гимне III.31.15, где также упоминается Путь, и в гимне VII.44.3, где кроме этого упоминается корова.

Из этих примеров становится ясно, насколько тесно связаны друг с другом различные символы и мифы Веды, и поэтому мы рискуем сбиться с истинного пути интерпретации, если отнесемся к легенде об Ангирасах и пани как к обособленному мифу, который можно толковать по нашему усмотрению, вне его соотношения с общей мыслью Веды и со светом, проливаемым этой общей мыслью на образный язык, которым изложена легенда.

Утраченное Солнце, пропавшие стада Коров

ЗАВОЕВАНИЕ или возвращение Солнца и Зари — тема, часто встречающаяся в гимнах Ригведы; иногда речь идет о нахождении Сурьи, иногда о нахождении или завоевании Свара, мира Сурьи. Саяна же вообще считает слово Свар синонимом Сурьи; однако ряд текстов совершенно ясно указывает на то, что Свар — это название мира или наивысшего Неба, находящегося над обычным небом и землей. В иных случаях это слово действительно употребляется для обозначения солнечного света, присущего как Сурье, так и миру, созданному из его сияния. Мы уже видели, что воды, которые изливаются с Небес или завоевываются Индрой и в которых он и те смертные, с кем он дружен, могут найти наслаждение, описываются как *svarvatīḥ apaḥ*¹. Саяна, считавший эти воды (*apaḥ*) обычными реками, был вынужден найти другое значение слову *svarvatīḥ*; он заявляет, что оно имеет значение *saraṇavatīḥ* «движущиеся»; но это, очевидно, навязанное ему значение, ибо само слово никак не предполагает и едва ли может нести этот смысл. Удар грома Индры именуется небесным камнем, *svaryam āsmānam*; его сияние, другими словами, есть свет, исходящий из этого мира солнечного великолепия. Сам Индра именуется *svarpati*, властелин Свара, лучезарного мира.

Кроме того, как мы знаем, нахождение и возвращение Коров обычно описывается как деяние, совершаемое Индрой — часто при помощи риши Ангирасов, посредством *мантры* и жертвоприношения, — а также Агни и Сомой; точно так же нахождение и возвращение солнца относится к действию тех же самых сил. Более того, оба эти деяния неразрывно связаны друг с другом. В самой Веде, как мне представляется, мы находим более чем достаточно свидетельств тому, что все эти завоевания в действительности являются лишь частями одного великого деяния. Коровы — это сияния Зари или Сурьи, скрытые от нас

¹ Букв. «воды, несущие в себе Свар» (прим. ред.).

в темной пещере; их освобождение ведет к появлению или же является признаком восхода Солнца, которое было сокрыто во тьме; это в свою очередь является необходимым условием для завоевания Свара, наивысшего мира Света, что всегда осуществляется посредством жертвоприношения и того, что ему сопутствует, а также при помощи участвующих в жертвоприношении богов. Все это безусловно, как мне представляется, вытекает из самого языка Веды; но этот язык указывает и на то, что Солнце есть символ божественной озаряющей Силы, что Свар — мир божественной Истины, а завоевание божественной Истины является подлинной целью ведийских риши и постоянной темой их гимнов. Я рассмотрю сейчас кратко, насколько это возможно, свидетельства, подтверждающие данное заключение.

Прежде всего мы видим, что для ведийских риши Свар и Сурья — концепции разные, но неизменно тесно связанные друг с другом. Например, в гимне Бхарадваджи, обращенном к Соме и Индре, мы встречаем такой стих (VI.72.1): «Вы отыскиали Солнце, вы нашли Свар, вы уничтожили весь мрак и препятствия»; а в гимне Вамадевы, обращенном к Индре (IV.16.4), говорится о подвиге, совершенном Индрой совместно с Ангирасами: «Когда с помощью гимнов озарения (*arkaiḥ*) был найден Свар, видимый во всей полноте, когда они (Ангирасы) зажгли великий свет в ночи, он (Индра) сделал так, что тьма лишилась силы (то есть ослабил ее крепкую хватку), чтобы людям стало возможно видеть». Из первого отрывка нам ясно, что Свар и Сурья не одно и то же и что Свар не есть лишь другое имя Сурьи; но в то же время, эти два события — явление Свара и явление Сурьи — предстают неразрывно связанными, в действительности, это одно деяние, результат которого — уничтожение всей тьмы и всех препятствий. А во втором отрывке это событие — нахождение и проявление Свара — связывается с появлением великого света из тьмы, что, как мы видим из аналогичных отрывков, представляет собой новое рождение, благодаря усилиям риши Ангирасов, Солнца, до того сокрытого во тьме. Ангирасы находят Сурью благодаря силе своих гимнов или истинных *мантр*; Свар также обнаруживается и предстает в проявленной форме благодаря гимнам Ангирасов, *arkaiḥ*. Отсюда ясно, что субстанция мира Свара представляет собой великий свет и что этот свет является светом Сурьи, Солнца.

Мы могли бы даже предположить, что Свар есть другое имя солнца, света или неба, если бы из других отрывков не было очевидно, что

это название одного из миров. Часто указывается на то, что этот мир находится за пределами *rodasī* — за пределами неба и земли, а его другое название — просторный мир, *uru loka*, или просторный иной мир, *uru u loka*, или просто тот (иной) мир, *u loka*. Этот мир описывается как мир безбрежного света и полной свободы от страха, где коровы, лучи Сурьи, могут свободно гулять. Так, в гимне VI.47.8 мы читаем: «Ты в знании своем ведешь нас к широкому простору, к самому Свару, Свету, где нет страха, но есть благоденствие», *svaṛ jyotiṛ abhayaṁ svasti*. В гимне III.2.7 Агни Вайшванара описывается как тот, кто заполнил собою оба мира (землю и небо) и широкий Свар, *ā rodasī apr̥ṇad ā svaṛ mahat*; также и Васиштха говорит в своем гимне, обращаясь к Вишну (VII.99.3, 4): «Ты прочно утвердил, о Вишну, эту землю и небо, ты удерживал землю, объяв ее со всех сторон лучами (Сурьи). Вы двое сотворили для жертвоприношения (то есть как его результат) просторный иной мир (*urum u lokam*), порождая Солнце, Зарю и Агни». И здесь мы видим тесную связь между явлением Свара, широкого простора, и рождением или появлением Солнца и Зари. Свар предстает нам как результат жертвоприношения, как завершение нашего паломничества, как просторная обитель, куда мы должны прибыть, как иной мир, которого достигают те, кто хорошо исполняет труды жертвоприношения, *sukṛtām u lokam*. Агни движется словно вестник между землей и небом, и он объемлет собою это просторное жилище, *kṣayaṁ br̥hantaṁ pari bhūṣati* (III.3.2). Свар есть мир блаженства и полноты всех тех богатств, к которым устремляется ведийский риши: «Тот, для кого, ибо он хорошо исполняет свой труд, о Агни Джатаведас, ты возжелаешь сотворить тот иной мир блаженства, достигает благодати, исполненной Коней, Сыновей, Героев, Коров, и полного благоденствия» (V.4.11). И именно благодаря Свету достигается это Блаженство; только дав Рождение Солнцу, Заре и Дням, достигают его Ангирасы ради жаждущего человечества; «Индра, завоевывающий Свар, порождающий дни, с помощью тех, кто жаждет (*uśigbhiḥ*, слово, как и *nṛ*, употребляется для обозначения и мужей, и богов, но так же, как и *nṛ*, иногда применяется и в отношении Ангирасов), покорил войска в сражении, явил для человека видение дней (*ketum aḥnām*) и создал Свет ради великого блаженства», *avindaj jyotiṛ br̥hate raṇāya* (III.34.4).

Все это вполне может быть истолковано, если судить по этим и другим отдельным отрывкам, как своего рода концепция американских индейцев о некоем физическом мире за пределами земли и неба,

о мире, сотканном из лучей солнца, где человек, свободный от страха и ограниченности — ибо это широкий, просторный мир, — обретает все желаемое и обладает несметным количеством коней, коров, сыновей и слуг. Однако мы решили доказать, что это не так, что, напротив, этот просторный мир, *brhad dyau*, или Свар, которого мы должны достичь, выйдя за пределы земли и неба, — ибо неоднократно мы встречаем такое утверждение, как в гимне I.36.8: «люди (*manuṣaḥ*), убив Сокрывателя, переправились за пределы земли и неба и сделали этот просторный мир своей обителью» (*ghnanto vṛtram ataran rodasī apa uru kṣayāya cakrire*), — что этот «наднебесный» простор, этот безграничный свет, есть небо за пределами ментального бытия, это небо супраментальной Истины, бессмертного Блаженства, и что свет, составляющий его сущность и реальность, — это свет Истины. Однако пока достаточно лишь указать на то, что это небо сокрыто от нашего видения некой тьмой, что его нужно найти и сделать видимым, а это зависит от рождения Зари, восхода Солнца и появления Солнечных Стад из их потаенной пещеры. Души, успешно исполняющие труд жертвоприношения, становятся *svardrś* и *svarvid*, «видящие Свар» и «нашедшие Свар» или «познавшие» его (поскольку корень *vid* означает как «находить» или «обретать», так и «познавать», а в ряде мест вместо него используется менее многозначный корень *jñā*, «знать», и мы встречаем в Веде даже такое утверждение, что свет «постигается» из тьмы). Что до остального, то вопрос о природе Свара — широкого простора — имеет колоссальное значение для всей интерпретации Веды, ибо от его решения зависит, считать ли Веду собранием гимнов варварских племен или книгой древнего знания, подлинной Ведой. Рассмотрение этого вопроса в деталях требует обсуждения более чем ста отрывков, в которых говорится об этом широком просторе, но такой скрупулезный анализ превышает масштаб этих глав. Тем не менее, нам придется вернуться к этому вопросу, когда мы обратимся к рассмотрению гимнов Ангирасам, и в последующих главах.

Таким образом, рождение Солнца и Зари должно считаться непрерывным условием для «постижения» или «достижения» Свара, и этим объясняется то огромное значение, которое придается этой легенде или образу, а также концепции проявления, обнаружения или рождения света из тьмы с помощью истинного гимна (*satya mantra*). Это деяние совершается Индрой и Ангирасами, и ему посвящено огромное число стихов. Индра и Ангирасы описываются как те, кто находит

Свар или Солнце, *avidat*, проявляет или зажигает его, *arocayat*, или же дает ему рождение, *ajanayat* (мы должны помнить, что в Веде появление богов на жертвоприношении неизменно описывается как их рождение), а также как те, кто завоевывает и владеет им, *sanat*. Очень часто упоминается один лишь Индра. Именно он творит свет из ночи и дает рождение Солнцу, *kṣapām vastā janitā sūryasya* (III.49.4), это он породил Солнце и Зарю (II.12.7) или, в более развернутом высказывании, порождает одновременно Солнце, Небо и Зарю (VI.30.5). Своим сиянием он зажег Зарю, своим сиянием он сделал так, что запылало солнце, *haryam uṣasam arcayaḥ sūram haryan arocayaḥ* (III.44.2). Таковы его великие подвиги: *jajāna sūryam uṣasam sudamśāḥ* (III.32.8)¹, он со своими светлыми соратниками завоевал поле (не то ли это поле, на котором Атри увидел сияющих коров?), завоевал солнце, завоевал воды, *sanat kṣetram sakhibhiḥ śvitnyebhiḥ sanat sūryam sanad apaḥ suvajraḥ* (I.100.18). Он также завоевывает и Свар, *svarśāḥ*, как мы уже видели, благодаря тому, что дает рождение дням. Если рассматривать отдельные отрывки, то можно предположить, что это рождение Солнца относится к первоначальному сотворению Солнца богами, но едва ли мы сделаем такой вывод, если возьмем тексты в их совокупности. Это рождение Солнца сопряжено с приходом Зари, это его рождение из Ночи. И именно посредством жертвоприношения происходит это рождение — *indrah suyajña uṣasaḥ svar janat* (II.21.4), «Индра, правильно вознесший жертву, породил Зори и Свар»; и свершает он это с помощью людей — *asmākebhir nṛbhiḥ sūryam sanat*, «с помощью наших мужей он завоевывает солнце» (I.100.6); а во многих гимнах это событие описывается как результат работы Ангирасов, и оно связывается с освобождением коров или раскалыванием скалы.

Это обстоятельство, в числе прочих, не позволяет нам принять — что иначе мы могли бы с легкостью сделать — рождение или нахождение Солнца за простое описание неба, которому каждый день на расвете возвращается солнце (Индрой или кем-то еще). Когда об Индре говорится, что даже в непроглядной тьме он находит свет, *so andhe cit tamasi jyotir vidat* (I.100.8), то речь, очевидно, идет о свете того же свойства, который нашли Агни и Сома, когда они похитили коров у пани, — единый свет для всех этих многих созданий, *avindatam jyotir ekam bahubhyaḥ* (I.93.4), «неусыпный свет, которому те, кто приумно-

¹ «Он породил Солнце, Зарю — это его чудесные деяния» (прим. ред.).

жают истину, дали рождение, божество для бога» (VIII.89.1), сокрытый свет, *gūlham jyotiḥ*, который нашли отцы, Ангирасы, когда своими истинными мантрами они вызвали рождение Зари (VII.76.4). Это тот свет, о котором упоминается в мистическом гимне, обращенном ко всем богам (VIII.29.10), — его авторство приписывается легендарному Ману Вайвасвате или Кашьяпе, — где сказано: «Несколько из них, распевая Рик, придумали великий Саман и этим сделали Солнце сияющим». Мы нигде не встречаем упоминания о том, что это предшествовало сотворению человека; так, в гимне VII.91.1 говорится: «Боги, что возрастают от нашего поклонения, безупречные, что были издревле, они для человека угнетенного (силами тьмы) с помощью Солнца заставили воссиять Зарю». Это есть нахождение Солнца, обитавшего во тьме, Ангирасами посредством жертвоприношения, которое длилось десять месяцев. Каким бы ни было происхождение этого образа или легенды, корнями она уходит в глубокую древность и имеет широкое распространение, в ней повествуется о длительном затмении Солнца, в течение которого человек был осажден мраком. Этот сюжет мы обнаруживаем не только у ариев Индии, но и у американских индейцев майя, цивилизация которых представляла собой более грубый и, вероятно, более ранний тип египетской культуры; мы встречаем у них ту же легенду о Солнце, сокрытом на долгие месяцы во тьме и возвращенном гимнами и молитвами мудрецов (быть может, риши Ангирасов?). В Веде Свет первоначально возвращают Ангирасы, семеро мудрецов, праотцы человеческого рода, а впоследствии это деяние с их помощью постоянно повторяется, становясь частью человеческого опыта.

Из этого анализа следует, что легенда об утраченном Солнце и его возвращении посредством жертвоприношения и силой *мантры* и легенда о потерянных Коровах и их возвращении, также при помощи *мантры*, причем оба эти деяния совершаются Индрой и риши Ангирасами, являются не двумя различными мифами, а одним. Мы уже установили их тождество, рассматривая связь Коров и Зари. В Веде Коровы — это лучи Зари, стада Солнца, а не обычный скот. Пропавшие Коровы есть пропавшие лучи Солнца; а их возвращение предвещает возвращение утраченного солнца. Однако теперь необходимо окончательно установить их тождественность, найдя ясное подтверждение этому в самой Веде.

Ибо Веда недвусмысленно говорит нам, что коровы это Свет, а загон, в котором они сокрыты, — тьма. И мы находим множество

неоспоримых свидетельств этому, как в уже цитировавшемся отрывке (I.92.4), который ясно показывает метафорический характер образа коров и загона: «Заря распахнула тьму как коровий загон»; а также мы видим постоянную связь темы возвращения коров и нахождения света, как в гимне I.93.4: «Вы двое похитили у пани коров... Вы нашли единый свет для многих» или в гимне II.24.3: «Вот деяние для самого божественного из богов; прочные твердыни были разрушены, укрепления ослаблены; вверх погнал Брихаспати коров (лучи), гимном (*brahmaṇā*) сломил он Валу, он устранил тьму, он явил Свар»; кроме того, в гимне V.31.3 мы встречаем такой стих: «Он погнал вперед хорошо доящихся коров из скрывающего их загона, он Светом раскрыл все-поглощающую тьму». Однако в случае если кто-то скажет нам, что в Веде отсутствует связь одной части предложения с другой и что риши, необремененные законами здравого смысла и логики, свободно перескакивают от образа Коров к Солнцу, от идеи тьмы к дравидийским пещерам, то в ответ мы можем предложить гимн I.33.10, в котором открывается полная тождественность этих образов: «Бык Индра сделал удар грома своим союзником» или, возможно, «нашел ему применение (*yuṣjam*); он с помощью Света извлек лучи (коров) из тьмы», — мы должны помнить, что удар грома есть *svarya āśmā*, он несет в себе свет Свара; а также гимн IV.51.2, который затрагивает и вопрос о пани: «Они (Зори), воссиявшие, чистые, очищающие, раскрыли врата загона — врата тьмы», *vrajasya tamaso dvārā*. Если же, несмотря на все процитированные отрывки, мы продолжаем видеть во всем этом лишь исторический миф о Коровах и пани, значит, мы действительно вознамерились поместить смысл Веды в эти узкие рамки, хотя сами гимны говорят нам об обратном. В противном случае мы должны признать, что это наивысшее сокровище богатства пани, *nidhiṃ paṇīnām paramaṃ guhāhitam* (II.24.6) является не просто избытком обычных стад коров, но, как ясно указывает гимн Пуручхепы Дайводасы (I.130.3), это есть «сокровище неба, скрытое в тайной пещере, как зародыш Птицы, внутри бесконечной скалы, как загон для коров...», *avindad divo nihitam guhā nidhiṃ verna garbhaṃ parivītam āśmani anante antar āśmani, vrajaṃ vajrī gavām iva siṣāsan*.

Есть множество отрывков, в которых связь двух легенд или даже их тождество отчетливо проявлено; я процитирую лишь несколько наиболее характерных из них. В одном из гимнов, подробно излагающих этот миф, мы находим такие строки (I.62): «О Индра, о Могучий,

ты вместе с Дашагвами (Ангирасами) ревом пронзил Валу; воспеваемый Ангирасами, ты явил Зори с Солнцем и с Коровами явил Сому». Есть также гимн VI.17.3: «Услышь гимн и возрасти от слов его; яви Солнце, сокруши врага, выпусти Коров, о Индра!» А в гимне VII.98.6 мы читаем: «Все это богатство из коров, которое ты озираешь оком Солнца, принадлежит тебе, ты единственный властитель Коров, о Индра», *gavām asi gopatir eka indra*, а чтобы показать, какого рода коровами владеет Индра, взглянем на гимн III.31, повествующий о Сараме и Коровах: «Победоносные (Зори) прильнули к нему, они познали великий свет из мрака; знающие, Зори взошли ему навстречу, Индра стал единственным господином Коров», *patir gavām abhavad eka indrah*. Далее в гимне говорится о том, как при помощи силы ума и благодаря открытию всего пути Истины семеро мудрецов, Ангирасы, погнали Коров из их прочной темницы и как Сарамы, знающая, отправилась на зов нетленных стад и отыскала пещеру в скале. Ту же самую связь, появление Зорь и открытие широкого солнечного света Сварамы встречаем и в гимне VII.90.4: «Зори взошли совершенные в своем сиянии и беспорочные; размышляя, они (Ангирасы) нашли широкий Свет (*uru jyotiḥ*); они, возжелавшие, открыли простор с Коровами, и воды потекли на них с небес».

Также и в гимне II.19.3 мы встречаем эти образы — Дни, Солнце, Корова, — собранные в одном стихе: «Он дал рождение Солнцу, нашел Коров, из Ночи произвел явление дней». В гимне IV.1.13 происходит отождествление Зорь и Коров: «Хорошо доящихся, имевших загон в скале, сияющих в скрывающей их темнице они погнали вверх, Зори, отвечая на их призыв»; если только здесь не имеется в виду — хотя и такое возможно, — что Зори, призванные Ангирасами, «нашими человеческими отцами», о которых говорится в предыдущей строке, пригнали к ним Коров. Далее, в гимне VI.17.5 появление Солнца описывается как результат раскрытия загона: «Ты зажег Солнце и Зарю, проломив твердины; ты сдвинул со своего основания огромную скалу, заключавшую в себе Коров»; и наконец, в гимне III.39.4-5 происходит абсолютное отождествление этих двух образов в их мифологической форме: «Никто среди смертных не может осудить этих отцов наших (или, как я бы скорее перевел, — нет брэнной силы, способной ограничить или помешать им), которые сражались за Коров (находящихся у пани); могущественный Индра, вершащий труд, раскрыл для них крепко запертые загонны с коровами; когда друг со своими друзьями

Навагвами, став на колени, последовал за коровами, тогда с десятью, с Дашагвами, Индра отыскивал истинное Солнце (или, как я бы перевел, — Истину, Солнце), пребывавшее во тьме». Отрывок имеет очень важное значение; совершенно очевидно, что эти коровы есть Коровы пани, за которыми следуют Ангирасы, на четвереньках проникая в пещеру, те же, кто их находит, — это Индра и Ангирасы, называемые в других гимнах Навагвами и Дашагвами, а то, что найдено благодаря проникновению в коровьи загоны пани в горной пещере, — это не украденное богатство ариев, а «солнце, пребывавшее во тьме».

Таким образом, мы установили вне всяких сомнений, что ведийские коровы, коровы пани, коровы, которых похитили, за которых сражались, искали и вернули, коровы, которых желают риши, коровы, возвращенные при помощи жертвоприношения и пения гимнов, при помощи пылающего огня и стиха, придающего силу богам, а также при помощи Сомы, несущего богам экстаз, — это коровы символические, это коровы Света, в ином, в сокровенном ведийском смысле этих слов — *go, usrā, usriyā* — сияющие, лучезарные стада Солнца, светозарные формы Зари. Это неизбежное заключение прочно утверждает краеугольный камень истолкования Веды высоко над уровнем грубого материализма примитивного богопочитания, и Веда раскрывается как символическое писание, как священная аллегория поклонения Солнцу и Заре или же культа высшего и внутреннего Света, истинного Солнца, *satyam sūryam*, которое тайно пребывает во мраке нашего несознания, сокрытое как зародыш Птицы, божественного Хансы, в бесконечной скале этого материального существования, *anante antar āśmani* (I.130.3).

Хотя в этой главе я с определенной жесткостью ограничился лишь свидетельствами того, что эти коровы есть свет солнца, которое сокрыто во тьме, даже при этом их связь со светом Истины и с солнцем Знания уже проявилась в нескольких процитированных отрывках. Когда же мы перейдем к рассмотрению не отдельных строк, а целых фрагментов из этих гимнов об Ангирасах, мы увидим, как намеки, имеющиеся сейчас, становятся ясной достоверностью. Но сначала мы должны взглянуть на этих риши Ангирасов и на обитателей пещер, сподвижников тьмы, у которых риши отвоевывают лучезарные стада и пропавшее Солнце, — на загадочных пани.

Риши Ангирасы

ИМЯ Ангираса встречается в Веде в двух разных формах: Ангира и Ангираса, хотя вторая форма имени более распространена; также существует родовое имя Ангираса, неоднократно применяемое по отношению к богу Брихаспати. Позднее Ангираса, как и Бхригу и другие провидцы, стал считаться одним из первых мудрецов, прародителей родов риши, впоследствии принявших имена основоположников: Ангирасы, Атри, Бхаргавы. В Веде также известны эти роды риши: Атри, Бхригу, Канвы и т. д. В одном из гимнов риши Атри открытие Агни, священного огня, приписывается риши Ангирасам (V.11.6), а в другом оно приписывается мудрецам из рода Бхригу (X.46.9)¹. Часто семеро риши Ангирасов, именуемые первыми риши, описываются как отцы человечества, *pitaro manuṣyāḥ*, те, которые открыли Свет, зажгли Солнце и достигли небес Истины. В нескольких гимнах десятой мандалы они, в качестве Питри или Ману, отождествляются с Ямой, божеством, занимающим значимое место в более поздних гимнах; они вместе с богами восседают на священной траве, *barhis*, и получают свою долю в жертвоприношении.

Если бы на этом все и заканчивалось, объяснение роли риши Ангирасов в притче о нахождении Коров было бы достаточно простым и очевидным; они предстали бы перед нами как Праотцы, основатели ведийской религии, частично обожествленные потомством и постоянно отождествляемые с богами в сюжете об отвоевании Зари и Солнца у долгой арктической ночи, либо же в мифе о завоевании Света и Истины. Но это далеко не все ибо ведийский миф несет в себе более глубокие аспекты. Прежде всего, Ангирасы не просто обожествленные отцы человечества, они предстают перед нами как небесные провидцы, сыны богов, сыны неба, как герои или силы Асуры, могущественного Владыки, *divas putrāṣo asurasya vīrāḥ* (III.53.7) — выражение, которое, с учетом того, что Ангирасов семеро, весьма напоминает нам,

¹ Очень может быть, что риши Ангирасы олицетворяют пламенную энергию Агни, а риши Бхригу — солнечную энергию Сурьи.

хотя возможно и совершенно случайно, семь Ангелов Ахура Мазды из родственной авестийской мифологии. Более того, есть отрывки, где они явно приобретают символический характер, выступая как сыновья и энергии Агни, изначального Ангирасы, силы Света и Огня, которые в свою очередь являются символами, и даже объединяются в единого семиустого Ангирасу с его девятью или десятью лучами Света, *navagve aṅgire daśagve saptāsye*, для кого и благодаря кому восходит Заря, неся радость и изобилие. И все же все эти три образа, очевидно, представляют одних и тех же Ангирасов, поскольку в остальном их характеристики и деяния совершенно идентичны.

Двойственному характеру этих провидцев, божественному и человеческому, можно дать два совершенно противоположных объяснения. Первоначально они могли быть некими мудрецами среди людей, обожествленными их потомками и в результате этого обретшими божественные функции и божественное происхождение. Или же изначально они могли представлять полубожественные силы, энергии Света и Пламени, впоследствии обретшие человеческий статус как основатели всей расы, принесшие ей мудрость и знание. В ранней мифологии можно найти примеры обоих этих процессов. Например, по греческой легенде Кастор с Полидевком и сестра их Елена являются человеческими существами, хотя и детьми Зевса, статус же божеств они получили лишь после смерти; однако есть вероятность и того, что первоначально все трое являлись богами: Кастор и Полидевк, близнецы, наездники, спасители моряков в океане, весьма вероятно, тождественны ведийским Ашвинам, тоже близнецам, Конникам, как явствует из их имен, несущимся в чудесной колеснице, спасающим из океана Бхуджью, переправляющим людей через великие воды, братьям Зари; а Елена, весьма вероятно, тождественна Заре, их сестре, или даже небесной гончей Сараме, которая, как и богиня Дакшина, олицетворяет одну из сил Зари. Однако, в любом случае, развитие пошло дальше, в результате чего эти боги или полубоги были наделены психологическими функциями, возможно, посредством того же процесса, как Афина, Заря, в греческой мифологии превратилась в богиню знания, а Аполлон, Солнце, в божественного песнопевца и провидца, владыку пророческого и поэтического вдохновения.

В Веде, возможно, была выражена другая тенденция — стойкая и всеобъемлющая склонность к символизации, господствующая в умах древних Мистиков. Их собственные имена, имена царей и жрецов,

повседневные обстоятельства их жизней — все обращалось в символы и покровы их тайного знания. Точно так же, как они использовали двузначность слова *go*, обозначающего и луч, и корову, чтобы сделать очень конкретный образ коровы — главную форму их материального богатства — завесой, скрывающей его сокровенный смысл внутреннего света, главного элемента того духовного богатства, о котором они просили богов, таким же образом они использовали и свои собственные имена: *gotama*, «преисполненный света», *gaviṣṭhira*, «утвержденный в свете», чтобы сокрыть более широкий и общий смысл своих идей за покровом того, что принимало форму некоего личного устремления или притязания. Точно такой же подход у них был и к опытам, происходящим вовне и внутри, как их самих, так и других риши. Если есть хоть какая-то истина в древней легенде о Шунахшепе, привязанном как жертва к жертвенному алтарю, то нет сомнения, и мы убедимся в этом, что в Ригведе этот сюжет использован как символ для описания человеческой души, связанной тройными путями греха и освобожденной из них божественной силой Агни, Сурьи, Варуны. Также и сами риши, подобно Кутсе, Канве, Ушанас Кавье, превратились в символы, обозначающие определенные типы духовных переживаний и достижений, и в этом своем качестве были помещены в один ряд с богами. Тогда неудивительно, что в этом мистическом символизме семеро риши Ангирасов могли представлять божественные энергии и действующие силы духовной жизни, не теряя при этом своих человеческих черт, приписываемых им историей или традицией. Однако мы оставим в стороне все эти домыслы и рассуждения и обратимся к рассмотрению роли этих трех элементов или аспектов их личности в иносказании о коровах и о возвращении из мрака Солнца и Зари.

Отметим, во-первых, что слово Ангирас употребляется в Веде в качестве эпитета, зачастую связанного с образом Зари и Коров. Во-вторых, оно встречается в качестве одного из имен Агни, а также говорится о том, что Индра стал Ангирасой; кроме того Брихаспати зовется *aṅgiras* и *āṅgirasa*, причем очевидно, что это не просто украшающий эпитет или мифологический термин, а нечто несущее особый смысл, отсылающее нас к психологическому или иному значению данного слова. Даже близницы Ашвины сообщаются именуются Ангирасой. Из этого следует, что слово Ангираса употребляется в Веде не просто как родовое имя отдельной семьи риши, а несет определенный смысл, заложенный в самом слове. Вероятно также, что даже когда оно

используется в качестве имени, внутренний смысл, присущий ему, отчетливо прослеживается; возможно даже, что в Веде — если не всегда, то по большей части — имена используются с определенным упором на их изначальном значении, в особенности имена богов, мудрецов и царей. Слово Индра, например, обычно используется как имя собственное, однако мы обнаруживаем чрезвычайно значимые намеки о применении этого ведийского метода в описании Уши как *indrataṃā aṅgīrastamā* — буквально, «самая индровая», «самая ангирасовая», а также в описании пани как *anindrāḥ* — «неиндровые»; эти выражения явно предназначены указать на наличие или отсутствие тех качеств, свойств или функций, которые представлены в образе Индры и Ангирасы. Теперь нам нужно уяснить, каков же этот смысл и какой свет он проливает на природу или функции риши Ангирасов.

Само это слово родственно имени Агни, ибо производится от корня *aṅg*, который является назализованной формой корня *ag* — корня в слове Агни. Очевидно, эти корни, по сути, передают смысл чего-то превосходящего или несущего в себе силу, что может выражаться в состоянии, чувстве, движении, действии, свете¹, и именно из этой последней характеристики — как яркий или пылающий свет — проистекает значение *agni*, огонь, *aṅgati*, пламя, *aṅgāra*, горящий уголь, и *aṅgīras* со значением «пылающий», «пламенный». И в Веде, и в традиции Брахман Ангирасы по происхождению тесно связаны с Агни. В Брахманах говорится, что Агни это огонь, а Ангирасы — горящие угли, *aṅgārāḥ*; но в самой Веде они, скорее, описываются как языки пламени или сияния Агни. В гимне X.62, обращенном к риши Ангирасам, они изображаются как сыновья Агни, рожденные от него в различных формах по всему небу, а в следующей фразе, где все они объединяются в единственном числе, добавляется: *navagvo nu daśagvo aṅgīrastamaḥ sacā deveṣu maṃhate*, «с девятью лучами, с десятью лучами, самый ангирасовый, этот род Ангирасов становится преисполненным изобилия богов — или среди богов»; с помощью Индры они открывают загоны с коровами и конями; приносящему жертву они даруют мистических восьмиухих коров, тем самым порождая в богах *śravas* — божественное «слышание» или откровение Истины.

¹ Так применительно к состоянию мы имеем такие производные от этого корня, как *agra* «первый», «верховный», и греческое слово *agan* «чрезмерно»; применительно к чувству — греческое *agape* «любовь» и, вероятно, санскритское *aṅganā* «женщина»; применительно к движению и действию — несколько слов в санскрите, греческом и латинском языках.

Совершенно ясно, что здесь риши Ангирасы предстают в виде сияний божества Агни, которые рождены в небесах, то есть от божественного Огня, а не от физического пламени; они обретают девять лучей Света и десять, они становятся «самыми ангирасовыми», то есть исполненными пламенного сияния Агни, божественного огня, а потому способны освободить сокрытый Свет и Силу и сотворить супраментальное знание.

Но даже если с таким истолкованием этой символики можно и не согласиться, то само наличие символизма отрицать нельзя. Эти Ангирасы — не человеческие существа, приносящие жертвы, но сыновья Агни, рожденные в небесах, хотя их деяния точно такие же, как и Ангирасов, человеческих отцов, *pitaro manusyāḥ*; они рождаются во множестве форм и проявлений, *virūpāsāḥ*, все это может означать только то, что они есть различные формы энергии Агни. Вопрос в том, какого Агни — жертвенного огня, огня как физического элемента, или иного, священного огня, который описывается как «жрец с волей провидца» или как «тот, кто вершит труд провидца, истинный, изобилующий ярким светом вдохновения», *agnir hotā kavikratuḥ satyaś citraśravastamaḥ* (I.1.5)? Если это огонь как физический элемент, то пылающее сияние, которое представляют Ангирасы, должно относиться к Солнцу, то есть это огонь Агни, излучающий солнечные сияния и вместе с Индрой, небом, порождающий Зарю. Не может быть другой материалистической интерпретации, которая согласовалась бы с деталями и обстоятельствами мифа об Ангирасах. Но это объяснение никак не согласуется с дальнейшим описанием Ангирасов как провидцев, слагателей гимнов, сил Брихаспати, а также сил Солнца и Зари.

В Веде есть другой отрывок (VI.6.3-5), в котором ясно и недвусмысленно раскрывается тождество этих божественных Ангирасов с пылающими сияниями Агни. «Во все стороны, о светозарный Агни, расходятся, ведомые ветром, твои чистые сверкающие сияния (*bhāmāsaḥ*); мощно побеждающие небесные Силы о девяти лучах (*divyā navagvāḥ*) наслаждаются лесами¹ (*vanā vananti*, выражение, ясно указывающее на имеющийся скрытый смысл: «наслаждающийся объектами наслаждения»), с яростью сокрушая их. О светящийся, они, яркие и чистые, охватывают² (или завоевывают) всю землю, они — твои кони, скачущие по всем направлениям. Вот ярко и широко сверкает путь твоего странствия, направляя их движение к высшему уровню Пестрой

¹ Согласно Саяне — дровами жертвенного костра.

² Согласно Саяне — стригут волосы земли.

(коровы, Пришни, матери Марутов). Тогда дважды (на земле и небе?) вспыхивает твой язык пламени, как молния, выпущенная Быком, который сражается за коров». Саяна старается избежать очевидного отождествления риши с пламенными сияниями, толкуя *navagva* как «вновь возникшие лучи», но совершенно ясно, что здесь «небесные о девяти лучах» (*divyā navagvāḥ*) и сыновья Агни (в гимне X.62), рожденные в небесах, которые зовутся *navagva* — один и тот же образ, они не могут быть разными явлениями; и их тождество подтверждается — если еще необходимо какое-то подтверждение — тем высказыванием, что при разрастании Агни, поддержанном действием Наваггов, его язык приобретает вид молнии Индры — Быка, который сражается за коров, — выпущенной его рукой и летящей вперед, несомненно, чтобы сразить силы тьмы в горе небес; ибо продвижение Агни и Наваггов описано здесь как восхождение на вершину горы (*sānu prśneḥ*), после того как они распространились по всей земле.

Мы ясно видим здесь символику Огня и Света, божественного пламени, пожирающего землю, становясь затем небесной молнией и сиянием солнечных Сил; ибо Агни в Веде есть свет солнца и сверкающая молния, равно как и огонь, обнаруживаемый в водах и сияющий на земле. Риши Ангирасы, в качестве сил Агни, разделяют с ним все многообразие этих функций. Божественный огонь, зажженный жертвоприношением, также обеспечивает Индру материалом для того оружия, небесного камня, *svarya aśmā*, или молнии, которым он истребляет силы тьмы и завоевывает коров, солнечные сияния.

Агни, отец Ангирасов, есть не только источник, дающий начало этим божественным пламенным сияниям, он и сам описывается в Веде как первый, иными словами, высший и изначальный Ангираса, *prathamō aṅgirāḥ*. Что же хотели донести до нас ведийские поэты, давая ему такое описание? Лучше всего мы можем понять это, рассмотрев несколько стихов, где данный эпитет прилагается к этому блистающему и пламенному божеству. Прежде всего, этот эпитет дважды встречается в связи с другим постоянным эпитетом Агни — Сын Силы или Энергии, *sahasah sūnuḥ*, *ūrjo napāt*. Так, в гимне VIII.60.2 к нему обращаются: «О Ангираса, Сын Силы», *sahasah sūno aṅgiraḥ*, а в гимне VIII.84.4 — «О Агни-Ангираса, Сын Энергии», *agne aṅgira ūrjo napāt*. В гимне V.11.6 говорится: «Тебя, о Агни, нашли Ангирасы пребывающего в потаенном месте (*guhā hitam*), заключенного в каждом дереве леса (*vanevane*) или — если мы принимаем указание на скрытый смысл,

который уже отметили в выражении *vanā vananti*, — в каждом объекте наслаждения. Ты рождаешься, добываемый трением (*mathyamānaḥ*), как могучая сила; тебя называют Сыном Силы, о Ангираса, *sa jāyase mathyamānaḥ saho mahat tvām ānuḥ sahasas putram aṅgiraḥ*. Тогда едва ли можно усомниться в том, что эта идея силы есть существенный элемент ведийской концепции Ангирасов и кроме того является, как мы уже видели, одним из значений самого слова. Некое качество силы, приложимое к состоянию, действию, движению, свету, чувству, — это значение, присущее корням *ag* и *aṅg*, от которых происходят слова *agni* и *aṅgiraḥ*. Значение Силы, но также и Света заложено в этих словах. Агни, священный огонь, есть пламенная сила Света; также и Ангирасы есть пламенные энергии Света.

Но какого света: физического или метафорического? Нам не следует думать, что ведийские поэты были людьми грубыми и примитивными в интеллектуальном развитии, неспособными создать простую метафору, встречающуюся во всех языках, в которой физический свет выступает символом света ментального и духовного, символом знания, символом внутреннего озарения. В Веде ясно говорится о «светозарных мудрецах», *dyumato viprān*, а слово *sūri*, провидец, этимологически связано с Сурьей, солнцем, и, очевидно, изначально означало «светоносный». В гимне I.31.1 мы видим такое описание этого бога Огня: «Ты, о Агни, был первым Ангирасом, ты провидец, бог и добрый друг богов; по закону твоих деяний были рождены Маруты со сверкающими копьями, провидцы, чьи труды вершатся знанием». Тогда становится ясно, что концепция Агни-Ангирасы включает в себя две идеи — знание и действие; светозарный Агни и светозарные Маруты посредством своего света становятся провидцами знания, *риши* и *кави* (*ṛṣi*, *kavi*); и светом знания могучие Маруты вершат свой труд, так как они родились или проявились по закону деяния (*vrata*) Агни. Ведь и сам Агни описывается как обладающий провидческой волей, *kavikratuḥ*, силой, которая действует в согласии с вдохновенным или интуитивным знанием (*śravas*), поскольку именно на это знание, а не на интеллект, указывает слово *kavi*. Чем же в таком случае может быть эта великая сила, Агни-Ангираса, *saho mahat*, как не пылающей мощью божественного сознания с ее взаимодополняющими качествами Света и Силы, действующими в совершенной гармонии, — так же, как мы видим и в описании Марутов: *kavaḥ vidmanā apasaḥ*, «провидцы, чей труд вершится знанием»? Мы пришли к выводу, что Уша есть божественная Заря,

а не просто физический рассвет, что ее коровы, или лучи Зари и Солнца, есть сияния восходящего божественного сознания, а потому Солнце является Озаряющим, то есть Владыкой Знания, и что Свар, солнечный мир за пределами земли и неба, — это мир божественной Истины и Блаженства, одним словом, что Свет в Веде есть символ знания, озарения, приходящего от божественной Истины. Теперь у нас появляется основание заключить, что Огонь, который представляет лишь другой аспект Света, есть ведийский символ Силы божественного сознания, супраментальной Истины.

В другом отрывке (VI.11.3) мы находим упоминание о «провидце, самом озаренном из Ангирасов», *vepiṣṭho āṅgirasām vipraḥ*, и весьма не ясно, кто здесь имеется в виду. Саяна, не принимая во внимание сочетание слов *vepiṣṭho vipraḥ* — подсказывающее нам, что *vepiṣṭha*, будучи одного корня с *vipra*, имеет значение «самый провидческий», «самый озаренный», — предполагает, будто риши Бхарадваджа, считающийся традицией автором этого гимна, превозносит себя как «величайшего восхвалителя» богов; но такая интерпретация весьма сомнительна. Здесь Агни предстает как *хотар* (*hotā*), жрец; это он совершает жертвоприношение богам — которые есть его собственное воплощение, *tanvaṁ tava svām* (VI.11.2), — Марутам, Митре, Варуне, Небу и Земле. «Ибо в тебе, — говорится в гимне, — мысль, хоть и полная богатств, все же желает богов, (божественных) рождений, для певца гимна, дабы он мог принести им жертву, когда мудрец, самый озаренный из Ангирасов, возносит сладостный мотив на жертвоприношении». Может даже показаться, что сам Агни и есть тот мудрец, озареннейший из Ангирасов. С другой стороны, это описание выглядит более соответствующим образу Брихаспати.

Ибо Брихаспати тоже относится к роду Ангирасов¹ и сам становится Ангирасом. Он, как мы уже видели, тесно связан с риши Ангирасами в сюжете о завоевании сияющих стад, принимая участие в этом действии в качестве Брахманаспати, Владыки священного или вдохновенного слова (*brahman*); ибо это он своим ревом разбивает Валу, и коровы, мыча, устремляются на его зов. Эти риши, являясь силами Агни, как и он сам, представляют провидческую волю (*kavikratu*); они обладают божественным Светом и действуют посредством него с божественной

¹ Зд. *āṅgirasah* — в санскрите долгота гласных является смысловоразличающей; это имя с начальным долгим *ā* означает принадлежность или родство с Ангирасом (прим. ред.).

силой; они не только риши-провидцы, но также и герои ведийской битвы, *divas putrāso asurasya vīrāḥ* (III.53.7), они — сыновья неба, воины Могучего Владыки. В гимне VI.75.9 они описываются как «отцы, пребывающие в сладком нектаре (в мире блаженства), утверждающие широкое рождение, продвигающиеся в непроходимых местах, обладающие силой, глубокие¹, со своим ярким войском и мощью стрел, непобедимые, героические по природе, всюду покоряющие отряды врагов»; но также они и те — как мы видим из следующего стиха, — кто владеет божественным словом и вдохновенным знанием, которое оно несет в себе², *brāhmaṇāsaḥ pitarāḥ somyāsaḥ*. Это божественное слово есть истинная мантра (*satya mantra*) — это мысль, заключающая в себе истину, посредством которой Ангирасы дают рождение Заре и заставляют исчезнувшее Солнце взойти в небесах. Это божественное слово также именуется *арка* (*arka*) — что означает и гимн, и луч света, а иногда употребляется в значении солнца. Следовательно, это есть слово озарения, слово, выражающее ту истину, что является атрибутом Солнца, и его появление из тайной обители Истины связано с приходом сияющих стад Солнца. Так, в гимне VII.36.1 мы читаем: «Пусть Слово появится из обители Истины; Солнце своими лучами выпустило на простор коров», *pra brahmaitu sadanād ṛtasya, vi raśmibhiḥ sasrje sūryo gāḥ*. Это слово необходимо завоевать, как и само Солнце, а для этого требуется помощь богов (*arkasya sātau*), как и для завоевания Солнца (*sūryasya sātau*) и Свара (*svarṣātau*).

Поэтому Ангираса не только является Агни в его аспекте силы, но и Брихаспати в том же аспекте силы. Брихаспати неоднократно называется Ангирасом³, например в гимне VI.73.1, *yo adribhit prathamajā ṛtāva bṛhaspatir āṅgirasō haviṣmān*, «Брихаспати, сокрушающий скалу (пещеру пани), перворожденный, обладающий Истиной, из рода Ангирасов, несущий жертву». Еще более важное описание Брихаспати как одного из Ангирасов мы находим в стихе X.47.6: *pra saptagum ṛtadhītiṁ sumedhām bṛhaspatiṁ matir acchā jigāti, ya āṅgirasō namasā upasadyaḥ*.

¹ Ср. с описанием Ангирасов как сынов Агни, разных на вид, но равных в глубинах знания, *gambhīravepasaḥ* (X.62.5).

² Вероятно, это и есть значение слова «брахман» в Веде. Оно определенно не означает кастовую принадлежность или профессию жреца. Эти Отцы предстают здесь воителями так же, как и мудрецами. Четыре касты лишь однажды упоминаются в Риг-веде, в очень глубоком по мысли, но более позднем по времени создания гимне — Пурушасукте.

³ Т. е. «принадлежащим роду Ангирасов» (прим. ред.).

«Мысль устремляется к Брихаспати, у которого семь лучей, чье мышление истинно, чей разум совершенен, кто принадлежит роду Ангирасов, к кому следует идти с поклонением». И в гимне II.23.18 к Брихаспати обращаются как к Ангирасу, говоря об освобождении коров и освобождении вод: «Для славы твоей гора разверзлась, когда, о Ангираса, выпустил ты коров из загона; в союзе с Индрой ты выпустил течь поток вод, окутанный мраком, о Брихаспати». Можно заодно отметить, как тесно связано освобождение вод, составляющее сюжет легенды о Вритре, с освобождением коров, которое составляет сюжет легенды о риши Ангирасах и пани, а также и то, что Вритра и пани представляют собой силы тьмы. Коровы — это свет Истины, истинного озаряющего солнца, *satyaṁ tat...sūryam*; и воды, освобожденные из мрака Вритры, иногда зовутся потоками Истины, *ṛtasya dhārāḥ*, а иногда — водами Свара, светозарного солнечного мира, *svarvatīr āpaḥ*.

Тогда мы видим, что Ангираса есть прежде всего сила Агни, providческой воли; он есть провидец, который вершит деяния посредством света, знания; он есть пламенная мощь Агни, великой силы, рожденной на свет, дабы стать жрецом на жертвоприношении и проводником на пути, той силы, которую боги, по словам Вамadeвы (IV.1.1), утвердили здесь как Бессмертного в смертных, той энергии, исполняющей великий труд (*arati*). Во-вторых, он есть сила или, по крайней мере, обладает силой, Брихаспати, чья мысль истинна, чьи семь лучей света утверждают ту истину, которую он прозревает (*ṛtadhītim*), чьи семь уст изрекают слово, несущее истину — бога, о котором говорится (IV.50.4, 5): «Брихаспати, рождаясь сначала от великого Света на высочайшем небе, семиустый, с семью лучами (*saptāsyah saptaraśmiḥ*), рожденный во множестве форм, ревом рассеял тьму; он со своим войском, владеющим риком и стубхом (гимном озарения и утверждения богов), сломил Валу, громко ревя». Нет сомнения в том, что под армией или войском Брихаспати (*suṣṭubhā ṛkvaṭā gaṇena*) имеются в виду риши Ангирасы, которые, возглашая истинную мантру, приближают победу.

Индра также описывается как тот, кто становится Ангирасой или же обретает качества Ангирасы: «С Ангирасами пусть станет он лучшим Ангирасом, бывая Быком с быками (бык представляет мужскую энергию или Пурушу, *nṛ*, по отношению к Лучам и Водам, которые есть коровы, *gāvaḥ, dhenavaḥ*), Другом с друзьями, владеющим риком с теми, кто владеет риком (*ṛgmibhir ṛgmī*), со странствующими (*gātubhiḥ* — души, идущие по пути к Безбрежности и Истине) — лучшим; пусть Индра

будет сопровождаем Марутами (*marutvān*) для нашего благоденствия». Эпитеты, употребленные здесь (I.100.4), являются постоянными эпитетами риши Ангирасов, и Индра должен включить в себя качества, составляющие сущность Ангирасов. Так, в гимне III.31.7 говорится: «Самый озаренный в знании (форма *vipratamaḥ* напоминает выражение *vepiṣṭho aṅgirasām vipraḥ* из гимна VI.11.3), ставший другом (*sakhīyan*, Ангирасы есть друзья или соратники в великой битве), он пошел (*agacchat*, по пути, ср. с *gātubhiḥ*, открытому Сарамой); скала явила свой плод (*garbham*) для вершащего благое деяние; мужественный, вместе с юношами (*maryo yuvabhiḥ*, юность также передает идею нестареющей, неубывающей силы) он обрел полноту богатств и завоевал владение (*śasāna makhasyan*); так сразу же, вознося гимн (*arcan*), он стал Ангирасом». Мы должны помнить, что этот Индра, принимающий на себя все качества Ангирасы, является Властелином Свара, просторного мира Солнца или Истины, и нисходит к нам с парой сияющих коней, *harī*, которые в одном стихе именуются *sūryasya ketū*, два солнечных луча, две силы восприятия или видения в знании, дабы сразиться с сынами мрака и помочь великому странствию. Если мы правы в тех заключениях, сделанных нами относительно сакрального смысла Веды, то Индра должен представлять собой Силу (Индра — букв.: Могучий¹, могущественный повелитель) божественного Разума, рожденную в человеке и возрастающую в нем посредством Слова и нектара Сомы до полноты своей божественности. Этот рост происходит через завоевание и возрастание Света и продолжается до тех пор, пока Индра полностью не явит себя в качестве повелителя всех лучезарных стад, которые он озирает «оком солнца», в качестве божественного Разума, владыки всех озарений знания.

Индра, становясь Ангирасой, обретает силу Марутов либо же сопровождается ими, *marutvān*. Эти Маруты, сверкающие и яростные боги бури, соединяющие в себе неистовую силу Ваю, бога Ветра или Дыхания, Владыки Жизненной энергии, с силой Агни, Провидческой Волей, сами являются провидцами, которые совершают труд через знание, *kavayo vidmanā-apasaḥ*, так же, как и воителями, которые силой небесного Дыхания и молнии с небес сокрушают все установленные вещи, все искусственные преграды, *kṛtrimāṇi rodhāṁsi*, в которых укрылись сыновья Тьмы, и помогают Индре одолеть Вритру и дасью. Если

¹ Но также, вероятно, и «сверкающий»; ср. *indu* — «луна», *ina* — «блистающий», «солнце», *indh* — «зажигать».

взять эзотерический смысл Веды, то они, вероятно, предстанут как Силы Жизни, которые своими витальными или нервными энергиями поддерживают действие мысли при попытке смертного сознания дорасти или расшириться до бессмертия Истины и Блаженства. Во всяком случае, в гимне VI.49.11 они также описываются как обретшие качества Ангирасы (*aṅgirasvat*): «О юные, о провидцы и силы жертвоприношения, Маруты, придите со словом на высокое место (или — план земного сознания, куда стремятся попасть, или вершина горы, *adhi sānu prśneḥ* (VI.6.4), что, вероятно, и есть смысл слова *varasyām*); ведь вы, силы роста, верно движущиеся (по пути, *gātu*), словно Ангираса¹, даете радость даже тому, что не озарено (*acitram* — то, что не приняло яркий свет зари, или же ночь нашей обычной погруженности во тьму)». Здесь мы видим все те же характеристики действия, какие присущи и Ангирасу: вечную молодость и силу Агни (*agne yaviṣṭha*), владение Словом, провидчество, совершение труда жертвоприношения, верное движение по великому пути, ведущему, как мы увидим, в мир Истины, в широкое и светозарное блаженство. Маруты даже описываются (X.78.5) словно «Ангирасы с их саманами (гимнами), те, кто принимает все формы», *viśvarūpā aṅgirasō na sāmabhiḥ*.

Все это действие и продвижение становится возможным с приходом Уши, Зари. Уша также описывается как *aṅgirastamā* (самая ангирасовая), а кроме того, и как *indratamā* (самая индровая). Энергия Агни, энергия Ангирасы проявляется как в молнии Индры, так и в лучах Зари. Можно процитировать два отрывка, проливающие свет на этот аспект энергии Ангирасы. Первый — это стихи VII.79.2, 3: «Зори зажигают свои лучи на границах неба, они трудятся, как люди, взявшиеся за работу. Твои лучи устраняют тьму и простирают Свет, будто солнце распаивает руки. И стала (или явилась) Уша лучшей в силе Индры (*indratamā*), изобильная, породила вдохновения знания для нашего легкого продвижения (или для нашего блага); богиня, дочь Небес, лучшая в блеске Ангирасов (*aṅgirastamā*), наделяет своими богатствами совершающего благие труды». Богатства, которыми изобильна Уша, не могут быть ничем иным, кроме как благами Света и Силы Истины;

¹ Нужно отметить, Саяна здесь решает высказать предположение, что Ангираса означает «движущиеся лучи» (от корня *aṅg* — «двигаться»), либо же — риши Ангирасов. Если бы великий ученый сумел проявить большую отвагу и довести свою идею до логического заключения, он бы предвосхитил современную теорию в самых существенных ее пунктах.

исполненная силы Индры, силы божественного озаренного разума, она дарует вдохновения, идущие от этой силы (*śravāṁsi*), которые ведут нас к Блаженству; а блистающей пламенной силой Ангираса, заключенной в ней самой, она наделяет своими сокровищами тех, кто, верно исполняя великий труд, истинно продвигается по пути, *itthā nakṣanto āṅgirasvat* (VI.49.11).

Второй отрывок — из гимна VII.75: «Заря, рожденная в небе, силой Истины открыла (завесу тьмы), восходит она, являя ширь (*mahimānam*), она устранила прочь покровы недругов и тьмы (*druhas tamaḥ*) и все, что нерадостно; лучшая в блеске Ангирасов, она являет пути (великого странствия). Пробудись, о Заря, сегодня для нас ради продвижения к широкому блаженству (*mahe suvitāya*), даруй (свои богатства) ради широкого состояния восторга, утверди в нас яркое богатство (*citram*), несущее вдохновенное знание (*śravasyum*), в нас, смертных, о божественная, что стала человеческой. Вот эти сияния явленной Зари, яркие (*citrah*), бессмертные, пришли; порождая божественные деяния, они распространились, заполняя все то, что есть в промежуточном пространстве», *janayanto daivyāni vratāni, āprṇanto antarikṣā vyasthuḥ* (стихи 1—3). Вновь мы видим связь силы Ангирасы и продвижения в странствии, проявления его путей благодаря устранению тьмы и приходу сияний Зари; пани представляют недругов (*druhaḥ* — вред или то, что причиняет вред), урон, наносимый человеку силами зла, тьма — это их пещера; странствие же — это то, что ведет к божественной радости и состоянию бессмертного блаженства, достигаемому через приумножение в нас богатства света, силы и знания; а эти бессмертные сияния Зари, которые порождают в человеке божественные деяния и наполняют ими те движения, что происходят в промежуточном пространстве между землей и небом — то есть проникают в функционирование тех витальных уровней, управляемых Ваю, которые соединяют в нас физический план с уровнем чистого ментала, — вполне могут быть энергиями Ангирасы. Ибо и они завоевывают и сохраняют истину, поддерживая в неприкосновенности божественные деяния (*amardhanto daivya vratāni*). В действительности это и есть их функция — низвести божественную Зарю в бренную природу, чтобы явленная богиня, изливая в нее свои богатства, могла быть одновременно и божественной, и человеческой, оставаться богиней, обретя человеческую природу в смертных, *devi marteṣu mānuṣi*.

Семиглавая Мысль, Свар и Дашагвы

ТАКИМ образом, сам язык гимнов подтверждает двойственный аспект риши Ангирасов. Один из них относится к внешней образности Веды: он включает в себя природные образы Солнца, Пламени, Зари, Коровы, Коня, Нектара, Жертвенного гимна; другой выявляет из этой образности заложенный в ней сакральный смысл. Ангирасы являются сыновьями Огня, сияниями Зари, дарующими и вкушающими Нектар, гимнотворцами, извечно юными, героями, которые отвоевывают для нас у сыновей мрака Солнце, Коров, Коней и все богатства. Но они также и провидцы Истины, те, кто обретают и возносят слово Истины; силой Истины они завоевывают для нас просторный мир Света и Бессмертия, который описывается в Веде как Безбрежность, Истина, Истинный Закон, а также как собственная обитель того Огня, которому они приходится сыновьями. Эта природная образность и этот психологический смысл сплетены так плотно, что разделить их невозможно. Поэтому мы вынуждены, следуя обычному здравому смыслу, сделать заключение о том, что Огонь, собственной обителью которого называется план Истины и Истинного Закона, сам является Огнем этого Закона и Истины, и что Свет, завоеванный Истиной или силой истинной мысли, не может быть просто физическим светом, и коровы, которых находит Сарам на пути Истины, тоже не есть обычные стада, как и Кони не просто богатство дравидийских племен, отнятое арийскими завоевателями, и что это даже не образы физической Зари, ее света и стремительных лучей, так же как тьма, которую оберегают пани и Вритра, отнюдь не просто темнота индийской или арктической ночи. Мы даже осмелились выдвинуть разумную гипотезу, благодаря которой можем выявить подлинный смысл этой образности и открыть истинную божественную суть этих сияющих богов и этих богоподобных, озаренных мудрецов.

Риши Ангирасы одновременно и божественные провидцы, и мудрецы среди людей. Сам по себе этот двойственный характер не является некоей исключительной чертой или особенностью, которой в Веде

наделены только эти риши; ведийские боги также двойственны в своем проявлении, будучи по своей природе божественными и предсущими, они становятся силами человеческими, когда действуют в смертной природе, чтобы возрасти в человеке до великого восхождения. И это было удивительным образом передано в обращении к Уше, Заре: «богиня, человеческая в смертных», *devī marṛeṣu mānuṣi* (VII.75.2). Однако в образах риши Ангирасов этот двойственный характер становится еще более сложным, так как согласно традиции они называются человеческими отцами, открывшими Путь и Цель, явившими Свет. Мы должны рассмотреть, как это дополнительное обстоятельство укладывается в нашу теорию относительно ведийской веры и ведийской символики.

Обычно считается, что риши Ангирасов семь: они — семеро мудрецов (*sapta viprāḥi*), о которых говорит нам традиция Пуран¹, а согласно индийской астрономии они находят воплощение в созвездии Большой Медведицы. Однако они описываются и как риши Навагвы и Дашагвы, и если в гимне VI.22.2 мы узнаем о древних отцах, семи провидцах, которые именуются Навагвы — *pūrve pitaro navagvāḥ sapta viprāsaḥ*, то в гимне III.39.5 мы находим указание на два различных класса — Навагвы и Дашагвы, и последних уже десять, а первых — предположительно, хотя об этом прямо не говорится, девять: «тогда, друг со своими друзьями Навагвами, следуя за коровами, Индра с десятью Дашагвами нашел ту истину, Солнце, пребывающее во тьме», *sakhā ha yatra sakhibhir navagvair abhijñvā satvabhir gā anugman; satyaṁ tadindro daśabhir daśagvaih, sūryaṁ viveda tamasi kṣiyantam*. С другой стороны, в гимне IV.51.4 мы находим собирательное описание Ангирасы как семиликого или семиустого, с девятью лучами и десятью лучами, *navagve āngire daśagve sapṭāsyē*. В гимне X.108.8 мы обнаруживаем, что другой риши, Аясья, отождествляется с Навагва-Ангирасами. В гимне же X.67.1 этот Аясья описывается как наш отец, который обнаружил широкую семиглавую Мысль, рожденную от Истины, и вознес гимн Индре. В зависимости от числа Навагвов, семь или девять, Аясья может считаться восьмым или десятым риши этого рода.

Согласно традиции эти два класса риши Ангирасов существуют отдельно: одни — это Навагвы, которые совершили жертвоприношение за девять месяцев, другие — Дашагвы, жертвоприношение которых

¹ Их имена, названные в Пуранах, могут быть отнюдь не теми же, которыми они назывались в ведийской традиции.

продолжалось десять месяцев. В соответствии с этой трактовкой Навагва и Дашагва должны считаться «о девяти коровах» и «о десяти коровах» — каждая корова символизирует те тридцать Зорь, которые составляют один месяц года жертвоприношения. Однако в Ригведе есть, по крайней мере, один отрывок, который на первый взгляд вступает в прямое противоречие с традиционной интерпретацией. Ибо сперва в седьмом стихе гимна V.45, а потом в одиннадцатом говорится, что именно Навагвы, а не Дашагвы совершали жертвоприношение и возносили гимны в течение десяти месяцев. Так, в седьмом стихе сказано: «Вот зазвучал (или дрогнул) камень, направляемый рукой, с помощью которого Навагвы десять месяцев возносили гимны; Сарамма, идущая к Истине, отыскивала коров; все благое сотворил Ангирас», *anūnod atra hastayato adrir ārcan yena daśa māso navagvāḥ; ṛtam yatī saramā gā avindad, viśvāni satyā āngirāścakāra*. А в одиннадцатом стихе эта же идея повторяется: «Я помещаю для вас в воды (т. е. в семь Рек) мысль¹, завоевывающую добро небес (вновь речь идет о семиглавой мысли, рожденной от Истины и обнаруженной Аясьей), благодаяря которой Навагвы продержались десять месяцев; с помощью этой мысли да будем мы под защитой богов, с помощью этой мысли да оставим мы пределы зла», *dhiyaṁ vo apsu dadhiṣe svarṣām, yayātaran daśa māso navagvāḥ; ayā dhiyā syāma devagopāḥ, ayā dhiyā tuturyāma atī amhaḥ*. Утверждение достаточно ясное. Саяна же делает попытку, хоть и весьма нерешительную, истолковать выражение «десять месяцев», *daśa masaḥ*, в гимне V.45.7 как эпитет «десятимесячные», то есть Дашагвы; но он предлагает это очень сомнительное толкование лишь как одно из возможных, а в одиннадцатом стихе уже к нему не возвращается.

Должны ли мы подумать, что автор этого гимна забыл о традиции и перепутал Дашагвов с Навагвами? Такое предположение недопустимо. Это противоречие возникает из-за нашего убеждения, что для ведийских риши Навагвы и Дашагвы представляли два различных класса риши Ангирасов; хотя скорее они представляли две различные силы природы Ангирасов, а в этом случае и Навагвы вполне могут

¹ Саяна переводит это как «я пою гимн воде», т. е. чтобы пошел дождь; однако здесь используется местный падеж множественного числа («в воды»), а *dadhiṣe* означает «я помещаю или удерживаю» или в психологическом смысле — «думаю», т. е. «удерживаю в мысли, размышляю». *Dhiṣaṇā*, как и *dhi*, означает «мысль»; таким образом, *dhiyaṁ dadhiṣe* должно означать «я размышляю или концентрируюсь на мысли».

стать Дашагвами, когда время жертвоприношения, совершаемого ими, возрастает с девяти до десяти месяцев. Выражение «продержались десять месяцев» (*daśa māso ataran*), которое мы встречаем в гимне, наводит на мысль, что совершение жертвоприношения в течение полного десятимесячного срока было сопряжено с какими-то испытаниями. Видимо, как раз в этот период сыны мрака обладали силой помешать жертвоприношению; поскольку подчеркивается, что только благодаря утверждению мысли, которая завоевывает Свар, солнечный мир, риши сумели выстоять десять месяцев, но как только эта мысль становится проявленной, они обретают уверенность в защите богов и способны превзойти атаки зла, избежать вреда, причиняемого пани и Вритрой. Эта мысль, завоевывающая Свар, безусловно, есть та же самая семиглавая мысль, которая была рождена от Истины и явлена риши Аясьей, соратником Навагвов; поскольку с ее помощью, говорится в гимне, Аясья, став вселенским, вмещающим в себя рождения во всех мирах, дал существование четвертому или четырехчастному миру, что должно означать супраментальный план, превосходящий три нижних уровня — небо, пространство и землю (*dyau, antarikṣa, pṛithvī*), — или тот просторный мир, которого, по словам Канвы, сына Гхоры, люди достигают или сотворяют, выйдя за пределы двух сфер (*rodasī*), когда устраняется Вритра. Тогда этот четвертый мир должен быть Сваром. Семиглавая мысль Аясьи дает ему возможность стать *viśvajanya* — эпитет, вероятно означающий, что он охватывает или обретает все миры или рождения души, либо же что он становится вселенским, отождествляя себя со всем творением, — а также проявить или дать рождение некоему четвертому миру (*svar*), *turīyaṁ svij janayad viśvajanayaḥ* (X.67.1); мысль же, помещенная в воды, которая дает возможность риши Навагвам продержаться десять месяцев, есть также *svarṣāḥ* — то, что несет обладание Сваром. Воды — это несомненно семь рек, и очевидно, что две эти идеи выражают одно и то же. Не можем ли мы в таком случае заключить, что именно с Аясьей число этих Навагвов достигает десяти, что дает им возможность благодаря его открытию семиглавой мысли, завоевывающей Свар, продолжить их девятимесячное жертвоприношение и на десятый месяц? Таким образом они становятся Дашагвами, числом в десять. В этой связи можно отметить, что даже опьянение Сомой, благодаря которому Индра проявляет или усиливает мощь Свара или Свара-Пуруши (*svarṇara*), описывается как несущее десять лучей и озаряющее, *daśagvaṁ vepayantam* (VIII.12.2).

Этот вывод полностью подтверждается отрывком из уже цитированного гимна III.39.5, в котором говорится, что при помощи Наваггов Индра отыскивает след украденных коров, но только с помощью десяти Дашаггов ему удастся добиться успеха в своем начинании и обнаружить ту самую Истину, *satyam tat*, а именно Солнце, пребывающее во мраке. Иными словами, только когда жертвоприношение длиною в девять месяцев переходит на десятый месяц, когда Навагвы становятся десятью Дашагвами благодаря семиглавой мысли Аясьи, десятого риши, тогда находится Солнце, тогда открывается и завоеывается Свар, светозарный мир, в котором мы обретаем истину или единое вселенское Божество (*Deva*). Завоевание Свара является целью жертвоприношения и великим деянием, совершаемым риши Ангирасами.

Но что подразумевается под этой символикой месяцев? Ибо теперь становится ясно, что это есть символ, иносказание; символичен год, символичны и месяцы¹. Ведь именно за годичный цикл происходит возвращение утраченного Солнца и пропавших коров, и мы встречаем ясное подтверждение этому в гимне X.62.2 — *ṛtenābhindan parivatsare valam*: «благодаря истине, в течение годичного цикла они сломили Валу», или, согласно толкованию Саяны: «жертвоприношением, длиною в год». Этот отрывок, безусловно, серьезное доказательство в пользу арктической теории происхождения Веды, ибо в ней говорится о ежегодном, а не ежедневном возвращении Солнца. Однако нас не интересует внешний символизм, а вероятность этой теории не оказывает никакого влияния на нашу интерпретацию; так как весьма допустимо, что глубоко запечатлевшийся в сознании опыт долгой арктической ночи, восход солнца после многомесячного периода тьмы и череда появления зорь были использованы мистиками в духовном смысле как образ состояния мрака и трудной задачи достижения озарения. Но то, что эта идея Времени, месяцев и лет, используется в символическом смысле, становится очевидным и из других отрывков Веды, в особенности из гимна Гритсамады, обращенного к Брихаспати (II.24).

В этом гимне Брихаспати описывается как тот, кто выводит из пещеры стада коров, божественным словом, *brahmaṇā*, разбивает Валу, рассеивает тьму и делает Свар видимым (стих 3). Как результат, силой прорубается источник, у которого устье из камня и чьи струи медовы,

¹ Отметим, что в Пуранах *юги*, мгновения, месяцы и т. д. всегда символичны, и в них же утверждается, что тело человека есть год.

madhu, полны сладости Сомы, *aśmāsyam avataṁ madhudhāram* (стих 4). Этот медовый колодец, прикрытый камнем, должно быть, символизирует Ананду или божественное блаженство высочайшего трехчастного мира восторга — Сатья, Тапас и Джана — миров, известных из традиции Пуран, в основе которых лежат три высших принципа: Сат, Чит-Тапас и Ананда; их основание — это ведийский мир Свара или же Махас из традиций Упанишад и Пуран, мир Истины¹. Все четыре вместе составляют четырехчастный четвертый мир и описываются в Ригведе как четыре высшие и тайные обители, источник «четырех высших рек». Однако подчас этот высший мир предстает разделенным надвое: Свар — основание, а Маяс или божественное блаженство — вершина, таким образом, образуется пять миров или рождений восходящей души. Три другие реки являются тремя низшими силами существования и составляют принципы трех низших миров.

Из этого тайного медоносного колодца пьют все те, кто способны видеть Свар, и они изливают его бьющий родник сладости во множестве струй, взятых вместе, *tam eva viśve papire svaṛḍṛṣo bahu sākaṁ sisicur utsam udriṇam* (II.24.4). Вот это множество струй, изливающихся вместе, и есть те семь рек, которые Индра, убив Вритру, выпустил течь из скалы, это реки или потоки Истины, *ṛtasya dhārāḥ*, и они представляют, согласно нашей теории, семь принципов сознательного существования в их божественной полноте Истины и Блаженства. Вот почему мысль называется семиглавой, другими словами, это есть знание божественного существования с его семью ликами или силами, это знание Брихаспати, несущее семь лучей, *saptagum*, которое следует утвердить или поместить в виде мысли в воды, в семь рек, другими словами, семь форм божественного сознания должны утвердиться в семи формах или движениях божественного бытия, *dhiyaṁ vo apsu dadhiṣe svaṛṣām*, «я помещаю в воды мысль, завоевывающую Свар».

То, что Свар становится видимым для тех, кто способен узреть его, *svaṛḍṛṣaḥ*, то, что они пьют из медоносного колодца и изливают божественные воды, равносильно раскрытию в человеке новых миров или новых состояний бытия, о чем ясно говорится в следующем стихе,

¹ В Упанишадах и Пуранах не существует различия между Сваром и Дьяусом, поэтому потребовалось найти еще одно имя для обозначения мира Истины, это и есть Махас, который, согласно Тайттирия Упанишаде, был открыт риши Махачамасей как четвертый принцип *вьяхрити*: другие три — это Свар, Бхувар и Бхур или же в ведийской терминологии: Дьяус, Антарикша и Притхви.

II.24.5: *sanā tā kā cid bhuvanā bhavītrā, mādbhiḥ śaradbhiḥ duro varanta vaḥ; ayatantā carato anyad anyad id, yā cakāra vayunā brahmaṇaspatiḥ* — «Вот они, некие вечные миры (состояния бытия), которые должны стать проявленными, их врата закрыты¹ для вас (или открыты) месяцами и годами; без усилия один (мир) движется в другом, и это их Брахманаспати проявил для знания»; слово *vayunā* означает знание, а эти две формы, которые сотворил Брахманаспати, есть земля, исполнившаяся божественной природы, и небо. Эти некие миры, о которых идет речь, есть четыре вечных мира, сокрытых в потаенном месте, *guhā*, это не проявленные или сверхсознательные части бытия, которые, хоть сами по себе и есть вечно наличествующие состояния существования (*sanā bhuvanā*), для нашего опыта не актуализированы — они в будущем; они только должны проявиться, *bhavītvā*, им еще предстоит родиться в нас. Вот почему в Веде иногда говорится, как в данном случае, о том, что Свар делается видимым (*vyacakṣayat svaḥ*, II.24.3), иногда — об открытии и покорении Свара, *avidat, asanat*, иногда же о его сотворении или создании (*bhū, kr*). Эти тайные вечные миры, говорит риши, были закрыты для нас движением Времени, месяцами и годами; поэтому, естественно, их надо обнаружить, открыть, покорить, создать в нас движением Времени, хотя, в известном смысле, и вопреки ему. Вот это развитие, происходящее во внутреннем, психологическом Времени, на мой взгляд, как раз и отражено символически в годе жертвоприношения и в тех десяти месяцах, которые нужно потратить, прежде чем озаряющий гимн души (*brahma*) сумеет явить семиглавую мысль, завоевывающую небо и, в конечном счете, выводящую нас за пределы вреда, причиняемого Вритрой и пани.

Мы видим, что связь рек и миров ясно обозначается в гимне I.62.4, где Индра описывается как прорубающий скалу с помощью Наваггов и сокрушающий Валу с помощью Дашаггов. Воспеваемый риши Ангирасами Индра раскрывает тьму благодаря Заре, Солнцу и Коровам, он распространяет вширь поверхность земли и укрепляет высший мир неба. Ибо результат открытия высших планов сознания есть увеличение

¹ Саяна утверждает, что в данном случае *varanta* значит «открыты», что вполне возможно, хотя обычно корень *vr* несет значение «закрывать», «запирать», «покрывать», в особенности когда применяется к вратам пещеры, откуда вытекают реки и выходят коровы; также и Вритра есть замыкатель врат. И этот же корень *vr* с приставками *vi* и *apa* означает «открывать». Во всяком случае, если даже в данном отрывке слово и используется в значении «открывать», то это только укрепляет нашу точку зрения.

широты физического, возрастание высоты ментального. «Поистине, — говорит риши Нодха, — его величайшее деяние, лучшее свершение вершителя трудов — это то, что четыре высшие реки, струящиеся медом, наполняют собою два нижних мира, которые искривлены», *dasmaya cārutamam asti daṁsaḥ, upahvare yad uparā apinvaṇ madhvarṇaso nadyaś catasraḥ* (I.62.6). Речь идет о том же медоносном источнике, изливающим одновременно множество своих струй; четыре высшие реки божественного бытия, божественной сознательной силы, божественного восторга, божественной истины наполняют и питают собою два мира — ум и тело, — нисходя в них сладостными потоками. Эти две нижние сферы, *rodasī*, обычно считаются мирами искривления, иными словами, лжи (*ṛtam*, или Истина, представляется чем-то прямым, *anṛtam* или Неистина — чем-то искривленным), так как они подвержены воздействию вреда, наносимого небожественными силами, Вритами и пани, сынами мрака и разделения. Теперь оба этих мира становятся формами истины, знания, *vaṇunā*, пребывающими в согласии с внешним действием, что, несомненно, имеется в виду и в гимне Гритсамады: «Без усилия один (мир) движется в другом, и это их Брахманаспати проявил для знания». Затем риши переходит к описанию плодов труда Аясьи, которые заключаются в явлении истинной, вечной и единой формы земли и неба. «В двойственности (божественной и человеческой?) Аясья своими гимнами открыл двух вечных, происходящих из единого гнезда; совершенным деянием он утвердил землю и небо в высшем мире (явленного сверхсознательного, *parame vuoman*), как Наслаждающийся — своих двух жен» (I.62.7). Невозможно более ясно и прекрасно передать образ души, вкушающей восторг своего обожествленного ментального и телесного существования, вознесенного в вечную радость духовного бытия.

Эти идеи и многие выражения повторяют те, что мы встречали в гимне Гритсамады. Здесь риши Нодха называет Ночь и Зарю, темное физическое и просветленное ментальное сознание, вновь родившимися (*punarbhuvā*), движущимися вокруг земли и неба, проникающими друг в друга своими собственными движениями, *svebhir evaiḥ... carato anyānyā* (I.62.8)¹, в вечном союзе, возникшем благодаря удивительному свершению их сына, который таким образом поддерживает их,

¹ Ср. выражение *ayataṇtā carato anyad anyad...* в гимне риши Гритсамады, которое несет тот же смысл, что и фраза *svebhir evaiḥ...* — т. е. самопроизвольно (взаимодействуют).

sanemi sakhyam svapasyamānaḥ, sūnur dādhāra śavasā sudamśaḥ (I.62.9). В гимне Гритсамады, как и в гимне риши Нодхи, Ангирасы достигают Свара — мира Истины, из которого они изначально вышли, «собственной обители» всех божественных сил, Пуруш, — благодаря обретению истины и ясному различению неистины. «Те, кто движутся к цели и достигают сокровища пани, того наивысшего сокровища, сокрытого в тайной пещере, они, обладая знанием и различая проявления лжи, вновь возносятся туда, откуда вышли, и проникают в тот мир. Владея истиной, видя ложь, они, провидцы, вновь вступают на великий путь», *mahas pathaḥ* (II.24.6, 7) — путь Истины или великого и широкого царства, которое в Упанишадах именуется Махас.

Теперь мы подошли к тайне этого ведийского образа. Брихаспати есть Мыслитель, обладающий семью лучами, *saptaguḥ, saptaraśmiḥ*, он — семиликий или семиустый Ангираса, рожденный во множестве форм, *saptāsyah tuvijātaḥ*, у которого девять лучей и десять лучей. Семь уст — это семеро Ангирасов, обладающих божественным словом (*brahma*), которое приходит из обители Истины, из мира Свара, и владыкой которого он является (*brahmaṇaspatih*). Каждый из них также соотносится с одним из семи лучей Брихаспати; поэтому они и есть семеро провидцев, *sapta viprāḥ, sapta ṛṣayaḥ*, которые, взятые в отдельности, олицетворяют эти семь лучей знания. Эти лучи, в свою очередь, есть семь сияющих скакунов солнца, *sapta haritaḥ*, а их полный союз образует семиглавую Мысль Аясы, с помощью которой возвращается утраченное солнце Истины. Мысль же эта утверждается в семи реках, семи принципах бытия, божественных и человеческих, совокупность которых и составляет совершенное духовное существование. Завоевание этих семи рек нашего существа, сокрытых от нас Вритрой, и семи лучей, сокрытых в пещере Валы, обладание нашим полным божественным сознанием, освобожденным от лжи благодаря прямому нисхождению истины, дает нам безусловное обладание миром Свара и радость ментального и физического бытия, исполненных божественной силы, вознесенных над мраком, ложью и смертью благодаря проникновению в нашу природу божественных элементов. Эта победа одерживается за двенадцать стадий нашего восхождения по пути, символически

Этот и многие другие отрывки, на мой взгляд, ясно и убедительно показывают, что эти двое — *anyad anyad* — есть всегда земля и небо, человеческая природа, в основе которой физическое сознание, и божественная, в основе которой сверхфизические небеса.

представленных двенадцатью месяцами года жертвоприношения, причем каждая из них соответствует очередному прозрению, приходу зари все более полной истины, пока десятый рассвет окончательно не утвердит победу. Что точно могут означать девять и десять лучей — это более трудный вопрос, на который мы пока не имеем ответа; но свет знания, уже обретенный нами, достаточен для прояснения всех основных образов Ригведы.

Символика Веды базируется на образе, представляющем человеческую жизнь как жертвоприношение, как странствие и битву. Темой древних мистиков была духовная жизнь человека, но чтобы придать ей конкретную форму и скрыть ее тайны от профанного взгляда, они облекли ее в поэтические образы, взятые из окружающей их жизни. А эта жизнь была, главным образом, жизнью пастухов и пахарей, составлявших большинство населения, в которую временами вносили изменения войны и перемещения кланов под предводительством их царей; поклонение же богам посредством жертвоприношения было самым торжественным и значимым событием той жизни, узлом, связующим все роды деятельности. Ведь посредством жертвоприношения вызывался дождь, оплодотворявший землю, добывались стада коров и табуны коней, необходимые для существования как в мирное, так в военное время, обреталось богатство — золото, земля (*kṣetra*), слуги и воины, — дающее величие и власть, обеспечивалась победа в битве, безопасность в путешествии по суше и воде, которое было очень трудным и опасным в те времена с примитивными средствами передвижения, в условиях едва организованных отношений между племенами. Все эти главные черты и характеристики окружающей жизни были взяты поэтами-мистиками и обращены в значимые образы их внутренней жизни. Так человеческая жизнь предстала в виде жертвоприношения богам или же путешествия, иногда изображаемого как переправа через опасные воды, иногда как восхождение с вершины на вершину горы бытия, или же в виде битвы с враждебными племенами. Однако все эти три образа не являются независимыми. Жертвоприношение есть также и путешествие; собственно, жертвоприношение и описывается как путешествие, как странствие, восхождение к божественной цели; кроме того, и о жертвоприношении, и о путешествии постоянно говорится как о битве с силами тьмы.

В легенде об Ангирасах сочетаются все эти три существенные черты ведийской образности. Ангирасы — это паломники света. Выра-

жение *nakṣantaḥ* или *abhinakṣantaḥ* — «идушие», «странствующие» — постоянно используется для описания деяния, характеризующего их. Они есть те, кто движутся к цели и достигают высот, *abhinakṣanto abhi ye tam ānaśur nidhiṁ paramam*, «те, кто идут к наивысшему сокровищу и достигают его» (II.24.6). И риши вызывают к их деянию, чтобы оно способствовало продвижению жизни человека вперед к ее цели, *sahas-rasāve pra tiranta āyuh* (III.53.7). Но это странствие, главным образом представляющее собой поиск, поиск сокровитного света, в результате противодействия сил тьмы становится также походом и битвой. А Ангирасы — это герои и воины этой битвы, *goṣu yodhāḥ*, «сражающиеся за коров или лучи». Индра сопровождает их в этом походе, они — его спутники, *saraṇyubhiḥ*, соратники, *sakhibhiḥ*, провидцы и гимнотворцы, *ṛgmibhiḥ* и *kavibhiḥ*, но также и воины в битве, *satvabhiḥ*. Их часто называют «мужи» или «герои» (*nṛ* или *vīra*) — например, когда говорится, что Индра завоевал сияющие стада «с помощью наших мужей», *asmākebhiḥ nṛbhiḥ*. Получая от них силу и поддержку, он преодолевает все на пути и достигает цели — *nakṣaddābham taturim*. Странствие или поход совершается по пути, открытому Сарамой, небесной гончей, — это путь Истины, *ṛtasya panthāḥ*, великий путь, *mahas pathaḥ*, ведущий в царства Истины. Это еще и жертвенное путешествие, ибо его фазы соответствуют срокам жертвоприношения, совершаемого Навагвами, и осуществляется оно силой Сомы и священного Слова.

Вкушение нектара Сомы, как средство, дающее силу, победу и все достижения, — один из постоянных образов Веды. Индра и Ашвины описываются как первые вкушающие Сому, но и все другие боги получают свою долю напитка бессмертия. Ангирасы также одерживают победу, исполняясь силой Сомы. Сарама же грозит пани приходом риши Аясьи и Навагва-Ангирасов, исполненных особо острой мощью от опьянения Сомой, *eha gaman ṛṣayaḥ somaśitā ayāsyō aṅgiraso navagvāḥ* (X.108.8). Это есть великая сила, посредством которой люди обретаю энергию, чтобы следовать по пути Истины. «Мы жаждем того упоения Сомой, благодаря которому ты, о Индра, заставил воссиять Мощь Свара (или душу Свара, *svaṇaram*), того упоения, несущего десять лучей и творящего свет знания или сотрясающего все бытие своей мощью (*daśagvaṁ vepayantam*), благодаря которому ты напился океан; того упоения Сомой, благодаря которому ты погнал к морю великие воды (семь рек), словно колесницы, — его мы жаждем, чтобы идти путем истины», *panthām ṛtasya yātave tam īmahe* (VIII.12.2, 3). И именно

благодаря силе Сомы разбивается скала и одерживается победа над сыновьями тьмы. Этот нектар Сомы и есть та сладость, которая струится из потоков высшего сокрытого мира, которая течет в семи водах и которой исполнено очищенное масло мистического жертвоприношения, *ghṛtam*; это есть та медовая волна, что поднимается из океана жизни. У подобных образов может быть только одно значение: это божественный восторг, тайно стоящий за всем существованием, который, будучи однажды проявлен, поддерживает все движения жизни, и это есть та сила, которая в конце концов дает бессмертие смертным, это *amṛta* (*amṛtam*), нектар богов.

Но главным образом, Ангирасы владеют Словом; провидчество — вот их главная характерная черта. Они есть те отцы, которые исполнены силы Сомы, владеют словом, а потому способствуют возрастанию Истины, *brāhmanāsāḥ pitarāḥ somyāsah...ṛtāvṛdhaḥ* (VI.75.10). Индра, чтобы подтолкнуть их на пути, сам присоединяется к распевным изречениям их мысли и придает полноту и силу словам их души, *aṅgirasām ucahā jujuṣvān brahma tūtod gātum iṣṇan* (II.20.5). Только обогащенный светом и силой мысли Ангирасов, завершает Индра свой победоносный поход и достигает цели, восходя на гору: «Это в нем наши древние отцы, семеро провидцев, Навагвы, умножают свое изобилие — в нем, победившем в походе, пробившемся (к цели), стоящем на горе, верном в речи, самом лучезарно-сильном благодаря мыслям», *nakṣaddābhaṁ taturim parvateṣṭhām, adroghavācam matibhiḥ śaviṣṭham* (VI.22.2). Вознося гимн озарения, рик, они находят солнечный свет в пещере нашего бытия, *arcanto¹ gā avindan* (I.62.2). При помощи *стубха* — всеутверждающего гимна семи провидцев благодаря звучному голосу Навагвов Индра исполнился силы Свара, *svareṇa svaryaḥ*, и благодаря реву Дашагвов он разбил Валу (I.62.4). Ибо рев этот есть голос высшего неба, это звук грома при ударе молнии Индры, а продвижение Ангирасов по их пути есть устремленное вперед движение этого рева небес, *pra brahmāṇo aṅgirasō nakṣanta, pra krandanur nabhanyasya vetu* (VII.42.1); ибо говорится, что голос Брихаспати, того Ангирасы, который находит Солнце и Зарю, Корову и свет Слова, — это гром Небесный, *brhaspatir uṣaṣam sūryam gām arkaṁ viveda stanayan iva dyauḥ* (X.67.5). И именно при помощи *истинной мантры* — истинной мысли, несущей вибрацию

¹ Корень *rc* (*arcantaḥ*) в Веде означает и «сиять», и «возносить гимн (рик)»; а производное от него слово *arka* означает «солнце», «свет», а также «ведийский гимн».

истины, — эти отцы находят сокрытый свет и порождают Зарю, *gūlham jyotiḥ pitaro anvavindan, satyamantrā ajanayan uṣāsam* (VII.76.4). Ибо они есть Ангирасы, чья речь верна, *itthā vadadbhiḥ aṅgirobhiḥ* (VI.18.5), кто владеет риком и в совершенстве утверждает свою мысль, *svādhībhir ṛkvabhiḥ* (VI.32.2); они есть сыновья неба, воины Могучего Владыки, которые изрекают истину и мыслят прямо, а потому способны вместить обитель озаренного знания, дать выражение в ментальной форме высочайшему престолу жертвы, *ṛtaṁ śamsanta ṛju dīdhyānā divasputrāso asuryasya vīrāḥ; vipraṁ padam aṅgirasō dadhānā yajñasya dhāma prathamam mananta* (X.67.2).

Трудно представить, что таким языком описывается лишь то, как арийские провидцы, ведомые их богом и собакой, возвращают стада коров, похищенные дравидами, жителями пещер, или же, что так описано возвращение Зари после времени ночного мрака. Даже само по себе чудесное явление арктической зари не объясняет связи этих образов и постоянное повторение идеи Слова, Мысли, Истины, путешествия и победы над ложью, которая всегда подчеркивается в гимнах. Только теория, предлагаемая нами, теория не привнесенная извне, но рождающаяся непосредственно из языка и свидетельств самих гимнов, способна объединить множество этих образов и сделать ясным и доступным пониманию то, что может показаться на первый взгляд странным сплетением несовместимых вещей. Но стоит уловить главную идею, понять образ мыслей ведийских риши и законы их символики, как исчезает вся парадоксальность и несовместимость в их воззрениях. Так, существует установленная система символов, которая, если не брать несколько более поздних гимнов, не допускает существенных вариаций и в свете которой сокровенный смысл Вед открывается нам с достаточной легкостью. И действительно, есть некая ограниченная свобода в сочетаниях этих символов — как во всякой строго определенной поэтической образности, например в сакральной вишнуитской поэзии, — но содержание мысли за ней остается постоянным, ясным и неизменным.

Праотцы человечества

НА ПЕРВЫЙ взгляд может показаться, что эти характеристики риши Ангирасов указывают на их принадлежность в ведийском пантеоне к классу полубогов: в их внешнем аспекте они являются олицетворением или, скорее, воплощением качеств Света, Слова и Огня, во внутреннем же аспекте — они силы или энергии Истины, которые помогают богам в их битвах. Но даже как божественные провидцы, даже как сыны Неба и воины Высочайшего Господина, эти мудрецы представляют собой человечество в его устремлениях ввысь. Верно то, что изначально они есть сыны богов, *devaputrāḥ*, дети Агни, формы Брихаспати, рожденного во множестве проявлений, а когда они восходят к миру Истины, то говорится об их возвращении туда, откуда они пришли; но даже характеризуемые таким образом, они вполне могут представлять человеческую душу, которая сама низошла с того мира и которая должна вновь туда подняться, ибо по происхождению она сущность ментальная, дитя бессмертия (*amṛtasya putrāḥ*), дитя Неба, рожденная в Небе, а смертная лишь в телесных формах, которые на себя принимает. И роль риши Ангирасов в жертвоприношении есть роль человеческая: они должны изречь слово, воспеть богам гимн души, поддержать и приумножить посредством молитвы, освященной пищи и нектара Сомы божественные Силы, чтобы с их помощью дать рождение божественной Заре, завоевать лучезарную форму всеозаряющей Истины и подняться к ее тайной, далекой и возвышенной обители.

В этом труде жертвоприношения они проявляются в двойственной форме¹: они божественные Ангирасы, *ṛṣayo divyāḥ*, которые, как и боги, символизируют определенные психологические энергии

¹ Нужно отметить, что в Пуранах проводится четкое различие между двумя классами Питаров, божественных Праотцев, — это и божества, и Предки людей, и тем и другим приносится в жертву особая пища — *pinḍa* (*pinḍa*). Безусловно, Пураны в этом отношении лишь продолжают ведийскую традицию.

и действия и управляют ими; и они же предки людей, *pitaro manuṣyāḥ*, которые, как и Рибху, описываемые в виде человеческих существ или, по меньшей мере, человеческих энергий, своими трудами завоевавших себе бессмертие, уже достигли цели и теперь призываются помочь роду людей, смертному человечеству, достичь того же божественного свершения. Не считая позднейших гимнов десятой мандалы, обращенных к Яме, в которых об Ангирасах, наряду с риши из рода Бхригу и Атхарванов, говорится как о Бархишад Питри, имеющих свою особую долю в жертвоприношении, мы встречаем обращения к ним и в других ведийских гимнах с использованием хоть и менее определенных, но более значимых образных выражений. Их призывают помочь человеку в его великом странствии, ибо это есть продвижение человека от смертного и неистинного состояния к бессмертию и истине, которое свершается Предками, открывшими этот путь для своего потомства.

Мы встречаем такую характеристику их деяний в гимнах VII.42 и VII.52. В первом из этих двух гимнов риши Васиштни боги призываются ради осуществления этого великого путешествия, *adhvara yajña*¹, — жертвы, которая движется или представляет собой путешествие в обитель богов, одновременно являясь и битвой, ибо в гимне говорится: «Легко проходим для тебя путь, о Агни, и издавна знаком тебе. Запрягай на приношении Сомы своих алых (или резвых) кобылиц, везущих героя. Сев на свое место, я призываю божественные рождения» (стих 2). Что же это за путь? — Это путь из обители богов в нашу земную смертную природу, по которому боги нисходят через срединное пространство (*antarikṣa*), витальный план, к земному жертвоприношению и по которому жертва — и посредством его человек — восходит к обители богов. Агни запрягает своих кобылиц, свои ярко сверкающие энергии или сияния божественной Силы, которую он представляет, и они несут Героя, воинственную мощь внутри нас, что свершает путешествие. А божественные рождения — это одновременно и сами

¹ Саяна интерпретирует *a-dhvara yajña* как нерушимое жертвоприношение, но «нерушимое» не может быть синонимом «жертвоприношения». *Adhvara* значит «путешествие, движение», что связано со словом *adhvan* — «путь» или «путешествие», происходящим от утраченного корня *adh* — «двигаться, простирается, быть широким, плотным» и т. д. Мы видим эту связь между словами *adhvan* и *adhvara* в слове *adhva* — «воздух, небо», а также в *adhvara*, имеющем тот же смысл. В Веде есть много мест, где *adhvara* или *adhvara yajña* несет идею путешествия, странствия, продвижения по пути.

боги, и те проявления божественной жизни в человеке, которые в ведийском понимании и составляют суть божеств. То, что смысл именно таков, нам становится ясно из четвертого стиха: «Когда Гость, обитающий в блаженстве, становится сознательным в знании в жилище героя, богатого (благодатью), когда Агни очень доволен и прочно устраивается в доме, тогда дарует он желанное добро тому, кто совершает путешествие», или возможно — для совершения путешествия.

Этот гимн, таким образом, есть призыв к Агни для свершения путешествия к наивысшему благу, ради божественного рождения и блаженства. В начальном стихе гимна возносится мольба, чтобы возникли необходимые условия для свершения путешествия, здесь говорится о тех вещах, которые составляют форму восхождения жертвы, *adhvarasya peśaḥ*, и среди них первым выступает направленное вперед движение Ангирасов: «Пусть идут вперед Ангирасы, жрецы Слова, вперед устремляется звук неба (или чего-то небесного, тучи или молнии), вперед идут Коровы, вскармливающие, изливающие свои воды, пусть два давящих камня впрягутся (в свою работу) — что есть форма восхождения жертвы», *pra brahmāṇo aṅgirasō nakṣanta, pra krandanur nabhanyasya vetu; pra dhenava udapruto navanta, yujyātām adri adhvarasya peśaḥ* (VII.42.1). Ангирасы с божественным Словом, звук Неба, который есть голос Свара, лучезарного неба, и гром его молний, исходящий от Слова, божественные воды или семь рек, которые освобождаются благодаря тому небесному удару молнии Индры, владыки Свара, и выжимание Сомы, нектара бессмертия, что возникает при изливании божественных вод, — все вместе составляет форму, *peśaḥ*, восхождения жертвы, *adhvara yajña*. А главной характеристикой этого действия является движение вперед, продвижение всего существования к божественной цели, что подчеркивается употреблением сразу трех глаголов, обозначающих движение: *nakṣanta, vetu, navanta* и суффикса *pra* — «вперед», который стоит в начале каждого стиха и несет особую эмфатическую роль.

Но пятьдесят второй гимн представляется нам еще более значимым, несущим в себе очень глубокий смысл. Его первый стих гласит: «О Сыны беспредельной Матери (*ādityāsaḥ*), да обречем и мы беспредельность (*aditayaḥ syāma*), да защитят нас Васу среди божеств и среди смертных (*devatrā martyatrā*); владея, да будем мы владеть вами, о Митра и Варуна, становясь, да станем мы вами, о Небо и Земля», *sanema mitrāvaruṇā sanantaḥ, bhavema dyāvāprthivī bhavantaḥ*. Смысл этого

отрывка несомненно заключается в том, что мы должны овладеть беспредельностью и стать детьми Адити, воплотив в себе божественность, *aditayaḥ, ādityāsaḥ*. Мы должны помнить, что Митра и Варуна представляют собою силы Сурьи-Савитара, Владыки Света и Истины. А в третьем стихе говорится: «Да приблизятся на своем пути Ангирасы, стремящиеся к цели, к блаженству божественного Савитара; и пусть великий наш Отец, ведущий жертвоприношение, и все боги, став едиnodушными, примут в сердце то (блаженство)». *Turaṇyavo nakṣanta ratnaṁ devasya savitur iṣānāḥ*. Отсюда, очевидно, вытекает то, что Ангирасы есть странники на пути к свету и истине божества Солнца, который дал рождение лучезарным стадам коров, возвращаемым ими от пани; они движутся к блаженству, в основе которого, о чем постоянно говорится, свет и истина. Ясно также, что это путешествие есть возрастание до божественного образа, до беспредельного существования (*aditayaḥ syāma*), которое должно осуществиться, как говорит нам второй стих, благодаря возрастанию покоя и блаженства, что приходит как результат действия в нас Митры, Варуны и Васу, оберегающих нас и в божественном, и в бренном мирах.

В этих двух гимнах непосредственно упоминаются риши Ангирасы; в других же мы находим очевидные указания на Отцов человечества, которые первыми открыли Свет, овладели Мыслью и Словом, проложили путь к тайным мирам светозарного Блаженства. В свете заключений, сделанных нами, мы можем перейти к рассмотрению более важных отрывков, имеющих глубокий, прекрасный озаряющий смысл, воспевающих это великое открытие праотцев человеческого рода. Мы обнаружим, что в них в краткой форме описано то великое осуществление, которое всегда хранилось в умах ведийских мистиков, то путешествие, та победа, которая и является неким древним, первоначальным свершением, доставшимся в наследство смертному человечеству от его озаренных Предков. То была победа над силами всепоглощающей Ночи, *rātrī paritakmyā* (V.30.14), над Вритрами, Самбарами и Валами, Титанами, Гигантами, Змеями, Силами подсознания, которые удерживают в себе свет и энергию, скрывают их в своих крепостях мрака и лжи, не способные правильно их использовать и не желающие отдать их в распоряжение человека, ментального существа. Их неведение, злонамеренность и ограниченность не только должны быть напрочь отсечены от нас, но должны быть полностью уничтожены, чтобы стало возможно проявиться сокрытому свету, благу

и беспредельности. Именно у этой смерти должно быть завоевано бессмертие. За этим неведением скрывается тайное знание и великий свет истины; это зло заключает в себе бесконечное добро; в этой ограничивающей смерти заложено семя безграничного бессмертия. Так, например, Вала описывается как обладающий сияниями, *valasya gomataḥ* (I.11.5), его тело состоит из света, *govapuṣo valasya* (X.68.9), его нора или пещера — это город, полный сокровищ; и это тело должно быть разбито, эта крепость должна быть сокрушена, а сокровища захвачены. Это и есть задача, стоящая перед человечеством, а его Прародители ради всего рода сделали так, чтобы путь стал известен и цель могла быть достигнута при помощи все тех же средств и благодаря сотрудничеству с богами Света. «Пусть будет эта древняя дружба у нас с вами, богами, так же как с Ангирасами, истинно изрекающими слово, ты разбил то, что было прочно укреплено, ты сокрушил Валу, когда бросился он на тебя, о свершитель деяний, и ты раскрыл все врата его града» (VI.18.5). Эта древняя память лежит в основании всех духовных традиций человечества: это Индра и змей Вритра, это Аполлон и Пифон, это Тор и Гиганты, Сигурд и Фафнир, это боги кельтской мифологии, соперничающие друг с другом; однако только в Веде находим мы ключ к этой образности, заключающей в себе надежду или мудрость человечества доисторического времени.

Первый гимн, который мы рассмотрим, это гимн великого риши Вишвамित्रы, III.39, ибо он ведет нас непосредственно к сути нашего предмета. Начинается он с описания Мысли, унаследованной от предков, *pitryā dhīḥ*, той Мысли праотцев, которая не может быть ничем иным, как мыслью, завоевывающей Свар, воспетой родом Атри, или той семиглавой мыслью, открытой Аясьей для риши Наваггов, ибо в этом гимне о ней также говорится в связи с Ангирасами, Праотцами. «Мысль, исходящая из сердца, преобразованная в гимн, направляется к Индре, ее повелителю» (стих 1). Индра, как мы предполагаем, есть Сила озаренного Разума, владыка мира Света и его сияний; слова же или мысли постоянно изображаются в образах коров или женщин, а Индра выступает в образе Быка или мужа; говорится о том, что слова желают его, и иногда даже, что они простираются ввысь навстречу ему, например в гимне I.9.4 — *giraḥ prati tvām ud ahāsata...vṛṣabhaṁ patim*. Озаренный Разум Свара есть цель устремлений ведийской мысли и ведийской речи, которые изображаются в виде стада озарений, устремляющегося ввысь из души, из пещеры подсознания, в которую они были

загнаны, а Индра, властелин Свара, есть Бык, владыка этих стад, *goratīḥ*.

Риши продолжает описание Мысли. Это «мысль, которая, будучи выражена, остается пробужденной в знании», т. е. не придется сну пани — *yā jāgrvir vidathe śasyamānā*; «та, что рождена от тебя (или для тебя), о Индра, ее прими в знание». Это постоянно встречающаяся формула в Веде. Божество, божественное, должно воспринять то, что возносится к нему из сердца человека, пробудиться к этому в знании в глубинах нашего существа (*viddhi, cetathaḥ* и др.), иначе это останется человеческим обретением и не «пойдет к богам» (*deveṣu gacchati*). И затем: «она древняя (или вечная), она рождена от неба, будучи выражена, она остается пробужденной в знании; облаченная в светлые и благие одежды, *это и есть в нас древняя мысль отцов*», *seyam asme sanajāḥ pitryā dhīḥ* (стих 2). Далее риши говорит об этой Мысли как о «матери близнецов, которая тут дает рождение близнецам, нисходя она становится на кончик языка; эта пара, родившись, соединяется друг с другом, прогоняя тьму, они движутся в основании пылающей силы» (стих 3). Мы не станем останавливаться на вопросе, что же представляют собой эти светозарные близнецы, ибо это уведет нас за пределы непосредственно рассматриваемого предмета; достаточно сказать, что они упоминаются и в других местах в связи с Ангирасами и тем, как они утверждают высочайшее рождение (план Истины) в качестве близнецов, которым Индра вручает изречение (I.83.3), и что та пылающая сила, в основании которой они движутся, очевидно, есть сила Солнца, устраняющего тьму, а потому это основание тождественно высочайшему плану, основанию Истины, *ṛtasya budhne*, и, наконец, что они скорее всего имеют связь с детьми Сурьи — близнецами Ямой и Ями, — тогда как Яма в десятой мандале связывается с риши Ангирасами¹.

Описав таким образом мысль, унаследованную от предков, дающую рождение близнецам, которые прогоняют тьму, Вишвамित्रа переходит к описанию древних Отцов, которые первыми придали форму этой мысли, и к описанию той великой победы, посредством которой

¹ Именно в свете этих фактов и следует понимать беседу Ямы и Ями (10-я книга), в которой сестра стремится к единению со своим братом, но что откладывается до грядущих поколений, символически означающих некие периоды времени, слово же «грядущий», скорее, имеет смысл «более высокий», *uttara*.

они открыли «ту Истину, солнце, лежащее во тьме». «Никто среди смертных не может осудить наших древних Отцов (или, как я бы скорее перевел — нет брэнной силы, способной ограничить или помешать им), которые сражались за коров; могущественный Индра, вершащий труд, раскрыл для них крепко запертые загоны; где друг со своими друзьями, соратниками Навагвами, став на колени, последовал за коровами, там Индра с десятью Дашагвами отыскал ту Истину, *satyaṁ tad*, само Солнце, пребывавшее во тьме» (стихи 4, 5). Это обычное образное описание завоевания сияющих стад и открытия Солнца, сокрытого тьмой; однако в следующем стихе появляется связь с двумя другими образами, часто встречающимися в ведийских гимнах, — с пастбищем или полем для коров и с медовой сладостью, обнаруженной в коровах. «Индра нашел мед, хранившийся в Сияющей, то сокровище, что с ногами и копытами, на пастбище¹ Коровы» (стих 6). Сияющая, *usriyā* (также и *usrā*), это еще одно слово, которое, как и *go*, означает и луч, и корову, а в Веде употребляется в качестве синонима *go*. Мы постоянно слышим про гхритам (*ghṛta*), очищенное масло, хранящееся в корове, спрятанное там пани, разделенное, согласно Вамадеве, на три части; однако иногда говорится о медовом *гхритам*, а иногда просто о меде — *madhumad ghṛtam* (IX.86.37) и *madhu*. Мы уже видели в других гимнах, насколько тесно связаны между собою продукты коровы, *гхритам*, и продукты растения Сомы, нектар; теперь же, когда мы точно знаем, что подразумевается под Коровой, эта странная связь едва ли сочетающихся образов становится нам ясной и понятной. Ведь слово *гхритам* тоже этимологически означает «сияющий», то есть это сияющий продукт сияющей коровы: это свет осознанного знания, обретающий форму на ментальном плане, который сосредоточен в озаренном сознании и освобождается, когда высвобождаются Коровы; Сомы же есть радость, блаженство, Ананда, неотделимая от просветленного состояния бытия, а поскольку, согласно Веде, в нас существует три уровня ментального плана, то и *гхритам* делится на три части, соотносимые с тремя богами — Сурьей, Индрой и Сомой, приношение нектара Сомы также делится на три части, согласно трем уровням горы бытия, *triṣu sānuṣu*. Мы можем тогда предположить, зная природу трех богов, что Сомы дает божественному свету проявиться из чувственной мен-

¹ *Name goḥ. Nata* от корня *pat* — «двигаться, располагаться», ср. греческое *пето*; *nata* — это пастбище, уголье, ср. греческое *патос*.

тальности, Индра — из динамической ментальности, а Сурья — из ментальности чистого познания. Что касается пастбища для коров, то с ним мы уже знакомы — это поле, или *kṣetra*, которое Индра отвоевывает для своих сверкающих соратников у дасью, то самое поле, где Атри узрел воителя Агни и сияющих коров, тех, что, состарившись, вновь стали молоды. Это поле, *kṣetra*, есть всего лишь другой образ для обозначения светозарной обители (*kṣaya*), куда боги через жертвоприношение ведут человеческую душу.

Далее Вишвамित्रа приоткрывает для нас подлинно мистический смысл всей этой образности. «Он, с которым вместе Дакшина, удерживал в правой руке (*dakṣiṇe dakṣiṇāvān*) то сокровище, что хранится в тайной пещере, что спрятано в водах. Пусть же он, знающий все в совершенстве, отделит свет от тьмы, *jyotir vṛṇīta tamaso vijānan*; да будем мы далеко от присутствия зла» (стихи 6, 7). Здесь мы обретаем ключ к образу богини Дакшины, имя которой в некоторых отрывках используется как эпитет Зари, в других же отрывках она предстает как та, кто распределяет жертвенные приношения. Уша — это божественное озарение, а Дакшина — знание, несущее в себе способность различения, которое приходит вместе с зарей и позволяет Силе в разуме, Индре, иметь полное знание и отделить свет от тьмы, истину от лжи, прямое от искривленного, *vṛṇīta vijānan*. Правая и левая рука Индры — это две его силы действия в знании; ибо руки Индры именуются *gabhasti*, что обычно имеет значение «луч солнца», но также и «длань»; и они олицетворяют две его силы восприятия, два его сверкающих скакуна, *harī*, которые изображаются как солнцеглазые, *sūracakṣasaḥ*, как силы видения Солнца, *sūryasya ketū*. Дакшина управляет силой, относящейся к правой руке, *dakṣiṇā*, поэтому мы и встречаем такое сочетание слов: *dakṣiṇe dakṣiṇāvān*. Именно эта сила различения и осуществляет контроль за правильным действием на жертвоприношении и правильным распределением того, что приносится в жертву, и именно она дает Индре возможность прочно удерживать стада, богатство пани, в своей правой руке. И наконец, говорится о том, что же представляет собой то сокровище, что помещено для нас в пещеру и спрятано в водах бытия, в водах, в которых должна быть утверждена Мысль, унаследованная от Праотцев, *apsu dhiyaṁ dadhiṣe*. Это и есть сокровище Солнце, тайный Свет нашего божественного существования, которое должно быть найдено посредством знания и извлечено из тьмы, скрывающей его. А то, что этот свет не относится к физическому явлению,

подтверждается использованием слова *vijāpan*, «знающий», ибо лишь посредством верного знания он может быть обнаружен, а также через обретение моральных качеств, то есть мы должны уйти прочь от присутствия зла, *duritād*, буквально, от дурного деяния, от того, что идет неверно и чему мы подчиняемся в ночи нашего земного существования, пока не открывается солнце и не восходит божественная Заря.

Когда же мы обретаем ключ к пониманию того, что есть Коровы, Солнце, Медовый нектар, то все обстоятельства легенды об Ангирасах и деянии Праотцев, трудно объяснимые с точки зрения ритуалистической или натуралистической интерпретации и уже совершенно необъяснимые при историческом истолковании, основанном на арийско-дравидийской теории, становятся, напротив, абсолютно ясными и взаимодополняющими. Мы начинаем понимать каждый гимн во всей его полноте и в связи с другими гимнами; каждая отдельная строка, каждый отрывок, каждый стих, которые могут находиться в разных книгах Веды, строго и гармонично укладывается в единое целое. Теперь мы понимаем, почему говорится, что Мед, Блаженство, сосредоточен в Корове, сияющем Свете Истины; какова связь этой медоносной Коровы с Солнцем, повелителем и источником того Света; почему открытие Солнца, находящегося во мраке, связано с завоеванием коров у пани или с возвращением коров Ангирасами, и почему это именуется открытием той Истины; что подразумевается под сокровищем, имеющим ноги и копыта, и под полем или пастбищем для Коров. Мы начинаем понимать, что такое пещера пани и почему говорится, что то, сокрытое в логове Валы, сокрыто также и в водах, освобождаемых Индрой из-под власти Вритры, в семи реках, обретаемых благодаря семиглавой мысли Аясы, которая завоевывает небо; почему говорится, что освобождение солнца из пещеры, отделение — или извлечение — света из тьмы, происходит благодаря всеразличающему знанию; кто такие Дакшина и Сарама, и что подразумевается под этим образом Индры, который держит богатство, имеющее копыта, в своей правой руке. Приняв эти заключения, нам не нужно больше искажать смысл слов, толкуя по-разному один и тот же фиксированный термин в угоду сиюминутной потребности, или по-разному переводить одну и ту же фразу в разных гимнах, или же принять непоследовательность за стандарт верной интерпретации; напротив, чем строже соблюдается верность букве

и форме гимнов, тем отчетливее проявляется общий смысл Веды и смысл ее отдельных деталей, предстающий в последовательной ясности и полноте.

Поэтому мы имеем право применить уже открытый нами смысл этих образов в истолковании других отрывков, таких как гимн Ва-сиштни VII.76, к которому мы сейчас переходим, хотя на первый взгляд он может показаться всего лишь поэтическим описанием физического явления зари. Однако это первое впечатление исчезает, когда мы рассматриваем гимн подробнее; мы видим, что сам текст настойчиво подсказывает нам значения более глубокие, и стоит лишь воспользоваться ключом, найденным нами ранее, как сразу же появляется гармония подлинного смысла. Гимн начинается с описания того восхода Солнца в сиянии высочайшей Зари, который возникает благодаря деянию богов и риши Ангирасов. «Савитар, бог, вселенский Муж, вошел в Свете, что бессмертен и объемлет все рождения, *jyotir amṛtaṁ viśvajanyam*; трудом (жертвоприношения) было рождено око богов (или — волею богов родилось видение); Заря сделала явным весь мир (или — все, что существует, все творение, *viśvaṁ bhuvanam*)» (стих 1). Этот бессмертный Свет, в который восходит солнце, в других отрывках именуется истинным светом, *ṛtaṁ jyotiḥ*; ибо Истина и бессмертие в Ведах всегда тесно связаны. Это и есть тот свет знания, что дарует нам семиглавая мысль, открытая Аясьей, когда он становится *viśvajanya* — вселенским в своем бытии; поэтому этот свет также именуется *viśvajanya*, ибо он относится к четвертому плану (*turīyaṁ svid*, о котором говорит Аясья), откуда рождается все остальное и чьей истиной все остальное проявляется в своей широкой универсальности, не ограниченное больше условиями лжи и искривленного состояния существования. Поэтому он также зовется оком богов и божественной зарей, которая проявляет все сущее.

В результате рождения божественного видения человеку открывается его путь, а также те пути богов или к богам (*devayānāḥ*), которые ведут нас в безбрежный простор божественного существования. «Пути движения богов стали мне видны, неоскверняющие, образованные Васу. Впереди возникло око Зари, она вышла навстречу нам, (поднимаясь) над нашими домами» (стих 2). Дом в Веде неизменно является образом человеческого тела, которое есть прибежище души, так же как поле или жилище олицетворяет планы сознания, к которым она восходит и на которых располагается. Путь человека это его продвижение

к высочайшему плану, а то, что не оскверняет пути богов, есть, как мы видим из пятого стиха, где это выражение повторяется, труд богов, божественный закон жизни, до которого должна возрасти душа. Далее мы встречаем удивительный образ, который словно бы подтверждает теорию арктического происхождения Веды. «Многими были те дни, что пришли до восхода Солнца (или — которые стали старыми с восходом Солнца), когда ты, о Заря, показалась, словно та, кто обходит своего возлюбленного и не уходит вновь» (стих 3). Здесь, несомненно, изображается картина непрерывной череды зорь, в которую не вторгается Ночь, — то, что можно наблюдать в арктической зоне. Психологический же смысл, раскрывающийся в стихе, очевиден.

Что же это были за зори? — Это те зори, сотворенные деяниями Праотцев, древних Ангирасов. «Поистине, они вкусили восторг (Сомы) вместе с богами¹, древние провидцы, обладающие истиной; отцы сокрытый Свет отыскиали; они, обладающие истинной мыслью (*satyamantrāḥ*, истинная мысль, выраженная вдохновенным Словом), породили Зарю» (стих 4). Куда же ведут Отцов эта Заря, путь, божественное странствие? — К широкому простору, *samāne ūrve*, в другом месте именуемому безграничной ширию, *urau anibādhe*, что очевидно тождественно тому широкому бытию или миру, который, согласно Канве, творят люди, когда они убивают Вритру и выходят за пределы земли и неба; это и есть безбрежная Истина и беспредельное бытие Адити. «В широком просторе сошедшиеся, объединившие свое знание (или познавшие все в совершенстве), вместе они не соперничают; они не нарушают (не ограничивают или не умаляют) деяний богов, не оскверняя их, они движутся (к цели) благодаря (силе) Васу» (стих 5). Очевидно, что семеро Ангирасов — человеческой ли они или божественной природы — представляют собой различные принципы, или аспекты Знания, Мысли или Слова, — семиглавую мысль, семиустое слово Брихаспати, — и они в широком просторе сливаются воедино, являя полноту всеобщего знания; заблуждение, искажение, ложь, из-за которых люди нарушают деяния богов, из-за которых различные принципы человеческого бытия, сознания, знания вступают в сложное противоречие между собой, устраняются с появлением ока или видения божественной Зари.

¹ Я условно принимаю традиционное толкование слова *sadhamādaḥ*, хотя и полностью не уверен в его правильности.

Гимн завершается тем, что риши Васиштли вызывают и устремляются к этой божественной и благодатной Заре, как к той, кто ведет стада и владеет всем изобилием, а также дарует блаженство и истину (*sūnṛtānām*). Васиштли жаждут достичь того же свершения, что достигли древние провидцы, праотцы, поэтому становится ясно, что здесь Ангирасы выступают в их человеческой, а не божественной природе. В любом случае, смысл легенды об Ангирасах теперь установлен во всех его деталях, остается лишь обрести ясное представление о природе пани и небесной гончей Сарамы. Сейчас мы можем обратиться к рассмотрению отрывков из первых гимнов четвертой мандалы, где недвусмысленно говорится об отцах человечества и описывается их свершение. Эти гимны риши Вамадевы являются очень важными, проливающими ясный свет на данный аспект легенды об Ангирасах, кроме того они относятся к числу наиболее интересных гимнов Ригведы.

Победа Отцов

ГИМНЫ великого риши Вамадевы, обращенные к божественному Огню, к Провидческой Воле, к Агни, входят в число самых мистических, по способу выражения, гимнов Ригведы; хотя их смысл весьма прозрачен, если мы твердо придерживаемся системы смыслообразующих символов, применяемой риши, тогда как вне этой системы они кажутся лишь набором красивых, но туманных образов, ускользающих от нашего понимания. Читатель должен постоянно обращаться к той фиксированной системе символов, которая и является ключом к смыслу гимнов; иначе он настолько же потеряется в них, как человек, взявшийся читать труды по метафизике и не освоивший значения философских терминов, встречающихся в них, или скажем, как человек, пытающийся читать сутры Панини, не зная особой системы грамматической записи, которой они излагаются. Мы, однако, уже достаточно ознакомились с этой образной системой, чтобы суметь понять, что должен поведать нам Вамадева о великом свершении человеческих праотцев.

Для того чтобы с самого начала уяснить себе, в чем же заключалось то великое свершение, мы можем обратиться к ясным и достаточно полным формульным выражениям, в которых Парашара Шакты излагает его суть: «Словами гимна отцы наши сокрушили прочные твердыни, ревом своим Ангирасы проломили скалу; они создали в нас путь к великому небу; они нашли День, Свар, видение и сияющих Коров», *cakrur divo brhato gātum asme, ahaḥ svar vividuḥ ketum usrāḥ* (I.71.2). Этот путь, говорит нам риши, есть путь, ведущий к бессмертию: «Они, проникшие во все вещи, что приносят правильный плод, создали путь к бессмертию; земля простерлась вширь для них благодаря величю и Великим, мать Адити со своими сынами явилась (или проявила себя) для поддержки» (I.72.9)¹. Иными словами, физическое

¹ *Ā ye viśvā svapatyāni tasthuḥ kṛṇvānāso amṛtatvāya gātum; mahnā mahadbhiḥ prthivī vi tasthe mātā putrair aditir dhāyase veḥ.*

существование, в которое вошло величие беспредельных высших планов бытия и сила великих божеств, управляющих теми планами, превосходит свои границы, открывается Свету и в этой своей новой широте поддерживается беспредельным Сознанием, матерью Адити и ее сыновьями, божественными Силами высочайшего Дэвы. Такова суть ведийской концепции бессмертия.

Средства, которыми осуществляется этот поиск и расширение, также очень кратко излагает нам риши Парашара своим мистическим, но весьма ясным и выразительным стилем: «Они утвердили истину, они обогатили ее мысль; тогда, воистину, они, устремленные души (*aryaḥ*), утверждая истину в мысли, несут ее во все свое существо», *dadhan ṛtaṁ dhanayan asya dhītim, ād id aryo didhiṣvo vibhṛtrāḥ* (I.71.3). Образ, передаваемый словом «несут», *vibhṛtrāḥ*, говорит об утверждении мысли Истины на всех планах сознания нашего существа или, следуя ведийской образности, об утверждении семиглавой мысли во всех семи водах, *apsu dhiyaṁ dadhiṣe*, что мы уже встречали в других отрывках, использующих для описания почти тот же язык; это подтверждается и образом, возникающим в следующей строке: «Вершители труда направляются к нежаждущим (водам), которые взращивают божественные рождения, даруя нам полноту восторга», *aṭṛṣyantīr apaso yanti acchā, devān janma prayasā vardhayantīḥ*. Семичастное Сознание-Истина в обретенном полноту семичастном бытии Истины взращивает в нас божественные рождения благодаря утолению жажды души по Блаженству, это и есть возвращение бессмертия. Это есть проявление того триединства божественного бытия, света и блаженства, которое в последующем учителя Веданты назовут Сатчитанандой.

Смысл этого образа возрастания и проникновения Истины во все части нашей природы, а также рождения и действия в нас всех божеств, дарующих нам универсальную и бессмертную жизнь вместо нынешнего ограниченного состояния смертного бытия, еще более проясняется риши Парашарой в гимне I.68. Агни, божественная Провидческая Воля, описывается как сила, поднимающаяся к небу и устранившая покров ночей со всего, что стоит и что движется, «когда он становится одним Богом, объемлющим всех этих божеств величием своего бытия. Тогда, воистину, все принимают и все веряют себя Воле (или Деянию), когда ты, о Бог, рождаешься живым из сухой материи (т. е. из материального бытия, которое иногда именуют пустыней, не орошенной потоками Истины); все приобщаются к божественной

сути, достигая истины и бессмертия через свои деяния, *bhājanta viśve devatvaṁ nāma, ṛtaṁ sapanto amṛtam evaiḥ*. Побуждение, исходящее от Истины, мудрость Истины становится законом вселенской жизни (или заполняет всю жизнь), и в ней все исполняют свои труды», *ṛtasya preṣā ṛtasya dhītir viśvāyur viśve apāṁsi cakruḥ* (стихи 1—3).

А чтобы мы, преследуемые неверным истолкованием Веды, которое было навязано европейской наукой современной мысли, не внесли идею о семи земных реках Пенджаба в наше представление о том сверхземном свершении праотцев человечества, мы должны рассмотреть, что же Парашара своим ясным стилем, проливающим на многое свет, говорит нам об этих семи реках. «Вскармливающие коровы Истины (*dhenavaḥ* — образ, относящийся к рекам, тогда как синонимичные слова *gāvaḥ* или *usrāḥ* обозначают лучезарных коров Солнца) кормили его, мычащие, с полным выменем, вкушающие блаженство в небесах; обретя истинную мысль, словно дар с высшего (плана), реки широко и свободно потекли с горы», *ṛtasya hi dhenavo vāvaśānāḥ, smadūdhnīḥ pīpayanta dyubhaktāḥ; parāvataḥ sumatiṁ bhikṣamāṇāḥ, vi sindhavaḥ samayā sasrur adrim* (I.73.6). А в гимне I.72.8, описывая эти реки в тех же выражениях, которые применяются к ним и в других стихах, риши Парашара говорит: «Семеро могучих с небес, истинно утверждающие мысль, ведающие Истину, познали врата блаженства; Сарамашла прочность, широту сияющих стад; и благодаря этому род человеческий вкушает блаженство», *svādhyo diva ā sapta yāvīḥ, rāyo duro vi ṛtajñā ajānan; vidad gavyaṁ saramā dṛḷham ūrvam, yenā nu kaṁ mānuṣī bhojate viḥ*. Безусловно, это не реки Пенджаба, но воды Небес, потоки Истины¹, это богини, подобно Сарасвати, владеющие Истиной в знании и ею отворяющие для человека врата блаженства. Мы обнаруживаем здесь и то, что я уже подчеркивал ранее: существует тесная связь между этими двумя событиями — отысканием Коров и освобождением Рек, — которые являются частями единого действия, достижения истины и бессмертия нашими предками, *ṛtaṁ sapanto amṛtam evaiḥ*.

Теперь очевидно, что свершение Ангирасов — это завоевание Истины и Бессмертия, что Свар, именуемый также великим небом, *brhat dyauh*, — это план Истинного бытия, находящийся над уровнем

¹ Отметим, что в I.32.8 Хираньяступа Ангираса описывает освобожденные от Вритры воды как «возвышающие ум», *mano ruhāṇāḥ*, в другом же месте они названы водами, которые владеют знанием, *āpo vicetasah*.

обычного неба и земли, которые могут олицетворять только одно — обычное ментальное и физическое бытие; что путь к великому небу, путь Истины, который проложили Ангирасы и по которому следовала гончая Сарама, — это путь к Бессмертию, *amṛtatvāya gātum* (I.72.9); что видение (*ketu*) Зари, Дня, завоеванного Ангирасами, — это видение, присущее Сознанию-Истине; что сияющие коровы Солнца и Зари, отвоєванные у пани, есть озаряющие сияния этого Сознания-Истины, которые помогают придать форму мысли Истины, *ṛtasya dhītiḥ*, обретающей завершение в семиглавой мысли Аясьи; что Ночь в Веде олицетворяет затемненное сознание смертного существа, в котором Истина не осознана, потаена в горной пещере; что освобождение утраченного солнца, пребывающего в этом мраке Ночи, есть высвобождение солнца Истины из состояния тьмы и подсознания; и что нисхождение на землю семи рек должно быть изливающимся действием семичастного принципа нашего бытия, как оно явлено в Истине божественного или бессмертного существования. В таком случае ясно, что пани должны быть теми силами, которые не дают Истине проявиться или выйти из состояния подсознания, которые постоянно пытаются украсть у человека ее озарения и снова ввергнуть его в Ночь, что Вритра должен быть той силой, которая чинит препятствия и мешает свободному течению озаренных рек Истины, препятствует побуждающему движению Истины в нас, *ṛtasya preṣā*, тому светозарному порыву, *dyumatīm iṣam* (VII.5.8), что выносит нас за пределы Ночи в бессмертие. А боги, сыны Адити, должны быть, в противоположность пани и Вритре, светозарными божественными силами, рожденными беспредельным сознанием Адити, чье проявление и действие в нашем человеческом и смертном существе необходимы для того, чтобы мы возросли в божественную сущность, в природу Божества (*devatvam*), которая и есть Бессмертие. Агни, провидческая воля, исходящая из Сознания-Истины, есть главное божество, которое делает возможным совершение жертвоприношения; он направляет жертву по пути Истины, он — воин в битве, вершитель труда, а его единая и универсальная сущность в нас, включающая в себя всех прочих божеств, есть основа Бессмертия. Тот план Истины, к которому мы устремляемся, есть его собственная обитель и обитель других богов, а также конечное прибежище души человека. Бессмертие же описывается как блаженство, как состояние бесконечного духовного богатства и изобилия, *ratna*, *ṛayi*, *vāja*, *rādhas* и т. д., а открытые врата нашей божественной обители — это

врата счастья, *rāyo durah*, божественные врата, которые широко распахиваются перед теми, кто взращивает Истину (*ṛtāvṛdhah*), и открываются для нас благодаря Сарасвати и ее сестрам, благодаря семи рекам и Сараме; к этим вратам и к просторным пастбищам (*kṣetra*) в свободной и ровной бескрайности широкой Истины направляют вверх Брихаспати и Индра эти сияющие Стада.

Когда эти концепции прочно утвердятся в наших умах, мы сумеем понять стихи Вамадевы, которые лишь повторяют символическим языком содержание мыслей, более ясно выраженных Парашарой. Именно к Агни, Провидческой Воле, обращены первые гимны Вамадевы. Он воспевается как друг или творец человеческой жертвы, который пробуждает человека к видению, к знанию (*ketu*), *sa cetayan manuṣo yajñabandhuḥ* (IV.1.9); при этом «он живет в домах этого существа, которые с вратами, ведя к цели; он, бог, стал средством совершенствования смертного», *sa kṣeti asya duryāsu sādhan, devo martasya sadhanitvam āpa*. К какой же именно цели приводит Агни? — Об этом повествует нам следующий стих: «Пусть же этот Агни ведет нас в своем знании к тому блаженству, принадлежащему ему, которым наслаждаются боги, которое благодаря мысли сотворили все бессмертные и Дьяуспита, отец, изливающий Истину», *sa no agnir nayatu prajānan, acchā ratnaṁ devabhaktaṁ yad asya; dhiyā yad viśve amṛtā akr̥ṇvan, dyauspitā janitā satyam ukṣan*. Это и есть блаженство Бессмертия, описываемое Парашарой, которое сотворено всеми энергиями бессмертного божества, вершащими свой труд в мысли Истины и в ее побуждающем движении, а изливание Истины, очевидно, есть изливание вод — на что указывает и слово *ukṣan* — ровный разлив семи рек истины по склонам горы, как изображается в гимне Парашары.

Затем Вамадева переходит к повествованию о рождении этой великой, изначальной или высочайшей силы, Агни, в Истине, в ее водах, в ее исконной обители. «Он был рожден, первый, в водах, в основании безбрежного мира (Свара), в его лоне (то есть, это его обитель и место рождения, его исконный дом); безглавый, безногий, прячущий своих два конца, принявший за свой труд в логове Быка» (стих 11). Бык — это Дэва или Пуруша, его логово — это план Истины, а Агни, Провидческая Воля, исполняя свой труд в Сознании-Истине, творит эти миры; но при этом он прячет свои два конца, голову и ноги, иными словами, его труды совершаются между сверхсознательным и подсознательным планами бытия, в которых соответственно сокрыты его

высшее и низшее состояния сознания — одно есть абсолютный свет, а другое абсолютная тьма. Из этого плана Истины он выступает вперед как изначальная и высочайшая сила и появляется на свет благодаря действию семи сил Блаженства, семи Возлюбленных, рождаясь для Быка или Владыки творения. «Он вышел вперед посредством озаренного знания, как первичная сила, в обители Истины, в логове Быка, желанный, юный, полный в теле, сияющий; семеро Возлюбленных родили его для Владыки» (стих 12).

Теперь риши подходит непосредственно к свершению отцов человечества, *asmākam atra pitaro manuṣyāḥ, abhi pra sedur ṛtam āśuṣāṇāḥ*: «Здесь наши человеческие отцы, ища познания Истины, вышли вперед навстречу ей; сияющих коров в скрывающей их темнице, хорошо доящихся, чей загон в скале, они погнали вверх (к Истине), Зори ответили на их призыв. Они раскололи скалу и сделали их сияющими; другие вокруг них провозгласили эту их (Истину); направляя стада, они воспели гимн вершителю трудов (Агни), они нашли свет, они озарились в своих мыслях (или — свершили труд посредством своих мыслей). Посредством ума, что ищет свет (коров, *gavyatā manasā*), они сокрушили твердую и прочную скалу, замыкавшую в себе лучезарных коров; души, что жаждут, открыли с помощью божественного слова (речи, *vacasā daivyena*) крепкий загон, полный коров» (стихи 13—15). Все это обычные образы, встречающиеся в легенде об Ангирасах, но в следующем стихе Вамадева использует гораздо более мистический язык описания. «Они постигли умом первое имя вскармливающих коров, они нашли трижды семь высочайших (обителей) Матери; жены стада, зная то, последовали за ним; алая стала явлена благодаря победному свершению (или великолепию) коровы Света», *te manvata prathamam nāma dhenos triḥ sapta mātuh paramāṇi vindan; taj jānatīr abhyānūṣata vrā, āvirbhuvad aruṇīr yaśasā goḥ*. Здесь Мать — это Адити, беспредельное сознание, она же *dhenuḥ*, вскармливающая Корова с семью реками — ее семиструйным потоком, она же и *gauḥ*, Корова Света с Зорями — ее детьми; Алая — это божественная Заря, а стадо или лучи — ее озаряющие сияния. Первое имя Матери с ее трижды семью высшими обителями, то, которое зори или ментальные озарения знают и к которому движутся, — должно быть имя или божественная суть высочайшего Бога, Дэвы, который есть бесконечное бытие, бесконечное сознание и бесконечное блаженство; а ее обители — это три божественных мира, названные ранее в гимне тремя наивысшими

рождениями Агни, это миры Сатья, Тапас и Джана Пуран, которые соотносятся с этими тремя бесконечными принципами Дэвы, каждый из которых наполняет особым образом семичастный принцип нашего существования: так, мы получаем трижды семь обителей Адити, явленной во всем своем величии с восходом Зари Истины. Таким образом, мы видим, что достижение Света и Истины человеческими отцами есть также восхождение к Бессмертию высочайшего и божественного существования, к первому имени всесозидающей бесконечной Матери, к ее трижды семи высшим планам этого восходящего бытия, к наивысшим уровням этой извечной горы (*sānu, adri*).

Бессмертие это — блаженство, которым наслаждаются боги, и Вамадева уже упоминал о нем как о том, что должен достичь Агни посредством жертвоприношения — наивысшее блаженство с его трижды семью восторгами¹. Ибо он продолжает: «Исчезла тьма, лишенная своей основы; засияло Небо (*rocata dyauḥ*, имеется в виду проявление трех лучезарных миров Свара, *divo rocanāni*); в вышине возник свет божественной Зари; Солнце взошло на широких просторах (Истины), видящее то, что прямо и что искривлено в смертных. И вот после этого они пробудились и увидели ясно (ибо солнце отделило прямое от искривленного, истину от лжи); тогда, воистину, они утвердили в себе блаженство, которым наслаждаются на небе, *ratnaṁ dhārayanta dyubhaktam*. Да пребудут все боги во всех наших домах, да будет истина для нашей мысли, о Митра, о Варуна», *viśve viśvāsu duryāsu devā mitra dhiye varuṇa satyam astu* (стихи 17, 18). Очевидно, это та же идея, которую в других образах выразил Парашара Шакты, — наполнение всего существования мыслью и побуждающим движением Истины, а также действие всех богов в согласии с той мыслью и движением, дабы сотворить блаженство и бессмертие в каждой части нашего бытия.

Гимн заканчивается так: «Да вознесу я слово к Агни, ярко сияющему, жрецу жертвы, величайшему на жертвоприношении, который дарует нам все; да выдоит он чистое вымя Коров Света и добудет очищенный сок растения восторга (Сомы), излитый повсюду. Он есть бесконечное существо всех владык жертвоприношения (богов) и гость

¹ Та же идея выражена Медхатитхи Канвой (I.20.7) в образе трижды семи восторгов Блаженства, *ratnāni triḥ sāptāni*, или буквально, блаженные богатства числом три по семь, каждому из которых Рибху дают отдельное и полное выражение, *ekam ekam suśastibhiḥ*.

всех людей; пусть Агни, вбирающий в себя все возрастающее проявление богов, знающий рождения, будет дарителем блага» (стих 19, 20).

Во втором гимне четвертой мандалы мы встречаем очень ясное и многое проясняющее описание семи риши, в котором они представлены и как божественные Ангирасы, и как человеческие отцы. Этому отрывку предшествуют четыре стиха, IV.2.11-14, которые вносят идею человеческого поиска Истины и Блаженства: «Пусть он, знающий, различает в совершенстве Знание и Неведение, просторные уровни и искривленные, что заключены в смертных; и, о Бог, ради блаженства, плодоносного в потомстве, щедро награди нас Дити и сохрани Адити». Этот одиннадцатый стих весьма поразителен по смыслу. Здесь представлена оппозиция Знания и Неведения, характерная для веданты, причем Знание сравнивается или уподобляется просторным открытым уровням, которые часто упоминаются в Веде; это есть просторные уровни, к которым восходят те, кто исполняет труд жертвоприношения, и там они находят Агни, восседающего, исполненного блаженства (V.7.5); эти уровни и есть то широкое бытие, что он создает для своего собственного тела (V.4.6), ровный простор, безбрежность, где нет препятствий. Следовательно, это и есть бесконечное бытие Бога, Дэвы, которое мы достигаем, поднявшись на план Истины, и оно содержит в себе трижды семь высочайших обителей Адити, Матери, три наивысших рождения Агни внутри Бесконечного — *anante antaḥ* (IV.1.7). Неведение же отождествляется с неровными или искривленными уровнями¹, что заключены в смертных, а потому представляют собой ограниченное, разделенное, бренное существование. Более того, ясно, что Неведение — это Дити, о ком упоминается в следующей строке, *ditim ca rasva aditim uruṣya*, а Знание — Адити. Дити, называемая также Дану, означает разделение, а чинящие препятствия силы или Вритры — это ее дети, Данавы, Дайтьи; тогда как Адити есть существование в его бесконечности и мать богов. Риши жаждет блаженства, плодоносного в потомстве, то есть в божественных трудах и их результатах, а этого можно добиться, отвоевав все богатства, которые хоть

¹ *Cittim acittim cinavad vi vidvān, prṣṭheva vitā vṛjinā ca martān*. Слово *vṛjinā* означает «кривые, искривленные» и употребляется в Веде для обозначения «искривленности» лжи в противоположность открытой «прямоте» Истины; однако здесь поэт явно имеет в виду глагольный смысл корня *vṛj* — «разделять, укрывать, заслонять» и именно этот глагольный смысл, выраженный в прилагательном, управляет словом *martān*.

и содержатся в нашем разделенном брэнном существе, но удерживаются от нас Вритрами и пани, и поместив их в божественное беспредельное существо, которое необходимо оберегать в нас и защищать от привычных тенденций нашего человеческого существования, чтобы сыновья Дану или Дити не подчинили его себе. Эта идея несомненно тождественна идее Иша Упанишады, которая провозглашает обладание Знанием и Неведением, единством и многообразием в едином Брахмане условием достижения Бессмертия.

Теперь мы подходим к отрывку, где говорится о семи божественных провидцах. «Поэты, не знающие поражения, провозгласили Провидца (Дэву, Агни), утверждая его внутри, в домах человека; оттуда (из этого воплощенного человеческого существа), о Агни, восходящий в своем труде (*aryaḥ*), да узришь ты благодаря своим устремленным вперед движениям тех, кого ты должен увидеть, необыкновенных (божественные проявления Дэвы)», *kaviṁ śaśāsuḥ kavayo adabdhāḥ, nidhārayanto duryāsu āyoh; atas tvaṁ drśyān agna etān, paḍbhiḥ paśyer adbhutān aya evaiḥ* (стих 12). И вновь говорится о продвижении к видению Божества. «Ты, о Агни, о самая юная сила, есть совершенный проводник (по этому пути) для того, кто возносит слово и выжимает Сому, кто устраивает жертвоприношение; принеси же тому озаренному, кто совершает труд, блаженство с его безбрежным восторгом, дабы он возрос, дабы усладился вершитель труда (или — человек, *carṣaniprāḥ*). Теперь, о Агни, из всего того, что мы создали нашими руками, ногами и телами, истинные мыслители (Ангирасы) словно бы сооружают твою колесницу работой двух рук (Неба и Земли, *bhurijoḥ*); стремясь овладеть Истиной, они проложили свой путь к ней (или — завоевали ее)», *ṛtaṁ yemuḥ sudhya āśuṣāṇāḥ* (стихи 13, 14). «Тогда, словно семеро провидцев Зари, Матери, главных устроителей (жертвоприношения), да породим мы для себя богов; да станем мы Ангирасами, сынами Неба, расколовшими скалу, полную сокровищ, светло сияющими» (стих 15). Несомненно, здесь мы встречаем семеро божественных Провидцев как главных или первых устроителей мирового жертвоприношения, и идею человека, «становящегося» этими семью Провидцами, иными словами, творящего их в себе и вырастающего в суть то, что они являют, подобно тому, как он становится Небом и Землей и другими богами, или, можно сказать иначе, как он порождает, творит или созидает (*jan, kr, tan*) божественные рождения в своем собственном существе.

Далее мы видим, что пример человеческих отцов приводится как изначальная модель или прототип этого великого становления и достижения. «И вот, подобно нашим высочайшим древним отцам, о Агни, стремящимся обрести Истину, изрекающие Слово проложили путь к чистоте и свету; раскалывая землю (материальное существование), они открыли алых (Коров, Зори); став совершенными в деяниях и в свете, стремясь найти богов, выковывая Рождения словно железо (или — выковывая божественные рождения словно железо), зажигая Агни как чистое пламя, взращивая Индру, они добились и достигли широты Света (или — широты Коров, *gavyam ūrvam*). Словно бы стада Коров на полях богатства, открылось видению то, что есть Рождения Богов внутри, о Могучий; они оба сделали совершенными широкие наслаждения (или — устремления) смертных и трудились, как стремящиеся к возрастанию высшего существа», *ā yūtheva kṣumati paśvo akhyad devānām yaj janima anti ugra; martānām cid urvaśir akṣpran vṛdhe cid arya uparasya āyoh* (стихи 16—18). Совершенно очевидно, что это повторение, хоть и другим языком, двоякой идеи обладания сокровищами Дити, и в то же время сохранения и оберегания Адити. «Мы свершили труд для тебя, мы стали совершенными в трудах, широко сияющие Зори обрели свой дом в Истине (или — облачились в Истину), в полноте Агни и его множественном восторге, в прекрасно сверкающем оке бога» (стих 19).

Ангирасы вновь упоминаются в стихе IV.3.11, и некоторые строки, предшествующие этому отрывку, заслуживают внимания, ибо следует постоянно помнить, что ни один стих Ригведы не может быть правильно понят вне его контекста, вне его места в общей мысли гимна, без учета всего того, что ему предшествует и что за ним следует. Гимн начинается с призыва к людям сотворить Агни, который совершает жертвоприношение в истине, сотворить Агни в его форме золотого света (*hiraṇyārūpam* — золото всегда символизирует солнечный свет Истины, *ṛtaṁ jyotiḥ*), прежде чем сможет возникнуть Неведение, *purā tanayitnor acittāt* (IV.3.1). Бога просят пробудиться к труду человека и пробудить истину в нем, поскольку сам бог есть «Истинно-сознательный, кто верно утверждает мысль», *ṛtasya bodhi ṛtacit svādhīḥ* (IV.3.4), — ибо вся ложь есть всего лишь Истина, помещенная не на должное место. Он должен передать или вверить все недостатки, грехи и пороки человеческой природы различным божествам или энергиям Божественного Существа, дабы устранить их и дабы человек

наконец-то предстал безупречным пред Бесконечной Матерью — *aditaye anāgasaḥ* (I.24.15) — или для беспредельного существования, как сказано в другом месте.

Затем в девятом и в десятом стихах мы встречаем, хоть и выраженную в разных формулах, идею единого человеческого и божественного существования, Дити и Адити, при этом последнее дает основание, управляет и наполняет собою первое. «Истину, управляемую Истиной, я жажду (т. е. человеческую — божественной), вместе неготовый продукт Коровы и ее готовый медовый продукт (вновь несовершенные человеческие и совершенные, благодатные божественные плоды универсального сознания и бытия); она (корова), будучи черной (темное, разделенное существование, Дити), напитывается сияющими водами основания, водами соединенных потоков (*jāmaryeṇa payasā*). Благодаря Истине Агни, Бык, Муж, окропленный водой ее планов, не дрогнув, располагает все по порядку, утверждая ширь (широкое пространство или проявление); пестрый Бык выдаивает чистое сияющее вымя». Символическое противопоставление сияющей светлой чистоты Единого, кто есть источник, обитель, основа сущего, и многоцветной пестроты Жизни, проявленной в тройственном мире, довольно часто встречается в Веде; поэтому этот образ пестрого Быка и чистого сияющего вымени, или источника вод, лишь повторяет, подобно другим образам, идею множественных проявлений человеческой жизни, которые становятся очищенными, сгармонизированными в своих действиях, когда питаются водами Истины и Бесконечности.

И наконец риши объединяет эти два образа — что мы так часто встречаем в гимнах — лучезарных Коров и Вод. «Благодаря Истине Ангирасы взломали и раскололи скалу и пришли к единству с Коровами; человеческие души, они обрели свое пристанище в благодатной Заре, Свар стал проявлен, когда родился Агни. Благодаря Истине божественные бессмертные воды, не знающие препятствий, с их медовыми струями, о Агни, словно конь, безудержно несущийся вперед, устремились в вечном потоке» (стихи 11, 12). По сути, эти четыре стиха предназначены показать предварительные условия для великого достижения Бессмертия. Они есть символы главного Мифа, мифа Поэтов-мистиков, в котором они сокрыли свой высочайший духовный опыт от непосвященных и, к прискорбию, весьма успешно даже от своих потомков. О том, что это были тайные символы, образы, предназначенные явить истину, которую они столь оберегали, но только для

посвященного, обладающего знанием и видением, говорит нам сам Вамадева очень простым и выразительным языком в заключительном стихе этого же гимна: «Все это тайные слова, что я изрек тебе, знающему, о Агни, о Устроитель, слова, что направляют, слова провидческого знания, что являют свой смысл видящему, — я, озаренный, выразил их в своих речах и мыслях», *etā viśvā viduṣe tubhyaṁ vedho nīthāni agne niṇyā vacāṁsi; nivacanā kavaye kāvyāni, aśaṁsiṣaṁ matibhir vipra uktaiḥ* (IV.3.16). Тайные слова, воистину хранившие свою тайну, ускользнули от понимания жрецов, сторонников ритуала, ученых-грамматистов, пандитов, историков, мифологов, для кого они оставались лишь темными или непостижимыми изречениями, далекими от того, чем они являлись для наших великих древних праотцев и их озаренных потомков, *niṇyā vacāṁsi nīthāni nivacanā kāvyāni*.

Гончая Небес

ОСТАЮТСЯ две постоянные составляющие легенды об Ангирасах, в отношении которых мы нуждаемся в дополнительных прояснениях, чтобы полностью овладеть ведийской концепцией Истины и понять, что скрывалось за идеей открытия нашими Праотцами сияний Зари; нам предстоит установить сущность Сарамы и точные функции пани — решить эти две очень тесно связанные друг с другом проблемы истолкования Веды. Совершенно очевидно, что Сарама представляет собой некую силу или энергию Света и, вероятно, Зари; ибо однажды установив, что противоборство, с одной стороны, Индры и первых арийских провидцев и, с другой, сыновей пещеры Тьмы — это не странное преломление истории древней Индии, а символическая борьба между силами Света и Тьмы, мы понимаем, что Сарама, которая первая отыскивает сияющие стада, открывает как путь, так и тайное укрытие в скале, должна являться предшественницей рассвета Истины в человеческом разуме. А если мы спросим себя, какая из сил или способностей нашего сознания может проложить путь к истине, выявить из тьмы непознанного внутри нас сокрытый там свет, то тотчас возникнет мысль об интуиции. Ибо Сарама — это не Сарасвати, не вдохновение, хоть их имена и созвучны. Сарасвати изливает полноводный поток знания, она являет собой — или пробуждает — великий поток вод, *maho arṇaḥ*, и изобильно озаряет все мысли, *viśvā dhiyo vi rājati*. Сарасвати владеет потоком Истины и его же олицетворяет; а Сарама — это путешественница и искательница на своем пути, которая сама ничем не владеет, а скорее, находит то, что было утрачено. Кроме того, она не есть безграничное слово откровения, Наставница человека, подобно богине Иле; ибо, даже обнаружив то, что искала, она не обретает его, а лишь передает об этом провидцам и их божественным соратникам, которым еще предстоит сразиться за найденный свет.

Посмотрим, однако, что говорится о Сараме в самой Веде. В гимне I.104 есть стих (5), в котором ее имя хоть и не упоминается — да и гимн

этот посвящен другой теме, не Ангирасам или пани, — тем не менее с достаточной точностью обрисовывается роль, отводимая Сараме в Веде: «Когда эта сила, что ведет по пути, проявилась, знающая, она направилась к месту, что есть словно бы дом для дасью», *prati yat syā nīthā adarśi dasyor oko na acchā sadanam jānatī gāt*. Здесь отмечены две существенные характеристики Сарамы: вначале приходит к ней знание, прежде чем появляется видение, оно возникает инстинктивно при малейшем побуждении, и с его помощью она ведет или направляет все остальные способности и божественные силы, которые задействованы в поиске. И она же приводит их к этому месту, *sadanam*, к дому Сил разрушения, что находится на другом полюсе существования, противоположном тому месту, где находится обитель Истины, *sadanam ṛtasya*, она проникает в пещеру или тайное укрытие тьмы, *guhāyām*, тогда как обитель богов располагается в пещере или тайном убежище света. Иными словами, Сарама есть сила или энергия, нисходящая из плана сверхсознательной Истины, которая ведет нас к свету, что сокрыт в глубинах нашего существа, в сферах подсознания. Все эти характеристики очень точно применимы к интуиции.

Имя Сарамы упоминается лишь в нескольких гимнах Веды и неизменно в тех отрывках, где говорится о свершении Ангирасов или завоевании нависших планов существования. Среди этих гимнов наиболее важный принадлежит риши Атри, к которому нам уже приходилось обращаться при исследовании вопроса о Навагвах и Дашагвах (V.45). В первых трех стихах изложена суть великого достижения: «Силой слова расколов скалу неба, он отыскал их, и вот тогда сияния приближающейся Зари вышли на свет; он открыл находящихся в загоне, Свар взошел; бог распахнул врата человеческие. Солнце всецело достигло силу и блеска; Мать Коров (Заря), знающая, вышла из простора; реки стали бурными потоками, что пробивают (себе русло), утвердилось небо, как хорошо установленный жертвенный столб. Пред этим словом вышло на свет то, что скрывалось в недрах горы, ради наивысшего рождения Великих (рек или — менее вероятно — зорь); гора разверзлась, небо стало совершенным (или — достигло своей цели); они расположились (на земле) и распределили простор». Именно об Индре и Ангирасах говорит нам риши, о чем свидетельствует и весь гимн в целом, и выражения, использованные в этом отрывке; ибо здесь мы встречаем обычные формулы легенды об Ангирасах и точные выражения, постоянно используемые в гимнах, посвященных освобождению

Зари, Коров и Солнца. Нам уже известно, что они означают. Гора нашего уже образованного трехчастного существования, которая вершиной касается неба, расколота на части Индрой, и сокрытые там озарения выходят из тьмы; Свар, высшее небо сверхсознания, стал проявлен, когда сияющие стада устремились ввысь. Солнце Истины широко излучает всю силу и великолепие своего света; внутреннее Озарение восходит из лучезарной широты, неся полноту знания, — *jānatī gāt*, это же выражение используется для описания той силы, что приводит к дому дасью в гимне I.104.5 и Сарамы в гимне III.31.6; реки Истины, олицетворяющие поток ее бытия и ее движение (*ṛtasya preṣā*), нисходят бурными струями, пробивая здесь себе русло; небо, ментальное бытие, становится совершенным и обретает прочность, как хорошо установленный жертвенный столб, дабы поддерживать безбрежную Истину высшей или бессмертной жизни, ставшей теперь проявленной, а простор той Истины находит себе прибежище здесь, в физическом бытии. Освобождение содержимого недр горы, *parvatasya garbhaḥ*, озарений, составляющих семиглавую мысль, *ṛtasya dhītīḥ*, которые выходят на призыв вдохновенного слова, ведет к наивысшему рождению семи великих рек, что составляют субстанцию Истины, приведенную в движение, *ṛtasya preṣā*.

Затем после обращения к Индре и Агни «словами совершенной речи, которым радуются боги», — ибо этими словами Маруты¹ совершают жертвоприношения, подобно тому как провидцы благодаря своему провидческому знанию исполняют верно труд жертвоприношения, *ukthebhir hi śmā kavayaḥ suyajñāḥ ...maruto yajanti* (стих 4), — риши вкладывает в уста людей призыв, вдохновляя их следовать примеру Отцов и обрести те же божественные плоды. «Приидите же; да обретем мы сегодня совершенство в мысли, да устраним страдание и невзгоды, да достигнем мы высшего блага», *eto nu adya sudhyo bhavāma, pra duc-chunā minavātā variyaḥ*; «далеко прочь пусть уйдет от нас все враждебное (все то, что разрушает, *dveṣāṁsi*); да продвинемся мы вперед, навстречу Владыке жертвы. Приидите же; да сотворим мы Мысль, о други, (очевидно, семиглавую мысль Ангираса), что есть Матерь (Адити или Заря) и что устраняет загон, заграждающий Коров» (стихи 5, 6). Смысл здесь вполне ясен; именно в таких стихах, как этот, сокровенный смысл Веды приподнимает свой покров символизма.

¹ Силы Жизни, проникающие в мысль, как будет сказано далее.

Затем риши говорит о великом примере древности, повторить который он призывает людей, — о примере Ангирасов, свершении Сарамы. «Тогда камень был приведен в движение, благодаря которому Навагвы десять месяцев воспевали богов, Сарама, идущая за Истиной, отыскала коров, Ангираса сделал все вещи истинными. Когда в рассвете этой Безбрежной (имеется в виду Уша, представляющая бесконечное сознание Адити, *mātā devānām aditer anīkam*) все Ангирасы сошлись вместе с коровами (или скорее — соединились посредством озарений, символически представленных в образе коров или Лучей); там был их источник (озарений) в наивысшем мире; идя путем Истины, Сарама нашла коров» (стих 7, 8). Здесь мы видим, что именно посредством продвижения Сарамы, которая следует прямо к Истине по пути Истины, семь провидцев, представляющих собой семиглавую или семилучную мысль Аясьи и Брихаспати, находят все сокрытые озарения, и силой этих озарений они все сходятся вместе — как нам уже ранее говорил Васиштха, — на ровном просторе, *samāne ūrve*, откуда Заря снизошла, неся знание, *ūrvād jānatī gāt* (стих 2), или, как это выражено здесь, — в рассвете этой Безбрежной, иными словами, в беспредельном сознании. Тогда, по словам Васиштхи, они, объединившись, приходят к согласию в знании и больше не соперничают друг с другом, *saṅgatāsaḥ sam jānate na yatante mithas te* (VII.76.5), то есть семеро становятся одним целым — как указано в другом гимне; они становятся единым Ангирасой о семи устах — образ, сопоставимый с образом семиглавой мысли; и именно этот единый, или объединенный, Ангираса и делает все вещи истинными в результате открытия Сарамы (стих 7). Стармонизированная, объединенная, совершенная Провидческая Воля исправляет всю ложь и искривление и приводит всю мысль, жизнь, действие в соответствие с Истиной. Так же и в этом гимне действие Сарамы есть точное действие Интуиции, которая движется непосредственно к Истине прямым путем Истины, а не окольными тропами сомнений и ошибок, и освобождает Истину от покрова мрака и личин лжи; именно посредством озарений, освобожденных ею, Разум-Провидец способен обрести полное откровение Истины. Далее гимн описывает то, как Солнце на своих семи конях восходит к «тому полю, что широко простирается пред ним в конце долгого пути», как быстрая Птица в своем полете достигает Сомы, а юный Провидец — того пастбища сияющих коров, описывается восхождение Солнца к «светозарному Океану», и как оно пересекает его «подобно ладье,

ведомой мудрыми», и как воды этого океана нисходят и изливаются в человеческое существо в ответ на призыв мудрецов. В этих же водах человек, провидец, утверждает семиликую мысль Ангираса. Если мы помним, что Солнце представляет собой свет или знание, исходящее из сверхсознания, плана Сознания-Истины, а светозарный океан — сферы сверхсознательного с их трижды семью обителями Матери Адити, то становится нетрудным понять смысл этих символических изречений¹. Это и есть высшее достижение высочайшей цели, которому предшествует полная победа Ангирасов, их единое восхождение на план Истины, чему, в свою очередь, предшествует обнаружение и открытие стад, осуществляемое Сарамой.

Еще один гимн, имеющий очень важное значение при рассмотрении данного вопроса, это гимн Вишвамитры, тридцать первый из третьей мандалы. «Агни (Божественная Сила) был рожден как трепещущее пламя жертвоприношения для великих Сынов Сияющего (Дэвы, Рудры); велико дитя их, велико широкое рождение; великое движение того, кто направляет сияющие стада (Индры, Божественного Разума), осуществляется через жертвоприношение. Победоносные (зори) прикнули к нему в его борьбе, посредством знания они отыскиали во тьме великий свет; Зори, обладающие знанием, восходят к нему, Индра стал единственным владыкой сияющих коров. К тем коровам, что пребывали в твердыне (у пани), мудрые пробили путь; с помощью разума семеро провидцев погнали их вперед (или ввысь, к вершине), они нашли весь путь (цель, или поле продвижения) Истины; знающий их (наивысшие обители Истины), Индра с поклонением вошел в них», *vīḷau satīr abhi dhīrā atṛndan, prācā ahinvan manasā sapta viprāḥ; viśvām avindan pathyām ṛtasya, prajānan it tā namasā viveśa* (стихи 3—5). Это привычное нам описание великого рождения, великого света, великого божественного движения Истины-знания, а также нахождения цели и вступления богов и провидцев в наивысшие сферы. Затем описывается роль Сарамы в этом процессе. «Когда Сарама нашла пролом в скале, он (или, возможно, она, Сарама) сделал непрерывной высокую и великую цель. Она, прекрасноногая, повела его вперед, к неувядающим

¹ Именно приложив этот смысл, можно без труда понять многие выражения в Веде, кажущиеся нам сейчас туманными, скажем, VIII.68.9: «Да завоюем мы с твоей помощью в наших битвах великое богатство, что пребывает в водах и Солнце», *apsu sūrye mahad dhanam*.

(к неуничтожимым коровам Зари); первой она отправилась, знающая, на их зов» (стих 6). Вновь говорится об Интуиции, интуитивном знании, что направляет и ведет; обладая знанием, она быстро мчится впереди всех на зов сокрытых озарений, к тому месту, где скала, столь прочная и несокрушимая на вид (*vīlu, dr̥lha*), расколота и открыт проход для ищущих.

Остальная часть гимна посвящена описанию свершения Ангирасов и Индры. «Он пошел, величайший из всех провидцев, становясь им другом; скала отдала свой плод для вершителя совершенных трудов; в силе воинов он вместе с юными (Ангирасами), ища изобилия богатств, достиг их, тогда, вознося гимн света, он сразу же стал Ангирасом. Становясь впереди, перед нами, формой и мерой для каждой существующей вещи, он знает все рождения, он убивает Шушну»; иными словами, Божественный Разум принимает форму, отвечающую каждой вещи, существующей в этом мире, и открывает свой истинный божественный образ и суть, при этом убивая силу лжи, вносящую искажение в знание и действие. «Ищущий коров, путешествующий к обители неба, слагающий гимны, он, Друг, избавляет своих друзей от всякого несовершенства (истинного самовыражения). С умом, ищущим Света (коров), они вступили в свои обители благодаря словам озарения, создавая путь к Бессмертию» (*nī gavyatā manasā sedur arkaiḥ kṛṇvānāso amṛtatvāya gātum*). Это их просторная обитель, Истина, благодаря которой они обрели месяцы (десять месяцев Дашаггов). Достигнув гармонии в видении (или — видящие в совершенстве), они возрадовались их собственному (жилищу, Свару), доя молоко древнего семени (сущего). Их возглашение (Слово) раскалило всю землю и небо (иными словами — создало пылающую субстанцию ясности, *gharma, taptam ghṛtam*, что есть продукт коров солнца); они утвердили в том, что было рождено, прочность и неизменность и утвердили силу героев в коровах (то есть боевая мощь была утверждена в Свете знания).

«Индра, убийца Вритры, с помощью тех, кто был рожден (сынов жертвоприношения), с помощью возлияний и гимнов озарения выпустил ввысь на простор сияющих; огромная и прекрасная Корова (корова Адити, широкое и блаженное высшее сознание), несущая для него свой сладкий продукт, мед, полный масла (*ghṛta*), надоила его словно свое молоко. Также для этого Отца (для Неба) они приготовили просторное и сияющее жилище; вершители совершенных деяний, они обрели полное видение его. Широко укрепив своей поддержкой

Родителей (Небо и Землю), они восседали в том высоком мире и вобрали в себя все его блаженство. Когда ради устранения (зла и лжи) широкая Мысль утверждает того, кто быстро вырастает, объемля землю и небо, тогда Индре, в ком содержатся все ровные и безупречные речи, предоставляются все неодолимые силы. Он нашел великое, многочастное и благословенное Поле (широкий простор коров, мир Свара), и погнал вперед все движущееся стадо для своих друзей. Индра, сверкающий, вместе с мужами (Ангирасами) породил одновременно Солнце, Зарю, Путь и Пламя» (стихи 7—15).

В остальных стихах продолжается развитие этих же образов, а также добавляется известный образ дождя, который был столь неверно понят. «Древний, давно рожденный, я делаю новым то, что могу покорить. Устрани же наших многих безбожных обидчиков и дай нам завладеть Сваром. Дожди, что несут очищение, простерлись пред нами (в виде вод); переправь нас на ту сторону их, туда, где блаженство. Веди сражения на колеснице, защити нас от врага; как можно скорее сделай нас захватчиками Коров. Убийца Вритры, Господин Коров, указал (людям) коров; он проник со своими сияющими законами (или сияниями) в тех, кто черен (лишен света, как пани); указуя истины (коров истины), он благодаря Истине открыл все свои двери», *pra sūnṛtā diśamāna ṛtena duraś ca viśvā avṛṇod apa svāḥ* (стихи 19—21); иными словами, он открывает врата собственного мира, Свара, после того как проникает в нашу тьму (*antaḥ kṛṣṇān gāt*) и распахивает «человеческие двери», которые были заперты пани.

Таков этот замечательный гимн, основную часть которого я перевел, ибо он поразительно ясно показывает мистический и целиком психологический характер ведийской поэзии, в результате чего отчетливо проявляется вся природа образности, в которую включена и фигура Сарамы. Прочие упоминания о Сараме в Ригведе не прибавляют ничего существенного к этой концепции. Мы встречаем краткое упоминание этого образа в гимне IV.16.8: «Когда ты взломал скалу и достал из нее воды, пред тобой возникла Сарама; так достань же еще больше сокровищ для нас, как наш вождь, разбивая загоны, ты, воспеваемый Ангирасами». Это Интуиция является пред Божественным Разумом, как его предшественница, когда изливаются воды, нисходящие движения Истины, что выходят из скалы, в которой Вритра держал их в заточении (стих 7); и именно с помощью Интуиции это божество становится нашим вождем, чтобы освободить для нас Свет

и завоевать множество сокровищ, сокрытых в скале за крепостными воротами пани.

Другое упоминание этого образа мы обнаруживаем в гимне Парашары Шакты (I.72), одном из тех, что наиболее ясно раскрывает суть ведийской образности, хотя это справедливо и в отношении многих других гимнов Парашары, поэта очень вдохновенного, который всегда стремится приподнять более чем просто краешек покрыва мистерии. Гимн короткий, и я переведу его целиком. «Он сотворил изнутри вдохновенное знание вечного Устроителя всего сущего, держа в руке многие силы (энергии божественных Пуруш, *naryā purūṇi*); Агни, сотворив целиком все формы бессмертия, становится владыкой (божественных) богатств. Все бессмертные, кто не ограничен (неведением), жаждущие, нашли его в нас, словно бы Теленка (коровы Адити), находящегося повсюду; трудясь, продвигаясь к Обители, утверждая Мысль, они достигли в высшем месте сияющее (великолепие) Агни. О Агни, когда в течение трех лет (трех символических сезонов или периодов, возможно, соответствующих времени прохождения через три уровня небес разума), они, чистые, служили тебе, чистому, подношениями топленого масла (*ghṛta*), они установили жертвенные имена и привели в движение (к наивысшему небу) формы прекраснорожденные. Они обрели знание широких миров, неба и земли, и понесли их вперед, они, сыновья Рудры, владыки жертвоприношения; смертный пробудился к видению и нашел Агни, стоящего на высочайшем месте. Знающие в совершенстве (или в гармонии), они преклонили перед ним колени; они вместе со своими женами (женскими энергиями богов) поклонились ему, тому, кто достоин поклонения; обретя очищение (или, возможно, преодолев границы земли и неба), они сотворили собственные (им присущие или божественные) формы, оберегаясь, каждый из них, друзей, взглядом Друга. В тебе боги жертвоприношения нашли трижды семь тайные обители, потаенные внутри; ими они, единомышленные, охраняют бессмертие. Защити стада, что стоят, и те, что движутся. О Агни, знающий все проявления (или рождения) во всех мирах (или — обладающий всем знанием о людях), утверди свои силы, неизменные, ради жизни. Знающий изнутри пути движения богов, ты становишься их недремлющим посланцем и возницей жертвенных возлияний. Семеро могучих с небес (рек), знающие Истину, размещая верно мысль, познали врата блаженства; Сарама нашла прочность, простор, где коровы, благодаря чему и сейчас род человеческий наслаждается (наивысшим

богатством). Те, кто проникли во все вещи, что приносят добрый плод, создали путь к Бессмертию; благодаря тем великим и их величию широко простерлась земля; Мать Адити с ее сыновьями пришла для поддержки. Бессмертные наделили его сияющим великолепием, когда сотворили они два ока неба (вероятно тождественные двум энергиям видения Солнца, двум коням Индры); словно бы освобожденные реки, устремились вниз потоки; сияющие (коровы), что находились здесь внизу, познали, о Агни».

Таков гимн Парашары, переведенный с максимально возможной точностью, даже ценой некоторой угловатости английского языка. С первого же взгляда становится ясно, что весь гимн посвящен знанию, Истине, божественному Пламени — которое едва отличимо от высочайшего Божества, бессмертию, восхождению богов, божественных сил посредством жертвоприношения к их божественности, к их высшим именам, к их истинным формам, к сияющему великолепию высочайшего плана сознания с его трижды семью обителями Бога. Такое восхождение не может иметь никакого иного смысла, кроме как восхождение божественных энергий в *человеке* из их обычных космических проявлений к сияющей Истине за пределами сущего, так же, собственно, и повествует нам об этом сам Парашара — действиями богов смертный пробуждается к знанию и находит Агни, пребывающего в высшем месте, что и есть наивысшая цель; *vidan marto nemadhitā cik- itvān, agniṁ pade parame tasthivāṁsam*. Какова же роль Сарамы в подобного рода гимне, если только она не представляет собой одну из сил Истины, если только ее коровы не есть лучи божественного Озарения? Что общего имеют коровы воинственных древних племен и кровавые раздоры наших арийских и дравидийских предков по поводу взаимных грабежей и скотокрадства с этим светозарным откровением бессмертия и божественности? Или что означают эти реки, которые познают Истину и находят скрытые врата? Неужели нам и дальше стоит утверждать, что это есть реки Пенджаба, пересохшие от засухи или перекрытые племенами дравидов, а Сарамы — это мифологический образ, олицетворяющий посланца ариев или разве что провозвестницу физической Зари?

Один из гимнов десятой мандалы целиком посвящен этой теме «вестничества или посланничества» Сарамы — это беседа Сарамы и пани, которая, однако, не прибавляет ничего существенного к тому, что нам уже известно о Сараме; единственное важное значение беседы

заключается в том, что она помогает составить представление о владыках пещеры сокровищ. Однако мы должны отметить, что ни в этом гимне, ни в других, уже рассмотренных нами ранее, не содержится никаких указаний на образ небесной гончей, который, по всей видимости, был соотнесен с Сарамой при дальнейшем развитии ведийской мифологии. Нет никаких сомнений в том, что это сияющая прекрасногобая богиня, которая пленяет пани и которую они желают, как свою сестру, — не как собаку, стерегущую скот, а как ту, кто разделит с ними их сокровище. Тем не менее, образ небесной гончей чрезвычайно уместен и ярок, безусловно, он должен был возникнуть из этого мифа. В одном из ранних гимнов (I.62) мы встречаем упоминание о некоем сыне, для которого Сарама «добыла пищу», — если следовать традиционному истолкованию, объясняющему это выражение историей о том, как гончая Сарама затребовала для своего отпрыска пищу, принесенную в жертву, как условие ее поиска пропавших коров. Однако, очевидно, что это объяснение вымышленно, поскольку в самой Ригведе подобная история не встречается. Ведийский гимн говорит нам: «На жертвоприношении», или скорее имеется в виду, «при поиске Индрой и Ангирасами (коров), Сарама открыла основание для Сына», *vidat saramā tanayāya dhāsim* (I.62.3); ибо это более вероятный смысл слова *dhāsim* («основание», а не «пища») в данном случае. Сын этот, скорее всего, есть дитя, порожденное жертвоприношением, — постоянный элемент ведийской образности — а не отпрыск собаки-Сарамы. Мы встречаем похожие выражения и в других гимнах Веды, например в I.96.4, *mātariśvā puruvārapuṣṭir vidat gātum tanayāya svarvit*, «Матаришван (бог жизненной силы, Ваю), взрачивая многое желанное (высокие предметы жизни), открыл путь для Сына, открыл Свар»; здесь, очевидно, говорится о том же самом, но «сын» не имеет ничего общего с отпрыском собаки.

В другом гимне из десятой мандалы упоминаются две собаки, Сарамей, посланцы Ямы, но там не говорится о Сараме как об их матери. Это хорошо известный «похоронный» гимн X.14, и здесь стоит рассмотреть, в чем же заключалась роль Ямы и двух его собак в Ригведе. В более поздних представлениях Яма выступает богом Смерти и имеет свой собственный особый мир; но, вероятно, в Ригведе он изначально представлял одну из форм Солнца, — даже в достаточно поздние времена Иша Упанишады мы встречаем его имя, употребленное в качестве обращения к Солнцу, — а затем он становится одним

из близнецов, рожденных от светозарного Владыки Истины. Он есть хранитель Дхармы, закона Истины, *satyadharma*, соблюдение которого является условием достижения бессмертия, а следовательно, он есть хранитель бессмертия. Его мир — это Свар, мир бессмертия, *amṛte loke akṣite*, где пребывает, как описывается в гимне IX.113.7, немеркнущий Свет, где утвержден Свар, *yatra jyotir ajasram, yasmin loke svar hitam*. Гимн же X.14 — это, в действительности, не столько гимн Смерти, сколько гимн Жизни и Бессмертия. Яма и древние Отцы открыли путь к тому миру, который есть пастбище Коров, откуда врагу не угнать сияющие стада, *yamo no gātuṁ prathamō viveda, naiṣā gavyūtir apabhartavā u, yatrā naḥ pūrve pitaraḥ pareyuḥ* (стих 2). Душе смертного, восходящего к небу, нужно «миновать двух четырехглазых, пятнистых псов, Сарамей, на добром (или верном) пути» (стих 10). На том пути к небесам они есть четырехглазые стражи, оберегающие человека на тропе своим божественным видением, *yau te śvānau yama rakṣitārau caturakṣau pathirakṣī nṛcakṣasau* (стих 11), и Яму просят послать их сопровождать душу в ее странствии. Эти псы «широко идущие, нелегко их убедить», они имеют статус посланцев Владыки Закона, пребывающих среди людей. Гимн взывает: «Пусть они (псы) вновь дадут нам блаженство здесь, в несчастливом (мире), дабы могли мы взглянуть на Солнце» (стих 12). Мы все еще находимся в системе старых ведийских воззрений — Света, Блаженства и Бессмертия, — а эти псы, Сарамей, обладают всеми существенными характеристиками Сарамы — видением, широтой движения, способностью идти путем, которым достигается цель. Сарам ведет к простору коров, эти собаки охраняют душу в ее странствии к неуничтожимому пастбищу, к полю (*kṣetra*) сияющих и нерушимых стад. Сарам ведет нас к истине, к видению Солнца, что есть путь к блаженству; эти собаки несут человеку благоденствие в мире страдания, дабы было у него видение Солнца. Выступает ли Сарам в облике прекрасной богини, идущей по пути, или же небесной гончей, матерью этих стражей пути, широко идущих, — идея остается неизменной: это есть сила Истины, которая ищет и находит, которая открывает благодаря божественной способности внутреннего видения или интуиции сокрытый Свет и недостижимое Бессмертие. Однако именно этим поиском и отысканием Света и ограничивается ее функция.

СЫНОВЬЯ ТЬМЫ

МЫ уже видели, и не один раз, что историю об Ангирасе, Индре и Сараме, о пещере пани, завоевании Зари, Солнца и Коров невозможно трактовать как историю политического и военного противоборства между арийскими захватчиками и жителями пещер — дравидами. Это противоборство искателей Света и сил тьмы; коровы — это озарения Солнца и Зари, они не могут быть лишь обычными коровами; широкое пастбище коров, где нет страха, отвоеванное Индрой для ариев, — это безбрежный мир Свара, мир солнечного Озарения, тройственные лучезарные сферы Небес. Следовательно, таким же образом и пани нужно рассматривать в качестве сил пещеры Тьмы. Верно, что пани — это дасью или дасы, их постоянно называют этим именем; их описывают как Даса Варна в противоположность Арья Варне, слово же *варна* (*varṇa*), «цвет», употребляется для обозначения касты или социального класса в Брахманах и еще более поздних писаниях, из чего, однако, не вытекает, что в Веде оно носит тот же смысл. Дасью есть те, кто ненавидят божественное слово; они есть те, кто не приносят даров или же священное вино богам, те, кто хранит свое богатство из коров и коней и другие сокровища для своих собственных нужд, не давая их провидцам; те, кто не совершают жертвоприношения. Мы можем, если пожелаем, предположить, что в Индии шло противоборство двух различных культов и что риши черпали свои образы из этого насущного вопроса противостояния представителей данных культов, применяя их к описанию духовной борьбы, подобно тому как они обращали и другие обстоятельства своей материальной жизни в символику духовного жертвоприношения, духовного богатства, духовной битвы и путешествия. Но совершенно очевидно, что — по крайней мере в Ригведе — они повествуют о духовной битве и победе, а не об обычных войнах и грабежах.

Такой метод весьма далек от критического или научного подхода — брать отдельные места и приписывать им определенные значения, которые подходят к ним лишь в том случае, когда не принимаются

во внимание прочие места, где эти значения совершенно неприменимы. Мы должны взять как целое все упоминания в Веде о пани, об их богатствах, их характерных чертах, о победе над ними богов, провидцев и ариев и сделать общие выводы на основании всех приведенных данных. Следуя этому методу, мы обнаруживаем, что во многих из этих отрывков рассматривать пани как человеческих существ абсолютно невозможно — они выступают в качестве сил либо физической, либо духовной тьмы; в других же местах их совершенно невозможно принять за силы физической тьмы, но они вполне могут выступать врагами людей, ищущих богов и вершащих жертвоприношение, либо же врагами духовного Света; есть также и отрывки, в которых они не могут быть ни врагами людей, ни врагами физического Света, но определенно выступают врагами духовного Света, Истины и Мысли. Единственное заключение, возможное на основании всех этих данных, состоит в том, что пани всегда и неизменно являются противниками духовного Света.

Мы можем принять за путеводную нить, дающую нам общую характеристику этих дасью, стих V.14.4: «Агни, рожденный, воссиял, убивая дасью, уничтожая тьму Светом; он отыскал Коров, Воды, Свар», *agnir jāto arocata, ghnan dasyūn jyotiṣā tamaḥ, avindad gā apaḥ svaḥ*. Дасью делятся на две основные категории: пани, которые захватывают коров и преграждают воды, но ассоциируются, главным образом, с силами, удерживающими коров, и Вритры, которые преграждают воды и скрывают свет, но ассоциируются, главным образом, с силами, удерживающими воды. И все без исключения дасью стоят на пути восхождения к Свару и не дают арийским провидцам достичь богатства. Сокрытие света есть их противодействие видению Свара, *svardrś*, видению солнца и высшему видению знания, *upamā ketuḥ* (V.34.9); запирание вод есть их противодействие нисходящему движению Свара, *svarvatīr apaḥ*, побуждающему движению или излиянию потоков Истины, *ṛtasya preṣā, ṛtasya dhārāḥ*; противодействие обретению сокровищ есть их сокрытие изобильной субстанции Свара, *vasu, dhanā, vāja, hiraṇya*, того великого богатства, что находится в солнце и в водах, *apsu sūrye mahad dhanam* (VIII.68.9). Но поскольку вся борьба происходит между Светом и Тьмой, Истиной и Ложью, божественной Силой и небожественной, все дасью равным образом отождествляются с Тьмой; и лишь с рождением и возгоранием Агни возникает тот Свет, благодаря которому он убивает дасью и устраняет Тьму. Историческая

интерпретация никак не может внести ясность в этот вопрос, хотя натуралистическая могла бы, если бы мы остановились лишь на одном этом отрывке и на основе его предположили, что возжигание жертвенного огня и является причиной ежедневного восхода солнца; но все же мы должны выносить суждения на основе сравнительного изучения и анализа всей Веда, а не на основе отдельных отрывков.

Противостояние ариев и пани или дасью является темой другого гимна V.34, а также гимна III.34, где мы встречаем выражение *āryaṃ varṇam*. Мы должны помнить, что дасью отождествляются с силами Тьмы; следовательно, арии должны быть связаны со Светом, и действительно, мы обнаруживаем, что в Веде свет Солнца называется «арийским Светом» в противоположность, очевидно, «Тьме дасов». Васиштха также говорит о трех арийских народах, как о «ведомых светом», «имеющих пред собою свет», *jyotiragrāḥ* (VII.33.7). Чтобы углубиться в вопрос интерпретации роли ариев и дасью, потребовалось бы его исчерпывающее рассмотрение, анализ всех сколь-нибудь значимых мест, где они упоминаются, и разбор всех трудностей, возникающих в результате исследования; но для моей нынешней задачи достаточно положить лишь начало такого рода исследованию. Мы должны также помнить, что в Веде встречаются такие выражения, как *ṛtaṃ jyotiḥ*, *hiraṇyaṃ jyotiḥ* — истинный свет, золотой свет, которые дают нам дополнительный ключ к пониманию образа. Я полагаю, что эти три эпитета солнечного света — *ārya*, *ṛta*, *hiraṇya* являются взаимодополняющими и почти равноценными. Солнце есть Владыка Истины, поэтому его свет есть Свет Истины, *ṛtaṃ jyotiḥ*; этот свет истины и есть то, чем владеет арий — бог или смертный, — то, что составляет суть его «арийства»; далее, эпитет «золотой» постоянно применяется к Солнцу, а золото в Веде, вероятно, есть символ субстанции истины, ибо ее субстанция есть свет, что и есть то золотое богатство, находящееся в Сурье и в водах Свара, *apsu sūrye*, — отсюда мы получаем эпитет «золотой свет», *hiraṇyaṃ jyotiḥ*. Этот золотой или сияющий свет представляет собой цвет или качество, *varṇu* истины; это также цвет тех мыслей, исполненных озарения, которые завоевывают арии; также и коровы имеют яркий сияющий цвет, они *śukra*, *śveta*, Светлые, в то время как дасью, будучи силами тьмы, предстают в черном, темном цвете. Я полагаю, что яркий цвет света истины, *jyotiḥ āryam* (X.43.4), и есть арийская *варна*, цвет тех ариев, которые «ведомы светом», *jyotiragrāḥ*; тьма ночи неведения — это цвет пани, *варна* дасов. В этом смысле *варна*

может толковаться в значении природы или присущего качества и означать все то, что обладает этим особым качеством, цветом, выступающим его символом. И то, что эта идея была весьма распространенным воззрением у древних ариев, свидетельствует, на мой взгляд, позднейшее использование характеристики цвета для обозначения четырех классов общества — белого, красного, желтого и черного.

В гимне V.34 говорится: «Он (Индра) не желает взойти ни с пятью, ни с десятью; он не сближается с тем, кто не приносит Сому, даже если тот растет и процветает; он покоряет или же убивает его в своем неистовом движении; он дает тому, кто ищет бога, для его наслаждения загон, полный Коров. Рассекающий (врага) в пылу битвы, твердо держащий диск (или колесо), он отворачивается от того, кто не приносит Сому, но укрепляет приносящего Сому, ужасен всепокоряющий Индра; Арий, он приводит в полное подчинение Дасу. Он приходит, пригоняя это наслаждение пани, разграблявая его, и он всецело надеется приносящего (жертву) для его наслаждения богатством, исполненным силы героев (буквально — мужей, слова *sūnaram vasu*, *vīrāḥ* и *nṛ* часто употребляются синонимически); тот человек, кто навлекает на себя гнев Индры, не раз останавливается на трудном пути (*durge¹ cana dhriyate ā puru*). Когда Индра Магхаван узнал среди сияющих коров Двух, наделенных огромным богатством и силой, он, возрастая в знании, делает третьего своим помощником и в стремительном порыве выпускает ввысь множество коров (*gavyam*) с помощью своих воинов». В последнем стихе гимна говорится об арии (боге или человеке), достигающем наивысшего всепроницающего видения (*upamāṁ ketum ayaḥ*); воды в своем слиянии питают его, и с ним пребывает сверкающая боевая мощь, *kṣatram amavat tveṣam* (стихи 5—9).

Исходя из того, что мы уже знаем об этих символах, мы можем легко понять внутренний смысл данного гимна. Индра, Божественная Сила Разума, забирает сокровенное богатство у сил Неведения, с которыми он отказывается вступать в союз, несмотря на их богатство и процветание; он отдает стада озарений, укрывавшиеся ими, человеку, вершащему жертвоприношение, ищущему богов. Он сам есть Арий,

¹ Риши всегда просят богов сделать для них путь к наивысшему блаженству легко проходимым и свободным от преград, *suga*; слово же *durga* имеет обратный смысл, это есть путь, усеянный множеством (*puru*) препятствий, опасностей, страданий и трудностей.

который приводит жизнь неведения в полное подчинение жизни высшей, так что неведение отступает и отдает все богатство, удерживаемое им. Использование слов *ārya* и *arya* в качестве определения к богам — не только здесь, но и в других отрывках — само по себе служит указанием на то, что противопоставление ариев и дасью никак не подразумевает различие национальное или племенное, но несет более глубокое значение. Воины — это безусловно семеро Ангирасов, ибо именно они, а не Маруты — значение, которое Саяна дает слову *satvabhiḥ* — являются союзниками Индры при освобождении Коров. Те же трое, кого Индра находит или узнает, когда он проникает в стада сияющих коров и обретает озарения Знания, гораздо труднее поддаются определению. По всей вероятности, речь идет о тех троих, с которыми семь лучей знания Ангираса становятся десятью, что дает возможность успешно выдержать десять месяцев жертвоприношения и освободить солнце и коров; потому что лишь отыскав — или узнав — двоих и заручившись помощью третьего, Индра выпускает на волю коров, которых удерживали пани. Здесь возможна также связь с символикой трех арийских народов, ведомых светом, и с тремя светозарными мирами Свара, ибо конечный результат их действия есть обретение высшего всепроницающего знания, *upamā ketuḥ*, а это высшее знание и есть видение Свара, располагающееся в трех его светозарных мирах, *rocanāni*, о чем свидетельствует гимн III.2.14, *svardṛśaṁ ketuṁ divo rocanasthām uṣarbudham* — «знание-видение, что прозревает Свар, что покоится в сияющих мирах, что пробуждается с зарей».

В гимне III.34 Вишвамित्रа использует выражение *ārya varṇa*, а также дает нам ключ к его психологическому толкованию. В трех стихах этого гимна (8—10) говорится: «(Они воспевают) превыше всех желанного, всегда побеждающего, дающего силу, завоевывающего Свар и божественные воды; мудрые наслаждаются вслед за Индрой, который захватил землю и небо. Индра завоевывает Скакунов, он завоевывает Солнце и захватывает Корову, что приносит улады; он завоевывает золотой восторг, убив дасью, он укрепляет (или защищает) арийскую *варну*; Индра захватывает травы и дни, деревья и срединный мир; он раскалывает Валу и движет вперед изрекающего слово; так становится он усмирителем тех, кто идет против него своей волей в деяниях (*abhikratūnām*)». Мы видим здесь символически представленные составляющие части всего того богатства, что завоевывает Индра для ариев, куда включаются Солнце, дни, земля, небо, срединный мир,

кони, земные ростки, травы и деревья (*vanaspatīn* несет двойное значение — повелители лесов и повелители наслаждений); и мы видим, что арийская *варна* противопоставлена Вале и его дасью.

Однако в предшествующих стихах (4—6) мы уже встречали слово *варна* в значении «цвета» арийских мыслей, мыслей, которые истинны и исполнены света. «Индра, завоеватель Свара, порождающий дни, вступил в сражение и покорил с помощью тех, кто желает (Ангирасов), эти армии (дасью); он сделал так, что засияло для человека всепроницающее видение дней (*ketum ahnām*), он нашел Свет для широкого наслаждения; ... тому, кто его почитает, он дал обрести в знании эти мысли, он вынес вперед (за пределы границ дасью) яркую *варну* этих (мыслей), *acetayad dhiya imā jaritre, pra imam varṇam atiracchukram āsām*. Они приводят в действие (или прославляют) многие великие и совершенные деяния великого Индры; мощью своей он сокрушает неправедных дасью, своей всеподавляющей силой, своими деяниями знания (*māyābhiḥ*)».

Мы видим здесь ведийское выражение *ketum ahnām*, «всепроницающее видение дней», под которым подразумевается свет Солнца Истины, что ведет к безбрежному блаженству, ибо эти «дни» есть то, что приходит с завоеванием Индрой для человека Свара, и что, как мы знаем, следует за уничтожением армий пани с помощью риши Ангирасов, за восхождением Солнца и появлением сияющих Коров. Боги свершают все это ради человека и в качестве сил и энергий человека — не ради самих себя, поскольку они уже обладают всем этим богатством; для него, как для божественного Мужа или Пуруши, *nr*, Индра держит многие силы, представляющие суть этого мужского активного начала, *nrvad...naryā purūṇi*; он пробуждает его к познанию тех мыслей, которые воплощаются в образе сияющих Коров, освобожденных от власти пани; и лучезарный цвет этих мыслей, *śukram varṇam āsām*, есть несомненно тот же светлый цвет, *śukra* или *śveta*, присущий арийской природе, о котором упоминается в стихе 9. Индра продвигает — или усиливает — «цвет» этих мыслей, вынося их за пределы досягаемости пани, *pra varṇam atiracchukram*; тем самым он уничтожает дасью и защищает или возвращает и усиливает арийский «цвет», *hatvī dasyūn pra āryam varṇam āvat*. Более того, эти дасью неправедны, их природа искажена, *vṛjinān*, поэтому они должны покориться деяниям Индры или силам его знания, его формам *майи* (*māyā*), посредством которой, как сказано в другом месте, Индра побеждает противостоящую ей *майю*

дасью, Вритры или Валы. В Веде определения «прямой» и «искаженный» постоянно выступают синонимами понятий истины и лжи. Следовательно, ясно, что эти пани-дасью есть силы лжи и неведения, которые противостоят в своем ложном знании, искаженной силе, воле и действии истинному знанию, истинной силе, воле и действию богов и ариев. Победа Света есть торжество божественного знания Истины над тьмой этого ложного или небожественного знания; эта победа есть восход Солнца, рождение Дней, появление Зари, освобождение стад сияющих Лучей и их восхождение к миру Света.

О том, что коровы есть символ мыслей Истины, нам с достаточной ясностью говорит гимн IX.111, обращенный к Соме. «С этим сверкающим светом он, очищаясь, прорывается сквозь враждебные силы на своих самозапрягающихся скакунах, словно на самозапрягающихся конях Солнца. Он сияет, поток выжатого Сомы, очищающийся, лучезарный, сверкающий, когда он охватывает собой все формы (сущего) вместе с певцами гимнов, семиустыми певцами гимнов (энергиями Ангираса). Ты, о Сома, находишь то самое богатство пани; благодаря Матерям (коровам пани — часто именуемым так в других гимнах) ты делаешь себя сияющим в своем собственном доме (мире Свара), благодаря мыслям Истины — в своем доме, *saṁ mātrbhiḥ marjayasi sva ādame ṛtasya dhītibhir dame*. Словно Сама (равное осуществление, *samāne ūrve* — на ровном просторе) высшего мира (*parāvataḥ*) есть тот (Свар), где мысли (Истины) обретают восторг. С помощью тех сияющих тройственного мира (или трехчастной природы) он утверждает широкое проявление (знания), сверкая, он утверждает широкое проявление». Мы видим, что эти коровы пани, благодаря которым Сома становится ясным и ярким в своем собственном доме, доме Агни и других богов, который есть, как нам известно, безбрежная Истина Свара, *ṛtaṁ brhat*, — эти сияющие коровы, которые несут в себе тройственную природу наивысшего мира, *tridhātubhir aruṣibhiḥ*, и посредством которых Сома утверждает рождение или широкое проявление той Истины¹, есть мысли, которые постигают и воплощают Истину. Этот Свар с его

¹ *Vayaḥ*, ср. VI.21.2, 3, где сказано, что Индра, который обладает знанием, поддерживает наши миры и возрастает при жертвоприношении посредством слов или изречений, *indraṁ yo vidāno gīrvāhasaṁ gīrbhir yajñavṛddham*, благодаря Солнцу преобразует тьму, которая распространилась и в которой не было знания, в то, что несет проявление знания, *sa it tamo 'vayunaṁ tatanvat sūryeṇa vayunavac cakāra*.

тремя сияющими мирами, в чьей безбрежности находит равное осуществление принцип *тпидхаму* (*tridhātu*) — это слово часто употребляется для обозначения высшего тройственного принципа, образующего триединый высочайший мир, *tisraḥ parāvataḥ*, — в других местах описывается как широкое пастбище, где нет страха, где коровы свободно гуляют и обретают радость (*raṇanti*), здесь также он описывается как то царство, где мысли Истины обретают восторг, *ytra raṇanti dhītayaḥ*. А в следующем стихе говорится, что божественная колесница Сомы, обретая знание, следует высшему направлению и, имея видение, движется вперед с помощью лучей, *pūrvām anu pradiśaṁ yāti cekitat, saṁ raśmibhir yatate darśato ratho daivyo darśato rathaḥ*. Это высшее направление есть, очевидно, то, что ведет к божественной или беспредельной Истине; эти лучи есть, безусловно, лучи Зари или Солнца Истины; они есть те коровы, скрывающиеся пани, и озаренные мысли, *dhiyaḥ*, сияющего цвета, *ṛtasya dhītayaḥ*.

Все описания и утверждения в Веде, где бы ни встречался этот образ пани, Коров, Ангирасов, неизменно приводят к одному и тому же заключению. Пани — это те, кто удерживают мысли Истины, они обитатели тьмы, где нет знания (*tamaḥ avayunam*), той тьмы, которую Индра и Ангирасы при помощи Слова и лучей Солнца должны изменить на Свет, дабы явить на ее месте широту Истины. И не обычным оружием, а Словом сражается Индра с пани (VI.39.2), *pañin vacobhir abhi yodhad indraḥ*. Достаточно перевести даже без всякого комментария гимн, где встречается это выражение, чтобы окончательно прояснить природу данного символизма. «Эти побуждения божественного и вдохновенного провидца (Сомы), возницы жертвы, чьи речи сладостны, а мысли озаренны, эти побуждения, ведомые коровами света (*iṣo goagrāḥ*), о Бог, даруй нам, изрекающим слово. Это он возжелал сияющих (коров, *usrāḥ*) в окружении горы, он, запряженный истиной, впрягающий в свою колесницу мысли Истины, *ṛtadhībhir ṛtayug yujānaḥ*; (тогда) Индра разбил несокрушимую вершину Валы, при помощи слов сразился он с пани. Это он (Сома), как Свет Луны (Инду), день и ночь, год за годом освещал беспросветные ночи, и обрели они видение дней; он сотворил зори, чистые от рождения. Это он, засверкавший, наполнил светом безраздужных; он зажег многие (зори) при помощи Истины, он поехал на конях, запряженных Истиной, с колесом, что находит Свар, награждая (богатством) вершителя трудов» (VI.39.1-4). Именно мысль, Истина, слово неизменно связаны

с коровами пани; словом Индры, Божественной силы Разума, одерживается победа над теми, кто удерживает коров; то, что было тьмой, становится светом; колесница, влекомая конями, что запряжены Истиной, находит (силой знания, *svarvidā nābhinā*) лучезарную широту бытия, сознания и восторга, сокрытых сейчас от нашего видения. «С помощью слова молитвы (*brahma*) Индра разбивает Валу, рассеивает тьму, делает Свар видимым» (II.24.3), *ud gā ājad abhinad brahmaṇa valam agūhat tamo vyacakṣayat svaḥ*.

Вся Ригведа есть победная песнь сил Света, повествующая об их восхождении с помощью силы и видения Истины ради обладания ею к ее источнику и обители, где она свободна от нападений лжи. «Посредством Истины коровы (озаренные мысли) вступают в Истину; стремящийся к Истине, Истину же и обретает; неумолимый напор Истины отыскивает коров Света и идет вперед, разбивая (врагов); для Истины широкие (Небо и Земля) становятся изобильными и глубокими, для Истины две высочайшие Матери дают свой удой», *ṛtena gāva ṛtam ā viveśuḥ; ṛtam yemāna ṛtam id vanoti, ṛtasya śuṣmasturayā u gavyuḥ; ṛtāya pṛthvī bahule gabhīre, ṛtāya dhenū parame duhāte* (IV.23.9, 10).

Победа над дасью

ДАСЬЮ являются силами, которые противостоят и арийским богам, и арийским провидцам. Боги рождаются от Адити на высочайшей плане, где явлена Истина сущего, дасью или Данавы — от Дити на низшем плане, где пребывает тьма; одни есть Владыки Света, другие — Владыки Тьмы, противостоящие друг другу и пребывающие по разные стороны этого тройственного мира, представленного землей, небом и воздушным пространством, или же телом, умом и соединяющим их жизненным дыханием. Сарама в гимне X.108 нисходит из высших сфер, *parākāt*; она должна пересечь воды *rasā*, она встречает ночью, которая дает ей приют, опасаясь, как бы Сарама не перешла за ее границы, *atiṣkado bhiyasā*; Сарама достигает дома дасью, *dasyor oko na sadanam*, который они сами описывают как *reku padam alakam* — мир лжи за пределами сущего. За пределами сущего находится и высочайший мир, возвышаясь над этим проявленным миром или превосходя его; это также *reku padam*, но только *satyam*, а не *alakam* — мир Истины, а не мир лжи. Тот мир — кромешная тьма, где нет знания, *tamaḥ avayunaṁ tatanvat*; Индра, когда своим величием превосходит (*ririce*) небо, землю и срединный мир, создает для ария иной мир — мир истины и знания, *vayunavat*, превышающий все эти три царства и потому именуемый *reku padam*. Эта тьма, этот низший мир Ночи и Несознания в проявленном существовании, символически изображаемом в виде горы, которая вздымается из недр земли до края неба, представлена образом потаенной пещеры у подножия горы, пещеры мрака.

Но пещера — это только обитель пани, а поле их действия — это земля, небо и срединный мир. Пани — сыновья Несознания, хотя нельзя сказать, что они сами не осознают своих действий; они обладают формами иллюзорного знания, *māyāḥ*, но это есть формы неведения, истина которых погружена во мрак несознания, внешнее же их проявление ложно, неистинно. Ибо мир, как мы его видим, вышел из тьмы, сокрытой во тьме, из глубокого, бездонного потока, что покрыл

все сущее, океана бессознания, *apraketaṁ salilam* (X.129.3); в этом небытии провидцы желанием сердца и мыслью ума отыскиали то, что создает истинное бытие. Это небытие истины вещей, *asat*, является их первым выражением, возникающим из океана бессознания; а его великая тьма и есть ведийская Ночь, *rātrīm jagato niveśanīm* (I.35.1), которая содержит в своем темном чреве весь мир с его непроявленными возможностями. Ночь расширяет свои владения, охватывая этот тройственный мир наш, и из нее в небе, в ментальном существе, рождается Заря, которая освобождает Солнце из мрака, где оно пребывало сокрытым и непроявленным, и создает в небытии, в Ночи, видение высочайшего Дня, *asati pra ketuḥ* (I.124.11). Вот почему именно в этих трех мирах идет битва между Владыками Света и Владыками Неведения, которая никак не может завершиться.

Слово *пани* (*paṇi*) буквально означает «делец», «торговец» — от корня *paṇ* (а также *paṇ*¹, ср. тамильское *pan*, греческое *ponos*, «труд»), и мы можем, вероятно, считать пани теми силами, которые управляют обычными неозаренными чувственными движениями жизни, чьи корни лежат в темном подсознании, в физическом бытии, а не в божественном разуме. Вся борьба человека ведется за то, чтобы заменить эти неосознанные движения светозарным деянием ума и жизни, нисходящей из высших сфер, через ментальное существование. Всякий, кто к этому стремится, усиленно работает, продвигается вперед, сражается, восходит на гору бытия, есть арий (*ārya*, *arya*, *ari* — от корня, имеющего разные значения: «трудиться», «сражаться», «взбираться или подниматься», «продвигаться», «свершать жертвоприношение»); ибо труд ария это жертвоприношение, которое одновременно является и битвой, и восхождением, и походом — битвой против сил тьмы, восхождением на высочайшие вершины горы, за пределы земли и неба, к Свару, переходом на другой берег рек и океана в далекую Бесконечность сущего. Арий обладает волей к труду, он вершитель трудов (*kāru*, *kīri* и т. д.), боги, которые вкладывают свою силу в его труд, есть *sukratu* — совершенные в силе, исполняющей жертвоприношение; дасью же или

¹ Саяна трактует корень *paṇ* в Веде в значении «восхвалять», однако в одном месте он допускает возможность значения *yuvahāra* — «торговля». Мне представляется, что во многих местах уместней всего значение «действие». От этого значения корня *paṇ* мы получаем наименования органов действия: *pāṇi* — рука, нога или копыто, латинское *penis*, ср. также *pāṇi*.

пани противоположной природы, он есть *akratu* — тот, кто не совершает труда. Арий есть приносящий жертву, он *yajamāna*, *yajyu*; боги, которые принимают, поддерживают и направляют его жертвоприношение, есть *yajata*, *yajatra*, силы жертвоприношения; дасью же противопоставлен и тем, и другим, он *ayajyu*, не приносящий жертву. Арий в жертвоприношении находит божественное слово, *gīh*, *mantra*, *brahma*, *uktha*, он есть *brahmā* — певец слова; боги услаждаются словом и поддерживают его, *girvāhasaḥ*, *girvaṇasaḥ*, а дасью — противники и враги Слова, *brahmadviṣaḥ*, они уничтожают Слово, искажают речь, *mṛdhravacasaḥ*. У них нет силы божественного дыхания, или же нет уст, чтобы изречь слово, они *anāsaḥ*; и у них нет силы постичь или же придать ментальную форму слову и той истине, которая в ней содержится, они *amanuamānāḥ*; тогда как арии — мыслители слова, *manuamānāḥ*, они утверждают мысль, они обладают мыслящим разумом и провидческим знанием, *dhīra*, *manīṣī*, *kavi*; боги также владеют Мыслью и Словом, они высочайшие мыслители, *prathamamanoṭā dhiyaḥ*, *kavayaḥ*. Арии устремлены к божественному, желают богов, *devayavaḥ*, *uśijaḥ*; они стремятся через жертвоприношение, через слово, через мысль взрастить свое собственное существо и божественные силы, заключенные в нем; дасью же — богоненавистники, *devadviṣaḥ*, они преграждают путь богам, *devanidaḥ*, они не желают роста, *avṛdhaḥ*. Боги щедро даруют арию богатство, он в свою очередь отдает свое богатство богам; дасью утаивает свое богатство от ария, пока тот не отнимет его силой, и дасью не выжимает бессмертный нектар Сомы для богов, стремящихся обрести тот восторг, что он несет человеку; хоть дасью и богат, *revān*, хоть его пещера и полна коров, коней и сокровищ, *gobhir aśvebhir vasubhir nyrṣṭaḥ* (X.108.7), он все равно безрадостен, *arādhas*, потому что его богатство не приносит благоденствия и счастья ни людям, ни ему самому, ведь пани — скупец существования. В противоборстве ария и дасью, дасью всегда стремится к грабежу и раззору, он угоняет у ария сияющих коров и прячет их во тьме пещеры. «Убей пожирателя, пани, ибо он есть волк (*vṛkaḥ*, разрывающий на части)» (VI.51.14).

Безусловно, эти описания можно с легкостью применить к враждебно настроенным людям, ненавидящим культ и богов ариев, но на примере гимна I.33 мы увидим, что такая интерпретация абсолютно невозможна, ибо в нем проводятся четкие различия и очень подробно описана битва Индры и его союзников с дасью — все эти дасью, пани и Вритры попросту не могут быть человеческими существами:

воинами или грабителями из враждебных племен. В первых десяти стихах этого гимна риши Хираньяступы Ангираса несомненно речь идет о сражении за Коров, а следовательно, и о пани. «Приидите, мы отправимся к Индре в поисках коров, ибо это он возвращает мысль в нас; он непобедим, и полны его блага, он освобождает для нас (отделяя от тьмы) высшее знание, видение лучезарных коров», *gavām ketam param āvarjate naḥ*. «И вот лечу я к этому дарителю богатств, несокрушимо, словно птица — к любимому гнезду, преклоняясь пред Индрой, восхваляя наивысшими словами света того, кого должны призывать певцы гимна на своем в пути. Он приходит со всем своим воинством, он увещал себя колчанами; он — воин (арий), дающий коров тем, кому пожелает. О Индра, возросший (нашими словами), не храни для себя свой полный восторг, не становись для нас пани», *coṣkūyamāṇaḥ indra bhūri vātam mā pañir bhūr asmad adhi pravṛddha*. Последняя фраза весьма поразительна, но ее подлинную силу невозможно извлечь из ныне существующей интерпретации, где она переводится следующим образом: «не становись скупым по отношению к нам». Но в этом случае не принимается во внимание тот факт, что пани есть стяжатели богатства, которые удерживают его у себя, не давая ни богу, ни человеку. Безусловно, смысл заключается в следующем: «Ты обладаешь стольким богатством восторга, не будь же пани, который все, чем владеет, хранит лишь для себя и ничего не дает человеку; не удерживай же от нас то блаженство в своем сверхсознании, как это делают пани в своих тайниках подсознания».

Далее в гимне описываются пани, дасью и битва, которую Индра ведет с ними за обладание землей и небом. «Так вот, своим оружием ты убиваешь богатого дасью, выступая один с силами, что служат тебе, о Индра; из лука твоего они (его силы, как стрелы) разлетелись во все стороны, и те, кто владеет, но не приносит жертв, отправились в последний путь. Их головы разбросаны вдалеке от них, тех, кто не приносят сами жертвы, но соперничают с приносящими жертву, когда ты, о повелитель сияющих скакунов, прочно вставший на небо, сбросил с Неба и Земли тех, кто не следовал твоему закону деяний (*avratān*). Они сразились с войском безупречного; Навагвы отправили его в поход; словно волы, сражающиеся с быком, они были отброшены, поняв кто есть Индра, они бежали от него низинами. О Индра, ты поборол их, рыдающих и хохочущих по другую сторону срединного мира (*rajasah pāre*, то есть на границах неба); ты спалил дасью, низвергнув

его с неба, с высот, ты укрепил молитву того, кто восхваляет тебя и приносит Сому. Объяв кругом землю, они засияли в свете золотого самоцвета (образ Солнца); но они, спешащие, все же не миновали Индры, ибо он расставил своих соглядатаев повсюду благодаря Солнцу. Когда своим величием ты объял со всех сторон землю и небо, о Индра, с помощью изрекающих слово (*brahmabhiḥ*) ты низверг дасью, сражаясь с теми, кто не способен мыслить (постичь Истину), при помощи тех, кто мыслит, *amanyamānān abhi manyamānaiḥ*. Они не достигли края неба и земли; Индра, бык, сделал удар молнии своим союзником, с помощью Света он извлек (выдоил) сияющих коров из тьмы».

Сражение происходит не на земле, но по другую сторону Антарикши (срединного мира), дасью низвергнуты с небес огнем молнии, они окружают землю, но их изгоняют и с земли, и с неба; ибо не могут они найти место ни на небе, ни на земле, которые исполнялись теперь величия Индры, и негде им скрыться от его молний, ибо Солнце делает свои лучи соратниками Индры, которых он расставляет вокруг, и от сияния этих лучей пани не могут укрыться. Так не может описываться обычная земная битва между арийскими и дравидийскими племенами; и молния не может быть молнией физического света, поскольку это никак не связывается с устранением сил Ночи и извлечением коров Зари из мрака. В таком случае ясно, что эти не приносящие жертв, эти ненавистники слова, кто не способен даже помыслить его, — отнюдь не люди, враги арийского культа. Это силы, которые борются за овладение землей и небом в самом человеке; это демонические существа, а не представители дравидийских племен.

Важно отметить, что, вопреки всем стараниям, они оказываются не в состоянии достичь «края неба и земли»; мы можем предположить, что эти силы стремятся, но не через слово или жертвоприношение, достичь высшего мира за пределами земли и неба, который может быть покорен лишь посредством слова и жертвоприношения. Они стремятся овладеть Истиной по законам Неведения; но они не способны достичь предела земли или неба, только Индра и боги могут таким образом превзойти границы ума, жизни и тела, наполнив все три собственным величием. Сарам (X.108.6) словно бы говорит об этих стремлениях пани: «Пусть ваши слова будут неспособны достичь, пусть ваши воплощения будут злы и неблагословенны; да не вторгнетесь вы на путь, чтоб идти по нему; пусть не даст вам Брихаспати счастья двух миров (божественного и человеческого)». Пани, действительно,

надменно предлагают дружбу Индре, если он согласится прибыть в их пещеру и стать хранителем коров, на что Сарама отвечает — Индра есть победитель всего, сам же он не может быть побежден и подчинен; но тогда пани предлагают Сараме стать их сестрой, если она поселится с ними и больше не вернется в далекий мир, откуда явилась, силой богов преодолев все преграды, *prabādhitā sahasā daivyena*. Сарама отвечает: «Я не знаю ни братства, ни сестринства, о том знают Индра и грозные Ангирасы; желая получить Коров, они защитили меня, и так я пришла; уходите отсюда, о пани, в более подходящее место. Уходите прочь отсюда, о пани, как можно дальше; пусть Коровы, которых вы скрываете, выйдут согласно Истине, спрятанные Коровы, которых находит Брихаспати, и Сома, и давяльные камни, и озаренные провидцы».

Из гимна VI.53, обращенного к Солнцу как к Пушану-Взрастителю, мы также узнаем о том, что пани способны расстаться со своим богатством по доброй воле: «О Пушан, Господин Пути, мы запрягаем тебя, словно колесницу, для завоевания изобилия, для Мысли... О Пушан сверкающий, воодушеви пани на дарение, даже нежелающего давать; смягчи ум даже пани. Определи пути, что ведут к завоеванию изобилия, убей врагов, пусть наши мысли будут совершенны. Пронзи сердца пани своим острием, о провидец; заставь их подчиниться нам. Нанеси им удар своим острием, о Пушан, и возжелай в сердце пани нашего восторга; так заставь его подчиниться нам... Твое острие, которое ты носишь, которое движет ввысь слово, о сияющий провидец, им же проведи свою черту во всех сердцах и расколи их, (заставь же их подчиниться нам). Твое стрекало, чье острие — твой луч и что совершенствует стада (прозрения, *paśusādhanī*, ср. *sādhantām dhiyaḥ* стиха 4), его восторга мы желаем. Сотвори для нас мысль, завоевывающую коров, завоевывающую коней, завоевывающую изобилие богатств».

Если мы правы в нашей интерпретации данного образа пани, то эти идеи достаточно понятны даже без необходимости лишать слово его обычного смысла, как это делает Саяна, и придавать ему значение лишь скупого и жадного человека, чье сердце расположить к доброте и щедрости так жалобно умоляет бога Солнца изголодавшийся поэт. Ведийская идея заключалась в том, что мрак подсознания и неведение обычной жизни держат сокрытым в себе то, что принадлежит жизни божественной; эти тайные сокровища должны быть возвращены

сначала посредством сокрушения неисправимых сил неведения, а потом посредством овладения низшей жизнью и подчинения ее жизни высшей. Об Индре говорится, как мы уже знаем, что он или уничтожает, или покоряет дасью и передает его богатство арию. Сарам также отказывается поладить миром или вступить в союз с пани, а требует, чтобы те подчинились богам и ариям, согласившись отдать и выпустить коров, удерживаемых ими взаперти, а сами бы покинули тьму, уйдя в более подходящее место, *varīyaḥ* (X.108.10, 11). При помощи разящего прикосновения стрекала светозарного провидца, Пушана, владыки Истины, стрекала, которое пронзает и открывает закрытое сердце, побуждая священное слово подняться из его глубин, стрекала со сверкающим острием, совершенствующим сияющие стада коров и светозарные мысли, осуществляется обращение пани; тогда бог Истины в его омраченном сердце начинает желать того же, что желает и арий. Так благодаря этому всепроникающему действию Света и Истины силы обычной чувственной деятельности, закон которой есть неведение, вынуждены подчиниться арию.

Но обыкновенно эти силы являются врагами ария, они есть *dāsa* не в смысле «преклонения» и «служения» (*dāsa* — «слуга», от корня *das* в значении «работа»), а в смысле «разрушения», «повреждения», «причинения урона» (*dāsa*, *dasyu* — «враг, грабитель», от корня *das* в значении «разделять, ранить, портить»). Пани — грабитель, который крадет коров света, скакунов стремительной силы и сокровища божественного изобилия, он — волк, пожиратель, *atri*, *vṛka*, он — чинитель препятствий, *nid*, он искажает слово. Он — враг, вор, его помыслы лживы или злы, грабежами и бесчинствами он мешает продвижению по Пути. «Отбрось от нас подальше врага, вора, несправедливого, кто ложно утверждает мысль; о владыка бытия, сделай наш путь легким для продвижения. Убей пани, ибо он волк пожирающий» (VI.51.13, 14). Боги должны предотвратить его попытку нападения. «Этот бог (Сома) в своем рождении с Индрой за соратника силой сдержал пани» (VI.44.22), завоевал Свар, и солнце, и все богатства. Пани должны быть уничтожены или разгромлены, чтобы их богатства были изъяты от них и посвящены деяниям высшей жизни. «Ты, что расколола плотные ряды пани, — это твои мощные дары, о Сарасвати. О Сарасвати, сокруши их, чинящих препоны богам» (VI.61.1, 3). «О Агни и Сома, тогда ваша сила пробудилась, когда вы отняли у пани коров и нашли единый Свет для многих» (I.93.4).

Когда боги пробуждаются с Зарей для свершения жертвоприношения, пани не должны пробудиться также, чтобы не помешать его успешному исполнению; пусть же спят они в своей пещере тьмы. «О Заря, госпожа изобилия, пробуди тех, кто наполняет нас (богов), но пусть пани спят непробудно. Взойди блистательно для властителей щедрот, о госпожа изобилия, блистательно для того, кто чтит тебя, о Заря, что есть Истина. Юная, широко сияет она пред нами, она сотворила множество алых коров; в небытии широко возшло видение» (I.124.10, 11). А также в гимне IV.51.1-3: «И вот пред нами тот наивысший свет, несущий знание, восстал из тьмы; дочери неба, ярко сияющие, Зори, сотворили путь для человека. Зори стоят пред нами словно столбы на жертвоприношениях; зажигающиеся, чистые и очищающие, они распахнули врата загона, тьму. Восходя сегодня, зори пробуждают к знанию вкушающих радость, чтобы даровать им богатое блаженство; пусть же пани спят непробудно в глубине, где нет света, в сердце тьмы». В эту низшую тьму пани должны быть низвергнуты с высших планов, тогда как Зори, заточенные ими в ночи, должны взойти на планы высочайшие. «Тех пани, завязывающих узел зла, у кого нет воли к трудам, кто искажает речь и не имеет веры, кто не возвращает и не приносит жертвы, — их изгнал прочь Агни; высочайший, он низверг их в самую бездну, тех, кто не приносит жертвы. Тогда (Коров, Зорь) ликовавших в нижней тьме он своей мощью заставил подняться ввысь к высочайшим (сферам)... Своими ударами он сокрушил стены, что ограждают, он отдал Зори во владение арию», *aryapatnīr uṣasaś cakāra* (VII.6.3-5). Пока Реки и Зори находятся во власти Вритры или Валы, они описываются как принадлежащие дасью, *dāsapatnīḥ*; но благодаря деянию богов они становятся *aryapatnīḥ*, спутницами ария.

Владыки тьмы и неведения должны быть побеждены или покорены силами Истины и тех, кто стремится к ней, но их богатство необходимо для человеческого осуществления или реализации всех его сил; словно бы «на макушку пани, что имеет несметные богатства, встает Индра», *pañīnām varṣiṣṭhe mūrdhan asthāt* (VI.45.31); он сам становится Коровой Света и Конем стремительной Силы и щедро дарует свои тысячи богатств. Изобилие этого светозарного богатства пани и вознесение его на небо и есть, как нам уже известно, Путь к рождению Бессмертия. «Ангирасы утвердили высочайшее проявление (Истины), они, кто зажег огонь совершенным исполнением трудов; они обрели

все наслаждение пани, его стада коров и скакунов. Атхарван первым проложил Путь, затем родился Сурья, как защитник Закона, Благодатный, *tataḥ sūryo vratapā vena ājani*. Ушанас Кавья ввысь погнал Коров. Да обретем мы вместе с ними через жертвоприношение бессмертие, рожденное как дитя Владыки Закона», *yamasya jātam amṛtam yajāmahe* (I.83.4, 5). Ангираса — это риши, представляющий Провидческую Волю, Атхарван — риши, осуществляющий продвижение по Пути, Ушанас Кавья — риши, представляющий устремленное к небу желание, которое возникло из провидческого знания. Ангирасы завоевывают богатство озарений и сил Истины, что сокрыты за жизнью низшей сферы, с присущей ей искаженностью; Атхарван благодаря их мощи пролагает Путь, и тогда рождается Сурья, Владыка Света, как хранитель божественного Закона и энергия Ямы; Ушанас ведет эти озарения нашей мысли, собранные в стадо, ввысь по пути Истины к Блаженству, которым владеет Сурья, — так из закона Истины рождается бессмертие, к которому стремится душа ария через свое жертвоприношение.

Обзор заключений

МЫ завершили тщательное и всестороннее рассмотрение легенды об Ангирасах в Ригведе, изучили основные ее символы и теперь можем окончательно подытожить выводы, к которым пришли. Как я уже отмечал, легенда об Ангирасах и миф о Вритре — два главных мифологических сюжета Веды; они встречаются в ней повсюду, они проходят сквозь все гимны, как две тесно связанные нити символической образности, и вокруг них ткется полотно всей символики Веды. Они не просто представляют собой ее центральные идеи, они — два главных столпа этой древней системы. Определив их смысл и значение, мы уясняем для себя смысл всей Ригведы. Если Вритра и воды символизируют тучу и дождь и бурное течение семи рек Пенджаба, если Ангирасы несут с собою физический рассвет, то Веда есть символическое изображение явлений природы, олицетворенных в фигурах богов, риши и злых демонов. Если Вритра и Вала — это дравидийские боги, а пани и Вритры — враждебно настроенные люди, то Веда есть поэтическое и мифологическое описание вторжения в дравидийскую Индию варваров, поклоняющихся силам природы. Если же, напротив, это символическое отображение противоборства между духовными силами Света и силами Тьмы, Истины и Лжи, Знания и Неведения, Смерти и Бессмертия, в таком случае в этом и состоит подлинный смысл всей Веды.

Мы пришли к заключению, что риши Ангирасы приносят Зарю, вызволяют Солнце из тьмы, но Солнце, Заря и Тьма есть образы, употребляемые в значении духовном. Главная концепция Веды — это завоевание Истины, ее освобождение из тьмы Неведения, и через завоевание Истины осуществляется завоевание Бессмертия. Ибо ведийская «истина» (*ṛtam*) есть концепция, как духовная, так и психологическая. *Ṛtam* — это истинное бытие, истинное сознание, истинный восторг существования за пределами этой земли, представленной телом, этого срединного пространства, что есть сфера витальной силы, и этого неба, что есть царство разума. Мы должны выйти за пределы этих миров,

чтобы достичь высшего плана той Истины сверхсознания, которая есть собственный дом богов и основание Бессмертия. Это и есть Свар, мир Солнца, куда Ангирасы проложили путь для своих потомков.

Ангирасы являются одновременно и божественными провидцами, помогающими трудам богов в космосе и в человеке, и заместителями этих богов на земле, праотцами, первыми обнаружившими ту мудрость, которую воспевают, о которой напоминают и опыт которой стремятся возобновить ведийские гимны. Семеро божественных Ангирасов — это сыны или энергии Агни, энергии Провидческой Воли, огня божественной Силы, исполненного божественного знания, что зажигается ради победы. Риши Бхригу нашли этот Огонь, сокрытый в ростках земного существования, а Ангирасы возжигают его на алтаре жертвоприношения и поддерживают его весь жертвенный год, который символизирует период божественных трудов, необходимых для возвращения Солнца Истины из тьмы. Совершающие жертвоприношение в течение девяти месяцев этого года есть Навагвы, провидцы девяти коров или девяти лучей, которые предпринимают поиск стад Солнца и участвуют в походе Индры на битву с пани. Совершающие жертвоприношение в течение десяти месяцев есть Дашагвы, провидцы десяти лучей, которые вместе с Индрой вступают в пещеру пани и вызывают пропавшие стада.

Жертвоприношение — это отдача человеком всего, чем он владеет в своем существе, ради осуществления более высокой или божественной природы, а плод жертвоприношения — это последующее обогащение его человеческой природы щедрыми дарами богов. Богатство, получаемое таким образом, дает состояние духовной обогащенности, благоденствия, счастья, что уже само по себе составляет энергию для путешествия и силу для битвы. Ибо жертвоприношение — это путешествие, продвижение вперед, сама жертва движется, ведомая Агни, вверх по божественному пути к богам; а восхождение отцов, Ангирасов, к божественному миру Свара есть модель такого путешествия. Жертвенное путешествие Ангирасов есть также битва, поскольку их продвижению противодействуют пани, Вритры и другие силы зла и лжи, поэтому сражение Индры и Ангирасов с пани является главным действием этой войны.

Важнейшими чертами жертвоприношения являются возжигание божественного огня, приношение *гхритам* и нектара Сомы, пение священного слова. Боги возрастают благодаря гимнам и приношениям;

сказано, что они рождаются, создаются или проявляются в человеке, и благодаря своему росту и величию в нем они взращивают землю и небо, то есть физическое и ментальное бытие, до их пределов, а превысив их, создают, в свою очередь, более высокие миры или планы существования. Более высокое существование божественно, беспредельно: сияющая Корова, бесконечная Матерь, Адити — его символ; низшее существование подчинено ее темной форме — Дити. Цель жертвоприношения есть завоевание возвышенного или божественного бытия, овладение им и подчинение его закону и его истине существования низшего или человеческого. Приносимое в жертву *гхритам* есть продукт сияющей Коровы; это — ясность или яркость солнечного света, проявленная в ментальном существе человека. Сомы — бессмертный восторг бытия, сокрытый в водах и в растении, который необходимо выжать, дабы боги и люди могли испить его. Слово есть вдохновенная речь, выражение озаренной мысли Истины, которая поднимается из души, формируется в сердце и оттачивается умом. Агни, возрастающий от *гхритам*, Индра, исполнившийся лучезарной мощи и восторга Сомы, возросший от Слова, помогают Ангирасам отвоевать стада Солнца.

Брихаспати — Владыка творящего Слова. Если Агни — это наивысший Ангираса, пламя, из которого рождаются Ангирасы, то Брихаспати есть единый Ангираса с семью устами, семью лучами озаряющей мысли, семью словами, что ее выражают, силами речи которого и являются эти семеро провидцев. Именно совершенная мысль Истины, о семи главах, покоряет для человека четвертый или божественный мир, завоевывая для него полноту духовного богатства, что и есть цель жертвоприношения. Вот почему Агни, Индра, Брихаспати, Сомы, все они описываются как завоеватели стад Солнца, истребляющие дасью, которые скрывают и удерживают эти стада от человека. Сарасвати, представляющая собой поток Слова или вдохновение Истины, также описывается как убийца дасью и завоевательница сияющих стад; отыскивает же стада Сарамы, вестница Индры, солнечная или рассветная богиня, вероятно, символизирующая интуитивную силу Истины. Уша, Заря, одновременно и сама вносит лепту в великую победу, и, явившись во всей полноте, становится ее лучезарным итогом.

Уша — Заря божественная, ибо Солнце, пробуждаемое с ее приходом, есть Солнце Истины сверхсознательного; день, приходящий с ним, это день истинной жизни в истинном знании, ночь же, изгоняемая им, это ночь неведения, которая, тем не менее, в чреве своем

скрывает рассвет. Уша сама есть Истина, *sūnṛtā*, и мать Истин. Истины божественной Зари зовутся ее коровами, ее сияющими стадами; силы же Истины, сопровождающие стада и овладевающие Жизнью, зовутся ее конями. Большая часть ведийской символики строится вокруг этих образов коров и коней, ибо они составляют главный элемент тех богатств, которых ищет человек и о которых он просит богов. Коровы Зари были угнаны и спрятаны демонами, владыками тьмы, в их глубокой тайной пещере подсознания. Они есть озарения знания, мысли Истины, *gāvo matauḥ*, которых нужно вызволить из заточения. Их освобождение — это подъем сил и энергий божественной Зари.

Это также и возвращение Солнца, которое лежало во тьме; ибо сказано, что Солнце, «эта Истина», и было тем, что открыли Индра и Ангирасы в пещере пани. После разрушения пещеры стада божественной зари, которые есть лучи Солнца Истины, восходят на вершину бытия, а само Солнце поднимается к верхнему светозарному океану божественного существования, ведомое мудрецами, словно корабль по водам, пока не достигнет другого берега.

Пани, скрывающие стада, хозяева мрачной пещеры, относятся к категории дасью, которые противопоставлены в ведийской системе символов арийским богам, арийским провидцам и вершителям трудов. Арий есть тот, кто вершит труд жертвоприношения, находит священное слово озарения, желает богов и взращивает их и сам возрастает через них до величия истинного существования; он — воин света и путник, идущий к Истине. Дасью — существо небожественное, он не совершает жертвоприношения, он лишь накапливает богатство, которым не может правильно воспользоваться, потому что не владеет словом и не может дать ментального выражения сверхсознательной Истине, он ненавидит Слово, богов и жертвоприношение, он не отдает ничего, чем владеет, для целей высшего существования, напротив, грабит ария и удерживает его добро. Он — вор, враг, волк, пожиратель, сеятель раздора, чинитель препятствий, заточитель. Дасью — это силы тьмы и неведения, которые противодействуют тому, кто ищет истину и бессмертие. Боги — силы Света, сыновья Бесконечности, формы и ипостаси единого Божества, кто с их помощью, через их возрастание в человеке и благодаря людским трудам возвышает человеческое существо до истины и бессмертия.

Таким образом, истолкование мифа об Ангирасах дает нам ключ ко всей тайне Веды. Ибо если коровы и кони, утраченные ариями

и возвращенные им богами, коровы и кони, владыкой и подателем которых является Индра — собственно он сам есть Бык и Конь, — это не просто физический скот, если эти элементы богатства, обретаемого через жертвоприношение, есть символы духовных сокровищ, то такими же должны быть и другие, неизменно связанные с ними элементы — сыновья, герои, золото, драгоценности и т. д. Если Корова, дающая *гхритам*, корова не физическая, но сияющая Матерь, тогда и *гхритам*, которое находится в водах и которое, как сказано, трижды сокрыто скупыми пани в Корове, не есть физическое приношение и даже не медовое вино Сомы, которое также, как мы знаем, пребывает в реках и вздымается медоносной волной из океана, устремляясь ввысь к богам. И если символичны эти предметы приношения, то должны быть символичны и другие; сам обряд жертвоприношения не может быть ничем иным, как символом внутренней жертвы. А если и риши Ангирасы носят отчасти символический характер, или же они есть, подобно богам, полубожественные труженики и помощники на жертвоприношении, то такими же должны быть и Бхригу, Атхарваны, Ушаны, Кутсы и другие риши, которые связаны с ними в их труде. Если легенда об Ангирасах и история борьбы с дасью есть иносказание, то такими же должны быть и другие легенды, которые мы находим в Ригведе, главный сюжет которых — помощь богов в сражении риши с демонами; ибо они излагаются в тех же выражениях и неизменно ставятся ведийскими поэтами в один ряд с легендой об Ангирасах.

Соответственно, если эти дасью, которые отказываются приносить дары и совершать жертвоприношения, ненавидят Слово и богов, и с которыми постоянно воюют арии, если все эти Вритры, пани и прочие недруги есть не враждебно настроенные люди, но силы тьмы, неистины и зла, тогда вся идея арийских войн, царей и племен начинает обретать характер духовного символа и аллегии. Всецело ли они являются таковыми или только отчасти, можно установить лишь при более детальном исследовании вопроса, что пока не входит в нашу задачу. Наша задача сейчас лишь в том, чтобы убедиться, достоверна ли та идея, с которой мы начали, — можно ли утверждать, что ведийские гимны есть символическое писание мистиков древней Индии, смысл которого прежде всего духовный и психологический. Я полагаю, достоверность этого была нами установлена, ибо уже есть достаточное основание для того, чтобы подойти к Веде с этой точки зрения и дать ей более детальное истолкование как писания такого рода лирического символизма.

Тем не менее, чтобы окончательно утвердиться в этой точке зрения, было бы правильно рассмотреть и другую, близкую ей, легенду о Вритре и водах, которая, как мы увидели, теснейшим образом связана с легендой об Ангирасах и Свете. Прежде всего, Индра, убийца Вритры, наряду с Агни — один из главных богов ведийского пантеона, и если мы сможем верно определить его характер и функции, то получим ясное представление об общем типе арийских богов. Во-вторых, Маруты, соратники Индры, певцы священного напева, являются главным звеном натуралистической теории ведийского культа; они, несомненно, есть боги бури, и никакое другое значимое ведийское божество — Агни или Ашвины, Варуна и Митра, или Тваштар и богини, или даже Сурья, Солнце, или Уша, Заря, не носят столь ярко выраженного физического характера. Следовательно, если мы сможем показать, что и эти боги бури несут в себе психологические черты и тоже символичны, то все сомнения о наличии более глубокого смысла ведийской религии и ритуала окончательно рассеются. И наконец, если Вритра и связанные с ним демоны — Шушна, Намучи и прочие — окажутся, при ближайшем рассмотрении, дасью, врагами в духовном смысле, и если значение небесных вод, которые преграждает Вритра, будет подвергнуто более тщательному исследованию, то взгляд на легенды о риши, богах и демонах в качестве иносказаний получит более прочную основу и возникнет возможность более удовлетворительной интерпретации символики ведийских миров.

Больше сейчас сделать невозможно, ибо ведийская символика, как она представлена в гимнах, слишком сложна в своих деталях, допускает слишком много подходов к ее прочтению, имеет слишком много темных мест, которые трудно истолковать во всех нюансах и оттенках, а главное — она настолько затемнена веками забвения и непонимания, что одной работы недостаточно, чтоб адекватно подойти к решению всех вопросов, возникающих с ее интерпретацией. Сейчас мы можем только отыскать главные ключи к ней и понадежнее заложить верные основы.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ИЗБРАННЫЕ ГИМНЫ

ИЗБРАННЫЕ ГИМНЫ¹

БЕСЕДА ИНДРЫ И АГАСТЫИ

Ригведа I.170

इन्द्रः

न नूनमस्ति नो श्वः कस्तद्वेद यदद्भुतम् ।
अन्यस्य चित्तमभि संचरेण्यमुताधीतं वि नश्यति ॥१॥

indrah

*na nūnamasti no śvaḥ kastad veda yadadbhutam ।
anyasya cittamabhi sañcareṇyamutādhītaṁ vi naśyati ॥*

ИНДРА

1. Оно есть ни сегодня, ни завтра; кому ведомо то, что Превыше всего и Чудесней? Оно движется и действует в сознании другого, но стоит мысли приблизиться к Нему, как Оно исчезает.

अगस्त्यः

किं न इन्द्र जिघांससि भ्रातरो मरुतस्तव ।
तेभिः कल्पस्व साधुया मा नः समरणे वधीः ॥२॥

agastyaḥ

*kiṁ na indra jighāṁsasi bhrātaro marutastava ।
tebhiḥ kalpasva sādhuṃyā mā naḥ samaraṇe vadhīḥ ॥*

АГАСТЬЯ

2. Зачем ты стремишься сокрушить нас, о Индра? Маруты — братья твои. Через них доверши совершенство; не убивай нас в нашем сражении.

¹ Переводы представлены здесь лишь в их конечном результате, чтоб вызвать интерес у широкого читателя, а также в качестве иллюстрации выдвигаемой теории. Их филологические и критические обоснования интересны лишь ограниченному кругу. Хотя, возможно, позднее и будут приведены некоторые указания, которые проиллюстрируют этот метод.

इन्द्रः

किं नो भ्रातरगस्त्य सखा सन्नति मन्यसे ।
विद्वा हि ते यथा मनोऽस्मभ्यमिन्न दित्ससि ॥३॥
अरं कृण्वन्तु वेदिं समग्निमिन्धतां पुरः ।
तत्रामृतस्य चेतनं यज्ञं ते तनवावहै ॥४॥

indrah

*kiṁ no bhrātaragastya sakhā sannati manyase ।
vidmā hi te yathā mano 'smabhyaminna ditsasi ॥
aram kṛṇvantu vediṁ samagnimindhatām puraḥ ।
tatrāmṛtasya cetanaṁ yajñam te tanavāvahai ॥*

ИНДРА

3. Зачем же, о брат мой Агастья, будучи другом моим, ты мыслью минуешь меня? Знаю ведь я, как ты не желаешь вручить нам свой разум.
4. Пусть приготовят алтарь, пусть зажгут Агни впереди. Ведь там — пробуждение сознания к Бессмертию. Да распространим мы оба для тебя действенную жертву.

अगस्त्यः

त्वमीशिषे वसुपते वसूनां त्वं मित्राणां मित्रपते धेष्ठः ।
इन्द्र त्वं मरुद्भिः सं वदस्वाध प्राशान ऋतुथा हवींषि ॥५॥

agastyaḥ

*tvamīśiṣe vasupate vasūnām tvaṁ mitrāṇāṁ mitrapate dheṣṭhaḥ ।
indra tvaṁ marudbhiḥ saṁ vadasvādha prāśāna ṛtuthā havīmṣi ॥*

АГАСТЬЯ

5. О Господин благ, кто над всеми благами сущего, ты господин в силе! О Господин Любви, кто над всеми силами любви, ты вседержитель! О Индра, договорись с Марутами, тогда вкушай приношения в порядке, определенном Истиной.

КОММЕНТАРИЙ

Главная идея гимна относится к той стадии духовного прогресса, когда человеческая душа стремится одной лишь силой Мысли вырваться за свои пределы и прежде времени достичь источника всего сущего, не давая человеку пройти полное развитие через последовательное прохождение всех стадий его сознательной деятельности. Этой попытке противостоят боги, главенствующие над вселенной человека и миром; в человеческом сознании идет яростная борьба между эгоистической страстью индивидуальной души и универсальными Силами, которые стремятся выполнить божественное назначение Вселенной.

Провидец Агастья в такую минуту бросает в своем внутреннем опыте вызов Индре, Повелителю Свара, царства чистого разума, через которое возвышающаяся душа должна пройти, стремясь к божественной Истине. Индра вначале говорит о том непознаваемом Источнике сущего, к которому слишком уж нетерпеливо стремится Агастья. Он не может быть найден во Времени. Он не существует ни в действительности нынешнего, ни в потенциале грядущего. Он не есть теперь и не настанет потом. Его сущность вне Пространства и Времени, поэтому Он, в своей сути, не может быть познан тем, что находится в Пространстве и Времени. Он проявляет себя через свои формы и действия в том сознании, которое не является Им, и должен быть осознан только через эти действия. Однако при попытках приблизиться к Нему и изучить Его непосредственно, Он скрывается от мысли, готовой уловить Его, как если бы Его и вовсе не было.

Агастья по-прежнему не понимает, отчего так сильно противодействие его усилиям, направленным на достижение конечной цели всего бытия, к которой так страстно устремлены все его помыслы и чувства. Маруты есть энергии Мысли, которые сильным и на первый взгляд разрушительным продвижением сокрушают все устоявшееся и помогают достичь и образовать новые формы. Индра, Энергия чистого Разума, приходится им братом, он родственен им по природе, хотя, по существу, он старше их. С помощью Марутов он должен создать то совершенство, к которому стремится Агастья, а не проявлять враждебность, не губить своего друга, изо всех сил рвущегося к цели.

Индра отвечает, что Агастья ему и друг, и брат — брат по душе, как дитя того же единого Верховного Существа; они с ним друзья, как

соратники по общему усилию, единые в божественной любви, которая соединяет Бога и человека, — так благодаря этой дружбе и союзнчеству Агастья и достигает нынешней стадии на пути своего духовного совершенствования; но теперь он воспринимает Индру как Силу низшую и хотел бы пройти дальше, минуя его, не осуществляя себя в царстве этого Бога. Усилившиеся энергии мысли Агастья пытается обратить к собственной цели, вместо того чтобы вручить их универсальному Разуму, дабы тот обогатил свою реализацию в человечестве через Агастью и повел его вперед путем Истины. Пусть прекратятся эгоистические усилия, продолжится великое жертвоприношение, пламя божественной Силы, Агни, пусть возгорится впереди, как глава жертвоприношения, как предводитель похода. Совместно Индра и Агастья, универсальная Энергия и человеческая душа, разовьют в гармонии эффективное внутреннее действие на уровне чистого Разума, с тем чтобы он стал богаче и достиг иных пределов. Ибо именно всевозрастающее подчинение низшего существа божественному действию пробуждает ограниченное и эгоистическое сознание смертного к состоянию беспредельности и бессмертия, которое и есть его цель.

Агастья принимает волю Бога и покоряется. Он соглашается воспринять и реализовать Высочайшее в деяниях Индры. Из своего царства Индра владычествует над субстанцией бытия, проявленного через тройственный мир ума, жизни и тела, поэтому он обладает силой направлять формации этого мира к осуществлению, внутри Природы, божественной Истины, выражающей себя во вселенной; Индра владычествует над любовью и восторгом, проявленными в этом тройственном мире, поэтому он обладает силой для гармоничного установления тех формаций в рамках Природы. Агастья передает в руки Индры все, что в нем реализовано как приношение жертвы, дабы он поддержал все это в уже утвердившихся частях сознания Агастья и направил в сторону новых образований. Индре предстоит вновь вступить в дружескую беседу с теми силами в Агастье, которые рвутся ввысь, и установить согласие между мыслями провидца и озарением, идущим к нам от чистого Разума. Тогда та сила примет в Агастье приносимую жертву в соответствии с правильным порядком, установленным и управляемым Истиной, что за пределами проявленного мира.

II

ИНДРА, ДАРУЮЩИЙ СВЕТ

Ригведа I.4

सुरूपकृत्नुमूतये सुदुघामिव गोदुहे ।
जुहूमसि द्यविद्यवि ॥१॥

*surūpakṛtnumūtaye sudughāmiva goduhe ।
juhūmasi dyavidyavi ॥*

1. Создателя совершенных форм, как добрую дойную корову для дояра Стад, мы призываем для возрастания день ото дня.

उप नः सवना गहि सोमस्य सोमपाः पिब ।
गोदा इद्रेवतो मदः ॥२॥

*upa naḥ savanā gahi somasya somapāḥ piba ।
godā idrevato madaḥ ॥*

2. Приди к нашим возлияниям Сомы, о Сому вкушающий, испей вина Сомы, ведь твое опьянение восторгом, воистину, дарует Свет.

अथा ते अन्तमानां विद्याम सुमतीनाम् ।
मा नो अति ख्य आ गहि ॥३॥

*athā te antamānām vidyāma sumatīnām ।
mā no ati khy ā gahi ॥*

3. Тогда да познаем мы твои верные наивысшие помыслы. Не проявляйся вне нас, приди.

परेहि विग्रमस्तुतमिन्द्रं पृच्छा विपश्चितम् ।
यस्ते सखिभ्य आ वरम् ॥४॥

parehi vigramastṛtamindram ṛcchā vipaścitam |
yaste sakhibhya ā varam ||

4. Приди, вопросы Индру, чей ум ясно видит, сильного, неодолимого, кто друзьям твоим даровал наивысшее благо.

उत ब्रुवन्तु नो निदो निरन्यतश्चिदारत ।
 दधाना इन्द्र इद् दुवः ॥५॥

uta bruvantu no nido niranyataścidārata |
dadhānā indra id duvaḥ ||

5. И пусть Заточители¹ нам скажут: «Так вперед же, устремляйтесь к иным полям, возложив на Индру действие ваше».

उत नः सुभगां अरिर्वोचेयुर्दस्म कृष्टयः ।
 स्यामेदिन्द्रस्य शर्मणि ॥६॥

uta naḥ subhagām arirvoceyurdasma kṛṣṭayaḥ |
syāmedindrasya śarmaṇi ||

6. И пусть воители, вершители деяния², объявят нас благословенными всецело, о Достигающий, и да пребудем мы в мире Индры.

एमाशुमाशवे भर यज्ञश्रियं नृमादनम् ।
 पतयन्मन्दयत्सखम् ॥७॥

¹ Или — Хулители, *nidaḥ*. Я думаю, что в Веде корень *nid* передает значение «зависимости, подчиненности, ограниченности, замкнутости», которое с полной уверенностью можно присвоить ему методом филологической дедукции. Этот корень лежит в основе слов *nidita* — «связанный» и *nidāna* — «узы». Но он употребляется и в значении «хулить, обвинять». Своеобразный метод эзотерического словоупотребления позволяет делать первичным то или другое значение в разных контекстах, не стирая при этом полностью значения вторичного.

² *Ariḥ kṛṣṭayaḥ* можно перевести и как «народ ариев», и как «воинственная нация». Слова *kṛṣṭi* и *carṣaṇi*, толкуемые Саяной как «человек», имеют в своей основе корни *kṛṣ* и *carṣ*, изначально подразумевающие «труд», «усилие» или «действие, требующее усилия». Они означают иногда вершителя ведийской Кармы, иногда саму Карму — в качестве деятеля или деяний.

etāśumāśave bhara yajñāśriyaṁ nṛmādanam |
patayanmandayatsakham ||

7. Принеси для быстрого это быстрое, это величие жертвоприношения, что опьяняет Мужа, продвигая по пути Индру, дарующего радость другу.

अस्य पीत्वा शतक्रतो घनो वृत्राणामभवः ।
प्रावो वाजेषु वाजिनम् ॥८॥

asya pītva śatakrato ghano vṛtrāṇāmabhavaḥ |
prāvo vājeṣu vājinam ||

8. Вкусив от этого, о стосильный, ты становишься убийцей Сокрыва-телей и ты хранишь богатый ум в его богатствах.

तं त्वा वाजेषु वाजिनं वाजयामः शतक्रतो ।
धनानामिन्द्र सातये ॥९॥

taṁ tvā vājeṣu vājinam vājayāmaḥ śatakrato |
dhanānāmindra sātaye ||

9. Тебя, богатого в своих богатствах, мы вновь обогащаем, о Индра, о стосильный, дабы спокойно наслаждаться нашими обречениями.

यो रायोऽवनिर्महान्त्सुपारः सुन्वतः सखा ।
तस्मा इन्द्राय गायत ॥१०॥

yo rāyo 'vanirmahāntsupāraḥ sunvataḥ sakhā |
tasmā indrāya gāyata ||

10. Тот, кто в широте своей есть материк блаженства, — друг для дающего Сому, переправляющий верно его, этому Индре воспой хвалу.

ТОЛКОВАНИЕ САЯНЫ

1. Вершителя (деяний, обладающего) хорошей формой, Индру, мы каждодневно призываем на защиту, (как зовут) для дояра хорошую удойную корову.
2. Приди на наши (три) возлияния, выпей Сомы, ты, Сому пьющий; опьянение твое, о богатый, воистину — дарующее коров.
3. Тогда, (стоя) среди разумных людей, что ближе всего к тебе, да узнаем мы тебя. Не (уйди) за наши пределы (и) не проявляй (себя другим, но) прииди к нам.
4. Приди к нему и спроси обо мне, разумном, (правильно ли я восхвалял его или нет), — к разумному и неодолимому Индре, который дает твоим друзьям (жрецам) богатство наилучшее.
5. Пусть от нас (т. е. наши жрецы) говорят (т. е. славят Индру), — и еще, о вы, порицающие, уходите (отсюда) и отовсюду, — (наши жрецы) совершают службу в честь Индры.
6. О Погубитель (недругов), пусть даже наши враги говорят о нас как об обладателях великого богатства, — и люди (т. е. наши друзья, конечно, скажут это); да пребудем мы в мире, (дарованном) Индрой.
7. Принеси Сому, это сокровище жертвоприношения, причину ликования людей, (Сому), пронизывающего (три возлияния) для Индры, который наполняет (приношение Сомы), достигающее обряда и дружелюбное (в отношении Индры), который дарует радость (приносящему жертву).
8. Вкушая это, о многодеянный, ты становишься убийцей Вритр (т. е. врагов, возглавляемых Вритрой) и оберегаешь всецело воина в битвах.

9. О Индра, многодеянный, дабы насладиться богатствами, мы щедро приносим тебе пищу, тебе, кто могуч в битвах¹.
10. Воспой того Индру, кто есть защитник богатства, великий, добрый вершитель (трудов) и друг приносящего жертву.

КОММЕНТАРИЙ

Мадхуччхандас, сын Вишвамित्रы, призывает на приношение Сомы Индру, Повелителя озаренного Разума, для возрастания в Свете. Символика гимна — это символика коллективного жертвоприношения. Тема его — возрастание силы и радости в Индре при вкушении Сомы, вина бессмертия, за чем должно последовать озарение человека, которое устраняет препоны его внутреннего знания и дает ему достигнуть величайшего блеска освобожденного разума.

Но что представляет собой Сома, иногда называемый *амрита* (*amṛta*)² — сродни греческой амброзии — словно бы это сама сущность бессмертия? Это метафора божественной Ананды, принципа Блаженства, из которого, по ведийской концепции, проистекает существование Человека, это ментальное существо. Тайный Восторг есть основа существования, среда, поддерживающая в нем жизнь, можно сказать, его содержание. В Тайттирийя Упанишаде об Ананде говорится как об эфирной атмосфере блаженства, без которой ничто не может продолжать существование. В Айтарейя Упанишаде Сома, как лунное божество, рождается из чувственного ума в универсальном Пуруше, а когда на свет появляется человек, вновь выражает себя в нем как чувственная

¹ Отметим, что в I.48 Саяна толкует *vājinam* как «воин в битвах», но то же выражение в следующем стихе — уже как «могучий в битвах»; во фразе *vājeṣu vājinam vājayātaḥ* он дает главному слову *vāja* три разных толкования: битва, сила и пища. Это типичный пример непоследовательности метода Саяны.

Я привел здесь оба толкования вместе, чтобы читатель мог легко сравнить оба метода и их результаты. В скобки я заключил пояснения комментатора, которые он дает для полноты смысла или связности текста. Полагаю, что читатель, даже несведущий в санскрите, сумеет на этом единственном примере вынести оценку причинам, которые оправдывают отказ современных критиков признать Саяну в качестве надежного авторитета по вопросам интерпретации ведийского текста.

² Букв. «Бессмертный» или «бессмертие» (*прим. ред.*).

ментальность. Ибо восторг есть *raison d'être*¹ чувственного опыта, или можно сказать, что чувственное восприятие есть попытка перевести тайный восторг бытия в термины физического сознания. Но в физическом сознании — часто символически изображаемом как *adri*, гора, камень или нечто плотное по веществу, — божественный свет и божественный восторг сокрыты и заперты, они должны быть высвобождены и извлечены из него. Ананда присутствует как *rasa*, сок, суть, в чувственных объектах и чувственных переживаниях, в растениях и всходах земной природы, и среди этих всходов мистическое растение Сомы символизирует тот элемент, стоящий за всеми движениями чувств и их наслаждениями, который источает божественную суть. Эту суть требуется извлечь и, однажды выжав, очистить и сделать насыщенной, пока она не станет лучезарной, полной сияния, полной стремительности, полной энергии — *gomat, āṣu, yuvāku*. Она становится главной пищей богов, которые, будучи призваны к участию в возлиянии Сомы, получают свою долю наслаждения и силой экстаза возрастают в человеке, поднимая его на уровень его высочайших возможностей, делая его способным на высочайшие переживания. Кто не отдает этот восторг в своем существе как приношение божественным Силам, предпочитая отдаваться чувствам и низшей жизни, те почитают не богов, но пани, властителей чувственного сознания, скупых дельцов в своих ограниченных движениях, которые не выжимают мистическое вино, не приносят очищенное возлияние, не возносят священные гимны. Это пани крадут у нас Лучи озаренного сознания, эти сияющие солнечные стада, и запирают их в пещере подсознательного, в плотной горе материи, совращая даже Сараму, небесную гончую, светоносную интуицию, когда она приходит по их следу к пещере пани.

Но идея, принадлежащая этому гимну, отражает ту стадию нашего внутреннего прогресса, когда пани уже преодолены, и даже Вритры или Сокрыватели, которые скрывают от нас всю полноту наших сил и возможностей, и Валы, которые закрывают нам Свет, уже сломлены. Хотя и на этой стадии существуют силы, стоящие на пути нашего совершенствования. Это силы ограничения, Замыкатели и Хулители, — они не затмевают нам свет и не сдерживают наши силы, но, постоянно подтверждая несостоятельность нашего самовыражения, стараются ограничить его поле и выставить уже достигнутый прогресс

¹ Причина существования (прим. ред.).

препятствием для дальнейшего продвижения. Мадхуччхандас призывает Индру устранить этот порок и утвердить на его месте всевозрастающее озарение.

Принцип, который представляет Индра, — это Ментальная Энергия, освобожденная от ограничений и помрачений нервного сознания. Именно этот просветленный Разум творит правильные или совершенные формы мысли или действия, не искаженные нервными импульсами, не стесненные ложностью чувств. Образ, всплывающий здесь, это образ коровы, щедро дающей молоко дояру стад. Слово *go* на санскрите означает и корову, и луч света. Двойное значение было использовано ведийскими символистами для создания двойной фигуры, которая для них была больше, нежели просто фигура: с их точки зрения свет был не только отличным поэтическим образом, символизирующим мысль, но и ее реальной физической формой. Так, стада, которые доят, — это Стада Солнца, Сурьи, бога озарения и интуитивного ума, или же Стада Зари, богини, предвещающей солнечное величие. Риши просит Индру, чтобы он каждодневно увеличивал этот свет Истины благодаря своей достигшей полноты силе, изливающей лучи богатым удом на восприимчивый ум.

Действие чистого озаренного Разума поддерживается и усиливается сознательным выражением в нас восторга, присущего божественному существованию и божественному действию, который символизируется вином Сомы. А когда Разум исполнится этого восторга, его действие превращается в опьяненный экстаз вдохновения, благодаря которому лучи, изливаясь щедро и радостно, проникают в него. «Воистину, дарующее свет — твое опьянение восторгом».

Ибо тогда открывается возможность, вырываясь из ограничений все еще навязываемых Заточителями, достичь нечто на границах знания, доступного озаренному разуму. Правильные мысли, правильные чувства — вот полный смысл слова *sumati*, так как ведийское *mati* подразумевает не только мыслительный процесс, но и эмоциональную сторону ментальности. *Sumati* — это свет в мыслях, но еще и светозарная радость и доброта в душе. Однако в нашем отрывке ударение делается на правильном мышлении, а не на эмоциях. Необходимо, тем не менее, чтобы прогресс правильного мышления начинался в границах уже достигнутого сознания; здесь не должно быть вспышек и ослепительных прозрений, которые, превышая наши способности, не поддаются выражению в правильной форме и сбивают с толку

воспринимающий ум. Индра должен быть не только тем, кто озаряет, но и тем, кто образует правильные мысли-формы, *surūpa-kṛtnu*.

Далее риши, обращаясь к соратнику по коллективной йоге, впрочем, возможно, он адресуется и к собственному уму, побуждает его выйти за пределы препон враждебных внушений, противодействующих ему, и, через вопрошание божественного Разума, двигаться вперед к высшему добру, которое уже даровано другим. Ибо именно этот Разум все ясно различает и способен разрешить или устранить еще существующие смуту и туман. Стремительный в движении, интенсивный, полный энергии, он не отступает, благодаря своей силе, на путях, в отличие от порывистых побуждений нервного сознания. Или, возможно, это скорее означает, что благодаря своей неукротимой энергии он не поддается нападкам ни Сокрывателей, ни сил ограничения.

Далее описываются те результаты, к которым стремится провидец. Этим ярчайшим светом, достигающим пределов ментального знания, силы Ограничения удовлетворятся и отступят сами по себе, давая возможность для дальнейшего продвижения и новой светоносной деятельности. Они как бы скажут: «Да, теперь ты имеешь право, которое прежде мы за тобой справедливо отрицали. Продолжай свой победный поход не только по полям, уже тобой завоеванным, но и по другим, еще нехоженным, краям. Целиком положишься в этом на божественный Разум, не на свои более низкие способности. Ибо чем полнее отказ от себя, тем большее он дает тебе право».

Слово *ārata* — двигаться или стремиться, как и родственные ему слова *ari*, *arya*, *ārya*, *arata*, *araṇi*, выражают главную идею Веды. Корень *ar* всегда указывает на движение, усилие, борьбу, на состояние исключительной возвышенности или превосходства; он применим в значении гребли, пахоты, сражения, поднятия, подъема. Следовательно, арий — это человек, который старается осуществить себя в ведийском деянии, внутреннем и внешнем, *karma* или *apas*, которое по природе есть жертвоприношение богам. Но деяние описывается также в образах путешествия, похода, сражения, восхождения на вершину. Арийский человек стремится достичь вершин, прокладывает себе путь в походе, который есть одновременно и продвижение вперед, и восхождение. В этом и заключается его «арийство», его *arete*, добродетель, если употребить греческое слово, производное от того же корня. *Ārata* и вся фраза может быть переведена так: «Ступайте, стремитесь вперед к иным полям».

Идея подхватывается вновь — как это свойственно тонкой ведийской манере связывать мысли через отзвуки слов — во фразе *ariḥ kṛṣṭayaḥ* следующего стиха. Я думаю, здесь речь идет не об арийских народах на земле, хотя этот смысл также возможен при идее национальной или коллективной йоги, но о тех силах, которые содействуют подъему человека, о духовно родственных ему силах, связанных с ним как его соратники, союзники, братья, пары в упряжке (*sakhāyaḥ, yujāḥ, jāmayaḥ*), ибо его устремление есть и их устремление, и они реализуются через его свершение. Как удовлетворяются и уступают дорогу Заточители, так и эти силы, ублаженные, должны, в конце концов, признать свою задачу выполненной, когда обретается полнота человеческого блаженства, когда душа отдыхает в мире Индры, приходящем вместе со Светом, в покое достигшей совершенства ментальности, стоящей будто на вершине высшего сознания и Блаженства.

Поэтому изливается божественная Ананда, дабы стать стремительной и интенсивной в этом существе и быть принесенной в жертву Индре для поддержки его стремительных движений. Ибо от этой глубокой радости, явленной во внутренних ощущениях, вспыхивает восторг, делающий сильным и человека, и бога. Божественный Разум получит возможность продвигаться дальше в этом путешествии, которое на этом не заканчивается, и возвратит этот дар в виде новых сил Блаженства, нисходящих на соратника бога.

Именно этой силой Божественный Ум в человеке сокрушил все, что противодействует ему: всех Сокрывающих, осаждающих, их сто кратные действия воли и мысли; этой силой он оберегал в дальнейшем богатые и многообразные завоевания, добытые в прошлых битвах, от *атри* и *дасью*, пожирателей и грабителей нашего добра.

Хотя, продолжает Мадхуччхандас, этот Разум уже преисполнен множества богатств и сокровищ, мы стремимся еще более приумножить его силу изобилия, устраняя тех, кто ограничивает нас, так же как и Вритр, дабы полностью и уверенно владеть своим богатством.

Ибо Свет, в полноте своего величия свободный от ограничений, — это материк блаженства; это та Сила, которая дружески помогает человеческой душе и хранит ее в битве, ведя до самого конца ее похода, до самой вершины ее устремления.

III

ИНДРА И МАРУТЫ, СИЛЫ МЫСЛИ

Ригведа I.171

प्रति व एना नमसाहमेमि सूक्तेन भिक्षे सुमतिं तुराणाम् ।
रराणता मरुतो वेद्याभिर्नि हेळो धत्त वि मुचध्वमश्वान् ॥१॥

*prati va enā namasāhamemi sūktena bhikṣe sumatiṁ turāṇām ।
rarāṇatā maruto vedyābhirni heḷo dhatta vi mucadhvamashvān ॥*

1. К вам иду я с этим поклонением, совершенным словом прошу я правильного разумения у тех, кто стремителен в пути. Возрадуйтесь, о Маруты, знаниям, отбросьте свою ярость, распрягите коней.

एष वः स्तोमो मरुतो नमस्वान्हदा तद्ये मनसा धायि देवाः ।
उपेमा यात मनसा जुषाणा यूयं हि षा नमस इद्वधासः ॥२॥

*eṣa vaḥ stomo maruto namasvān hṛdā taṣṭo manasā dhāyi devāḥ ।
upemā yāta manasā juṣāṇā yūyaṁ hi ṣṭhā namasa id vṛdhāsaḥ ॥*

2. Вот гимн во утверждение ваше, о Маруты; он исполнен моего почтения, он сложен сердцем, он укреплен умом, о боги. Приблизьтесь же к этим словам моим и примите их умом; ибо вы есть те, кто приумножает поклонение¹.

स्तुतासो नो मरुतो मृळयन्तूत स्तुतो मघवा शम्भविष्ठः ।
ऊर्ध्वा नः सन्तु कोम्या वनान्यहानि विश्वा मरुतो जिगीषा ॥३॥

*stutāso no maruto mṛṣayantūta stuto maghavā śambhaviṣṭhaḥ ।
ūrdhvā naḥ santu komyā vanānyahāni viśvā maruto jigīṣā ॥*

¹ *Namasah*. Саяна повсюду употребляет *namas* в своем излюбленном значении — пища; ибо, очевидно, невозможно сказать «умножители приветствий». Из этого и других отрывков явствует, что за физическим смыслом поклонения в этом слове таится и психологический смысл, который здесь явно отделен от конкретного образа.

3. Восхваленные, Маруты, будьте благосклонны к нам, восхваленный, владыка изобилия, стал всецело благодатным. Да вознесутся ввысь наши желаемые улады¹, о Маруты, ввысь — все наши дни через волю к победе.

अस्मादहं तविषादीषमाण इन्द्राद्भिया मरुतो रेजमानः ।
युष्मभ्यं हव्या निशितान्यासन्तान्यारे चकृमा मृळता नः ॥४॥

*asmādahaṁ taviṣādīṣamaṇa indrād bhiyā maruto rejamānaḥ ।
yuṣmabhyaṁ havyā niśitānyāsan tānyāre cakṛmā mṛṣatā naḥ ॥*

4. Я, покоренный этим могучим, дрожа от страха перед Индрой, о Маруты, убрал прочь приношения, которые были приготовлены для вас. Будьте милостивы к нам.

येन मानासश्चितयन्त उस्त्रा व्युष्टिषु शवसा शश्वतीनाम् ।
स नो मरुद्भिरवृषभ श्रवो धा उग्र उग्रेभिः स्थविरः सहोदाः ॥५॥

*yena mānāsaś citayanta usrā vyuṣṭiṣu śavasā śaśvatīnām ।
sa no marudbhirvṛṣabha śravo dhā ugra ugrebhiḥ sthaviraḥ
sahodāḥ ॥*

5. Ты, благодаря кому движения ума становятся сознательными и светоносными² с рассветами, благодаря яркой силе³ непрерывающихся Зорь, о Бык стад⁴, утверди в нас с помощью Марутов вдохновенное

¹ *Vanāni*. Это слово означает и «лес», и «наслаждение», а в качестве прилагательного — «приятный», «доставляющий удовольствие». В Веде оно постоянно употребляется в двойном смысле: «блаженные всходы» нашего физического существования, *romā prthivyāḥ*.

² *Usrāḥ*. В женском роде это слово употребляется как синоним ведийского *go*, одновременно означающего и Корову, и луч света. *Uṣāḥ*, Заря, также является *gomatī*, окруженная лучами или сопровождаемая стадами Солнца. В тексте имеется важное созвучие — *usrā vi-uṣṭiṣu*, один из обычных приемов, используемых ведийскими риши, когда они желают намекнуть на мысль или связь, недостаточно, с их точки зрения, важную, чтобы выражать ее прямо.

³ *Śavasā*. Есть множество слов, употребляемых в Веде для передачи значения «сила, мощь, могущество», и у каждого есть свой собственный смысловой оттенок. *Śavas*, чаще всего, передает идею как силы, так и света.

⁴ *Vṛṣabha*. Бык, Муж, Властелин. Об Индре постоянно говорится как о *vṛṣabha* или

знание — с помощью их в их силе ты силен, тверд и даруешь мощь.

त्वं पाहीन्द्र सहीयसो नृन्भवा मरुद्भिरवयातहेळाः ।
सुप्रकेतेभिः सासहिर्दधानो विद्यामेषं वृजनं जीरदानुम् ॥६॥

*tvaṁ pāhīndra sahīyaso nṛṇ bhavā marudbhiravayātaheḷāḥ ।
supraketebhiḥ sāsahirdadhāno vidyāmeṣaṁ vṛjanaṁ jīradānum ॥*

6. Ты, о Индра, защити Силы¹ в их умноженной мощи; усьмири свой гнев, направленный против Марутов, ибо ими, в исполненности силы твоей, поддерживаются те, у кого правильные восприятия. Да обречем мы стойкое побуждение, которое принесет нам быстрый прорыв.

КОММЕНТАРИЙ

В продолжение беседы Индры и Агастья этот гимн есть мольба Агастья об умиловлении Марутов, поскольку он прервал жертвоприношение им по требованию более могущественного божества. Косвенным образом гимн связан по мысли с гимном 165 из той же первой мандалы, с беседой Индры и Марутов, в которой заявлено верховенство Господина Небес, а сонмы этих менее значимых сияющих божеств признаются в качестве подчиненных сил, которые наделяют людей устремленностью к высшим истинам, принадлежащим Индре. «Давая энергию вашего дыхания их мыслям яркоцветным, станьте в них побудителями к познанию моих истин. Всякий раз, как вершитель деяний готовится приняться за труд, а разум мыслителя творит в нем нас, о Маруты,

vṛṣan. Иногда, как в данном случае, слово употребляется самостоятельно, иногда — в сопряжении с другими, подсказывающими идею стада, например, *vṛṣabhaḥ tatīnām*, «Властитель мыслей», где явно проступает образ быка и светоносных стад.

¹ *Nṛṇ*. По-видимому, слово *nṛ* первоначально значило «активный, быстрый или сильный». Так мы встречаем *nṛtṇa* — «сила», и *nṛtato nṛṇām* — «мощнейшая из Сил». Позднее это слово стало означать самца или мужчину, а в Веде часто употребляется в связи с богами, силами мужского начала или Пурушами, которые управляют энергиями Природы, в противоположность энергиям женского начала, именуемым *gnāḥ* или *gnāvaḥ*.

направляйтесь непременно к этому озаренному провидцу», — приказывает Индра подчиненным ему божествам в заключение беседы.

Эти стихи с достаточной ясностью устанавливают психологическую функцию Марутов. Маруты, в полном смысле, не есть боги мыслительного процесса, скорее они боги энергии; тем не менее, именно в уме их энергии приобретают действенность. Для несведущего арийского богопочитателя Маруты были силами ветра, бури и дождя; чаще всего они ассоциируются с образом бури, о них говорят, как о Рудрах, яростных и порывистых, — это имя они разделяют с богом Силы, с Агни. Хотя подчас Индра и описывается как старший из Марутов, *indrajyeṣṭho marudganaḥ*, все же представляется, что вначале Маруты соотносились с Ваю, с Богом Ветра, который в ведийской системе является Владыкой Жизни, вдохновителем того Дыхания или динамической энергии, именуемой Прана, которая в человеке проявлена в виде его витальной и нервной деятельности. Но это только часть их облика. Блистательность не менее характерна для Марутов, чем порывистость. Сияет все, что с ними связано, — они сами, их сверкающее оружие, их золотые украшения, их великолепные колесницы. Они не только посылают дождь, воды, щедрость небес, не только сокрушают все устоявшееся, чтобы расчистить место для новых движений и новых формаций, — эти функции они разделяют с другими богами, с Индрой, Митрой, Варуной, — но, как и эти боги, Маруты тоже являются соратниками Истины, творцами Света. И это то, о чем молит их риши Готама Рахугана: «О вы, обладающие блистающей силой Истины, проявите ее своим могуществом; пронзите ракшаса своею молнией. Скройте сокрывающую тьму, прогоните всех пожирателей, сотворите Свет, которого мы жаждем» (I.86.9, 10). А в другом гимне Агастья говорит им: «Они несут с собой сладость (Ананды) как вечное свое потомство и разыгрывают свою игру, блистательные в деяниях знания» (I.166.2). Следовательно, Маруты — это энергии разума, энергии, которые направляются на познание. Они связаны не с установленной истиной, не с рассеянным светом, но с движением, поиском, вспышками молний, когда же Истина обнаружена — с многообразной игрой ее отдельных озарений.

Мы видели, что в беседе с Индрой Агастья неоднократно упоминал Марутов. Они — братья Индры, а потому бог не должен карать Агастью, который борется за обретение совершенства. Маруты — орудия бога в достижении этого совершенства, и Индра должен использовать их в этом качестве. В заключительном стихе, выражающем смирение

и примирение, Агастья просит бога вновь вступить в беседу с Марутами и договориться с ними, дабы жертвоприношение могло быть продолжено в порядке и согласии с божественной Истиной, к которой оно и направлено. Это значит, что тот критический момент, столь сильно потрясший ум провидца, носил характер яростной борьбы, в которой высшая божественная Сила воспротивилась слишком поспешному продвижению Агастьи и Марутов. Гнев и ярость бушевали в столкновении божественного Разума, управляющего миром, с неистовыми силами, побуждающими устремления ума Агастьи. И те, и другие желают, чтобы человек достиг цели, но продвижение к ней должно идти не так, как хочется более низким божественным силам, а по твердой воле и высшим предначертаниям сокровенного Разума, который всегда владел тем, чего еще только ищет проявленный разум. Таким образом, ум человека превратился в поле битвы великих Сил и все еще трепещет в благоговейном страхе и тревоге от пережитого.

Агастья поручил себя воле Индры; теперь он обращается к Марутам, прося их согласия с условиями примирения, чтобы могла восстановиться полная гармония его внутреннего мира. Он обращается к ним с тем же смирением, которое уже выказал более великому божеству, а теперь готов выражать и сияющим легионам Марутов. Совершенство ментального состояния с его возможностями, которых Агастья желает, — ясностью, правильностью, энергией, направляемой истиной, — недостижимо без стремительного движения этих Сил Мысли, устремленного к высшему знанию. Но это движение, ошибочно направленное, недостаточно озаренное, было остановлено мощным противодействием Индры, и на некоторое время оно покинуло ум Агастьи. Отвергнутые им Маруты оставили его ради других жертвователей, где-то в других местах блистают их великолепные колесницы, по другим полям разносится стук копыт их ветроногих коней. Провидец умоляет их умерить свою ярость, опять возрадоваться поиску знания и его действий; пусть они больше не обходят его стороной, пусть распрягут своих коней, низойдут и займут свое место на алтаре жертвоприношения, примут свою долю в приношениях.

Ибо он вновь готов утвердить в себе эти блистательные энергии, и он преподносит им этот гимн провозглашения или утверждения, называемый ведийскими мудрецами *stoma*. Согласно системе древних мистиков, отчасти сохранившейся в школах индийской йоги, Слово есть всесозидающая сила. Ибо само творение есть, по сути, выражение:

ведь и так все уже существует в тайной обители Беспредельного, *guhā hitam*, оно должно лишь быть проявлено здесь в зримой форме через активное сознание. Некоторые школы ведийской мысли даже утверждают, будто миры были сотворены богиней Речи, считают, что звук, как первое колебание эфира, предшествовал образованию форм. В самой Веде есть места, где поэтические метры священных мантр — ануштубх, триштубх, джагати, гаятри — рассматриваются в качестве символов тех ритмов, в которых осуществляется вселенское движение.

Следовательно, через словесное выражение мы творим, и даже говорится, что мантрами люди созидают в себе богов. Тогда то, что создано в нашем сознании Словом, мы можем укрепить там через Слово, чтобы оно стало частью нас самих и воздействовало не только на нашу внутреннюю жизнь, но и на окружающий физический мир. Через выражение мы формируем, через утверждение мы устанавливаем и укрепляем. Слово как энергия выражения именуется *gīḥ* или *vacas*, как энергия утверждения — *stoma*. В любом из этих аспектов слово называется *mantra* или *mantra* — выражение мысли в уме и *brahman* — выражение из сердца или души: именно таким, видимо, было первоначальное значение слова *брахман (brahman)*¹, впоследствии применяемое по отношению к Высочайшему Духу или Вселенскому Существо.

Процесс формирования мантры описан во втором стихе вместе с описанием условий, обеспечивающих ее действенность. Агастья возносит к Марутам гимн (*stoma*) одновременно утверждения и смирения. Сложенный сердцем, утвержденный умом, гимн получает свое место в ментальности. Хотя мантра и выражает мысль в уме, она по сути не является творением интеллекта. Священным и действенным словом она может стать, только если пришла как вдохновение с супраментального уровня, который в Веде именуется *ṛtam*, Истина, и была воспринята поверхностным сознанием либо через сердце, либо через озаренный разум, *manīṣā*. Ведийская психология не сводит роль сердца к одним эмоциям, сердце включает в себя всю обширную область спонтанной ментальности, наиболее близкую к нашему подсознательному, из которой исходят ощущения, эмоции, инстинкты, импульсы и все те интуитивные знания и вдохновения, которые проходят через этих посредников, прежде чем обрести форму в разуме. Вот таково «сердце»

¹ Оно также встречается в форме *brh* (Брихаспати, Брахманаспати); вероятно, существовали и более древние формы *brhan* и *brahan*. По всей вероятности от *brahan* (род. п. *brahnas*) мы имеем греческие слова *phren*, *phrenos*, означающие «ум».

в Веде и Веданте, *hṛdaya*, *hṛd* или *brahman*. При нынешнем состоянии человечества там, в центре, должен восседать Пуруша. Через сердце, близкое к безбрежному подсознательному, в обычного человека — человека, еще не поднявшегося на высший уровень озаренной, глубокой и непосредственной связи с Беспредельным, — легче всего нисходят и быстрее всего овладевают индивидуальной душой вдохновения Вселенского Духа. Именно поэтому через силу и энергию сердца мантра обретает форму. Но она, так же как и в ощущениях сердца, должна быть принята мыслью и удержана в разуме; ибо пока разум не принял или, скорее, не выносил ее, истина мысли, которая есть истина творящего Слова, не может быть прочно обретена или по-настоящему действительна. Сформированная сердцем, она утверждается разумом.

Но требуется и еще одно согласие. То, что принято индивидуальным умом, должны принять и действенные силы Вселенной. Слова гимна, поддержанные умом, создают основу для нового ментального состояния, из которого должны проявиться будущие энергии мысли. К ним должны обратиться Маруты, занять среди них свое место, а разум этих универсальных Энергий должен дать одобрение и объединиться с этими формациями в уме индивида. Только тогда наше внутреннее или наше внешнее действие сможет обрести свою наивысшую эффективность.

Нет у Марутов никакого основания отказывать в согласии или упорствовать в продолжении раздоров. Они ведь божественные силы, которые повинуются скорее высшему закону, чем личному предпочтению: оказывать помощь смертному в его самоотдаче Бессмертному, тем приумножая его почтительное поклонение Истине, Беспредельности, к которой устремляются все его человеческие качества, есть и функция, и сущностная природа Марутов.

Индра, призванный и принятый, теперь уже при соприкосновении со смертным не является больше причиной его страдания; теперь божественное прикосновение творит лишь покой и блаженство. И Маруты, получившие признание, также теперь должны умерить свою ярость. Приняв формы более мягкие, благожелательные в своих движениях, не влекущие душу к потрясениям и волнениям, они также должны стать всецело милостивыми к человеку и также быть его могучими помощниками.

Достигнув полной гармонии, йога Агастья победоносно последует новым, прямым путем, предначертанным ей. Этот путь всегда ведет

вверх, к более высокому уровню, который и есть его цель, — более высокому, чем обычная жизнь, состоящая из разрозненных и эгоистических ощущений, эмоций, мыслей и действий. И по нему нужно постоянно двигаться все с той же могучей волей к победе над всем, что противодействует и мешает. Но это должно быть интегральное восхождение. Все радости, к которым человек устремляется своими желаниями, все активные энергии его бодрствующего сознания — все его дни, выражаясь немногословным символическим языком Веды — должны быть возвышены до этого более высокого плана. Под *vanāni* (желаемыми уладами) подразумеваются ощущения восприятия, ищущие во всех объектах реальности Ананду, поиск которой составляет единственный смысл их существования. Не исключаются и они. Ничто не отвергается, все должно быть возвышено до чистых уровней божественного сознания.

Прежде Агастья готовил жертвоприношение для Марутов при других обстоятельствах. Он вкладывал весь потенциал их силы во все то в себе, что желал передать в руки этим Силам Мысли; но в результате недочета в жертвоприношении он был на полпути враждебно встречен Могушественным, и только после пережитого страха и мучительных страданий глаза Агастья раскрылись и душа его смирилась. Все еще дрожа от пережитого, он принужден отказаться от действий, которые так тщательно готовил. Теперь он снова предлагает жертву Марутам, но на сей раз присовокупляет и то блистательное Имя более могущественного божества, Индры. Пусть же Маруты не гnevаются за прерванное жертвоприношение, но примут это новое и по верному пути направленное деяние.

В двух заключительных стихах Агастья переходит от Марутов к Индре. Маруты представляют всевозрастающую озаренность человеческой ментальности до той поры, пока из первых неясных движений ума, едва выбирающегося из тьмы подсознательного, они не превратятся в образ просветленного сознания, воплощенным Существом, Пурушей, которого является Индра. Неясные, они становятся осознанными; сумрачные, полуосвещенные или превращенные в обманчивые отражения, они преодолевают эти пороки и начинают сиять божественным сиянием. Эта великая эволюция происходит во Времени постепенно, с рассветами человеческого духа, через непрерывающуюся череду Зорь. Ибо Заря в Веде — это богиня, символизирующая новые открытия божественного озарения в физическом сознании человека.

Заря сменяется Ночью, своей сестрой; но ведь сама тьма есть мать света, и Заря всегда приходит, чтобы явить взору то, что было подготовлено темноликой Матерью. Однако здесь провидец, видимо, говорит о нескончаемых зорях, непрерывающихся этими промежутками кажущегося отдыха и темноты. Благодаря сверкающей силе этой беспрерывной череды озарений разум человека быстро восходит к совершенному свету. Но неизменно сила, направлявшая и сделавшая возможной эту трансформацию, есть мощь Индры. Он и есть тот высочайший Разум, который через Зори, через Марутов постоянно изливал себя в человеческое существо. Индра — Бык лучезарных стад, Господин энергий мысли, Владыка сияющих зорь.

Теперь пусть Индра еще раз использует Марутов как свои орудия для озарения. Через них пусть он утвердит супраментальное знание этого риши. Через их энергию энергия Индры прочно установится в человеческой природе и он наделит эту природу своей божественной твердостью, своей божественной мощью, чтобы не рухнула она от ударов, чтобы выдержала она свободную игру могучих сил, слишком великих для наших обычных возможностей.

Маруты же, получив подкрепление своим силам, все равно будут нуждаться в руководстве и защите Силы высшей. Они — Пуруши разрозненных сил мысли, а Индра — единый Пуруша всей энергии разума. В нем они обретут полноту и гармонию. Пусть не будет больше противоборства и несогласия между целым и его частями. Приняв Индру, Маруты получают от него правильное восприятие тех вещей, которые необходимо познать. Их уже не собьет с пути сверкание крупницы света, их уже не занесет слишком далеко поглощенность отдельной энергией. Они сумеют поддержать действие Индры, когда он направит свою мощь против всего, что может встать между душой и осуществлением ее назначения.

Пусть же в гармонии этих божественных Сил и их устремлений человечество обретет то побуждение, которое будет достаточно сильным, чтобы пронести его сквозь мириады противодействий этого мира, и пусть оно, либо в отдельном человеке с его сложной личностью, либо всем родом человеческим, стремительно продвинется вперед к той цели, которая постоянно мерцает перед ним, но остается все еще такой далекой даже для тех, кому кажется, будто она уже почти достигнута.

IV

АГНИ, ОЗАРЕННАЯ ВОЛЯ

Ригведа I.77

कथा दाशेमाग्नये कास्मै देवजुष्टोच्यते भामिने गीः ।
यो मर्त्येष्वमृत ऋतावा होता यजिष्ठ इत्कृणोति देवान् ॥१॥

*kathā dāśemāgnaye kāsmāi devajuṣṭocyate bhāmine gīḥ ।
yo martyeṣvamarṭa ṛtāvā hotā yajiṣṭha it kṛṇoti devān ॥*

1. Как одарим мы Агни? Какое Слово, приятное богам, должно изречься для него, повелителя яркого пламени — для него, кто бессмертен в смертных, преисполнен Истины, жрец жертвы, сильнейший в жертвоприношении, кто творит богов?

यो अध्वरेषु शंतम ऋतावा होता तमू नमोभिरा कृणुध्वम् ।
अग्निर्यद्वेर्मर्ताय देवान्त्स चा बोधाति मनसा यजाति ॥२॥

*yo adhvareṣu śāntama ṛtāvā hotā tamū namobhirā kṛṇudhvam ।
agniryad vermartāya devāntsa cā bodhāti manasā yajāti ॥*

2. Кто на жертвенных обрядах есть жрец приношения, исполненный мира, исполненный Истины, — его, воистину, создай в себе смирением и поклонением; когда Агни для смертного являет богов¹, он также воспринимает их и умом возносит им жертву.

स हि क्रतुः स मर्यः स साधुर्मित्रो न भूदद्भुतस्य रथीः ।
तं मेधेषु प्रथमं देवयन्तीर्विश उप ब्रुवते दस्ममारीः ॥३॥

*sa hi kratuḥ sa maryaḥ sa sādhurmitro na bhūdadbhutasya rathīḥ ।
taṁ medheṣu prathamam devayantīrviśa upa bruvate dasmamārīḥ ॥*

¹ Или — проникает в богов.

3. Ибо он — воля, он — сила, он — вершитель совершенства, как Митра, он становится возницей Высочайшего. К нему, первому, на богатых жертвоприношениях люди, ищущие божественности, обращают слово, арийские люди, — к тому, кто исполняет.

स नो नृणां नृतमो रिशादा अग्निर्गिरो ऽवसा वेतु धीतिम् ।
तना च ये मघवानः शविष्ठा वाजप्रसूता इषयन्त मन्म ॥४॥

*sa no nṛṇām nṛtamo riśādā agnirgiro 'vasā vetu dhītim ।
tanā ca ye maghavānaḥ śaviṣṭhā vājaprasūtā iṣayanta manma ॥*

4. Этот сильнейший среди Могучих, пожиратель разрушителей, пусть, Агни, явит¹ своим присутствием слова и их постижение; и пусть те, кто в своем протяжении есть владыки изобилия, ярчайшие в силе, изольют свою щедрость и даруют свое побуждение мысли.

एवाग्निर्गोतमेभिर्ऋतावा विप्रेभिरस्तोष्ट जातवेदाः ।
स एषु द्युम्नं पीपयत्स वाजं स पुष्टिं याति जोषमा चिकित्वान् ॥५॥

*evāgnirgotamebhirṛtāvā viprebhirastoṣṭa jātavedāḥ ।
sa eṣu dyumnaṁ pīpayat sa vājaṁ sa puṣṭiṁ yāti joṣamā cikitvān ॥*

5. Так Агни, владеющий Истиной, был провозглашен и утвержден владыками света², просветленными умами, — ведающий все миры. Он выпестует в них энергию озарения, он также и — изобилие; он достигнет возрастания и гармонии через свои восприятия.

¹ Или — вступит в слова и мышление.

² *Gotamebhiḥ* — в прямом смысле это значит «Готамами», семьей риши Готамы Рахуганы, автора гимна. Но имена риши всегда употребляются, скрыто указывая на свое изначальное значение. В этом стихе есть несомненный умысел в том, как сгруппированы слова *gotamebhir ṛtāvā, viprebhir jātavedāḥ*, а в стихе 3 *dasmam āriḥ*.

КОММЕНТАРИЙ

Провидец, сложивший этот гимн, который есть *stoma* во славу Агни, божественной Воли, действующей во вселенной, — Готама Рахугана.

Агни — самый значимый и самый универсальный из ведийских богов. В физическом мире он выступает в роли пожирателя и вкушителя. Он также несет очистительную функцию: поглощая и вкушая, он очищает. Он — пламя, которое подготавливает и совершенствует; он также — пламя, которое поглощает, и жар энергии, который движет созидание. Он — тепло жизни, он творит жизненный сок, *rasa*, в созданиях — суть их субстанциального существования и радости бытия.

Равным образом, он есть Воля в Пране, динамической Жизненной энергии, и в этой энергии он выполняет те же функции. Поглощая и наслаждаясь, очищая, подготавливая, ассимилируя, организуя, он постоянно стремится ввысь и претворяет свои энергии в энергии Ума, в Марутов. Наши страсти и темные эмоции — это дым пылающего Агни. Только его поддержка обеспечивает деятельность всех наших нервных сил.

Если он есть Воля в нашем нервном существе и очищает его своим действием, он также — Воля в нашем уме и очищает его устремлением. Вступая в интеллект, он приближается к месту своего божественного рождения и к своему дому. Он ведет мысли к действенной силе, он направляет движущие энергии к свету.

Его божественное место рождения и его дом — хотя он рождается повсеместно и обитает во всем — это Истина, Бесконечность, безбрежный вселенский Разум, где соединены Знание и Сила. Ибо там вся Воля пребывает в гармонии с истиной вещей, а потому она действенна; вся мысль — часть Мудрости, которая есть божественный Закон, а потому она способна в совершенстве управлять божественным действием. Когда Агни получает полное воплощение, он обретает мощь в своем собственном доме — там, где пребывает Истина, Истинный Порядок, Беспредельность. Именно туда, в эти высоты, ведет он человеческие устремления, душу ария, главу космического жертвоприношения.

Именно здесь открывается первая возможность великого перехода, перехода от ума к сверхразуму, преображения разума — до сей поры коронованного властителя ментального существа — в божественный

Свет: именно на этой высочайшей и решающей стадии ведийской йоги риши Готама Рахугана ищет в себе вдохновенное Слово. Слово поможет ему и другим реализовать Энергию, которая должна совершить переход в состояние лучезарной полноты, откуда должно начаться преображение.

Психологически, ведийское жертвоприношение есть символ космической и индивидуальной деятельности, осознавшей себя, достигшей просветления и понимания своей цели. Все происходящее во вселенной является по своей природе жертвоприношением — добровольным или невольным. Самоисполнение через самопосвящение, возрастание через отдачу — это универсальный закон. «Поедающий, поедая, поедается» — вот формула, глубокая и страшная, в которой Упанишады подытоживают этот аспект вселенной; в другом месте о людях говорится как о жертвенном скоте богов. Лишь тогда, когда закон этот осознан и добровольно принят, может быть преодолено это царство смерти, и трудами жертвоприношения становится возможным и достижимым Бессмертие. В символическом жертвоприношении на алтарь божественной Жизни в Космосе возлагаются все силы, весь потенциал человеческой жизни.

Знание, Сила и Блаженство есть три энергии божественной Жизни; мысль с ее формациями, воля с ее действиями, любовь с ее гармонизирующими устремлениями есть те соответствующие виды человеческой деятельности, которые должны быть возвышены до божественного уровня. Двойственности — истина и неистина, свет и тьма, представления о правильном и ложном, все это — заблуждения знания, порожденные эгоистическим разделением; двойственности эгоистической любви и ненависти, радости и горя, наслаждения и страдания — это заблуждения Любви, извращения Ананды; двойственности силы и слабости, греха и добродетели, действия и бездействия — это заблуждения воли, расточающие божественную Силу. И все эти заблуждения возникают и даже становятся неизбежным способом нашего действия, в силу того что триединые энергии божественной Жизни отделены друг от друга — Знание от Силы, Любовь от того и другого, между ними стоит Неведение, которое всегда разделяет. Именно Неведение, господствующую космическую Ложь, и должно преодолеть. Значит, путь к подлинной гармонии, ко всеобъемлющему счастью и конечному осуществлению любви в божественной Радости лежит через Истину. Поэтому, только когда Воля в человеке становится обожествленной,

исполненной Истины, *amṛtaḥ ṛtāvā*, возможно осуществление в человеческой природе совершенства, к которому мы продвигаемся.

Агни же, в таком случае, и есть бог, который должен быть пробужден в смертном. Он должен быть выражен через вдохновенное Слово, которое утвердит его в этом доме со многими вратами и установит на алтарь этого жертвоприношения.

«Как должны мы одарить Агни?» — вопрошает риши. Слово, означающее жертвенное приношение, *dāśema*, это в буквальном смысле «распределение», оно имеет, хоть и не столь явную, связь с корнем *daś* в значении «различение». Жертвоприношение, по своей сути, есть упорядочивание, распределение человеческих действий и того, чем он обладает, между различными космическими Силами, согласно той сфере, к которой они по праву принадлежат. Вот почему в гимнах непрестанно говорится о доле богов. Совершающий жертвоприношение сталкивается с проблемой правильного устройства и распределения своих трудов; ибо жертвоприношение должно всегда совершаться согласно Закону и божественному установлению (*rtu*, а позднее *vidhi*). Воля к правильному устройению является наиважнейшей подготовкой к восторжествованию в смертном высшего Закона и Истины.

Решение этой проблемы зависит от правильной реализации, а правильная реализация начинается с выбора правильного озаряющего Слова, выражения вдохновенной Мысли, ниспосылаемой провидцу из Беспредельности. Поэтому риши далее вопрошает: «Какое слово изречь для Агни?» Какое слово утверждения, какое слово осуществления? Здесь нужно учесть два условия. Слово должно быть принято и другими божественными Силами, то есть оно должно выявлять некий потенциал в природе или вносить в нее некий свет осуществления, который привлеч бы божественные Силы к проявлению во внешнем сознании человека и к открытому исполнению соответствующих им функций. И Слово должно освещать двойственность природы Агни, этого Повелителя блистательного пламени. *Bhāma* означает и свет знания, и пламя действия. Агни есть и Свет, и Сила.

Слово приходит. *Yo martyeṣu amṛtaḥ ṛtāvā* — Агни есть, превыше всего, Бессмертный в смертных. Только через посредство Агни другие сияющие сыновья Беспредельности могут добиться проявления и само-возрастания Божественного (*devavīti*, *devatāti*), что является одновременно и процессом, и целью космического и человеческого жертвоприношения. Ибо Агни есть божественная Воля, постоянно

присутствующая во всех вещах, постоянно разрушающая и возводящая, постоянно строящая и совершенствующая, постоянно поддерживающая сложный процесс развития вселенной. Именно она неподвластна смерти и переменам. Воля вечно и неотъемлемо владеет Истиной. В глубочайшей тьме Природы, в самой беспробудной непросветленности Материи, эта Воля есть скрытое знание, и она понуждает все эти темные движения подчиниться, пусть даже механически, божественному Закону и следовать истине их собственной Природы. Это она заставляет дерево расти из его семени, а всякое действие — приносить соответствующий плод. Во мраке человеческого неведения — меньшего, нежели материальной Природы, но, по своему, даже большего — божественная Воля направляет и ведет, она ведает причину человеческой слепоты и смысл человеческих заблуждений, а из искажающих действий космической Лжи в человеке она разворачивает всевозрастающее проявление космической Истины. Единственный среди сверкающих богов, Агни ярко горит и виден во мраке Ночи так же ясно, как и при свете дня. Прочие боги есть *uṣarbudhaḥ* — пробуждающиеся с Зарей.

По этой причине Агни является жрецом жертвы, сильнейшим или наиболее подходящим для жертвоприношения, он, будучи всемогущим, неуклонно следует закону Истины. Мы должны помнить, что приношение (*havya*) всегда означает действие (*karma*), и всякое действие ума или тела рассматривается как дарение от наших щедрот космическому бытию и космическому намерению. Агни, божественная Воля, есть то, что стоит за действиями человеческой воли. В сознательном приношении Агни выходит вперед, он — жрец, поставленный во главе (*purah-hita*), он направляет жертвоприношение и определяет его действенность.

Этой полновластной Истиной, этим знанием, действующим как непогрешимая Воля в Космосе, Агни созидает в смертных богов. Он раскрывает божественные возможности в плоти, одолеваемой смертью; он приводит их к действенному осуществлению и к совершенству. Он создает в нас лучезарные формы Бессмертных.

Он совершает эту работу как космическая Сила, трудясь над неподатливым человеческим материалом, даже когда мы в нашем неведении противимся устремлению к небесам и, в силу привычки посвящать свои действия эгоистической жизни, уже не можем или еще не хотим целиком поручить себя божественному. Но по мере того, как

мы научаемся смирять свое эго и заставлять его в каждом деянии склоняться перед божественной Сущностью, и в своих самых неприметных движениях сознательно служить верховной Воле, Агни сам обретает форму в нас. Божественная Воля начинает присутствовать и осознаваться в человеческом уме, освещая его божественным Знанием. Вот именно так человек, можно сказать, создает своим собственным трудом великих Богов.

Здесь употреблено выражение *ā kṛṇudhvam* («создай»), в котором предлог передает идею вбирания в себя чего-то извне и выработки или формирования этого в нашем сознании. Глагол *ā kṛ* имеет обратное соответствие глаголу *ā bhū*, употребляемому в отношении богов, когда они приближаются к смертному, неся Бессмертие, и, при наложении их божественной формы на форму человеческую, «становятся», как бы воплощаются, в человеке. Космические Силы действуют и существуют во вселенной; человек принимает их в себя, создает их образ в своем сознании и наделяет этот образ жизнью и энергией, которые Высшее Существо вдохнуло в Свои собственные божественные формы и энергии мира¹.

Именно когда Агни присутствует и сознателен в смертном, как «хозяин дома»², господин в своем владении, он предстает в своей истинной божественной природе. Пока мы темны и противимся Истине и Закону, наше продвижение кажется ковылянием от неведения к неведению, оно мучительно и хаотично. Постоянным подчинением Истине, смирением и поклонением, *namobhiḥ*, мы создаем в себе этот образ божественной Воли, который, напротив, исполнен покоя, ибо сопряжен с Истиной и Законом. Равновесие души³, возникшее от поручения себя вселенской Мудрости, дарует нам высший покой и мир. А поскольку эта Мудрость направляет все наши шаги по прямым путям Истины, мы, ведомые ей, минуем все дороги, уводящие в сторону (*duritāni*).

Более того, когда присутствие Агни в нашем человеческом естестве осознано, сотворение в нас богов становится истинным их проявлением, а не просто скрытым ростом. Воля внутри все более сознает

¹ В этом заключается подлинный смысл и теоретическое обоснование идолопоклонства в индуизме, которое, таким образом, является материальным воплощением великих ведийских символов.

² *Gṛhapati*, также *viśpati* — властитель или царь в человеческом существе.

³ *Samatā* Гиты.

нашу возрастающую божественность, пробуждается и принимает участие в этом процессе, воспринимая направления роста. Человеческое действие, разумно направляемое и посвященное вселенским Силам, перестает быть механическим, стихийным или несовершенным приношением; мыслящий и наблюдающий ум включается в этот процесс и становится орудием жертвенной воли.

Агни есть энергия сознательного Существа, которую мы называем волей, действующая позади движений нашего ума и тела. Агни есть могучий Бог внутри нас (*maryaḥ* — сильный, мужественный), который противостоит своей силой всем враждебным воздействиям, препятствует силам инерции, борется со всяким проявлением слабости в сердце и в характере, устраняет любой недостаток мужества. Агни осуществляет все, что иначе могло остаться в виде мысли или устремления, лишенных силы. Он — вершитель Йоги (*sādhū*), божественный кузнец, который трудится у наковальни, выковывая в нас совершенство. В гимне сказано, что Агни становится возницей Высочайшего. Высочайшее и Чудесное, что движется и осуществляет Себя «в сознании другого»¹ (здесь употреблено слово *adbhuta* — то же, что в беседе Индры и Агастьи), производит движение через эту Силу, как возницу, удерживающего поводья действия. Митра, владыка Любви и Света, также является возницей. Озаренная любовь воплощает в жизнь гармонию, которая и есть цель божественного движения. Но требуется также и сила этого владыки Воли и Света. Сила и Любовь, объединенные, а также озаренные Знанием, реализуют в этом мире Бога.

Воля есть первейшая необходимость, главная осуществляющая сила. Поэтому, когда смертный человеческий род обращается сознательно к великой цели и, предлагая свои возросшие возможности Сынам Неба, стремится создать божественность в себе, люди, в первую очередь и главным образом, обращают свои помысли об осуществлении к Агни, выражая их через всесозидающее Слово. Ибо они — арии, те, кто вершит труд и принимает на себя усилие — громаднейшее из всех трудов, грандиознейшее из всех усилий, а Агни есть сила, которая берется за Действие и Действием исполняет труд. Что есть арий без божественной Воли, которая принимает труд и битву, действует и побеждает, страдает и торжествует?

¹ Ригведа, I.170.1.

Только эта Воля уничтожает все силы, направленные на прекращение этого усилия; мощнейшая из всех божественных Могуществ, самым наивысшим Пурушей избранная в качестве своего образа — она должна даровать свое присутствие человеческим сосудам. Здесь она использует ум как орудие жертвоприношения и самим фактом своего присутствия проявляет вдохновенные и действенные Слова, которые, как колесница, созданная для передвижения богов, дают созерцательной Мысли просветленное понимание, что позволит всем формам божественных Сил проявиться в нашем бодрствующем сознании.

Пусть тогда и другие Могучие, несущие с собой дары высшей жизни, Индра и Ашвины, Уша и Сурья, Варуна и Митра и Арьяман, достигнув полного возрастания в человеческом существе, примут формы своих ярчайших энергий. Да сотворят они свое изобилие в нас, изливая его из тайных мест нашего бытия, дабы оно могло быть использовано при свете дня, и пусть их побуждения возносят боготворящую мысль в Уме, пока не преобразится ум в высшее сияние.

Гимн заканчивается. Так вдохновенными словами, священным напевом рода Готамов, был утвержден Агни, божественная Воля. Риши использует свое имя и имя своего рода как символ; в этом имени мы видим ведийское слово *go* в значении «светозарный», Готама же означает «самый светозарный», «всцело обладающий светом». Ибо только те, кто обладают изобилием светоносного разума, могут полностью принять и утвердить в этом мире более тусклого Света владыку божественной Истины — *gotamebhir ṛtāvā*. И лишь на тех, чей ум чист, ясен и открыт, *vipra*, может низойти правильное знание божественных Рождений, которые есть опора физического мира и из которых мир черпает и пополняет свои энергии — *viprebhir jātavedāḥ*.

Агни есть Джатаведас, знающий рождения, миры. Ему полностью известны пять миров¹ и он не ограничен в своем сознании этой неполной и зависимой физической гармонией. Он имеет доступ даже к трем высочайшим состояниям², к вымени мистической Коровы³,

¹ Миры, в которых основными энергиями являются соответственно Материя, Жизненная Сила, Ум, Истина и Блаженство. Эти миры называются Бхур, Бхувар, Свар, Махас и Джана или Маяс.

² Божественное Бытие, Сознание, Блаженство — Сатчитананда.

³ Адити, беспредельное Сознание, Матерь миров.

к изобилию Быка¹ о четырех рогах. Из этого изобилия он будет питать озарения арийских искателей, развивать обилие их божественных качеств. Полнотой и изобилием своих озаренных способностей к постижению он соединит мысль с мыслью, слово со словом, пока человеческий Разум не станет достаточно обогащенным и гармоничным, чтобы принять и воплотить божественную Идею.

¹ Божественный Пуруша, Сатчитананда; четыре его рога — это три высочайших состояния: Бытие, Сознание, Блаженство, и Истина.

V

СУРЬЯ-САВИТАР, СОЗДАТЕЛЬ И ВЗРАСТИТЕЛЬ

Ригведа V.81

युञ्जते मन उत युञ्जते धियो विप्रा विप्रस्य बृहतो विपश्चितः ।
वि होत्रा दधे वयुनाविदेक इन्मही देवस्य सवितुः परिष्टुतिः ॥१॥

*yuñjate mana uta yuñjate dhiyo viprā viprasya bṛhato vipaścitaḥ ।
vi hotrā dadhe vayunāvideka in mahī devasya savituh pariṣṭutiḥ ॥*

1. Озаренные мыслители запрягают свой ум, впрягают свои мысли в того, кто есть озарение и широта и ясное понимание. Знающий все явленное, он один распределяет энергии жертвоприношения. Велико всеохватное утверждение Савитара, божественного Создателя.

विश्वा रूपाणि प्रति मुञ्चते कविः प्रासावीद्भद्रं द्विपदे चतुष्पदे ।
वि नाकमख्यत्सविता वरेण्योऽनु प्रयाणमुषसो वि राजति ॥२॥

*viśvā rūpāṇi prati muñcate kaviḥ prāsāvid bhadraṁ dvipade
catuṣpade ।
vi nākamakhyat savitā vareṇyo 'nu prayāṇamuśaso vi rājati ॥*

2. Во все формы облекается он, Провидец, и творит из них благо для существования двучастного и четырехчастного. Творец, Благословеннейший, он проявляет Небо целиком, все заливают он своим светом, следуя по стопам Зари.

यस्य प्रयाणमन्वन्य इद्युर्देवा देवस्य महिमानमोजसा ।
यः पार्थिवानि विममे स एतशो रजांसि देवः सविता महित्वना ॥३॥

*yasya prayāṇamanvanya id yayurdevā devasya mahimānamojasā ।
yaḥ pārthivāni vimame sa etaśo rajāṁsi devaḥ savitā mahitvanā ॥*

3. Вслед за его продвижением и другие боги силой его достигают величия Божества. Царства земного света он измерил своей мощью — ослепительный, божественный Творец.

उत यासि सवित्रस्त्रीणि रोचनोत सूर्यस्य रश्मिभिः समुच्यसि ।
उत रात्रीमुभयतः परीयस उत मित्रो भवसि देव धर्मभिः ॥४॥

*uta yāsi savitrastrīṇi rocanota sūryasya raśmibhiḥ samucyasi ।
uta rātrīmubhayataḥ parīyasa uta mitro bhavasi deva
dharmabhiḥ ॥*

4. И достигаешь ты, о Савитар, трех лучезарных небес, и лучами Солнца ты выражен всецело; и с обеих сторон ты обступаешь Ночь; и становишься ты, по закону своих действий, господином Любви, о Бог.

उतेशिषे प्रसवस्य त्वमेक इदुत पूषा भवसि देव यामभिः ।
उतेदं विश्वं भुवनं वि राजसि श्यावाश्वस्ते सवितः स्तोममानशे ॥५॥

*uteśiṣe prasavasya tvameka iduta pūṣā bhavasi deva yāmabhiḥ ।
utedaṁ viśvaṁ bhuvanaṁ vi rājasi śyāvāśvaste savitaḥ
stomamānaśe ॥*

5. И исполнен ты силы для всякого творения; и становишься ты Взрастителем, о Бог, благодаря своим движениям; и озаряешь ты всецело весь этот мир становлений. Шьявашва достиг утверждения тебя, о Савитар¹.

¹ Хороший идиоматический и литературный перевод с сохранением смысла и ритмики оригинала требует определенной свободы в обращении с санскритом. По этой причине в комментарии я дам буквальный перевод.

КОММЕНТАРИЙ

Индра со своим сверкающим воинством, Марутами, и Агни, божественная сила, исполнитель арийского жертвоприношения, являются наиболее важными богами ведийского пантеона. С Агни все начинается, к нему же все возвращается в итоге. Эта Воля, которая есть знание, побуждает смертного предпринять усилие вознестись к Бессмертию; к этому божественному сознанию, единому с божественной силой, мы приходим как к основе бессмертного бытия. Индра, повелитель Свара, озаренного разума, в который мы должны превратить нашу затемненную материальную ментальность, чтобы стать способными воплотить божественное сознание, есть наш главный помощник. Ведь именно с помощью Индры и Марутов осуществляется это преобразование. Маруты берут наше животное сознание, состоящее из импульсов нервной ментальности, наполняют эти импульсы своим сиянием и ведут их вверх по горе бытия к миру Свара и истин Индры. Наша ментальная эволюция начинается с животных табунов, этих *пашу* (*paśu*); но, по мере нашего возвышения, они становятся сияющими стадами Солнца, *gāvaḥ*, лучами, божественными коровами Вед. Таков психологический смысл этого ведийского символа.

Но кто тогда есть Сурья, Солнце, от которого исходят эти лучи? Он — Владыка Истины, он — Сурья, Озаряющий, он — Савитар, Творящий, он — Пушан, Возращающий. Его лучи есть, по своей природе, супраментальные движения откровения, вдохновения, интуиции, просветленного различения, они составляют действие того трансцендентного принципа, который в Веданте носит имя Виджняны, совершенного знания, соответствующего ведийскому Ритам, Истине. Но эти лучи нисходят и в человеческую ментальность, образуя на ее вершине Свар — мир светящегося разума, которым правит Индра.

Ибо Виджняна есть качество божественное, а не человеческое. Ум человека не создан для самоозаренной истины, в отличие от ума божественного, это — чувственный ум, Манас, способный принять и постичь¹ Истину, но он не тождествен ей. Свет знания должен являть себя в этом человеческом понимании ограниченно, так, чтобы

¹ Ведийское слово, означающее постижение, это *dhī*, буквально: то, что принимает и удерживает на месте.

соответствовать в своих формах возможностям физического сознания. И он должен постепенно обнаруживать свою подлинную природу, последовательно проводя нас через фазы эволюционного развития ментальности. Поэтому лучи Сурьи, по мере того как они воздействуют на формирование нашего ментального существования, создают один за другим три мира ментальности, расположенные друг над другом: чувственный, эстетический и эмоциональный ум, чистый интеллект и божественный разум. Полнота и совершенство этих тройных миров ума существуют лишь в чистом ментальном плане бытия¹, где эти три мира сияют превыше трех небес, *tisro divaḥ*, как их три свечения, *trīṇi rocanāni*. Но их свет изливается на физическое сознание, создавая соответствующие формации в его царствах, которые в Веде именуются *pārthivāni rajāṁsi*, земные царства света. Их тоже три, *tisraḥ pṛthivīḥ*, три земли. Сурья-Савитар есть создатель всех этих миров.

В этой метафоре различных психологических уровней, каждый из которых рассматривается в качестве отдельного мира, заключен ключ к концепциям ведийских риши. Человеческое существо есть организованная единица бытия, отражающая в себе строение вселенной, оно повторяет собой ту же организацию состояний и игру сил. Субъективно человек содержит в себе все миры, в которых объективно он и существует. Как правило, отдавая предпочтение конкретному языку перед абстрактным, риши говорят о физическом сознании как о физическом мире, как о земле, Бху или Притхиви. Чистое ментальное сознание они описывают как небо, как Дьяус, вершиной которого является Свар, лучезарный разум. Промежуточное динамическое, витальное или нервное сознание они именуют либо Антарикша, «промежуточное видение», либо Бхувар, множественные динамические миры, производные от Земли.

По мысли риши мир есть, прежде всего, формация сознания и лишь во вторую очередь — физическая формация явлений. Мир это *loka*, способ, которым сознательное бытие отображает себя. Творит же все эти формы каузальная Истина, воплощенная в лице Сурьи-Савитара. Ибо именно каузальная Идея в бесконечном бытии — идея не абстрактная, но реальная и динамичная — вызывает к жизни закон,

¹ Очевидно, что нашим естественным планом бытия является физическое сознание, однако нам доступны и другие, поскольку частью нашего существа мы живем в каждом из них.

энергии, формации сущего и осуществление их потенциальных возможностей в детерминированных формах через детерминированные процессы. Так как эта каузальная Идея есть реальная сила бытия, она именуется *satyam*, Истина в существовании; так как она — детерминирующая истина всех действий и формаций, она именуется *rtam*, Истина в движении; так как она широка и беспредельна в своем самопостижении, в своем размахе и действии, она называется *brhat*, Безбрежность или Широка.

Савитар есть Творец, созидающий посредством Истины, но не в смысле изготовления или механического формирования вещей. Корень этого слова означает «побуждение», «высвобождение», «порождение» — это же значение имеет и расхожее слово *sr̥ṣṭi*, «творение», — и, таким образом, «произведение». Действие каузальной Идеи не строит, но высвобождает через Тапас, через давление сознания на свое же бытие, то, что скрыто, то, что заложено как возможность, но, поистине, уже существует за пределами явленного.

Силы и процессы физического мира повторяют, словно в символическом отображении, истины супрафизического действия, которое и создало этот мир. И поскольку одни и те же силы и процессы как в физических, так и в супрафизических мирах, управляют нашей внутренней жизнью и ее развитием, риши лишь заимствовали обозначения явлений физической Природы в качестве символов процессов внутренней жизни, описать которые конкретным языком сакральной поэзии, предназначенной одновременно служить и внешнему почитанию Богов как сил зримой вселенной, было для них труднейшей задачей. Солнечная энергия есть физическая форма Сурьи, Властелина Света и Истины; через Истину мы достигаем Бессмертия, конечной цели ведийской дисциплины. Вот почему в образах Солнца и его лучей, Зари, дня и ночи, жизни человека между полюсами света и тьмы, представляли арийские провидцы постепенное озарение человеческой души. Итак, Шьявашва из рода Атри воспеваает Савитара, Создателя, Взрастителя, Побудителя.

Сурья освещает ум и мысли озарениями Истины. Он есть *vipra* — Озаренный. Это он высвобождает ум отдельного человека из тисков осознания лишь себя и своего окружения, расширяет ограниченное движение, навязанное человеку его чрезмерной сосредоточенностью на самом себе. Поэтому он — *brhat*, Безбрежный. Но его озарение это не рассеянный свет и безбрежность его происходит не от хаотичного

и нечеткого представления о себе и объекте, — оно несет в себе ясное различение вещей в их тотальности, в их частях и взаимосвязях. Поэтому он — *vipaścit*, тот, у кого ясное восприятие. Люди — стоит им только получить частицу солнечного озарения — стараются впрячь весь свой ум со всем его содержимым в сознательное бытие божественного Сурьи, пребывающее внутри них. Иначе говоря, они как бы обращают свое непросветленное ментальное состояние и свои путанные мысли к этому проявившемуся в них Свету, с тем чтобы он, в свою очередь, смог обратить беспросветность ума в ясность, путаницу мыслей — в те истины, которые они столь искаженно отражают. Это впрягание или сопряжение (*yuñjate*) становится их Йогой. «Они, озаренные, впрягают ум, они впрягают свои мысли (т. е. чтобы они могли принадлежать ему или стать его частью) в Озаренного, Беспредельного, Ясно-воспринимающего».

Тогда Владыка Истины распределяет все человеческие энергии, принесенные ему в жертву, в соответствии с Истиной, ибо он становится в человеке единственной и верховной Властью, управляющей всем знанием и действием. Не зная вмешательства противоборствующих сил, он правит совершенно, ибо он ведает все проявления, понимает их причины, вмещает в себя их закон и процесс, добивается их верного результата. В человеке существует семь жертвенных энергий (*hotra*), каждая из которых соответствует одной из семи составных частей его психологического бытия: телу, жизни, уму, сверхуму, блаженству, воле и сущностному бытию. Их неправильное действие или неверное соотношение, вызываемое и поддерживаемое помрачением знания в Уме, является причиной всех заблуждений и всех несчастий, всех дурных деяний и дурных состояний. Сурья, Господин Знания, отводит каждой из них ее истинное место в Жертвоприношении. «Знающий явления, единственный, он распределяет жертвенные энергии».

Таким образом, человек приходит к широкому и всестороннему утверждению в себе этого божественного Творца. Так, в этом отрывке выражается косвенно, а в следующем стихе указывается более ясно, что результатом этого утверждения является правильное и благое сотворение, — ибо все наше существование есть постоянное творение, — вселенной всего человеческого бытия. «Беспредельно всеохватное утверждение бога Савитара».

Сурья — провидец, являющий Истину. Она охватывает своим светом все формы, все феноменальные объекты и процессы, составля-

ющие наш мир, все лики универсального Сознания внутри и вне нас. Она раскрывает в них истину, выявляет их смысл, их назначение, их правомерность и верное использование. Правильно распределяя энергии жертвоприношения, она творит или производит благо, как закон всего нашего существования. Ибо все имеет законную причину для существования, все имеет доброе назначение и истинное наслаждение. Когда истина всякой вещи обнаружена и правильно использована, все сущее творит благо для души, приумножает ее благоденствие, увеличивает ее блаженство. И эта божественная революция осуществляется как в низшем физическом существовании, так и в более совершенной внутренней жизни, использующей физическое для своего проявления. «Провидец вбирает в себя все формы, он производит (созидает или проявляет) благо для двучастного (двуногого) и для четырехчастного (четвероногого)¹».

Далее в гимне описывается процесс этого нового сотворения. Сурья, как творец, как наивысшее благо, проявляет в нашем человеческом сознании небесную вершину, сокрытую в нем, на уровнях чистого ума, и мы получаем возможность посмотреть вверх с земли нашего физического существования, избавляясь от мрака ночи Неведения. Сурья, подобно солнцу, следует за продвижением Зари, освещая все уголки нашего естества, на которые проливается его свет; ибо всегда необходимо предшествующее ментальное просветление, прежде чем сама Истина, супраментальный принцип, сможет овладеть этим низшим существованием. «Творец, превыше всего желанный, проявляет все небо и широко сияет повсюду, следуя (за или в соответствии с) поступательным движением Зари».

Все прочие боги следуют за шествием Сурьи и, силой его озарения, достигают его широты. Иными словами, все прочие божественные качества или потенциальные возможности человека расширяются вместе со всеобъемлющим проникновением в него Истины и Света; в силе идеального сверхума они достигают того же бесконечного размаха истинного становления, истинного действия и истинного знания. Истина в своей беспредельности все преобразует в масштаб бесконечной и универсальной Жизни, заменяя ею ограниченное индивидуальное существование, измеряет с точки зрения подлинного бытия сферы

¹ Символика слов *dvipade* и *catuspade* может интерпретироваться по-разному. Обсуждение здесь этого вопроса заняло бы слишком много места.

физического сознания, которые она, как Савитар, и создала. Это тоже есть творение внутри нас, хотя на самом деле, это только проявление уже существующего, но дотоле сокрытого во тьме нашего неведения, — точно так же, как просторы физической земли скрываются от наших глаз ночной темнотой, но обнаруживают себя по мере того, как Солнце, шествуя вслед за Зарей, отмеряет участок за участком для нашего обозрения. «За чьим шествием следуя, прочие боги силой его тоже достигают беспредельности божественного; тот, кто полностью измеряет — сверкающий — земные пространства света величием своим, — бог Савитар».

Но эта божественная Истина освещает и создает для совершенного действия не только все способности нашего физического или земного сознания. Она пронизывает собой три лучезарные сферы чистого ума (*trīṇi rocanā*), она приводит нас в соприкосновение со всеми божественными возможностями ощущений и эмоций, интеллекта, интуитивного разума и, освобождая высшие качества от их ограничения и постоянной соотнесенности с материальным миром, реализует все наше ментальное бытие. Ее действия получают полнейшее проявление; они собираются воедино в жизнь совершенной Истины лучами Солнца или, иными словами, всем великолепием божественного Сверхразума, проявленного в нас. «И ты, о Савитар, идешь к трем лучезарным сияниям, и ты в совершенстве выражен лучами Солнца (или — собран воедино при помощи лучей)».

Тогда высшее царство Бессмертия, Сатчитананда, являет себя, воссияв совершенно в этом мире. В свете супраментального откровения примиряются высшее и низшее. Неведение, Ночь, озаряется с обеих сторон нашего полного бытия, а не только с одной, как в нашем нынешнем состоянии. Высшее царство предстает открыто как принцип Блаженства, который для нас есть принцип Любви и Света, олицетворяемый богом Митрой. Властелин Истины, явившись во всей полноте своей божественности, становится Властелином Блаженства. Закон его бытия, принцип, управляющий его деяниями, предстает в виде Любви; ибо в истинном соотношении знания и действия все здесь становится добром, счастьем, блаженством. «И ты объемлешь Ночь с обеих сторон, и ты становишься, законами своего действия, Митрой, о Бог».

Истина божественного существования в конечном счете становится единым Господином всего творения в нас; и через свои постоянные

посещения или последовательные продвижения нас к цели Творец становится Взрастителем, Савитар становится Пушаном. Он возвеличивает нас непрерывным и всевозрастающим творением, пока не озарит весь мир нашего становления. Мы достигаем полноты, универсальности, беспредельности. Так сумел Шьявашва, из рода Атри, утвердить в своем собственном бытии Савитара как озаряющую Истину, творящую, возрастающую, расширяющую человека, — Савитара, который вызволяет человека из эгоистической ограниченности, продвигая его к универсальности, из конечного — к бесконечности. «Ты один имеешь силу для творения, и ты становишься Взрастителем, о Бог, движениями своими; и ты озаряешь всецело весь этот мир (дословно — становление). Шьявашва достиг утверждения тебя, о Савитар».

VI

БОЖЕСТВЕННАЯ ЗАРЯ

Ригведа III.61

उषो वाजेन वाजिनि प्रचेताः स्तोमं जुषस्व गृणतो मघोनि ।
पुराणी देवि युवतिः पुरंधिरनु व्रतं चरसि विश्ववारे ॥१॥

*uṣo vājena vājini pracetāḥ stomaṁ juṣasva grṇato maghoni ।
purāṇī devi yuvatīḥ purāṁdhiranu vrataṁ carasi viśvavāre ॥*

1. О Заря, богатая изобилием в своей сути, прозорливая будь благосклонна к утверждающей молитве того, кто выражает тебя, о Изобильная. Богиня древняя, но вечно юная, ты следуешь, многомысленная, своему порядку, о Несущая все желанные блага.

उषो देव्यमर्त्या वि भाहि चन्द्ररथा सूनृता ईरयन्ती ।
आ त्वा वहन्तु सुयमासो अश्वा हिरण्यवर्णा पृथुपाजसो ये ॥२॥

*uṣo devyamartyā vi bhāhi candrarathā sūnṛtā īrayantī ।
ā tvā vahantu suyamāso aśvā hiraṇyavarṇāṁ pṛthupājaso ye ॥*

2. Заря божественная, воссияй, бессмертная, в своей колеснице все-благого света, приводя в движение прекрасные голоса Истины. Пусть скакуны, верно ведомые, везут тебя сюда, золотоцветную, широка сверкающая мощь которых.

उषः प्रतीची भुवनानि विश्वोर्ध्वा तिष्ठस्यमृतस्य केतुः ।
समानमर्थं चरणीयमाना चक्रमिव नव्यस्या ववृत्स्व ॥३॥

*uṣaḥ pratīcī bhuvanāni viśvordhvā tiṣṭhasyamṛtasya ketuḥ ।
samānamarthaṁ caraṇīyamānā cakramiva navyasyā vavṛtsva ॥*

3. Заря, обращенная ко всем мирам, ты стоишь, высоко вознесенная, ты — их восприятие Бессмертия; вращайся же по ним как колесо, о Новая,двигающаяся по ровному полю.

अव स्यूमेव चिन्वती मघोन्युषा याति स्वसरस्य पत्नी ।
स्वर्जनन्ती सुभगा सुदंसा आन्तादिवः पप्रथ आ पृथिव्याः ॥४॥

*ava syūmeva cinvatī maghonyuṣā yāti svasarasya patnī ।
svarjanantī subhagā sudamsā āntāddivaḥ papratha ā pṛthivyāḥ ॥*

4. Заря в своей щедрости, точно сбросившая с себя шитое одеяние, движется, невеста Блаженства; порождая Свар, совершенная в трудах своих и наслаждениях, она простирается от края Неба до земли.

अच्छा वो देवीमुषसं विभातीं प्र वो भरध्वं नमसा सुवृक्तिम् ।
ऊर्ध्वं मधुधा दिवि पाजो अश्रेत् प्र रोचना रुरुचे रण्वसंदृक् ॥५॥

*acchā vo devīmuṣasaṁ vibhātīṁ pra vo bharadhvaṁ namasā
suvṛktim ।
ūrdhvaṁ madhudhā divi pājo aśret pra rocanā ruruce
raṇvasaṁdṛk ॥*

5. Встречайте же божественную Зарю, сияющую широко навстречу вам, с поклоном несите ей всю полноту своих энергий. Высоко вознесенной в небе, ослепительной силы достигла она, утверждая сладость; она зажгла лучезарные миры, являя блаженство.

ऋतावरी दिवो अर्कैरबोध्या रेवती रोदसी चित्रमस्थात् ।
आयतीमग्न उषसं विभातीं वाममेषि द्रविणं भिक्षमाणः ॥६॥

*ṛtāvarī divo arkairabodhyā revatī rodasī citramasthāt ।
āyatīmagna uṣasaṁ vibhātīṁ vāmameṣi draviṇaṁ bhikṣamāṇaḥ ॥*

6. Небесными озарениями пробуждается она в сознании, несущая Истину, восторженная, с ярким светом восходит она в двух твердях. Зарю, идущую к тебе, сияющую, о Агни, ты просишь и обретаешь от нее суть восторга.

ऋतस्य बुध्न उषसामिषण्यन्वृषा मही रोदसी आ विवेश ।
मही मित्रस्य वरुणस्य माया चन्द्रेव भानुं वि दधे पुरुत्रा ॥७॥

*ṛtasya budhna uṣasāmiṣaṇyanvṛṣā mahī rodasī ā viveśa |
mahī mitrasya varuṇasya māyā candreva bhānum vi dadhe
purutrā ||*

7. Побуждая свои движения в основании Истины, в основании Зорь, их Господин вступает в Простор двух твердей. Необъятная Митры и Варуны мудрость, словно в блаженном сиянии, утверждает всюду Свет.

КОММЕНТАРИЙ

Сурья-Савитар в своем деле озарения следует за движением Зари. В одном из гимнов описывается, как движения ума становятся просветленными и сияющими благодаря сверкающей силе непрерывной череды Зорь. Повсюду в Веде Уша, дочь Небес, выполняет одну и ту же функцию. Она является средством пробуждения, эффективного действия и возрастания других богов, она является первым условием ведийской реализации. Ее растущим озарением просветляется вся человеческая природа; через нее человек достигает Истины, через нее он наслаждается Блаженством. Божественная Заря риши — это появление божественного Света, который срывает покров за покровом и раскрывает в человеческих движениях лучезарную божественность. В этом свете свершается Труд, приносится жертва, и ее желанные плоды обретает человечество.

Действительно, во многих гимнах богатые и прекрасные образы земной зари скрывают эту внутреннюю истину богини Уши, но в этом гимне великого риши Вишвамитры психологический символизм ведийской Зари проявляется с самых первых строк и прослеживается до конца стиха, он выражается явно и не скрыт за образностью мыслей. «О Заря, полная изобилия в своей субстанции, — восклицает риши, обращаясь к ней, — прозорливая, будь благосклонна к утверждающей молитве того, кто выражает тебя, о Изобильная». Слово *pracetas* и родственное ему *vicetas* являются постоянными терминами, употребляемыми в Ведах; по всей видимости, они согласуются с идеями, позднее нашедшими свое выражение в терминах Веданты: праджняна (*prajñāna*) и виджняна (*vijñāna*). Праджняна — это сознание, постигающее все вещи как объекты, предстающие ее созерцанию; в божественном

разуме это — знание, воспринимающее объекты с позиции их источника, обладателя и свидетеля. Виджняна — это всеохватывающее знание, содержащее в себе объекты, проникающее в них, вовлекающее их в сознание путем своего рода отождествления с их истиной. Уша призвана завладеть вдохновенной мыслью и словом риши, как энергия Знания, сознающая истину всего, что это вдохновенное слово и мысль помещают перед умом, дабы оно получило выражение в человеке. Эта утверждающая молитва, предполагается, будет полной и обильной, ибо Уша есть *vājena vājini, maghoni*, — исполнена обилия ее субстанция, она обладает всеми щедротами.

Эта заря движется неизменно в соответствии с законом божественного действия; великое множество мыслей несет она в своем движении, ее поступь уверенно, в ее руках все желанное — все наивысшие блага, блага Ананды, благодать божественного существования. Она древняя и извечная, заря Света, существовавшая изначально, *purāṇi*, но в своем восхождении она вечно юная и новая для души, принимающей ее.

Она должна широко воссиять, ведь она — Заря божественная, подобно свету бессмертного существования, пробуждающему в человеке силы или голоса Истины и Радости (*sūnṛtāḥ* — слово, которое выражает наряду с идеей истины идею радости), ибо разве колесница ее восхождения не является одновременно колесницей света и счастья? Опять же, слово *candra* в выражении *candrarathā* — обозначающее также лунное божество, Сому, владыку восторга бессмертия, *ānanda* и *amṛta*, что изливается в человека, — означает одновременно «озаренный» и «благодатный». А кони, везущие Зарю, — образ витальных сил, которые поддерживают и продвигают все наши действия — должны быть ведомы в совершенстве; они ярко-золотого цвета, их природе (ибо в этой древней символике цвет есть признак качества, природы, характера) должен быть присущ динамизм идеального знания в его насыщенной озаренности; широкой в своем протяжении должна быть масса этой концентрированной мощи, — *pr̥thupājaso ye*.

Божественная Заря, таким образом, приходит в душу человека со светом своего знания, *prajñāna*, являясь пред всеми мирами как перед полем этого знания, — иными словами, обращаясь ко всем областям нашего универсального бытия: уму, витальности, физическому сознанию. Заря стоит, вознесенная над ними, в наших высших сферах, превыше ума, на высочайшем небе, словно восприятие Бессмертия или

Бессмертного, *amṛtasya ketuḥ*, открывая в них вечное и блаженное существование или вечную и всеблагу Божественность. Так стоит она, высоко вознесенная, готовая явить движение божественного знания, приходя как новое откровение вечной истины, *navyasi*, в их ставшие гармонизированными и уравновешенными действия, словно колесо, плавно движущееся по ровному полю, ибо теперь они не препятствуют этому ровному движению, так как все их противоречия и разногласия устранены.

Она в своей щедрости словно освобождает и сбрасывает с себя искусно сшитое одеяние, которое скрывало истину вещей, и движется, как супруга Возлюбленного, энергия ее всеблагого Господина, *svasarasya patnī*. Достигшая полноты в своем наслаждении блаженством, в своем совершенном осуществлении всех деяний, *subhagā sudamśāḥ*, она через свои откровения вызывает к жизни в нас Свар, сокровенный светозарный разум, наши высочайшие ментальные небеса; и, таким образом, с самых дальних краев ментального бытия она простирает себя вплоть до физического сознания.

Подобно тому как божественная Заря широко изливает свет этих небес на людей, так же и люди должны, подчиняясь закону ее божественного действия и движения, принести ей всю полноту энергий своего существа и все свои способности, дабы стали они проводником ее света или алтарем для ее жертвенных действий.

Далее риши останавливается на двух главных деяниях божественной Зари в человеке: возвышение ею человека к полноте силы Света и раскрытию Истины и изливание ею Ананды, Амриты, пьянящего нектара Сомы или блаженства бессмертного бытия, в ментальное и телесное существование. В мире чистого разума, *divi*, она восходит в полную силу и массу Света, *ūrdhvaṁ pājo aśret*, и с этих чистых и высоких уровней она устанавливает сладость, *madhu*, мед Сомы. Заря зажигает три лучезарных мира, *rocanā*, и становится блаженным видением или несет с собой видение блаженства. Сияниями чистой ментальности, обладающими действенной силой, осуществляющим Словом, *divo arkaiḥ*, она предстает как несущая Истину, и вместе с Истиной, в разнообразной игре своей множественной мысли и движения, она вступает из мира, находящегося выше Ума, исполненного восторга, в ментальное и телесное сознание, в эти установленные границы, где совершается действие человека. Ведь именно к Заре, когда она является с богатыми дарами, *vājena vājini*, Агни, божественная Сила, осуществ-

ляющая свой труд здесь в теле и уме, дабы возвысить смертную природу, обращается с мольбой о Соме, нектаре Блаженства, субстанции восторга, и благодаря ей достигает его.

Супраментальный мир в нас, основание Истины, есть основание Зорь. Они являют собой нисхождение в тленную природу Света бессмертной Истины, *ṛtaṁ jyotiḥ*. Господин Зорь, Владыка Истины, Озаряющий, Творец, Создатель, посылающий в основание Истины, высоко над умом, импульс своих движений, вступает вместе с ними посредством этой богини в телесное и ментальное существование, уже не затемненное, а свободное от своих ограничений и способное принять в себя беспредельность, *mahī rodasī*. Владыка Истины есть единственный Владыка сущего. Он — Варуна, душа простора и чистоты; он — Митра, источник любви, света и гармонии. Его творящая Мудрость, *mahī mitrasya varuṇasya māyā*, — не имеющая пределов, ибо он есть Варуна, и проявленная, как свет блаженства и радости, *candрева*, ибо он есть Митра, — устраивает, организует совершенным образом, в великом множестве форм, в просторе освобожденной природы лучезарные пространства, неуловимые выражения Истины. Он соединяет различные сияния, с которыми его Заря вступает в наши тверди, он сочетает в единую гармонию ее истинные и прекрасные голоса.

Божественная Заря являет приход этого Божества. Она есть свет Истины и Благодати, изливающийся на нас по велению Владыки Мудрости и Блаженства, *amṛtasya ketuḥ, svasarasya patnī*.

VII

БХАГА-САВИТАР, ВЛАДЫКА НАСЛАЖДЕНИЯ

Ригведа V.82

तत् सवितुर्वृणीमहे वयं देवस्य भोजनम् ।
श्रेष्ठं सर्वधातमं तुरं भगस्य धीमहि ॥१॥

*tat saviturvṛṇīmahe vayaṁ devasya bhojanam ।
śreṣṭhaṁ sarvadhātamam turaṁ bhagasya dhīmahi ॥*

1. От бога Савитара мы принимаем то наслаждение, то, что есть наилучшее, что истинно все располагает, что достигает цели Бхаги, — его мы устанавливаем мыслью.

अस्य हि स्वयशस्तरं सवितुः कच्चन प्रियम् ।
न मिनन्ति स्वराज्यम् ॥२॥

*asya hi svayaśastaram savituḥ kaccana priyam ।
na minanti svarājyam ॥*

2. Ведь не умалят они нисколько радости его, ибо самоторжествующая есть она — ни собственного царства этого Владыки наслаждения.

स हि रत्नानि दाशुषे सुवाति सविता भगः ।
तं भागं चित्रमीमहे ॥३॥

*sa hi ratnāni dāśuṣe suvāti savitā bhagaḥ ।
taṁ bhāgaṁ citramīmahe ॥*

3. Это он источает улады приносящему жертву, бог, все вызывающий к жизни; к этому многоцветному великолепию его наслаждения мы устремляемся.

अद्या नो देव सवितः प्रजावत्सावीः सौभगम् ।
परा दुःष्वप्यं सुव ॥४॥

*adyā no deva savitaḥ prajāvatsāvīḥ saubhagam ।
parā duḥṣvapnyam suva ॥*

4. Сегодня, о божественный Создатель, ниспошли нам плодотворное блаженство, отвергни то, что относится к дурному сну.

विश्वानि देव सवितर्दुरितानि परा सुव ।
यद्भद्रं तन्न आसुव ॥५॥

*viśvāni deva savitarduritāni parā suva ।
yadbhadraṁ tanna āsuva ॥*

5. Все беды, о божественный Создатель, устрани; что есть благо, то ниспошли нам.

अनागसो अदितये देवस्य सवितुः सवे ।
विश्वा वामानि धीमहि ॥६॥

*anāgaso aditaye devasya savituḥ save ।
viśvā vāmāni dhīmahi ॥*

6. Безгрешные перед беспредельным бытием при излиянии божественного Создателя, мы удерживаем мыслью все отрадные вещи.

आ विश्वदेवं सत्पतिं सूक्तैरद्या वृणीमहे ।
सत्यसवं सवितारम् ॥७॥

*ā viśvadevaṁ satpatiṁ sūktairadyā vṛṇīmahe ।
satyasavaṁ savitāram ॥*

7. Это вселенское божество и властелина бытия мы принимаем сегодня в себя через совершенные изречения, Создателя, чье творение истинно —

य इमे उभे अहनी पुर एत्यप्रयुच्छन् ।
स्वाधीर्देवः सविता ॥८॥

*ya ime ubhe ahanī pura etyaprayucchan ।
svādhīrdevaḥ savitā ॥*

8. Кто непреклонно идет впереди этих двух — дня и ночи, располагающий истинно мысль, божественный Создатель —

य इमा विश्वा जातान्याश्रावयति श्लोकेन ।
प्र च सुवाति सविता ॥९॥

*ya imā viśvā jātānyāśrāvayati ślokena ।
pra ca suvāti savitā ॥*

9. Кто через стих дает услышать знание всех рождений и производит их на свет, божественный Создатель.

КОММЕНТАРИЙ

Четыре великих божества постоянно появляются в Веде как тесно связанные по своей природе и действиям — Варуна, Митра, Бхага, Арьяман. Варуна и Митра неизменно сопряжены друг с другом в представлениях риши; иногда они появляются в тройке — Варуна, Митра и Бхага или Варуна, Митра и Арьяман. Гимны, посвященные одному из этих богов, сравнительно редки, хотя есть несколько значимых гимнов, обращенных отдельно к Варуне. Зато, несомненно, велико число стихов, где упоминаются их имена, как в гимнах, обращенных к другим богам, так и в тех, которые обращены ко Всем-богам, *viśve devāḥ*.

По мнению Саяны, эти четыре божества есть солнечные энергии: Варуна — в негативном аспекте, как повелитель ночи, Митра — в позитивном, как повелитель дня, Бхага и Арьяман — в качестве имен Солнца. Не следует придавать большого значения этим конкретным отождествлениям, хотя солярный характер, приписываемый всем четверым, бесспорен. В них очень отчетливо проявляется эта особенная черта ведийских богов — их фундаментальное единство, несмотря на различие в личных качествах и функциях. Четыре бога не только

теснейшим образом связаны между собой, но даже как будто перенимают друг у друга природу и атрибуты, и все они, очевидно, являют собой эманации Сурьи-Савитара, божественного существа в его всесо-зидающей и всеозаряющей солнечной форме.

Сурья-Савитар — это Творец. Согласно Истине сущего, в соответствии с Ритам (*ṛtam*), миры возникают из божественного сознания, из Адити, богини беспредельного бытия, матери богов, из этого безраздельного сознания, Света, которому ничто не может причинить ущерба, отраженного в символе мистической Коровы, которую невозможно убить. В этом мироздании Варуна и Митра, Бхага и Арьяман есть четыре действенные Силы. Варуна представляет принцип чистого и широкого бытия, что соотносится с Сат в концепции Сатчитананды; Арьяман представляет свет божественного сознания, действующий как Сила; Митра, представляющий свет и знание и использующий принцип Ананды для созидания, — это Любовь, поддерживающая закон гармонии; Бхага представляет Ананду как всесозидающий восторг и наслаждение, он наслаждается созиданием и наслаждается всем, что создано. Майя же, творящая мудрость Варуны и Митры, распределяет повсеместно свет Адити, приносимый Зарей, дабы явить миры.

В их психологической функции эти четыре бога представляют действие тех же самых принципов в человеческом уме и в человеческом характере. Боги возводят в человеке различные планы его бытия, формируя их, в конечном счете, согласно условиям и формам божественной Истины. В особенности Варуна и Митра описываются как боги, твердо утверждающие закон своих действий, приумножающие Истину, соприкасающиеся с Истиной и посредством Истины наслаждающиеся безграничностью божественной воли или великим и не знающим препятствий жертвенным действием, присущим ей. Варуна представляет собой необъятность, истинность и чистоту; любое отступление от этого порядка и чистоты, отразившись от него, ударяет по виновнику как кара за грех. До той поры, пока человек не достигнет беспредельности Истины Варуны, он, как жертва, привязан к столбам мирового жертвоприношения тройственными узами ума, жизни и тела, он не свободен, он не может обладать и наслаждаться. Вот почему часто встречается молитва о высвобождении из петли Варуны, о спасении грешника от гнева оскверненной чистоты Варуны. Митра, напротив, есть любейший из богов, он все объединяет утверждением своей гармонии, чередой сияющих обителей Любви, осуществляющей себя в мировом

порядке вещей, *mitrasya dhāmaḥ*. Само имя *mitra*, означающее еще и «друг», постоянно обыгрывается в этой двусзначности; подобно Митре, ибо Митра обитает во всем, и другие боги становятся друзьями человека. Черты Арьямана в Веде едва обозначены и упоминания о нем мимолетны. Функции Бхаги очерчены более отчетливо и проявляются одинаково как в космосе, так и в человеке.

В этом гимне Шьявашвы, посвященном Савитару, мы видим как функции самого Бхаги, так и его тождество с Сурьей-Савитаром; ибо гимн обращен к Всесозидающему Владыке Истины Сурье, но конкретно к Сурье в форме, представленной Бхагой — Владыкой Наслаждения. Само слово *bhaga* означает наслаждение или вкушающего наслаждение; и то, что именно это значение считается наиболее соответствующим его божественному имени — Бхага, подчеркивается употреблением в гимне слов, имеющих с ним общий корень: *bhojanam*, *bhāga*, *saubhagam*. Как мы уже знаем, Савитар означает Творца, но в особом смысле — производящего, выявляющего из непроявленного и вызывающего к жизни. На протяжении всего гимна внимание постоянно удерживается на этом корневом смысле слова, который невозможно адекватно передать в переводе. Неуловимая игра смысла начинается с самого первого стиха; так как слово *bhojanam* значит одновременно и «наслаждение», и «пища», оно употреблено здесь с намеком на то, что «наслаждение Савитара» есть Сома — слово, производное от того же корня *si*, в значении «производить», «давить», «выжимать», — Сома, пища богов, высочайший нектар, наивысший продукт великого Создателя. Тогда то, к чему устремляется риши, это — наслаждение бессмертной и дарующей бессмертие Анандой во всех созданиях.

Ананда и есть это наслаждение божественного Творца, Сурьи-Савитара, высочайший плод Истины; ибо Истина сама есть путь к божественному блаженству. Эта Ананда и есть наивысшее, наилучшее наслаждение. Она верно все распределяет; ибо как только Ананда, божественный восторг существования, достигнута, она устраняет все искажения, все зло в мире. Она ведет человека прямо к цели. Если через истину и истинный закон всех вещей мы достигаем Ананды, то и через Ананду мы можем достичь закона и истины всего сущего. Ведь именно божественному Творцу, под именем и в форме Бхаги, принадлежит эта человеческая способность к божественному и истинному наслаждению всем сущим. Когда человеческий ум, сердце,

витальные силы и физическое естество объемлют Бхагу, когда эта божественная форма обретает себя в человеке, тогда проявляет себя Ананда вселенной.

Ничто не в состоянии ограничить, никто не в состоянии умалить — ни бог, ни демон, ни друг, ни враг, ни случай, ни ощущение — то наслаждение, которое божественный Вкуситель обретает в сущем, каков бы ни был сосуд или объект его улады. Ничто не может умалить, ограничить или причинить урон его лучезарному самодержавию, *svarājyam*, его совершенному обладанию собой в беспредельном бытии, беспредельном восторге и в безграничности порядка Истины.

Поэтому именно он дарует приносящему жертву семь улад, *sapta ratnā*. Он высвобождает их для нас, ибо они все находятся здесь, в этом мире, так же как и в божественном бытии, и в нас самих, и их нужно лишь высвободить в нашем внешнем сознании. Богатство и радужное изобилие этого семикратного восторга, обретшего совершенство на каждом из планов нашего бытия, есть *bhāga* — наслаждение или доля Бхаги-Савитара в исполненном жертвоприношении, и именно этого разнообразного богатства ищет риши для себя и для своих соратников, совершая жертвоприношение, принимая божественного Владыку Наслаждения.

После этого Шьявашва призывает Бхагу-Савитара уже сегодня даровать ему счастье — не бесплодное, но полное плодов действия, богатое потомством для души, *prajāvat saubhagam*. Ананда созидательна, она есть *jana*, восторг, порождающий жизнь и мир; пусть будет все, что высвободилось в нас, созданием истины, а все, относящееся к неистине, к злему сну, *duḥṣvapnyam*, возникшему как результат незнания божественной Истины, пусть развеется, удалится прочь из нашего сознательного бытия.

В следующем стихе риши разъясняет смысл этого *duḥṣvapnyam*. То, что он хочет удалить, развеять, есть все злое, дурное, *viśvāni duriṭāni*. *Suṣitam* и *duritam* в Веде буквально означают «правильно идущее» и «неправильно идущее». *Suṣitam* есть истина мысли и действия, *duritam* — ошибка или заблуждение, грех и извращение. *Suṣitam* — счастливое продвижение, благоденствие, путь Ананды; *duritam* — бедствие, страдание, все губительные плоды ошибок и дурных поступков. Все, что есть злого, *viśvāni duriṭāni*, соотносится с дурным сном, который должен быть отвращен от нас. Взамен Бхага посылает нам все то, что есть доброго, благого — *bhadram*, благо в смысле благоденствия,

благодати божественного наслаждения, радости правильного действия и правильного созидания.

Ибо в творении Бхаги-Савитара, в его совершенном и безупречном жертвоприношении — слово *sava*, «высвобождение», двузначно, оно употребляется как по отношению к творению, так и к жертвоприношению, возлиянию Сомы — человек благодаря Ананде избавляется от греха и вины, *anāgasah*, становится безгрешным перед лицом Адити, способным принять нераздельное и беспредельное сознание освобожденной души. Благодаря этой свободе Ананда может стать всеобъемлющей в людях. Люди способны удерживать своей мыслью все предметы восторга, *viśvā vāmāni*, ибо *dxi (dhi)*, пониманию, которое все устанавливает и распределяет, присуще истинное представление о мироустройстве, восприятие истинных взаимосвязей, истинной цели, истинного использования, истинного осуществления, божественного и блаженного предназначения всех вещей.

Это универсальное Божественное, Владыку Сат, из которого все сущее сотворено в согласии с истиной, *satyam*, приносящие жертву сегодня стремятся принять в себя посредством священных мантр, обращаясь к нему под именем Бхага-Савитар. Это — творец, чье творение есть Истина, чье жертвоприношение есть излияние истины через излияние его Ананды — его божественной и непогрешимой радости бытия — в человеческую душу. В качестве Сурьи-Савитара, Владыки Истины, он шествует впереди этой Ночи и впереди этой Зари — проявленного и непроявленного сознания, бодрствующего существования, подсознания и сверхсознания, взаимодействие которых и дает нам весь наш опыт; в своем движении он ничем не пренебрегает, ничего не оставляет незамеченным, никогда не останавливается. Он идет впереди и той, и другой, выявляя из ночи подсознания божественный Свет, обращая размытые или искаженные помыслы сознания в лучи этого Света, а мысль неизменно занимает правильное место. Источник всякой ошибки есть неверное применение, неверное расположение истины, неверное установление связей, неверное соотношение со временем и местом, предметом и порядком. Но у Владыки Истины отсутствует такого рода заблуждение, искажение, неверное распределение.

Сурья-Савитар, который есть Бхага, стоит между Бесконечностью и сотворенными мирами внутри и вне нас. Все, чему предстоит родиться в этом всесозидающем сознании, он принимает в Виджняну, всему

там отводит правильное место в божественном ритме посредством знания, которое слышит и воспринимает Слово по мере его нисхождения, и, таким образом, он дает этому проявиться в ходе вещей, *āśrāvayati ślokena pra ca suvāti*. Всякий раз, когда из непроявленного в нас возникает некое творение этой действенной Ананды, *prajāvat saubhagam*, воспринятое и услышанное верно от знания в безупречном ритме сущего, то это и есть творение Бхаги-Савитара, а все порождения этого творения, наши дети, наше потомство, *prajā, apatyam*, все это — предметы восторга, *viśvā vāmāni*. Это и есть то, что вершит Бхага в человеке, это его полная доля в космическом жертвоприношении.

VIII

ВАЮ, ВЛАДЫКА ЖИЗНЕННЫХ СИЛ

Ригведа IV.48

विहि होत्रा अवीता विपो न रायो अर्यः ।
वायवा चन्द्रेण रथेन याहि सुतस्य पीतये ॥१॥

*vihi hotrā avītā vipo na rāyo aryaḥ ।
vāyavā candreṇa rathena yāhi sutasya pītaye ॥*

1. Ты проявляешь энергии жертвоприношений, которые были не проявлены, словно тот, кто являет блаженство и вершит труд; о Ваю, на колеснице благого света прибудь на питье нектара Сомы.

निर्युवाणो अशस्तीर्नियुत्वाँ इन्द्रसारथिः ।
वायवा चन्द्रेण रथेन याहि सुतस्य पीतये ॥२॥

*niryuvāṇo aśastīrniyutvāṁ indrasārathiḥ ।
vāyavā candreṇa rathena yāhi sutasya pītaye ॥*

2. Отвращая от себя все, что отвергает выражение, вместе со своими конями в упряжке, с Индрой-возницей, о Ваю, на колеснице благого света прибудь на питье нектара Сомы.

अनु कृष्णे वसुधिती यमाते विश्वपेशसा ।
वायवा चन्द्रेण रथेन याहि सुतस्य पीतये ॥३॥

*anu kṛṣṇe vasudhitī yamāte viśvapeśasā ।
vāyavā candreṇa rathena yāhi sutasya pītaye ॥*

3. Те двое, кто, и будучи темными, вмещают все богатства, последуют за тобой в своих трудах, — те, в ком все формы. О Ваю, на колеснице благого света прибудь на питье нектара Сомы.

वहन्तु त्वा मनोयुजो युक्तासो नवतिर्नव ।
वायवा चन्द्रेण रथेन याहि सुतस्य पीतये ॥४॥

*vahantu tvā manoyujo yuktāso navatirṇava ।
vāyavā candreṇa rathena yāhi sutasya pītaye ॥*

4. Да привезут тебя запряженные, девяносто и девять тех, кто запряжен умом. О Ваю, на колеснице благого света прибуди на питье нектара Сомы.

वायो शतं हरीणां युवस्व पोष्याणाम् ।
उत वा ते सहस्रिणो रथ आ यातु पाजसा ॥५॥

*vāyo śataṁ harīṇāṁ yuvasva poṣyāṇām ।
uta vā te sahasriṇo ratha ā yātu pājasā ॥*

5. Запрягай, о Ваю, сто своих коней сверкающих, что возрастут, или же с твоей тысячей пусть прибудет твоя колесница в полную мощь свою.

КОММЕНТАРИЙ

Психологические концепции ведийских риши часто обладают поразительной глубиной, в особенности когда они имеют дело с феноменом сознательных движений ума и жизни, которые возникают из подсознательного. Можно даже сказать, что эта идея составляет всю основу богатой и утонченной философии, созданной этими вдохновенными мистиками на самой заре знания. И никому не удалось выразить ее тоньше и удачнее, чем риши Вамадеве, одному из глубочайших провидцев и прекраснейших поэтов ведийской эпохи. Один из его гимнов, последний в четвертой мандале, по сути дает нам важнейший ключ к символике, укрывающей за образами жертвоприношения те реальности психологического опыта и восприятия, которые были столь священные для наших арийских праотцев.

В том гимне Вамадева говорит об океане подсознательного, который является скрытой основой всей нашей жизни и деятельности. Из этого океана вздымается «медовая волна» чувственного

существования с ее неразрешенным бременем неосуществленного восторга, поднимающаяся, полная *ghṛitam* и *soma* (*ghṛta*, *soma*) — очищенного ментального сознания и озаренной Ананды, что нисходит свыше, — к небесам Бессмертия. «Тайное Имя» ментального сознания, язык, которым боги вкушают мир, точка соприкосновения с Бессмертием — это Ананда, символ которой есть Сомы. Ибо все это творение было как бы извергнуто в подсознание Быком о четырех рогах, божественным Пурушей, чьи рога есть беспредельное Существование, Сознание, Блаженство и Истина. В образах очевидной несочетаемости, вызывающих в памяти утонченно гротескные и странные фигуры мистического и символического искусства первобытного мира, Вамачева описывает Пурушу как человеко-быка о четырех рогах, представляющих четыре божественных принципа, о трех ногах, представляющих три человеческих принципа — ментальность, витальный динамизм и материальное естество, о двух головах, представляющих двойное сознание Души и Природы, Пурушу и Пракрити, о семи руках — семи видах действий, присущих, соответственно, семи этим принципам. «Трижды связанный» — связанный в уме, связанный в жизненных энергиях, связанный во плоти — «Бык громко ревет; велика Божественность, вошедшая в смертных».

Ибо *ghṛitam*, ясный свет разума, отражающий Истину, спрятали пани, властители низшей чувственной деятельности, и заперли в подсознательном; трижды были утверждены Свет и Ананда — в наших мыслях, в наших желаниях, в нашем физическом сознании, но скрыты они от нас. В корове, символе горного Света, находят боги очищенные струи *ghṛitam*. Эти струи, говорит риши, восходят из сердца сущего, из океана подсознания, *hrdyāt samudrāt*, но враг, Вритра, запер их в тысяче загонов, дабы скрыть от различающего ока, от знания, которое трудится в нас над просветлением сокровитного и освобождением заточенного. Они движутся по пути на границе подсознательного, еще не достаточно прозрачные, если остаются порывистыми в своих движениях, ограниченных нервной деятельностью, в малых формациях жизненной энергии Ваю, *vātapramiṣaḥ*. Но все больше очищаясь опытом сознательного сердца и ума, эти энергии Природы, наконец, становятся способными слиться воедино с Агни, божественной силой Воли, которая крушит их ограничения и сама питается теперь уже полноводными потоками. Это и есть переломный момент бытия, которым смертная природа подготавливает свой переход к бессмертию.

В последнем стихе гимна Вамадева описывает все существование, словно бы утвержденное вверху в обители божественного Пуруши, внизу в океане подсознательного и в Жизни, *antaḥ samudre hr̥di antar āyusi*. В таком случае сознательный ум есть тот канал, через который осуществляется связь между верхним и нижним океанами, между сверхсознанием и подсознанием, между божественным светом и изначальной тьмой Природы.

Ваю есть Повелитель Жизни. Древние мистики рассматривали жизнь как великую силу, пронизывающую все материальное существование и являющуюся условием всей его деятельности. Впоследствии эта идея была сформулирована в концепции Праны, универсального дыхания жизни. В понятие Праны включается вся витальная и нервная деятельность человека, которой управляет Ваю. Однако этому великому божеству посвящено сравнительно мало гимнов в Ригведе, и даже в тех, где он главный адресат, он обыкновенно фигурирует не один, а в окружении других богов, как если бы он от них зависел. Особенно часто он выступает вместе с Индрой, и может даже показаться, что он нуждается в помощи этого высшего божества для выполнения тех задач, которые на него возлагают ведийские риши. Когда речь идет о божественном действии Жизненных сил в человеке, то место Ваю обычно занимает Агни в форме ведийского Коня, Ашвы, Дадхикравана.

Это положение Ваю станет понятным, если мы подробнее рассмотрим фундаментальные представления риши. Их главная концепция заключается в том, что низшее бытие озаряется высшим, смертное — божественным. Свет и Сила, *go* и *aśva*, Корова и Конь были объектами жертвоприношения. Сила была условием, Свет — средством освобождения, Индра и Сурья — главными носителями Света. Более того, Силе требовалось, чтобы божественная Воля завладела всеми человеческими энергиями и явила себя в них, а символом этой Воли, мощи сознательной энергии, завладевающей нервной витальностью и раскрывающейся в ней, был скорее Агни, чем Ваю, в особенности Агни Дадхикраван. Ибо именно Агни есть владыка Тапаса, божественного Сознания, выражающего себя в универсальной энергии, которую Прана всего лишь представляет в низшем бытии. Поэтому в гимне Вамадевы, пятьдесят восьмом гимне четвертой мандалы, именно Индра, Сурья и Агни осуществляют великое проявление сознательной божественности из подсознательного. Вата или Ваю, нервная деятельность, — это всего лишь первое условие проявления Разума. Для человека же эта встреча Жизни

с Разумом и поддержка, даваемая первой в эволюции второго, и есть наиважнейший аспект Ваю. Вот почему мы обнаруживаем Индру — Владыку Разума и Ваю — Владыку Жизни объединенными в пару, причем Ваю всегда тем или иным образом зависит от Индры; Маруты, силы-мысли, хотя по своему происхождению и представляются в такой же степени энергиями Ваю, как и Индры, для риши важнее, чем сам Ваю, а в своем динамическом аспекте они гораздо ближе Агни-Рудре, чем действительному предводителю легионов Ветра.

Данный гимн — сорок восьмой из четвертой мандалы — последний из трех, в которых Вамадева призывает Индру и Ваю на питье нектара Сомы. Их зовут совместно, как двух повелителей сверкающей силы, *śavasaspatī*, точно так же, как в другом гимне, из первой мандалы (I.23.3), они призываются в качестве владык мысли, *dhiyaspatī*. Индра управляет ментальной силой, Ваю — силой нервной или витальной, так что их союз необходим для мысли и действия. Их приглашают прибыть в одной общей колеснице и вместе испить нектар Ананды, который приносит с собой энергии, претворяющие смертную природу в божественную. Считается, что Ваю имеет право первого глотка, ибо вначале витальные силы, поддерживающие все остальное, должны обрести способность к экстазу божественного действия.

В третьем гимне, где определяется результат жертвоприношения, призывается один только Ваю, но тем не менее его союз с Индрой четко обозначен. Ваю должен прибыть в колеснице благого света — подобно богине Уше в другом гимне — и испить нектар, дарующий бессмертие¹. Колесница символизирует движение энергии, и это — отрадное движение уже озаренных витальных энергий, призываемых в форме Ваю. Божественная польза от этого светлого радостного движения описывается в трех первых стихах.

Богу предстоит проявить — вывести на свет сознательной деятельности — жертвенные энергии, которые пока не проявились², которые пока скрыты во мраке подсознательного. В ритуалистической интерпретации фраза может быть переведена: «поглоти приношения, которые еще не съедены»; при использовании же другого значения корня *vī* ее можно перевести так: «прибуди к жертвенным энергиям, которых еще никогда не достигали», однако с точки зрения символики все

¹ *Vāyavā candreṇa rathena yāhi sutasya pītaye.*

² *Vīhi hotrā avītā.*

переводы сводятся к одному и тому же психологическому смыслу. Энергии и действия, которые еще не были вызваны из подсознания, должны быть высвобождены из тайной пещеры совместным действием Индры и Ваю и обращены на труд.

Ибо они вызываются не ради простого действия нервной ментальности. Ваю предстоит проявить эти энергии, словно бы он — тот, «кто являет блаженство, вершит арийский труд», *vīro na rāyo aryaḥ*. Эти слова в достаточной степени характеризуют и природу вызываемых энергий. Возможно, однако, что фраза содержит скрытый намек на Индру и, таким образом, указывает на то, что далее выражается ясно, — на необходимость, чтобы действием Ваю управляла озаренная и возвышенная сила более блистающего бога. Ибо именно озарение, даруемое Индрой, ведет к раскрытию тайны блаженства, и сам Индра есть первый вершитель Труда. Среди богов термин *арья* (*arya*) чаще всего применяется в отношении Индры, Агни и Сурьи, он с непереваемой лаконичностью описывает тех, кто поднимается к благородному устремлению, кто вершит великий труд как жертвоприношение, дабы достичь добра и блаженства.

Во втором стихе необходимость руководства Индры утверждается с особой ясностью. Ваю должен прибыть, устраняя все несогласия, которые могут помешать проявлению непроявленного, *niryuvāṇo āśastīḥ*. Буквально слово *āśastīḥ* означает «не-выраженности», что описывает попытки темных сил, подобно Вритре, продолжать укрывать свет и энергию, которые ждут своего раскрытия и готовы быть призванными к выражению через воздействие богов и орудие Слова. Слово есть энергия, которая выражает, *śastram, gīḥ, vacas*. Но оно должно оберегаться божественными Силами, которые дают ему произвести необходимое воздействие. Эта работа приходится на долю Ваю; ему предстоит развеять все силы отрицания, затемнения, непроявления. Для выполнения этой задачи Ваю должен прибыть «со своими конями в упряжке и с Индрой-возницей», *niyutvān indra-sārathiḥ*. Кони Индры, Ваю, Сурьи имеют каждый свое собственное обозначение. У Индры кони *hari* или *babhru* — золото-рыжие или ярко-гнедые; у Сурьи — *harit*, что означает более глубокое, более интенсивное свечение; у Ваю же кони — *niyut*, упряжные, ибо они представляют собой те динамичные движения, которые сопрягают энергию с ее действием. Но хотя это кони Ваю, править ими должен Индра: движения Властителя нервной и витальной энергии направляет Властитель ума.

На первый взгляд может показаться, будто третий стих¹ вводит в гимн не связанную с ним идею: в нем говорится о темном Небе и Земле со всеми их формами, послушными или следующими в своих трудах за движениями Ваю в его, ведомой Индрой, колеснице. Небо и Земля не называются по имени, но описываются как два черных, или темных, вместилища субстанций или вместилища богатств, *vasudhitiḥ*, но последний компонент слова («вместилища» — в двойственном числе) с достаточной прозрачностью указывает на то, что речь идет о Земле и о Небе, ее спутнике. Надо отметить, что здесь имеется в виду не Небо-отец и Земля-мать, а две сестры, *rodasī*, женские формы неба и земли, которые символизируют общие энергии ментального и физического сознания. Это их темные состояния — замутненное сознание между двумя границами, границами ментального и физического бытия — благодаря радостному движению нервного динамизма начинают действовать в согласии с этим движением, т. е. под контролем Ваю, и высвобождают свои скрытые формы; ибо все формы сокрыты в них и нужно лишь побудить их проявить эти формы. Таким образом, мы обнаруживаем, что третий стих завершает смысл двух предшествующих. Как всегда, когда Веда правильно понята, ее стихи разворачиваются, раскрывая мысль в глубокой логической и чрезвычайно значимой последовательности.

Два последних стиха говорят о результате, возникшем благодаря этому действию Неба и Земли и их выявлению сокрытых форм и непроявленных энергий, что происходит вслед за движением Ваю на его колеснице, мчащейся к Ананде. Прежде всего кони Ваю должны обрести свою нормальную общую численность. «Пусть впрягутся девяносто девять и принесут тебя, те, кто запряжен умом»². Эти постоянно повторяющиеся числа — девяносто девять, сто, тысяча имеют в Веде символическое значение, которое чрезвычайно трудно определить с точностью. Секрет, вероятно, заключается в умноженном кратно себе мистическом числе семь и двойном повторении этой суммы с прибавлением единицы в начале и в конце, что и дает нам: $1+49+49+1=100$. Семерка есть число фундаментальных принципов проявленной Природы, это семь форм божественного сознания, играющих в мире. Каждый из принципов, сформулированный в отдельности, содержит в себе

¹ *Anu kṛṣṇe vasudhitiḥ yemāte viśvapeśasā.*

² *Vahantu tvā manoyuḥ yuktāso navatir nava.*

шесть других; таким образом, их полное число есть сорок девять, сверх этого добавляется единица — то, из чего все они произошли, тогда полное число становится пятьдесят, которое представляет весь диапазон уровней активного сознания. Но есть еще и удвоение этого числа по восходящим и нисходящим рядам — нисхождение богов и восхождение человека. Это дает нам число девяносто девять, постоянно употребляемое в Веде при перечислении коней, городов, рек и имеющее в каждом случае особую, но сходную символику. Если еще добавить к той светлой единице вверх — к чему все восходит, темную единицу вниз — к чему все нисходит, мы получим ровно сотню.

Так что результатом движения Ваю должна стать сложная энергия сознания; проявление наиболее полного движения ментальной энергии, дотоле находившейся в человеке в скрытом и потенциальном виде — это и есть движение девяности и девяти коней, запряженных умом. Следующий же стих добавляет завершающую деталь. Мы имеем уже сто коней, потому что сейчас в действие включается вся полнота светоносной ментальности, и эти скакуны, хотя они по-прежнему несут Ваю и Индру, уже не просто *niyut*, они теперь *hari* — ярко-гнедого цвета скакунов Индры¹. «Запрягай, о Ваю, сто гнедых, сверкающих, которые должны взрасти».

Но почему же они «должны взрасти»? Потому что сотня представляет общую полноту различных сочетаний движений, но не всю их сложность. Каждый конь из сотни может быть умножен на десять; все могут возрасти в своем собственной роде — такова природа возрастания, переданного словом *poṣyāñām*. Вот почему риши говорит: либо прибуди с общей полнотой из ста коней, с тем чтобы они потом возросли до полной своей сложности — десять раз по сто, либо, если пожелаешь, приезжай сразу на тысяче коней, и пусть твое движение достигнет всей массы своего потенциала энергии². Риши жаждет всецело разнообразной, всеохватывающей, всепобуждающей к действию ментальной озаренности с ее совершенством бытия, мощи, блаженства, знания, ментальности, витальной силы, физической деятельности. Ибо, по достижении этого, подсознание вынуждено раскрыть свои скрытые возможности, отдать их на волю усовершенствованного ума ради богатого и щедрого движения усовершенствованной жизни.

¹ *Vāyo śataṁ hariṇāṁ yuvasva poṣyāñām.*

² *Uta vā te sahasriṇo ratha ā yātu pājasā.*

IX

БРИХАСПАТИ, ЭНЕРГИЯ ДУШИ

Ригведа IV.50

यस्तस्तम्भ सहसा वि ज्मो अन्तान्बृहस्पतिस्त्रिषधस्थो रवेण ।
तं प्रत्नास ऋषयो दीध्यानाः पुरो विप्रा दधिरे मन्द्रजिह्वम् ॥१॥

*yastastambha sahasā vi jmo antānbrhaspatistriṣadhas tho raveṇa ।
taṁ pratnāsa ṛṣayo dīdhyānāḥ puro viprā dadhire mandrajihvam ॥*

1. Тот, кто ревом утвердил в своей мощи пределы земли, Брихаспати, в тройном мире нашего осуществления, — о нем размышляли прежние мудрецы и, озаренные, его, сладкоязыкого, поставили впереди всех.

धुनेतयः सुप्रकेतं मदन्तो बृहस्पते अभि ये नस्ततस्त्रे ।
पृषन्तं सृप्रमदब्धमूर्वं बृहस्पते रक्षतादस्य योनिम् ॥२॥

*dhunetayaḥ supraketaṁ madanto brhaspate abhi ye nastatasre ।
prṣantaṁ sṛpramadabdhāmūrvaṁ brhaspate rakṣatādasya yonim ॥*

2. Те, кто, вибрируя от импульса своего движения, радуясь в совершенном сознании, о Брихаспати, соткали для нас то изобильное, быстрое, непобедимое, широкое — тот мир, из которого родилось это существование. Его защиты, о Брихаспати.

बृहस्पते या परमा परावदत आ त ऋतस्पृशो नि षेदुः ।
तुभ्यं खाता अवता अद्रिदुग्धा मध्वः श्रोतन्त्यभितो विरप्शम् ॥३॥

*brhaspate yā paramā parāvadata ā ta ṛtasprśo ni ṣeduh ।
tubhyaṁ khātā avatā adridugdhā madhvaḥ śrotantyabhito
virapśam ॥*

3. О Брихаспати, то высочайшее, что превыше всего в существовании, туда из этого мира добрались они и сели, — те, кто коснулись

Истины. Для тебя вырыты колодцы меда, что иссушают этот холм, и их елейные потоки струятся во все стороны, переполняя все.

बृहस्पतिः प्रथमं जायमानो महो ज्योतिषः परमे व्योमन् ।
सप्तास्यस्तुविजातो रवेण वि सप्तरश्मिरधमत्तमांसि ॥४॥

*brhaspatiḥ prathamam jāyamāno maho jyotiṣaḥ parame vyoman ।
saptāsyastuvijāto raveṇa vi saptaraśmiradhamattamānsi ॥*

4. Брихаспати, первым рожденный от великого света в высочайшем небесном просторе, семиликий, о семи лучах, со множеством рождений, ревом своим разгоняет прочь тот мрак, что нас окружает.

स सुष्टुभा स ऋक्वता गणेन वलं रुरोज फलिगं रवेण ।
बृहस्पतिरुस्त्रिया हव्यसूदः कनिक्रदद्वावशतीरुदाजत् ॥५॥

*sa suṣṭubhā sa ṛkvatā gaṇena valam ruroja phaligam raveṇa ।
brhaspatirusriyā havyasūdaḥ kanikradadvāvaśatīrudājat ॥*

5. Он со своей ратью всеутверждающего ритма, всеозаряющего напева, ревом своим разбил на куски Валу. Брихаспати гонит ввысь Сияющих, которые несут вперед наши приношения; он громко кричит, ведя их, они, мыча, вторят ему.

एवा पित्रे विश्वदेवाय वृष्णे यज्ञैर्विधेम नमसा हविर्भिः ।
बृहस्पते सुप्रजा वीरवन्तो वयं स्याम पतयो रयीणाम् ॥६॥

*evā pitre viśvadevāya vṛṣṇe yajñairvidhema namasā havirbhiḥ ।
brhaspate suprajā vīravanto vayaṁ syāma patayo rayīṇām ॥*

6. Так Отцу, вселенскому Божеству, Быку стад, да принесем мы наши жертвы, наше поклонение, наши жертвенные возлияния; о Брихаспати, исполненные силы, богатые потомством, да станем мы владыками благоденствий.

स इद्राजा प्रतिजन्यानि विश्वा शुष्मेण तस्थावभि वीर्येण ।
बृहस्पतिं यः सुभृतं बिभर्ति वल्गूयति वन्दते पूर्वभाजम् ॥७॥

*sa idrājā pratijanyāni viśvā śuṣmeṇa tasthāvabhi vīryeṇa |
brhaspatiṁ yaḥ subhṛtaṁ bibharti valgūyati vandate pūrvabhājam ||*

7. Воистину, тот есть Царь и побеждает тот своей мощью, своей героической силой все, что в мирах противодействует ему, — кто несет Брихаспати в себе заботливо, ликующе пляшет, восхваляет его и дает ему первую долю своего наслаждения.

स इत्क्षेति सुधित ओकसि स्वे तस्मा इळा पिवन्ते विश्वदानीम् ।
तस्मै विशः स्वयमेवा नमन्ते यस्मिन्ब्रह्मा राजनि पूर्व एति ॥८॥

*sa itkṣeti sudhita okasi sve tasmā iḷā pinvate viśvadānīm |
tasmai viśaḥ svayamevā namante yasminbrahmā rājani pūrva eti ||*

8. Поистине, тот живет, прочно поселившись, в собственном доме, и для него всегда полнится богатством Ила, и перед ним сами склоняются все существа, перед Царем, — у кого Энергия Души идет впереди.

अप्रतीतो जयति सं धनानि प्रतिजन्यान्युत या सजन्या ।
अवस्यवे यो वरिवः कृणोति ब्रह्मणे राजा तमवन्ति देवाः ॥९॥

*apratīto jayati saṁ dhanāni pratijanyānyuta yā sajanayā |
avasyave yo varivaḥ kṛṇoti brahmaṇe rājā tamavanti devāḥ ||*

9. Никто не может одолеть его, он завоевывает все богатства миров, ему противостоящих, и мира, в котором он обитает; кто ради Энергии Души, ищущей проявления, творит в себе высочайшее добро — о том заботятся боги.

इन्द्रश्च सोमं पिबतं बृहस्पतेऽस्मिन्यज्ञे मन्दसाना वृषण्वसू ।
आ वां विशन्तिवन्दवः स्वाभुवोऽस्मे रयिं सर्ववीरं नि यच्छतम् ॥१०॥

*indraśca somaṁ pibataṁ brhaspate 'sminyajñe mandasānā
vṛṣaṇvasū |
ā vāṁ viśantvindaṇaḥ svābhuvo 'sme rayiṁ sarvavīraṁ ni
yacchatam ||*

10. О Брихаспати и Индра, испейте нектара-Сомы, возрадовавшись этой жертве, расточая богатства. Да войдут в вас силы этого восторга, приняв совершенную форму, управляйте в нас блаженством, исполненным всякой силы.

बृहस्पत इन्द्र वर्धतं नः सचा सा वां सुमतिर्भूत्वस्मे ।
अविष्टं धियो जिगृतं पुरंधीर्जस्तमर्यो वनुषामरातीः ॥११॥

*brhaspata indra vardhataṁ naḥ sacā sā vāṁ sumatirbhūtvasme ।
aviṣṭaṁ dhiyo jigṛtaṁ puraṁdhīrjastamaryo vanuṣāmarātīḥ ॥*

11. О Брихаспати, о Индра, совместно возрастайте в нас, и пусть сотворится в нас это ваше совершенство ума; поддержите мысли, пробудите множественные силы ума; уничтожьте все лишения, что несут стремящиеся покорить ария.

КОММЕНТАРИЙ

Брихаспати, Брахманаспати, Брахма — три имени бога, к которому обращает риши Вамадева этот мистический гимн восхваления. В позднейших пуранических теогониях Брихаспати и Брахма представляются уже разными божествами. Брахма — это Творец, один из трех богов, входящих в великую пураническую Триаду; Брихаспати — фигура не слишком большого значения, он духовный учитель богов и, попутно, божество планеты Юпитер; Брахманаспати — другая форма имени, которая некогда объединяла двоих, вообще исчезла. Желая восстановить облик этого ведийского божества, мы должны воссоединить то, что было разъединено, и скорректировать значения двух обособленных терминов в свете первоначальной ведийской концепции.

В Веде *brahman* обыкновенно означает ведийское Слово или Мантру в ее глубочайшем смысле — как выражение интуитивного знания, возникающее из глубин души или бытия. Это звучание ритма, который сотворил миры и продолжает непрестанно творить дальше. Весь мир есть выражение или проявление, творение с помощью Слова. Сознательное Бытие, лучезарно проявляющее все, что оно содержит в себе, самого себя, *ātman*, — сверхсознательно; то, что удерживает свое содержание в тени себя, — подсознательно. Высшее, самоозаренное,

нисходит в темное, в ночь, во тьму, сокрытую тьмой, *tamaḥ tamasā gūlham*, где все, по причине раздробленности сознания, погружено в бесформенное существование, *tucchyenābhvapihitam*. Оно вновь восходит из Ночи под воздействием Слова, чтобы воссоздать в сознающем бытии свое величественное единство, *tan mahinā-jāyataikam*. Это безбрежное Бытие, это всеобъемлющее и всесозидающее сознание и есть Брахман. Это Душа, что поднимается из подсознательного в Человеке и восходит к сверхсознательному. И слово творящей Энергии, вздымающееся из души, тоже есть *brahman*.

Божественное, Дэва, проявляет себя как сознательная Энергия души, Словом созидает миры из вод подсознания, *apraketam salilam sarvam*, — бессознательного океана, который был всем этим, — как ясно говорится в великом Гимне Творения (X.129). Эта энергия Дэвы есть Брахма, в данном имени скорее подчеркивается значение сознающей энергии-души, чем Слова, выражающего ее. Проявление различных уровней-миров в сознании человека достигает завершения в проявлении сверхсознания, Истины и Блаженства, в этом и есть предназначение высочайшего Слова или Веды. Брихаспати — владыка этого высочайшего Слова, в данном имени подчеркивается скорее значение могущества Слова, чем идея энергии-души, присутствующей за ней. Брихаспати дарует Слово знания, ритм выражения сверхсознательно-го, богам — и в особенности Индре, повелителю Разума — когда они трудятся в человеке как «арийские» силы ради великого свершения. Нетрудно увидеть, каким образом эти концепции в более разносторонней, но менее утонченной и глубокой пуранической символике сузились до идеи Брахмы — Творца и Брихаспати — учителя богов. В имени Брахманаспати эти два различных значения соединялись и уравнивались. Это есть связующее имя между общим и более узко определенным аспектами одного и того же божества.

Брихаспати есть тот, кто твердо установил пределы и очертания Земли, то есть материального сознания. Существование, из которого возникают все формации, это темное, текучее и неопределенное движение — *salilam*, Вода. Из этой текучести и подвижности прежде всего необходимо создать достаточно прочную формацию, которая послужит основанием для жизни сознающего существа. Это и делает Брихаспати в формации физического сознания и его мира посредством силы, *sahasā* — своего рода мощного давления на это сопротивление подсознания. Он осуществляет это великое творение, устанавливая

тройственный принцип ума, жизни и тела, всегда сосуществующих вместе, включающих друг друга или проистекающих друг из друга в мире космического труда и свершения. Три вместе они образуют тройную обитель Агни, где он вершит постепенный труд совершенствования или завершения, который составляет цель жертвоприношения. Брихаспати звуком, своим ревом, *raveṇa*, творит формы, ибо Слово есть крик души, пробуждающейся к вечноновым восприятиям и формациям. «Кто силой прочно утвердил пределы земли, Брихаспати, в тройной обители свершения, ревом своим»¹.

Говорится, что на нем сосредотачивали свои мысли древние или первые риши; сосредоточением и размышлением они достигли озарения в уме; озаренные, они установили его впереди, как бога сладкоязыкого, *mandra-jihvam*, с языком, вкушающим радость от пьянящего нектара Сомы, *mada, madhu*, который и есть волна сладости, *madhumān ūrmiḥ* (IX.110.11), сокрытая в сознательном бытии и постепенно высвобождаемая из него². Но о ком идет речь? Это что, семеро божественных риши, *ṛṣayo divyāḥ*, которые, реализуя сознание в каждом из его семи принципов и гармонизируя их, руководят эволюцией мира, или же это праотцы людей, *pitara manuṣyāḥ*, которые первыми открыли тайну высшего знания и сотворили для человека беспредельность Сознания-Истины? Здесь могут предполагаться и те, и другие, но свидетельства все же склоняются в пользу того, что завоевание Истины совершилось праотцами человечества, Древними. Слово *dīdhyānāḥ* в Веде означает как «сиять, наполняться светом», так и «размышлять, мысленно созерцать, удерживать в мысли». Это слово встречается очень часто с типичным для Веды двойным или даже более сложным смыслом. В своем первом значении оно должно сочетаться с *viprāḥ*; и в этом случае речь идет о том, что риши становятся все более и более просветленными в своих мыслях благодаря торжествующей силе Брихаспати, пока они не станут Озаренными, *viprāḥ*. Во втором значении оно связано с *dadhire* и должно пониматься так, что риши, сосредоточив мысль на интуитивных прозрениях, которые вздымаются из души с ревом Брихаспати, священным и озаряющим Словом, прочно удерживая их в мысли, становятся озаренными в уме, полностью открываются потоку сверхсознательного. Это давало им возможность вывести на поверхность

¹ *Yas tastambha sahasā vi jmo antān, brhaspatīs triṣadhaṣṭho raveṇa.*

² *Tam pratñāsa ṛṣayo dīdhyānāḥ, puro viprā dadhire mandrajihvam.*

сознательного бытия ту деятельность помыслов души, которая обычно осуществляется завуалированно, скрыто, и превратить ее в ведущее движение своей природы. В результате Брихаспати становится способным насладиться в них и для них восторгом существования, нектаром Бессмертия, наивысшей Анандой. Формирование четко определенного физического сознания есть первый шаг, а это пробуждение к Ананде благодаря выдвиганию в уме интуитивной души в качестве управителя нашей сознательной деятельности есть цель или, по крайней мере, условие для ее достижения.

Результатом становится формирование Сознания-Истины в человеке. Древние риши достигли самой быстрой вибрации этого движения, самого полного и стремительного течения потока сознания, которое и составляет наше активное существование, уже не затуманенное, как в подсознательном, но исполненное радости достигшего совершенства сознания — не *apraketam*, как Океан, описанный в Гимне Творения, а *supraketam*. Вот почему о риши говорится: *dhunetayaḥ supraketam madantaḥ*¹. Достигнув в человеческой ментальности наивысшей стремительности движений сознания в сочетании с полнотой его света и блаженства, риши соткали для всего рода, сплетением этих стремительных, лучезарных и радостных способностей восприятия, Сознание-Истину, *ṛtaṁ bṛhat*, которое есть лоно, место рождения этого осознанного бытия. Ибо именно из сверхсознательного это бытие нисходит в подсознательное, неся в себе то, что здесь проявляется как индивидуальное человеческое существо, сознательная душа. Природа Сознания-Истины сама по себе есть то, что изобильно в своих потоках, *prṣantam*, или же, может быть, что многоцветно в разнообразии своих сгармонизированных свойств; она стремительна в своем движении, *sṛpram*, этой лучезарной стремительностью она побеждает все то, что пытается сокрушить или сломить ее, она *adabdham*; и прежде всего, она широка, просторна, беспредельна, *ūrvam*. Во всех этих отношениях она противоположна первоначальному ограниченному движению, возникающему из подсознания, ибо оно ущербно, темно, медлительно и затрудненно, легко поддается противодействию враждебных сил, неполноценно и ограничено в своих пределах². Однако,

¹ Те, кто, вибрируя от импульса своего движения, радуясь в совершенном сознании...

² *Dhunetayaḥ supraketam madanto bṛhaspate abhi ye nas tatasre; prṣantam sṛpram adabdham ūrvam, bṛhaspate rakṣatād asya yonim.*

Сознание-Истина, проявленное в человеке, вновь может быть сокрыто от него завесой в результате вторжения сил, которые препятствуют и противостоят, это — Вритры и Вала. Поэтому риши просит Брихаспати оградить сознание от погружения во тьму через осуществление полноты своих душевных сил.

Сознание-Истина есть основа сверхсознательного, природа которого — Блаженство. Именно с вершины супрасознательного, *paramā parāvat*, нисходит то бытие, *parama parārdha*, о котором говорится в Упанишадах, бытие Сатчитананды. И к тому высочайшему существованию восходят с плана этого физического сознания, *ataḥ*, те, кто подобно древним риши вступают в соприкосновение с Сознанием-Истиной¹. Они делают его своей обителью, своим домом, *kṣaya, okas*. Ибо на склоне горы физического бытия для души вырыты те колодцы, полные несказанной сладости, которые извлекают из этой неподатливой твердыни скрытую там Ананду; от прикосновения Истины начинают течь реки меда, начинает бить нектар Бессмертия, они текут и полнят-ся и разливаются половодьем изобилия, заполняя все пределы человеческого сознания².

Таким образом, Брихаспати, первым из богов проявляясь из беспредельности Света Сознания-Истины, в том высочайшем небесном пространстве наивысшего сверхсознания, *maho jyotiṣaḥ parame vyoman*, предстает во всех семи аспектах нашего сознательного бытия, многократно рожденный во всех формах взаимодействия этих семи принципов, от материального до чисто духовного, неся сияние их семичастного луча, что освещает все наши внешние и все глубинные проявления, и своим торжествующим ревом разгоняет и рассеивает все силы Ночи, все поползновения Несознательного, все возможные затемнения³.

Энергиями Слова, воинством ритмов душевных сил приводит Брихаспати все к выражению, он, разгоняя весь мрак, окружающий нас, кладет конец Ночи. Это и есть «Брахманы» Веды, исполненные слова, брахмы (*brahman*), мантры (*mantra*), это они во время жертвоприношения возносят в небеса божественные *рики*, *стубхи* или *стома*. Рик (*ṛk*), связанный со словом *arka*, означающим свет или озарение, есть Слово

¹ *Bṛhaspate yā paramā parāvad ata ā ta ṛtasprśo ni śeduḥ.*

² *Tubhyaṁ khātā avatā abridugdhā madhvaḥ ścotanti abhito virapśam.*

³ *Bṛhaspatiḥ prathamam jāyamāno maho jyotiṣaḥ parame vyoman; saptāsyas tuvijāto ravena vi saptaraśmir adhamat tamāṁsi.*

как энергия осуществления в озаренном сознании, а стубх (*stubh*) есть Слово как энергия утверждения и подтверждения в заданном ритме вещей. То, что должно быть выражено, осуществляется в сознании, утверждается и окончательно подтверждается силой Слова. «Брахманы» или силы Брахмана есть жрецы Слова, творящие через божественный ритм. Их ревом Брихаспати разбивает Валу на части.

Как Вритра есть враг, дасью, преграждающий течение семиструйных вод сознательного существования, — Вритра, олицетворение Несознательного; так и Вала есть враг, дасью, удерживающий в своем ущелье, в пещере, *bilam, guhā*, стада Света; он есть олицетворение под-сознательного. Вала не сам по себе темен или лишен сознания, но он есть причина тьмы. Его естество, скорее, содержит свет, *valasya gomataḥ, valasya govapuṣaḥ*, но он удерживает свет в себе и не допускает его сознательного проявления. Он должен быть разбит на части, для того чтобы освободились сокрытые сияния. Их освобождение выражается через выход Сияющих, стад Зари, из пещеры в подножии горы материального бытия, после чего Брихаспати ведет их вверх, к высотам нашего бытия, куда с ними и благодаря им восходим и мы. Он призывает их голосом сверхсознательного знания, они следуют за ним, откликаясь сознательной интуицией. В своем продвижении они дают побуждение действиям, которые образуют материал жертвоприношения и составляют те приношения, которые даруются богам и которые также возносятся вверх, пока не достигнут той же божественной цели¹.

Эта самовыражающаяся Душа, Брихаспати, есть Пуруша, Прародитель всего сущего, универсальное Божественное; это Бык стад, Господин, несущий жизнь всем тем светоносным энергиям, эволюционирующим или инволюционирующим, действующим в свете дня или не-приметно исполняющим свой труд в ночи сущего, которые и образуют становление или существование мира, *bhuvanam*. И этому Пуруше под именем Брихаспати риши призывает нас отдать как жертвоприношение все составляющие нашего существа посредством жертвенного деяния, в котором они передаются Все-Душе как благодатные возлияния, возносимые с преклонением и смирением. Милостью этого божества жертвоприношение наполнит нас героической энергией для жизненной битвы, даст богатое потомство нашей душе, сделает нас хозяевами

¹ *Sa suṣṭubhā sa ṛkvata gaṇena, valaṁ ruroja phaligaṁ raveṇa; bṛhaspatir usriyā havyasūdaḥ, kanikradad vāvaśatīr udājat.*

счастливых даров, обретаемых благодаря божественному просветлению и правильному действию¹.

Ибо энергия души и сила преодоления совершенствуются в человеке, который несет в себе и способен неколебимо владеть этой сознательной Силой Души, выдвинутой вперед как ведущая действующая сила в природе, — в человеке, который обретает ее стремительным и радостным движением внутреннего действия, как это делали древние мудрецы, который заключает внутри себя этот гармоничный бег скакунов Жизни, и неизменно почитает это божество, ему отдавая первые плоды достижений и радостей. Этой энергией человек встречает и побеждает все, с чем сталкивается в разных рождениях, мирах, уровнях сознания, все, что открывается его восприятию по мере продвижения его существа. Он делается самодержцем, *samrāt*, правителем окружающего его мира².

Подобная душа достигает прочно установленного существования в своем собственном доме, в Сознании-Истине, беспредельной тотальности, и для нее все время Ила, высочайшее Слово, первейшая энергия Сознания-Истины, та, кто является непосредственным открытым видением в знании и становится в этом знании спонтанным самопостижением Истины вещей в действии, результате и опыте, — для нее Ила возрастает непрерывно в массе и изобилии. Тогда перед человеком добровольно склоняются все творения, подчиняются Истине в нем, так как она едина с Истиной в них самих. Ибо сознательная Сила Души, все созидаящая и все осуществляющая, направляет все его действия. Истина управляет его отношениями со всеми существами, а потому он воздействует на них с полным и спонтанным господством. Это идеальное состояние человека, когда его ведет сила души, Брихаспати, Брахма, духовный свет и советчик, и он, осуществляя себя как Индру, верховное божество действия, управляет собой и всем окружающим по праву их общей Истины, *brahmā rājani pūrva eti*³.

Ибо этот Брахма, эта созидаящая Душа стремится проявить себя и возрасти в царственном величии человеческой природы, и тот, кто

¹ *Evā pitre viśvadevāya vṛṣṇe, yajñair vidhema namasā havirbhiḥ, bṛhaspate supraja vīravan-to vayanāṁ syāma patayo rayiṇam.*

² *Sa id rājā pratijanyāni viśvā, śuṣmeṇa tasthāvabhi vīryeṇa; bṛhaspatim yaḥ subhṛtaṁ bibharti, valgūyati vandate pūrvabhājam.*

³ *Sa it kṣeti sudhīta okasi sve, tasmā Iḍā pinvate viśvadānīm; tasmai viśaḥ svayamevā namante, yasmīn brahmā rājani pūrva eti.*

достигает этого величия света и мощи и сотворяет в себе для Брахмы это высшее человеческое благо, всегда будет взлелеен, вскормлен и возвращен всеми божественными космическими силами, которые трудятся ради наивысшего свершения. Он завоевывает все владения души, необходимые для царственности духа, все относящееся к его уровню сознания, равно как и то, что приходит к нему с других уровней. Ничто не может нанести ущерб или помешать его победоносному движению¹.

Таким образом, Индра и Брихаспати — две божественные силы, чья полнота в нас, а также сознательное владение Истиной и составляют условия нашего совершенства. Вамадева призывает их испить нектара бессмертной Ананды на этом великом жертвоприношении, радуясь в опьянении его экстазом, щедро изливая дары и богатства духа. Эти излияния сверхсознательного блаженства должны влиться в силу души и обрести там свое бытие всецело. Так обретет свою форму блаженство, управляемая гармония, исполненная всех энергий и свойств усовершенствованной природы, которая владеет собой и своим миром².

Так пусть же Брихаспати и Индра возрастают в нас и пусть проявится то состояние истинной ментальности, которое они совместно создают — ибо это есть решающее условие. Пусть они пестуют возрастающие мысли и дают выразиться тем энергиям ментального бытия, которые благодаря обогащенной и многообразной мысли становятся способны воспринять лучезарность и стремительность Сознания-Истины. Силы, нападающие на арийского воителя, хотели бы сделать его ум скудным и оскудить его природу чувств, лишить его счастья. Душевные силы и ментальные силы, совместно возрастая, разрушают эту скудость и неполноценность. Совместно ведут они человека к его царственному венцу, к его совершенному царствованию³.

¹ *Apratīto jayati saṁ dhanāni, pratijanyāti uta yā sajanyā; avasyave yo varivaḥ kṛṇoti, brahmaṇe rājā tam avanti devāḥ.*

² *Indraśca somaṁ pibataṁ bṛhaspate, asmin yajñe mandasānā vṛṣaṇvasū; ā vām viśantu indavaḥ svābhuvo'sme rayiṁ sarvavīraṁ ni yacchatam.*

³ *Bṛhaspate indra vardhataṁ naḥ, sacā sā vām sumatir bhūtu asme; aviṣṭaṁ dhiyo jigṛtaṁ purandhīr jajastam aryo vanuṣāṁ arātīḥ.*

X

АШВИНЫ, ВЛАСТИТЕЛИ БЛАЖЕНСТВА

Ригведа IV.45

एष स्य भानुरुदियर्ति युज्यते रथः परिज्मा दिवो अस्य सानवि ।
पृक्षासो अस्मिन्मिथुना अधि त्रयो दृतिस्तुरीयो मधुनो वि रप्शते ॥१॥

*eṣa sya bhānurudiyarti yujyate rathaḥ parijmā divo asya sānavi ।
prkṣāso asminmithunā adhi trayo dṛtisturiyo madhuno vi rapśate ॥*

1. Вот восходит этот Свет, и всеобъемлющая колесница запрягается на вершине этого Неба; на ней размещены улады, питающие и несущие радость, трое, образующих пару, и четвертый бурдюк, до краев наполненный медом.

उद्धां पृक्षासो मधुमन्त ईरते रथा अश्वास उषसो व्युष्टिषु ।
अपोर्णुवन्तस्तम आ परीवृतं स्वर्णं शुक्रं तन्वन्त आ रजः ॥२॥

*udvām prkṣāso madhumanta īrate rathā aśvāsa uṣaso vyuṣṭiṣu ।
apornuvantastama ā parīvṛtaṁ svarṇaṁ śukraṁ tanvanta ā rajaḥ ॥*

2. Ввысь, полные меда, возносятся улады, ввысь — кони и колесницы, когда широко воссияет Заря, прочь сворачивая завесу мрака, окружающую со всех сторон, простирая нижний мир к сияющей форме, подобной лучезарным небесам.

मध्वः पिबतं मधुपेभिरासभिरुत प्रियं मधुने युञ्जाथां रथम् ।
आ वर्तनिं मधुना जिन्वथस्पथो दृतिं वहथे मधुमन्तमश्विना ॥३॥

*madhvah pibataṁ madhupebhirāsabhiruta priyaṁ madhune
yuñjāthāṁ ratham ।
ā vartaniṁ madhunā jinvathaspatho dṛtiṁ vahethe
madhumantamaśvinā ॥*

3. Испейте меда своими устами, вкушающими мед, и любимую для меда запрягите колесницу. Вы услаждаете медом продвижение и его пути; полон меда, о Ашвины, бурдюк, который вы везете.

हंससो ये वां मधुमन्तो अस्त्रिधो हिरण्यपर्णा उहुव उषर्बुधः ।
उदप्रुतो मन्दिनो मन्दिनिस्पृशो मध्वो न मक्षः सवनानि गच्छथः ॥४॥

*hamsāsō ye vāṁ madhumanto asridho hiraṇyaparṇā
uhuva uṣarbudhaḥ ।
udapruto mandino mandinisprśo madhvo na makṣaḥ
savanāni gacchathaḥ ॥*

4. Лебеди, что вас везут, полны меда, златокрылые, пробуждающиеся с Зарей, непогрешимые; они изливают воды, они полны восторга и соприкасаются с тем, что содержит Восторг. Как пчелы на мед, прибудьте вы на приношения Сомы.

स्वध्वरासो मधुमन्तो अग्नय उस्त्रा जरन्ते प्रति वस्तोरश्विना ।
यन्निक्तहस्तस्तरणिर्विचक्षणः सोमं सुषाव मधुमन्तमद्रिभिः ॥५॥

*svadhvarāso madhumanto agnaya usrā jarante prati vastoraśvinā ।
yanniktaḥastastaraṇirvicakṣaṇaḥ somaṁ suṣāva
madhumantamadribhiḥ ॥*

5. Костры, богатые медом, верно направляют жертву, и они стремятся достичь вашей яркости, о Ашвины, день за днем, когда он с омытыми руками, с совершенным видением и силой, ведущей к цели, выжал давяльными камнями медовый нектар Сомы.

आकेनिपासो अहभिर्दविध्वतः स्वर्णं शुक्रं तन्वन्त आ रजः ।
सूरश्चिदश्वान्युयुजान ईयते विश्वाँ अनु स्वधया चेतथस्पथः ॥६॥

*ākenipāso ahabhirdavidhvataḥ svarṇa śukraṁ tanvanta ā rajaḥ ।
sūraścidaśvānyuyujāna īyate viśvāṁ anu svadhayā cetathaspathaḥ ॥*

6. Испив нектара рядом с ними, огни несутся вскачь, простирая нижний мир к сияющей форме, подобной лучезарным небесам.

И Солнце запрягает своих скакунов; в силу устройства своей Природы вы движетесь сознательно по всем путям¹.

प्र वामवोचमश्विना धियंधा रथः स्वश्वो अजरो यो अस्ति ।
येन सद्यः परि रजांसि याथो हविष्मन्तं तरणिं भोजमच्छ ॥७॥

*pra vātavocamaśvinā dhiyaṁdhā rathaḥ svaśvo ajaro yo asti ।
yena sadyaḥ pari rajāṁsi yātho haviṣmantam taraniṁ
bhojamaccha ॥*

7. Я провозгласил, о Ашвины, храня в себе Мысль, колесницу вашу, что ведома совершенными скакунами и неподвластна тлену, — колесницу, на которой вы вмиг обходите все миры, идя к наслаждению, исполненному жертвенных возлияний, ведущему к цели.

КОММЕНТАРИЙ

Гимны Ригведы, обращенные к этим двум сияющим Близнецам, Ашвинам, как и те, что обращены к Рибху, изобилуют символическими выражениями, и их невозможно понять, не овладев прочно путеводной нитью к этой символике. Тримя главными чертами этих гимнов к Ашвинам являются: восхваление колесницы Ашвинов, их коней и их стремительного и всепроникающего движения; поиски меда и обретение радости от вкушения меда, *madhu*, и питающие улады, которые Ашвины везут в своей колеснице; а также их тесная связь с Солнцем, с дочерью Солнца и с Зарей.

Как и другие боги, Ашвины нисходят из Сознания-Истины, *ṛtam*, они рождаются, или проявляются, из Неба, Дьяус, чистого Разума, их движение объемлет все миры, — результат их действия простирается от тела, через витальное существо и мысль, до сверхсознательной Истины. Фактически, оно возникает из океана, из бесформенности бытия, по мере того как проявляется из подсознательного, и Ашвины сопровождают душу, переправляя ее через разлив этих вод, не давая ей сбиться с пути. Вот почему они *nāsatyā*, владыки движения, ведущие в странствии или путешествии.

¹ Или — вы обретаєте знание о всех путях в их собственном порядке.

Они оказывают содействие человеку через Истину, которая является к ним, главным образом, тогда, когда они встречаются с Зарей, с Сурьей, господином Истины, и с его дочерью, однако чаще всего они содействуют человеку, даруя ему восторг бытия. Они властители блаженства, *śubhaspatī*, их колесница — или движение — преисполнена уладами восторга бытия на всех своих уровнях, они везут с собой бурдюк, наполненный льющимся через край медом; они стремятся обрести мед, сладость, и наполняют ею все вокруг. Таким образом, они являются действенными силами Ананды, которая исходит из Сознания-Истины и, разнообразно проявляя себя во всех трех мирах, поддерживает человека в его путешествии. Поэтому их действие происходит во всех мирах. Но прежде всего они — Ашвины, наездники, всадники или конники, как явствует из их имени: они используют vitalность человеческого существа как движущую силу путешествия, но также они работают и в мысли, ведя ее к Истине. Телу они даруют здоровье, красоту и цельность: они — божественные врачеватели. Из всех богов Ашвины охотнее всего приходят к человеку, создают для него благополучие и радость, *āgamiṣṭhā*, *śubhaspatī*. Ибо в этом заключается их особое и совершенное назначение. По самой своей сути Ашвины — властители благоденствия, блаженства, *śubhaspatī*.

Вамадева в этом гимне последовательно подчеркивает характер Ашвинов. Чуть ли не в каждой строке встречаются с неизменным повторением слова *madhu*, *madhumān* — мед, медовый. Это гимн, воспевающий сладость существования, радость бытия.

Великий Свет света, Солнце Истины, озарение Сознания-Истины, восходит из движения жизни, чтобы сотворить просветленный Разум, Свар, которым завершается эволюция нижнего тройственного мира. *Eṣa sya bhānur udiyarti*. Благодаря восходу Солнца в человеке становится возможным полноценное движение Ашвинов, ибо с Истиной приходит подлинный Восторг, небесное блаженство. Поэтому колесница Ашвинов запрягается на вершине этого Дьяуса, на высоком уровне или высоком плане этого ослепительного ума. Эта колесница всеохватна; ее движению нет границ; она свободно мчится по всем планам нашего сознания. *Yujyate rathaḥ pariṃjā divo asya sānavi*.

Полное всеохватное движение Ашвинов приносит с собой и полноту всех возможных удовлетворений радости бытия. Это выражается символически на языке Веды, когда говорится, что в их колеснице находятся улады, *prkṣāsaḥ*, по три пары, *prkṣāso asmin mithunā adhi*

trayaḥ. Слово *prkṣa* согласно ритуалистической интерпретации переводится как «пища» — как и родственное ему слово *prayas*. Этот корень имеет значение «удовольствие», «полнота», «наслаждение», как в материальном смысле — «лакомство» или «пища, услаждающая вкус», так и в психологическом — «восторг», «удовольствие» или «услада». Однако эти улады или лакомства, что везут в колеснице Ашвины, представлены в трех парах, или же эта фраза может просто означать, что их трое и они тесно связаны между собой. В любом случае речь идет о трех видах удовольствия или наслаждения, которые соотносятся с тремя движениями или мирами нашего развивающегося сознания, — это удовольствия тела, удовольствия витала и удовольствия ума. Если они сгруппированы в три пары, то надо понимать, что на каждом уровне происходит удвоенное движение восторга, соответствующее двуединой природе близнецов Ашвинов. В самой Веде трудно провести различие между этими блистающими и благодушными Близнецами, трудно понять, что представляет каждый из них в отдельности. В отношении их не существует таких указаний, какие даются нам в отношении трех Рибху. Возможно, однако, что греческие имена этих двух Диоскуров, *divo napātā*, сынов Неба, дадут нам верный ключ. Кастор, имя старшего, это, вероятно, Кашитри — Сияющий; Полидевк¹ это, возможно, Пурудамшас, имя, встречающееся в Веде в качестве одного из эпитетов Ашвинов — Многообразный в деяниях. Если это так, то парное рождение Ашвинов вызывает в памяти постоянный ведийский дуализм Силы и Света, Знания и Воли, Сознания и Энергии, *go* и *aśva*. Во всех наслаждениях, приносимых нам Ашвинами, эти два элемента неразрывно связаны; где форма состоит из Света или Сознания, там содержание есть Сила и Энергия; где форма состоит из Силы или Энергии, там содержание есть Свет и Сознание.

Но эти три формы наслаждения еще не все, что везет нам колесница Ашвинов; есть и еще что-то, четвертое — бурдюк, наполненный медом, из этого бурдюка мед изливается, струясь во все стороны. *Dṛtis turīyo madhuno vi rapsāte*. Ум, жизнь и тело есть эти трое; *turīya*, четвертый план нашего сознания, есть сверхсознание, Сознание-Истина. Ашвины везут с собой бурдюк, *dṛti*, буквально — нечто прорезанное

¹ Буква *к* в имени Полидевк указывает на первоначальное *ś*, в таком случае имя могло быть *purudamśas*; такие изменения в шипящих звуках были достаточно распространены на раннем неустойчивом этапе развития арийских языков.

или порванное, частичную формацию Сознания-Истины, призванную вместить в себя мед сверхсознательного Блаженства; но она не может удержать его в себе — неукротимо обильная и беспредельная сладость вырывается наружу и разливается всюду, переполняя восторгом все наше существование.

И эти три пары услад — ментальное, витальное и телесное пропитываются медом, этим всеохватным, широко разливающимся изобилием, они исполняются его сладостью, *madhumantaḥ*. И, наполнившись ею, они тотчас начинают продвигаться вверх. Соприкоснувшись с божественным восторгом, все наши улады в этом низшем мире возносятся ввысь, неотступно влекомые к сверхсознанию, к Истине, к Блаженству. А с ними — ибо тайно или открыто, осознанно или подсознательно, но именно радость бытия правит всеми нашими действиями, — все колесницы и кони этих богов также неотступно устремляются ввысь. Все разнообразные движения нашего естества, все формы Силы, которые несут им побуждение, — все следует за восходящим светом Истины к ее обители. *Ud vāṁ prkṣāso madhumanta irate, rathā aśvāsa uṣaso vyuṣṭiṣu*.

«В широком сиянии Зари» они поднимаются; ибо Заря есть озарение Истины, восходящее над ментальностью, чтобы приблизить восход полного сознания в темноте или полумраке ночи нашего бытия. Заря приходит как Дакшина, чистое интуитивное различение, которым вскармливается, в своем устремлении к Истине, Агни, божественная сила в нас, или как Сарам, всераскрывающая интуиция, которая проникает в пещеру подсознания, где жадные властители чувственных движений спрятали сияющие стада Солнца, и дает о них знать Индре. Тогда является господин озаренного Разума, раскалывает пещеру и выводит наружу стада, *udājat*, ведя их вверх, к безбрежности Сознания-Истины, к собственному дому богов. Наше сознательное существование есть гора, *adri*, со множеством последовательно восходящих уровней и вершин — *sānūni*, пещера подсознания скрыта в ее подножии; мы взбираемся вверх к божественности Истины и Блаженства, где расположены обители Бессмертия, *yatrāmṛtāsa āsate*¹.

Благодаря этому восходящему движению колесницы Ашвинов с ее грузом вознесенных и преобразованных наслаждений сворачивается прочь завеса Ночи, что окутывает миры нашего бытия. Теперь все эти

¹ Ригведа IX.15.2.

миры, ум, жизнь, тело, открыты лучам Солнца Истины. Наш низший мир, *rajas*, простирается и преобразуется этим восходящим движением всех своих энергий и наслаждений в само сияние светозарного интуитивного разума, Свара, непосредственно воспринимающего наивысший Свет. Ум, действие, витальное, эмоциональное, субстанциональное существование — все наполняется величием и знанием, силой и светом божественного Солнца, *tat savitur vareṇyaṁ bhargo devasya*¹. Низшее ментальное существование преображается, превращаясь в образ и отражение высшего Божества. *Aporṇuvantas tama ā parīṽrtam, svarṇa śukraṁ tanvanta ā rajaḥ*.

Этим стихом завершается общее описание совершенного и решающего движения Ашвинов. В третьем стихе риши Вамадева обращается к своему собственному восхождению, к своему собственному возлианию Сомы, к своему путешествию и жертвоприношению; для него риши испрашивает дарующего блаженство и возвеличивающего действия Ашвинов. Уста Ашвинов созданы для вкушения сладости — пусть же вкусят они сладость на его жертвоприношении. *Madhvaḥ pibataṁ madhupebhir āsabhiḥ*. Пусть для меда запрягут они свою колесницу, колесницу, столь любимую людьми; *uta priyaṁ madhune yuñjāthāṁ ratham*. Ибо этим медом, сладостью Ананды они делают радостным движение человека, его всевозрастающую деятельность на всех путях. *Ā vartaniṁ madhunā jinvathas pathaḥ*. Ибо везут они с собой бурдюк, полный меда, переливающегося через край. *Dr̥tiṁ vahethe madhumantam āsvinā*. Благодаря Ашвинам продвижение человека к блаженству и само становится блаженством, все трудности, муки и борения наполняются божественной радостью. Как сказано в Веде — к Истине продвигаются Истиной, иными словами, возрастанием закона Истины в ментальном и физическом сознаниях мы, в конечном счете, выходим за пределы ума и тела в сверхсознательную Истину; здесь же говорится, что и к Ананде продвижение идет через Ананду, через божественную радость, возрастающую во всех наших частях, во всех наших действиях, мы приходим к сверхсознательному блаженству.

Движение коней, влекущих колесницу Ашвинов ввысь, переходит в полет птиц, лебедей, *haṁsāsaḥ*. Птицы в Веде очень часто используются как символы освободившейся и возносящейся души; в других же случаях — как символы освободившихся и возносящихся энергий,

¹ Великая формула Гаятри (Ригведа III.62.10).

взлетающих к вершинам нашего бытия, парящих в свободном полете, более не связанных с обычным ограниченным движением или с тяжким галопом Жизненной энергии, с Конем, *aśva*. Именно таковы энергии, влекущие свободную колесницу Повелителей радости, когда нам начинает светить Солнце Истины. Это крылатое движение исполнено сладости меда, истекающего из переполненного бурдюка, *madhumantaḥ*. Лебеди неодолимы, *asridhaḥ*, ничто не может навредить им в полете, или, возможно, подразумевается, что их полет не может быть ложным или вредоносным. И они златокрылы — *hiraṇyaparṇāḥ*. Золото есть символический цвет света Сурьи. Крылья этих энергий есть полное, удовлетворенное, достигающее движение, *parṇa*, его светоносного знания. Ибо эти лебеди пробуждаются с Зарей, это крылатые энергии, вылетающие из гнезда, когда дочь Неба касается стопами уровня нашей человеческой ментальности, *divo asya sānavi*. Таковы лебеди, везущие стремительных Близнецов. *Haṁsāso ye vām madhumanto asridho hiraṇyaparṇā uhuva uṣarbudhaḥ*.

Исполненные меда крылатые энергии, взлетая, изливают на нас изобилие небесных вод, щедро изливают высокое ментальное сознание; они проникнуты экстазом, восторгом, опьянены бессмертным вином, и они касаются, они вступают в сознательное соприкосновение с тем сверхсознательным бытием, которое вечно экстатично, вечно восторженно в божественном опьянении. *Udapruto mandino mandinispṛśaḥ*. Влекомые ими Повелители радости прибывают к приношению риши — к нектару Сомы, как пчелы прилетают на мед; *madhvo na makṣaḥ savanāni gacchathaḥ*. Сами творящие сладость, они как пчелы повсюду ищут сладости, способной послужить им материалом для еще большего удовольствия.

В жертвоприношении то же движение общего озарения, уже описанное как результат полета Ашвинов ввысь, рассматривается уже как нечто, достигнутое с помощью пламени Агни. Ибо огни Воли, божественной Силы, пылающей в душе, тоже пронизаны несказанной сладостью и потому день ото дня в совершенстве исполняют свою великую задачу постепенного подведения жертвоприношения к цели¹.

¹ *Adhvāra*, слово, означающее жертвоприношение, является на самом деле прилагательным, и полное обозначение жертвоприношения — *adhvāra yajña*, жертвенное действие, продвигающееся по пути, то есть природа жертвоприношения это продвижение или путешествие. Агни, Воля, управляет жертвоприношением.

Для продвижения к цели своими языками пламени они пытаются заслужить ежедневные посещения сверкающих Ашвинов, которые блещут светом интуитивных озарений и поддерживают их своей мыслью, несущей сияющую энергию¹. *Svadhvarāso madhumanto agnaya usrā jarante prati vastor aśvinā*.

Агни тогда обретает полноту этого устремления, когда Жертвователь с чистыми руками, со зрением, способным к совершенному различению, с душевной силой, позволяющей ему до конца проделать паломничество, преодолевая все препятствия, до самой цели жертвоприношения, выжмет при помощи давяльных камней вино бессмертия и оно наполнится медом Ашвинов. *Yan niktahastas taraṇir vicakṣaṇaḥ, somaṁ suśāna madhumantam adribhiḥ*. Ибо восторг существа, обретаемый во всех вещах, сопрягается с тройственными уладами, привезенными Ашвинами, к которым добавляется еще четвертая — радость, изливающаяся из Истины. Возможно, что чистые руки Жертвователя, *niktahastaḥ*, символизируют² очищенное физическое естество; сила исходит из осуществившей себя жизненной энергии; сила же чистого ментального видения, *vicakṣaṇa*, есть признак ума, озаренного истиной. Таковы условия на уровне ума, жизни и тела для того, чтобы мед излился и напитал тройственные улады Ашвинов.

Когда жертвователь таким образом выжал на своем жертвоприношении медовый восторг сущего, огни Воли способны вкушать его непосредственно на своем уровне, им больше нет нужды приносить его крупичами с далекого и труднодоступного плана сознания. Поэтому вкушая его свободно и незамедлительно, они наполняются ликующей силой и стремительностью, они быстро мчатся по всему полю нашего существа, расширяя и выстраивая низшее сознание в сияющий образ мира свободного и светозарного Разума. *Ākenipāso ahabhir davidhvataḥ, svar ṇa śukraṁ tanvanta ā rajaḥ*. Эта формула взята без каких-либо изменений из второго стиха данного гимна, но здесь работу совершают уже огни Воли, исполненные четырехчастной медовой улады. Там говорится о свободном парении богов, что возникает спонтанно, едва они коснутся Света, здесь же — о тяжелом труде и устремленности человека в его жертвоприношении. Ибо именно

¹ *Śavīrayā dhiyā*, Ригведа I.3.2.

² Эта рука или длань, однако, часто может выступать и другим символом, особенно когда речь идет о двух руках Индры, значение которых весьма туманно.

во Времени, днями, вершится труд, *ahabhiḥ*, чередой восходов Истины, каждый из которых одерживает победу над ночью непрерывающейся вереницей сестер, упоминавшихся в гимне, обращенном к божественной Заре. Человек не в силах сразу получить или удержать все, что приносят ему озарения; они должны приходить вновь и вновь, повторяться непрестанно так, чтобы он смог возрасти в свете.

Но не только огни Воли трудятся над преобразованием низшего сознания. Солнце Истины также запрягает своих сверкающих быстрых скакунов и начинает движение; *sūraścid aśvān yuyujāna īyate*. И Ашвины ради человеческого сознания обретают знание всех путей его продвижения, с тем чтобы оно стало способным осуществить полное, гармоничное и разностороннее движение. Это движение вперед, следующее разными путями, становится единым в свете божественного знания благодаря спонтанному, организующему самого себя, действию Природы, характер которого она принимает, когда воля и знание соединяются в совершенной гармонии полностью осознанного и интуитивно направляемого действия. *Viśvān anu svadhayā cetathas pathaḥ*.

Вамадева завершает свой гимн. Он сумел прочно утвердить сияющую Мысль с ее возвышенными озарениями и дал выражение в себе, благодаря преобразующей и определяющей силе Слова, колеснице, то есть бессмертному движению восторга Ашвинов; движению блаженства, которое не меркнет, не увядает, не истощивает себя — оно не подвластно тлену, *ajaraḥ* — ибо оно влекомо совершенными и освобожденными энергиями, а не ограниченными, легко истощимыми и неподатливыми конями человеческой витальности. *Pra vām avocam aśvinā dhiyamdhāḥ, rathaḥ svaśvo ajaro yo asti*. В этом движении Ашвины вмиг проносятся через все миры низшего сознания, охватывая их в своем стремительном восторге, и достигают того универсального наслаждения в человеке, исполненного его возлияний нектара Сомы, посредством которого они могут вести человека, проникая во все низшее сознание, к великой цели, минуя все преграды. *Yena sadyaḥ pari rajāmsi yātho haviṣmantam taraniṁ bhojam accha*.

XI

РИБХУ, МАСТЕРОВЫЕ БЕССМЕРТИЯ

Ригведа I.20

अयं देवाय जन्मने स्तोमो विप्रेभिरासया ।
अकारि रत्नधातमः ॥१॥

*ayaṁ devāya janmane stomo viprebhirāsayā ।
akāri ratnadhātamaḥ ॥*

1. Вот ради божественного Рождения сотворена молитва-утверждение дыханием уст озаренных провидцев, та, что в совершенстве дарует блаженство;

य इन्द्राय वचोयुजा ततक्षुर्मनसा हरी ।
शमीभिर्यज्ञमाशत ॥२॥

*ya indrāya vacoyujā tatakṣurmanasā harī ।
śamībhiryajñamāśata ॥*

2. Те, кто умом вытесали для Индры пару сверкающих коней, запрягаемых Речью, через свершение своих трудов они наслаждаются жертвой.

तक्षन्नासत्याभ्यां परिज्मानं सुखं रथम् ।
तक्षन्धेनुं सबर्दुघाम् ॥३॥

*takṣannāsatyābhyāṁ parijmānaṁ sukhaṁ ratham ।
takṣandhenuṁ sabardughām ॥*

3. Они вытесали для двух повелителей пути благую колесницу всеохватного движения, они вытесали кормящую корову, доящуюся свежим молоком.

युवाना पितरा पुनः सत्यमन्त्रा ऋजूयवः ।
ऋभवो विष्ट्यक्रत ॥४॥

*yuvānā pitarā punaḥ satyamantrā ṛjūyavaḥ ।
rbhavo viṣṭyakrata ॥*

4. О Рибху, расширяясь, вы сделали вновь молодыми Родителей, вы, кто ищет прямой путь, кто обладает Истиной в своих помыслах.

सं वो मदासो अग्मतेन्द्रेण च मरुत्वता ।
आदित्येभिश्च राजभिः ॥५॥

*saṁ vo madāso agmatendreṇa ca marutvatā ।
ādityebhiśca rājabhiḥ ॥*

5. К вам сходятся радости опьянения вином Сомы, к вам вместе с Индрой, сопровождаемым Марутами, и с Царями, сынами Адити.

उत त्वं चमसं नवं त्वष्टुर्देवस्य निष्कृतम् ।
अकर्त चतुरः पुनः ॥६॥

*uta tvaṁ camasaṁ navaṁ tvaṣṭurdevasya niṣkṛtam ।
akarta caturaḥ punaḥ ॥*

6. И этот кубок бога Тваштара, новый и завершённый, вы переделали на четыре.

ते नो रत्नानि धत्तन त्रिरा साप्तानि सुन्वते ।
एकमेकं सुशस्तिभिः ॥७॥

*te no ratnāni dhattana trirā sāptāni sunvate ।
ekamekaṁ suśastibhiḥ ॥*

7. Так утвердите же для нас трижды семь восторгов, каждый отдельно, через совершенные их выражения.

अधारयन्त वह्नयोऽभजन्त सुकृत्यया ।
भागं देवेषु यज्ञियम् ॥८॥

*adhārayanta vahnayo 'bhajanta sukr̥tyayā ।
bhāgaṁ deveṣu yajñiyam ॥*

8. Они утвердили и удержали в себе, они распределили совершенством своих трудов жертвенную долю наслаждения среди Богов.

КОММЕНТАРИЙ

Высказывалось предположение о том, что Рибху — лучи Солнца. Справедливо то, что они, подобно Варуне, Митре, Бхаге и Арьяману, являются энергиями солнечного Света, Истины. Но их особая отличительная черта в Веде состоит в том, что они — мастеровые Бессмертия. Рибху описываются как люди, которые достигли состояния божественности благодаря силе знания и совершенству своих трудов. Их функция — помочь Индре возвысить человека до того же состояния божественной просветленности и блаженства, которое они сами заработали как свою божественную привилегию. Гимнов, обращенных к Рибху, в Веде немного, и на первый взгляд все они кажутся чрезвычайно туманными; в них множество неизменно повторяющихся образов и символов. Однако, стоит лишь обрести основные ключи к пониманию Веды, и эти гимны, напротив, становятся чрезвычайно ясными и простыми, представляя собой интересную, последовательно изложенную идею, которая проливает яркий свет на ведийское откровение бессмертия.

Рибху — энергии Света, которые низошли в Материю и родились здесь в виде человеческих способностей, стремящихся стать божественными и бессмертными. В этом качестве Рибху называются детьми Судханвана¹ — это их родовое имя в сущности иносказательным образом говорит нам об их происхождении из тех способностей, заключенных в материальном существовании, которые полностью проявляют

¹ «*Dhanvan*» в этом имени означает не «лук», но твердое или пустынное поле Материи, иначе изображаемое в виде горы или скалы, из которой высвобождаются воды и лучи.

себя, соприкоснувшись с озаренной энергией. Однако в своей истинной природе они происходят от этой озаренной Энергии, вот почему иногда они зовутся «потомками Индры, внуками озаренной Силы» (IV.37.4). Ибо Индра, божественный разум в человеке, рожден от светозарной Силы, как Агни — от пречистой Силы, а от Индры, божественного Разума, в свою очередь, рождаются человеческие устремления к Бессмертию.

Вот имена трех Рибху — в порядке их рождения — *ṛbhu* или *ṛbhukṣan*, умелый Знаток или Мастер в знании, *vibhva* или *vibhu*, Всеохватывающий, самораспространяющийся и *vāja*, Изобильный. Имена указывают на особую природу и функцию каждого, но в действительности они составляют троицу, а потому, хотя и зовутся обычно Рибху, могут одновременно именоваться и Вибху или Ваджи. Рибха, старший из них, первый в человеке своими мыслями и деяниями, начинает создавать формы бессмертия; Вибхва придает всеохватность этой работе; младший из них, Ваджа, дарует изобилие божественного света и субстанции, благодаря которым может быть завершена работа. Постоянно говорится о том, что Рибху производят эти труды и формы бессмертия силой Мысли, а полем и материалом для них служит разум; они созданы энергией; им присуще совершенство в творческом и исполнительном акте, *svapasyayā*, *sukṛtyayā*, которое есть условие для созидания Бессмертия. Эти творения мастеровых Бессмертия, как они кратко описаны в настоящем гимне, предстают в виде коней Индры, колесницы Ашвинов, Коровы, дающей свежее молоко, а также в виде юности их вселенских Прародителей, в виде приумножения на четыре кубка богов, первоначально изготовленного Тваштаром, Создателем всех форм.

Гимн начинается с указания на его цель: это утверждение силы Рибху, осуществляемое ради божественного Рождения теми людьми, чей разум достиг озарения и обладает той энергией Света, из которой и родились Рибху. Оно производится дыханием уст, или жизненной силой в этом мире. Его цель — утвердить в человеческой душе всю радость Блаженства, трижды семь восторгов божественной Жизни¹.

Это божественное Рождение и представляют собой Рибху, которые, будучи некогда людьми, стали бессмертными. Свершениями своего труда — великого труда восходящей человеческой эволюции, которая есть вершина мирового жертвоприношения — они получили в этом

¹ *Ayaṁ devāya janmane, stoma viprebhir āsayā; akāri ratnadhātamaḥ.*

жертвоприношении свою божественную долю и привилегии наряду с божественными силами. Рибху есть сублимированные человеческие энергии созидания и восходящего прогресса, которые помогают богам претворить человеческую природу в образ божественной. И главное среди всех свершений Рибху — создание двух сверкающих коней Индры, коней, впряженных в свое движение речью, запряженных Словом и обретших форму посредством ума. Ибо свободное движение озаренного разума, божественного разума в человеке, есть условие всех остальных трудов, ведущих человека к бессмертию¹.

Вторая работа Рибху — изготовление колесницы Ашвинов, властителей человеческого путешествия — блаженного движения Ананды в человеке, которое своим действием охватывает все его миры или уровни бытия, даруя здоровье, молодость, силу, полноту физическому существу, способность наслаждаться и действовать витальному, радостную энергию света ментальному существу, одним словом, это есть сила чистого восторга бытия во всех частях человеческого существа².

Третий труд Рибху — создание коровы, которая доится сладким молоком. В другом месте сказано, что Рибху высвободили эту корову из-под шкуры, покрывавшей ее, — из-под завесы внешних движений и действий Природы. Сама кормящая корова есть воплощение универсальных форм и универсальной побуждающей силы движения, *viśvajuvāṁ viśvarūpām*, иными словами, она есть изначальное Сияние, Адити, беспредельное Сознание беспредельной сознательной Сущности, которая есть мать миров. Рибху освобождают это сознание от скрывающего его движения природы и здесь, в нас, создают образ этой коровы. Действием сил двойственности она отделена от своего отпрыска, от души в низшем мире, и Рибху вновь делают возможным постоянное содружество души и ее беспредельной матери³.

Еще одно великое деяние Рибху — это в силе их предыдущих свершений (благодаря свету Индры, движению Ашвинов, изобилию молока кормящей Коровы) — возродить молодость престарелых Родителей мира, Неба и Земли. Небо — это ментальное сознание, а Земля — сознание физическое. Они в своем единстве изображаются как поверженные — простершиеся в старческой немощи, словно упавшие

¹ *Ya indrāya vacoyujā tatakṣur manasā harī; śamībhir yajñam āśata.*

² *Takṣan nāsatyābhyām, pariṁmānam sukham ratham.*

³ *Takṣan dhenuṁ sabardughām.* Подробнее см. Ригведа IV.33.4, 8, IV.36.4 и проч.

жертвенные столбы, изможденные и страдающие. Говорится о том, что Рибху возносятся к дому Солнца, Савитара, где он живет в полном великолепии своей Истины, и спят в нем в течение двенадцати дней, после чего возвращаются к небу и земле, наполняя их щедрым дождем потоков Истины, тем самым напивая их и возвращая им молодость и силу¹. Рибху своими трудами охватывают все небо, они несут ментальности божественное возрастание², придают и ей, и физическому естеству свежее, молодое и бессмертное движение³. Ибо из обители Истины Рибху приносят с собой совершенство того, что есть неперенное условие их работы — движение прямым путем Истины и саму Истину с ее абсолютной действенностью во всех мыслях и словах ментального существа. Неся эту энергию с собой в низший мир, пронизывая его этой энергией, они вливают в него сущность бессмертия⁴.

Именно это вино, нектар бессмертия с его восторгом, Рибху завывают своими трудами и приносят с собой человеку, когда тот совершает жертвоприношение. Вместе с ними приходят и занимают свое место на жертвоприношении Индра и Маруты, божественный Разум и его Мыслительные силы, а также четверо великих царей, сынов Адити, детей Беспредельности — Варуна, Митра, Арьяман, Бхага, чистота и широта Сознания-Истины, ее закон любви, света и гармонии, ее энергия и устремленность, ее чистое и блаженное наслаждение сущим⁵.

На этом жертвоприношении боги пьют из четырехчастного кубка, *camasaṁ caturvayam* (IV.36.4), пьют излияния нектара. Тваштар, Создатель форм, первоначально дал человеку один-единственный кубок — физическое сознание, физическое тело, — чтобы подносить в нем богам радость бытия. Рибху же, энергии озаренного знания, принимают кубок уже обновленным и усовершенствованным позднейшими стараниями Тваштара и создают в человеке из материала этих четырех уровней еще три тела — витальное, ментальное и каузальное или идеальное⁶.

Поскольку Рибху создали этот четырехчастный кубок блаженства, давая человеку возможность жить на уровне Сознания-Истины, они

¹ Ригведа IV.33.2, 3, 7; IV.36.1, 3; I.161.7.

² Ригведа IV.33.1, 2 ³ Ригведа V.36.3

⁴ *Yavānā pitarā punaḥ, satyamantrā ṛjūyavaḥ, ṛbhavo viṣṭyakrata.*

⁵ *Sam vo madāso agmata, indreṇa ca marutvatā; ādityebhiṣca rājabhiḥ.*

⁶ *Ūta tyaṁ camasaṁ navam, tvaṣṭur devasya niṣkṛtam; akarta caturah punaḥ.*

способны установить в этом ставшем совершенным человеке трижды семь восторга наивысшего существования, которые изливаются в его ум, витал и тело. Каждый из них они могут даровать человеку во всей полноте посредством совершенного выражения присущего только ему абсолютного качества, даже когда все они выступают единым целым¹.

Рибху обладают силой поддерживать и сохранять все эти потоки восторга бытия в человеческом сознании; и они способны в совершенстве своих трудов разделить этот восторг бытия между воплощенными богами, чтобы каждый из них получил свою жертвенную долю. Ибо такое совершенное распределение есть главнейшее условие действительного жертвоприношения — совершенного труда².

Таковы Рибху, и они призываются на жертвоприношение, совершаемое человеком, дабы они создали и для него эти дары бессмертия, как создали их для себя. «Он исполняется изобилия и силы для труда, он силой самовыражения становится риши, он становится героем и бойцом, которого трудно сразить в битвах, он несет в себе прилив блаженства и полноту энергий, — тот, кого питают Ваджа и Вибхва, эти Рибху... Ибо вы есть провидцы и мыслители с ясным различием, и вам таковым посредством мысли нашей души мы провозглашаем это знание. Вы, в знании своем несущие наши помыслы, сотворите для нас все людские улады: светлое изобилие, творящую силу и наивысшее блаженство. Здесь даруя потомство, здесь — блаженство, здесь великую энергию вдохновения, создайте для нас в своем восторге. Даруйте нам, о Рибху, то богатое многоцветье изобилия, благодаря которому мы пробудимся в своем сознании к тому, что недоступно обычным людям»³.

¹ *Te no ratnāni dhattana, trir ā sāptāni sunvate; ekamekaṁ suśastibhiḥ.*

² *Adhārayanta vahnayo 'bhajanta sukṛtyayā; bhāgaṁ deveṣu yajñīyam.*

³ Ригведа IV.36.6-9.

ХІІ

ВИШНУ, ВСЕОХВАТЫВАЮЩЕЕ БОЖЕСТВО

Ригведа I.154

विष्णोर्नु कं वीर्याणि प्र वोचं यः पार्थिवानि विममे रजांसि ।
यो अस्कभायदुत्तरं सधस्थं विचक्रमाणस्त्रेधोरुगायः ॥१॥

*viṣṇorṇu kaṁ vīryāṇi pra vocaṁ yaḥ pāṛthivāni vimame rajāṁsi ।
yo askabhāyaduttaraṁ sadhasthaṁ vicakramāṇastredhorugāyaḥ ॥*

1. Сейчас я провозглашу могущественные деяния Вишну, который измерил земные миры и который дал опору той верхней обители нашего самоосуществления, он, широко идущий, делая три шага в своем вселенском движении.

प्र तद्विष्णुः स्तवते वीर्येण मृगो न भीमः कुचरो गिरिष्ठाः ।
यस्योरुषु त्रिषु विक्रमणेष्वधिक्षियन्ति भुवनानि विश्वा ॥२॥

*pra tadviṣṇuḥ stavate vīryeṇa mṛgo na bhīmaḥ kucarō giriṣṭhāḥ ।
yasyoruṣu triṣu vikramaṇeṣvadhikṣiyanti bhuvanāni viśvā ॥*

2. То Вишну утверждает в вышине своим могуществом, он, подобный страшному льву, бродящему в неведомых местах, чье логово на горных вершинах, он, в трех широких шагах которого все миры находят свое пристанище.

प्र विष्णवे शूषमेतु मन्म गिरिक्षित उरुगायाय वृष्णे ।
य इदं दीर्घं प्रयतं सधस्थमेको विममे त्रिभिरित्पदेभिः ॥३॥

*pra viṣṇave śūṣametu manma girikṣita urugāyāya vṛṣṇe ।
ya idaṁ dīrghaṁ prayataṁ sadhasthameko vimame tribhiritpadebhiḥ ॥*

3. Вперед к Вишну пусть движется наша сила и наша мысль, к всеохватывающему, широко идущему Быку, чье место обитания в горах,

кто, будучи Един, измерил всю эту обширную и далеко простершуюся обитель нашего самоосуществления всего тремя шагами.

यस्य त्री पूर्णा मधुना पदान्यक्षीयमाणा स्वधया मदन्ति ।
य उ त्रिधातु पृथिवीमुत द्यामेको दाधार भुवनानि विश्वा ॥४॥

*yasya trī pūrṇā madhunā padānyakṣīyamāṇā svadhayā madanti ।
ya u tridhātu prthivīmuta dyāmeko dādadhāra bhuvanāni viśvā ॥*

4. Он тот, чьи три шага полны медового нектара и не иссякают, но несут в себе упоительный восторг в согласии с самой своей природой; и тот, кто, будучи Един, поддерживает тройственную основу, а также землю с небом — все миры.

तदस्य प्रियमभि पाथो अस्यां नरो यत्र देवयवो मदन्ति ।
उरुक्रमस्य स हि बन्धुरित्था विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः ॥५॥

*tadasya priyamabhi pātho aśyām nara yatra devayavo madanti ।
urukramasya sa hi bandhuritthā viṣṇoḥ pade parama madhva utsaḥ ॥*

5. Да достигну я, наслаждаясь, той цели его движения — Восторга, где обретают упоение души, ищущие бога; ибо там, в том высшем шаге широкошагающего Вишну, находится тот Друг людей, кто есть источник сладости медовой.

ता वां वास्तूनुश्मसि गमध्यै यत्र गावो भूरिशृङ्गा अयासः ।
अत्राह तदुरुगायस्य वृष्णः परमं पदमव भाति भूरि ॥६॥

*tā vām vāstūnyuśmasi gamadhyai yatra gāvo bhūriśṛṅgā ayāsaḥ ।
atrāha tadurugāyasya vṛṣṇaḥ paramaṁ padamava bhāti bhūri ॥*

6. Вот те обители вас двоих мы жаждем как цели нашего путешествия — те, где пасутся многогрозие стада Света; ведь здесь тот высший шаг широкошагающего Вишну проливает свой свет на нас во всей своей многообразной шири.

КОММЕНТАРИЙ

Божество этого гимна Вишну всеохватывающий, который в Ригведе тесно, хоть и неявно, связан и почти отождествлен с другим божеством, Рудрой, занимающим почетное место в позднейшей религии. Рудра, бог свирепый и яростный, обладает и благодетельным аспектом, который приближается к наивысшей блаженной реальности Вишну; неизменное дружелюбие Вишну в отношении человека и помогающих ему богов омрачается присущим ему аспектом страшной свирепости: «как страшный лев, обитающий в местах недобрых и труднодоступных», и описывается этот его аспект в выражениях, которые скорее соответствовали бы Рудре. Рудра — отец Марутов, неистовых в битвах; Вишну в последнем гимне пятой мандалы воспет под именем Эвая Марут, как источник, давший жизнь Марутам, сделавший их такими, какие они есть, и сам отождествляется с единством и тотальностью их воинственных сил. Рудра есть Дэва или Бог, восходящий в космосе; Вишну есть тот же Дэва или Бог, пробуждающий энергии восхождения и помогающий им.

Европейские ученые долго пытались отстоять точку зрения, согласно которой величие Вишну и Шивы в пуранических теогониях относится к временам более поздним, а в Веде эти боги занимали незначительное положение и стояли ниже Индры и Агни. Среди многих ученых даже распространилось мнение, будто Шива представляет собой позднейшую концепцию, заимствованную у дравидов и знаменующую частичное подчинение ведийской религии той местной культуре, в которую эта религия вторглась. Такого рода ошибки с неизбежностью вытекают из общего неверного истолкования ведийской мысли, в чем повинен старый брахманический ритуализм, которому европейская научная мысль, преувеличивая незначительные и внешние элементы ведийской мифологии, только придала новую и еще более далекую от истины форму.

Значение ведийских богов должно измеряться не количеством гимнов, посвященных им, или местом, которое им отводится в обращениях риши, но функциями этих богов. Агни и Индра, к которым обращено большинство гимнов Веды, не более велики, нежели Вишну и Рудра, но функции, выполняемые ими во внутреннем и во внешнем мирах, относятся к числу самых активных, важных и непосредственно

воздействовавших на психическую дисциплину древних мистиков, и это единственная причина их преобладающего положения. Маруты, дети Рудры, занимают не более значимую роль в пантеоне богов, чем их свирепый и могущественный Отец, однако к ним обращено множество гимнов и они гораздо чаще упоминаются в связи с другими богами, так как для ведийской дисциплины их функции имели постоянное и непосредственное значение. С другой стороны, Вишну, Рудра, Брахманаспати, ведийские прототипы позднейшей пуранической триады Вишну-Шива-Брахма, создают условия для ведийского труда и поддерживают его, находясь за спинами более действенных сил, и на первый взгляд гораздо менее вовлечены в его рутинные процессы.

Брахманаспати есть тот, кто творит при помощи Слова; он вызывает свет и видимый космос из тьмы бессознательного океана и движет формы сознательного бытия ввысь к их конечной цели. Именно из созидательного аспекта Брахманаспати впоследствии возникла концепция Брахмы-Творца.

Рудра дает силу для восходящего движения форм или образований Брахманаспати. В Веде он зовется Могучий в Небесах, но работу свою он начинает на земле и делает жертвоприношение действенным на всех пяти уровнях нашего восхождения. Он — Яростный, тот, кто управляет восходящей эволюцией сознательного бытия; его мощь противостоит всякому злу, сокрушает грешника и врага; нетерпимый к порокам и грехам, он самый ужасный из богов, единственный, кого по-настоящему боятся ведийские риши. Агни, Кумара, прототип пуранического Сканды, — дитя этой силы Рудры на земле. Маруты, жизненные энергии, которые силой добывают себе свет, есть дети Рудры. Агни и Маруты возглавляют отчаянную битву за подъем ввысь от первоначального земного и темного творения Рудры к небесам мысли, к лучезарным мирам. Но у этого яростного и могучего Рудры, который крушит все порочные образования во внутренней и внешней жизни, есть и более благотворный аспект. Рудра — верховный целитель. Он губит все, что ему противится; но, будучи призван на помощь и умиловлен, он исцеляет все раны, все зло и все страдания. Воинствующая сила есть его дар, но в ней же — конечный покой и радость. В этих аспектах ведийского бога заключен весь исходный материал, необходимый для развития образа пуранического Шивы-Рудры, разрушителя и исцелителя, милостивого и ужасного, Владыки силы, действующей в мирах, и Йогина, наслаждающегося высшей свободой и безмятежностью.

Для творений слова Брахманаспати, для действия силы Рудры Вишну поставляет необходимые статические элементы — Пространство, упорядоченное движение миров, уровни восхождения, наивысшую цель. Он сделал три шага и в образовавшемся пространстве разместил все миры. В этих мирах он, всеохватывающий, и обитает, отводя большее или меньшее место для действий и движений богов. Когда Индра убивает Вритру, то он сначала возносит молитву Вишну, своему другу и соратнику в великой борьбе (I.22.19): «О Вишну, отмерь своими шагами побольше простора» (IV.18.11), и на этом просторе он уничтожает Вритру, который ограничивает, Вритру, который скрывает. Последний наивысший шаг Вишну, его высочайший престол — это тройственный мир блаженства и света, *paramam padam*, который мудрые видят простершимся в небе подобно сияющему оку всевидения (I.22.20); этот высочайший престол Вишну и является целью ведийского путешествия. Здесь снова ведийский Вишну выступает как законный предтеча и настоящий прототип пуранического Нараяны, Охранителя и Властелина Любви.

По сути фундаментальная концепция Веды исключает пураническую иерархию — разделение на верховную Триаду и меньших богов. Для ведийских риши существовал только один универсальный Дэва, а Вишну, Рудра, Брахманаспати, Агни, Индра, Ваю, Митра, Варуна — все они в равной мере являются его формами и космическими аспектами. Каждый из них есть сам по себе весь Дэва и содержит в себе всех остальных богов. Полное развитие в Упанишадах идеи этого наивысшего и единственного Дэвы, который в гимнах Ригведы оставался неясным, неопределенным, подчас даже именуемым «То», среднего рода, или единственным существующим, а также ритуалистическое ограничение ролей других богов и все более точное определение их человеческих или личностных аспектов под давлением развивающейся мифологии привело к снижению их значения и к возведению на трон в окончательной пуранической структуре индуистской теогонии менее расхожих и более общих имен и форм — Брахмы, Вишну и Рудры.

В этом гимне Диргхатамаса Аучхатхьи, обращенном к всеохватывающему Вишну, воспевается именно это знаменательное деяние бога — величие трех его шагов. Мы должны оставить в стороне идеи, появившиеся уже в позднейшей мифологии. Здесь мы не имеем дела с Вишну-карликом, титаном Бали и тремя божественными шагами, которыми были взяты во владение Земля, Небо и бессолнечные

подземные миры Паталы. Три шага Вишну в Веде четко определяются риши Диргхатамасом как земля, небо и тройственная основа, *tridhātu*. Именно эта тройственная основа, которая лежит за пределами Неба или налагается на него в качестве его высочайшего уровня, *nākasya prṣṭhe* (I.125.5), и есть наивысший шаг или наивысшая обитель, престол этого всеохватывающего божества.

Вишну есть широкошагающий. Он есть тот, кто вышел за пределы, — на языке Иша Упанишады, *sa paryagāt*, — трижды простерший себя как Провидец, Мыслитель и Создатель в сверхсознательном Блаженстве, в небе мысли, на земле физического сознания, *tredhā vicakramāṇaḥ*. Этими тремя шагами он измерил, образовал во всем их протяжении земные миры; ибо по ведийским представлениям материальный мир, который мы населяем, есть лишь одна из нескольких ступеней, ведущая за своими пределами к ментальным и витальным мирам и поддерживающая их. Этими шагами Вишну устанавливает над землей и промежуточным миром — земля есть область материального, а промежуточный мир есть витальная область, управляемая Ваю, Владыкой динамичного жизненного принципа, — тройное небо с тремя его сияющими вершинами, *trīṇi rocanā*. Эти небеса и описываются риши как высшая обитель свершения. Земля, срединный мир и небо составляют тройное пространство постепенного самоосуществления сознательного существа, *triśadhasṭha* (I.156.5): земля — низшая обитель, витальный мир — срединная и небо — высшая. И все три охватываются тройным шагом Вишну¹.

Но это еще не все. Есть еще мир, в котором процесс самоосуществления находит свое завершение, — высочайший шаг Вишну. Во втором стихе провидец упоминает его просто как «то». «То» Вишну, продолжая движение вперед, устанавливает своим третьим шагом или прочно утверждает, *pra stavate*, благодаря своей божественной мощи. После этого Вишну описывается в выражениях, говорящих о его сущностной тождественности ужасному Рудре, свирепому и опасному Льву миров, который берет начало в эволюции как Владыка животных, Пашупати, и движется вверх по горе бытия, где сам обитает, пробираясь сквозь все более и более трудные и недоступные места, пока не останавливается на самых вершинах. Таким образом, тремя широкими шагами Вишну

¹ *Viṣṇor nu kaṁ vīryāṇi pra vocam, yaḥ pārthivāni vimame rajāṁsi; yo askabhāyad uttarāṁ sadhasṭham, vicakramāṇas tredhorugāyaḥ.*

охватывает все пять миров со всеми населяющими их тварями. Земля, небо и «тот» мир блаженства есть три шага Вишну. Между землей и небом помещается Антарикша, витальные миры, дословно «промежуточное пространство». Между небом и миром блаженства есть другое обширное пространство, Антарикша, или место промежуточного обитания — Махарлока, мир сверхсознательной Истины сущего¹.

Сила и мысль человека — сила, исходящая от Рудры, Могучего, и мысль, исходящая от Брахманаспати, творящего Владыки Слова, — должны двинуться вперед, выйти в великое путешествие ради или навстречу этому Вишну, который стоит у самой цели, на вершине, на пике горы. Он есть это широкое универсальное движение, он — Бык мира, который наслаждается и оплодотворяет все энергии силы и все движущиеся стада мысли. Это широко раскинувшееся пространство, которое предстает перед нами как мир нашего самоосуществления, как тройной алтарь великого жертвоприношения, таким образом было отмерено и сформировано всего тремя шагами этой всемогущей Беспредельности².

Все три шага исполнены медового нектара восторга существования. Всех их Вишну наполняет своей божественной радостью бытия. Ею они неизменно поддерживаются, не иссякая, не иссыхая, но в гармонии со своим природным движением пребывают в постоянном экстазе, в непреходящем упоении своим широким, безграничным существованием. Вишну неусыпно поддерживает их, сохраняет их в неприкосновенности. Он есть Единственный, только он один единственно существующее Божественное, и он содержит в своем бытии тройную божественную основу, которую мы достигаем в мире блаженства, землю, где есть наше основание, и небо, с которым мы соприкасаемся через ментальное существо внутри нас. Все эти пять миров поддерживает он³. *Tridhātu*, тройная первооснова или тройной принцип существования, — это Сатчитананда Веданты, а на обычном языке Веды — это *vasu*, субстанция, *ūrj*, изобильная сила нашего бытия, *priyam* или *mayas*, восторг и любовь в самой сути нашего существования. Из этих

¹ *Pra tad viṣṇuḥ stavate vīryeṇa, mṛgo na bhīmaḥ kucaro giriṣṭhāḥ; yasyoruṣu trīṣu vikramaṇeṣu, adhikṣiyanti bhuvanāni viśvā.*

² *Pra viṣṇave śūṣam etu manma, girikṣita urugāyāya vṛṣṇe; ya idaṁ dīrgham prayataṁ sadhastham, eko vimame tribhir it padebhiḥ.*

³ *Yasya trī pūrṇā madhunā padāni, akṣīyamāṇā svadhayā madanti; ya u tridhātu prthivīm uta dyām, eko dādāhāra bhuvanāni viśvā.*

трех вещей и состоит все сущее, и мы стяжаем полноту их тогда, когда достигаем цели нашего путешествия.

Та цель есть Восторг — последний из трех шагов Вишну. Риши использует неопределенное местоимение «*tat*», которым он поначалу неясно обозначил его: под этим словом подразумевался восторг, все-наслаждение как цель движения Вишну. Именно эта Ананда для человека в его восхождении становится миром, в котором он вкушает божественный восторг, обретает полноту энергии беспредельного сознания, реализует свое бесконечное существование. Там, в вышине, располагается тот источник медового нектара бытия, которым наполняются три шага Вишну. Там души, взыскующие божественности, живут в экстазе от этого сладчайшего вина. Там, в этом наивысшем шаге, в высочайшей обители широкошагающего Вишну и бьет родник медового нектара, источник божественной сладости, ибо то, что обитает там, есть Божество, Дэва, совершенный Друг и Возлюбленный тех душ, что к нему стремятся, недвижимая и конечная реальность Вишну, к которой восходит в космосе широкошагающий Бог¹.

Итак, есть двое, здесь — Вишну в движении, там — вечно неизменный, наслаждающийся блаженством Дэва, и именно те наивысшие обители этой Пары, тройственный мир Сатчитананды, мы желаем как цели этого долгого путешествия, этого великого восходящего движения. Именно туда идут многорogie стада сознательной Мысли, сознательной Силы, там — цель, там — их пристанище. Там, в тех мирах, посылающих нам сюда свой свет, и пребывает это огромное, полное, безграничное сияние высочайшего шага, высочайший престол широкошагающего Быка, властителя и предводителя всех этих многорогих стад — всеохватывающего Вишну, космического Божества, Возлюбленного и Друга наших душ, Повелителя трансцендентного существования и трансцендентного восторга².

¹ *Tad asya priyam abhi pātho aśyām, naro yatra devayavo madanti; urukramasya sa hi bandhur itthā, viṣṇoḥ pade parame madhva utsaḥ.*

² *Tā vām vāstūni uśmasi gamadhyai, yatra gāvo bhūriśṛṅgā ayāsaḥ, atrāha tad urugāyasya vṛṣṇaḥ, paramaṁ padam ava bhāti bhūri.*

ХІІІ

СОМА, ВЛАДЫКА ВОСТОРГА И БЕССМЕРТИЯ

Ригведа IX.83

पवित्रं ते विततं ब्रह्मणस्पते प्रभुर्गात्राणि पर्येषि विश्वतः ।
अतप्ततनूर्न तदामो अश्रुते शृतास इद्वहन्तस्तत्समाशत ॥१॥

*pavitram te vitatam brahmaṇaspate prabhurgātrāṇi paryeṣi
viśvataḥ ।
ataptatanūrna tadāmo aśnute śṛtāsa idvahantastatsamāśata ॥*

1. О Владыка души, широко распростерто для тебя очистительное цедило; проявившись в творении, ты пронизываешь все его члены. Тот не вкушает восторга, кто еще незрел, чье тело еще не претерпело жара пламени; лишь те могут вынести то и насладиться им, кто был подготовлен огнем.

तपोष्पवित्रं विततं दिवस्पदे शोचन्तो अस्य तन्तवो व्यस्थिरन् ।
अवन्त्यस्य पवीतारमाशवो दिवस्पृष्ठमधि तिष्ठन्ति चेतसा ॥२॥

*tapoṣpavitram vitatam divaspade śocanto asya tantavo vyasthiran ।
avantyasya pavītāramāśavo divaspṛṣṭhamadhi tiṣṭhanti cetasā ॥*

2. Цедило, сквозь которое очищается жар его, простерто в обители Неба, его сияющие нити натянуты. Его стремительные услады питают душу, которая очищает его; на вершину Неба он восходит через сознающее сердце.

अरूरुचदुषसः पृश्निरग्रिय उक्षा बिभर्ति भुवनानि वाजयुः ।
मायाविनो ममिरे अस्य मायया नृचक्षसः पितरो गर्भमा दधुः ॥३॥

*arūrucaduśasaḥ pṛśniragriya ukṣā bibharti bhuvanāni vājayuḥ ।
māyāvino mamire asya māyayā nṛcakṣasaḥ pitaro garbhamā
dadhuḥ ॥*

3. Это высочайший пестрый Бык, который побуждает воссиять Зори, Муж, который несет миры становления и стяжает изобилие; Отцы, обладавшие творящим знанием, его же энергией знания создали форму ему; сильные в видении, они поместили его внутри, как дитя, должное родиться.

गन्धर्व इत्था पदमस्य रक्षति पाति देवानां जनिमान्यद्भुतः ।
गृष्णाति रिपुं निधया निधापतिः सुकृत्तमा मधुनो भक्षमाशत ॥४॥

*gandharva itthā padamasya rakṣati pāti devānām
janimānyadbhutaḥ ।
grbhṇāti ripuṁ nidhayā nidhāpatiḥ sukṛttamā madhuno
bhakṣamāśata ॥*

4. Как Гандхарва, он охраняет свою истинную обитель; как наивысший и Удивительный, он хранит рождения богов; Владыка сокровенного уклада, этим внутренним укладом ловит он врага. Те, кто вполне совершенны в трудах, услаждаются его медовой сладостью.

हविर्हविष्मो महि सद्य दैव्यं नभो वसानः परि यास्यध्वरम् ।
राजा पवित्ररथो वाजमारुहः सहस्रभृष्टिर्जयसि श्रवो बृहत् ॥५॥

*havirhaviṣmo mahi sadma daivyaṁ nabho vasānaḥ pari
yāsyadhvaram ।
rājā pavitraratho vājamāruhaḥ sahasrabhṛṣṭirjayasi śravo bṛhat ॥*

5. О Ты, кто имеет приношения, ты и есть та божественная пища, ты есть простор, божественное жилище; небом окутавшись как одеянием, ты заключаешь в себя продвижение жертвы. Царь с колесницей как очистительным цедилом, ты возносишься к изобилию; тысячью своих пылающих сияний ты покоряешь безбрежное знание.

КОММЕНТАРИЙ

Примечательная, существенная особенность ведийских гимнов заключается в том, что, хотя ведийская религия и не была монотеистической в современном смысле слова, все же в гимнах постоянно признается — иногда вполне очевидно и просто, иногда более сложным и трудным для понимания образом, но эта идея прослеживается всегда, — что множество божеств, к которым они взывают, это на самом деле единое Божественное — Единое со многими именами, раскрывающееся во многих аспектах, обращающееся к человеку под маской множества божественных личностей. Западные ученые, озадаченные этим религиозным подходом, который для индийского склада ума не представляет никаких трудностей, придумали для его объяснения теорию ведийского генотеизма. Риши, предположили ученые, были политеистами, но каждому из Богов, на время поклонения ему, они отводили главенствующую роль и даже по-своему рассматривали его как единственное божество. Изобретение генотеизма представляет собой попытку чуждого менталитета понять и истолковать индийскую идею единого Божественного Существа, которое проявляет Себя во многих формах и под многими именами, и каждое из них для поклоняющегося данному имени и форме есть единый и наивысший Бог. Эта идея Божественного, фундаментальная для пуранических доктрин, уже наличествовала и в верованиях наших ведийских праотцев.

Веда уже содержит в себе семя ведантийской концепции Брахмана. Он признается как Непознаваемое, вневременное Существование, то Наивысшее, которое есть ни сегодня, ни завтра, движущееся с движением Богов, но само ускользающее от попыток ума уловить его (I.170.1). О нем говорится в среднем роде — «То»; он часто отождествляется с Бессмертием, с высочайшим тройным Принципом, с беспредельным Блаженством, к которому устремлен человек. Брахман есть Недвижимое, есть Единство Богов. «Недвижимое рождено как Безбрежное в обители Коровы (Адити)... беспредельное, могущество Богов, Единое» (III.55.1). «Это единый Суший, кому провидцы дают разные имена: Индра, Матаришван, Агни» (I.164.46).

Этот Брахман, единое Сущее, о котором так говорится, безлично в среднем роде, понимается также и как Дэва, наивысшее Божество, Отец всех вещей, который появляется здесь как Сын в человеческом

духе. Он — Всеблагой, к нему направлено восходящее движение Богов, он проявлен одновременно и как Мужское, и как Женское начало, *vr̥ṣan, dhenu*. Каждый из Богов есть проявление, аспект, личность единого Дэвы. Он может быть осознан через любое свое имя или аспект, через Индру, через Агни, через Сому, ибо каждый из них, являясь в самом себе всецело Дэвой и отличаясь от других лишь своей внешней формой или аспектом, содержит в себе всех Богов.

Так, Агни воспевается в качестве наивысшего и универсального Дэвы. «Ты, о Агни, ты есть Варуна, когда рожден; ты становишься Митрой, когда зажжен всецело; в тебе — все Боги, о сын Силы; ты — Индра для смертного, совершающего жертвоприношение. Ты становишься Арьяманом, когда носишь тайное имя Дев. Тебя побуждают сверкать сияниями (“коровами”, *gobhiḥ*), как Митру, верно утвержденного, когда ты делаешь единомышленниками Хозяина дома и его супругу. Во славу твою, о Рудра, Маруты своим напором освещают то, что есть яркое и многообразное твое рождение. Когда устроен высочайший престол Вишну, им ты хранишь тайное Имя сияний (“коров”, *gonām*). Величием твоим, о Дэва, боги обретают правильное видение и, помещая в себе всю множественность (беспредельного проявления), вкушают Бессмертие. Люди поселяют Агни в себе как жреца жертвоприношения, когда, желая (Бессмертия), они распределяют (между богами) самовыражение своего существа... В знании своем отгони (грех и мрак) и освободи Отца — того, кто рождается в нас как Сын твой, о Дитя Силы» (V.3). Таким же образом Вамадева восхваляет Индру, и в этом, восемьдесят третьем гимне девятой мандалы, как и в ряде других, Соме также выходит за пределы своих частных функций и предстает в качестве верховного Божества.

Соме есть Владыка нектара восторга, вина бессмертия. Подобно Агни, он также находится в растениях, в ростках земли и в водах. Нектар Сомы используется во внешнем жертвоприношении в качестве символа этого вина восторга. Он выжимается давящим камнем (*adri, grāvan*), имеющим тесную символическую связь с ударом грома, преобразованной грозовой силой Индры, которая тоже называется *adri*. В ведийских гимнах говорится о светозарных громах этого давящего камня, как говорится в них и о сверкании и грохоте оружия Индры. Однажды выжатый, подобно восторгу бытия, Соме должен быть очищен при помощи цедилы (*pavitra*), и, пройдя через цедило, он во всей своей чистоте изливается в кубок (*camū*), в котором и приносится

на жертвоприношение, или же он хранится в сосуде (*kalaśa*) для питья Индры. Иногда символ кубка или сосуда отбрасывается и Сома описывается просто потоком восторга, струящимся в обитель богов, в дом Бессмертия. Что эти предметы являются символами, становится совершенно ясно из большинства гимнов девятой мандалы, которые все посвящены Божеству Соме. Например, физическая система человека здесь изображается в виде сосуда для нектара Сомы, а цедило, через которое нектар очищается, описывается как протянутое в обители Неба, *divaspade*.

Гимн начинается с образа, непосредственно связанного с физическим фактом процеживания вина и его изливания в сосуд. Цедило, или инструмент очищения, натянутое в обители Неба, представляется умом, озаренным знанием (*cetas*), а человеческий организм — сосудом. *Pavitram te vitatam brahmaṇaspate*, цедило широко разостлано для тебя, о Владыка души; *prabhur gātrāṇi paryeṣi viśvataḥ*, став проявленным, ты пронизываешь или проходишь все члены. Сом назван здесь Брахманаспати, именем, которое иногда употребляется и в отношении других богов, но обыкновенно так именуется Брихаспати, Владыка созидającego Слова. *Brahman* в Веде — это душа или душа-сознание, появляющаяся из сокровенного сердца сущего, однако чаще это мысль, вдохновенная, творящая, полная тайной истины, которая возникает из того плана сознания и становится мыслью ума, *mantra*. В данном случае, однако, Брахман означает, по-видимому, саму душу. Сом, Владыка Ананды, есть истинный творец, который владеет душой и извлекает из нее божественное творение. Ум и сердце, став просветленными, превращаются для него в очистительное орудие; сознание, освобожденное от узости и двойственности, широко простирается, готовое принять в себя весь поток чувственной и умственной жизни, чтобы обратить его в чистый восторг истинного существования, в божественную и бессмертную Ананду.

Таким образом полученный, очищенный, процеженный Нектар жизни, превратившись в Ананду, вливается во все части человеческого организма, как в винный сосуд, и растекается по ним всецело, в каждую часть. Так же как тело человека наполняется ощущением бурной радости от крепкого вина, так и вся физическая система наполняется ощущением ликования от этой божественной Ананды. Слова *prabhu* и *vibhu* в Веде употребляются не в значении «господин», которое закрепилось за ними позднее, а в фиксированном психологическом смысле,

подобно словам *pracetas* и *vicetas*, или *prajñāna* и *vijñāna* более позднего языка. «Вибху» значит становление, возникновение через акт распространения, «прабху» — становление, возникновение перед сознанием, т. е. в определенной точке как определенный объект или опыт. Сомысостоится подобно нектару, капающему из цедилы и заполняющему сосуд; он возникает в сознании, сосредоточенном на определенной точке, *prabhu*, или как определенный опыт, а потом в качестве Ананды наполняет собой все существо, *vibhu*.

Но не всякое человеческое существо способно принять в себя, удержать и насладиться мощным, часто неистовым, порывом того божественного восторга. *Ataptatanūr na tad āmo aṣnute*, кто еще не готов, чье тело не прошло через жар, тот не может вкушать или насладиться тем; *śrīāsa id vahantas tat samāśata*, лишь те, кто прокалились пламенем, могут вынести то и всецело насладиться им. Нектар божественной Жизни, наполнивший всю систему, есть сильный, всеохватывающий и неистовый экстаз; его не вынести физическому существу, не подготовленному серьезными испытаниями огнями жизни, страданием и опытом. Сырой глиняный сосуд, не прошедший обжиг в печи, не может удержать в себе нектар Сомы, он разбивается, проливая бесценную жидкость. Так и физическая система человека, вкушающего это крепкое вино Ананды, должна через страдание и преодоление всех мучительных накалов жизни подготовиться к тому, чтобы вынести тайный и пламенный жар Сомы; иначе его сознание не сможет удержать вино: оно прольет и утратит его как только или даже прежде, чем сможет испробовать, либо человек ментально и физически сломается под воздействием Сомы.

Крепкое, пламенное вино должно быть очищено, цедилы для его очистки широко натянуты в небесной обители, готовое принять его, *tapospavitram vitatam divaspade*, нити или волокна цедилы состоят из чистого света и распростерты как лучи, *śocanto asya tantavo vyasthiran*. Сквозь эти нити должно пролиться вино. Образ, очевидно, относится к очищенному ментальному и эмоциональному сознанию, к осознающему сердцу, *cetas*, чьи мысли и чувства есть волокна цедилы. Дьяус или Небо — чистый ментальный принцип, неподвластный нервным и телесным реакциям. В обители Неба — чистом ментальном существе, отличном от витального и физического сознания, мысли и чувства из беспокойных и смутных ментальных, эмоциональных и чувственных реакций, каковы они есть у нас сейчас, превращаются в чистые

лучи истинного восприятия и радостные психические волнения. Из ограниченных и трепещущих, оберегающих себя от боли и чрезмерных ударов судьбы, они становятся свободными, сильными, яркими, они радостно расстилаются, чтобы принять и обратить в божественный экстаз все возможные прикосновения универсального существования. Вот почему именно *divaspade*, в обители Неба, натянуто цедило, готовое принять Сому.

Таким образом полученные и очищенные, эти жгучие и неистовые соки, эти быстрые и опьяняющие энергии Нектара больше не тревожат ум и не вредят телу, они больше не проливаются и не пропадают зря, но питают и взращивают, *avanti*, ум и тело того, кто их очистил, *avantyasya pavītāram āśavaḥ*. Так приумножая весь восторг его ментального, эмоционального, чувственного и физического существа, соки восходят с ним через очищенное и блаженствующее сердце на высочайший уровень, к вершине неба, то есть к светоносному миру Свара, где ум, одаренный интуицией, способный воспринять вдохновение и откровение, купается в величии Истины (*rtam*), освобождается для безбрежности Простора (*brhat*). *Divaspr̥stham adhi tiṣṭhanti cetasā*.

До сих пор риши говорил о Соме в его внеличностном проявлении, в качестве Ананды или восторга божественного существования в сознательном опыте человека. Теперь же, по обычаю ведийских риши, от божественного проявления он переходит к божественной Ипостаси, и Сома предстает как верховная Личность, как высший и универсальный Дэва. *Arūrucad uśasaḥ pr̥śnir agriyaḥ*, высочайший Пестрый, он побуждает сиять зори; *ukṣā bibharti bhuvanāni vājayuḥ*, он, Бык, несет миры, ища изобилия. Слово *pr̥śniḥ*, пестрый или пятнистый, может относиться как к Быку, верховному Мужскому началу, так и к Коро- ве, женской Энергии; подобно всем обозначениям цвета в Веде — *śveta*, *śukra*, *hari*, *harit*, *kṛṣṇa*, *hiranya* — это слово также символично; на языке мистиков цвет, *varṇa*, всегда передает некие свойства, качества, темперамент и т. д. Пестрый Бык есть Дэва во множестве своих проявлений, в своем многоцветье. Соме есть тот первичный, верховный пятнистый Бык, первородитель мира становления, ибо все творение происходит от Ананды, от этого всеблаженного Бога; восторг — прародитель всего разнообразия творений. Он — Бык, *ukṣan*, слово, которое, как и его синоним *vṛṣan*, означает распространение, генерирование, напитывание; он — отец изобилия, Бык, Самец; это он оплодотворяет Силу сознания, Природу, Корову, он производит

и несет в своем потоке изобилия мира. Он заставляет Зори воссиять — зори, несущие озарение, матери сияющих стад Солнца; он ищет изобилия, то есть стремится к полноте бытия, силы, сознания, к изобилию божественности, что есть условие божественного восторга. Иными словами, именно этот Владыка Ананды дарует нам великолепия Истины и щедроты Простора, благодаря которым мы достигаем Бессмертия.

Праотцы, открывшие Истину, получили от него созидательное знание, его Майю, и этим идеальным и идееобразующим сознанием наивысшего Божества создали образ Его в человеке, они утвердили Его в этом роде людском как нерожденное дитя, как семя божественного в человеке, как Рождение, которому предстоит свершиться из оболочки человеческого сознания. *Māyāvino tamire asya māyayā, nṛcakṣasaḥ pitaro garbham ā dadhuḥ*. Праотцы — это древние риши, открывшие Путь ведийских мистиков; считается, что они и сейчас духовно присутствуют и управляют судьбами людского рода, трудясь в человеке, наряду с богами, во имя достижения им Бессмертия. Они — мудрецы, снискавшие мощное божественное видение, *nṛcakṣasaḥ*, видение Истины, благодаря которому сумели отыскать Коров, спрятанных пани, и выйти за пределы *rodasī*, ментального и физического сознания, в Сверхсознание, в Беспредельную Истину и в Блаженство (I.36.7; IV.1.13-18; IV.2.15-18 и т. д.).

Сома есть Гандхарва, Повелитель сонма наслаждений, и он охраняет истинный престол Дэвы, уровень или план Ананды, *gandharva itthā padam asya rakṣati*. Он есть Наивысший, стоящий в стороне и над всеми другими существами, отличный от них и удивительный, *adbhutaḥ*; как наивысший и трансцендентный, он присутствует во всех мирах, но превосходит их, он оберегает в этих мирах рождения богов, *pāti devānām janimāni adbhutaḥ*. «Рождения богов» — обычное выражение для Веды, под которым подразумевается проявление божественных принципов в космосе и, в особенности, формирование божественности во множестве различных ее форм в человеческом существе. В последнем стихе риши говорит о Дэве как о божественном дитяти, погруженном в этот мир, с тем чтобы родиться в человеческом сознании. Здесь же он говорит о Нем как о трансцендентной сущности, охраняющей созданный в человеке мир Ананды и формы божества, рожденные в нем благодаря божественному знанию, от поползновений врагов, сил разобщения, сил нерадости (*dviṣaḥ, arātīḥ*), от небожественных

орд с их формами темного и лжесозидающего знания, Авидьи, иллюзии (*adevīr māyāḥ*).

Ибо он захватывает этих вторгающихся врагов в сеть внутреннего сознания; он — владыка более глубокого и точного уклада истины мира и опыта мира, чем тот, который формируется чувствами и поверхностным умом. И этим внутренним укладом, словно сетью, он ловит силы неистины, неясности и разделения, подчиняя их закону истины, света и единства: *grbhñāti ripuṁ nidhayā nidhāpatiḥ*. Поэтому люди, защищаемые владыкой Ананды, в распоряжении которого находится эта внутренняя природа, способны привести свои мысли и поступки в согласие с внутренней истиной и светом, и их больше не могут сбить с толку силы внешних искажений; они движутся прямо, они достигают совершенства в деяниях и через эту истину внутренней работы и внешнего действия могут вкусить полноту медовой сладости бытия — восторг, который есть пища души. *Sukṛttamā madhuno bhakṣam āśata*.

Сома проявляется здесь в качестве приношения, божественной пищи, вина восторга и бессмертия, *haviḥ*, и в качестве Дэвы, владыки этого божественного приношения (*haviṣmaḥ*), а надо всем — как широкий и божественный престол, сверхсознательное блаженство и истина, *br̥hat*, откуда вино изливается к нам. Как вино восторга, Сома течет и вливается в это великое движение жертвоприношения, которое есть продвижение человека от физического к сверхсознательному. Он вливается и охватывает жертвоприношение, окутавшись облаком небесного эфира, *nabhas*, ментальным принципом, словно одеянием и покровом. *Havir haviṣmo mahi sadma daivyaṁ, nabho vasānaḥ pari yāsi adhvaram*. Божественный восторг приходит к нам, окутанный светозарной дымкой — покрывалом из форм ментального опыта.

В этом продвижении или жертвенном восхождении всеблаженный Дэва становится Царем всей нашей жизнедеятельности, владыкой нашей обоготворенной природы и ее энергий; и через наше озарившееся сознующее сердце, словно на своей колеснице, он возносится, достигая полноты беспредельного и бессмертного состояния. Как Солнце или огонь, как Сурья или Агни, опоясанный тысячью искрящихся энергий, он покоряет обширные просторы вдохновенной истины, сверхсознательного знания; *rājā pavitraratho vājam āruhaḥ, sahasra-bhr̥ṣṭir jayasi śravo br̥hat*. Это образ победоносного царя, солнцеподобного по силе и величию, покоряющего широкие земли. Бессмертие завоевыва-

ет он для человека в беспредельном Сознании-Истине, *śravas*, на котором и основывается бессмертное состояние. Это его собственный истинный престол, *itthā padam asya*, который Бог, сокрытый в человеке, покоряет, поднимаясь из мрака и сумерек, через великолепие Зари в солнечные щедроты.

* * *

На этом стихе я заключаю серию избранных гимнов Ригведы. Цель моя состояла в том, чтобы в максимально кратких пределах продемонстрировать подлинные функции ведийских богов, смысл символики, в которой выражается их культ, природу жертвоприношения и его назначение, приоткрывая тайну Веды на конкретных примерах. Я намеренно отобрал небольшое число кратких и легких для понимания гимнов — не рассматривая другие, которые больше поражают нас своей глубиной, тонкостью, сложностью мысли и образности, — подобно тем, чей психологический смысл ясен и лежит на поверхности, и тем, что самой своей необычностью и глубиной раскрывают свой истинный характер мистической и сакральной поэзии. Надеюсь, приведенных примеров будет достаточно, чтобы показать читателю, готовому беспристрастно подойти к их изучению, подлинный смысл нашего древнейшего и величайшего писания. Другие переводы, более общего характера, позволят читателю убедиться, что эти идеи есть не просто высочайшие взлеты мысли отдельных риши, но сам сокровенный смысл и учение Ригведы.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ГИМНЫ РОДА АТРИ

Предисловие

ПЕРЕВОД Веды порой представляется задачей едва ли выполнимой. Ибо буквальный перевод на современный английский язык гимнов древних провидцев был бы фальсификацией смысла и духа этих гимнов, а вариант, имеющий своей целью выведение на поверхность их подлинной мысли, был бы, скорее, интерпретацией, нежели переводом. Я попытался найти некий срединный путь — форму свободную и пластичную, которая будет следовать за строем оригинала, но при этом допускать и приемы интерпретации, достаточные, чтобы дать свету ведийской истины пробиться сквозь завесу символики и образности.

Веда — это книга эзотерических символов, очень близких к духовным формулам, которая скрывает свою истинную суть под маской собрания ритуальных стихов. Ее внутренний смысл психологичен, универсален, внеличностен; очевидное значение и символы, предназначенные открыть посвященным то, что скрывалось от невежд, внешне кажутся грубо конкретными, очень объективными, весьма случайными и иносказательными. Ведийские поэты подчас стараются придать этому небрежному внешнему наряду, весьма отличному от напряженного внутреннего духа их смысла, ясную и стройную форму; тогда их язык становится хитроумно сотканным покровом для истины, сокрытой под ним. Но значительно чаще они едва ли обращают внимание на покров, который сами используют; и когда они, таким образом, становятся выше своего инструмента, то буквальный и поверхностный перевод либо превращается в набор странных, несвязанных между собой фраз, либо принимает форму мысли и речи, чуждой и малопонятной непосвященному разуму. И только когда удастся заставить образы и символы явить свой тайный смысл, из тумана всплывает прозрачная и, при всей своей тонкости и закрытости, хорошо выстроенная последовательность духовных, психологических и религиозных идей. Именно такой метод перевода-интерпретации я использовал в своей работе.

Буквальный вариант перевода потребовал бы целых страниц подробного комментария, в котором объяснялся бы подлинный смысл слов и сокровенное значение мысли. Но столь тяжеловесный метод

полезен исключительно для специалистов и старательных исследователей. Надо было найти такую форму изложения мысли, которая вынуждала бы разум задерживаться на объекте примерно такое же время, какое потребовалось бы для восприятия любой мистической или метафорической поэзии. Для выработки такой формы недостаточно одного лишь перевода санскритского слова на английский язык — постоянно приходится и истолковывать значимые имена, условные фигуры, символические образы.

Если бы образы, которым отдавали предпочтение древние мудрецы, относились к категории тех, что легко схватываются современным умом, если бы символы, связанные с жертвоприношением, были все еще понятны нам, а в именах ведийских богов по-прежнему звучало их бывшее психологическое значение — как для культурного европейца и по сей день сохраняют смысл греческие или латинские имена античных богов: Афродиты или Ареса, Венеры или Минервы, — в этом случае можно было бы обойтись переводом без истолкования. Но Индия пошла по другому пути литературного и религиозного развития, нежели культура Запада. Ведийские имена Богов сменились другими, а те, что остались, сохранили лишь поверхностный, слабый смысл; ведийский ритуал, устаревший по сути, утратил бывшее глубокое символическое значение; пасторальные, брачные и сельские образы ранних арийских поэтов выглядят далекими и неуместными, и даже когда они естественны и красивы, то их древний глубокий смысл уже ничего не говорит воображению потомков. Обращаясь к величественным гимнам, посвященным древней заре, мы чувствуем, что ровно ничего не понимаем. И мы оставляем их на расправу хитроумному исследователю, с трудом извлекающему некий смысл из темных мест и туманных высказываний, которые были для древних гармонией и светом, омывавшими их души.

Возьмем несколько примеров, чтобы показать суть этого разрыва и проследить, как он возник. Когда мы пишем, следуя общепринятой и условной образности: «Лакшми и Сарасвати отказываются жить под одной крышей», то европейскому читателю может потребоваться примечание или же перевод на простой, лишенный образов, язык: «Богатство и Ученость редко уживаются вместе». Только тогда поймет он то, что всякому индийцу ясно с первого взгляда. Однако, если бы пураническая и брахманическая культура и религия оказались вытесненными какими-либо другими, если бы перестали читаться и пониматься

древние книги и сам санскрит, то эта обыденная фраза стала бы столь же бессмысленной в Индии, как и в Европе. Какой-нибудь непогрешимый комментатор или изобретательный исследователь, возможно, доказал бы, к нашему полному удовлетворению, что Лакшми — это Заря, а Сарасвати — Ночь, а может быть, что они обе есть несовместимые химические субстанции — или Бог знает что еще! Нечто подобное произошло с былой ясностью Вед; смысл мертв, осталась только туманность забытой поэтической формы. Поэтому, когда мы читаем: «Сарама тропой Истины освобождает стада» — ум замирает в замешательстве перед непривычным языком. Нам нужен перевод на язык более простой и менее образный — как европейцу нужен перевод фразы о Лакшми и Сарасвати: «Интуиция путем Истины приходит к скрытым озарениям». Не имея ключа, мы начинаем путаться в домыслах по поводу Зари и Солнца, а Сараму, небесную гончую, даже начинаем представлять в виде мифологической персонификации некоего доисторического посланца к дравидийским племенам, который должен был договориться с ними о возвращении угнанного скота!

А Веда вся состоит из таких образов. Результатом становится умопомрачительная путаница и туман в наших головах, из чего сразу становится очевидной вся бесполезность любого перевода ведийских гимнов без попытки одновременного истолкования их. «Заря и Ночь — торжественно возглашается в ведийском стихе — две сестры, разные по форме, но единые по духу, вскармливают грудью одного божественного Младенца». Мы ничего не понимаем. Заря и Ночь действительно различаются по форме, но отчего они едины по духу? И что это за младенец? Если это Агни, огонь, то как нам понимать Зарю и Ночь, которые поочередно вскармливают зародившийся огонь? Но ведийский поэт думает не о физической ночи, физической заре или физическом огне. Он думает о чередованиях в собственном духовном опыте, с его постоянным ритмом смен возвышенного и золотого озарения и срывов во мрак или возвращениями к нормальному непросветленному сознанию, он говорит о росте зародившейся силы божественной жизни внутри себя посредством этих чередований и даже благодаря самой силе их постоянной смены. Ибо в обоих состояниях, скрытое или явленное, все равно действует все то же божественное начертание, идет все тот же возвышающий душу труд. Так, образ ясный, лучезарный, тонкий, глубокий, яркий для ведийского ума, представляется нам бессмысленным или имеющим неясный смысл, а потому воспринимается

как напыщенный и претенциозный, как некое украшательство, свидетельствующее о неумелости и незрелости литературного ремесла.

Точно так же, когда провидец из рода Атри взывает к Агни: «О Агни, о Жрец жертвоприношения, развяжи на нас путы», — то он использует образ не только естественный, но и полноправный по смыслу. Он имеет в виду второе свитую веревку из ума, нервов и тела, которой, как жертва, душа связана в великом всемирном жертвоприношении, в приношении Пуруши; провидец думает о силе божественной Воли, уже пробужденной и действующей в нем, об огненной, всепобеждающей божественности, которая поднимет подавленное божественное начало в нем и разорвет узы, удерживающие его в рабстве; провидец думает о мощи этой растущей Силы и внутреннего Пламени, которые, получив все, что он способен им предложить, уносят это в собственный, далекий и труднодостижимый дом, высокую обитель Истины, в Далекое, в Тайное, в Наивысшее. Но все эти ассоциации пропадают для нас втуне; наши умы целиком поглощены идеями ритуального жертвоприношения и материальных веревок! Вероятно, мы представляем себе сына Атри, связанного как жертва в древнем варварском жертвоприношении, умоляющего бога Огня о физическом вызволении!

Чуть дальше провидец повествует о разгорающемся Пламени: «Агни широко сияет безбрежным Светом и делает все вещи явными своим величием». А это как мы должны понимать? Должны ли мы предположить, что певец, неизвестно как освобожденный от своих уз, безмятежно восторгается огромным пыланием жертвенного огня, которому предстояло поглотить его самого, и удивляться мгновенной переменчивости примитивного ума? Лишь когда мы открывает, что «безбрежный Свет» — это устоявшееся выражение, которое на языке мистиков означает широкое, свободное и лучезарное сознание за пределами ума, нам открывается подлинная смысловая нагрузка стиха. Провидец воспевает свое освобождение из второго свитых пут ума, нервов и тела, а также рост знания и воли внутри себя, возвышающих его на уровень сознания, где настоящая истина всех вещей, выходящая за пределы их видимой истины, становится, наконец, проявленной в безбрежном озарении.

Но каким образом донести в переводе весь этот глубокий, естественный и сокровенный смысл до понимания других? Только переводом истолковательным: «О Воля, о Жрец нашего жертвоприношения, сними с нас путы нашего рабства» и «Это Пламя сияет безбрежным Светом Истины и своим величием делает все вещи проявленными».

Тогда читатель, по крайней мере, сможет уловить нематериальную природу веревки, света, пламени; ему передастся нечто от смысла и духа этого древнего гимна.

Приведенные примеры должны пояснить используемый мной метод. Я иногда оставлял в стороне образ, но так, чтобы не разрушить всю структуру внешнего символа и чтобы не подменить перевод комментарием. Было бы недопустимым насилием лишить драгоценное одеяние ведийской мысли его великолепных украшений или заменить его грубым рубищем обыденной речи. Но я старался всюду сделать его как можно более прозрачным. Значимые имена богов, царей, риши я переводил, выявляя их полускрытый смысл, — иначе покров бы остался непроницаемым; в тех случаях, когда образ был мало существенным, я жертвовал им ради его психологического эквивалента; там, где образ влиял на колорит окружающих слов, я старался найти фразу, которая сохранила бы образ и все же показала ее смысловую насыщенность. Иногда я даже прибегал к двойному переводу. Например, ведийское слово, которое означает одновременно и свет или луч и корову, я, в зависимости от контекста, переводил как «Свет», «сияния», «сияющие стада», «лучезарные коровы», «Свет, мать стад». Слово «сома», означающее амброзию, ведийский напиток богов, я переводил как «нектар восторга» или «вино бессмертия».

В целом, ведийский язык — инструмент могучий и замечательный, это язык лаконичный, сложный, зрелый, насыщенный, тяготеющий в своих оборотах скорее к следованию за естественным полетом мысли ума, чем к гладким и стройным построениям и ясным переходам, свойственным логическому и риторическому строю. Однако такой язык при переводе на английский без изменений воспринимался бы как грубое, отрывистое и туманное, мертвое и тяжеловесное движение, утратил бы всю утреннюю бодрость и могучую поступь оригинала. Поэтому я предпочел придать переводу форму более пластичную и естественную для английского языка, используя конструкции и приемы перевода, наиболее соответствующие современной речи, сохраняя в то же время логику мысли оригинала; и я без всяких колебаний отказывался от сухого лексического эквивалента ведийского слова, давая вместо него целую английскую фразу, когда это диктовалось необходимостью передать весь смысл и ассоциации. Я все время помнил о главной цели — сделать внутренний смысл Веды доступным для современного развитого интеллекта.

Но при всем том добавление ряда примечаний оказалось совершенно неизбежным, хотя я старался не перегружать перевод примечаниями и не увлекаться чересчур длинными пояснениями. Я полностью исключил академический подход. В Веде встречается целый ряд слов, значение которых сомнительно, целый ряд идиом, смысл которых может быть установлен только умозрительно или же условно, немало стихов, которые допускают два и более возможных толкования. Однако перевод избранного мной типа не допускает изложение затруднений и колебаний исследователя. Я также предварил перевод кратким очерком основной мысли Веды, который необходим для читателя, желающего ее постичь.

Читатель может надеяться только на то, что сумеет уяснить для себя общую тенденцию и явные указания ведийских гимнов. На большее едва ли возможно рассчитывать. Чтобы проникнуть в сердце мистической доктрины, нам следовало бы самим пройти древними тропами, оживить утраченную дисциплину, забытый опыт. А кто из нас может надеяться проделать это столь глубоко и с живой силой? Кто в этот Железный век найдет в себе силы возратить свет Праотцев или взмыть превыше двух замыкающих твердей ума и тела в их лучезарные эмпирии беспредельной Истины? Риши старались скрыть свое знание от недостойных, не решаясь давать крепкое вино Сомы ребенку и слабому, вероятно считая, что искажение лучшего может привести к худшему. Но все же бродят ли их тени меж нами в поисках редкой арийской души среди смертных, согласных спокойно оставить сияющие стада Солнца навеки запертыми в мрачной пещере Владык чувственной жизни, или же в своем лучезарном мире они ждут часа, когда снова выйдут Маруты, и Небесная Гончая снова помчится к нам из-за райских рек, и отверзнутся небесные воды, и будут сокрушены пещеры, и нектар бессмертия снова будет выжат в теле человека давящими камнями из ударов грома? — Пока что они надежно хранят свою тайну. Мало вероятно, что в эпоху, которая ослепляет нас преходящим великолепием внешней жизни и оглушает нас победными маршами материального и механистического знания, найдется много таких, которые не просто бросят мимолетный взгляд разбуженного интеллектуального любопытства или воображения на ключи к древнему учению риши, но постараются проникнуть в сердце их светозарных мистерий. Тайна Веды, даже когда с нее сняты покровы, все равно остается тайной.

Гимны Агни

АГНИ, БОЖЕСТВЕННАЯ СИЛА И ВОЛЯ

Имя этого пылающего божества, Агни, происходит от корня, общее значение которого выражает некую силу, имеющую качество превосходства, или напор, интенсивность — в покое ли, в действии, в ощущении или движении; но это основное значение несет в себе различные характеристики. Этот корень означает пылающую яркость, поэтому он используется для обозначения огня; он означает движение, в особенности извилистое или змеевидное; он имеет значение силы и мощи, красоты и блеска, лидерства и превосходства; он также приобрел определенные эмоциональные оттенки значения, которые утратились в санскрите, но сохранились в греческом, — это яростная страсть, с одной стороны, и восторг и любовь, с другой.

Ведийское божество Агни — есть первая из Энергий, первоначальная и превосходящая все другие, произошедшая из беспредельного и тайного Божества. Сознательной силой этого Божества были сотворены миры, и они управляются изнутри этим сокровенным и глубинным Руководством; Агни есть форма, огонь, побуждающий жар и пылающая воля этой Божественности. В качестве пылающей Силы знания, Агни нисходит, чтобы возводить миры, и, сокровенным божеством восседая внутри них, побуждает движение и действие. Это божественная Сознательная Сила содержит в себе всех других богов, как ступица колеса содержит его спицы. Вся мощь действия, сила бытия, красота формы, блеск света и знания, слава и величие есть проявление Агни. Когда же он совершенно осуществлен и высвобожден из оболочки мирских искажений, тогда это божество пламени и силы является как солнечный бог любви, гармонии и света — как Митра, который ведет людей к Истине.

Но в ведийском космосе Агни прежде всего предстает в качестве передового божественной Силы, сотканного из пылающего жара и света, который формирует, стремительно овладевает, проникает внутрь, объемлет, пожирает и перестраивает все вещи в материальной вселенной. Агни — не стихийный огонь; он пламя или сила, преисполненная

света божественного знания. Агни есть провидческая воля во вселенной, непогрешимая во всех своих действиях. Все, что он делает в своей мощи и страсти, направляется светом безмолвной Истины, заключенным внутри него. Агни — душа Сознания-Истины, провидец, жрец и труженик, бессмертный вершитель трудов в человеке. Его миссия — очищать все, над чем он трудится, возвышать душу, мятущуюся в Природе, из мрака к свету, из борьбы и страдания к любви и радости, из пекла и труда к безмятежности и блаженству. Таким образом, он есть Воля, Знание-Сила Дэвы, тайный обитатель Материи и ее форм, зримый и возлюбленный гость человека; это он охраняет закон Истины сущего среди очевидных искажений и заблуждений мира. Другие боги пробуждаются с Зарей, Агни же бодрствует и в Ночи; он сохраняет свое божественное видение даже в безлунной и беззвездной тьме; пламя божественной воли и знания видно даже в непроглядном мраке незнательных или полусознательных творений. Неутомимый труженик присутствует всегда, даже когда мы нигде не различаем сознательный свет направляющего разума.

Ни одно жертвоприношение невозможно без Агни. Он — и пламя на алтаре, и жрец приношения. Когда человек, пробудившийся от своего беспробудного сна, изъявляет желание принести в жертву богам более истинного и высокого существования все свои внутренние и внешние движения, дабы подняться из бречневости к неведанному и далекому бессмертию, которое есть его цель и желание, то именно этот огонь устремленной ввысь Силы и Воли он должен возжечь, в этот огонь он должен бросить свою жертву. Ибо именно огонь приносит его жертву богам и доставляет взамен все духовные сокровища — божественные воды, свет, силу, небесный дождь. Огонь призывает, и он же приводит богов в дом жертвоприношения. Агни есть жрец, которого человек помещает впереди в качестве своего духовного представителя (*purohita*), Воли, Силы более великой, высокой и непогрешимой, чем его собственная, чтобы он вершил для него труды жертвоприношения, очищая возносимый материал, предлагая его богам, созванным на этот божественный обряд, определяя верный порядок и время трудов, совершая это продвижение, движение жертвенного восхождения. Эти и другие разнообразные функции символического жреческого действия, выполняемые во внешнем жертвоприношении разными священнослужителями, приходятся на долю одного Агни.

Агни возглавляет жертвоприношение и оберегает его от сил тьмы во время великого путешествия. Можно полностью довериться знанию и намерениям этой божественной Силы: Агни — друг и возлюбленный души, он не предаст ее злым богам. Даже для человека, погруженного в глубокую тьму, окутанного мраком человеческого неведения, этот огонь есть свет, который, будучи совершенно зажженным, постепенно поднимается все выше и выше и разрастается в безбрежный свет Истины. Посылая языки своего пламени к небу, навстречу божественной Заре, он вздымается сквозь витальный или нервный срединный мир, проходит сквозь наши ментальные небеса и входит, наконец, в блаженный Рай Света, в свой собственный высочайший дом, где, неизменно радостные в вечной Истине, что есть основа неисчерпаемого Блаженства, сияющие Бессмертные восседают в своем небесном собрании, вкушая вино бесконечного счастья.

Верно то, что свет здесь сокрыт. Агни, наряду с другими богами, выступает в этом мире как дитя вселенских родителей, Неба и Земли, Ума и Тела, Души и материальной Природы. Земля держит его сокрытым в своей материи и не освобождает для сознательных трудов Отца. Она прячет его во всех своих всходах, в своих растениях, травах, деревьях — формах, полных ее жара, объектах, что хранят для души ее улады. Но, в конце концов, земля отпустит его; она есть один трут, что внизу, а ментальное бытие — другой, вверху, и от трения верхнего о нижний родится огонь Агни. Но для его рождения требуется приложение силы, своего рода пахтанье. Поэтому он и зовется Сыном Силы.

Даже когда Агни появляется, поначалу внешне в своих деяниях он неярок. Он не сразу становится чистой Волей, хотя на самом деле он всегда чист; поначалу он — Воля витальная, жажда Жизни в нас, дымное пламя, сын нашей искаженной природы, Зверь, пасущийся на своем пастбище, сила пожирающего желания, которая питается земными всходами, разрывает и истребляет все, что ее питает, оставляя черную, обугленную полосу, обозначающую проход огня там, где прежде была радость и великолепие земных лесов. Но во всем этом присутствует труд очищения, который становится осознанным для человека, вершащего жертвоприношение. Агни истребляет и очищает. Самый его голод и желание, беспредельные по размаху, подготавливают приход высшего универсального порядка. Дым его страсти рассеивается, и эта витальная Воля, пламенная жажда, присутствующая

в Жизни, превращается в Скакуна, который несет нас к высочайшим уровням, — в белого Скакуна, мчащегося впереди Зорь.

Освобожденный от своего окутанного дымом действия, он возгорается высоко в наших небесах, поднимается к небесной сфере чистого разума и взбирается на вершину небесного свода. На том более возвышенном уровне бог Трита Аптя принимает эту зажженную в вышине силу и выковывает из нее оружие невиданной остроты, которое призвано сразить все зло и неведение. Эта провидческая Воля становится хранителем озарений знания — стад Солнца, которые пасутся на пастбищах жизни, защищенные от Сынов разделения и тьмы, охраняемые боевой силой всеведающей Воли. Он достигает бессмертия и хранит в неприкосновенности его закон истины и радости в человеческом существе. В конечном счете мы преодолеваем все искажения лжи и заблуждения, выбираемся с низкой, неровной и глухой местности на прямой путь, на высокие и открытые уровни. Воля и Знание становятся едиными; каждый импульс достигшей совершенства души начинает осознавать фундаментальную истину своего собственного бытия, каждое действие начинает осуществлять ее осознанно, радостно и победоносно. Такова божественность, к которой ведийский Огонь возносит ария, совершающего жертвоприношение. Бессмертное торжествует в смертном через его жертвоприношение. Человек — мыслящее существо, воитель, труженик становится провидцем, господином самого себя и владыкой Природы.

Веда описывает это божественное Пламя в целой серии великолепных и пышных образов. Агни — экстатический жрец жертвоприношения, Божество-Воля, опьяненное собственным восторгом, юный мудрец, неусыпный посланец, вечно бодрствующее пламя в доме, хозяин нашего жилища со многими вратами, возлюбленный гость, властитель в сотворенном существе, провидец с пылающими кудрями, божественное дитя, чистое и непорочное Божество, непобедимый воитель, ведущий по пути, который шагает впереди народов, бессмертный в смертных, вершитель трудов, утвержденный богами в человеке, свободный и чистый в знании, беспредельный в бытии, безбрежное и пылающее солнце Истины, тот, кто поддерживает жертвоприношение и определяет его продвижение, божественное восприятие, свет, видение, твердую основу. Во всей Веде гимны, воспевающие это сильное и яркое божество, оказываются самыми блистательными по поэтике, самыми глубокими по психологическому подтексту и самыми возвышенными

по мистической экзатичности. Кажется, будто само его пламя, рев и свет воодушевили пылающим восторгом воображение поэтов, воспевающих его.

Среди этой массы поэтических образов некоторые, носящие символический характер, рисуют множество рождений божественного Пламени. Перечисляемые рождения Агни поразительно разнообразны. Иногда он дитя Неба, его Отец — Ум или Душа, и дитя Земли, его Мать — Тело или материальная Природа; иногда он огонь, рожденный от этих двух трутов; иногда Небо и Земля именуются двумя его матерями — когда образ более открыто символизирует чистое ментальное или психическое и физическое сознание. Агни воспевается и как дитя семи матерей: поскольку полное его рождение есть проявление тех семи принципов, которые составляют наше сознательное существование — трех духовных принципов, принадлежащих бесконечному, трех земных, принадлежащих конечному, и одного срединного — и которые, соответственно, являются основами семи миров. Об Агни, подобно другим богам, говорят как о рожденном из Истины; Истина есть одновременно и место его рождения, и его дом. Иногда говорится, что Семеро Возлюбленных произвели его на свет для Господина; этот символ, вероятно, относит его истоки к тому принципу чистого Блаженства, которое и было изначальной причиной творения. Агни обладает одной формой — солнечного света и пламени, другой — небесной, явленной в разуме, третьей — той, что обитает в реках. Ночь и Заря произвели его на свет, Знание и Неведение, по-очередно, вскармливают божественного Младенца, когда, сменяя друг друга, они занимают наши небеса. Но, опять же, и Матаришван, Владыка Жизни, ради богов поместил его тайно во всходах земли, тайно — в ее тварях: в человеке, животном и растении, тайно — в могучих Водах. Эти Воды есть семь рек лучезарного мира, которые изливаются с небес, когда Индра, Божественный Разум, убивает Змея, удерживающего их; они изливаются, полные света и небесного изобилия, преисполненные чистоты и сладости — сладкого молока, масла и меда. Рождение Агни здесь от этих кормящих Коров, этих Матерей Изобилия — величайшее из его земных рождений; вскормленный ими, так же как и быстроногими Кобылицами Жизни, он сразу вырастает до своего божественного величия, заполняя своими бескрайними, сияющими частями все уровни бытия, преобразуя их царства в душе человека в образ божественной Истины.

Разнообразие образов и свобода, с которой они применяются — подчас они быстро сменяют друг друга в одном же гимне — относятся к периоду осознанного символизма, когда образ еще не застыл, не выкристаллизовался в миф, а неизменно воспринимался как символ и аллегория, чей смысл был все еще живым и изменчивым в породившем его воображении.

Настоящие легенды об Агни, развернутые притчи — в отличие от менее разработанных образов — встречаются редко или вообще не попадают, что составляет поразительный контраст с обилием мифов об Индре и Ашвинах. Агни участвует в легендарных деяниях Индры, в убиении Змея, в возвращении стад, в сокрушении дасью; его собственная деятельность носит универсальный характер, но вопреки своему верховному величию — или, возможно, вследствие него — Агни не преследует никакой отдельной цели, не претендует на верховенство над другими богами. Ему достаточно трудиться на благо человека и содействующих ему богов. Он вершитель великого арийского труда, он чистый и возвышенный посредник между землей и небом. Отрешенный, неусыпный, непобедимый Агни, божественная Воля, трудится в мире как универсальная Душа силы, помещенная во все сущее, Агни Вайшванара — самый великий, могучий, блистательный и самый безличностный из всех космических Богов.

Само имя Агни переводится здесь, в зависимости от контекста, как Энергия, Сила, Воля, Божество-воля или Огонь. Именам риши, когда в этом есть необходимость, так же дается их буквальное значение, как, например, в случае с именем риши Гавиштхиры, которое дословно означает «Устойчивый в Свете», или в случае с родовым именем Атри. Атри значит или «Поедатель», или «Путник»; Агни и сам есть Атри, так же как он есть и Ангираса: от пожирающего желания, переживания и наслаждения формами мира он продвигается вперед к освобожденной истине и восторгу души в обладании ее беспредельным существованием.

Хранители Света

СУРЬЯ, СВЕТ И ПРОВИДЕЦ

Ригведа восходит из древней Зари наших предков как тысячеголосый гимн, возносимый душой человека к всесозидающей Истине и всеозаряющему Свету. По мысли ведийских провидцев Истина и Свет — это слова синонимичные или взаимозаменяемые, так же, как и их противоположности, Мрак и Неведение. Борьба ведийских Богов и Титанов есть извечный конфликт Дня и Ночи за обладание тройственным миром неба, воздушного пространства и земли, за освобождение или порабощение ума, жизни и тела человека, за его смертность или бессмертие. Ее ведут Силы наивысшей Истины и Властители наивысшего Света против других, темных Сил, которые борются за то, чтобы сохранить основу этой неистины, окружающей нас, и железные стены ста укрепленных городов Неведения.

Корни этой антиномии Света и Тьмы, Истины и Лжи уходят в изначальную космическую антиномию озаренного Беспредельного и омраченного ограниченного сознания. Адити, беспредельное и неразделенное бытие, есть мать Богов; Дити или Дану, разделенное, ограничивающее сознание, — мать Титанов; поэтому боги в человеческом существе движутся к свету, бесконечности и единству, а Титаны обитают в пещере тьмы и выходят из нее лишь за тем, чтобы разбить, разладить, повредить, ограничить человеческое знание, волю, силу, радость и само бытие. Адити есть изначальное чистое сознание беспредельного существования, единое и самоозаренное; она и есть Свет, и Мать всего сущего. Беспредельная, она производит на свет Дакшу, различающую и распределяющую Мысль божественного Разума, и сама рождается от Дакши как космическая беспредельность, мистическая Корова, чье вымя питает все миры.

Эта божественная дочь Дакши и есть мать богов. В космосе Адити представляет собой нераздельное, беспредельное единство сущего, лишённое двойственности, *advaya*, а Дити, сознание ограничивающее, разделяющее, предстает в качестве лицевой стороны ее космического творения — в качестве сестры и жены-соперницы,

согласно позднему мифу. Здесь, в низшем бытии, где она проявлена как принцип земли, ее супруг — это низший или зловещий Отец, которого убивает их сын Индра, энергия божественного Разума, проявленная в творении низшего порядка. Индра, говорит нам гимн, убивает своего отца, волооча его за ноги, и делает мать вдовой. В другом образе — весьма сильном и выразительном, хоть и противоречащем благопристойности нашего современного вкуса, — Сурья предстает как любовник своей сестры, Зари, и как второй муж собственной матери, Адити; в вариации того же образа, Адити воспевается как супруга всеохватывающего Вишну, который в космическом творении есть один из сыновей Адити и младший брат Индры. Эти образы, кажущиеся такими грубыми и приводящими в замешательство при отсутствии ключа к их мистическому смыслу, становятся достаточно ясными, как только ключ оказывается в наших руках. Адити есть беспредельное сознание во вселенной, связанное узами брака и удерживаемое низшей силой творения, которая действует через ограниченные ум и тело, но оно освобождается от этой подчиненности силой божественного или озаренного Разума, рожденного ею в ментальном существе человека. Именно Индра побуждает Сурью, свет Истины, подняться в небе и рассеять тьму, неистину и ограниченное видение разделенного ментального существа. Вишну есть более широкое и всеохватывающее существование, которое затем принимает в свое распоряжение наше освобожденное и ставшее цельным сознание, но он рождается в нас только после того, как Индра явит себя во всей мощи и блеске.

Эта Истина и есть свет, тело Сурьи. Она описывается как Истина, Закон Истины, Безбрежность; как светозарное супраментальное небо Свара — «безбрежный Свар, великая Истина», — сокрытое за пределами нашего неба и нашей земли; и как Сурья, Солнце, «та Истина», что обитает затерянная во мраке, спрятанная от нас в тайной пещере подсознательного. Эта скрытая Истина есть Безбрежность, поскольку свободной и проявленной она находится только на супраментальном плане, где существование, воля, знание, радость движутся в восторженной и безграничной беспредельности и не ограничены, не ограждены, как в этом окруженном многими стенами существовании ума, жизни и тела, что образуют низшее бытие. В тот простор высокого бытия мы и должны подняться, вырываясь из двух замыкающих нас твердей — ментальной и физической; оно описывается как божественное существование, свободное и широкое в своей безграничной сфере; это

простор, где нет преград, нет мучительных ограничений; это свободное от страха пастбище сияющих стад Солнца; это престол и обитель Истины, собственный дом Богов, солнечный мир, истинный свет, где нет страха для души, нет возможности причинения вреда для широкого и ровного блаженства существования.

Эта супраментальная безбрежность есть также и фундаментальная истина бытия, *satyam*, из которой естественным образом, без напряжения и усилия проистекает истина действия, образуя одно совершенное и безупречное движение, ибо на тех высотах нет разделения, нет разрыва между сознанием и силой, нет расхождения между знанием и волей, нет несогласия между нашим бытием и его действием; там все «прямо», без малейшей возможности искажения. Поэтому этот супраментальный план безбрежного и истинного бытия есть также и Ритам (*ṛtam*), истина вещей, проявленная в действии; это — наивысшая истина движения, действия, проявления, непогрешимая истина воли, сердца и знания, совершенная истина мысли, слова и чувства; это — самосущий, свободный Закон Истины, изначальный божественный порядок вещей, незатронутый ложью раздробленного и разделенного сознания. Это безбрежный божественный самоозаренный синтез, рожденный из фундаментального единства, в котором наше мелкое существование есть всего лишь скудный, неполный, раздробленный и искаженный срез. Таким было Солнце ведийского культа, небеса света, к которым стремились Праотцы, тот мир, плоть Сурьи, сына Адити.

Адити есть беспредельный Свет, формой которого и является божественный мир, а боги, дети беспредельного Света, рожденные от Адити в Истине, *ṛtam*, — проявленные в этой динамической истине ее движения — оберегают его от Хаоса и Неведения. Это они поддерживают несокрушимые деяния Истины во вселенной, они созидают ее миры, придавая им образ Истины. Они, щедрые дарители, изливают на человека ее потоки, которые мистические поэты описывают во многих образах: семиструйные солнечные воды, небесный дождь, струи Истины, семеро Могучих с неба, воды, обладающие знанием, потоки, которые, вырвавшись из-под власти Вритры, Сокрывателя, нисходят и заполняют ум. Они, провидцы, открывшие путь, дают свету Истины взойти на мглистом небосводе ментального существа человека, заполняют атмосферу его витального существования ее лучезарными и медовыми уладами, силой Солнца преобразуют землю его физического бытия в безбрежность и изобилие Истины, создавая повсюду божественную Зарю.

Затем в человеке устанавливаются времена Истины, божественные труды, иногда называемые арийскими трудами; закон Истины подчиняет себе и направляет деяния человека, слово Истины звучит в его мыслях. Затем появляются прямые, не уводящие в сторону, пути Истины, дорога и переправа к Небу, путь продвижения богов и праотцев; ибо по этому пути, на котором ничто не причиняет вреда божественным трудам, по пути прямому, свободному от терний, счастливому и легкому — как только наша нога ступила на него и воплощенные божества стали нашими хранителями — силой Слова, силой Нектара, силой Жертвоприношения взойшли наши озаренные праотцы к свету, где нет страха, вступили на широкие и открытые планы супраментального существования. Так же и люди, их потомки, должны сменить неровные движения раздробленного сознания на прямые действия разума, знающего Истину.

Ибо восхождение Солнца, стремительный бег божественного коня Дадхикравана, движение колесницы богов неизменно следуют этому прямому пути по широким и ровным просторам, где все открыто и ничто не ограждает видения; пути же низшего бытия запутанны и извилисты, испещрены ямами и камнями, они едва различимы и лишены божественного порыва, они проходят по скалистой и неровной местности, которая заслоняет от людей их цель, дорогу, возможных помощников, опасности, ждущие их, врагов, залегших в засаде. Продвигаясь путем Истины благодаря прямому и совершенному руководству богов, мы, в конце концов, преодолеваем ограничения ума и тела; мы обретаем три лучезарных мира высшего неба, наслаждаемся блаженным бессмертием, возрастаем до воплощения в нас сил богов и созидаем в нашем человеческом существовании универсальные формы высшего или божественного творения. Тогда человек овладевает и божественным, и людским рождением; он становится владыкой двойственного движения, он соединяет в себе Адити и Дити, воплощает универсальное сознание в индивидуальном, обретает Бесконечность в конечном.

Вот концепция, которую олицетворяет Сурья. Он есть свет Истины, восходящий в человеческом сознании с пробуждением божественной Зари, за которой он следует, как любовник за своей возлюбленной, ступая по тропе, ею проложенной для него. Ибо Заря, дочь Неба, лик или энергия Адити, олицетворяет непрерывное раскрытие божественного света в человеческом существе; она есть приход духовных богатств, света, силы, нового рождения, излияние золотого богатства

небес в земное существование человека. Сурья означает «озаренный» или «светозарный» — так же как озаренного мыслителя именуют *sūri* — но, помимо этого, корень слова означает «творить» или, буквально, «выпускать, освобождать, вызволять наружу»: ибо в индийском представлении творение есть вызволение того, что удерживалось внутри, проявление того, что было сокрытым в бесконечном Существовании. Лучезарное видение и озаренное созидание являются двумя функциями Сурьи. Он Сурья, творец, и он Сурья, всепроявляющее видение, всевидящий.

Что же он создает? — Прежде всего, миры: ибо все сотворено из пылающего света и истины беспредельного Существа, все проявлено из тела Сурьи, который есть свет Его беспредельного самосозерцания, и всему предал форму Агни, провидческая воля, всеведущая творческая сила и пылающее всемогущество этого самосозерцания. Во-вторых, в ночи затемненного человеческого сознания этот Отец сущего, этот Провидец истины проявляет из самого себя вместо неблагого низшего творения, от которого он затем освобождает нас, безграничную гармонию божественных миров, управляемых самосознающей супраментальной Истиной и живым законом проявленного божества. Тем не менее, имя Сурьи редко употребляется в связи с этим актом творения, оно скорее обозначает его пассивные аспекты, такие, как тело беспредельного Света и откровение Истины. В своем активном аспекте он зовется другими именами: тогда он Савитар, имя от того же корня, что Сурья, Творец, или же он Тваштар, Создатель всех форм, или же он Пушан, Возращающий, — имена, иногда употребляемые как тождественные Сурье, иногда же как обозначения других форм, даже других ипостасей этого универсального божества. В свою очередь Савитар проявляет себя, особенно когда говорится о сотворении Истины в человеке, через четырех великих всесозидающих богов: Варуну, Митру, Бхагу и Арьямана, которые есть Владыки чистой Широты, лучезарной Гармонии, божественного Наслаждения, возвышенной Силы.

Но если Сурья — творец, тот, кто, как сказано в Веде, есть суть всего, что движется, и всего, что в покое, и если этот же Сурья есть божественная, «широко-пылающая Истина, пребывающая в законе, который утверждает небо», в таком случае все миры должны проявлять тот закон Истины и все они должны быть множеством небес. Откуда же тогда происходит ложь, грех, смерть, страдание нашего земного существования? — Мы узнаем о том, что у космической Адити восемь

сыновей, рожденных из ее тела; с семерыми она движется к богам, но восьмой, Мартанда, — сын земного творения, которого она отвергает; с семерыми она движется к высшей жизни, к изначальному веку богов, а Мартанда должен быть извлечен из Несознания, в которое был низвергнут, дабы мог он управлять рождением и кончиной смертных.

Этот Мартанда, или восьмой Сурья, черный или темный по цвету, и есть утраченное или спрятанное солнце. Титаны похитили его и сокрыли у себя в пещере тьмы, откуда боги и провидцы должны силой жертвоприношения освободить его на свет и свободу. На языке менее символичном это значит, что жизнью смертного управляет подавленная, скрытая, завуалированная Истина; точно так же, как Агни, божественная провидческая воля, сначала трудится на земле сокрытый или окутанный дымом человеческой страсти и самоволия, так и Сурья, божественное Знание, сокрытый и недоступный лежит в ночи и тьме, окутанный и скованный неведением и заблуждением обычного людского бытия. Провидцы силой истины в своих мыслях находят это Солнце, сокрытое во мгле, они освобождают это знание, эту силу нераздельного и всеохватывающего видения, это око богов, потаенное в нашем подсознании; они выпускают на волю его сияния, они сотворяют божественную Зарю. Индра, божественная сила Разума, Агни, провидческая Воля, Брихаспати, Властитель вдохновенного слова, Сома, бессмертный Восторг, рождаясь в человеке, помогают провидцам сокрушить твердины горы; препоны, искусственно возведенные Титанами, рушатся, и Солнце возносится в полном блеске на наши небеса. Взойдя, этот свет поднимается к супраментальной Истине. «Он идет туда, куда боги проложили ему путь, устремляясь к цели, подобно орлу»; семеро сверкающих коней поднимают его к совершенному светоносному океану высшего существования; провидцами он ведом по нему в ладье. Сурья, Солнце, сам, вероятно, и есть та золотая ладья, в которой Пушан, Взращавающий, перевозит людей за пределы зла, тьмы и греха к Истине и Бессмертию.

Это и есть первый аспект Сурьи: он есть высочайший Свет истины, обретаемый человеком после освобождения от уз Неведения. «Узрев высокий Свет за этим мраком, мы последовали за ним и достигли высочайшего Света над всем, Сурью божественного в божественном Существо» (I.50.10). Это ведийский способ изложения идеи, которую мы обнаружим в более ясном выражении в Упанишадах: прекраснейшая форма Сурьи, в которой человек освобожденным видением зрит

повсюду единого Пурушу — «Он есмь Я». Высокий свет Сурьи дает нашему видению подняться над мраком и устремиться к сверхсознательному, высочайший же дает более великое видение Истины, которое, будучи обретенным, проникает в самый отдаленный наивысший мир Бесконечности¹.

Этот сверкающий Сурья сотворен богоустремленной волей человека, он в совершенстве создан вершителями божественных трудов. Ибо этот свет есть видение наивысшего, чего достигает человек Жертвой (*яджней*) или Йогой своего существа, своим единением с силами сокрытой Истины, к которому приходит в результате долгих трудов по самосовершенствованию и самоотдаче. «О Солнце, ты всевидящий Разум, — восклицает риши, — да увидим мы, живые создания, тебя, приносящего нам великий Свет, озаряющего нас ради видения, видения благодати, восходящего ввысь к блаженству в широте силы своей!» (X.37.8). Силы Жизни в нас, очистительные боги бури, сражающиеся за знание, сотворенные Индрой, божественным Разумом, и обученные Варуной, который есть божественная Чистота и Широта, должны обрести свое наслаждение через свет этого Сурьи.

Свет Сурьи есть форма, плоть того божественного видения. Он описывается как чистая и зримая сила Истины, которая при восхождении Сурьи сияет как золото Небес. Он великое божество, которое воплощает видение Митры и Варуны; он широкое и непобедимое око той Безбрежности и Гармонии; око Митры и Варуны есть великий океан видения Сурьи. Он есть то великое видение истины, которое заставляет нас дать его обладателю имя провидца. Сам «широко-видящий», «Солнце, Провидец, кому ведомо тройственное знание этих богов и их вечные рождения», он видит все, что есть в богах, и все, что есть в людях; «видя и прямое, и искаженное в смертных, он сверху взирает на их движения». Благодаря этому светоносному оку Индра, который заставил его взойти на небе ради того, чтобы видеть далеко, различает арийские силы от сил дасью, отделяя детей света от детей тьмы, дабы уничтожить одних и вознести других к их совершенству.

Но провидчество дает не только способность видеть на большом расстоянии, но и слышать на большом расстоянии. Как глаза мудреца открыты для света, так и слухом своим он готов принять вибрации Беспредельного; из всех краев Истины приходит к нему, вызывая трепет,

¹ Ригведа X.37.

ее Слово, становясь формой его мыслей. И когда «мысль поднимается из обители Истины», тогда Сурья своими лучами выпускает на простор мистическую Корову Света. Сам Сурья — не только «сын Неба, который есть далеко видящее око знания, рожденное богами» (Х.37.1), он еще и провозвестник высшего слова, побуждающий к действию озаренную и озаряющую мысль. «Истину, которую ты, о Солнце, вознесясь свободно от греха, изрекаешь сегодня Митре и Варуне, да изречем и мы ее, и да пребудем в Божестве, дорогими тебе, о Адити, и тебе, о Арьяман» (VII.60.1). И в Гаятри, в избранной формуле древней ведийской религии, высочайший свет бога Сурьи-Савитара призывается как объект наших желаний, как божество, которое придаст свое лучезарное побуждение всем нашим помыслам.

Сурья-Савитар, Творец; так провидец и творец вновь сливаются в этом воплощении божественного видения в человеке. Победа этого видения, восхождение этого Света к «его собственному дому Истины», излияние этого великого океана видения Сурьи, который есть око беспредельной Широты и беспредельной Гармонии, есть, в действительности, не что иное, как второе или божественное творение. Ибо тогда Сурья в нас прозревает всеохватывающим видением все миры и все рождения как стада божественного Света, как тела беспредельной Адити; и это новое видение всех вещей, этот новый склад мысли, действия, чувства, воли, сознания в согласии с Истиной, Блаженством, Законом Истины, Бесконечностью и есть новое творение. Это и есть приход в нас «того более великого бытия, которое существует за пределами, по другую сторону этого, малого, и которое, даже если это лишь сон Беспредельного, устраняет прочь из бытия ложь».

Готовить это новое рождение и новое творение человека, озаряя его и ведя вверх по пути, есть функция Сурьи, божественного Света и Провидца.

БОЖЕСТВЕННАЯ ЗАРЯ

Как Солнце есть образ и божество золотого Света божественной Истины, так Заря есть образ и божество явления высшего озарения в ночи нашего человеческого неведения. Заря, дочь Неба, и Ночь, ее сестра, есть две стороны все той же вечной Бесконечности. Непроглядная Ночь, из которой восходят миры, это символ Несознания. Это Океан

Несознания, та тьма, сокрытая внутри тьмы, из которой рождается Единый величием Своей силы. Но в мире смертных, в мире нашего помраченного видения вещей, царит меньшая Ночь Неведения, которая окутывает небо, землю и срединный мир: наше ментальное и физическое сознание и наше витальное существо. И именно здесь восходит Заря, дочь Небес, неся сияние своей Истины и блаженство своих щедрот; сбрасывая тьму, будто черное тканое одеяние, словно юная девушка, облаченная в свет, эта невеста лучезарного Господина блаженства совлекает покров с великолепия своих грудей, являя сияющее тело, и побуждает Солнце взойти по восходящему ряду миров.

Ночь нашей тьмы не совсем лишена света. Даже если нет ничего вокруг, даже если все покрыто глубоким мраком, божественное пламя провидческой воли, Агни, светит сквозь густую мглу, даруя свет тому, кто пребывает глубоко во тьме; пусть огонь еще не разгорелся, как разгорится на жертвенном алтаре с приходом зари, и все же, как самый низший и самый высший среди богов, он вершит на нашей земле волю и труды сокрытого Света, несмотря на весь этот окутывающий дым страсти и желания. И звезды светят в ночи, и появляется луна, делая явленными непобедимые деяния беспредельного Владыки. Более того, Ночь всегда выносит тайно в своем чреве лучезарную сестру; эта жизнь нашего неведения, преобразуемая богами через их скрытые деяния в человеке, готовит рождение божественной Зари, с тем чтобы, взойдя на небе, она могла проявить наивысшее творение светозарного Создателя. Ибо божественная Заря есть сила или лик Адити; она — мать богов; она дает им рождение в нашем человеческом существе в их подлинных формах, более не ограниченных нашей узостью, более не скрытых от нашего видения.

Но великий этот труд должен вершиться в соответствии с порядком Истины, в ее твердо установленные времена, через двенадцать месяцев жертвоприношения, через божественные годы Сурьи-Савитара. Вот почему существует непреложный ритм и чередование ночи и зари, озарений Света и периодов отлучения от него, рассеивания тьмы вокруг нас и вновь ее сгущения над нами, и это происходит до той поры, пока божественное Рождение не свершится окончательно, пока оно не осуществится во всем своем величии, знании, любви и силе. И эти последующие ночи уже отличаются от тех ночей непроглядного мрака, которые наводят ужас возможностью появления врагов, нападения пожирающих демонов разделения; эти же ночи приятны, божественны

и благословенны, они равным образом трудятся на благо нашего роста. Ночь и Заря тогда становятся разными по форме, но едиными по духу, они поочередно вскармливают одного лучезарного Младенца. Теперь озаряющие сияния яркой богини ощущаются в этих приятных ночах даже сквозь движения темноты. Поэтому риши Кутса воспевают обеих сестер: «Бессмертные, у кого один возлюбленный, согласные, они обходят небо и землю, образуя оттенки Света; общий путь у сестер, бесконечный; и они следуют им друг за другом, обученные богами; единые они, хотя и различны их формы» (I.113.2, 3). Ибо одна есть светлая Мать стад, а другая — темная Корова, черная Бесконечность, которую все же можно заставить давать нам сияющее молоко небес.

Таким образом, Зори приходят в постоянном чередовании, трижды десять — мистическое число нашей ментальной природы, — образуя месяц, пока не наступит день, когда откроется нам чудесный опыт, пережитый нашими праотцами в давно минувший век человечества: когда зори сменяли одна другую и не было ночей меж ними, когда они явились к Солнцу, как к возлюбленному, и кружились вокруг него, не покидая вновь, не преходя, лишь как предтечи его периодических восходов. Это произойдет, когда воссияет супраментальное сознание, осуществленное в нашей ментальности, и мы обретем день длиною в год, которым наслаждаются боги на вершине горы вечности. То будет рассвет «наилучшей», или самой высокой, самой блистательной Зари, когда «прогоняя Врага, хранительница Истины, рожденная в Истине, исполненная блаженства, изрекая высочайшие истины, осуществленная во всех щедротах, она приносит рождение и проявление богов» (I.113.12). Пока же каждая заря наступает как первая в череде грядущих и движется к цели тем же путем, которым прежде до нее прошли другие; каждая своим приходом продвигает жизнь вверх и пробуждает в нас «того, кто был мертв» (I.113.8). «Мать богов, сила Бесконечности, безграничное видение, что пробуждается с жертвоприношением, она создает выражение для помыслов души» и дает нам универсальное рождение во всем, что рождено (I.113.9).

Ведийские риши, вдохновенные поэты, глубоко постигшие красоту и величие физической Природы, не могли не воспользоваться в полной мере образами, возникавшими из этого блистательного и притягательного символа земного рассвета, поэтому при чтении недостаточно вдумчивом или при чрезмерной увлеченности поэтической формой можно не заметить или пропустить их глубинный смысл.

Но ни в одном гимне, обращенном к этой прекрасной богине, поэты не забывают дать нам сияющие указания, проливающие свет эпитеты, глубокие мистические идиомы, призванные обратить наше внимание на божественный смысл символа. Особенно охотно прибегают поэты к образу лучей, воплощенных в стадах сияющих коров, вокруг которого они сплели мистическую притчу о риши Ангирасах. Зарю призывают воссиять для нас, как воссияла она для Ангираса о семи устах, для союза провидцев о девяти и десяти лучах, которые совершенным помыслом души, словом, несущим озарение, взломали укрепленные загоны, «загоны мрака», где пани, скупые дельцы и пособники Ночи, держали запертыми сияющие стада Солнца. Лучи Зари восходят словно сияния этих лучезарных стад; сами Зори — словно свободное восходящее движение этих множеств озарений. Чистые и очистительные, они распахивают ворота загона. Заря есть мать стад, исполненная Истины; она сама — сияющая Корова, и молоко ее — божественный продукт небес, светозарное молоко, что смешано с нектаром богов.

Эта Заря освещает не только нашу землю, но и все миры. Она дает проявление последовательному ряду планов нашего существования, дабы мы могли увидеть все «разнообразные жизни», на которые способны. Она выявляет их оком Солнца и, обратившись к «мирам становления, она восходит над ними всеми как видение бессмертия» (III.61.3). Она сама есть то, что широко сияет, подобно Оку, и, как ее возлюбленный, Солнце, она дарует не только видение, но и слово; «она являет речь для каждого мыслителя», она творит выражение для помыслов души. Тем, кто видит лишь малое, Заря дарует широту видения и проявляет для них все миры. Ибо она божество мысли, «юная и древняя богиня, владеющая полнотой помыслов, которая движется в согласии с божественным законом» (III.61.1). Она богиня воспринимающего знания, которая обладает совершенной истиной; она превысший свет среди других сияний, она рождается как многостороннее всеохватывающее сознательное видение. Она есть свет, исполненный знания, который поднимается из мрака. «Мы переправились на другой берег этой тьмы, — восклицает риши, — Заря восходит, она творит и образует рождения знания» (I.92.6).

Идея Истины постоянно ассоциируется с лучезарной богиней Ушей. Уша пробуждается, полная Истины, благодаря небесным озарениям; она приходит, изрекая слова истины; ее зори светозарны в своем становлении, ибо они истинны — ведь они рождены Истиной;

и именно из обители Истины пробуждаются зори. Она — сияющая предводительница совершенных истин, которая пробуждает восприятие к богатству яркого света и распахивает все врата. Могучий, Агни, вступает в великий простор нашего неба и нашей земли, получая побуждение в основании Истины, которое есть основание Зорь; ибо восход этой Зари есть «безбрежное знание Митры и Варуны и, как исполненное восторга, оно всюду утверждает свет, во многих формах» (III.61.7).

Более того, она дарует те богатства, которые мы ищем, и ведет человека по божественному пути. Она царица всех благ, и богатство, которое она дарует, выраженное в мистических символах Коровы и Коня, есть яркое изобилие с высших планов; Агни просит у нее и обретает в ее лучезарном восходе их субстанцию восторга; она дарует смертному вдохновенное знание, изобилие, побуждающую силу и огромную энергию. Это она своим светом создает для смертных Путь; она пролагает для них добрые пути, идти по которым радостно и легко. Она продвигает человека в его странствии. «Ты здесь, — говорит риши, — для силы, знания и великого побуждения; ты есть наше движение к цели, ты побуждаешь нас вступить на путь». Ее путь есть путь света, и она движется по нему на скакунах, запряженных Истиной, сама исполненная Истины, безбрежная ее силой. Она верно следует путем Истины и, как знающая, не нарушает ее направлений. «Поэтому, — говорится дальше в гимне, — о Заря божественная, воссияй для нас, бессмертная, на своей колеснице блаженства, вознося слова Истины; да привезут тебя кони верно ведомые, золотые по масти, необъятные в силе» (III.61.2).

Подобно всем божественным силам, ведущим по Пути, она есть та, кто истребляет врагов. В то время, как арий пробуждается с зарей, пани, скупцы, стерегущие Жизнь и Свет, непробудно спят в сердце тьмы, куда не проникают ее многоцветные лучи знания. Подобно герою во всеоружии, она обращает в бегство наших врагов и рассеивает мрак, словно атакующий боевой конь. Дочь неба приходит со светом, разгоняя врагов и всю тьму. И этот Свет есть свет Свара, лучезарного мира, который Сурья-Савитар должен создать для нас. И поскольку она — божественная Заря лучезарных путей, безбрежная в Истине и несущая нам ее светлый мир, то озаренные поэты почитают ее в своих помыслах. Будто совлекая с себя тканые одежды, невеста Властелина блаженства своими совершенными трудами и совершенным наслаждением творит

Свар и в величии своем широко простирается от края до края неба над всей землей; она обретает в небе возвышенную силу, утверждая медовую сладость, и три светозарных простора этого мира начинают сиять от восхитительного видения этой великой Зари.

Потому и восклицает риши: «Вставайте, жизнь и сила пришли к нам, исчезла тьма, близится Свет; она расчистила путь для шествия Солнца; пойдите же туда, где боги понесут наше бытие вперед, за эти пределы» (I.113.16).

ПУШАН, ВЗРАСТИТЕЛЬ

Поскольку божественный труд в нас не может быть завершен мгновенно, то и боги не могут быть сотворены внезапно, но только в процессе всеозаряющего развития и постоянного вращения¹ через череду зорь, через повторяющиеся появления лучезарного Солнца; поэтому Сурья, Солнечная Энергия, проявляет себя и в другой форме, в качестве Пушана, Взрастителя. Корень, от которого произведено это имя, означает «увеличивать, выхаживать, питать». Духовное богатство, которого так жаждут риши, относится к разряду вещей, что увеличиваются «день ото дня», то есть с каждым приходом этого возвращающего и вскармливающего Солнца; увеличение или возрастание (*puṣṭi*) — частая тема молитв риши. Пушан и есть олицетворение этого аспекта силы Сурьи. Пушан — «господин и владыка щедрот, повелитель наших возрастных, наш соратник». Пушан обогащает наше жертвоприношение. Беспредельный Пушан своей энергией способен продвигать вперед нашу колесницу; его становление связано с увеличением нашего изобилия. Пушан сам описывается как поток божественных богатств и изобилие его субстанции. Он владыка безбрежных сокровищ радости, он спутник нашего счастья.

Возвращение ночей неведения, сменяющих череду зорь, описывается, чаще всего, как потеря сияющих стад Солнца, похищенных скупыми пани у провидца, реже — как потеря самого Солнца, скрываемого теми же пани в их мрачной пещере подсознания. Возрастание,

¹ Английское слово *nurture*, употребленное здесь, имеет ряд значений: «воспитание, выращивание, лелеяние, вскармливание». То же значение несет и санскритский корень *puṣ* — «питать, выхаживать, воспитывать, лелеять», которому весьма трудно найти адекватный эквивалент в русском языке (*прим. ред.*).

даруемое Пушаном, зависит от возвращения этих утраченных озарений Истины. Поэтому Пушан тесно связан с Индрой, Энергией божественного Разума, — своим братом, другом, союзником в битве за их возвращение. Он совершенствует и готовит наше воинство, разыскивающее стада, чтобы оно одержало победу и отвоевало их. «Пусть Пушан следует за нашими сияющими стадами, пусть Пушан хранит наших боевых коней, пусть Пушан отвоеует для нас изобилие. О Пушан, иди вслед за нашими коровами... Пусть держит Пушан правую руку над нами, идя впереди; пусть пригонит он обратно к нам то, что мы утратили» (VI.54.5, 6, 10). Кроме того, он приводит обратно и утраченное Солнце, Сурью. «О сияющий Пушан, приведи к нам, словно наше угнанное стадо, Бога, исполненного яркого пламени, кто поддерживает наши небеса. Пушан отыскивает сияющего Царя, который был сокрыт от нас и спрятан в пещере» (I.23.13, 14). Также говорится о сверкающем стрекале, которое носит с собой этот блистательный бог, стрекале, что погоняет мысли души и является средством достижения сияющих стад озарений. Все, что Пушан нам дает, сохранно; ибо, обладая знанием, он не теряет стадо, и он хранитель мира нашего становления. Он обладает предопределяющим и всеобъемлющим, поистине всецелым видением всех наших миров, поэтому он и есть тот, кто нас пестует и взращивает. Он есть владыка нашего благоденствия, кто не дает нам утратить обретенное знание, и до тех пор, пока мы сохраняем верность закону его деяний, нас не постигнет ни ущерб, ни урон. Счастливое состояние души, даруемое Пушаном, устраняет от нее весь грех и все зло, создает день сегодняшний и готовит день завтрашний ради полного воплощения божественности в нашем универсальном бытии.

Поскольку Сурья есть владыка Знания, то и Пушан есть, в первую очередь, знаток, мудрец, хранитель светлых помыслов провидца — страж стад, услаждающийся мыслью, кто, будучи имманентным всему миру и всеохватным, взращивает все формы творческого знания. Это он, Взраститель, кто будоражит и приводит в движение умы просветленных, кто есть средство осуществления и совершенствования их помыслов; он провидец, утвержденный в человеке, мыслителе, соратник его озаренного ума, продвигающий его по пути. Он проявляет в нас мысль, которая завоевывает Корову и Коня и все обилие богатств. Он друг каждого мыслителя; он пестует мысль в ее возрастании, словно влюбленный — невесту. Помыслы, ищущие наивысшего блага, есть

силы, которые Взраститель запрягает в свою колесницу, они — «нерожденные»¹, которые одевают на себя упряжь его колесницы.

Образ колесницы, путешествия, пути постоянно встречается в связи с Пушаном, поскольку возрастание, даруемое им, есть путешествие к полноте Истины, что лежит за пределами этих миров. Путь в Веде есть всегда путь этой Истины. Так, риши молит Пушана стать для нас возницей Истины, ибо ведийская идея мысли и знания очень часто переплетается с идеей пути. Пушан есть владыка Пути, и мы его запрягаем, словно колесницу, для знания, для обретения изобилия; он выбирает нам пути, с тем чтобы мысли могли осуществиться и обрести завершенность; он ведет нас по этим путям посредством знания, убедительно увещевая нас: «вот это так и так», дабы мы узнали от него о тех обителях, к которым держим путь; как провидец, он погоняет коней нашей колесницы. Подобно божественной Заре, он делает для нас пути счастливыми, по которым легко продвигаться — ибо он открывает для нас волю и силу, — а пройдя по ним, он избавляет нас от зла. Ходу его колесницы не нанести вреда, и нет ни затруднений, ни страданий в этом движении. На пути, конечно же, встречаются враги, но Пушан уничтожит их, препятствующих нашему путешествию. «О Пушан, волка, нарушителя нашего блаженства, кто злу нас учит, его убери с Пути. Врага, разбойника с порочным сердцем, его прогони прочь с тропы нашего путешествия. Ногой придави враждебную силу двойственности, какой бы она ни была, что проявляет зло в нас» (I.42.2-4).

Так, преодолевая все препятствия, выпавшие на долю колесницы, Пушан, божественный и лучезарный взраститель души человека, поведет нас к свету и блаженству, что созидает Сурья-Савитар. «Жизнь, что есть жизнь всего, да охранит тебя; пусть Пушан хранит тебя в твоём продвижении вперед, и там, где восседают вершители доброго труда, куда они ушли, там божественный Савитар да утвердит тебя. Пушану ведомы все края, и он поведет нас по пути, что всего свободней от опасности. Пусть податель благоденствия, пылающий бог, у кого есть все энергии, возглавит уверенно нас в своём знании. Пушан был рожден в твоём продвижении вперед по путям, пролегающим через землю и через небо; ибо он движется в обоих мирах, которые полны для нас

¹ Это санскритское слово несет двойное значение — «козел» и «нерожденный». Слова, означающие овцу и козла, в Веде употребляются в сокровенном смысле, как и слово, означающее корову. Так, Индра часто именуется и Бараном, и Быком.

восторга; здесь он странствует в своем знании и путешествует вне пределов» (X.17.4-6).

САВИТАР, СОЗДАТЕЛЬ

Результат прихода сияющих зорь, божественных восходов Сурьи, возрастаний Пушана и его руководства на Пути находит завершение в творении Савитара, лучезарного Создателя. Именно бог Савитар приводит нас туда, куда древние вершители Труда пришли до нас; это и есть то желанное пламя и великолепия божественного Создателя, что мысленно должен созерцать провидец и к чему этот бог побуждает наши помыслы, — то блаженство всесозидающего бога, формы которого должна мысленно созерцать наша душа по мере своего продвижения к нему. Это наивысшее творение, в котором нераздельная и беспредельная богиня изрекает свое Слово и где правят всевластные цари — Варуна, Митра и Арьяман; к тому конечному осуществлению и обращена энергия всех этих божеств в их едином согласии.

То божественное слово есть слово Истины; ибо сверхсознательная Истина пребывает сокрытой, будучи основой беспредельного бытия, но она проявлена на тех более высоких ступенях нашего восхождения. То, что мы сейчас воспринимаем как жизнь, есть дурной сон, смерть, правящая нами, потому что мы живем в ложном знании, в ограниченном и разделенном существовании, куда может проникнуть любой враг, пожиратель. Это не настоящая жизнь. Для жизни мы должны быть способными долго взирать на Солнце, для жизни мы должны быть способными удерживать в мыслях знание и слово, исполненное совершенного восприятия; мы должны нести вперед Истину, как приношение, чтобы лучезарный бог с золотыми руками, исполненный Света, мог высоко вознестись в наших небесах и услышать наше слово. Мы должны сделать выбор и принять в себя это высокое и безбрежное состояние того Могучего, кто владеет потоком знания, кто творит бессмертие и высочайшее наслаждение для богов; мы должны расширить сети Савитара, чтобы они впустили нас в высшие состояния жизни, ставшие доступными для людей и пребывающие в гармонии с их бытием. А для того чтобы вместить то блаженство, мы должны стать свободными от греха и зла в широте и чистоте Варуны, во всеохватной гармонии Митры, в высочайшем творении Савитара.

Тогда Савитар освободит нас, устранив прочь муку дурного сна. Для ищущего прямых путей он сотворит всевозрастающий простор существования, чтобы, даже имея несовершенное знание, мы смогли возрасти в нашем бытии, достигая богов. При помощи богов он будет пестовать наше знание и вести нас к их универсальным формам в нераздельном сознании бесконечной Адити, которое мы избрали своей целью. Все, что мы сделали против богов или людей в нашем неведении, в нашем раздробленном и несвободном видении вещей, в нашем ограниченном смертию творении, в нашем человеческом естестве, он устранил и сделает нас свободными от греха. Ибо он есть творец Закона Истины, он есть творец, созидающий Истину.

Эту Истину он сотворит в великой широте и силе нашего физического существа, в изобильном богатстве нашего ментального, и ее несокрушимым величием он утвердит все миры нашего существования. Так, деяниями Савитара, чье творение есть Истина, и деяниями Митры и Варуны боги будут поддерживать в нас ее субстанцию яркого света, блаженство ее энергий и озарений, пока все существование не превратится в тот божественный образ Савитара, позади нас и впереди, под нами и над нами, пока мы не обречем широту и простор жизни и не выстроим универсальную форму нашей природы — универсальную форму, которую он творит для нас, когда с золотыми руками, с языком, вкушающим медовый нектар, он движется в тройственном знании высочайшего неба Истины, достигает в богах божественного ритма, созданного им для своего совершенного Закона, и находит пристанище в той золотой силе своей, — этого Провидца, облаченного в свет, кто первым протянул обе руки — знания и силы, — дабы сотворить мир. Как Тваштар, Создатель всех форм, всегда окруженный божествами мужской природы и их женскими силами, энергиями Пуруши и энергиями Пракрити, он создал и продолжает созидать все сущее; как Савитар, пусть же сотворит он для человека, мыслящего, рожденного в теле, ту Истину и Бессмертие.

ЧЕТЫРЕ САМОДЕРЖЦА

Творение Сурьи-Савитара начинается с череды восходов божественной Зари и растет трудами Сурьи-Пушана в нас, который постоянно пестует ее духовные дары. Но настоящее совершенство, полное

осуществление, зависит от рождения и возрастания в нас всех божественных сил, детей Адити, Всех-Богов (*viśve devāḥ*), в особенности же четырех великих лучезарных Властителей — Варуны, Митры, Бхаги, Арьямана. Индра с Марутами и Рибху, Ваю, Агни, Сома, Ашвины есть, по сути, главные действующие силы; Вишну, Рудра, Брахманаспати, будущая могущественная Триада, создают необходимые условия — так, один размеряет шагами огромную структуру внутренних миров, в которых происходит рост души, другой своим гневом, мощью и неистовым благодеянием движет великую эволюцию и сокрушает врага, бунтаря и злодея, третий всегда побуждает взойти из глубин души семени творческого слова; также Земля и Небо, и божественные Воды, и великие богини, и Тваштар, Создатель форм, — все они либо готовят поле, либо приносят и дают форму необходимому материалу; но над самым абсолютным творением, над его совершенным безбрежным пространством и чистой тканью, над тонкой и строгой гармонией его ступеней, над его озаренной силой и энергией осуществления, над его богатым, чистым и щедрым наслаждением и восторгом эти боги Солнца — Варуна, Митра, Арьяман и Бхага — простерли свою славу и покровительство божественного неусыпного ока.

Сакральные поэмы, в которых восхваляются Все-Боги и Адитьи, сыновья Беспредельности, а также Арьяман, Митра и Варуна, — не просто гимны, формально призывающие богов на жертвоприношение, они относятся к числу самых прекрасных, величественных и глубочайших творений, порожденных человеческой мыслью. Адитьи описываются в образах самых великолепных и возвышенных. Это никак не мифические боги грозы, солнца и дождя, это не смутные аллегории, созданные дикарями в страхе перед загадками природы, но объекты поклонения людей, куда более цивилизованных внутренне и углубленных в самопознании, чем мы сами. Пусть они не сумели запрячь молнии в свои колесницы, не взвесили солнце и звезды, не материализовали все разрушительные силы Природы, чтобы те облегчили им задачу завоевания и господства, но они измерили и познали все земли и небеса внутри человека, бросили свой взгляд в несознательную, подсознательную и сверхсознательную сферы; они разгадали тайну смерти и открыли секрет бессмертия; они искали Единого и нашли Его, узнали и стали поклоняться Ему в величии Его света, мудрости, чистоты и силы. Таковы были их боги, они выражали концепции столь же великие и глубокие, сколь и те, что составили эзотерическую доктрину

египтян, или те, которые вдохновляли людей древней, еще первобытной Греции — этих родоначальников знания, заложивших основы мистических ритуалов Орфея или тайных посвящений Элевсина. Но над всем этим возвышался «арийский свет»: доверие и радость, счастливое, равноправное, дружественное отношение с Богами, которое арий принес вместе с собой в этот мир, свободный от угрюмых теней, что пали на Египет в результате соприкосновения с более древними расами, Сыновьями погруженной в глубокие раздумья Земли. Эти боги считали Небо своим отцом, а их провидцы освободили для ария Солнце из нашей материальной тьмы.

Самоозаренное Единое есть цель для ума арийского склада; поэтому провидцы поклонялись ему в образе Солнца. Его, Единосущего, провидцы называли разными именами: Индра, Агни, Яма, Матарिशван. Выражения «То Единое», «Та Истина»¹ неизменно встречаются в Веде, когда говорится о Высочайшем и об образе Его трудов в этом проявленном мире — Солнце. В одном из самых возвышенных и мистических гимнов настойчиво повторяется рефрен: «Великое могущество Богов, — То Единое» (III.55.1). Существует цель того движения Солнца по пути Истины, которое, как мы видели, есть также странствие пробужденной и озаренной души. «Сокрытая этой истиной есть та Истина ваша» — Митры и Варуны, — «где распрягают коней Солнца. Десять сотен сходятся там вместе — То Единое, я узрел высочайшего Бога воплощенных богов» (V.62.1). Но в самом себе Единое вневременно, а наши ум и бытие существуют во Времени. «Оно есть ни сегодня, ни завтра; кто знает То, что превыше всего? Когда приближаешься к этому, оно ускользает от нас» (I.170.1). Поэтому нам надо возрасти до него через рождение в себе богов², через приумножение их сильных и лучезарных форм, через созидание их божественных тел. В этом новом рождении и самосозидании заключается подлинная природа жертвоприношения — жертвоприношения, через которое и происходит пробуждение нашего сознания к бессмертию³.

Сыновья Бесконечности обретают двойное рождение. Они рождаются высоко, в божественной Истине, как творцы миров и хранители

¹ *Tad ekam, tat satyam* — эти выражения постоянно толкуются комментаторами неверно.

² *Devavīti, devatāti*.

³ *Amṛtasya cetanam* (I.170.4).

божественного Закона; и рождаются здесь, в самом мире и в человеке, как силы Божественного, космические и человеческие. В зримом мире они — силы мужской и женской природы и энергии вселенной, а внешний их аспект, в качестве богов Солнца, Огня, Воздуха, Вод, Земли, Пространства — сознательных сил, вечно присутствующих в материальном бытии, — дает нам внешнюю или психофизическую сторону арийского богочитания. Древний взгляд на мир как на реальность психофизическую, а не только материальную, и лежит в основе древних идей о действенности *мантры* и связи богов с внешней жизнью человека; отсюда вера в силу молитвы, богослужения, жертвоприношения ради достижения материальных целей; отсюда использование их в мирской жизни и в так называемых магических обрядах, что столь заметно в Атхарваведе и стоит за символизмом в Брахманах¹. Но в самом человеке боги есть сознательные психологические силы. «Силы-воли, они вершат труды воли; они помыслы в наших сердцах; они владыки восторга, которые обретают восторг; они странствуют во всех направлениях мысли». Без них душа человека не может различить, что справа от нее, а что слева, что перед нею, а что позади, понять вещи глупые или мудрые; лишь ведома ими, может она достичь и обрести «Свет, где нет страха». Поэтому так обращаются к Заре: «О Ты, человеческая и божественная», а боги постоянно описываются как «Мужи» или человеческие силы (*mānuṣāḥ, narāḥ*); они есть наши «лучезарные провидцы», «наши герои», «наши властители изобилия». Они совершают жертвоприношение в своем человеческом качестве (*manuṣyat*), одновременно принимая жертву в своем высоком божественном статусе. Агни есть жрец жертвоприношения, Брихаспати — жрец слова. В этом смысле об Агни говорится, как о рожденном из сердца человека; все боги, таким образом, рождаются через жертвоприношение, растут и через свое человеческое действие принимают свои божественные тела. Сома, нектар восторга бытия, просачиваясь сквозь ум, который есть его «сияющее, широко натянутое» очистительное цедило, очищаемый там десятью сестрами, изливается, давая рождение богам.

¹ Это и есть настоящая тайна наиболее очевидного смысла Веды, единственного, который узрели и столь несовершенно уразумели современные исследователи. Даже экзотерическая религия была чем-то значительно большим, чем простое поклонение силам Природы.

Но природа этих внутренних сил всегда божественна, отсюда их тяга ввысь, к Свету, бессмертию и бесконечности. Они — «Сыновья Беспредельного сознания, единые в воле и действии, чистые, очищенные в водах, свободные от искажений, свободные от изъянов, неповрежденные в своем бытии. Широкие, глубокие, непобедимые, побеждающие, обладающие многими органами видения, они зрят внутрь, различая искаженные вещи и совершенные; все близко этим Царям, даже то, что всего превыше. Сыновья Бесконечности, они обитают в движении мира и поддерживают его; боги, они охраняют все мироздание; с далеко простирающейся мыслью, исполненные Истины, они охраняют Мошь» (II.27.2-4). Они есть цари вселенной, и человека, и всех народов (*nṛpatī, viśpatī*), самодержцы, миродержцы, но не как Титаны, стремящиеся сохранить ложь и разделение, а как властители Истины. Ибо их мать — это Адити, «в ком нет двойственности», Адити «светозарная, нераздельная, кто поддерживает божественную обитель, мир Света», и ей сыновья «вечно бодрствующие, остаются верны». Они есть «самые прямые» в своем бытии, воле, мысли, радости, действии, движении, они «мыслители Истины, и закон их природы есть закон Истины», они «видящие и слышащие Истину». Они есть «возникшие колесницы Истины, у которых престол в ее дворцах, чистые в различении, непобедимые, Мужи, с широким видением». Они есть «Бессмертные, кому ведома Истина». Таким образом, свободные от лжи и искажения, эти божества внутренней природы поднимаются в нас к своему исконному дому, плану бытия, миру. «Дважды они рождены, истинные в своей сущности, они основываются на Истине, безбрежные и единые в Свете, они обладают ее лучезарным миром».

В своем движении ввысь боги устраняют прочь от нас зло и неведение. Это они «переправляют за пределы, в существование безгрешное и нераздельное». Вот почему они есть «боги, которые избавляют и освобождают». Для врага, для противника, для злодея их знание становится подобно широко расставленным силкам, ибо для него свет есть причина слепоты, а божественное движение добра — явление зла и преграда; однако душа арийского провидца минует эти опасности, словно кобылица, стремительно уносящая колесницу. Ведомый богами арий обходит все западни, расставленные злом, как камни на дороге. Какой бы ни совершил он грех против беспредельного единства, чистоты и гармонии Адити, Митры и Варуны, они прощают его, дабы он мог надеяться обрести широкий Свет, где нет страха, надеяться, что

долгие ночи не придут к нему. То, что ведийские боги являются не просто силами физической природы, но психическими сознательными силами, стоящими за всем и внутри всего сущего в космосе, становится ясно через связь их космического характера с этим спасением от греха и неистины. «Ибо вы те, кто правит миром силой своего всезнающего разума, мудрецы, познавшие все, что в покое и в движении, перевезите ж нас, о боги, за пределы греха, нами содеянного или несодеянного, к блаженству» (Х.63.8).

Постоянно мы встречаем образ пути и путешествия, того Пути Истины, по которому нас ведут благодаря божественному руководству. «О Сыны Беспредельности, даруйте нам безмятежный мир, сделайте для нас добрые пути, по которым легко идти к блаженству» (Х.63.7). «Легко проходим ваш путь, о Арьяман, о Митра, он свободен от терний, о Варуна, и совершенен» (II.27 6). «Те, кого Сыны Беспредельности ведут своим добрым руководством, приходят, минуя все грехи и все зло, к блаженству» (Х.63.13). Цель всегда одна: благоденствие, широкое блаженство и мир, немеркнувший Свет, безбрежная Истина, Бессмертие. «О вы, боги, отведите подальше от нас враждебную (разделяющую) силу, дайте нам безбрежный покой ради блаженства» (Х.63.12). «Сыны Беспредельности даруют нам немеркнувший Свет». «Сотворите Свет, о вы, знатоки нашего жертвоприношения». «То всевозрастающее рождение ваше мы хотим познать сегодня, о Сыны Беспредельности, что творит безмятежность, о Арьяман, даже в этом мире страха». Ибо создается тот «Свет, где нет опасности», где нет страха смерти, греха, страдания, неведения, — это свет нераздельной, беспредельной, бессмертной, упоенной Души сущего. Ибо «они есть восторженные властители Бессмертия, этот Арьяман, и Митра, и Варуна, всеобъемлющий».

Однако именно в образе Свара, мира божественной Истины, описывается конечная цель. «Да достигнем мы — таково их устремление — Света Свара, Света, которого никто не в силах разорвать на части». Свар есть великое, незыблемое рождение Митры, Варуны, Арьямана, которое пребывает в светозарных небесах души. Всевластвующие Цари, в силу того что они возрастают совершенно и нет в них никакого искажения, утверждают нашу обитель в небесах. Это и есть тот тройственный мир, в котором достигшее высот сознание человека находит отражение трех божественных принципов бытия: его бесконечное существование, его бесконечную сознательную силу, его

бесконечное блаженство¹. «Три земли они несут, три неба, три деяния этих богов внутри в Знании; Истиной, о Сыны Беспредельности, велика та ваша безбрежность, о Арьяман, о Митра, о Варуна, она величественна и прекрасна. Три небесных мира света они поддерживают, боги, сияющие золотом, чистые и очищенные в водах; бодрствующие, неодолимые, они не смыкают веки, они проявляют безбрежность для смертного, правого» (II.27.8, 9). Эти всеочищающие воды есть потоки дождя, изобилия, это реки, льющиеся с небес Истины. «Они везут колесницу света, они неумолимы в знании, безгрешные, они облачаются в дождь и изобилие небес ради блаженства» (X.63.4). Изливая это изобилие, они готовят наши души для восхождения к истоку его, к высшему океану, из которого нисходят светоносные воды.

Мы увидим, какое важное место занимает эта великая триада — Варуна, Митра, Арьяман — в гимнах, обращенных ко Всем-Богам и к Сыновьям Беспредельной Матери. Вместе с Бхагой, который есть четвертый завершающий элемент проявления божественной природы, они господствуют в мыслях риши, когда те свершают решающее восхождение к вершинам совершенной истины и бесконечности. Этой своей исключительной ролью они обязаны тому особому характеру и функциям, которые проявляются зачастую не столь заметно, но лежат в основе их совместного действия, их единой природы света, их общего достижения. Ибо у них один свет, одна задача, они совершенствуют в нас единую нераздельную Истину; союз всех этих богов в нашей природе, достигшей гармонии и универсальности², и есть цель, к которой устремлена ведийская мысль в этих гимнах, обращенных к Адитьям. Однако союз возникает из объединения всех этих сил, ибо у каждого бога есть своя собственная природа и функции. Эти Четверо должны довести состояние всей обожевленной природы до полного совершенства через естественное взаимодействие ее четырех сущностных элементов. Ибо суть Божества — это всеохватное, беспредельное и чистое существование; Варуна приносит нам беспредельный океанский простор божественной души с ее небесной, изначальной чистотой. Божество — это безграничное сознание, совершенное в знании, чистое, а потому светозарное и верное в своем различении вещей, всецело гармоничное и радостное в своем согласии с их законом и природой;

¹ *Tridhātu.*

² *Vaiśvadevyam.*

Митра приносит нам этот свет и гармонию, это правильное различение и дружеское согласие, счастливые законы освобожденной души, согласной с собой и с Истиной во всех ее богатых мыслях, сияющих действиях и тысячекратном наслаждении. Божество в своем собственном бытии — это чистая и совершенная сила, а в нас — это вечная устремленность ввысь, движение сущего к его источнику и истине; Арьяман приносит нам эту могущественную силу и истинно направляемое радостное внутреннее восхождение. Божество — это чистый, беспорочный, всеохватывающий восторг, наслаждающийся собственным беспредельным бытием и, в равной мере, наслаждающийся всем, что воздвигает внутри себя; Бхага царственно дарует нам этот восторг освобожденной души, ее свободное и абсолютное владение собой и миром.

Эти Четверо, по сути, представляют собой будущее фундаментальное триединство Сатчитананды — Существования, Сознания, Блаженства с самосознанием и собственной силой, Чит и Тапас, как двумя неотъемлемыми качествами Сознания; но здесь этот принцип выражается в своих космических терминах и эквивалентах. Престол и основание Царя Варуны лежит во всепроникающей чистоте Сат; Митры, Блаженного и Могучего, любимейшего из Богов — во всеобъединяющем свете Чит; Арьямана со множеством колесниц — в движении и всеразличающей силе Тапаса; Бхаги — во всеохватной радости Ананды. Но поскольку в осуществленной божественной природе все эти вещи образуют единое целое, поскольку каждый из элементов триединства содержит в себе и все остальные и ни один из них не может существовать отдельно от другого, то каждый из Четверых в силу присущего ему качества обладает и каждым общим атрибутом всех своих братьев. Вот почему, если мы не подходим к чтению Веды с тем же тщанием, с каким она писалась, мы рискуем пропустить ее тонкие отличия, увидев только нерасчлененные общие функции этих светозарных Царей — тем более, действительно, во всех гимнах сущностное единство богов при всем их различии делает затруднительным для ума, неприученного к восприятию тонкостей психологической истины, увидеть в описании ведийских божеств нечто более глубинное, чем просто необъяснимое множество общих или взаимозаменяемых атрибутов. Но особенности и различия, встречающиеся при их описании, имеют такое же большое значение и силу, как и в греческой или египетской системе символов. Каждый из богов содержит в себе всех остальных, но при этом остается собой, неся свою особую функцию.

Эта природа различий между четырьмя Богами и объясняет то разное положение, которое они занимают в Веде. Варуна безусловно первый и наиболее значимый из всех них, ибо реализация бесконечного существования есть основа ведийского совершенства: стоит обрести безбрежность и чистоту божественного бытия, как за этим с неизбежностью последует все остальное, что содержится в нем в качестве его силы и присуще его природе. Митра воспевается в гимнах весьма редко, разве что вместе с Варуной или же как имя и форма других богов — чаще всего, космического труженика Агни, — когда, обретая благодаря своим действиям гармонию и свет, они раскрывают в себе божественного Друга. Самое большое число гимнов к светозарным Царям обращено к этой объединенной силе Митры-Варуны, небольшое число гимнов — отдельно к Варуне или же к Варуне-Индре, лишь один к Митре, два или три к Бхаге и ни одного к Арьяману. Ибо когда заложена основа беспредельной широты и чистоты бытия, на этом основании должна осуществиться лучезарная гармония действия всех богов в соответствии с законами различных планов нашего существа от духовного до материального; а это и есть единая пара Митры-Варуны. Сила Арьямана едва ли рассматривается в качестве независимого принципа — точно так же, как энергия или сила в мире есть просто проявление, движение или динамический аспект существования, — она есть просто предварительная работа, освобождение сознания, знания, Истины, присущей вещам, и воплощение их в качество энергии и форму действия, или же это просто фактическое выражение самораскрывающегося и самоовладевающего движения, посредством которого Бытие и Сознание претворяют себя как Блаженство. Поэтому к Арьяману всегда обращаются совместно с Адити или Варуной, или же с Митрой, или вместе со всей великой осуществляющей Тριάдой, или же в общем обращении ко Всем-Богам и Адитьям.

Бхага, с другой стороны, есть венец нашего движения к обладанию сокровенной божественной Истиной нашего существования; ибо суть этой Истины есть блаженство. Бхага — это сам Савитар; Всенаслаждающийся есть Создатель, воплощенный в божественной цели своего творения. Поэтому он скорее конечное достижение, чем осуществляющая сила, или же завершающая сила, он, скорее, владеющий всем изобилием, а не дарующий наши духовные щедроты.

Гимн риши Вамадевы (IV.55), обращенный ко Всем-Богам, предельно ясно раскрывает то высокое устремление или надежду, с каким призывались эти ведийские божества, дабы они содействовали риши в их труде и вели к желанной высшей цели:

«Кто из вас наш избавитель? Кто наш защитник? О Земля и Небо, неподвластные разделению, освободите нас; спасите, о Митра, о Варуна, от смертной доли, которая слишком тяжела для нас! Кто из вас, о Боги, утвердит для нас наивысшее благо в продвижении жертвы?

Те, что озаряют наши высокие изначальные обитатели, те, что безграничны в знании, восходят рассветами и рассеивают нашу тьму, это они, неуязвимые всеустроители, распределили все для нас; мыслители, приверженные Истине, они воссияли в свете, свершители.

Я ищу себе в сотоварищи с помощью слов озаряющих струящуюся реку Адити, ту, которая есть божественное блаженство. О Ночь и Заря, непобедимые, сделайте так, чтобы обе части Дня защищали нас.

Арьяман и Варуна различают Путь, и Агни, властитель побуждений, — путь к счастливой цели. О Индра и Вишну, утвержденные словом, в совершенстве расширяйте наш мир и покой, в котором есть Силы, — могучую защиту.

Я принимаю возрастания Парваты, и Марутов, и Бхаги, нашего божественного спасителя. Да убережет нас владыка сущего от грехов мира, и сохранит нас Митра вдали от согрешения против Митры.

Сейчас пусть утвердит (певец) богинь — две полусферы, Землю и Небо, вместе со Змеем глубин-оснований через все желанное, обретаемое нами; как если бы для овладения Океаном в своем общем широком строе они открыли (сокрытые) реки, что звучат пылающим Светом.

Да защитит нас богиня Адити вместе с богами, да освободит нас божественный Избавитель, неослабевающий; да не умалим мы основание Митры и Варуны и верховный престол Агни.

Агни есть владыка той безмерной сущности богатств и совершенного наслаждения, он осыпает нас обилием этих даров.

О Заря, голос Истины, царица щедрот, привези нам множество желанных благ, о обладающая всем их изобилием.

Пусть Савитар, Бхага, Варуна, Митра, Арьяман, Индра движутся верно к этой цели для нас с сокровищами нашего блаженства».

ВАРУНА

Имя «Варуна» происходит от корня, который имеет значение «окружать», «покрывать» или «проникать». Эти значения корня открывают поэтическому видению древних мистиков образы, которые выражают для нас наиболее близкое и конкретное представление о Бесконечности. Они видели Бога как высочайшее всеобъемлющее Небо, ощущали божественное существование как всеохватывающий океан, жили в его беспредельном присутствии как в чистом, всепроникающем эфире. Варуна и есть это высочайшее небо, этот океан, омывающий душу, это эфирное владение и бесконечное проникновение.

Но тот же корень дал им имя для темного Сокрывателя, врага, Вритры; ибо значения «препятствовать» и «противостоять», «укрывать» и «ограждать», «осаждать» и «оцеплять» тоже входят в число многочисленных оттенков смысла этого корня. Но темный Вритра — это плотная туча и окутывающая тень. Его знание — ибо у него тоже есть знание, Майя, — это чувство ограниченного бытия и сокрытие в Ночи подсознания всех богатств этого изобильного и безбрежного существования, которые должны принадлежать нам; из-за этого отрицания и противодействия всесоиздающему знанию Вритра яростно противостоит Богам — его небожественный порядок противостоит божественному порядку Бога и человека. Варуна своей безбрежной сущностью и широким видением раздвигает эти границы; окружая нас светом своего владения, он являет нам то, что темное наваждение Вритры укрыло от нас и омрачило. Божественность Варуны есть форма или духовный образ всеобъемлющей и озаряющей Бесконечности.

По этой причине описательный образ Варуны носит куда менее определенный характер, чем образ пылающего Огня, или сияющего Солнца, или лучезарной Зари. Как ни странно, но комментаторы древности полагали, что он есть Бог Ночи. В Пуранах он божество вод, а его сеть или петля, которая в Веде, безусловно, предстает как психологическая метафора, превратилась в безжалостный аркан бога океана. Европейские ученые отождествили Варуну с греческим Ураном и, имея какое-то представление об его изначальной небесной природе, высказали предположение о некоем концептуальном переносе, своего рода падении или даже низвержении его из царства горного в нижнее. Индра, вероятно, стал властелином небес и царем богов, Варуне же,

прежнему царю, пришлось довольствоваться владычеством над водами. Если мы поймем символическую систему древних мистиков, то увидим всю бесполезность этих предположений. Их система заключалась в соединении различных идей и образов в рамках общей концепции, связующей их всех между собой. Так, Варуна в Веде есть Царь — но не небес, как таковых, ибо это Дьяушпита, и не небес света, ибо это Индра, а высочайшего всеобъемлющего эфира и всех океанов. Все пространства принадлежат Варуне, вся беспредельность — его собственность и владение.

В мистическом представлении эфир и океан сливаются воедино, становясь одним целым; и происхождение этого единства не так уж сложно понять. Древняя концепция сотворения мира, прослеживаемая повсеместно — от Гималаев до Анд, описывала изначальный материал творения в виде бесформенного водного простора, вначале сокрытого тьмой, из которого появляются день и ночь, небо и земля, и все миры. Древнееврейская Книга Бытия гласит: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою». По слову его воды разделились Небом, твердью; так что образовались две водные поверхности — земная, ниже тверди, и небесная — над нею. Мистики воспользовались этим универсальным верованием или этим универсальным образом и наполнили его своими богатыми психологическими значениями. На месте одной тверди они увидели две — земную и небесную; вместо двух океанов, три простерлись перед их раскрывшимся взором.

Они увидели то, что человек будет неизменно видеть при изменении его физического видения на психическое восприятие Природы и мира. Под собой они взирали на бездонную непроглядную ночь и всепоглощающий мрак, тьму, сокрытую тьмою, воды несознания, из которых могучей энергией Единого возникло их существование. Над собой они узрели далекий океан света и сладости, высочайший эфир, наивысший шаг всеблагого Вишну, к которому должно взойти их устремленное существо. Один из них был плотным и темным эфиром, бесформенным материальным бессознательным Небытием, другой — светозарным нематериальным Всесознанием и абсолютным существованием. Оба были темным и светлым пространствами Единого.

Между этими двумя непознанными бесконечностями, бесконечным потенциальным ничто, нулевой точкой, и бесконечным неограниченным икс, они увидели вокруг себя, прямо перед глазами, внизу

и наверху, третий океан вечно развивающегося сознательного бытия, нечто вроде безбрежной волны, которую они неизменно описывали как вздымающуюся или взмывающую за пределы небес к высочайшим морям. Вот по этому опасному океану и суждено нам плыть. В нем чуть не утонул Бхуджью, искатель наслаждения, сын Царя Тугры, Мощно-поспешающего, сброшенный туда своими коварными спутниками, духами зла и ложного движения; но чудесная колесница-ладья Ашвинов подоспела ему на помощь. Варуна со своим безбрежным Законом и Истиной призван наставлять нашу ограниченную волю и суждение, дабы мы могли избежать этих опасностей: нельзя нам отправляться в путь на человеческой ладье, но надо «подняться на божественный корабль, судно беспорочное и с добрыми веслами, нейдущее ко дну, на котором мы можем в безопасности совершить путешествие за пределы греха и зла». Мы видели, как в этом срединном океане, *над* нашей землей, восходит из пещеры несознания солнце Знания и свершает там свой путь, ведомое провидцами. Ибо это тоже есть океан-эфир, или же, можно сказать, это есть один из слоев эфира. Следуя ведийской системе образов, мы должны представить один океан наложенным на другой. Этот мир является восходящим рядом уровней, которые также уходят и вглубь, или взаимной, непрекращающейся инволюцией и эволюцией безбрежных планов, не имеющих конца: эфир внизу восходит ко все более лучезарным слоям эфира вверх, каждый уровень сознания покоится на многих низших и устремляется ко многим высшим его сферам.

Но за самыми далекими небесами в наивысшем океане света и просторе высочайшего сверхсознательного эфира ждет нас наше небо, что пребывает в Истине, сокрытой меньшей истиной, точно так же, как в Ночи несознания тьма погружена и окутана еще большей тьмой. То и есть истина Царя Варуны. Туда возносятся сияющие Зори, текут реки, и там Солнце распрягает коней из своей колесницы. Варуна вмещает все это в себя в своем безбрежном бытии, все видит и все направляет своим беспредельным знанием. Ему принадлежат все эти океаны, вплоть до Несознания с его ночами, которые кажутся прямой противоположностью природе Варуны, что обладает тем безбрежным сиянием единого вечного, бескрайнего солнца, несущего свет радости и истину. День и Ночь, свет и мрак есть лишь символы в его бесконечности. «Лучезарный Варуна объял ночи; своим созидующим знанием он утверждает Зори внутри себя; зримый, он охватывает все вещи».

Из этого представления об океанах естественно возникла психологическая концепция ведийских рек. Реки эти присутствуют повсюду. Они есть воды, которые стекают с горы и поднимаются в царство разума, простираясь и освещая своим потоком темные подсознательные тайники Вритры; они есть те могучие с Небес, которые Индра низводит на Землю; они есть потоки Истины; они есть дождь с ее лучезарных небес; они есть семеро извечных сестер и спутниц; они есть божественные воды, несущие знание. Они изливаются на землю, они поднимаются из океана, они текут в океан, они вырываются из врат пани, они возносятся к наивысшим морям.

Варуна-океан — царь всех этих вод. В одном из гимнов говорится: «В восходящих реках он есть брат семерых сестер, он — посреди них» (VIII.41.2). Другой риши изрекает: «В реках Варуна восседает, поддерживая закон своих деяний, совершенный в воле, ради верховного владычества» (I.25.10). Риши Васиштха говорит более точно, указывая на психологический смысл, о «божественных, чистых и очистительных водах, льющихся медом, посреди которых шествует царь Варуна, взирая на истину и ложь в созданиях» (VII.49.3). Варуна, как и Индра, с которым он часто ассоциируется, также высвобождает воды; изливаясь из его могучих рук, они, подобно ему, становятся всепроникающими и текут к бескрайней цели. «Сын Беспредельности, широко утверждающий, он высвободил их повсюду; реки устремились к истине Варуны» (II.28.4).

Не только цель, но и продвижение к ней принадлежит ему. «Варуна с мощью и тысячекратным видением прозревает цель этих рек; он властитель царств, он форма рек; ибо у него сила высшая и универсальная». Его океанское движение омывает все царства бытия и поднимается к Райским высям небес. Также говорится: «Он есть сокрытый океан, и он вздымается, выходя за пределы неба; когда он вложил жертвенное слово в эти зори, тогда стопою, как лучом, он растаптывает злые чары и возносится в Рай» (VIII.41.8). Мы видим, что Варуна есть океанская волна сокрытого Божества, когда он восходит, все больше проявляясь, к собственной безмерной широте и восторгу в душе богоосвобожденного провидца.

Злые чары, которые он разбивает своей поступью, — это ложные формации, сотворенные Владыками Тьмы. Варуна, воплощающий небеса божественной Истины и океан божественного бытия, не может быть лишь олицетворением физического моря или неба, он есть

пречистый и величественный Царь, который сокрушает зло и избавляет от греха. Грех — это нарушение чистоты божественного Закона и Истины; ответом же на него становится гнев Пречистого и Могучего. Царь божественного Закона обращает свое оружие против тех, кто, подобно Сынам Мрака, служит самоволию и неведению; на них опускается петля, они попадают в силок Варуны. Те же, кто ищет Истину посредством жертвоприношения, освобождаются от пут греха, как теленок избавляется от веревки или жертва отвязывается от жертвенного столба. Риши во многих гимнах стараются отвратить карающий гнев Варуны и молят его об избавлении от греха и платы за него — смерти. «Отстрани Уничтожение прочь от нас, — воклицают они, — освободи нас даже от того греха, что мы уже содеяли» или, всегда с той же метафорой цепи и пут: «Отсеки от меня грех, как веревку».

В представлениях этих глубоких мыслителей и тонких психологов отсутствует концепция греха как результата естественной порочности. То, что они считали греховностью, есть великая неотступная сила Неведения; либо же невосприятие божественного порядка и истины в уме, либо неприятие этого в воле, либо неспособность жизненных инстинктов и желаний следовать этому, либо абсолютная неготовность физического существа подняться к величию божественного закона. Васиштва возносит страстную мольбу могучему Варуне: «Это же от скудости воли поступили мы противно тебе, о Пречистый и Могучий, будь милосерд к нам, имей милосердие. Жажда поразила поклоняющегося тебе, хоть стоял он посреди вод; будь милосерд, о могучий Владыка, имей милосердие. Что бы ни было, о Варуна, что бы мы, люди, ни сотворили, предав Божественное Рождение, когда бы мы по Неведению ни отвергли законы твои, не карай нас за этот грех, о Бог» (VII.89.3-5).

Неведение, основа зла, по существу предстает в виде тройных пут, состоящих из ума, ограниченного в своих возможностях, жизни, лишенной действенности, и темной физической животной природы, или же трех веревок, которыми, согласно сказанию, риши Шунахшепа был привязан подобно жертве к жертвенному столбу. В результате этого возникает вся борьба или бездейственность и бедность жизни; именно эта скудость и неполноценность смертного существа, лишенного восторга бытия, каждое мгновение низвергают его в смерть. Когда Варуна, Могучий, приходит и разрывает эти тройные узы, мы становимся свободными, дабы устремиться к богатству жизни и бессмертию.

Поднявшись, истинный человек восходит к своему законному царству в нераздельном бытии. Веревка, что связывает его вверх, поднимается ввысь, освобождая крылья Души для полета к вершинам сверхсознания; веревка посередине разделяется надвое и на многие части, жизнь, удерживаемая в заточении, вырывается на счастливый простор существования; веревка внизу ниспадает, увлекая за собой весь мрак нашего физического бытия, чтобы тот исчез и растворился во тьме Несознания. Это освобождение и составляет суть сказания о Шунахшепе, а также двух его великих гимнов, обращенных к Варуне.

Как неведение или ложь в человеке — Веда, как правило, предпочитает менее абстрактный способ выражения — есть причина зла и страдания, так Знание или Истина есть средство очищения и освобождения. Ведь именно благодаря тому оку, которым Варуна видит все вещи, — светозарный символ Солнца, — он обладает способностью очищать. И пока он не направит нашу волю и не обучит нас суждению — пока мы не постигнем божественную Мысль, — мы не сможем взойти на корабль богов, чтобы переправиться с его помощью через океан жизни, за пределы всех этих препятствий и зла. Пребывая в нас как мыслитель, обладающий знанием, Варуна устраняет прочь содеянный нами грех; своей царской властью он прощает нам наши прегрешения, совершенные в Неведении. Или же, используя другой образ, Веда говорит нам, что у этого Царя в услужении тысяча лекарей, и благодаря тому, что они исцеляют наши ментальные и моральные пороки, мы получаем прочную основу в праведном и безграничном бытии Варуны¹.

Царский сан великого Варуны означает его неограниченную верховную власть над всем сущим. Он могущественный владыка мира, самодержец, *samrāt*. Эпитеты и описания Варуны носят такой характер, что их с легкостью можно было бы употребить — если подойти с точки зрения религиозной и философской мысли — к высочайшему и универсальному Божеству. Варуна обладает широтой и всем разнообразием форм и проявлений; среди его обычных эпитетов: безбрежный, изобильный, тот, у кого обитель — широта, у кого множество рождений². Но его могучее существо включает в себя не только вселенскую безмерность, но и вселенскую силу и мощь. Веда описывает его в выражениях, которые могут нести как внешний, так и внутренний смысл:

¹ I.24.9. ² *Viśvāyu* (IV.42.1).

«Твою силу, и мощь, и страсть не обрести ни этим Птицам в их перелетах, ни этим Водам, без сна несущимся, ни тем, кто укрывается в необъятности ветра» (I.24.6). Это и есть сила универсального существования, которая движется всеохватно и действует во всем, что живо. А позади этой необъятной универсальной силы и безбрежного бытия действует, наблюдая за всем, беспредельное универсальное знание. Так, эпитет царской силы неизменно связан с эпитетом провидческого знания, и за этим стоит глубокий смысл, выраженный со всей силой древнего слога. Варуна обладает многими энергиями, олицетворяющими героическую мощь, а также способностью широкого выражения, присущей мыслителю; он приходит к нам как божество величия и силы, но в то самое же время мы узнаем в нем дух широкого видения.

Полное значение этого постоянного сочетания эпитетов проявляется в двойственном характере его власти: он *svarāt*, и он же *samrāt*, то есть он властвует и над собой, и над всем миром. Это и есть два аспекта арийской царской власти. В человеке они проявляются в виде царственности мысли и действия и полноты мудрости и воли: Царь-Мудрец, Герой-Мыслитель. Обретаемые в божестве, в Варуне, «всемогущем, всеведущем, чье видение тысячекратно, чья форма есть Истина», эти качества возвышают нас до уровня наивысших и универсальных принципов существования: перед нами раскрывается божественное и вечное величие, безграничность сознания и безмерность Силы, Мудрость всемогущая, Сила всеведущая, Закон утвержденный, Истина осуществленная.

Варуна, ведийский символ этой грандиозной концепции, описывается, наконец, как всеохватывающий мыслитель и хранитель Истины; говорится, что в нем помещены и собраны воедино все истины; он божественный Провидец, который пестует провидческое знание в человеке, словно бы небо приумножает свою форму. Здесь мы обнаруживаем ключ к символике лучезарных стад. Ибо говорится, что Варуна, миродержец, знает сокровенные имена этих сияющих и что мысли провидцев выходят за пределы, словно бы коровы — на пастбища, желая широкого обозрения. Также о Варуне говорится, что он хранит для Марутов, обретших величие в знании, мысли людей, словно — коров в стаде.

Это есть развитие аспекта знания и мысли; существуют аналогичные описания для аспекта действия. Великий Варуна есть сфера и центр восходящих сил мира не в меньшей степени, чем его устремленных вверх помыслов. Нерушимые деяния, которые не расходятся

с Истиной, утверждают в нем, как на вершине горы. И поскольку ему ведомо то, что трансцендентно, он может обратить свой величественный взгляд владычества на наше существование и увидеть там «вещи, которые сделаны, и те, которые предстоит свершить» (I.25.11). Вещи, которые еще предстоит свершить, также и предстоит познать. Мудрость Варуны создает в нас божественное слово — слово вдохновенное, интуитивное, — которое распахивает врата нового знания. «Мы желаем его, — восклицает риши, — как находящего Путь, ибо сердцем он совлекает завесу с мысли; да родится новая истина». Ибо этот Царь не блуждающий зверь, не бездумное колесо; ему не ведомо бесцельное вращение бессмысленного Закона. Существует Путь, существует постоянное продвижение, существует цель.

Варуна — предводитель на этом пути. «Совершенный в воле, — восклицает Шунашпепа, — да ведет нас Сын Беспредельности добрым путем, продвигая вперед нашу жизнь. Варуна облачается в золотые одежды света, и повсюду вокруг нас его соглядатаи» (I.25.12, 13). Они обнаруживают засады недругов Света, тех, кто пронзает наши сердца, кто мешает, как можно предположить, раскрытию мысли-Истины в сердце. Ибо путешествие, которое мы видели как движение вод, является и путем солнца, ведомого всемудрым и всемогущим Царем. В безбрежности, где нет основания, Варуна воздвиг высокую пирамиду из жертвенного топлива для огня, которая должна послужить пылающим материалом божественного Солнца. «Его лучи направлены вниз, их основание вверх; пусть эти восприятия знания укрепятся внутри нас. Царь Варуна сделал широкий путь, чтобы Солнце следовало ему; там, где не было опоры, он сотворил места, на которые можно поставить ногу. И он сделает видимыми тех, кто пронзает сердце» (I.24.7, 8). Чистота его есть великий пожиратель для тех, кто причиняет душе урон.

Путь этот есть постоянное созидание и укрепление новой истины, новых сил, все более высоких осуществлений, новых миров. Все высоты, которые мы можем достичь с уровня нашего физического существования, символически описываются в образе горных вершин, возвышающихся над землей, и всевидящий Варуна вмещает всех их в себя. Таким образом, достигается мир за миром, как все более и более высокая вершина великой горы; говорится о том, что путник, движущийся вперед за Варуной, обретает власть над всеми вещами, рожденными на всех этих вершинах. Но его конечной целью должен быть высочайший

тройственный мир Дэвы. «Три упоительные Зари возрастают согласно закону его деяний. Он, в ком всевидящая мудрость, обитает в трех светлых землях; их три, высоких мира Варуны, откуда он властвует над гармониями семи и семи. Он есть строитель изначальной обители — «Той Истины» Варуны; он же есть хранитель и движитель» (VIII.41.9, 10).

Подытоживая все сказанное, Варуна — это Царь эфира, океана, бесконечности, Царь широкого бытия, широкого знания и широкой мощи, проявление созидającego всеведения и всемогущества единого Бога, могучий хранитель Истины, карающий и исцеляющий, Владыка силка и Освободитель от пут, тот, кто ведет мысль и действие к безбрежному свету и силе далекой Истины, пребывающей в вышине. Варуна — Царь всех царств и всех божественных и смертных созданий; земля и небо и все миры — всего лишь его уделы.

МИТРА

Если чистота, беспредельность, могучая царственность Варуны — это фундаменальная основа и величественная суть божественного бытия, то Митра — это его красота и совершенство. Быть всевластвующей душой, беспредельной, чистой, владычествующей над собой, — таковой должна быть природа божественного человека, ибо так он разделяет природу Бога. Но ведийский идеал не останавливается лишь на великом, но неосуществленном замысле божественного образа. У этого огромного материка должно быть благородное и богатое содержимое; многокомнатным жилищем нашего бытия, заключенным в Варуне, должен распоряжаться Митра, устанавливая правильную гармонию его полезной площади и имущества.

Ибо божество есть и изобилие, так же как и беспредельность; Варуна есть, в равной степени, и океан, и небесное пространство. Чистая и тонкая, как эфир, его богатая сущность отнюдь не безмятежная пустота или воздушная неопределенность бездеятельного покоя, скорее, мы видим в ней нарастающее движение мысли и действия; Варуна описывается как центр или узел, в котором сосредотачивается вся мудрость, и как гора, на которой основываются изначальные, нерушимые деяния богов. Царь Варуна есть тот, кто не спит, он в вечном бодрствовании и могуществе, он вечно действенная сила и труженик во имя Истины и Закона Истины. Но он все же скорее действует как хранитель

Истины, чем тот, кто ее созидает, или, еще точнее, скорее утверждает ее через действия других богов, которые основываются на широте и несокрушимой силе Варуны. Он хранит и даже ведет сияющие стада, но он не собирает их на пастбищах, Варуна скорее поддерживает наши силы и устраняет препоны и врагов, чем выстраивает части нашего существа.

Кто же тогда собирает знание в этот узел или связует божественное действие в этом вседержателе трудов? Митра и есть тот, кто гармонизирует, кто созидает, кто возводит Свет, Митра есть бог, осуществляющий правильное единение, а его сущность и бесконечно возрастающая в самой себе сфера представлена Варуной. Эти два Царя взаимодополняют друг друга и в своей природе, и в божественных трудах. В них мы находим и через них обретаем гармонию в бесконечности: мы прозреваем в Божественном и взращиваем в себе чистоту беспорочную, основывая на мудрости любовь безупречную. Таким образом, эти двое составляют великий союз самореализующейся божественной природы, а с помощью ведийского слова они сообща призываются к еще более великому жертвоприношению, на которое они приходят как неотделимые друг от друга творцы всевозрастающей Истины. Риши Мадхуччхандас дает нам главную идею их объединенной божественной природы: «Митру я призываю, чистого в суждении, и Варуну, пожирателя врага. Митра и Варуна, Истиной преумножающие Истину, те, кто входят в соприкосновение с Истиной, вы достигаете широкого деяния воли. Прозорливцы, обитатели простора, рожденные со множеством рождений, они поддерживают суждение в его трудах» (I.2.7-9).

Имя «Митра» происходит от корня, который первоначально означал «вмещать, сжимая», а отсюда — «обнимать», он же дает нам обычное санскритское слово *mitra* — «друг», а также архаическое ведийское слово *mayas* — «блаженство». Ведийские поэты постоянно используют распространенное значение слова *mitra* — «друг» в качестве тайного ключа к пониманию психологической функции этого божества, который на первый взгляд предстает богом солнца. Когда о других богах, в особенности о сверкающем Агни, говорят как о помощниках и друзьях человека, совершающего жертвоприношение, их называют именем «Митра», или говорят, что они должны быть подобными «Митре», или стать «Митрой» — мы могли бы сейчас сказать, что, таким образом, божественная Воля-сила, или любая другая сила или аспект божества, в конечном счете раскрывается как божественная Любовь. Поэтому нам следует предположить, что для этих ведийских символистов

Митра был, по сути, Богом Любви, божественным другом, добрым помощником людей и бессмертных. Веда называет его возлюбленным из богов.

Ведийские провидцы взирали на Любовь с горней выси — из ее источника и основания, прозревали ее и принимали в человеческую природу как излияние божественного Восторга. Тайттирия Упанишада, толкуя это духовное и космическое блаженство божественной природы: ведантийский принцип Ананды, ведийский — Маяс, гласит: «Любовь есть его голова». Однако слово, которое при этом избирается для понятия Любви, *priyam*, означает, строго говоря, упоительность объектов душевного внутреннего наслаждения и радости. Ведийские гимнотворцы использовали тот же психологический принцип. Они связывают понятия *mayas* и *prayas*: *mayas* — принцип внутреннего блаженства, независящий от каких-либо объектов, а *prayas* — излияние этого блаженства, в качестве радости и наслаждения души, в объекты и существа. Ведийское понятие счастья и заключается в этом божественном блаженстве, которое несет в себе дар чистого обладания и безгрешного наслаждения всеми объектами, основанного на неизменном присутствии Истины и Закона Истины в свободе безбрежной универсальности.

Митра есть любимейший из богов, потому что он делает доступным для нас это божественное наслаждение и ведет нас к этому совершенному счастью. Варуна связан непосредственно с силой; мы открываем некую силу и волю, безбрежную в чистоте; Арьяман, Стремящийся и Восходящий, обретает поддержку и защиту для размаха своей мощи в беспредельности Варуны; он вершит свои великие труды и осуществляет великое движение энергией универсальности Варуны. Митра же связан непосредственно с блаженством — Бхага, Наслаждающийся, утверждается в безупречном обладании и божественном наслаждении благодаря всеогласующей гармонии Митры, его очистительному свету истинного различения, его твердо установленному закону. Поэтому и говорится о Митре, что все души, достигшие совершенства, являются преданными или твердо держатся «блаженства этого Возлюбленного, в котором нет ущерба», ибо нет в нем ни греха, ни повреждения, ни упадка. Все радости смертных заключают в себе смертельную опасность; лишь бессмертный свет и закон даруют и поддерживают в душе человека радость без страха. Тот смертный, говорит Вишвамित्रа (III.59.2), кто обучается законом Митры, законом этого Сына Беспредельности, обладает *prayas*, радостью, что душа вкушает в сущем; такую

душу нельзя убить, нельзя одолеть, и никакое зло не может завладеть ею ни с близкого, ни с далекого расстояния. Ибо Митра образует в богах и в людях те побуждения, действием которых спонтанно исполняются все искания души.

Эта радостная свобода всеобладания приходит к нам от универсальности этого божества, от его гармонизирующего светоносного включения в себя всего сущего: Митра выражает принцип гармонии, благодаря которому все многочисленные деяния Истины согласуются между собой, становясь неразрывно связанным единством. Корень, из которого происходит имя Митры, означает и «обнимать», и «содержать в себе», и «удерживать», а также «строить» или «образовывать» — в смысле соединения частей или материалов целого. Возлюбленный Митра рождается в нас как всеблагой устроитель и как царь, исполненный могущества. Митра поддерживает небо и землю, не смыкая глаз взирает он на миры и народы, своими неусыпными и совершенными законами создавая в нас благорасположенность ума и чувства — *sumati*, можно сказать, состояние благодати, — которое становится для нас нерушимой обителью. Ведийский стих гласит: «Свободные от всего нерадостного, восторженно радующиеся богине Слова, преклоняющие колени на просторах земли, да обречем мы обитель свою в законе деяния Митры, сына Беспредельности, и будем жить в его благодати» (III.59.3). Когда Агни становится Митрой, когда божественная Воля осуществляет божественную Любовь, тогда, согласно ведийскому образу, Бог и его Супруга приходят к согласию в своем дворце.

Гармоничная радость Истины и есть закон деяния Митры, ибо именно Истина и божественное Знание лежат в основе этой гармонии и совершенного характера, которые образуются, оберегаются и хранятся творящей силой, Майей, Митры и Варуны. Это хорошо известное слово происходит от того же корня, что и Митра. Майя есть всеохватывающее, всеопределяющее, всеформирующее Знание, которое — божественное или небожественное, безмятежное в нераздельном существовании Адити или действующее в раздробленном бытии Дити — выстраивает всю структуру, всю среду, соизмеряет и определяет само условие, закон и действие нашего существования. Майя есть действительное, основополагающее, определяющее намерение, создающее для каждого существа в соответствии с его собственным сознанием его собственный мир. Но Митра есть Владыка Света, Сын Беспредельности и Хранитель Истины, так что его Майя есть часть беспредельной,

высочайшей и безупречной созидательной мудрости. Он строит, он связывает воедино в озаренной гармонии все многочисленные уровни, все последовательные ступени, все расположенные в восходящем порядке обители нашего бытия. К чему бы ни устремлялся Арьяман на своем пути, все должно осуществляться «установлениями» или законами Митры, или его «основаниями», «положениями», «размещениями», *mitrasya dharmabhiḥ*, *mitrasya dhāmabhiḥ*. Ибо *дхарма* (*dharma*), «закон», есть то, что удерживает вещи вместе, и то, чего придерживаемся мы; *dhāma*, «положение», есть размещение закона в установленной гармонии, которое определяет для нас наш план обитания, характер нашего сознания, действия и мысли.

Митра, как и другие сыновья Адити, есть владыка Знания. Он владеет светом, исполненным яркого вдохновения, или, придерживаясь ведийской терминологии, — богато многообразного «слышания» знания. В просторе существования, которым он наслаждается вместе с Варуной, он обретает величием бытия Истины власть над небом и расширяет с помощью этих вдохновений, или «слышаний», того Знания свое всепобеждающее владычество над землей. Поэтому все пять арийских народов трудятся, стремясь достичь этого светлого и прекрасного Митру, который входит в них со своей лучезарной силой, неся в своей безмерности всех Богов. Он велик, он полон блаженства, он наставляет и ведет все создания, рожденные в этом мире, их собственным путем. В одном из стихов проводится следующее различие между Варуной и Митрой: Варуна властно движется к наивысшей обители души, Митра же способствует продвижению людей в этом походе. «Вот сейчас, — говорит риши, — да обрету я движение к цели и путешествие по пути Митры».

Поскольку осуществить свою гармонию Митра может исключительно в безбрежности и чистоте Варуны, его неизменно призывают в союзе с этим великим божеством. Им принадлежат наивысшие состояния или планы души; именно блаженство Митры и Варуны должно возрасти в нас. Согласно их закону с того безбрежного плана нашего сознания изливается на нас свет, и земля с небом становятся двумя путями их продвижения. Ибо мать их, Адити, родила обоих всеведущими и великими, дабы стали они всемогущими; и ей, светозарной Адити, неразделенному существованию, они, бодрствующие день за днем, хранят верность, той, кто утверждает для нас наши обители в мире света, и они достигают его светоносной силы. Они есть два

Сына, совершенные в своем рождении, издревле поддерживающие закон нашего деяния; они есть дети безбрежной светозарной энергии, отпрыски божественной всеразличающей мысли, совершенные в воле. Они хранители Истины, владеющие ее законом в наивысшей небесной сфере. Свар — это их золотой дом и место рождения.

Митра и Варуна обладают безупречным видением и лучше ведают Путь, чем мы с нашим несовершенным зрением; ибо в Знании они есть провидцы Свара. Силой своей всеразличающей мысли они устраняют скрывающую ложь, являя Истину, к которой должен привести нас путь. Они провозглашают ту безбрежную Истину, которой владеют. Именно в силу того, что они ею владеют, а вместе с ней и совершенством воли, обретаемым благодаря Истине, они царствуют в нас и как владыки мощи поддерживают наше деяние. Истиной они приходят к Истине, возвращая в своем владычестве над всем сущим наши мысли, и в своем очищенном суждении открывают око сознания ко всей мудрости через истинную способность восприятия в людях. Так, всевидящие и всеведущие, они законом, Майей могучего Владыки, защищают наши деяния, точно так же как силой Истины управляют они всем миром. Та Майя утверждена на небесах, она располагается там подобно Солнцу света; она их богатое и удивительное оружие. Они есть «слышащие» или воспринимающие далекое слово истины, владыки истинного бытия, истинные сами и возвращающие истину в каждом человеке. Они пестуют сияющие стада и открывают изобилие небес; они благодаря Майе могучего Владыки побуждают небо пролить дождь. Ибо этот дождь небесный есть богатство духовного блаженства, которого жаждут провидцы, — это бессмертие¹.

АРЬЯМАН

Арьяман — третий из четырех великих богов солнца и наименее значимый из всех их, судя по тому месту, которое ему отводится в гимнах риши. Ни один отдельный гимн не посвящен ему, и хотя имя его звучит достаточно часто, оно встречается лишь в разрозненных стихах; кроме того, нет достаточного количества гимнов, из которых мы могли бы уверенно составить представление о его функциях или восстановить

¹ *Vṛṣṭīm vām rādhō amṛtatvam īmahe* (V.63.2).

его облик. Чаще всего упоминается лишь имя Арьямана, и призывается он в союзе с Митрой и Варуной или же с более широкой группой сыновей Адити, но почти всегда вместе с другими родственными ему божествами. Тем не менее, существует около десяти, или чуть больше, полустий, в которых обрисовано его главное и характерное деяние, при этом ему даются эпитеты, обычно употребляемые в отношении Владык Истины, эпитеты, выражающие Знание, Радость, Бесконечность и Силу.

В более поздней традиции имя Арьямана ставится во главе Праотцев, которым полагается подносить в качестве приношения символическую пищу — *пинду* (*pinḍa*) пуранических погребальных и поминальных обрядов. Традиция Пуран делит Праотцев на два класса — на божественных и человеческих, последние же считаются предками или душами усопших. Однако Арьямана нам следует рассматривать именно в связи с первыми Праотцами, душами, достигшими небес, обретшими бессмертие. Кришна в Гите, перечисляя главные силы или проявления вечного Божества в вещах и существах, говорит о себе как об Ушанасе среди провидцев, Бхригу среди риши, Вьясе среди мудрецов, Вишну среди детей Адити и Арьямане среди Праотцев. Согласно Веде, Праотцы — это просветленные мудрецы древних времен, которые открыли Знание, проложили Путь и следовали ему, достигли Истины, завоевали Бессмертие; и в тех немногочисленных гимнах, где Арьяман предстает обособленно от других, он воспевается в качестве Бога Пути.

Само имя Арьяман — этимологически родственное словам *arya*, *ārya*, *ari*, которыми определяются люди или народы, следующие ведийскому культу, а также Боги, помогающие им в сражениях и устремлениях, — является просто указательным. Арий есть тот, кто идет по Пути, устремляется к бессмертию через божественное жертвоприношение, он один из сияющих детей Света, почитатель Властителей Истины, воитель в сражении с силами тьмы, которые чинят препятствия на пути человека. А Арьяман — это божество, в чьей божественной силе заключается суть этого «арийства»; он есть Сила жертвоприношения, устремления, сражения, путешествия к совершенству, свету и небесному блаженству, с помощью которых пролагается путь, свершается поход и, вопреки всему противодействию и мраку, достигается его лучезарная и счастливая цель.

Следовательно, деяние Арьямана включает в себя характерные черты деяний Митры и Варуны — как предводителей Пути. Эта Сила

дает осуществиться блаженным побуждениям того Света и Гармонии, движению беспредельного знания и энергии той чистой Безбрежности. Подобно Митре и Варуне, Арьяман побуждает людей к движению по пути; он полон совершенного счастья Митры, он всецело владеет волей и трудами жертвоприношения; он вместе с Варуной распознает для смертных путь. Арьяман, подобно Варуне, есть божество со множеством рождений; и так же как Варуна, он умиряет ярость врага людей. Лишь следуя великому пути Арьямана, мы сможем преодолеть силы лжи или зломыслие, преграждающие нам путь. Адити, мать Царей, и Арьяман путями благого продвижения ведут нас за пределы действий всех враждебных сил. Человек, который стяжает прямогу трудов Митры и Варуны, который всем своим существом через силу слова и гимн утверждения принимает их закон, в своем продвижении хранится Арьяманом.

Но наиболее четко функция Арьямана определена в стихе, где он описывается как «Арьяман о многих колесницах, чей путь нерушим, кто, как совершающий семикратное жертвоприношение, обитает в рождениях различных по форме» (Х.64.5). Он есть бог человеческого путешествия, направляющий его вперед в непреклонном продвижении, которое никакие происки врагов не в силах остановить или прервать, пока эта божественная Сила ведет нас. Путешествие осуществляется через многогранное движение нашей эволюции — через множество колесниц Арьямана. Это путь жертвы человека, обладающей семикратной энергией действия, ибо существует семичастный принцип нашего бытия, который должен быть осуществлен в своем интегральном совершенстве; Арьяман есть владыка жертвенного деяния, возносящий этот семикратный труд на алтарь богов Божественного Рождения. Внутри нас Арьяман совершенствует многие формы рождений, обретаемых нами на восходящих планах нашего существования, по которым поднимались Праотцы, шедшие его путем, и восхождение по которым к высочайшей вершине Бессмертия должно быть устремлением арийской души.

Таким образом, Арьяман включает в себя всю полноту стремления и движения человека к божественному совершенству в постоянном самовозрастании и самопревосхождении. Митра и Варуна и сыновья Адити осуществляют себя в человеческом рождении через непрерывное продвижение человека по этому нерушимому пути.

БХАГА

Целью пути является божественное блаженство, безграничная радость Истины, беспредельности нашего бытия. Бхага есть божество, которое приносит в человеческое сознание эту радость и наивысшее счастье; он есть божественный вкusicитель наслаждения в человеке. Это божественное наслаждение существованием есть цель и назначение всего бытия — ищется ли оно со знанием или в неведении, с божественной силой или со слабостью наших еще несовершенных возможностей. «К Бхаге вызывает сильный ради своего возрастания; Бхагу призывает и тот, у кого силы нет; тогда он движется к Восторгу» (VII.38.6). «Да призовем мы Бхагу на Заре, сильного и побеждающего, сына Адити, вседержителя, того, о ком помышляет и удрученный, и воитель, и царь, и они говорят Вкусителю наслаждения: “даруй нам радость”» (VII.41.2). «Пусть будет божественный Вкуситель наслаждения обладателем наслаждения, да будем и мы через него обладателями наслаждения; к тебе всякий вызывает, о Бхага; стань, о Наслаждающийся, предводителем нашего путешествия» (VII.41.5). Возрастающее и всепобеждающее блаженство души, что наслаждается приумножением своих божественных владений и что дает нам силу продолжить путь и преодолеть препятствия, пока мы не достигнем цели нашего совершенства в беспредельном блаженстве, — вот знак рождения Бхаги в человеке, вот его божественная функция.

Действительно, все наслаждение исходит от Бхаги-Савитара — и земное, и божественное; «сотворяя силу широкую и безмерную, он несет людям их бrenное наслаждение». Но ведийский идеал заключается в том, чтобы включить всю жизнь и всю радость, божественную и человеческую, простор и щедрость земли, безбрежность и изобилие неба — сокровища ментального, витального и физического существования, возвышенные, очищенные, достигшие совершенства, — в форму беспредельной и божественной Истины. Вот это всеобъемлющее блаженство и есть дар Бхаги. Люди должны призвать Вкушающего наслаждение, потому что он владеет многими сокровищами и распределяет в совершенстве все улады — трижды семь улад поддерживает он в бытии своей матери Адити. Когда он сотворяет в нас «широкую и безмерную силу», когда Божественное, как Бхага, как Пушан, как беспредельная, нераздельная Адити, словно бы облачившись в сияния

бесконечного сознания, распределяет, не разделяя, все желанные блага — тогда во всей полноте нисходит на нас божественная благодать. И тогда Бхага дарует человеку полное наслаждение этим величайшим восторгом. Поэтому риши Васиштха вызывает к нему (VII.41.3): «О Бхага, ведущий нас, Бхага, владеющий сокровищем Истины, одаривающий нас, возвысь и взрасти, о Бхага, эту мысль в нас» — Мысль-Истину, через которую достигается благодать.

Бхага есть Савитар, Творец, кто из непроявленного Божественного являет истину божественной вселенной, прогоняя от нас дурной сон этого низшего сознания, в котором мы блуждаем, спотыкаясь, в переплетении правды и лжи, силы и слабости, радости и страдания. Беспредельное бытие, высвобождаемое из тесных границ, беспредельное знание и сила, воспринимающие в мысли и вырабатывающие в воле божественную Истину, беспредельное блаженство, всем владеющее и всем наслаждающееся безраздельно, безошибочно, безгрешно, — это творение Бхаги-Савитара, это величайший Восторг. «Это творение божественного Творца богини Адити несет нам слово, — эти миродержцы Варуна и Митра и Арьяман, единые умом и сердцем». Четыре Царя обретают всецелое исполнение своей бесконечной природы благодаря счастливому осуществлению в человеке Бхаги, Всенаслаждающегося, младшего и самого великого из них. Так, божественное творение четырехликого Савитара обретает основу в Варуне, гармонию и совершенное руководство в Митре, силу для движения и роста в Арьямане и блаженство в Бхаге; так, Адити, бесконечная Мать, осуществляет себя в человеке благодаря рождению и трудам своих великих сыновей.

ГИМНЫ ВЛАСТИТЕЛЯМ СВЕТА

ПЕРВЫЙ ИЗ СЕРИИ ГИМНОВ ПЯТОЙ МАНДАЛЫ, ОБРАЩЕННЫХ К МИТРЕ-ВАРУНЕ

РИГВЕДА V.62

ВЛАДЫКИ ДОМА О ТЫСЯЧЕ СТОЛПОВ, ДОМА ИСТИНЫ И БЛАЖЕНСТВА

[Риши воспевает вечную и неизменную Истину, завесой которой предстает Истина изменчивых вещей; она есть цель путешествия явленного Солнца божественного Знания; она — вечное единство всего сущего, которое есть наивысшее Божество, чьими различными формами являются Боги. В ней сливаются воедино все богатство бытия, знание, сила и блаженство, завоеванные жертвоприношением. Она есть широкий простор безбрежной чистоты Варуны и сияющей гармонии Митры. Там, навечно утвердившиеся, обитают стада божественных сияний знания; ибо это и есть то счастливое поле, к которому они свершают здесь свой путь. Побудитель космического движения и путешествия изливает на нас знание, молоко этих стад, через зори внутреннего света, низводятся потоки бессмертного существования, за которыми следует единственное и совершенное движение Митры-Варуны, Света и Чистоты, Гармонии и Беспредельности. Дождь небес изливают эти два Божества, поддерживая физическое существование в его плодах и небесное — в сияниях озаряющих стад. Так сотворяют они в человеке силу, полную божественного знания, и широкое бытие, которое они охраняют и возвращают, — приготовленное место для жертвоприношения. Эту силу знания о тысяче столпов они делают домом своим и там обитают в откровениях Слова. Этот дом светозарной формы, а его столпы жизни обладают силой и прочностью железа. Они восходят к нему на заре, когда встает Солнце знания, и взирают тем оком своего божественного видения на бесконечное существование и на конечное, на нераздельное единство сущего и на его многообразие. Он просторный и полный сладости и упоения наивысшего и нерушимого покоя и блаженства, которые мы стремимся получить во владение при поддержке и заботливой защите этих Богов.]

ऋतेन ऋतमपिहितं ध्रुवं वां सूर्यस्य यत्र विमुचन्त्यश्वान् ।
दश शता सह तस्थुस्तदेकं देवानां श्रेष्ठं वपुषामपश्यम् ॥१॥

*ṛtena ṛtamapihitam dhruvaṁ vām sūryasya yatra vimucantyaśvān ।
daśa śatā saha tasthustadekaṁ devānām śreṣṭhaṁ vapuṣāmapaśyam ॥*

1. Истиной¹ сокрыта та вечно-неизменная Истина ваша там, где распрягают коней Солнца², десять сот³ стоят там вместе; То Единое, — я узрел величайшего из воплощенных богов⁴.

तत्सु वां मित्रावरुणा महित्वमीर्मा तस्थुषीरहभिर्दुदुहे ।
विश्वाः पिन्वथः स्वसरस्य धेना अनु वामेकः पविरा ववर्त ॥२॥

*tat su vām mitrāvaruṇā mahitvamīrmā tasthuṣīrahabhirduduhre ।
viśvāḥ pinvathaḥ svasarasya dhenā anu vāmekah pavirā vavarta ॥*

2. Это есть совершенная безмерность ваша, о Митра и Варуна; там Властелин движения целыми днями доит стада своих неизменных сияний. Вот вы двое делаете полноводными все потоки Блаженного, и ваше одно колесо⁵ движется по их пути.

अधारयतं पृथिवीमुत द्यां मित्रराजाना वरुणा महोभिः ।
वर्ययतमोषधीः पिन्वतं गा अव वृष्टिं सृजतं जीरदानू ॥३॥

¹ Действующая космическая Истина сущего, рассеянная и распределенная во множественности и разделенности Времени и Пространства, скрывает под своей завесой вечную и неизменную Истину, проявлением которой она и является.

² Вечная Истина есть цель божественного Света, который восходит в нас и устремляет свой путь ввысь, ко все более и более высоким небесам через сияющий высший океан.

³ Вся полнота божественного богатства, изливающаяся потоками знания, силы и радости.

⁴ Единое, Дэва, сокрытый своей же формой божественного Солнца. Ср. с Иша Упанишадой: «То великолепие, что есть твоя прекраснейшая форма, о Солнце, дай мне узреть его. Пуруша, который есть и там и там, Он есмь Я».

⁵ Единое движение, когда нижнее колесо Солнца удаляется: низшая истина вбирается в единство Истины высшей, от которой она сейчас кажется отделенной в своем движении.

*adhārayataṁ prthivīmuta dyāṁ mitrarājānā varuṇā mahobhiḥ |
vardhayatamoṣadhiḥ pinvataṁ gā ava vṛṣṭiṁ sṛjataṁ jīradānū ||*

3. Вы поддерживаете землю и небо, о Митра-Царь и Царь Варуна, величием своих сил; вы возвращаете ростки земли, вы питаете сияющие стада небес, вы изливаете дождь небесных вод, о Стремительные в силе.

आ वामश्वासः सुयुजो वहन्तु यतरश्मय उप यन्त्वर्वाक् ।
धृतस्य निर्णिगनु वर्तते वामुप सिन्धवः प्रदिवि क्षरन्ति ॥४॥

*ā vāmaśvāsaḥ suyujo vahantu yataraśmaya upa yantvarvāk |
ghṛtasya nirṇiganu vartate vāmupa sindhavaḥ pradivi kṣaranti ||*

4. Пусть кони, прекрасно запряженные и верно-управляемые поводьями из света, привезут вас, пусть доставят вниз к нам; лик ясности следует за вашим появлением, и Реки текут впереди небес.

अनु श्रुताममतिं वर्धदुर्वी बर्हिरिव यजुषा रक्षमाणा ।
नमस्वन्ता धृतदक्षाधि गर्ते मित्रासाथे वरुणेळास्वन्तः ॥५॥

*anu śrutāmamatiṁ vardhadurvīm barhiriva yajuṣā rakṣamāṇā |
namasvantā dhṛtadakṣādhi garte mitrāsāthe varuṇeḷāsvantah ||*

5. Возвращая силу, которая входит в наш слух, улавливающий знание, охраняя жертвенным словом¹ свое безграничное царство², словно наше место жертвоприношения, принося поклонение, твердо придерживаясь суждения, вы восседаете в доме своем, о Митра, среди откровений знания, о Варуна.

अक्रविहस्ता सुकृते परस्पा यं त्रासाथे वरुणेळास्वन्तः ।
राजाना क्षत्रमहणीयमाना सहस्रस्थूणं बिभृथः सह द्वौ ॥६॥

¹ Яджур. Рик, стих Ригведы, есть изречение, которое несет в себе озарение, а яджур, молитва Яджурведы, — изречение, направляющее жертвенное действие в соответствии с риком.

² Или — увеличивая и охраняя безграничную силу.

*akravihastā sukrte paraspā yaṁ trāsāthe varuṇeḷāsvantaḥ |
rājānā kṣatramahrṇīyamānā sahasrasthūṇaṁ bibhṛthaḥ saha dvau ||*

6. С руками, что не шадят, защищающие издалека вершителя совершенных трудов, которого вы освобождаете и поселяете среди откровений знания, цари, лишённые страсти, вы, оба вместе, поддерживаете силу о тысяче столпов.

हिरण्यनिर्णिगयो अस्य स्थूणा वि भ्राजते दिव्यश्वाजनीव ।
भद्रे क्षेत्रे निमिता तिल्विले वा सनेम मध्वो अधिगर्त्यस्य ॥७॥

*hiraṇyanirṇigayo asya sthūṇā vi bhrājate divyaśvājanīva |
bhadre kṣetre nimitā tilvile vā sanema madhvo adhigartyasya ||*

7. Его лик золотого света, из железа его колонна и сверкает она в небе, как зарница¹; на благодатном поле² он воздвигнут, или на поле сияния³. Да обретем мы тот сладкий мед⁴, что есть в доме том.

हिरण्यरूपमुषसो व्युष्टवयःस्थूणमुदिता सूर्यस्य ।
आ रोहथो वरुण मित्र गर्तमतश्चक्षाथे अदितिं दितिं च ॥८॥

*hiraṇyarūpamuṣaso vyuṣṭāvayasthūṇamuditā sūryasya |
ā rohatho varuṇa mitra gartamataścakṣāthe aditiṁ ditiṁ ca ||*

8. В тот дом, златого вида, с железными колоннами, при появлении Зари, на восходе Солнца, вы поднимаетесь, о Варуна, о Митра, и оттуда взираете на Бесконечное и на Конечное⁵.

यद्वहिष्ठं नातिविधे सुदानू अच्छिद्रं शर्म भुवनस्य गोपा ।
तेन नो मित्रावरुणावविष्टं सिषासन्तो जिगीवांसः स्याम ॥९॥

¹ Или — Кобылица, энергия Скакуна Жизненной силы.

² Ананда, Мир Блаженства.

³ Поле сияния Зорь, мир Света.

⁴ Мадху, Сома.

⁵ Адити и Дити.

*yadbamhiṣṭhaṁ nātididhe sudānū acchidraṁ śarma
bhuvanasya gopā |
tena no mitrāvaruṇāvaviṣṭaṁ siṣāsanto jigīvāṁsaḥ syāma ||*

9. То блаженство ваше, самое полное и широкое, без бреши, о могучие хранители мира, которое не пронзить насквозь, — им пестуйте нас, о Митра и Варуна; желая добыть тот покой, да будем мы победителями.

ВТОРОЙ ГИМН

V.63

ДАРУЮЩИЕ ДОЖДЬ

[Митра и Варуна в силу своей единой универсальности и гармонии являются хранителями божественной Истины и ее божественного Закона, извечно совершенными в небесной шире нашего высшего бытия; оттуда они дождем проливают щедрость и блаженство небес на возлюбленную душу. В человеке они становятся провидцами того мира Истины, в силу своей роли хранителей ее закона, властителями всего этого становления, они изливают на нас ее дождь духовного богатства и бессмертия. Жизненные силы проносятся по всей земле и небу с отзвуком мысли, стяжающей истину, и два Царя приходят на их зов со сверкающими тучами, полными животворящих вод. При помощи Майи — божественного знания-истины Всевышнего — они побуждают небеса пролиться дождем; это божественное знание есть Солнце, Свет, оружие Митры и Варуны, простирающееся всюду, дабы сокрушить неведение. Вначале Солнце, плоть Истины, сокрыто в бушующих потоках, и ощущается лишь сладость ее струй, вливающихся в жизнь; но Маруты, как Силы жизни и Силы мысли, проносятся всюду, отыскивая во всех мирах нашего бытия сверкающие лучи сокрытого знания, чтобы собрать их в единое сияющее богатство; звук Дождя полон вспышек Света и движения божественных Вод; дождевые тучи становятся одеяниями Жизненных сил. И все это время два царя, своим созидющим знанием могучих владык Истины и законом Истины, продолжают в нас божественные труды, посредством Истины управляя всем нашим бытием, и наконец помешают на небе Солнце, теперь явленное, как колесница, изобилующая блеском знания, колесница путешествия духа к высочайшим небесам.]

ऋतस्य गोपावधि तिष्ठथो रथं सत्यधर्माणा परमे व्योमनि ।
यमत्र मित्रावरुणावथो युवं तस्मै वृष्टिर्मधुमत्पिन्वते दिवः ॥१॥

*ṛtasya gopāvadhi tiṣṭhatho ratham satyadharmāṇā parame vyomani ।
yamatra mitrāvaruṇāvatho yuvaṁ tasmai vṛṣṭirmadhumatpinvate divaḥ ॥*

1. Хранители Истины, ввысь вы направляете свою колесницу и вам принадлежит закон Истины на высшем небе¹. Кого вы здесь пестуете, Владыки простора и гармонии, для того бьет ключом полный меда дождь небес.

सम्राजावस्य भुवनस्य राजथो मित्रावरुणा विदथे स्वर्दृशा ।
वृष्टिं वां राधो अमृतत्वमीमहे द्यावापृथिवी वि चरन्ति तन्यवः ॥२॥

*samrājāvasya bhuvanasya rājatho mitrāvaruṇā vidathe swardṛśā ।
vṛṣṭim vāṁ rādho amṛtatvamīmahe dyāvāpṛthivī vi caranti tanyavaḥ ॥*

2. Самодержцы², вы правите этим миром нашего становления, о Митра и Варуна, в обретении знания вы — провидцы царства Света; мы желаем от вас дождя, благословенного богатства, бессмертия; и вот! Громовержцы³ проносятся всюду по земле и небу.

सम्राजा उग्रा वृषभा दिवस्पती पृथिव्या मित्रावरुणा विचर्षणी ।
चित्रेभिरभ्रैरुप तिष्ठथो रवं द्यां वर्षयथो असुरस्य मायया ॥३॥

*samrājā ugrā vṛṣabhā divaspatī pṛthivyā mitrāvaruṇā vicarṣaṇī ।
citrebhirabhṛairupa tiṣṭhatho ravaṁ dyām varṣayatho asurasya māyayā ॥*

3. Самодержцы, могучие Быки изобилия, Владыки земли и неба, о Митра и Варуна, вселенские в своих деяниях, вы приходите на их зов со своими тучами яркого света и силой знания⁴ Могущественного⁵ вы заставляете Небо пролиться дождем.

¹ Беспредельность сверхсознательного бытия.

² *Samrāj* — обладающий совершенной властью над миром субъективных и объективных форм.

³ Маруты, Жизненные силы и Силы мысли, которые отыскивают свет истины для всей нашей деятельности. Это слово может также означать того, кто придает форму или строит.

⁴ Майя, творящая знание-воля Дэвы.

⁵ Асура, слово, употребляемое в Веде, как и в Авесте, для обозначения Дэвы (Ахурамазды), но также и для обозначения богов — проявлений Его; только в немногих гимнах это слово применяется в значении темных Титанов — в силу другой и ложной этимологии: *a-sura* — не-сияющий, не-бог.

माया वां मित्रावरुणा दिवि श्रिता सूर्यो ज्योतिश्चरति चित्रमायुधम् ।
तमभ्रेण वृष्ट्या गूहथो दिवि पर्जन्य द्रप्सा मधुमन्त ईरते ॥४॥

*māyā vām mitrāvaruṇā divi śritā sūryo jyotiścarati citramāyudham ।
tamabhreṇa vṛṣṭyā gūhatho divi parjanya drapsā madhumanta īrate ॥*

4. Это ваше знание, о Митра и Варуна, что помещено на небе; это Солнце, это Свет, оно движется всюду как ваше оружие, многообразное и яркое. Вы скрываете его на небе с тучей и дождем. О Дождь, изливаются твои струи, полные меда.

रथं युञ्जते मरुतः शुभे सुखं शूरो न मित्रावरुणा गविष्टिषु ।
रजासि चित्रा वि चरन्ति तन्यवो दिवः सम्राजा पयसा न उक्षतम् ॥५॥

*ratham yuñjate marutaḥ śubhe sukham śūro na mitrāvaruṇā gaviṣṭiṣu ।
rajāṁsi citrā vi caranti tanyavo divaḥ samrājā payasā na ukṣatam ॥*

5. Жизненные силы запрягают для блаженства свою благую колесницу, как могучий герой — для сражения, в поисках стад Света, о Митра и Варуна; с громом проносятся они по различным мирам, а вы, о державные владыки, изливаете на нас воды Небес.

वाचं सु मित्रावरुणाविरावतीं पर्जन्यश्चित्रां वदति त्विषीमतीम् ।
अभ्रा वसत मरुतः सु मायया द्यां वर्षयतमरुणामरेपसम् ॥६॥

*vācam su mitrāvaruṇāvīravatīm parjanyaścitrām vadati tviṣīmātīm ।
abhra vāsata marutaḥ su māyayā dyām varṣayatamaruṇā-marepasam ॥*

6. О Митра и Варуна, Дождь изрекает свою речь¹ богатую, многообразную, полную света и движения; Жизненные силы облачились в одеяние из ваших туч. В совершенстве, знанием вы заставляете пролиться дождем Небо, сияющее, беспорочное.

¹ Здесь мы видим субъективное осмысление грома в символе бури: это громыхание слова Истины, Шабды, тогда как молния предстает отблеском его смысла.

धर्मणा मित्रावरुणा विपश्चिता व्रता रक्षेथे असुरस्य मायया ।
ऋतेन विश्वं भुवनं वि राजथः सूर्यमा धत्थो दिवि चित्र्यं रथम् ॥७॥

*dharmanā mitrāvaruṇā vipaścitā vratā rakṣethe asurasya māyayā ।
rtena viśvaṁ bhuvanaṁ vi rājathaḥ sūryamā dhattho divi citryaṁ
ratham ॥*

7. О Митра и Варуна, озаренные в сознании, Законом, знанием Могущественного, вы охраняете труды¹; благодаря Истине вы широко управляете всем миром нашего становления; вы помещаете на небо Солнце, колесницу яркого блеска.

¹ *Vratāni*, именуемые арийскими или божественными трудами, это те божественные законы Истины, которые должны раскрыться в человеке. Дасью или не-арий — будь то человек или сверхчеловеческое существо — есть тот, кто лишен этих божественных трудов, противится им в помраченности своего сознания и пытается уничтожить их в этом мире. Вот почему Владыки Тьмы зовутся дасью, Разрушителями.

ТРЕТИЙ ГИМН

V.64

ВЕДУЩИЕ К ОБИТЕЛИ БЛАЖЕНСТВА

[Риши обращается к Владыкам беспредельного простора и гармонии, чьи руки объемлют высочайшие уровни Истины и Блаженства души, с мольбой протянуть ему эти руки пробужденного сознания и знания, дабы он мог причаститься их всеобъемлющего восторга. Путем Митры риши устремляется к радости его гармоний, в которых нет ни повреждения, ни изъяна; воспринимая и удерживая силой озаряющего слова высочайшее, он стремится к возрастанию на этом уровне, в собственном доме богов. Пусть же два великих бога сотворят в его существе тот широкий мир их божественной силы и безбрежности; пусть принесут они ему щедроты и блаженство этого мира на заре божественного света и божественной силы.]

वरुणं वो रिशादसमृचा मित्रं हवामहे ।
परि व्रजेव बाह्वोर्जगन्वांसा स्वर्णरम् ॥१॥

*varuṇaṁ vo riśādasamṛcā mitraṁ havāmahe ।
pari vrajeva bāhvorjaganvāṁsā svarṇaram ॥*

1. Варуну, сокрушителя врага, и Митру мы призываем словом озарения; их руки объемлют мир силы Света¹, как будто охватывают загоны сияющих стад.

ता बाहवा सुचेतुना प्र यन्तमस्मा अर्चते ।
शेवं हि जायं वां विश्वासु क्षासु जोगुवे ॥२॥

*tā bāhavā sucetunā pra yantamasmā arcate ।
śevaṁ hi jāyaṁ vāṁ viśvāsu kṣāsu joguve ॥*

¹ *Svarṇaram*. Свар — это солнечный мир Истины, а стада — лучи солнечных озарений, отсюда и сравнение с загонами этого сияющего скота Веды.

2. Протяните эти руки пробужденного знания¹ к человеку, когда воспеваешь он вас озаряющим словом; ваше упоительное блаженство дойдет через все наши земли².

यन्नूनमश्यां गतिं मित्रस्य यायां पथा ।
अस्य प्रियस्य शर्मण्यहिंसानस्य सश्विरे ॥३॥

*yannūnamaśyāṁ gatiṁ mitrasya yāyāṁ pathā ।
asya priyasya śarmanyahimsānasya saśvire ॥*

3. Да пойду я путем Друга³, чтобы уже сейчас я смог достичь цели⁴ путешествия; так, твердо держатся люди блаженства этого Возлюбленного, который не причиняет вреда.

युवाभ्यां मित्रावरुणोपमं धेयामृचा ।
यद्ध क्षये मघोनां स्तोतृणां च स्पृधसे ॥४॥

*yuvābhyāṁ mitrāvaruṇopamaṁ dheyāmṛcā ।
yaddha kṣaye maghonāṁ stotṛṇāṁ ca spṛdhase ॥*

4. О Митра и Варуна, пусть озаряющим словом удержит моя мысль то высочайшее, чем вы владеете, дабы оно устремилось⁵ к дому владык изобилия, ради них самих и ради людей, которые вас утверждают.

आ नो मित्र सुदीतिभिर्वरुणश्च सधस्थ आ ।
स्वे क्षये मघोनां सखीनां च वृधसे ॥५॥

¹ Эпитет показывает, насколько символичны части тел Богов, как и любые их физические атрибуты — оружие, колесницы, кони.

² Все уровни нашего бытия.

³ Митры, который созидает совершенные и неуязвимые гармонии нашего высшего, божественного бытия.

⁴ *Gati*. Это слово и сейчас употребляется для обозначения духовного или сверхземного уровня, достигнутого поведением или усилиями человека на земле. Но помимо этого, оно может означать и движение к цели или путь. «Да обрету я уже сейчас Путь, пойду по пути Митры».

⁵ То есть, проявившись в людях, оно будет стараться возвысить их до своего собственного состояния, до уровня Истины.

*ā no mitra sudītibhirvaruṇaśca sadhastha ā |
sve kṣaye maghonām sakhinām ca vṛdhase ||*

5. Приди к нам, о Митра, со своими совершенными дарами, а также Варуна — на место нашего собрания, для возрастания владык изобилия¹ в их собственном доме и для возрастания ваших сотоварищей.

युवं नो येषु वरुण क्षत्रं बृहच्च बिभृथः ।
उरु णो वाजसातये कृतं राये स्वस्तये ॥६॥

*yuvam no yeṣu varuṇa kṣatram bṛhacca bibhṛthaḥ |
uru ṇo vājasātaye kṛtam rāye svastaye ||*

6. Ибо с ними вы, двое, приносите нам, о Варуна, мощь² и безбрежность; создайте в нас широкий мир для завоевания наших богатств, для блаженства, для счастья нашей души.

उच्छन्त्यां मे यजता देवक्षत्रे रुशद्गवि ।
सुतं सोमं न हस्तिभिरा पडिभर्धावतं नरा बिभ्रतावर्चनानसम् ॥७॥

*ucchantyām me yajatā devakṣatre ruśadgavi |
sutam somam na hastibhirā paḍbhirdhāvataṁ narā
bibhratāvarcanānasam ||*

7. Ко мне, о Владыки жертвоприношения, в свете зари, во всполохе луча, в силе богов, к моему нектару, выжатому, словно бы³ руками людей, примчитесь со своими скакунами, о Боги дарующие, — к паломнику Света⁴.

¹ Богов. Свар есть «собственный дом» Богов.

² Божественная сила сознающего Истину существа, в следующем стихе названная «силой богов»; Безбрежность, *brhat*, есть постоянное определение того уровня или «широкого мира» — Истины, Закона, Безбрежности.

³ «Словно бы» — подчеркивает, как и во многих других случаях, что нектар и процесс его выжимания являются лишь образами и символами.

⁴ *Arcanānas* — букв. «тот, кто путешествует к озарению, творимому словом»: смысловосодержащее имя риши из рода Атри, автора этого гимна.

ЧЕТВЕРТЫЙ ГИМН

V.65

ПОВЕЛИТЕЛИ ПУТИ

[Риши обращается к двум великим Богам, приумножающим истину в нашем существе, дабы они вели нас в нашем путешествии к изобилию, к безбрежности нашего истинного существования, которое они отвоевывают для нас, освобождая из узких границ нашего нынешнего невежественного и несовершенного склада ума.]

यश्चिकेत स सुक्रतुर्देवत्रा स ब्रवीतु नः ।
वरुणो यस्य दर्शतो मित्रो वा वनते गिरः ॥१॥

*yaściketa sa sukraturdevatrā sa bravītu naḥ ।
varuṇo yasya darśato mitro vā vanate girāḥ ॥*

1. Кто уже пробудился к знанию, тот становится совершенным в воле; пусть говорит он за нас среди богов: Варуна всевидящий и Митра радуются его словам.

ता हि श्रेष्ठवर्चसा राजाना दीर्घश्रुत्तमा ।
ता सत्पती ऋतावृध ऋतावाना जनेजने ॥२॥

*tā hi śreṣṭhavarcasā rājānā dīrghaśruttamā ।
tā satpatī ṛtāvṛdha ṛtāvānā janejane ॥*

2. Ведь они есть Цари, самые величественные в свете и в дальности слышания превосходящие всех¹; они есть владыки бытия в каждом создании, и они — взрастители Истины в нас, ибо Истиной владеют.

¹ Они обладают божественным зрением и божественным слухом, владеют Светом и Словом.

ता वामियानोऽवसे पूर्वा उप ब्रुवे सचा ।
स्वश्वासः सु चेतुना वाजाँ अभि प्र दावने ॥३॥

*tā vāmiyāno 'vase pūrvā upa bruve sacā ।
svaśvāsaḥ su cetunā vājāṁ abhi pra dāvane ॥*

3. Продвигаясь по пути, я призываю их, обоих вместе, древних и первых; те, у кого добрые скакуны¹, — мы призываем их, совершенных в знании, во время путешествия, дабы даровали они нам все щедроты.

मित्रो अंहोश्चिदादुरु क्षयाय गातुं वनते ।
मित्रस्य हि प्रतूर्वतः सुमतिरस्ति विधतः ॥४॥

*mitro aṁhościdāduru kṣayāya gātum vanate ।
mitrasya hi pratūrvataḥ sumatirasti vidhataḥ ॥*

4. Даже из узости нашего существования Митра добывает нам простор, он завоевывает путь к нашему дому; ибо совершенный ум² — от Митры, когда он все гармонизирует и ведет вперед, к цели.

वयं मित्रस्यावसि स्याम सप्रथस्तमे ।
अनेहसस्त्वोतयः सत्रा वरुणशेषसः ॥५॥

*vayaṁ mitrasyāvasi syāma saprathastame ।
anehasastvotayaḥ satrā varuṇaśeṣasaḥ ॥*

5. Да будем мы у Митры в милости, что дарует нам нашу совершенную широту; вот тогда мы свободны от вреда и греха, взлелеяны тобой, дети Повелителя Простора.

¹ Как обычно, скакуны — это символ динамических энергий, жизненных сил и т. д., которые продвигают нашу волю, труды и устремления.

² *Aṁhoḥ*, узость, полная страдания и зла, есть непросветленное состояние нашей ограниченной ментальности; совершенная ментальность, *sumati*, даруемая нам милостью Митры, открывает нам путь к простору.

युवं मित्रेमं जनं यतथः सं च नयथः ।
मा मघोनः परि ख्यतं मो अस्माकमृषीणां गोपीथे न उरुष्यतम् ॥६॥

*yuvam mitreṃ janam yatathaḥ saṃ ca nayathaḥ ।
mā maghonaḥ pari khyataṃ mo asmākaṃṛṣīṇāṃ gopīthe
na uruṣyatam ॥*

6. Вы двое, о Митра, направляйте этого человека, идущего вашим путем, и всецело ведите его. Не размещайте своего ограждения вокруг наших властителей изобилия и провидцев истины. Храните нас, когда мы вкушаем свет¹.

¹ *Go*, Свет или Корова, здесь означает «молоко» или продукт Матери Света.

ПЯТЫЙ ГИМН

V.66

ДАРУЮЩИЕ ВЛАДЫЧЕСТВО НАД СОБОЙ

[Риши обращается к Варуне, безбрежной форме Истины, и к Митре, возлюбленному, божеству гармоний и безмерного блаженства, которые покоряют для нас совершенную силу нашего истинного и беспредельного существования, дабы преобразить нашу несовершенную человеческую природу по образу их божественных трудов. Тогда проявляется в нас солнечное Небо Истины, его просторное пастбище со стадами озарений становится полем для проезда наших колесниц, нам начинают принадлежать высокие мысли провидцев, их очистившееся различение, их быстрое вдохновение, сама земля наша делается миром той безбрежной Истины. Ибо тогда происходит совершенное движение, выход за пределы этого мрака греха и страдания. Мы обретаем верховную власть над собой, богатое, полное и безбрежное владение нашим беспредельным бытием.]

आ चिकितान सुक्रतू देवौ मर्त रिशादसा ।
वरुणाय ऋतपेशसे दधीत प्रयसे महे ॥१॥

*ā cikitāna sukratū devau marta riśādasā ।
varuṇāya ṛtapeśase dadhīta prayase mahe ॥*

1. О смертный, пробуждающийся к знанию, призови к себе этих двух богов, совершенных в воле, этих сокрушителей врагов. Направь свои помыслы к Варуне, чей облик есть Истина, и к великому Восторгу¹.

ता हि क्षत्रमविहृतं सम्यगसुर्यमाशाते ।
अध व्रतेव मानुषं स्वर्णं धायि दर्शतम् ॥२॥

¹ Наслаждение, даруемое Митрой, дает основу безбрежному блаженству плана Истины. Варуна в своей беспредельности дарует широкую форму, Митра в своей гармонии — совершенную радость энергий Истины, ее бесконечного могущества.

*tā hi kṣatramavihrutam samyagasuryamāśāte |
adha vrateva mānuṣaṁ svarṇa dhāyi darśatam ||*

2. Ведь они достигают неискаженной силы и полной мощи. Тогда твое человеческое естество станет словно бы трудами этих богов; как если бы зримое небо света¹ обосновалось в тебе.

ता वामेषे रथानामुर्वी गव्यूतिमेषाम् ।
रातहव्यस्य सुष्टुतिं दधृक्स्तोमैर्मनामहे ॥३॥

*tā vāmeṣe rathānāmurvīm gavyūtimeṣām |
rātahavyasya suṣṭutiṁ dadhṛkṣtomairmanāmahe ||*

3. Поэтому вас, о Боги, я жажду — вашего просторного пастбища стад для гонки этих колесниц. Мощно через наши гимны разум наш постигает это совершенное утверждение, когда бог принимает наши щедрые приношения.

अथा हि काव्या युवं दक्षस्य पूर्भिरद्भुता ।
नि केतुना जनानां चिकेथे पूतदक्षसा ॥४॥

*adhā hi kāvyā yuvaṁ dakṣasya pūrbhiradbhutā |
ni ketunā janānām cikethe pūதாகক্ষসা ||*

4. Тогда воистину, о запредельные боги, полноводными потоками озаренного различения вы добываете поэтические прозрения; вы воспринимаете знание для этих человеческих созданий через проницательность с очищенным суждением.

तदृतं पृथिवि बृहच्छ्रवण ऋषीणाम् ।
अयसानावरं पृथ्वति क्षरन्ति यामभिः ॥५॥

*tadṛtaṁ prthivi brhacchravaṇa ṛṣiṇām |
jrayasānāvaram prthvati kṣaranti yāmabhiḥ ||*

¹ Или — «Свар прозрения», мир света, где видение Истины присутствует всецело.

5. Та Безбрежность, та Истина, о широкая Земля, — для движения вдохновенного знания провидцев! Широко Двое мчатся со всей мощью; наши колесницы проносятся, минуя пределы¹ в своих продвижениях.

आ यद्वामीयचक्षसा मित्र वयं च सूरयः ।
व्यचिष्टे बहुपाय्ये यतेमहि स्वराज्ये ॥६॥

*ā yadvāmīyacakṣasā mitra vayaṁ ca sūrayaḥ ।
vyaciṣṭhe bahupāyye yatemahi svarājye ॥*

6. Когда, о Митра, ваше видение устремлено вдаль и мы становимся озаренными провидцами, да достигнем мы усилием нашего путешествия владычества над собой², широко простертого, открыто правящего всем своим множеством.

¹ Пределы тьмы и враждебных сил, зла и страдания низшего существования.

² *Svārājya*. *Svārājya* и *sāmārājya* — совершенное владычество внутри и вовне себя, власть над нашим внутренним миром и господство над нашим окружением и обстоятельствами — было идеалом ведийских мудрецов, достижимым только через восхождение за пределы нашего бренного ума к лучезарной Истине нашего бытия, супраментальной беспредельности на духовном уровне нашего существования.

ШЕСТОЙ ГИМН

V.67

ДВА БОГА, ПОДДЕРЖИВАЮЩИХ И ОБЕРЕГАЮЩИХ

[Митра и Варуна совершенствуют безбрежность сверхсознательного бытия, которое является целью жертвоприношения; они обладают всей полнотой его силы. Достигнув этого светоносного истока и родного дома, Митра и Варуна даруют людям, вершителям жертвоприношения, его покой и блаженство; по пути же к нему они оберегают смертного от духовных врагов, которые желали бы преградить человеку дорогу к бессмертию; ибо боги твердо придерживаются своих высоких трудов и обителей высшего сознания, из которых исходят эти деяния и к которым поднимается человек в своем восхождении; вселенские и всеведущие, Митра и Варуна сокрушают этих врагов, которые представлены силами эгоизма и ограничивающего неведения. Истинные в своей сущности, они есть силы, владеющие Истиной и соприкасающиеся с ней в каждом отдельном существе; предводители в пути и в битве, они создают простор этого высшего сознания даже из нашей узкой и мучительной брэнной природы. Это и есть то наивысшее, к чему устремляется мысль всех Атри и чего она достигает благодаря утверждению Митры, Варуны и Арьямана, богов, в «телах», дающих обитель человеческой душе.]

बळित्था देव निष्कृतमादित्या यजतं बृहत् ।
वरुण मित्रार्यमन्वर्षिष्ठं क्षत्रमाशाथे ॥१॥

*baḷitthā deva niṣkṛtamādityā yajataṁ bṛhat ।
varuṇa mitrāryamanvarṣiṣṭhaṁ kṣatramāśāthe ॥*

1. Воистину, о Боги, о сыны беспредельной Матери, совершенной стала через вас Безбрежность, во имя которой вершим мы жертву. О Варуна, Митра, Арьяман, вы владеете самой обильной ее силой.

आ यद्योनिं हिरण्ययं वरुण मित्र सदथः ।
धर्तारा चर्षणीनां यन्तं सुम्रं रिशादसा ॥२॥

*ā yadyoniṁ hiraṇyayaṁ varuṇa mitra sadathaḥ ।
dhartārā carṣaṇīnām yantaṁ sumraṁ riśādasā ॥*

2. Когда вы вступаете в исконный дом золотого света, о Варуна, о Митра, поддерживающие людей в их трудах, сокрушающие врагов, добудьте им блаженство.

विश्वे हि विश्ववेदसो वरुणो मित्रो अर्यमा ।
व्रता पदेव सश्विरे पान्ति मर्त्यं रिषः ॥३॥

*viśve hi viśvavedaso varuṇo mitro aryamā ।
vratā padeva saśvire pānti martyaṁ riṣaḥ ॥*

3. Ведь универсальны и всезнающи Варуна, Митра и Арьяман; твердо держатся они закона своих деяний, словно бы обитателей, к которым прибывают; и оберегают они смертного от его врагов.

ते हि सत्या ऋतस्पृश ऋतावानो जनेजने ।
सुनीथासः सुदानवोऽहोश्चिदुरुचक्रयः ॥४॥

*te hi satyā ṛtasprśa ṛtāvāno janejane ।
sunīthāsaḥ sudānavoḥ 'hościdurucakrayaḥ ॥*

4. Ведь, истинные в своем существовании, они соприкасаются с Истиной и поддерживают Истину в каждом создании; верные предводители в походе, совершенные в силе на поле битвы, они созидают простор даже из этого узкого бытия.

को नु वां मित्रास्तुतो वरुणो वा तनूनाम् ।
तत्सु वामेषते मतिरत्रिभ्य एषते मतिः ॥५॥

*ko nu vām mitrāstuto varuṇo vā tanūnām ।
tatsu vāmeṣate matiratribhya eṣate matiḥ ॥*

5. Кто же из вас двоих, о Митра, не утвержден, ты или Варуна, в наших телах?¹ Воистину, То наша мысль ищет в вас, То для Вкусителей наслаждения² жаждет наша Мысль.

¹ Подразумевается не только физическое тело — душа обитает здесь в пяти оболочках или слоях.

² Атри — дословно «поедатели»; это слово может также означать «путники».

СЕДЬМОЙ ГИМН

V.68

ВЛАДЫКИ ВЕЛИКОЙ СИЛЫ

[Поскольку Митра и Варуна обладают великой всепобеждающей силой Истины, они ведут нас к безбрежности той Истины. Этой силой они царственно владеют над всем, вмещают в себя чистые излияния Истины, а их энергии проявляются во всех богах. Поэтому они должны вложить всю свою энергию в этих богов, для того чтобы человек обрел великое блаженство и богатство Истины на земле и на небе. Истиной они достигают Истины; ведь они обладают различением, несущим побуждение, что идет напрямую к знанию; поэтому они возрастают богоподобно, не зная падений и вреда, причиняемого Неведением. Как владыки этого могучего побуждения, они заставляют небеса пролиться на смертного светозарным дождем и принимают во владение безбрежность как свой родной дом.]

प्र वो मित्राय गायत वरुणाय विपा गिरा ।
महिक्शत्रावृतं बृहत् ॥१॥

*pra vo mitrāya gāyata varuṇāya vipā girā ।
mahikṣatrāvṛtaṁ bṛhat ॥*

1. Воспойте вы для Митры и Варуны слово, что озаряет; раз обладают они той великой силой, их есть Истина, их — Безбрежность.

सम्राजा या घृतयोनी मित्रश्रोभा वरुणश्च ।
देवा देवेषु प्रशस्ता ॥२॥

*samrājā yā ghr̥tayonī mitraścobhā varuṇaśca ।
devā deveṣu praśastā ॥*

2. Миродержцы они, оба, Митра и Варуна, — источники чистоты, боги, проявленные словом в богах.

ता नः शक्तं पार्थिवस्य महो रायो दिव्यस्य ।
महि वां क्षत्रं देवेषु ॥३॥

*tā naḥ śaktaṁ pārthivasya maho rāyo divyasya ।
mahi vām kṣatraṁ deveṣu ॥*

3. А потому приложите все усилие для нашего великого блаженства¹, небесного и земного; ибо велика ваша сила в богах.

ऋतमृतेन सपन्तेषिरं दक्षमाशाते ।
अद्रुहा देवौ वर्धते ॥४॥

*ṛtamṛtena sapanteṣiraṁ dakṣamāśāte ।
adruhā devau vardhete ॥*

4. Истиной вы достигаете знания Истины, вы обретае суждение побуждающей силы²; два бога возрастают, лишённые ущерба.

वृष्टिद्यावा रीत्यापेषस्पती दानुमत्याः ।
बृहन्तं गर्तमाशाते ॥५॥

*vṛṣṭidyāvā rītyāpeṣaspatī dānumatyāḥ ।
brhantaṁ gartamāśāte ॥*

5. Изливая небо дождем, покорители стремительного движения, повелители этого могучего побуждения, вы вступаете во владение своим бескрайним домом.

¹ Блаженство, или благодатное богатство широкого Сознания-Истины, проявленное не только на высших ментальных уровнях нашего сознания, но и в нашем физическом существовании.

² Прямое побуждение, которым обладают боги; человек, двигаясь от неведения к Истине силой неведения, совершает путь извилистый и неуверенный, его суждение искажено неистинной, и в своем развитии он постоянно оступает в грех и страдание. С ростом богов в его существе он получает возможность продвигаться без срывов и страданий от Истины к еще более великой Истине, прямо и радостно.

ВОСЬМОЙ ГИМН

V.69

ВСЕДЕРЖИТЕЛИ ЛУЧЕЗАРНЫХ МИРОВ

[Риши обращается к Митре и Варуне, как к божествам, поддерживающим миры или планы бытия, а именно три лучезарных мира, в которых трехчастная ментальная, витальная и физическая природа обнаруживает свет своей истины и божественный закон своих сил. Сила арийского воина приумножается Митрой и Варуной и хранится в том нерушимом законе. Из этих лучезарных миров изливаются реки истины, неся в своих водах блаженство. В каждом из миров свой лучезарный Пуруша влагает семя в форму тройственного сознания-мысли Истины; они, что сотворяют светозарный день души, основывают в человеке божественное и беспредельное сознание, а в нем — божественный покой и действие, благодаря которым в возросшей универсальности нашего существа становится возможным богатое блаженство и сотворение божественной природы. Божественные деяния приуменьшаются и ограничиваются богами в обычной жизни витального и физического существа, но когда Митра и Варуна поддерживают в нас эти лучезарные миры, в которых все находит свою истину и силу, они навечно обретают завершенность и неизменность.]

त्री रोचना वरुण त्रीरुत द्यून्त्रीणि मित्र धारयथो रजांसि ।
वावृधानावमतिं क्षत्रियस्याऽनु व्रतं रक्षमाणावजुयम् ॥१॥

*trī rocanā varuṇa trīmṛuta dyūntrīṇi mitra dhārayatho rajāṁsi ।
vāvṛdhānāvamatiṁ kṣatriyasyānu vrataṁ rakṣamāṇāvajuryam ॥*

1. Три мира Света вы поддерживаете двое, о Варуна, три неба, три срединных мира, о Митра; вы усиливаете мощь Воителя и храните его в нерушимом законе своего деяния.

इरावतीर्वरुण धेनवो वां मधुमद्वां सिन्धवो मित्र दुहे ।
त्रयस्तस्थुर्वृषभासस्तिसृणां धिषणानां रेतोधा वि द्युमन्तः ॥२॥

*irāvatīrvaruṇa dhenavo vāṁ madhumadvām sindhavo mitra duhre ।
trayastasthurvṛṣabhāstatisṛṇām dhiṣaṇānām retodhā vi dyumantaḥ ॥*

2. Ваши дойные коровы¹ полны потоков, о Варуна, ваши реки доятся медовым молоком, о Митра. Там стоят во всю ширь трое светозарных Быков² и извергают семя в три Мысли.

प्रातर्देवीमदितिं जोहवीमि मध्यंदिन उदिता सूर्यस्य ।
राये मित्रावरुणा सर्वतातेळे तोकाय तनयाय शं योः ॥३॥

*prātardevīmaditiṁ johavīmi madhyāṁdina uditā sūryasya ।
rāye mitrāvaruṇā sarvatāteḷe tokāya tanayāya śaṁ yoḥ ॥*

3. На заре я призываю божественную Матерь бесконечную, в полдень и на восходе солнца. Я пылко прошу у Митры и Варуны покоя и движения, всеобразующего³, ради блаженства, ради творения и порождения⁴.

या धर्तारा रजसो रोचनस्योतादित्या दिव्या पार्थिवस्य ।
न वां देवा अमृता आ मिनन्ति व्रतानि मित्रावरुणा ध्रुवाणि ॥४॥

*yā dhartārā rajaso rocanasyotādityā divyā pārthivasya ।
na vāṁ devā amṛtā ā minanti vratāni mitrāvaruṇā dhruvāṇi ॥*

4. Раз вы есть те, кто поддерживает светозарную сферу срединного мира и светозарную сферу земли, о божественные Сыны Беспредельности, о Митра и Варуна, бессмертные боги не приуменьшают ваших деяний, что навечно прочны⁵.

¹ *Dhenavaḥ*, реки Истины, как *gāvaḥ*, сияющие коровы — лучи света Истины.

² Бык — Пуруша, душа или сознательная сущность; Корова — Пракрити, энергия сознания. Сотворение божества, Сына, происходит оплодотворением тройственного светозарного сознания тройственной светозарной душой Истинного бытия, так что это высшее сознание в человеке становится действенным, созидательным и плодотворным.

³ Действие жертвоприношения заключается в образовании или «выявлении» универсального бытия, *sarvatāti*, и божественного бытия, *devatāti*.

⁴ То есть порождения Сына — божества, сотворенного в человеческой сущности.

⁵ То есть в обычных действиях на жизненном уровне и уровне материальном, в силу того, что они не озарены, полны невежества и порока, закон нашего божественного и беспредельного бытия нарушается или искажается, действует с ограничениями и нарушениями; в полной мере, неуклонно и безупречно, он проявляется только тогда,

ДЕВЯТЫЙ ГИМН

V.70

ВЗРАСТИТЕЛИ БЫТИЯ И ИЗБАВИТЕЛИ

[Риши желает широкого и многогранного возрастания нашего бытия и его энергий, даруемого Варуной и Митрой, а также исходящего от них, полного пробуждения нашей силы к совершенному основанию божественного статуса. Риши молит их уберечь и избавить его от Разрушителей и не допустить, чтобы их враждебное влияние помешало возрастанию божественности в различных тонких оболочках нашего существа или телах.]

पुरूरुणा चिद्ध्यस्त्यवो नूनं वां वरुण ।
मित्र वंसि वां सुमतिम् ॥१॥

purūruṇā ciddhyastyavo nūnaṁ vāṁ varuṇa ।
mitra vaṁsi vāṁ sumatim ॥

1. Воистину, всесторонне через широту¹ вы взращиваете теперь наше бытие, о Варуна. О Митра, я хотел бы добиться вашего совершенства в мысли.

ता वां सम्यगद्रुह्वणेषमश्याम धायसे ।
वयं ते रुद्रा स्याम ॥२॥

tā vāṁ samyagadruhvāṇeṣamaśyāma dhāyase ।
vayaṁ te rudrā syāma ॥

когда идеальный, супраментальный план Истины поддерживается в нас чистой ширью и гармонией Варуны-Митры, и своим светом и энергией охватывает витальное и физическое сознание.

¹ Имеется в виду широта беспредельного плана Истины с многочисленным богатством его духовного содержания. Ее условием является совершенство разума и психической интуиции, присущее божественной природе, которое приходит к человеку как милость богов, *sumati*.

2. Вы таковы, что не допустите вреда¹; да добьемся мы вашей полной силы побуждения, дабы обрести основу; да будем и мы такими, о два яростных бога.

पातं नो रुद्रा पायुभिरुत त्रायेथां सुत्रात्रा ।
तुर्याम दस्यून्तनूभिः ॥३॥

*pātaṁ no rudrā pāyubhiruta trāyethāṁ sutrātrā ।
turyāma dasyūntanūbhiḥ ॥*

3. Защитите нас, о яростные², силами своей защиты и спасите нас своим совершенным избавлением. Да одолеем мы Разрушителей в наших воплощенных телах.

मा कस्याद्भुतक्रतू यक्षं भुजेमा तनूभिः ।
मा शेषसा मा तनसा ॥४॥

*mā kasyādbhutakratū yakṣaṁ bhujemā tanūbhiḥ ।
mā śeṣasā mā tanasā ॥*

4. О запредельные по силе-воле, да не потерпим мы ни в наших воплощенных телах власти кого-либо³, ни в нашем порождении, ни в творении.

¹ Вред от дасью, разрушителей нашего существа и врагов божественного продвижения, сыновей Ограниченности и Неведения.

² То есть Рудры. Рудра есть Божество, управляющее нашей эволюцией через ярость и битву, сокрушающее и истребляющее Сыновей Тьмы и зло, создаваемое ими в человеке. Варуна и Митра, как помощники в восходящем сражении с дасью, обретают свойства Рудры.

³ То есть кого-либо из Разрушителей.

ДЕСЯТЫЙ ГИМН

V.71

ПРИЗЫВ НА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

[Риши призывает Митру и Варуну на приношение Сомы как сокрушителей враждебных сил, как взрастителей нашего бытия, как тех, кто своей властью и мудростью вдохновляет наши помыслы.]

आ नो गन्तं रिशादसा वरुण मित्र बर्हणा ।
उपेमं चारुमध्वरम् ॥१॥

*ā no gantaṁ riśādasā varuṇa mitra barhaṇā ।
upemaṁ cārumadhvaram ॥*

1. Придите, о сокрушители Врага, неся возрастания¹, о Варуна, о Митра, на этот наш благословенный жертвенный обряд.

विश्वस्य हि प्रचेतसा वरुण मित्र राजथः ।
ईशाना पिप्यतं धियः ॥२॥

*viśvasya hi pracetasā varuṇa mitra rājathaḥ ।
īśānā pipyataṁ dhiyaḥ ॥*

2. О Варуна, о Митра, вы правите каждым человеком, вы мудрые прозорливцы; вы властители, поощряйте наши помыслы.

उप नः सुतमा गतं वरुण मित्र दाशुषः ।
अस्य सोमस्य पीतये ॥३॥

¹ Уничтожая врагов, поругателей, искажающих и ущемляющих наше бытие, волю и знание, Варуна и Митра приумножают в нас широкие пространства, присущие «безбрежной Истине». Когда правят они, власть дасью отступает и знание Истины возрастает в наших помыслах.

upa naḥ sutamā gataṁ varuṇa mitra dāśuṣaḥ |
asya somasya pītaye ||

3. Придите, о Варуна, о Митра, на наше приношение Сомы, на жертву почитающего вас, чтобы испить этот нектар.

ОДИННАДЦАТЫЙ ГИМН

V.72

ПРИЗЫВ НА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

[Риши призывает Митру и Варуну на жертвоприношение как божеств, которые ведут человека по пути согласно закону истины и трудами, согласными с ней, укрепляют наши духовные завоевания.]

आ मित्रे वरुणे वयं गीर्भिर्जुहुमो अत्रिवत् ।
नि बर्हिषि सदतं सोमपीतये ॥१॥

*ā mitre varuṇe vayaṁ gīrbhirjuhūmo atrivat ।
ni barhiṣi sadatāṁ somapītaye ॥*

1. Митре и Варуне со словами приносим мы жертву, подобно Атри.
Усаживайтесь на широкое место, дабы испить нектар!

व्रतेन स्थो ध्रुवक्षेमा धर्मणा यातयज्जना ।
नि बर्हिषि सदतं सोमपीतये ॥२॥

*vratena stho dhruvakṣemā dharmṇā yātayaḥjanā ।
ni barhiṣi sadatāṁ somapītaye ॥*

2. Своим деянием вы укрепляете завоевания добра, своим законом вы побуждаете людей вступить на путь.
Усаживайтесь на широкое место, дабы испить нектар!

मित्रश्च नो वरुणश्च जुषेतां यज्ञमिष्टये ।
नि बर्हिषि सदतां सोमपीतये ॥३॥

*mitraśca no varuṇaśca juṣetāṁ yajñamiṣṭaye ।
ni barhiṣi sadatāṁ somapītaye ॥*

3. Пусть наслаются Митра и Варуна нашей жертвой, дабы исполнилось наше желание.
Усаживайтесь на широкое место, дабы испить нектар!

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ДРУГИЕ ГИМНЫ

ГИМН ВО СЛАВУ ИНДРЫ

I.5

आ त्वेता नि षीदतेन्द्रमभि प्र गायत ।
सखायः स्तोमवाहसः ॥१॥

*ā tvetā ni śīdatendramabhi pra gāyata ।
sakhāyaḥ stomavāhasaḥ ॥*

«Придите же, сядьте, воспойте Индру, о Друзья, возносящие хвалу!»

स्तोम (*stoma*). От корня स्तु (*stu*) — «прочно устанавливать». *Stoma* — это хвала, гимн восхваления; выражение возможностями слова тех качеств Повелителя Ментальной Силы — или любого иного восхваляемого Владыки, — которые садхак либо призывает на помощь, либо стремится выявить в себе и своих действиях. Выражение определенного качества через вдохновенную и ритмическую речь, в силу самой природы Мантры, дает возможность выявить и утвердить в привычном действии то, что раньше существовало в природе в скрытом или непроявленном виде. Вот почему хвала есть *stoma* — то, что утверждает или устанавливает, как молитва есть *uktha* — то, что желает или волеизъявляет, а гимн вообще есть *gāyatra* — то, что возносит и приводит в движение, или же *śaṁsa* — то, что дает выражение.

पुरूतमं पुरूणामीशानं वार्याणाम् ।
इन्द्रं सोमे सचा सुते ॥२॥

*purūtamaṁ purūṇāmīśānaṁ vāryāṇām ।
indraṁ some sacā sute ॥*

«Когда нектар выжат, Индру я беру в друзья, могущественнейшего из всех могучих, владыку всех наивысших желанных благ».

पुरूतमं पुरूणाम् (*purūtamaṁ purūṇām*) — согласно толкованию Саяны, что весьма неубедительно, означает: «погубитель множества (врагов), повелитель многих владений», но этот перевод весьма далек от прямого смысла данных слов. पुरूतमं पुरूणाम् (*purūtamaṁ purūṇām*) может иметь только один смысл и грамматическую связь — «самый पुरु (*puru*) из тех,

кто есть पुरु (*puru*)», точно так же, как ईशानं वार्याणाम् (*īśānaṁ vāryāṇām*) буквально значит: «владыка среди всего наивысшего», однако वार्य (*vārya*) действительно может значить «желанный», что полностью соответствует корневому значению слова वर (*vara*) — «благо», хотя значение «наивысший» более, чем «желанный», соответствует слову ईशान (*īśāna*) и уравнивает фразу.

सच्चा (*sacā*) по единодушному мнению грамматистов есть наречие, несущее значение «совместно», образованное от корня सच् (*sac*) — «примыкать», «сопровождать». Однако, есть ли уверенность в том, что это слово не имеет и другого смысла в Веде? Если не сама конструкция фразы, то расположение слов в ней настоятельно требует глагола для связи слова इन्द्र (*indra*) с सोमे सुते (*some sute*). Связать его с प्र गायत अभि (*pra gāyata abhi*) из первого рика весьма неуместно. Форма सच्चा (*sacā*) может быть повелительным наклонением активного залога от корня सच् (*sac*) — единственное число, в таком случае, будет означать обращение к одному из собравшихся, заменившее множественное число первого и четвертого риков, — поскольку सचस्व (*sacasva*) есть форма императива среднего залога; или же можно — что было бы более естественно, если принять мое предложение в случае с पृच्छा (*prcchā*) (см. Гимн 4), — считать это формой первого лица индикатива настоящего времени от переходного глагола, употребленного в активном залоге. Если सचस्व (*sacasva*) может значить «общаться с, постоянно находиться как с другом» (см. Гимн 7), то सच्चा (*sacā*) в активном залоге можно перевести как «я держу при себе как друга или товарища». Тогда фраза становится естественной, простой и ясной, смысл совершенно отвечает не только данному рiku, но также и предыдущему и последующему. Мы получаем в этом случае совершенно логичную связь и переход, характерный для ведийского стиля. В первом стихе риши призывает своих «друзей» или «спутников жизни» воспеть хвалу Индре, во втором же он объявляет цель гимна — иметь другом этого могущественного и высочайшего Владыку, что есть особая задача Мадхуччандаса как признанного главы этой группы садхаков यस्ते सखिभ्य आ वरम् (*yaste sakhibhya ā varam*); а в третьем стихе дается обоснование выбора могущественного Бога, тем что утверждается верность Индры в дружбе и его неизменная готовность приходить на помощь.

स घा नो योग आ भुवत् स राये स पुरंध्याम् ।
गमद्वाजेभिरा स नः ॥३॥

*sa ghā no yoga ā bhuvat sa rāye sa puram̐dhyām |
gamadvājebhirā sa naḥ ||*

«Это он постоянно был с нами в союзе (с нашим желанием), он всегда для нашего блаженства, он всегда в поддержании нашего града, всегда он приходит к нам с дарами изобилия (в руках)».

Здесь ударение делается на слове «он» सः (*saḥ*), которое повторяется в каждом обращении — स योगे, स राये, स पुरंध्याम् (*sa yoge, sa rāye, sa puram̐dhyām*); при этом частица घा (*ghā*) подчеркивает намерение риши сделать ударение на этом слове. Риши объясняет, почему именно к Индре, इन्द्रमभि (*indramabhi*), должна быть обращена хвала: Индра всегда присутствует при исполнении нашего желания, всегда, когда блаженство становится плодом движения нашего сознания, всегда, когда обретение желаемого и наше блаженство оказываются под угрозой и град наш необходимо защитить от дасью, разбойников, врагов. Индра всегда приходит к нам, неся новое качество для способностей ума, приумноженные ресурсы умственных сил для нашего активного сознания. भुवत्, गमत् (*bhuvat, gamat*) — это формы прошедшего времени, образованные непосредственно от корней भू, गम् (*bhū, gam*). Форму राये (*rāye*) я считаю дательным падежом, хотя у меня нет полной уверенности в том, что мы иной раз не сталкиваемся здесь с формой местного падежа राये (*rāye*) от слова रायः (*rāyaḥ*) — подобно формам योगे (*yoge*) и पुरंध्याम् (*puram̐dhyām*).

योग (*yoga*). Идея йоги в ведийском понимании заключается в том, что наше внутреннее существо стремится к соединению с сущностью, выраженной в других людях, предметах или силах — в форме ли приложения усилия, контакта сознания или обретения желаемого.

पुरंध्याम् (*puram̐dhyām*). Я не могу принять толкования этого слова Саяной в значении योषिति (*yoṣiti*) или же बहुविधायां बुद्धौ (*bahuvīdhāyām buddhau*); его связь значений पुरम् (*puram*) — बहु (*bahu*) и धि (*dhi*) — बुद्धि (*buddhi*) весьма искусственна и надуманна. पुर (*pur*) — есть нечто наполненное, или нечто содержащее и сохраняющее, отсюда значение «город», *ādhāra*, — наш град о девяти вратах, в котором мы храним наши обретения и наслаждаемся нашим блаженством; धि (*dhiḥ*) — «удерживающий», «поддерживающий». Град, постоянно подвергающийся нападениям духовных врагов — дасью, ракшасов, Дайтьев, Вритр и пани, — должен поддерживаться и охраняться силами богов, прежде всего Индрой, всегда Индрой, и превыше всего Индрой.

यस्य संस्थे न वृण्वते हरी समत्सु शत्रवः ।
तस्मा इन्द्राय गायत ॥४॥

*yasya saṁsthe na vṛṇvate harī samatsu śatravaḥ ।
tasmā indrāya gāyata ॥*

«Воспойте того Индру, чьих коней не удержать врагам при столкновении в битвах».

संस्थे (*saṁsthe*). Интерпретация Саяны यस्य रथे (युक्तौ) हरी (*yasya rathe [yuktau] harī*) кажется мне весьма натянутой и едва ли возможной. Если संस्थ (*saṁstha*), что здесь переводится как «столкновение», значит रथ (*ratha*) «колесница», согласно Саяне, а वृण्वते (*vṛṇvate*) значит संभजन्ते (*saṁbhajante*), то из этого вытекает единственный смысл: «враги Индры в колеснице Индры не одобряют его коня!» Нам требуется найти более подходящее значение для слова संस्थ (*saṁstha*). Раз речь идет о битвах, то можно предположить, что имеются в виду стычки и столкновения с врагами, слово же वृण्वते (*vṛṇvate*) очень часто встречается в значении «задерживания», «препятствования» или «противодействования». Когда Индра в пылу битвы вступает в противоборство с врагом, движение его колесницы остановить невозможно; она всегда смекает препятствия на своем пути и достигает цели. Стих, следующий за фразой आ भुवत् पुरंध्याम् (*ā bhuvat purandhyām*) предыдущего рика и завершающийся возвратом к изначальной идее, весьма уместно в заключении имеет слово गायत (*gāyata*), «воспойте», — так, с чисто ведийским совершенством стиля обретает завершение мысль, начатая с प्र गायत (*pra gāyata*) и развернутая через इन्द्रं सचा (*indram sacā*).

सुतपात्रे सुता इमे शुचयो यन्ति वीतये ।
सोमासो दध्याशिरः ॥५॥

*sutapāvne sūtā ime śucayo yanti vītaye ।
somāso dadhyāśirah ॥*

«Выжаты для очищения эти соки Сомы; чистые, они текут для твоего проявления, способные тогда нести свою силу».

सुतपात्रे (*sutapāvne*). सेमस्य पानकर्त्रे (*somasya pānakartre*), говорит Саяна, и он вполне может быть прав, ибо слово पावन् (*pavan*) в классическом санскрите, несомненно, предстает существительным, означающим

субъект действия, и если принять его в этом значении, фраза обретает весьма вероятный смысл. «Вот эти соки Сомы, выжатые для пьющего Сому». Но согласно открытию европейских ученых в древнем арийском языке дательный падеж — здесь суффикс अने (*ane*) — употреблялся в качестве отглагольной формы для выражения действия, наряду с выражением субъекта действия; вероятно, эта форма находит отражение и в инфинитивном суффиксе греческого языка, *nai*, *enai*, в то время как укороченная форма अन् (*an*) дательного или именительного падежа появляется в обычной инфинитивной форме греческого, *ein*. Древнее арийское असन् (*asan*) — «бытие», в греческом сохранилось в виде *einai* — «быть»; दावन् (*dāvan*) — «давание» как *dounai* — «давать»; भुवन् (*bhuvan*) — «становление» как *phuein* — «становиться»; श्रुवन् (*śruvan*) — «слышание» как *kluein* — «слышать». Можем ли мы считать, что эта древняя арийская форма сохраняется в Веде и в таких формах, как पावने, दावने (*pāvane*, *dāvane*)? Предположение представляется логичным и обоснованным. Но в таком случае у нас получается весьма гротескная фраза — «эти соки Сомы были выжаты в целью пить Сому!» Если мы должны принять слово पावन् (*pāvan*) как несущее идею «питья», то толкование Саяны оказывается гораздо более предпочтительным. Однако, хоть पावन् (*pāvan*) и воспринимается нами естественно как та же форма, что и दावन् (*dāvan*) — образующаяся добавлением суффикса अन् (*an*) к корню पा (*pā*), «пить», с полугласным व (*va*) для благозвучия, что мы находим в тамильских и санскритских формах типа ब्रुवन्, स्तुवे (*bruvan*, *stuve*), — все же слово पावन् (*pāvan*) может с тем же успехом происходить и от корня पू (*pū*) — «очищать» — при изменении корневого гласного, как в форме पावक (*pāvaka*) и पावन् (*pāvan*), перед окончанием अन् (*an*). Применив наши рассуждения к слову *sutapāvne*, мы обнаружим смысл глубокий и яркий, вполне соответствующий стилю гимнов Мадхуччахандаса — тонкому, с богатым подтекстом. Соки выжимаются для предварительного процесса очищения того, что было выжато, सुतपात्रे (*sutapāvne*); очищенные же, शुचयः (*śucayaḥ*), они готовы к употреблению, यन्ति वीतये (*yanti vītaye*), ибо они уже दध्याशिरः (*dadhyāśiraḥ*) «способны нести свою силу». Сразу становится понятным присутствие эпитета शुचयः (*śucayaḥ*) «очищенные», который до этого выглядел просто украшающим — не то чтобы совсем не нужным, но необязательным; теперь же это слово приобретает важнейшее значение и, действительно, становится неизбежным в данном контексте; тогда и эпитет दध्याशिरः (*dadhyāśiraḥ*) становится столь же необходимым в качестве кульминации всей фразы и мысли.

वीतये (*vīṭaye*). Саяна интерпретирует — भक्षणार्थे (*bhakṣaṇārthe*), «для вкушения», но дает и ряд других значений корню वी (*vī*), गतिव्याप्तिप्रजननकान्त्यसनखादनेष्विति (*gati-vyāpti-prajanana-kanti-asana-khādaneṣviti*). В значении «продвижения», как в привычной классической форме वीत (*vīta*), वी (*vi*) иногда образуется из префикса и корня: वि+इ (*vi+i*), «идти»; глагол же, с которым мы имеем дело здесь, वीतये (*vīṭaye*), это скорее долгая форма वी (*vī*) от первичного корня वि (*vi*) — «проявлять», «открывать», «сиять», «рождаться», «появляться», «производить», «расти», «распространяться», «расширять», «двигаться», значения которого сохранились в таких словах как, वयस्, वियत्, वयुनम् (*vayas, viyat, vayunam*). Толкование खादन (*khādana*), «еда», кажется мне мало вероятным, навязанным этому слову сторонниками обрядов с целью ввести этот важнейший ведийский термин в рамки своих ритуалистических концепций. Я полагаю, что это слово в Веде сохраняет свой изначальный смысл: «проявление», «появление», «рождение» или «распространение». Словом वीति (*vīti*) описывается важнейший процесс ведийской йоги: проявление для образования и действия того, что до той поры оставалось непроявленным, неопределенным или нереализованным в нас. Это ради проявления богов или проявления энергий и деяний, которые они представляют, वीतये (*vīṭaye*) или देववीतये (*devavīṭaye*), ведийский вершитель жертвоприношения получает посвящение, приходя к самопознанию и самоотречению внутри себя, а вовне — к формам богопочитания и приношения жертв. Соки Сомы, очищенные, यन्ति वीतये (*yanti vīṭaye*), «текут, чтоб проявить», «для проявления» — в данном случае, как мы видим из следующего стиха, वृद्धो अजायथा: (*vṛddho ajāyathāḥ*) — Индры, Владыки умственной силы, бога, к которому обращен этот гимн.

दधि-आशिरः (*dadhi-āśiraḥ*). Это выражение либо должно состоять из двух отдельных слов: दधि (*dadhi*) и आशिरः (*āśiraḥ*), ошибочно соединенных в падапатхе, либо же — как считает Саяна — это сложное слово, определение к сокам сомы, सोमासः (*somāsaḥ*). В первом случае दधि (*dadhi*) может означать «кислое молоко», а слово आशिरः (*āśiraḥ*) — «молоко», стоящее во множественном числе, чтобы передать значение «много порций молока». Тогда мы должны перевести весь стих согласно ритуалистической интерпретации: «вот (соки Сомы) выжатые для пьющего Сому, и вот, очищенные, текут они, кислое молоко и порции молока для еды». Те, кто хотят, пусть согласятся с таким толкованием этого стиха и попробуют связать — насколько сумеют — всю его

обыденность и наивность с возвышенностью стиха предыдущего и тонкостью стиха следующего. Но по конструкции и по расположению слов очевидно, что दधि-आशिरः (*dadhi-āśiraḥ*) является определением к सोमासः (*somāsaḥ*). Объяснение Саяны представлено в слишком сложной форме, чтобы его можно было принять, да и невозможно для слова दधि-आशिरः (*dadhi-āśiraḥ*) означать दधि-आशिर-युक्तः (*dadhi-āśira-yuktaḥ*) — только один из двух компонентов сложного слова может иметь глагольную силу, а второй играет подчиненную роль; в архаичных формах ведийского языка нет ничего, что не позволило бы глаголу в сложном слове стоять перед управляемым им компонентом. В таком случае दधि (*dadhi*) будет отглагольным прилагательным, образованным от удвоенной формы корня धि (*dhi*) — ср. दधिष् (*dadhiṣ*), прилагательное दद्धि (*daddhi*) «поддерживающий», «способный поддерживать» и существительное आशिर (*āśira*), которое означает всепоглощающий жар, силу или напор, родственное другому ведийскому слову, आशु (*āśu*), не один раз употребляется Мадхуччхандасом в этом значении. Таким образом, мы получаем следующий смысл: «способные, будучи очищенными, поддерживать действие собственной силы», то есть не исчезающие сразу, так и не успев стать основой для восторга и силы, необходимых для действия Индры.

त्वं सुतस्य पीतये सद्यो वृद्धो अजायथाः ।
इन्द्र ज्यैष्ठ्याय सुक्रतो ॥६॥

tvaṁ sutasya pītaye sadyo vṛddho ajāyathāḥ ।
indra jyaiṣṭhyāya sukrato ॥

«Ты для питания соков Сомы сразу же появился, возросший, о Индра, для превосходства, о Великий в силе».

अजायथाः (*ajāyathāḥ*), появился; вновь многократное прошедшее время.

Мысль этого стиха представляет собой логическое развитие содержания предыдущего. Риши посвятил четыре стиха описанию причин, побудивших его отдать предпочтение Индре и воспеть хвалу именно этому Богу. Затем он переходит к жертвенному возлиянию Сомы, нектара бессмертия, Ананды, воплотившейся в витальной природе, исполненной восторга; сначала это выражается как радость и жизненная сила, затем нектар очищается, очищенный же, он течет, принося

ментальную силу для проявления божественного Разума, Индры; Индра появляется сразу же, सद्यः...अजायथाः (*sadyaḥ...ajāyathāḥ*), но появляется он возросшим; на свет выходит большая сила ума, чем та, которая ощущалась на предыдущих ступенях Йоги или жизни. Индра, таким образом, приходит возросшим, सुतस्य पीतये (*sutasya pītaye*) и ज्यैष्ठ्याय (*jyaiṣṭhyāya*), во-первых, для вкушения радости и сил жизни, которые были выжаты, а во-вторых, в результате того, что эта радость и сила были восприняты активным ментальным сознанием для своего превосходства, ज्यैष्ठ्य (*jyaiṣṭhya*), то есть для полного проявления его силы, для ее проявления во всей полноте, благодаря чему он становится предводителем божественной битвы, царем и величайшим из сражающихся богов. Отсюда и обращение सुक्रतो (*sukrato*), «о Великий в силе», помещенное в конце стиха, чтобы пояснить ज्यैष्ठ्याय (*jyaiṣṭhyāya*). Владыка Ментальной Силы есть могущественнейший бог, поэтому когда он предстает во всей полноте, то именно его сила руководит нашими действиями. В этих двух стихах последовательно, в логическом порядке, раскрываются символические концепции, которые шаг за шагом передают весь процесс проявления божественной природы, *devavīti*, в этой сфере низшей материальной деятельности, в Адхвара Яджне.

आ त्वा विशन्त्वाशवः सोमास इन्द्र गिर्वणः ।
शं ते सन्तु प्रचेतसे ॥७॥

*ā tvā viśantvāśavaḥ somāsa indra girvaṇaḥ ।
śaṁ te santu pracetase ॥*

«Да войдут в тебя пламенные соки Сомы, о Индра, в тебя, кто обретает восторг от Слова; да будут они покоем для тебя в твоём устремленном вперед осознании».

आशवः (*āśavaḥ*) есть व्याप्तिमान्तः (*vyāptimantaḥ*), говорит Саяна; но в этом случае эпитет вряд ли уместен. आशु (*āśu*), как и आशिर (*āśira*), означает поглощающий, пламенный, интенсивный, порывистый, стремительный — ср. значения слова आशिर (*āśira*) «огонь», «солнце», «демон». Радость и жизненная сила должны влиться в силу ментальную, и поскольку это должно быть сделано силой слова, мантрами, गिरः (*giraḥ*), то к Индре обращаются как к «обретающему восторг от Слова» गिर्वणः (*girvanaḥ*), что кроме того является, согласно стилю Веды, связующим звеном, подготавливающим переход мысли к теме следующего стиха.

प्रचेतसे (*pracetase*). Здесь это не просто эпитет украшающего или общеописательного характера, будь это так, предпочтение было бы отдано звательному падежу. Употребление же дательного ясно указывает, что слово प्रचेतस् (*pracetas*) призвано отразить то условие, в котором необходимо осуществить покой. Самое серьезное препятствие для садхака — трудность сочетания действия с глубокой основой покоя; когда в организм входит могучая сила и начинает действовать, она вызывает страстное желание, смятение, беспокойство, возбуждение и, в конце концов, истощение. Это есть «не-покой» अशान्ति (*aśānti*), отсутствие мира, शम् (*śam*). И этого легко избежать, когда есть безмятежность, а Ананда лишь вкушается, не проявляясь через какое-либо действие. Но Индра, как ментальная сила, должен быть प्रचेतस् (*pracetas*), сознательно активным, он должен выдвинуть вперед свое сознание в мысли и действиях и впитать в себя нектар Сомы, не утратив ничего из его огня, но вместе с тем сохранить покой освобожденной души. Соки Сомы должны привнести в мыслящий разум и покой, и силу.

त्वां स्तोमा अवीवृधन् त्वामुक्था शतक्रतो ।
त्वां वर्धन्तु नो गिरः ॥८॥

*tvām stomā avīvṛdhan tvāmukthā śatakrato ।
tvām vardhantu no girah ॥*

«Тебя усилили гимны восхваления, тебя — гимны моления, о Индра стосильный; тебя (да) усилят наши Слова».

अवीवृधन् (*avīvṛdhan*). Форма многократного прошедшего времени. В прошлом, как правило, восхваления Индры и молитвы Индре усиливали ментальные энергии; пусть же слова этой мантры усилят их и сейчас.

गिरः (*girah*), «слова», продолжает идею предшествующей строки, выраженную в эпитете गिर्वणः (*girvaṇah*). Именно слова мантры должны сделать Сому действенным, и это приумножит силу Индры. Таким образом, эта мысль возвращается к идее प्र गायत (*pra gāyitra*), «воспойте», из первого рика, если применить ее к той роли, об исполнении которой просят Индру сейчас, ради чего ему и поднесли нектар Сомы и что составляет цель призывного напева, а также смысл этого божественного возрастания в пламенной силе возлияния Сомы.

अक्षितोतिः सनेदिमं वाजमिन्द्रः सहस्रिणम् ।
यस्मिन् विश्वानि पौस्या ॥९॥

akṣitotiḥ sanedimam vājamindraḥ sahasriṇam ।
yasmin viśvāni paunsyā ॥

«Не ослабевающий в своем расширении, да охранит Индра это несчетное богатство (ума), на котором основаны все наши силы мужества».

अक्षितोतिः (*akṣitotiḥ*). На ритуалистическое толкование девятого рика стоит обратить внимание, как на пример подлинной неубедительности и бессмысленности. Саяна считает, что वाजम् (*vajam*) означает «пища», и полагает, что здесь имеется в виду Сома. «Пусть Индра, — переводит он, — чья защита не знает урона, насладится этой пищей числом в тысячу, в которой все силы». Ничего нельзя понять из этого, кроме того, что тут орудует ум, не понимающий сути текста и вынужденный извлечь из него некий смысл, который бы соответствовал традиции и ритуалистическим предубеждениям. В свете символического истолкования этот стих — как и все другие — становится совершенно ясным, понятным, логичным, хорошо организованным и по смыслу, и по конструкции; мы видим, что в нем присутствует тонкий замысел и стилевое изящество. ऊतिः (*ūtiḥ*) — это «расширение». Предполагается, что Индра приумножил ментальную силу благодаря своему опыту, वृद्धो अजायथाः, अवीवृधन् (*vṛddho ajāyathāḥ, avīvṛdhan*), и в ответ на молитву: «да усилят тебя наши Слова», त्वां वर्धन्तु नो गिरः (*tvāṁ vardhantu no girah*), он становится «возросшим», वृद्धः (*vṛddhaḥ*); так, риши молится, чтобы приумноженная ментальная сила оставалась неослабевающей, अक्षित (*akṣita*), и чтобы Владыка Силы, пребывая таким образом в своей возросшей мощи, оберег, сохранил или защитил, सनेद् (*saned*), это богатство ума, его изобильную субстанцию, исполненную силой Индры, सहस्रिणम् (*sahasriṇam*), на которой основываются все человеческие силы в своей действенности и стабильности.

सनेद् (*saned*). Группа слов — साः, सातिः, सन्, सनयः, सनः, सनिः, सानसिः (*sāḥ, sātīḥ, san, sanayaḥ, sanaḥ, saniḥ, sānasīḥ*) занимает важное место в Веде. Саяна весьма непоследователен в своей интерпретации этих слов. Он использует для их истолкования свои излюбленные ритуалистические идеи дарения, милости, потомства, пищи и т. д. Я же неизменно толкую их в значении субстанции, постоянства, надежности,

сохранности, защиты. Основной смысл корней, относящихся к семье первичного семени-звука स (sa) — это суть, субстанция, стойкость, стабильность, солидность. Так, слово साः (sāḥ) — это греческое *sōs*, английское *safe*, «сохранный, надежный»; सातिः (sātiḥ) — греческое *sōsis*, «спасение, сохранение». Корень सन् (san) — это основа латинского *sanus* (английского *sound, sane*) «здоровый, крепкий, здоровый», что опирается на общий смысл «хорошо сохранившийся, сохраннный от вреда», от него же пошли и санскритские производные सन्त्, सना, सनात्, स्नातनः (sanat, sanā, sanāt, sanātanaḥ) со значением «постоянный, вечный», а также и другие слова सनयः, सनिः, सनः, सानसिः (sanayaḥ, saniḥ, sanaḥ, sānasiḥ), происходящие от того же основного смысла. Мы увидим, что толкование этих слов в данном ключе проливает свет на смысл каждого стиха, в котором они встречаются, никогда не требуя вариантов, никогда не приводя к насилию над смыслом или к тяжело-весности конструкции.

सहस्रम् (sahasram) означает «тысяча»; и если бы это было его единственное значение, то सहस्रिणम् (sahasriṇam) означало бы тысячекратный, бесчисленный или множественный. Однако я убежден, что изначально सहस्र (sahasra) в качестве прилагательного имело значение «изобильный» или «сильный», а в качестве существительного — «изобилие» или «сила». Тогда слово सहस्रिणम् (sahasriṇam) должно нести значение «щедро-изобильный» или «богатый силой». В любом случае оно хорошо передает идею многочисленного богатства субстанции ума и его силы, которые лежат в основе всех наших мужественных деяний или практических свершений, यस्मिन् विश्वानि पौंस्या (yasmīn viśvāni paunsiya). Мы можем, если предпочтем, толковать эту фразу как «богатство числом в тысячу» — золотых монет или голов скота, в котором, утверждает риши, и заключаются все формы человеческой силы и величия. Но я не склонен приписывать чувства почитателей мамоны людям далекой эпохи, когда сила, мастерство и умственные способности, скорее всего, были единственным источником и гарантией богатства, а не богатство единственным источником и условием всего остального, как ошибочно представляется в эпоху культа стяжательства. Возможно, ведийские риши и были мудрецами первобытными, но примитивным дикарям неведомы были чувства подобного рода — они превыше всего ценили силу и мастерство, богатство же считали лишь наградой за силу и ловкость.

मा नो मर्ता अभि द्रुहन्तनूनामिन्द्र गिर्वणः ।
ईशानो यवया वधम् ॥१०॥

*mā no martā abhi druhantanūnāmindra girvaṇaḥ ।
īśāno yavayā vadham ॥*

«Да не причинят нам вреда смертные (или — убивающие), о Индра, улаждающийся мантрой; будь владыкой наших тел и отврати от нас удар».

मर्ताः (*martāḥ*), греческое *brotos*, английское *mortal*, «смертные». Риши уже просил о защите своих духовных достижений от врагов духовного пути; теперь он молится о безопасности физического тела от ударов, наносимых человеком. Однако я склоняюсь к мысли, что मर्ताः (*martāḥ*) здесь выражает скорее активный, чем пассивный смысл, ибо окончание त (*ta*) может передавать и то, и другое. मर्ताः (*martāḥ*) в Веде безусловно означает «смертные», однако допустимо и значение «убивающие, наносящие удар, смертоносные» — как मर्त (*marta*) в латинском *mors*, как переходный смысл слова «мортальный», которое может означать и подверженность смерти, и смертоносность. В любом случае, я не могу согласиться с Саяной, который считает, что слово तनूनाम् (*tanūnām*), «тел», управляется частицей अभि (*abhi*). Я связываю его только со словом ईशानः (*īśānaḥ*), «владыка», которое иначе выглядит неуместным и бессмысленным во фразе. Также важно употребление эпитета गिर्वणः (*girvaṇaḥ*), который указывает на то, что неподвластность смертельным ударам тоже рассматривается как результат действия ведийской мантры. «Пусть те, кто могут убить, не причинят нам вреда (अभि (*abhi*) — по отношению к нам); так правь же, о Индра, владыка ментальной силы, нашими телами и, когда на нас направится удар, отврати его или дай нам возможность отвести его» (यवय [*yavaya*] каузативная форма). Вероятно, здесь говорится о той способности ментальной силы, в которую всегда верил индийский йогин, способности, которая, заменяя пассивную беспомощность и уязвимость телесных движений божественным ментальным действием, защищает человека и отстраняет попытки причинения ему физического или иного вреда. Если я прав в своей интерпретации, то мы видим здесь истоки идеи, представленной в тантризме, согласно которой мантра, *stoma* или *stotra*, действует как *kavaca* — некая кольчуга ментальной природы, образующаяся вокруг тела и защищающая его от всех напастей:

от страдания, бед, болезней, ранений или смерти. Кроме того, можно отметить, что если значение मर्ताः (*martāḥ*) — «убивающие», то оно может выступать в связке со словом तनूनाम् (*tanūnām*): «пусть убивающие тело не причинят вреда по отношению к нам, о Индра, услаждающий-ся мантрой; правь ими (нашими телами посредством своей ментальной силы) и дай нам отвести удар». Но в любом случае, связываем ли мы तनूनाम् (*tanūnām*) с अभि (*abhi*), или с मर्ताः (*martāḥ*), или с ईशानः (*īśānaḥ*), все равно слово ईशानः (*īśānaḥ*) должно отсылать нас обратно к तनूनाम् (*tanūnām*). Перевод Саяны — «отведи удар, ибо ты можешь» — лишен смысла и едва ли возможен; это одна из тех идей, которые ученые полагают правильными и оригинальными, но она никогда бы не пришла в голову поэту — и менее всего такому совершенному мастеру стиля, как риши Мадхуччхандас.

ГИМН ИНДРЕ

Ригведа I.7

इन्द्रमिद् गाथिनो बृहदिन्द्रमर्केभिरर्किणः ।
इन्द्रं वाणीरनूषत ॥१॥

*indramid gāthino bṛhadindramarkebhīrarkīṇaḥ ।
indram vāṇīranūṣata ॥*

1. Это Индру — певцы Удгхатины, Индру — гимнотворцы с их мыслями изобильными, Индру призвали голоса.

इन्द्र इद्धर्योः सचा संमिश्र आ वचोयुजा ।
इन्द्रो वज्री हिरण्ययः ॥२॥

*indra iddharyoḥ sacā sammiśra ā vacoyujā ।
indro vajrī hiraṇyayaḥ ॥*

2. Это Индра становится единым с нашим существом благодаря любви двух Сияющих, запрягаемых словом, Индра сверкающий, громовержец.

इन्द्रो दीर्घाय चक्षस आ सूर्य रोहयद् दिवि ।
वि गोभिरद्रिमैरयत् ॥३॥

*indro dīrghāya cakṣasa ā sūryam rohayad divi ।
vi gobhiradrimairayat ॥*

3. Индра поднялся в Небо к самому солнцу, чтоб далеко можно было видеть, сияниями этими он сделал гору видной со всех сторон.

इन्द्र वाजेषु नोज्व सहस्रप्रधनेषु च ।
उग्र उग्राभिरूतिभिः ॥४॥

*indra vājeṣu no 'va sahasrapradhaneṣu ca ।
ugra ugrābhirūtibhiḥ ॥*

4. О Индра, храни нас в нашем изобилии силы и в мощных наших владениях, яростный с яростными восторгами¹.

इन्द्रं वयं महाधनं इन्द्रमर्भे हवामहे ।
युजं वृत्रेषु वज्रिणम् ॥५॥

*indram vayaṁ mahādhanam indramarbhe havāmahe ।
yujaṁ vṛtreṣu vajriṇam ॥*

5. Индру призываем мы в великом богатстве, Индру — в малом, громовержца, поражающего Вритр.

स नो वृषन्नमुं चरुं सत्रादावन्नपा वृधि ।
अस्मभ्यमप्रतिष्कृतः ॥६॥

*sa no vṛṣannamuṁ caruṁ satrādāvannapā vṛdhi ।
asmabhyamapraṭiṣkutaḥ ॥*

6. Так, о Высочайший, совлеки этот покров с нашего бытия, предстань несокрытым перед нами.

तुञ्जेतुञ्जे य उत्तरे स्तोमा इन्द्रस्य वज्रिणः ।
न विन्दे अस्य सुष्टुतिम् ॥७॥

*tuñjetuñje ya uttare stomā indrasya vajriṇaḥ ।
na vindhe asya suṣṭutim ॥*

7. Восхваления Индры-громовержца, что поднимаются по восходящему ряду², — ни на одном не нахожу я совершенную для него хвалу.

वृषा यूथेव वंसगः कृष्टीरियत्योजसा ।
ईशानो अप्रतिष्कृतः ॥८॥

*vṛṣā yūtheva vaṁsagaḥ kṛṣṭīriyartyojasā ।
īśāno apraṭiṣkutaḥ ॥*

¹ Ритмами бытия. ² С вершины на вершину.

8. Словно впряженный бык со своей парой, он в своем могуществе достигает той силы, что воздействует на нас и, несокрытая, правит.

य एकश्चरषणीनां वसूनामिरज्यति ।
इन्द्रः पञ्च क्षितीनाम् ॥९॥

ya ekaścarṣaṇīnām vasūnāmirajyati ।
indrah pañca kṣitīnām ॥

9. Индру, кто один управляет всеми действиями и владениями пяти уровней —

इन्द्रं वो विश्वतस्पारि हवामहे जनेभ्यः ।
अस्माकमस्तु केवलः ॥१०॥

indram vo viśvataspari havāmahe janebhyaḥ ।
asmākamastu kevalaḥ ॥

10. Этого Индру мы призываем для людей во всем, что окружает вас; да будет он для нас всецелым и свободным.

ГИМН ИНДРЕ

Ригведа I.8

एन्द्र सानसिं रयिं सजित्वानं सदासहम् ।
वर्षिष्ठमूतये भर ॥१॥

*endra sānasim rayim sajitvānam sadāsaham ।
varṣiṣṭhamūtaye bhara ॥*

1. О Индра, даруй нам здоровье и продвижение¹ — победоносное, с неиссякающей силой, совершенно изобильное по нашему желанию².

नि येन मुष्टिहत्यया नि वृत्रा रुणधामहै ।
त्वोतासो न्यर्वता ॥२॥

*ni yena muṣṭihatya yā ni vṛtrā ruṇadhāmahai ।
tvotāso nyarvatā ॥*

2. О ты, чьей мощью мы, благодаря устранению их сдерживающей хватки, смогли успешно³ сразиться с силами, воздвигающими преграды, о Сокрушающий врага⁴.

इन्द्र त्वोतास आ वयं वज्रं घना ददीमहि ।
जयेम सं युधि स्पृधः ॥३॥

*indra tvotāsa ā vayam vajram ghanā dadīmahi ।
jayema saṁ yudhi sprdhaḥ ॥*

3. О Индра, о Сокрушающий, нанося удары, мы далеко бросаем Ваджру; да одолеем мы в борьбе всех наших завистливых врагов.

¹ Или — радость.

² Или — ради нашего возрастания.

³ Или — остановить их действие.

⁴ *Tvotāsaḥ* — условный перевод.

वयं शूरेभिरस्तृभिरिन्द्र त्वया युजा वयम् ।
सासह्याम पृतन्यतः ॥४॥

*vayaṁ śūrebhirastr̥bhirindra tvayā yujā vayam ।
sāsahyāma pṛtanyataḥ ॥*

4. Мы, о Индра, благодаря богам, что с оружием, и тебе, объединенному с нами в Йоге, постоянно устремляем всю нашу силу к битве.

महाँ इन्द्रः परश्च नु महित्वमस्तु वज्रिणे ।
द्यौर्न प्रथिना शवः ॥५॥

*mahāṁ indraḥ paraśca nu mahitvamastu vajriṇe ।
dyaurna prathinā śavaḥ ॥*

5. Воистину могуч Индра и велик, да будет сила Махат с громовержцем, словно небо, сияющее во всю ширь¹, что несет полноту.

समोहे वा य आशत नरस्तोकस्य सनितौ ।
विप्रासो वा धियायवः ॥६॥

*samohe vā ya āśata narastokasya sanitau ।
viprāso vā dhiyāyavaḥ ॥*

6. Ибо он равно радуется, оберегая ли малого среди людей или умудренного провидца².

यः कुक्षिः सोमपातमः समुद्र इव पिन्वते ।
उर्वीरपो न काकुदः ॥७॥

*yaḥ kuṣiḥ somapātamah samudra iva pinvate ।
urvīrāpo na kākudaḥ ॥*

¹ Или — с широким.

² Или — сильного в мысли.

7. Он, кто есть поглощающая бездна, свободно пьющий нектар, подобно морю, он заглатывает эти широкие воды, будто это озера¹.

एवा ह्यस्य सूनृता विरप्शी गोमती मही ।
पक्वा शाखा न दाशुषे ॥८॥

*evā hyasya sūnṛtā virapśī gomatī mahī ।
pakvā śākhā na dāśuṣe ॥*

8. Ведь хвалебная песнь истине, идущая из души, сияющая, мощная, подобна спелой ветви для дающего.

एवा हि ते विभूतय ऊतय इन्द्र मावते ।
सद्यश्चित् सन्ति दाशुषे ॥९॥

*evā hi te vibhūtaya ūtaya indra māvate ।
sadyaścīt santi dāśuṣe ॥*

9. Ведь силы твои и возрастания твои, о Индра, сразу становятся действенными в осознании для дающего, кто обладает силой вместить их².

एवा ह्यस्य काम्या स्तोम उक्थं च शंस्या ।
इन्द्राय सोमपीतये ॥१०॥

*evā hyasya kāmīyā stoma uktham ca śaṁsyā ।
indrāya somapītaye ॥*

10. Ведь все желанные (и благородные вещи) души, и хвала ее, и поклонение (должны возгласиться) для Индры, дабы мог он испить сок нектара.

¹ *Kākudah* — смысл неясен.

² *Māvate* — перевод условный.

ГИМН ИНДРЕ

Ригведа I.9

इन्द्रेहि मत्स्यन्धसो विश्वेभिः सोमपर्वभिः ।
महाँ अभिष्टिरोजसा ॥१॥

*indrehi matsyandhaso viśvebhiḥ somaparvabhiḥ ।
mahāṁ abhiṣṭirojasā ॥*

1. Приди, о Индра, ты обретаешь восторг через все проявленные части этой Материи; исполненный величия, силой своей ты предаешься ему.

एमेनं सृजता सुते मन्दिमिन्द्राय मन्दिने ।
चक्रिं विश्वानि चक्रये ॥२॥

*emenam sṛjatā sute mandimindrāya mandine ।
cakriṁ viśvāni cakraye ॥*

2. Приумножь свою силу; и, когда нектар выжат, сотворите же восторг для Индры, вкusicателя радости, — действенность для вершителя наших деяний.

मत्स्वा सुशिप्र मन्दिभिः स्तोमेभिर्विश्वचर्षणे ।
सचैषु सवनेष्वा ॥३॥

*matsvā suśipra mandibhiḥ stomebhirviśvacarṣaṇe ।
sacaiṣu savaneṣvā ॥*

3. Опыняйся же, о Стремительный, восхвалениями, что пробуждают восторг, о Вседейственный; прильни к этим возлияниям.

असृग्रमिन्द्र ते गिरः प्रति त्वामुदहासत ।
अजोषा वृषभं पतिम् ॥४॥

*asṛgramindra te giraḥ prati tvāmudahāsata ।
ajoṣā vṛṣabhaṁ patim ॥*

4. Когда ты не выходишь к ним, о Индра, твои голоса ликуя устремляются к тебе навстречу, ища неисполненной радости в своем возлюбленном и господине.

सं चोदय चित्रमर्वाग् राध इन्द्र वरेण्यम् ।
असदित् ते विभु प्रभु ॥५॥

*saṁ codaya citramarvāg rādha indra vareṇyam ।
asadit te vibhu prabhu ॥*

5. Всецело пробуди внизу, о Индра, тот многообразный высочайший восторг, — то принадлежит тебе, что есть универсальное бытие, верховное.

अस्मान्तसु तत्र चोदयेन्द्र राये रभस्वतः ।
तुविद्युम्न यशस्वतः ॥६॥

*asmāntsu tatra codayendra rāye rabhasvataḥ ।
tuvidyumna yaśasvataḥ ॥*

6. И нас тоже в этом, о Индра, всецело пробуди к блаженству; наполни нас мощным восторгом и победной силой, о Ты, сверкающий в неизменной силе.

सं गोमदिन्द्र वाजवदस्मे पृथु श्रवो बृहत् ।
विश्वायुर्धेह्यक्षितम् ॥७॥

*saṁ gomadindra vājavadasme prthu śravo brhat ।
viśvāyurdhehyakṣitam ॥*

7. Так награди же нас, о Индра, широким знанием, полным света, богатства, в природе которого то величие, на всю нашу жизнь, нерушимым.

अस्मे धेहि श्रवो बृहद् द्युम्नं सहस्रसातमम् ।
इन्द्र ता रथिनीरिषः ॥८॥

*asme dhehi śravo bṛhad dyumnaṁ sahasrasātamam ।
indra tā rathinīriṣaḥ ॥*

8. Даруй нам знание безбрежное, сияние величайшей неколебимой силы и, о Индра, то упоительное мастерство и господство.

वसोरिन्द्रं वसुपतिं गीर्भिर्गृणन्त ऋग्मियम् ।
होम गन्तारमृतये ॥९॥

*vasorindram vasupatiṁ gīrbhirgrṇanta ṛgmiyam ।
homa gantāramūtaye ॥*

9. Провозгласите же своими речами Индру, повелителя лучезарных богатств, владеющего риком (знанием); мы призываем его, идущего, ради возрастания нашего бытия.

सुतेसुते न्योकसे बृहद् बृहत एदरिः ।
इन्द्राय शूषमर्चति ॥१०॥

*sutesute nyokase bṛhad brhata edariḥ ।
indrāya śūṣamarcati ॥*

10. С каждым возлиянием нектара, дабы приумножились способности, великий и всевозрастающий устремляется за Индрой.

ГИМН ИНДРЕ

Ригведа I.10

गायन्ति त्वा गायत्रिणोऽर्चन्त्यर्कमर्किणः ।
ब्रह्माणस्त्वा शतक्रत उद् वंशमिव येमिरे ॥१॥

*gāyanti tvā gāyatriṇo 'rcantyarṣamarkīṇaḥ ।
brahmāṇastvā śatakrata ud vaṁśamiva yemire ॥*

1. Тебя воспевают Гаятрины¹, Аркины² начинают свое действие; движения ума, о Стосильный, устремляются к тебе, словно бы взбираются на ствол.

यत् सानोः सानुमारुहद् भूर्यस्पष्ट कर्त्तवम् ।
तदिन्द्रो अर्थं चेतति यूथेन वृष्णिरेजति ॥२॥

*yat sānoḥ sānumāruhad bhūryaspaṣṭa kartvam ।
tadindro arthaṁ cetati yūthena vṛṣṇirejati ॥*

2. Когда он восходит с вершины на вершину и становится ясно, как много надо сделать, тогда Индра привносит богатство мысли в сознание, он движется — влюбленный³, со своей спутницей⁴.

युक्त्वा हि केशिना हरी वृषणा कक्ष्यप्रा ।
अथा न इन्द्र सोमपा गिरामुपश्रुतिं चर ॥३॥

*yukṣvā hi keśinā harī vṛṣaṇā kakṣyaprā ।
athā na indra somapā girāmupaśrutiṁ cara ॥*

¹ Божества ума.

² Также Божества ума.

³ Или — господин.

⁴ Или — исполняется силы и становится господином своего действия. *Yūtha*, «соединение», «супруга», «то, с чем есть связь», а также «сила», «мощь».

3. Запрягай же своих скакунов пышногровых, охватывая все своей властью, наполни жаждущую душу, и тогда, о Индра, пьющий нектар, даруй в ответ на наши слова вдохновенное знание.

एहि स्तोमाँ अभि स्वरा ऽभि गृणीह्या रुव ।
ब्रह्म च नो वसो सचेन्द्र यज्ञं च वर्धय ॥४॥

*ehi stomām abhi svarā 'bhi grṇīhyā ruva ।
brahma ca no vaso sacendra yajñam ca vardhaya ॥*

4. Приди, подхватывая¹ наши песни восхваления, изреки их, когда они восходят, прореви свой ответ; примкни к нашему разуму, о Царь, о Индра, и взрасти в нас Яджню.

उक्थमिन्द्राय शंस्यं वर्धनं पुरुनिष्षिधे ।
शक्रो यथा सुतेषु णो रारणत् सख्येषु च ॥५॥

*ukthamindrāya śamsyaṁ vardhanam puruniṣṣidhe ।
śakro yathā suteṣu ṇo rāraṇat sakhyeṣu ca ॥*

5. Я создаю всецело молитву, что должен вознести Индре, молитву, что несет возрастание, дабы Индра могучий обрел наслаждение в выжатых нами соках Сомы и в наших узах дружбы².

तमित् सखित्व ईमहे तं राये तं सुवीर्ये ।
स शक्र उत नः शकदिन्द्रो वसु दयमानः ॥६॥

*tamit sakhitva īmahe taṁ rāye taṁ suvīrye ।
sa śakra uta naḥ śakadindro vasu dayamānaḥ ॥*

6. Его желаем мы в дружбе, его в радости, его в героической мощи; и он, могущественный Индра, по доброте своей в силе дать нам свое богатство³.

¹ Или — отзываясь на.

² Или — в дружеском отношении и действии.

³ Или — имеет силу наделить нас своей субстанцией мысли.

सुविवृतं सुनिरजमिन्द्र त्वादातमिद्यशः ।
गवामप ब्रजं वृधि कृणुष्व राधो अद्रिवः ॥७॥

*suviṛtaṁ sunirajamindra tvādātamidyaśaḥ ।
gavāmapa vrajaṁ vṛdhi kṛṇuṣva rādho adriṇaḥ ॥*

7. О Индра, широкий и нерушимый¹ успех был достигнут, устрани покров² с этих лучей, сотвори восторг, о Обитатель горы.

नहि त्वा रोदसी उभे ऋघायमाणमिन्वतः ।
जेषः स्वर्वतीरपः सं गा अस्मभ्यं धूनुहि ॥८॥

*nahi tvā rodasī ubhe ṛghāyamaṇaminvataḥ ।
jeṣaḥ svarvatīrapaḥ saṁ gā asmabhyaṁ dhūnuhi ॥*

8. Ведь над тобою не имеют власти две замыкающие тверди, когда ты идешь стремительно вверх³; победоносный, излей для нас на наши земли воды небес.

आश्रुत्कर्ण श्रुधी हवं नू चिदधिष्व मे गिरः ।
इन्द्र स्तोममिमं मम कृक्षा युजश्चिदन्तरम् ॥९॥

*āśrutkarṇa śrudhī havam nū ciddadhiṣva me girāḥ ।
indra stomamimaṁ mama kṛṣvā yujaścīdantaram ॥*

9. Чуткий, вслушайся и услышь мой призыв, поддержи⁴ же мои слова; о Индра, привнеси это мое восхваление в свою сокровеннейшую часть состояния Йоги.

विद्महि त्वा वृषन्तमं वाजेषु हवनश्रुतम् ।
वृषन्तमस्य हूमह ऊर्तिं सहस्रसातमाम् ॥१०॥

¹ Или — неомраченный.

² *vraja*, толкование сомнительно; допустимо: «яви множество этих лучей».

³ Или — когда движешься прямо.

⁴ Или — восприми.

vidmā hi tvā vṛṣantamaṁ vājeṣu havanaśrutam |
vṛṣantamasya hūmaha ūtiṁ sahasrasātāmāṁ ||

10. Мы же знаем тебя как высочайшего в изобильных силах бытия, слышащего наш призыв; поскольку ты так велик, мы призываем тебя для возрастания и укрепления мощи.

आ तू न इन्द्र कौशिक मन्दसानः सुतं पिब ।
 नव्यमायुः प्र सू तिर कृधी सहस्रसामृषिम् ॥११॥

ā tū na indra kauśika mandasānaḥ sutam piba |
navyamāyuh pra sū tira kṛdhī sahasrasāmṛṣim ||

11. О Индра, у кого ножны, пей же Сому, неизменно вкушай радость, даруй нам всецело новое бытие и сотвори для нас Знание, что в совершенстве сохраняет нашу силу.

परि त्वा गिर्वणो गिर इमा भवन्तु विश्वतः ।
 वृद्धायुमनु वृद्धयो जुष्टा भवन्तु जुष्टयः ॥१२॥

pari tvā girvaṇo gira imā bhavantu viśvataḥ |
vṛddhāyumanu vṛddhayo juṣṭā bhavantu juṣṭayaḥ ||

12. О улаждающийся речами, да охватят тебя со всех сторон эти слова наши; пусть все возрастет вслед за возрастанием нашего бытия, и пусть вся любовь прильнет к нему.

ГИМН ИНДРЕ

Ригведа I.11

इन्द्रं विश्वा अवीवृधनत्समुद्रव्यचसं गिरः ।
रथीतमं रथीनां वाजानां सत्पतिं पतिम् ॥१॥

*indram̐ viśvā avīvṛdhanatsamudravyacasam̐ girah̐ ।
rathītamaṁ rathīnām̐ vājānām̐ satpatiṁ patim̐ ॥*

1. Индру, разделившего океан, взрастили все слова, восторженнейшего из благословенных, владыку сущего, господина прочных сил.

सख्ये त इन्द्र वाजिनो मा भेम शवसस्पते ।
त्वामभि प्र णोनुमो जेतारमपराजितम् ॥२॥

*sakhye ta indra vājino mā bhema śavasaspate ।
tvāmabhi pra ṇonumo jetāramaparājitam̐ ॥*

2. В дружбе с тобой, о Индра, надежным и сильным, нам неведом страх, о повелитель яркого света, навстречу тебе мы движемся, победителю, непобежденному.

पूर्वीरिन्द्रस्य रातयो न वि दस्यन्त्यूतयः ।
यदी वाजस्य गोमतः स्तोतृभ्यो मंहते मघम् ॥३॥

*pūrvīrindrasya rātayo na vi dasyantyūtayaḥ ।
yadī vājasya gomataḥ stotṛbhyo maṁhate magham̐ ॥*

3. Первые восторги Индры, его прежние силы роста не пропали, ибо для восхваляющих его он собрал полноту лучезарной силы.

पुरां भिन्दुर्युवा कविरमितौजा अजायत ।
इन्द्रो विश्वस्य कर्मणो धर्ता वज्री पुरुष्टुतः ॥४॥

*purām̐ bhinduryuvā kaviramitaujā ajāyata ।
indro viśvasya karmaṇo dhartā vajrī puruṣṭutaḥ ॥*

4. Проламывающий крепости, юный, провидец, он явился безмерный в силе, Индра, поддерживающий всякое действие, многопрославленный громовержец.

त्वं वलस्य गोमतोऽपावरद्रिवो बिलम् ।
त्वां देवा अबिभ्युषस्तुज्यमानास आविषुः ॥५॥

*tvam valasya gomato 'pāvaradrivo bilam ।
tvām devā abibhyuṣastujyamānāsa āviṣuḥ ॥*

5. Это ты раскрыл пещеру Валы, обладателя света, о обитатель горы; в тебя боги вошли без страха, оберегаемые¹ силой.

तवाहं शूर रातिभिः प्रत्यायं सिन्धुमावदन् ।
उपातिष्ठन्त गिर्वणो विदुष्टे तस्य कारवः ॥६॥

*tavāhaṁ śūra rātibhiḥ pratyāyaṁ sindhumāvadan ।
upātiṣṭhanta girvaṇo viduṣṭe tasya kāravaḥ ॥*

6. Твоими восторгами звучащий, о Могучий, я направился к морю; вершители деяний обрели² знание того, кто услаждается моей речью.

मायाभिरिन्द्र मायिनं त्वं शुष्णमवातिरः ।
विदुष्टे तस्य मेधिरास्तेषां श्रवांस्युत्तिर ॥७॥

*māyābhirindra māyinaṁ tvam śuṣṇamavātiraḥ ।
viduṣṭe tasya medhirāsteṣāṁ śravāṁsyuttira ॥*

7. Своими сдерживающими силами ты нисходишь к могучему и сдерживающему (Шушне); мудрые знают об этом, возвысь их вдохновения.

इन्द्रमीशानमोजसाभि स्तोमा अनूषत ।
सहस्रं यस्य रातय उत वा सन्ति भूयसीः ॥८॥

¹ Или — вдохновляемые.

² Или — прибегли к.

indramīśānamojasābhi stomā anūṣata |
sahasraṁ yasya rātaya uta vā santi bhūyasīh ||

8. К Индре, властвующему благодаря своей мощи, устремились наши восхваления, к тому, у кого тысяча услад, или же еще больше.

ГИМН ИНДРЕ

Ригведа VIII.54

एतत् त इन्द्रवीर्यं गीर्भिर्गृणन्ति कारवः ।
ते स्तोभन्त ऊर्जमावन् घृतश्रुतं पौरासो नक्षन् धीतिभिः ॥१॥

*etat ta indravīryam gīrbhirgrṇanti kāravaḥ ।
te stobhanta ūrjamāvan ghr̥taśrutam paurāso nakṣan dhītibhiḥ ॥*

1. Это твою мощь, о Индра, вершители деяний воспевают в Словах своих. Восхваляя, они хранят твою энергию, излучающую свет; жители города приходят к тебе (достигают тебя) своими мыслями.

नक्षन्त इन्द्रमवसे सुकृत्यया येषां सुतेषु मन्दसे ।
यथा संवर्ते अमदो यथा कृश एवास्मे इन्द्र मत्स्व ॥२॥

*nakṣanta indramavase sukr̥tyayā yeṣāṃ suteṣu mandase ।
yathā saṁvarte amado yathā kṛśa evāśme indra matsva ॥*

2. Через свое верное действие они приходят к Индре (достигают Индры) и обретают его защиту, они, чьими приношениями нектара ты услаждаешься; и хоть достигаю я тебя лишенным восторга, хоть прихожу я к тебе в скудости моей, в нас обрети наслаждение, о Индра.

यदिन्द्र राधो अस्ति ते माघोनं मघवत्तम ।
तेन नो बोधि सधमाद्यो वृधे भगो दानाय वृत्रहन् ॥५॥

*yadindra rādho asti te māghonam maghavattama ।
tena no bodhi sadhamādyo vṛdhe bhago dānāya vṛtrahan ॥*

5. С тем изобильным блаженством, что есть у тебя, о Индра, изобильнейший, пробудись в нас как спутник нашего восторга для нашего возрастания, для дарования наслаждения, о убийца Сокрывателя.

आजिपते नृपते त्वमिद्धि नो वाज आ वक्षि सुक्रतो ।
वीती होत्राभिरुत देववीतिभिः सवांसो वि शृण्वरे ॥६॥

*ājipate nṛpate tvamiddhi no vāja ā vakṣi sukrato ।
vītī hotrābhiruta devavītibhiḥ savāṁso vi śṛṇvire ॥*

6. Повелить битв, Царь богов, процветай в нас, неси нам изобилие, о стосильный. Благодаря пути, через возлияния и рождение богов мы преисполнились покоя и достигли вдохновенного знания.

सन्ति ह्यर्य आशिष इन्द्र आयुर्जनानाम् ।
अस्मान् नक्षस्व मघवन्नृपावसे धुक्षस्व पिप्युषीमिषम् ॥७॥

*santi hyarya āśiṣa indra āyurjanānām ।
asmān nakṣasva maghavannupāvase dhukṣasva pipyuṣīmiṣam ॥*

7. Ибо таковы его воинские благодеяния: Индра есть жизнь людей. Приди к нам, о владыка изобилия, и защищай нас: надои для нас питающей силы.

ГИМН ИНДРЕ

Ригведа X.54

[Гимн риши Брихадуктхи Вамадевыи, обращенный к Индре, Владыке Ментальной Силы, описывает тот опыт, когда он превзошел сферу Разума и вступил в Махас, при этом поддерживая низшие тверди, таким образом, осуществляя свое единство с Тем, наивысшим Пурушей.]

तां सु ते कीर्तिं मघवन् महित्वा यत् त्वा भीते रोदसी अह्वयेताम् ।
प्रावो देवाँ आतिरो दासमोजः प्रजायै त्वस्यै यदशिक्ष इन्द्र ॥१॥

*tām su te kīrtiṁ maghavan mahitvā yat tvā bhīte rodasī ahvayetām ।
prāvo devāṁ ātiro dāsamojaḥ prajāyai tvasyai yadaśikṣa indra ॥*

1. Когда ты отдал всецело полноту идеала славе своей, о Магхаван, когда обе тверди, испуганные, воззвали к тебе, ты защитил богов, ты пронзил Врага, учением силы Духа, о Индра, ради этого творения.

यदचरस्तन्वा वावृधानो बलानीन्द्र प्रब्रुवाणो जनेषु ।
मायेत् सा ते यानि युद्धान्याहुर्नाद्य शत्रुं ननु पुरा विवित्से ॥२॥

*yadacarastanvā vāvṛdhāno balānīndra prabruvāṇo janeṣu ।
māyet sā te yāni yuddhānyāhurnādya śatruṁ nanu purā vivitse ॥*

2. Когда ты странствовал, возрастая в мощи тела и приумножая силу людей, той силы хватило для твоих битв, о которых говорят, и для тебя, — ни сегодня ни прежде ты не знал врага.

क उ नु ते महिमनः समस्याऽस्मत् पूर्व ऋषयोऽन्तमापुः ।
यन्मातरं च पितरं च साकमजनयथास्तन्वः स्वायाः ॥३॥

*ka u nu te mahimanaḥ samasyā'smat pūrva ṛṣayo 'ntamāpuḥ ।
yanmātaraṁ ca pitaraṁ ca sākamajanayathāstanvaḥ svāyāḥ ॥*

3. Какие же мудрецы до нас достигли предела твоего величия, безмятежные? Разве не породил ты вместе своих отца и мать из собственного тела?

चत्वारि ते असुर्याणि नामाऽदाभ्यानि महिषस्य सन्ति ।
त्वमङ्ग तानि विश्वानि वित्से येभिः कर्माणि मघवञ्चकथं ॥४॥

*catvāri te asuryāṇi nāmā'dābhyāni mahiṣasya santi ।
tvamaṅga tāni viśvāni vitse yebhiḥ karmāṇi maghavañcakartha ॥*

4. Четыре, воистину, есть у тебя неукротимые силы, когда ты пребываешь в Бесконечности; всех их ты знаешь и с помощью их ты свершил свои труды, о Магхаван.

त्वं विश्वा दधिषे केवलानि यान्याविर्या च गुहा वसूनि ।
काममिन्मे मघवन् मा वि तारीस्त्वमाज्ञाता त्वमिन्द्रासि दाता ॥५॥

*tvaṁ viśvā dadhiṣe kevalāni yānyāviryā ca guhā vasūni ।
kāmaaminme maghavan mā vi tāristvamājñātā tvamindrāsi dātā ॥*

5. Ты поддерживаешь все то, что есть абсолютное существование, ты даешь познать все то, что сокрыто в Тайниках Бытия; не уничтожай мое желание, о Магхаван, ибо ты — тот, кто правит, и ты — тот, кто дает.

यो अदधाज्ज्योतिषि ज्योतिरन्तर्यो असृन्मधुना सं मधूनि ।
अध प्रियं शूषमिन्द्राय मन्म ब्रह्मकृतो बृहदुक्थादवाचि ॥६॥

*yo adadhājyotiṣi jyotirantaryo asrjanmadhunā saṁ madhūni ।
adha priyaṁ śūṣamindrāya manma brahmakṛto bṛhadukthādavāci ॥*

6. Кто вложил свет в сердце света и слил сладость со сладостью, тому Индре эта любовь, эта сила, эта мысль были изречены Брихадуक्त-хой, когда он осуществил в себе Брахмана.

ВЕДИЙСКИЙ ГИМН

Ригведа I.3

अश्विना यज्वरीरिषो द्रवत्पाणी शुभस्पती ।
पुरुभुजा चनस्यतम् ॥१॥

*aśvinā yajvarīriṣo dravatpāṇī śubhaspatī ।
purubhujā canasyatam ॥*

1. О Ашвины, для того, кто устремляется¹ к Яджне², о быстроногие властители блаженства³, многорадостные, станьте⁴ восторгом.

अश्विना पुरुदंससा नरा शवीरया धिया ।
धिष्ण्या वनतं गिरः ॥२॥

*aśvinā purudaṁsasā narā śavīrayā dhiyā ।
dhiṣṇyā vanataṁ girah ॥*

2. О сильные, всеразрушающие⁵ Ашвины, с твердым и ясным⁶ пониманием исполнитесь⁷ радости от слов моих.

दस्त्रा युवाकवः सुता नासत्या वृक्तबर्हिषः ।
आ यातं रुद्रवर्तनी ॥३॥

*dasrā yuvākavaḥ sutā nāsatyā vṛktabarhiṣaḥ ।
ā yātaṁ rudravartanī ॥*

¹ Riṣ — либо «стремиться, ранить, мчаться», либо — «волноваться, трепетать от восторга».

² Яджня может означать: 1. Владыка; 2. Йога; 3. Действие; 4. Жертвоприношение.

³ Или — добра.

⁴ Или — возрадуйтесь ему.

⁵ *Puru*, ср. греческое *polus* — «много» (многоразрушающие); или — свободно дающие.

⁶ *Śavīrayā* — *hailos* (греч.).

⁷ Или — примите.

3. О расточители¹, о сыновья Насаты, придите, вы оба, неистовые в деяниях, ибо я отдал себя Йоге², я проявил пламя³.

इन्द्रा याहि चित्रभानो सुता इमे त्वायवः ।
अण्वीभिस्तना पूतासः ॥४॥

*indrā yāhi citrabhāno sutā ime tvāyavaḥ ।
aṇvībhistanā pūtāsaḥ ॥*

4. Приди, о Индра, многосверкающий, вот эти жизненные соки⁴ выпущены, распространи их Силами бытия, о Ты, чья мощь очищена⁵.

इन्द्रा याहि धियेषितो विप्रजूतः सुतावतः ।
उप ब्रह्माणि वाघतः ॥५॥

*indrā yāhi dhiyeṣito viprajūtaḥ sutāvataḥ ।
upa brahmāṇi vāghataḥ ॥*

5. Приди, о Индра, побуждаемый мыслью, безудержно ведомый к движениям души, исполненным мощи⁶, радостно возрастающим⁷.

इन्द्रा याहि तूतुजान उप ब्रह्माणि हरिवः ।
सुते दधिष्व नश्चनः ॥६॥

*indrā yāhi tūtujāna upa brahmāṇi harivaḥ ।
sute dadhiṣva naścanaḥ ॥*

¹ Или — дающие.

² *Yuvāku*: *yu+aku* как *yuvan*: *yu+an*.

³ *Ṛkītabarhiṣaḥ*: *ṛkta* — «простертый» или «открытый» и *barhis*: «свет», «сила», «пламя».

⁴ *Āyavaḥ* — явное свидетельство того, что в Веде Сомы, главным образом, — это Амрита, напиток бессмертия, а не сок Сомы.

⁵ Или — придик с Энергиями бытия и материальной Силой.

⁶ *Vāghataḥ* — значение неясно. Перевод условен, дается согласно изначальному значению корня *vā*.

⁷ *Sutāvataḥ*: либо *suta+van*, либо *su+tavan* (ср. *revān*); я останавливаюсь на последнем.

6. Приди, о Индра, с силой побуждения¹ к движениям души, о обитающий в блеске², утверди наш восторг при возлиянии Сомы.

ओमासश्चर्षणीधृतो विश्वे देवास आ गत ।
दाश्वांसो दाशुषः सुतम् ॥७॥

*omāsaścarṣaṇīdhṛto viśve devāsa ā gata ।
dāśvāṁso dāśuṣaḥ sutam ॥*

7. О любящие³, о поддерживающие наши действия⁴, Все-боги, придите, разделите Сому, что выжат жертвователем.

विश्वे देवासो असुरः सुतमा गन्त तूर्णयः ।
उस्त्रा इव स्वसराणि ॥८॥

*viśve devāso apturaḥ sutamā ganta tūrṇayaḥ ।
usrā iva svasarāṇi ॥*

8. О Все-боги, действенные⁵, полные изобилия⁶, побыстрее придите, как влюбленные к стойлам своим.

विश्वे देवासो अस्निध एहिमायासो अद्रुहः ।
मेधं जुषन्त वह्नयः ॥९॥

*viśve devāso asridha ehimāyāso adruhaḥ ।
medham juṣanta vahnayaḥ ॥*

¹ Или — «с силой вдохновения» или «с утверждающей, защищающей силой».

² *Harivaḥ* — ср. с *adrivaḥ*.

³ *Omāsaḥ: ūmāḥ* от корня *um* — «любить, возвращать» (ср. Ума); качество звука *u* — это пребывать между чем-то плюс завершающий или осуществляющий звук *m*; или же — «дружелюбные».

⁴ *Carṣaṇī* — 1. Видение; 2. Движение; 3. Действие.

⁵ *Ap* — действовать и *tur*, что выражает действующее лицо, или же может значить «быстрый».

⁶ «Полные субстанции», или — «блаженнейшие, благодатнейшие». *Sutamā* — ср. *tamīsrā* (плотные), *tanū*, *tanva* и т. д.

9. О Все-боги, могущественные в силе¹, не оступающие², не причиняющие вреда, прильните к полноте моей силы мысли³, о Вы, кто несет и поддерживает нас.

पावका नः सरस्वती वाजेभिर्वाजिनीवती ।
यज्ञं वष्टु धियावसुः ॥१०॥

*pāvakā naḥ sarasvatī vājebhirvājinīvatī ।
yajñam vaṣṭu dhiyāvasuḥ ॥*

10. Пусть очистительная Сарасвати, изобильная полнотой бытия, пребывает в Яджне⁴, богатая мыслью.

चोदयित्री सूनृतानां चेतन्ती सुमतीनाम् ।
यज्ञं दधे सरस्वती ॥११॥

*codayitrī sūnṛtānām cetantī sumatīnām ।
yajñam dadhe sarasvatī ॥*

11. Вдохновляющая истинные интуитивные знания, пробуждающая верные помыслы, Сарасвати поддерживает Яджню.

महो अर्णः सरस्वती प्र चेतयति केतुना ।
धियो विश्वा वि राजति ॥१२॥

*maho arṇaḥ sarasvatī pra cetayati ketunā ।
dhiyo viśvā vi rājati ॥*

12. Сарасвати силой воли⁵ пробуждает к осознанию Махас, океан, и сияет повсюду во всех движениях мысли.

¹ *Māyāsaḥ*, латинское *majores*, но не в сравнительном смысле.

² *sridh* — значение «оступаться» условно.

³ *Medham* — 1. Сила; 2. Ум; 3. Способность. (Ср. *medhā*).

⁴ Яджня — 1. Владыка; 2. Действие.

⁵ Или — мыслью, *ketu*, *keta* — воля, интуиция, интеллект.

ОТРЫВОК ИЗ ВЕДИЙСКОГО ГИМНА

Ригведа I.15

इन्द्र सोमं पिब ऋतुना ऽऽ त्वा विशन्तिवन्दवः ।
मत्सरासस्तदोकसः ॥१॥

*indra somam piba ṛtunā ’’ tvā viśantvindaṇaḥ ।
matsarāsastadokasaḥ ॥*

1. О Индра, пей нектар Сомы согласно закону истины; пусть сладкие струи нектара войдут в тебя, опьяняющие, у которых там свой дом.

मरुतः पिबत ऋतुना पोत्राद् यज्ञं पुनीतन ।
यूयं हि षा सुदानवः ॥२॥

*marutaḥ pibata ṛtunā potrād yajñam punītana ।
yūyaṁ hi ṣṭhā sudānaṇaḥ ॥*

2. О Маруты, пейте согласно закону истины, очистите Яджню через процесс очищения, ибо вы стойки и очень смелы.

अभि यज्ञं गृणीहि नो ग्नावो नेष्टः पिब ऋतुना ।
त्वं हि रत्नधा असि ॥३॥१

*abhi yajñam grṇīhi no gnāvo neṣṭaḥ piba ṛtunā ।
tvam hi ratnadhā asi ॥*

3. О Яджне возгласи нам, действенный и оживленный, пей согласно закону истины, ибо ты даритель восторга.

अग्ने देवाँ इहा वह सादया योनिषु त्रिषु ।
परि भूष पिब ऋतुना ॥४॥

*agne devām ihā vaha sādāyā yoniṣu triṣu ।
pari bhūṣa piba ṛtunā ॥*

4. О Агни, привези сюда богов, усади их в трех истоках, все охвати и пей согласно закону истины.

ब्राह्मणादिन्द्र राधसः पिबा सोममृतं रन्तु ।
तवेद्धि सख्यमस्तृतम् ॥५॥

*brāhmaṇādindra rādhasaḥ pibā somamṛtūṁranu ।
taveddhi sakhyamastṛtam ॥*

5. О Индра, пей нектар блаженства души в согласии с истиной сущего, ибо дружба твоя никогда не иссякнет.

युवं दक्षं धृतव्रत मित्रावरुण दूळभम् ।
ऋतुना यज्ञ माशाथे ॥६॥

*yuvaṁ dakṣaṁ dhṛtavrata mitrāvaruṇa dūḷabham ।
ṛtunā yajña māśāthe ॥*

6. Вы двое, о Митра и Варуна, чья задача утверждать Дакшу... насладитесь же Яджней согласно закону истины.

द्रविणोदा द्रविणसो ग्रावहस्तासो अध्वरे ।
यज्ञेषु देवमीळते ॥७॥

*draviṇodā draviṇaso grāvahastāso adhvare ।
yajñeṣu devamīḷate ॥*

7. Владыка полноты, с руками, нагруженными при жертвоприношении, умилоствует бога в обрядах Яджни.

द्रविणोदा ददातु नो वसूनि यानि शृण्वरे ।
देवेषु ता वनामहे ॥८॥

*draviṇodā dadātu no vasūni yāni śṛṇvire ।
deveṣu tā vanāmahe ॥*

8. Пусть дарует нам Владыка полноты те богатства, которые восхваляются, ибо о них мы молим богов¹.

द्रविणोदाः पिपीषति जुहोत प्र च तिष्ठत ।
नेष्ट्रदृतुभिरिष्यत ॥९॥

draviṇodāḥ pipīṣati juhota pra ca tiṣṭhata ।
neṣṭrādṛtubhiriṣyata ॥

9. Владыка полноты желает пить, принесите жертву и выходите вперед, вы, подчиненные законам истины посредством...

¹ Или — добиваемся у богов.

ГИМН БРАХМАНАСПАТИ

Ригведа I.18

Владыка Души

सोमानं स्वरणं कृणुहि ब्रह्मणस्पते ।
कक्षीवन्तं य औशिजः ॥१॥

*somānaṁ svarāṇaṁ kṛṇuhi brahmaṇaspate ।
kakṣīvantam ya auśijah ॥*

1. О Владыка Души, сделай Какшивана, сына Ушиджи, добронравным и хорошим воином.

यो रेवान्यो अमीवहा वसुवित्पुष्टिवर्धनः ।
स नः सिषक्तु यस्तुरः ॥२॥

*yo revānyo amīvahā vasuvitpuṣṭivardhanah ।
sa naḥ siṣaktu yasturah ॥*

2. Пусть тот, кто смел и порывист, кто устраняет все недружественное, кому ведома полнота бытия, умножающий процветание, пребудет с нами, тот, кто силен и быстр.

मा नः शंसो अररुषो धूर्तिः प्रणङ् मर्त्यस्य ।
रक्षा णो ब्रह्मणस्पते ॥३॥

*mā naḥ śaṁso araruṣo dhūrtiḥ praṇaṁ martyasya ।
rakṣā ṇo brahmaṇaspate ॥*

3. Не дай погаснуть в нас устремленности и пылкости смертного в его усилении, о Владыка Души, защити нас.

स घा वीरो न रिष्यति यमिन्द्रो ब्रह्मणस्पतिः ।
सोमो हिनोति मर्त्यम् ॥४॥

*sa ghā vīro na riṣyati yamindro brahmaṇaspatiḥ |
somo hinoti martyam ||*

4. Тот герой наносит удары, сам не имея ран, кому Индра, Брахманаспати и Сома содействуют — тому, смертному.

त्वं तं ब्रह्मणस्पते सोम इन्द्रश्च मर्त्यम् ।
दक्षिणा पात्वंहसः ॥५॥

*tvam taṁ brahmaṇaspate soma indraśca martyam |
dakṣiṇā pātvamhasaḥ ||*

5. Того, смертного, о Брахманаспати, пусть Сома спасет от беды и Индра, оба благодатно возросшие.

सदसस्पतिमद्भुतं प्रियमिन्द्रस्य काम्यम् ।
सनिं मेधामयासिषम् ॥६॥

*sadasaspatimadbhutaṁ priyamindrasya kāmyam |
saniṁ medhāmayāsiṣam ||*

6. Я трудился для¹ чудесного хозяина дома, возлюбленного, милого Индре, ради постоянства блага я трудился, ради способности души.

यस्मादृते न सिध्यति यज्ञो विपश्चितश्चन ।
स धीनां योगमिन्वति ॥७॥

*yasmādr̥te na sidhyati yajño vipaścitaścana |
sa dhīnām yogaminvati ||*

7. Тот, без кого не приходит к осуществлению Яджня даже у человека с различающим сердцем, — он обладает властью над йогой движения мыслей.

आदृध्नोति हविष्कृतिं प्राञ्चं कृणोत्यध्वरम् ।
होत्रा देवेषु गच्छति ॥८॥

¹ Или — стремясь к.

ādrdhnoti haviṣkṛtiṁ prāñcam kṛṇotyadhvaram |
hotrā deveṣu gacchati ||

8. Он утверждает жертвенные возлияния, он продвигает вперед труд жертвоприношения, с помощью жреца обряда он идет с богами.

नराशंसं सुधृष्टमपश्यं सप्रथस्तमम् ।
 दिवो न सद्ममखसम् ॥९॥

narāśaṁsaṁ sudhṛṣṭamapaśyaṁ saprathastamam |
divo na sadmamakhasam ||

9. Я увидел Того, мощного в устремлении, очень отважного, широкого и всевозрастающего, словно бы осаждающего обители неба.

ГИМН ЗАРЕ

Ригведа V.79

[Риши молит о полном явлении Зари света Истины во всем ее пышном великолепии, со всеми ее щедрыми спутниками — богами и провидцами, в сопровождении сияющих стад ее мысли, стремительных скакунов ее силы, со светозарными побуждениями, которые она несет с собой — словно бы сопровождаемая пылающими лучами Солнца Истины. Пусть взойдет Заря, и тогда труд больше не будет долгим и изнуряющим.]

महे नो अद्य बोधयोषो राये दिवित्मती ।
यथा चित्रो अबोधयः सत्यश्रवसि वाय्ये सुजाते अश्वसूनुते ॥१॥

*mahe no adya bodhayoṣo rāye divitmatī ।
yathā cinno abodhayaḥ satyaśravasi vāyye sujāte aśvasūnṛte ॥*

1. О Заря, приди со всем своим великолепием небес, пробуди нас сегодня к великому блаженству, как ты уже когда-то пробудила нас, — в преемственности рождения знания, во вдохновенном слышании Истины¹.
О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

या सुनीथे शौचद्रथे व्यौच्छो दुहितर्दिवः ।
सा व्युच्छः सहीयसि सत्यश्रवसि वाय्ये सुजाते अश्वसूनुते ॥२॥

*yā sunīthe śaucadrathe vyauccho duhitardivaḥ ।
sā vyucchaḥ sahīyasi satyaśravasi vāyye sujāte aśvasūnṛte ॥*

2. Ты, что засияла, о Дочь небес, в том, кто верно ведет сияющую колесницу света², да воссияй сегодня с еще большей силой —

¹ Здесь имя риши выступает как символ, характеризующий рождение Солнца в человеческом сознании.

² Тот же символ, выраженный другим именем риши; он описывает результат рождения Солнца.

в преемственности рождения знания, во вдохновенном слышании Истины.

О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

सा नो अद्याभरद्वसुर्व्युच्छा दुहितर्दिवः ।
यो व्यौच्छः सहीयसि सत्यश्रवसि वाय्ये सुजाते अश्वसूनृते ॥३॥

*sā no adyābharadvasurvyucchā duhitardivāḥ ।
yo vyaucchaḥ sahiyasi satyaśravasi vāyye sujāte aśvasūnṛte ॥*

3. Да воссияй, принося нам сегодня сокровища света, о Дочь небес, как когда-то уже засияла ты, — еще более великая в своей силе, в преемственности рождения знания, во вдохновенном слышании Истины.

О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

अभि ये त्वा विभावरि स्तोमैर्गृणन्ति वह्नयः ।
मधैर्मघोनि सुश्रियो दामन्वन्तः सुरातयः सुजाते अश्वसूनृते ॥४॥

*abhi ye tvā vibhāvari stomaigrṇanti vahnayaḥ ।
maghairmaghoni suśriyo dāmanvantaḥ surātayaḥ sujāte aśvasūnṛte ॥*

4. Вот они, несущие жертву¹, которые возглашают тебя в своей речи, гимнами своими они проявляют тебя, о широкая и сияющая Заря; они великолепны твоим изобилием, о Царица, щедры их дары, изобильны их милости.

О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

यच्चिद्धि ते गणा इमे छदयन्ति मघत्तये ।
परि चिद्वष्टयो दधुर्ददतो राधो अहयं सुजाते अश्वसूनृते ॥५॥

*yacciddhi te gaṇā ime chadayanti maghattaye ।
pari cidvaṣṭayo dadhurdadato rādho ahrayaṁ sujāte aśvasūnṛte ॥*

¹ Речь идет не об обычных жрецах, но о божественных силах, приходящих с Зарей, *gaṇāḥ*, «сонмы», это и жрецы, и провидцы, и покровители внутреннего жертвоприношения, завоевывающие небесное богатство и дарующие его.

5. Когда эти сонмы твоих божественных сил хотят умиловить тебя в надежде на твои щедроты, они, жаждущие, окружают тебя, они расточают твою неотступную благодать.

О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

ऐषु धा वीरवद्यश उषो मघोनि सूरिषु ।
ये नो राधांस्यहया मघवानो अरासत सुजाते अश्वसूनृते ॥६॥

aiṣu dhā vīravadyaśa uṣo maghoni sūriṣu ।
ye no rādāmsyahrayā maghavāno arāsata sujāte aśvasūnṛte ॥

6. Вот твои провидцы; о Заря, госпожа изобилия, утверди в них великолепие твоих героических сил; владыки твоего изобилия, они осыпают нас твоими неизменными благами.

О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

तेभ्यो द्युम्नं बृहद्यश उषो मघोन्या वह ।
ये नो राधांस्यहव्या गव्या भजन्त सूरयः सुजाते अश्वसूनृते ॥७॥

tebhyo dyumnam bṛhadyaśa uṣo maghonyā vaha ।
ye no rādāmsyaśvyā gavyā bhajanta sūrayaḥ sujāte aśvasūnṛte ॥

7. О Заря, госпожа изобилия, принеси им свое озарение, великолепие широкое; они дают нам насладиться благодатью твоих скакунов и благодатью стад твоих.

О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

उत नो गोमतीरिष आ वह्ना दुहितर्दिवः ।
साकं सूर्यस्य रश्मिभिः शुक्रैः शोचद्विरर्चिभिः सुजाते अश्वसूनृते ॥८॥

uta no gomatīriṣa ā vahnā duhitardivaḥ ।
sākam sūryasya raśmibhiḥ śukraiḥ śocadbhirarcibhiḥ
sujāte aśvasūnṛte ॥

8. Принеси и нам, о Дочь небес, силы побуждения, полные стад твоего света; пусть придут они вместе с лучами твоего Солнца, с чистотой его ярких, пылающих сияний.

О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

व्युच्छा दुहितर्दिवो मा चिरं तनुथा अपः ।
नेत् त्वा स्तेनं यथा रिपुं तपाति सूरौ अर्चिषा सुजाते अश्वसूनृते ॥९॥

*vyucchā duhitardivo mā ciraṁ tanuthā apaḥ ।
net tvā stenaṁ yathā ripuṁ tapāti sūro arciṣā sujāte aśvasūnṛte ॥*

9. Засияй, о Дочь небес! И не затягивай долго работу. Ведь тебя не спалит солнце своим светом, как разбойника и вора¹.
О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

एतावद्वेदुषस्त्वं भूयो वा दातुमर्हसि ।
या स्तोतृभ्यो विभार्युच्छन्ती न प्रमीयसे सुजाते अश्वसूनृते ॥१०॥

*etāvadveduṣastvaṁ bhūyo vā dātumarhasi ।
yā stotṛbhyo vibhāryucchantī na pramīyase sujāte aśvasūnṛte ॥*

10. Вот столько, о Заря, ты должна дать, или еще больше; ибо для почитателей тебя ты сияешь во всей широте своего великолепия и не ограничена ты в своем рассвете.
О совершенно-рожденная! О силой скакунов благая!

¹ Труд постижения Истины долгов и изнурителен, ибо силы тьмы и разделения, низшие силы нашего бытия, захватывают и присваивают, расточают или неверно применяют завоевания знания. Они не приносят жертвы, но расхищают ее дары; они не могут вынести полного света солнца. Но сейчас Заря знания способна принести полное озарение и привести к быстрому завершению этот великий труд.

ГИМН ЗАРЕ

Ригведа V.80

[Риши воспевает божественную Зарю, Дочь Небес, как приносящую Истину, блаженство, светозарные небеса, как созидающую Свет, дарующую видение, пролагающую пути Истины, следующую и ведущую по ним, как устраняющую мрак, как вечную и вечно юную богиню нашего продвижения к божественной природе.]

द्युतद्यामानं बृहतीमृतेन ऋतावरीमरुणप्सुं विभातीम् ।
देवीमुषसं स्वरावहन्तीं प्रति विप्रासो मतिभिर्जरन्ते ॥१॥

*dyutadyāmānaṁ bṛhatīmṛtena ṛtāvarīmaruṇapsuṁ vibhātīm ।
devīmuṣasaṁ svarāvahantīm prati viprāso matibhirjarante ॥*

1. Зарю, чей путь ослепителен, госпожу истины, Истиной великую, широко блистающую, чей облик ал, Зарю божественную, несущую с собой небеса света, — ее провидцы почитают мыслями своими.

एषा जनं दर्शता बोधयन्ती सुगान्पथः कृण्वती यात्यग्रे ।
बृहद्रथा बृहती विश्वमिन्वोषा ज्योतिर्यच्छत्यग्रे अहाम् ॥२॥

*eṣā janam darśatā bodhayantī sugānpathaḥ kṛṇvatī yātyagre ।
bṛhadrathā bṛhatī viśvaminvoṣā jyotiryacchatyagre ahnām ॥*

2. Вот она, несущая видение, пробуждающая человека, делающая пути его легко проходимыми, сама идет впереди него. Как велика ее колесница, как широка и всеохватна богиня, Свет приносит она в начале дней!

एषा गोभिररुणेभिर्युजानाऽस्त्रेधन्ती रयिमप्रायु चक्रे ।
पथो रदन्ती सुविताय देवी पुरुष्टुता विश्ववारा वि भाति ॥३॥

*eṣā gobhiraruṇebhiryujānā'sredhantī rayimaprāyu cakre ।
patho radantī suvitāya devī puruṣtutā viśvavarā vi bhāti ॥*

3. Вот она, запрягающая свои стада алого света; ее движение неудержимо, создает она богатство непреходящее. Она пролагает пути к блаженству; божественна она, широко сияет ее слава, многие гимны возносятся ей, несет она всякий желанный дар.

एषा व्येनी भवति द्विवर्हा आविकृण्वाना तन्वं पुरस्तात् ।
ऋतस्य पन्थामन्वेति साधु प्रजानतीव न दिशो मिनाति ॥४॥

*eṣā vyenī bhavati dvibarhā āviṣkṛṇvānā tanvaṁ purastāt ।
ṛtasya panthāmanveti sādhu prajānatīva na diśo mināti ॥*

4. Вот она в ее двуединой силе земли и неба, появляясь во всем своем блеске, тело свое открывает пред нами. Верно следует она путем Истины, как та, что мудра и знает, и она не ограничивается нашими пределами.

एषा शुभ्रा न तन्वो विदानोर्ध्वेव स्नाती दृशये नो अस्थात् ।
अप द्वेषो बाधमाना तमांस्युषा दिवो दुहिता ज्योतिषागात् ॥५॥

*eṣā śubhrā na tanvo vidānordhveva snātī dṛśaye no asthāt ।
apa dveṣo bādhamānā tamāmsyuṣā divo duhitā jyotiṣāgāt ॥*

5. Вот она, ослепительно ее тело, когда обретена она и познана! Встала она в вышине, будто купаясь в свете, чтоб могли мы ее увидеть! Прогоняя всех врагов и все темное, Заря, дочь Неба, пришла со Светом.

एषा प्रतीची दुहिता दिवो नृन्योषेव भद्रा नि रिणीते अप्सः ।
व्यूर्वती दाशुषे वार्याणि पुनर्ज्योतिर्युवतिः पूर्वथाकः ॥६॥

*eṣā pratīcī duhitā divo nṛnyoṣeva bhadra ni riṇīte apsaḥ ।
vyūrvatī dāśuṣe vāryāṇi punarjyotiryuvatīḥ pūrvathākah ॥*

6. Вот она, дочь Неба, словно счастливая женщина, движется навстречу богам, и форма ее все ближе к ним. Раскрывая все желанные блага для приносящего жертву, богиня вечно юная вновь сотворила Свет, как и прежде.

ГИМН САВИТАРУ

Ригведа V.81

[Риши воспеваёт Бога Солнца как источник божественного знания, как создателя внутренних миров. К нему, Провидцу, ищущие света направляют свой ум и мысли; он, кому единственно ведомы все формы знания, есть единственный высочайший устроитель жертвоприношения. Он облекается во все формы, как в одеяния своего бытия и своего творческого видения, он творит наивысшее добро и счастье для двух форм жизни в мирах. Он проявляет небесный мир, сияя на пути зари божественного знания; по этому пути другие божества следуют за ним, и величие его света делают они целью устремления всех своих сил. Силой своей и величием он измерил для нас все земные миры, но лишь в трех мирах света достигает он истинного величия своего проявления в лучах божественного солнца; тогда он охватывает своим бытием и светом ночь нашей тьмы, становясь Митрой, созидающим по своим законам лучезарную гармонию наших высших и низших миров. Он единственный творец всего нашего мироздания, и своим движением вперед он способствует его возрастанию до тех пор, пока весь мир нашего становления не достигнет полноты его озарения.]

युञ्जते मन उत युञ्जते धियो विप्रा विप्रस्य बृहतो विपश्चितः ।
वि होत्रा दधे वयुनाविदेक इन्मही देवस्य सवितुः परिष्टुतिः ॥१॥

*yuñjate mana uta yuñjate dhiyo viprā viprasya bṛhato vipaścitaḥ ।
vi hotrā dadhe vayunāvideka inmahī devasya savituḥ pariṣṭutiḥ ॥*

1. Озаренные провидцы запрягают ум свой и запрягают мысли свои, устремляя их к озаренному божеству, безбрежному, светозарному в сознании; единственно знающий все проявления знания, он один распределяет все на жертвоприношении. Велика хвала Савитару, всесозидающему богу.

विश्वा रूपाणि प्रति मुञ्चते कविः प्रासावीद् भद्रं द्विपदे चतुष्पदे ।
वि नाकमख्यत् सविता वरेण्योऽनु प्रयाणमुषसो वि राजति ॥२॥

*viśvā rūpāṇi prati muñcate kaviḥ prāsāvīd bhadraṁ dvipade
catuṣpade |
vi nākamakhyat savitā vareṇyo 'nu prayāṇamuṣaso vi rājati ||*

2. Все формы — это одежды, в которые облачается Провидец, дабы творить добро и блаженство для созданий двухчастных и четырехчастных¹. Савитар светом своим делает зримым наш небесный мир; превосходный он и желанный, широк свет его сияния вслед за движением Зари.

यस्य प्रयाणमन्वन्य इद् ययुर्देवा देवस्य महिमानमोजसा ।
यः पार्थिवानि विममे स एतशो रजांसि देवः सविता महित्वना ॥३॥

*yasya prayāṇamanvanya id yayurdevā devasya mahimānamojasā |
yaḥ pāṛthivāni vimame sa etaśo rajāṁsi devaḥ savitā mahitvanā ||*

3. Вслед за этим движением все другие боги в своем могуществе устремляются к величию этого бога. Это сверкающий бог Савитар, кто силой своей и величием размерил наши земные миры света.

उत यासि सवितस्त्रीणि रोचनोत सूर्यस्य रश्मिभिः समुच्यसि ।
उत रात्रीमुभयतः परीयस उत मित्रो भवसि देव धर्मभिः ॥४॥

*uta yāsi savitastrīṇi rocanota sūryasya raśmibhiḥ samucyasi |
uta rātrīmubhayataḥ parīyasa uta mitro bhavasi deva dharmabhiḥ ||*

4. И ты движешься, о Савитар, к трем сияющим мирам неба, и тебя являют лучи Солнца, и Ночь ты объемлешь с обеих сторон, и ты становишься Митрой, о Бог, с его установленными законами Истины.

उतेशिषे प्रसवस्य त्वमेक इदुत पूषा भवसि देव यामभिः ।
उतेदं विश्वं भुवनं वि राजसि श्यावाश्वस्ते सवितः स्तोमानशे ॥५॥

¹ Дословно — «двуногих и четвероногих», но слово *pad* означает также и «шаг» или принцип, на котором основывается сознание. Эзотерическое значение: «четырёх-принципные» — те, кто обитают в четырехчастном принципе низшего мира, и «двух-принципные» — живущие в двойственном принципе божественной и человеческой природы.

uteśiṣe prasavasya tvameka iduta pūṣā bhavasi deva yāmabhiḥ |
utedaṁ viśvaṁ bhuvanaṁ vi rājasi śyāvāśvaste savitaḥ
stomatānaśe ||

5. Ты один обладаешь силой для созидания, и ты становишься Взрослителем. О Бог, благодаря продвижению по своему пути ты озаряешь весь этот мир становления. Шьявашва, о Савитар, обрел утверждение твоей божественной сути.

ГИМН ВАРУНЕ

Ригведа V.85

[Этот гимн строится на игре двойного смысла. В экзотерическом плане Варуна воспевается как Асура, всеведущий и всемогущий владыка и творец, Божество, в своей творческой мудрости и мощи образующее мир и поддерживающее закон сущего на земле, в срединном пространстве и на небесах. В плане эзотерическом, где физические явления мира становятся символами внутренней реальности, беспредельное Божество воспевается как тот, кто в своей всепроникающей мудрости и чистоте раскрывает три мира нашего бытия Солнцу знания, изливая потоки Истины, очищая душу от лжи низшего бытия и его греха. Здесь дается перевод гимна и в его экзотерическом, и в эзотерическом значении.]

(1)

Всеведущему Творцу

प्र सम्राजे बृहदर्चा गभीरं ब्रह्म प्रियं वरुणाय श्रुताय ।
वि यो जघान शमितेव चर्मोपस्तरे पृथिवीं सूर्याय ॥१॥

*pra samrāje bṛhadarcā gabhīraṁ brahma priyaṁ varuṇāya śrutāya ।
vi yo jaghāna śamiteva carmapastire pṛthivīm sūryāya ॥*

1. Вседержителю воспой ты молитву высокую и глубокую и приятную прославленному Варуне — тому, кто рассек, как нож — шкуру животного, дабы простереть землю под солнцем.

वनेषु व्यन्तरिक्षं ततान वाजमर्वत्सु पय उस्त्रियासु ।
हत्सु क्रतुं वरुणो अपस्वग्निं दिवि सूर्यमदधात्सोममद्रौ ॥२॥

*vaneṣu vyantarikṣaṁ tatāna vājamarvatsu paya usṛiyāsu ।
hṛtsu kratuṁ varuṇo apsvagnim divi sūryamadadhātsomamadrau ॥*

2. Он простер срединное пространство над вершинами деревьев, он вложил силу в боевых коней и молоко — в коров; в сердца он

вложил волю, огонь — в воды¹, солнце поместил на небо и растение Сомы — на гору.

नीचीनवारं वरुणः कवन्धं प्र ससर्ज रोदसी अन्तरिक्षम् ।
तेन विश्वस्य भुवनस्य राजा यवं न वृष्टिर्युनत्ति भूम ॥३॥

*nīcīnabāraṁ varuṇaḥ kavandhaṁ pra sasarja rodasī antarikṣam ।
tena viśvasya bhuvanasya rājā yavaṁ na vṛṣṭirvyunatti bhūma ॥*

3. Варуна вылил на землю и небо и в воздушное пространство бочку вод, чье отверстие открывается вниз; это ею Царь всего мира орошает землю, как дождь — ячменное поле.

उनत्ति भूमिं पृथिवीमुत द्यां यदा दुग्धं वरुणो वष्ट्यादित् ।
समभ्रेण वसत पर्वतासस्तविषीयन्तः श्रथयन्त वीराः ॥४॥

*unatti bhūmiṁ prthivīmuta dyāṁ yadā dugdhaṁ varuṇo vaṣṭyādit ।
samabhreṇa vasata parvatāsastaviṣīyantaḥ śrathayanta vīrāḥ ॥*

4. Варуна орошает широкую землю и небо, а когда желает он молока небес, он изливает его; горы одеваются тучей, герои бури² выпускают свою силу, и все никнет перед ними.

इमामू ष्वासुरस्य श्रुतस्य महीं मायां वरुणस्य प्र वोचम् ।
मानेनेव तस्थिवाँ अन्तरिक्षे वि यो ममे पृथिवीं सूर्येण ॥५॥

*imāmū śvāsurasya śrutasya mahīm māyāṁ varuṇasya pra vocam ।
māneneva tasthivāṁ antarikṣe vi yo mame prthivīm sūryeṇa ॥*

5. Я провозгласил эту безбрежную творящую мудрость³ Прославленного и Могущественного — Варуны, кто, стоя в воздушном пространстве, словно мерой, солнцем измерил землю.

¹ Саяна объясняет это либо как электрический огонь в дождевых тучах, либо как подводный огонь в океане.

² *Virāḥ* — «герои», здесь: Маруты, как боги бури.

³ *Māyā*, безусловно, передает корневое значение слова: «измерять», «образовывать», «строить» или «размерять».

इमामू नु कवितमस्य मायां महीं देवस्य नकिरा दधर्ष ।
एकं यदुद्रा न पृणन्त्येनीरासिञ्चन्तीरवनयः समुद्रम् ॥६॥

*imāmū nu kavitamasya māyām mahīm devasya nakirā dadharṣa ।
ekam yadudnā na pṛṇantyenīrāsiñcantīravanayaḥ samudram ॥*

6. Безбрежна эта мудрость божества и величайшего из провидцев, нет никого, кто бы силой посягнул на нее; так, Океан един, но все эти бегущие реки вливаются в него и не могут его наполнить.

अर्यम्यं वरुण मित्र्यं वा सखायं वा सदमिद् भ्रातरं वा ।
वेशं वा नित्यं वरुणारणं वा यत्सीमागश्चक्रमा शिश्रथस्तत् ॥७॥

*aryamyam varuṇa mitryam vā sakhāyam vā sadamid bhrātaram vā ।
veśam vā nityam varuṇāraṇam vā yatsīmāgaścakṛmā śīsrathastat ॥*

7. Какое бы прегрешение ни совершили мы против закона Арьямана или закона Митры, против брата или друга, против постоянного соседа или врага¹, отпусти это нам, о Варуна.

कितवासो यद्विरिपुर्न दीवि यद्वा घा सत्यमुत यन्न विद्म ।
सर्वा ता वि ष्य शिथिरेव देवाऽधा ते स्याम वरुण प्रियासः ॥८॥

*kitavāso yadriripurna dīvi yadvā ghā satyamuta yanna vidma ।
sarvā tā vi ṣya śithireva devādhā 'te syāma varuṇa priyāsaḥ ॥*

8. Если мы грех свершили, как хитрые игроки, которые нарушают правила игры, или погрешили против истины, или согрешили по неведению, все это устрани прочь от нас, о Бог, как плоды, едва держащиеся на ветке; тогда да будем мы милы тебе, о Варуна.

¹ Или — чужака.

(2)

Могучему Владыке беспредельной мудрости

[Риши воспевает Варуну как Владыку беспредельной чистоты и мудрости, который открывает наше земное бытие ясному свету солнца знания, изливает воды Истины в наше тройное существование — ментальное, витальное и физическое — и силой своей устраняет из нашей жизни весь грех, зло и ложь. Он создает свободные просторы для нашего витального бытия, превзошедшего полуосознанный поиск объектов наслаждения, дает изобилие нашим боевым жизненным силам и продукт небес — сияющим стадам мыслей; он вложил волю в наши сердца, божественную силу, Агни, — в воды существования, Солнце божественного знания поместил на высочайшее небо ума, а растение, дающее вино восторга — на гору нашего бытия, гору со множеством вершин. Все это — средства, благодаря которым мы достигаем бессмертия. Мудростью своей он организует все наше физическое существование в соответствии с истиной и светом солнца знания, он создает в нас единство собственного бесконечного существования и сознания со всеми семью реками, присущими плану Истины, которые изливают в него свои потоки знания, но не способны заполнить его бесконечность.]

1. Варуне, у кого вдохновения, приходящие издалека, вседержителю¹, вознеси вдохновенное слово души во всей его широте, глубине и восторге; ибо он прочь отсек тьму, как тот, кто рассекает шкуру, чтобы простерлась наша земля под его озаряющим солнцем².
2. Он широко простер срединный мир над лесами земных наслаждений³, он поместил свое изобилие в боевых скакунов

¹ Эти два эпитета призваны отразить две стороны божественного бытия — всеведение и всемогущество, *tāyāt āsurasya śrutasya*. Обретая божественную природу, человек должен стать по образу бога провидцем и царем.

² Ограничения устраняются из физической ментальности, и она простирается в великой широте, чтобы принять откровения и вдохновения света истины.

³ Леса, или ростки земли, несущие наслаждение (*vana* означает также удовольствие), являются основой промежуточного мира, витального мира в нас, где царствует

жизни¹ и небесное молоко — в наши сияющие стада знания². Варуна вложил волю³ в наши сердца, божественный огонь⁴ — в воды⁵, он поместил Солнце Света на наши небеса, растение Восторга — на гору бытия⁶.

3. Варуна излил на нашу землю и небо и в срединный мир то, что содержит истину, двери чего открываются вниз⁷; этим царь всего мироздания орошает нашу землю, как дождь орошает хлеба.
4. Он орошает нашу землю во всю ширь и наше небо, а когда Варуна желает того молока⁸, он изливает его; горы покрываются тучей, его герои⁹ прилагают силу и сметают ее прочь.
5. Велика та мудрость Варуны, которую я возглашаю, могущественного Повелителя, у которого вдохновенное знание, ибо он, стоя в нашем срединном мире, словно мерой, широко размеряет нашу землю своим озаряющим Солнцем¹⁰.

vāyu, Бог Жизни. Это мир удовлетворения желаний. Он тоже простирается во всю ширь, свободный от ограничений, чтобы принять Ананду или божественный восторг посредством знания и закона Истины.

¹ *Arvatsu* — что означает и «сражающиеся, стремящиеся», и «кони».

² *Usriyāsu* — что означает и «сияющие», и «коровы».

³ *Kratu* — воля к божественному труду, жертвенная воля.

⁴ *Agni* — огонь божественной Воли, который получает жертву и становится ее жрецом.

⁵ Океан бытия, или же воды Истины, которые низошли свыше.

⁶ Наше существование всегда сравнивается с горой, у которой множество вершин, представляющих разные уровни или планы бытия.

⁷ Мир Истины открыт вверх, чтобы принять Бесконечность в свою волю и знание, здесь же двери его открываются вниз, чтобы заполнить собой низшее бытие.

⁸ Молоко Коровы, *aditi*, что есть беспредельное сознание.

⁹ Маруты, как жизненные энергии, достигающие полноты мысли-знания, помогают Индре сокрушить тучу — или сокрывателя, Вритру, и дать пролиться водам Истины, а также освободить свет, спрятанный Валою, свет сокрытого солнца. Здесь обе эти идеи сливаются в другом образе.

¹⁰ Человек живет в физическом бытии; Варуна приносит в него свет Истины и размеряет его, то есть образует и организует наше земное существование по меркам Истины, посредством разума, просветленного солнцем знания. Он становится Асурой, Могучим, на нашем витальном плане, который является связующим звеном между ментальным и физическим, чтобы там принять свет и передать его на землю в качестве творческой и определяющей силы.

6. Велика та мудрость божества, величайшего в провидческом знании, и никто не может посягнуть на нее; ибо в него, единого, в океан, светозарные питающие реки¹ вливают свои воды и все же не могут наполнить его.
7. Весь тот грех, который совершили мы против тебя в твоей мощи Арьямана, или в твоей мощи Митры, или как против брата, или друга, или вечного обитальца, или воина², — отринь его прочь от нас.
8. Грех ли мы совершили как хитрые игроки, нарушающие правила игры, согрешили ли против истины, содеяли ли грех по неведению, все это отсеки прочь от нас, как то, что еле держится; тогда да будем мы дороги тебе, о Варуна.

¹ Семь рек, которые нисходят с плана Истины, здесь названы словом *avanayaḥ*, которое несет то же корневое значение, что и *dhenavaḥ*, «вскармливающие коровы».

² Против дасью.

ВЕДИЙСКИЙ ГИМН МИТРЕ-ВАРУНЕ

Ригведа VII.60

О Солнце, о Свет, поскольку сегодня, непорочное в своем восхождении, ты провозгласило Истину Владыке Любви и Владыке Чистоты, то да пребудем мы в божественном, дорогие тебе, о Мать беспредельная, дорогие тебе, о Владыка Силы, во всем, что мы изрекаем. О Митра, о Варуна, вот это Солнце, что видит для души, оно восходит над землей и небом во всеохватной шири, оно хранитель всего, что в движении и что в покое, ибо видит оно прямое и искривленное в смертных. Семь сияющих сил запряг этот Сверкающий сегодня в мир нашего свершения, и они несут его в своей ясности, и озирает он обители души и места ее рождения, словно пастух, смотрящий за стадами.

Ввысь восходят ваши медовые улады; ибо наше солнце поднялось в океан чистого Света, и для него Сыновья Бесконечности прокладывают пути — Владыки Любви, и Силы, и Чистоты в единой гармонии. Ведь это они различают и отделяют всю ложь в нас — они Владыки Любви, и Силы, и Чистоты. Они возрастают в обители Истины, могущественные и непобедимые Сыновья Бесконечности. Это они, Любовь и Чистота, которые невозможно подавить, своими силами различения дают знание тому, у кого нет знания; они несут ему свои побуждения воли, обладающей верным видением, и ведут его путем добра за пределы зла. Это они, не смыкая очей, смотрят и знают все на земле и на небе о человеке неразумном, и они ведут его: в своем движении вперед он подходит к бездонному омуту реки, но они переправят его на другой берег этого простора. Безмятежность, защита и счастье, которые беспредельная Мать и Владыки Любви и Чистоты даруют слуге жертвоприношения, — в это да поместим мы все наше творение и созидание; да не совершим мы ничего против божественного, о вы, быстрые Путники.

Тот, кого поддерживает Владыка Чистоты, силами жертвоприношения убирает с алтаря все, что причиняет вред; отстрани же прочь, о Владыка Силы, от слуги жертвоприношения все враждебное и разделяющее, создайте в нем тот безбрежный иной мир, о дарующие изобилие. Пылающая сила и мир озарения есть схождение вместе этих

Божеств, и они побеждают благодаря своей близкой и всеприближающейся силе. Вот мы трепещем от страха пред вами; успокойте же нас величием вашей силы различения. Ибо когда жертвой достигает человек верного понимания, добывая изобилие, завоевывая наивысшее Блаженство, могучие Воины, Владыки Богатства, устремляются к его сердцу чувств и там образуют Простор для его обитания, делая его совершенно устроенным. Для вас мы поместили вперед этот труд божественного представителя на наших жертвоприношениях; проведите нас сохранно через все трудные места. Храните нас всегда вашей неизменной благодатью и блаженством.

यदद्य सूर्य ब्रवोऽनागा उद्यन्मित्राय वरुणाय सत्यम् ।
वयं देवत्रादिते स्याम तव प्रियासो अर्यमन् गृणन्तः ॥१॥

*yadadya sūrya bravo 'nāgā udyanmitrāya varuṇāya satyam ।
vayaṁ devatrādite syāma tava priyāso aryaman grṇantaḥ ॥*

एष स्य मित्रावरुणा नृचक्षा उभे उदेति सूर्यो अभि ज्मन् ।
विश्वस्य स्थातुर्जगतश्च गोपा ऋजु मर्तेषु वृजिना च पश्यन् ॥२॥

*eṣa sya mitrāvaruṇā nṛcakṣā ubhe udeti sūryo abhi jman ।
viśvasya sthāturjagataśca gopā ṛju marteṣu vṛjinā ca paśyan ॥*

अयुक्त सप्त हरितः सधस्थाद्या ई वहन्ति सूर्यं घृताचीः ।
धामानि मित्रावरुणा युवाकुः सं यो यूथेव जनिमानि चष्टे ॥३॥

*ayukta sapta haritaḥ sadhasthādyā īm vahanti sūryaṁ ghṛtācīḥ ।
dhāmāni mitrāvaruṇā yuvākuḥ saṁ yo yūtheva janimāni caṣṭe ॥*

उद्धां पृक्षासो मधुमन्तो अस्थुरा सूर्यो अरुहच्छुक्रमर्णः ।
यस्मा आदित्या अध्वनो रदन्ति मित्रो अर्यमा वरुणः सजोषाः ॥४॥

*udvām prkṣāso madhumanto asthurā sūryo aruhacchukramarṇaḥ ।
yasmā ādityā adhvano radanti mitro aryamā varuṇaḥ sajoṣāḥ ॥*

इमे चेतारो अनृतस्य भूरेर्मित्रो अर्यमा वरुणो हि सन्ति ।
इम ऋतस्य वावृधुर्दुरोणे शग्मासः पुत्रा अदितेरदब्धाः ॥५॥

ime cetāro anṛtasya bhūrermitro aryamā varuṇo hi santi |
ima ṛtasya vāyṛdhurduroṇe śagmāsaḥ putrā aditeradabdhāḥ ||

इमे मित्रो वरुणो दूळभासोऽचेतसं चिच्चितयन्ति दक्षैः ।
अपि क्रतुं सुचेतसं वतन्तस्तिरश्चिदंहः सुपथा नयन्ति ॥६॥

ime mitro varuṇo dūḷabhāso 'cetasam ciccitayanti dakṣaiḥ |
api kratuṁ sucetasam vatantastiraścidaṁhaḥ supathā nayanti ||

इमे दिवो अनिमिषा पृथिव्याश्चिकित्वांसो अचेतसं नयन्ति ।
प्रव्राजे चिन्नद्यो गाधमस्ति पारं नो अस्य विष्पितस्य पर्षन् ॥७॥

ime divo animiṣā pṛthivyāścikivāṁso acetasaṁ nayanti |
pravṛāje cinnadyo gādhamasti pāraṁ no asya viṣpitasya parṣan ||

यद् गोपावददितिः शर्म भद्रं मित्रो यच्छन्ति वरुणः सुदासे ।
तस्मिन्ना तोकं तनयं दधाना मा कर्म देवहेळनं तुरासः ॥८॥

yad gopāvadaditiḥ śarma bhadraṁ mitro yacchanti varuṇaḥ sudāse |
tasminnā tokaṁ tanayaṁ dadhānā mā karma devaheḷanaṁ turāsaḥ ||

अव वेदिं होत्राभिर्यजेत रिपः काश्चिद्वरुणधृतः सः ।
परि द्वेषोभिर्यमा वृणक्तूरुं सुदासे वृषणा उ लोकम् ॥९॥

ava vediṁ hotrābhīryajeta ripaḥ kāścīdvaruṇadhṛutaḥ saḥ |
pari dveṣobhīryamā vṛṇaktūruṁ sudāse vṛṣaṇā u lokam ||

सस्वश्चिद्धि समृतिस्त्वेष्येषामपीच्येन सहसा सहन्ते ।
युष्मद्भिया वृषणो रेजमाना दक्षस्य चिन्महिना मृळता नः ॥१०॥

sasvaściddhi samṛtistvेष्येषāmapīcyena sahasā sahante |
yuṣmadbhiyā vṛṣaṇo rejamānā dakṣasya cinmahinā mṛḷatā naḥ ||

यो ब्रह्मणे सुमतिमायजाते वाजस्य सातौ परमस्य रायः ।
सीक्षन्त मन्युं मघवानो अर्य उरु क्षयाय चक्रिरे सुधातु ॥११॥

yo brahmaṇe sumatimāyajāte vājasya sātau paramasya rāyaḥ |
sīkṣanta manyuṁ maghavāno aṛya uru kṣayāya cakrīre sudhātu ||

इयं देव पुरोहितिर्युवभ्यां यज्ञेषु मित्रावरुणावकारि ।
 विश्वानि दुर्गा पिपृतं तिरो नो यूयं पात स्वस्तिभिः सदा नः ॥१२॥

*iyaṁ deva purohitiriyuvabhyāṁ yajñeṣu mitrāvaruṇāvakāri ।
 viśvāni durgā pipṛtaṁ tiro no yūyaṁ pāta svastibhiḥ sadā naḥ ॥*

ГИМНЫ БОГУ МИСТИЧЕСКОГО ВИНА¹

I

Ригведа IX.42

जनयन् रोचना दिवो जनयन्नप्सु सूर्यम् ।
वसानो गा अपो हरिः ॥१॥

*janayan rocanā divo janayannapsu sūryam ।
vasāno gā apo hariḥ ॥*

1. Порождая светозарные миры неба², порождая Солнце в водах³, Сияющий облачается в воды и лучи⁴.

एष प्रत्नेन मन्मना देवो देवेभ्यस्परि ।
धारया पवते सुतः ॥२॥

*eṣa pratnena manmanā devo devebhyaspari ।
dhārayā pavate sutaḥ ॥*

2. Он силой древней мысли вливается в поток, когда выжат, бог посреди богов.

वावृधानाय तूर्वये पवन्ते वाजसातये ।
सोमाः सहस्रपाजसः ॥३॥

*vāvṛdhānāya tūrvaye pavante vājasātaye ।
somāḥ sahasrapājasaḥ ॥*

¹ Эти два гимна переведены с максимально возможной буквальностью, чтобы показать оригинальную символику Веды без истолкования ее психологических эквивалентов.

² Три мира Свара.

³ Считается, что Агни, Сурья и сам Сом помещены в воды или семь рек, где их нужно отыскать.

⁴ *Gāḥ*, что означает и коров, и лучи.

3. Для всевозрастающего и быстро продвигающегося¹ там текут соки Сомы с их тысячью сил для завоевания им изобилия.

दुहानः प्रत्नमित्पयः पवित्रे परि षिच्यते ।
क्रन्दन्देवाँ अजीजनत् ॥४॥

*duhānaḥ pratnamitpayāḥ pavitre pari śicyate ।
krandandevāṁ ajījanat ॥*

4. Доясь молоком, как древней пищей, он выливается в цедило, что очищает; ревя, он порождает богов.

अभि विश्वानि वार्यामभि देवाँ ऋतावृधः ।
सोमः पुनानो अर्षति ॥५॥

*abhi viśvāni vāryā 'bhi devāṁ ṛtāvṛdhaḥ ।
somaḥ punāno arṣati ॥*

5. Сомы, очищаясь, движется ко всем желанным благам, к богам, которые возвращают Истину.

गोमन्नः सोम वीरवदश्चावद्वाजवत्सुतः ।
पवस्व बृहतीरिषः ॥६॥

*gomannaḥ soma vīravadaśvāvadvājavatsutaḥ ।
pavasva brhatīriṣaḥ ॥*

6. Излей на нас, о Сомы, когда ты выжат, то, в чем есть Коровы, Герои, Кони, Изобилие; излей побуждения безбрежные².

¹ По пути, через все преграды; жертвоприношение изображается и как возрастание человека, и как путешествие.

² «Широкие продукты» — как считает комментатор-ритуалист; поскольку здесь встречаются два слова, в его привычном толковании означающие пищу: *iṣ* и *vāja*, он дает слову *vāja* иной смысл и так толкует весь стих: «дай нам богатство, вместе с которым приходят коровы, мужи, кони и битва, и дай нам обильную пищу».

II

Ригведа IX.75

अभि प्रियाणि पवते चनोहितो नामानि यहो अधि येषु वर्धते ।
आ सूर्यस्य बृहतो बृहन्नधि रथं विध्वञ्चमरुहद्विचक्षणः ॥१॥

*abhi priyāṇi pavate canohito nāmāni yahvo adhi yeṣu vardhate ।
ā sūryasya brhato brhannadhi ratham viṣvañcamaruhadvicakṣaṇaḥ ॥*

1. Пребывая в восторге, он течет к приятным Именам, в которых возрастает; безбрежный и мудрый, он восходит на колесницу безбрежного солнца, колесницу универсального движения.

ऋतस्य जिह्वा पवते मधु प्रियं वक्ता पतिर्धियो अस्या अदाभ्यः ।
दधाति पुत्रः पित्रोरपीच्यं नाम तृतीयमधि रोचने दिवः ॥२॥

*ṛtasya jihvā pavate madhu priyaṁ vaktā patirdhiyo asyā adābhyah ।
dadhāti putraḥ pitrorapīcyaṁ nāma tṛtīyamadhi rocane divaḥ ॥*

2. Язык Истины, как приятная медовая сладость¹, он течет, оратор и повелитель этой Мысли, непобедимый; Сын помещает третье сокровенное имя Родителей² в светозарный мир Неба.

अव द्युतानः कलशाँ अचिक्रदन्नृभिर्येमानः कोश आ हिरण्यये ।
अभीमृतस्य दोहना अनूषताऽधि त्रिपृष्ठ उषसो वि राजति ॥३॥

*ava dyutānaḥ kalaśāṁ acikradannṛbhiryemānaḥ kośa ā hiraṇyaye ।
abhīmṛtasya dohanā anūṣatā 'dhi triprṣṭha uṣaso vi rājati ॥*

¹ Сладкое вино Сомы.

² Имеется в виду Небо и Земля; существует три неба и три земли, а в вышине пребывает тройственный светозарный мир Неба, именуемый Сваром, далее он описывается как трехчастная вершина или тройственный уровень Зари. Это мир «безбрежного солнца», и он также описывается как Истина, Закон Истины, Безбрежность.

3. Сверкая, он ревет, наполняя внизу кувшины, управляемый мужами, в золотом чехле; в нем восходят зарей¹ надои Истины, он широко сияет на трехчастной спине Зари.

अद्रिभिः सुतो मतिभिश्चनोहितः प्ररोचयन् रोदसी मातरा शुचिः ।
रोमाण्यव्या समया वि धावति मधोर्धारा पिन्वमाना दिवेदिवे ॥४॥

*adribhiḥ suto matibhiṣcanohitaḥ prarocayan rodasī mātara śuciḥ ।
romāṇyavyā samayā vi dhāvati madhordhārā pinvamānā divedive ॥*

4. Выжатый давящими камнями, услаженный мыслями, чистый, заставляя сиять двух матерей, Землю и Небо, он бежит ровно сквозь волоски Овцы²; его поток медовой сладости возрастает день ото дня.

परि सोम प्र धन्वा स्वस्तये नृभिः पुनानो अभि वासयाशिरम् ।
ये ते मदा आहनसो विहायसस्तेभिरिन्द्रं चोदय दातवे मघम् ॥५॥

*pari soma pra dhanvā svastaye nṛbhiḥ punāno abhi vāsayāśiram ।
ye te madā āhanaso vihāyasastebhirindram codaya dātave magham ॥*

5. Беги повсюду, о Сом, ради нашего счастья, очищенный мужами, оденься в добавление молока; теми твоими восторгами, что сражают и широко распространяются, вдохнови Индру, чтоб он дал свое изобилие³.

¹ Или — ему дояры Истины возглашают напев.

² Цедило, которое очищает Сому, делается из овечьей шерсти. Индра часто выступает в образе Барана, следовательно Овца должна олицетворять собой некую энергию Индры, вероятно, это обожествленный чувственный ум, *indriyam*.

³ Сому смешивали с водой, с молоком и с другими ингредиентами; говорится, что Сом облекается в Воды и в «коров», то есть в озарения или удой Зари, сияющей Коровы.

ГИМН МАРУТАМ, БОЖЕСТВАМ МЫСЛИ

На основе стихов V.52-58

Сияющий сонм возник в моей душе, сонм Богов Мысли, они возносят гимн, устремляясь ввысь, гимн озарения сердца. Иди же, о моя душа, стремительно вперед за их мощным и неистовым напевом. Ибо опьянены они радостью вдохновения, что не предаст во лжи, ведь истина вечной Природы им управляет. Они соратники прочного пылающего Света, и в силе этого Света они несут свои возвышенные неистовые силы; завоеватели, они яростно движутся по своему пути, защитники, они собою оберегают душу ото лжи; ибо их множество и идут они в своих сомкнутых сверкающих рядах. Яростны они, как стадо мчащихся быков; ночи им преграждают путь, но они пересекают ночи; землей они владеют в наших мыслях и с ними к небесам восходят. Они не тусклые огни, не слабые создания, но мощные в наступлении и могучие в достижении цели. Они держат копыта света и обрушивают их на сыновей Тьмы; вспышки молний Богов Мысли пронзают ночь, и свет небес сам восходит в наших душах в ответ на боевой их клич. Истина — их сверкающая сила; сонмы Богов Мысли — искусные мастера души, бессмертие в ней они возводят; сами запрягают они своих быстроногих коней в колесницу нашей жизни и мчат ее к радости, которая и есть их цель.

Они омыли свои члены в водах Парушни, в потоке многоструйном, они облачились в свои божественные одежды, и теперь на своих колесницах они взламывают все потайные пещеры Природы. То движутся они тысячью расходящихся троп, то бросаются прямо на цель; иногда их пути проходят внутри сокровенно, иногда они следуют тысячами путей внешней Природы; мировое жертвоприношение осуществляется под множеством имен их божественной силы и через их всевозрастающий поход. То становятся они стремительно несущимися силами нашей жизни, то они боги и энергии души; наконец, они облачаются в формы высшего мира, формы видения, формы света. Они достигли цели, они поддерживают ритмы мира; вознося песнь, они ткут свой блистательный танец вокруг самого источника сущего; они творцы высочайших форм; они расширяют душу в видении и делают ее божественным сиянием света. Ибо они есть стремительно несущиеся

искатели Истины; ибо Истина есть их удар молнии и поиск; они провидцы, они творцы и устроители; мощь и сила небес вдохновляет их порывы, а потому, утвердившись в наших мыслях, они мчатся, увлекая нас уверенно по своему пути. Когда ум наполнен ими, он направляется к божественной сути, ибо обладают они сияющим вдохновением пути.

Кто познал место их рождения или кто устроился в их высоком блаженстве? Кто желает и ищет Друга за пределами мира? Матерь родила их многоцветными в душе своей, и о ней они поведали ему; Яростный был их Отцом, чей порыв движет всем, что рождено, и его же они являют. Семижды семь Богов Мысли посетили меня, и семь раз они дали сторицей; в Ямуне я омою сияющие стада мыслей, что дали они, в реке моей души я очищу мои стремительные силы.

Вот движутся их войска и их соратники; последуем же за ними поступью наших помыслов. Ибо они несут в себе нетленное семя творения и зерно бессмертных форм, которое, посаженное на полях души, взрастет урожаем жизни универсальной и блаженства трансцендентного. Они устраняют все, что осмеивает наше устремление, и преодолевают все, что ограничивает нас; они уничтожат все пороки и черствость и скудость души. Ибо им принадлежит дождь щедрот небесных, им — бури, что выпускают реки жизни; их громы — это напевы гимна богам и возгласения Истины. Они есть то око, что ведет нас по счастливому пути, и не споткнется тот, кто следует за ними, ни боли, ни ущебра не узнает он, ни распада, ни смерти; их щедроты не знают тлена, их милости не иссякают; они делают из человека провидца и царя. Их безбрежность — пылание божественного Солнца; в обители Бессмертия приведут они нас.

Они побудители всего, что было в прошлом, всего, что есть сейчас, всего, что поднимается из души, всего, что ищет себе выражения. Они стоят и в высшем, и в низшем, и в срединном небе; они низошли из сфер высочайших. Они рождены Истиной, светозарные, они ведут ум; они будут пить сладкое вино восторга и давать нам наивысшие вдохновения. Женщина, Божественная, пребывает с ними, с теми, кто ответит от нас и вред, и жажду, и желание, кто перестроит человеческий ум на божественный лад. Вот они, знатоки Истины, провидцы, вдохновленные Истиной, безбрежные в выражении, безграничные в распространении, вечно юные и бессмертные.

ИСТОЛКОВАНИЕ ВЕДЫ

ОТВЕТ НА КРИТИКУ¹

Вместе с благодарностью за высокую оценку моего труда, которая прозвучала в вашей рецензии на журнал «Арья», я хотел бы попросить разрешения воспользоваться журнальными страницами — если, конечно, вы можете уделить на них достаточно места в настоящее время, когда весь мир поглощен гигантским человекоубийственным конфликтом, сотрясающим Европу, — чтобы ответить на вашу критику «Тайны Веды» или, скорее, чтобы объяснить мою точку зрения, в некоторых отношениях неверно понятую вами, вероятно, из-за недостатков моего изложения, а также из-за краткости и суммарности моей статьи в «Арье».

Конечно же, я нигде не говорил, что «знанием, происхождение которого не может быть прослежено к предшествующим источникам, следует по необходимости пренебречь, не принимая его во внимание!» Такое предложение было бы безусловно чудовищным. Я заявил, что такого рода знание, когда оно отражает сложившуюся философию и психологию, нуждается в историческом обосновании, и это совсем другой вопрос. Если мы принимаем европейскую идею о развитии человеческого знания — а моя аргументация строится именно на этой основе — то источник Брахмавады должен быть найден либо где-то во вне, например в предшествующей дравидийской культуре — теория, с которой я не могу согласиться, поскольку рассматриваю так называемых ариев и дравидов как единую гомогенную расу, — либо в некоем более раннем учении, свидетельства которого или утрачены, или находятся в самой Веде. Не вижу, каким образом моя точка зрения может вести к *regressus ad infinitum*, разве что мы можем обвинить в этом всю идею эволюции и последовательного развития некой данности. Что касается происхождения ведийской религии, то в настоящее время эта проблема не может быть решена из-за недостаточности данных. Из этого не следует, что у ведийской религии не было истоков или, иными словами, что человечество не было подготовлено к Откровению благодаря последовательному развитию духовного опыта.

¹ Письмо, опубликованное в *Хинду* (Мадрас) 27 августа 1914 г. (прим. ред.).

Опять-таки, я не намеревался выразить собственную мысль, описывая Упанишады как бунт философских умов против ритуалистического материализма Вед. Если бы я придерживался этого взгляда, я не смог бы считать раннее Шрути вдохновенным писанием или Упанишады Ведантой, и я не стал бы ломать себе голову над тайной Вед. Это взгляд европейских ученых, и я принял его, как логическое заключение — если встать на сторону обычной, европейской ли или индийской, интерпретации гимнов. Если ведийские гимны, как утверждает европейская наука, есть ритуалистические сочинения беспечных и жадных до жизни варваров, то в этом случае Упанишады должны рассматриваться «как бунт... против ритуалистического материализма Вед». Я не согласился ни с посылкой, ни с заключением и в конечном счете описал не только Упанишады, но и все позднейшие формы как производные от ведийской религии, а не как бунт против ее догматов. Другие индийские доктрины выходят из затруднения другим путем: Веда толкуется как книга ритуальных гимнов и читится как книга Знания. Индия ставит в один ряд две эти древние истины, но не может успешно связать их. На мой взгляд, этого можно добиться только увидев даже во внешнем аспекте гимнов не ритуалистический материализм, но символический ритуализм. Безусловно, Кармаканда считалась обязательным первым шагом к познанию Атмана. Это был символ религиозной веры, и в качестве догмата веры я не ставлю под вопрос ее обоснованность. Однако для интеллекта Кармаканда обретает весомость — а ведя интеллектуальный поиск, я должен пользоваться интеллектуальными средствами — только будучи истолкованной в таком ключе, чтобы стало ясно, каким образом ее выполнение способствует, подготавливает или приводит к достижению высшего знания. Иначе, сколько бы ни читалась Веда в теории, на практике она не будет считаться ни необходимой для познания, ни полезной и в конце концов практически утерять смысл — как это и произошло.

Мне известно, что некоторые ведийские гимны интерпретируются в другом, не ритуалистическом смысле; даже европейские ученые обнаруживают высшие религиозные и духовные идеи в «позднейших гимнах» Вед. Мне также известно, что некоторые тексты приводятся в поддержку разных философских доктрин. Я подчеркнул, что эти исключительные отрывки не меняют общей тональности и смысла, которые приписываются гимнам в существующих ныне традициях истолкования Вед. При этих истолкованиях мы не можем рассматривать

Ригведу в целом — как рассматривают в целом Упанишады — в качестве основы высокой духовной философии. К целостному истолкованию Веды и к описанию ее общего характера я и обратился в своей работе. Я полностью признаю, что всегда существовала тенденция духовного истолкования Веды как целого — традиция Адхьятмы. Было бы странно, если бы попытки подобного рода не возникли в умах людей со столь сильной тягой к духовности. Тем не менее, они оставались побочными тенденциями и общего признания не получили. Для индийского интеллекта в целом существуют только две интерпретации: интерпретация Саяны и европейская. Исходя из этого общего представления, я практически и занялся рассмотрением только этих двух традиций.

Я по-прежнему придерживаюсь мнения, что методы и результаты ранних толкователей Веданты совершенно отличны от методов и результатов Саяны в силу причин, которые я собираюсь изложить во втором и третьем номерах «Арьи». На практике — не в теории — в чем заключается результат комментария Саяны? Какое общее впечатление оставляет он в уме? Впечатление «Книги Знания», великого Откровения, подлинной «Веды»? Или нечто другое, что и восприняли европейские ученые и на чем начали строить свои теории — картины примитивных богопочитателей, возносящих свои молитвы дружественным богам, дружественным, но с весьма сомнительным нравом, божествам огня, дождя, ветра, зари, ночи, земли и неба, у которых они просили богатство, пищу, быков, коней, золото, погибель врагам, даже просто их оппонентам, победу в битве, ограбление покоренных? И если это так, то могут ли такие гимны быть необходимым приготовлением к Брахмавидье? Если только это не приготовление от противного, приготовление исчерпанием наиболее материалистических и эгоистических тенденций, нечто наподобие того, как суровое древнееврейское Пятикнижие может рассматриваться в качестве приготовления к мягкой проповеди Христа. Я утверждаю, что они были необходимы не в качестве механического средства при жертвоприношении, но потому что переживания, ключом к которым они являются и которые символически отражаются в ритуале, необходимы для интегрального познания и реализации Брахмана во вселенной и ведут к познанию и реализации трансцендентного Брахмана. Они являются, перефразируя изречение Шанкары, кладезем всего знания, знания на всех уровнях сознания, и они определяют условия и связи божественного, человеческого и животного элементов в человеке.

Я не претендую на то, что первым сделал попытку дать Веде духовное и психологическое истолкование. Это некая попытка — не имеет значения, первая или сотая — изложить эзотерический и психологический смысл Веды, и она основывается на самых современных методах критического анализа. Данное истолкование корней и слов ведийского языка опирается на пересмотр значительной части сферы сравнительной филологии и на реконструкцию их на новой основе, что, смею надеяться, несколько приблизит нас к подлинной науке о языке. Я предполагаю посвятить этому вопросу другую работу, «Истоки арийской речи»¹. Также я надеюсь, что моя работа приведет к восстановлению смысла древних духовных концепций, на которые указывают нам древние символы и мифы; я полагаю, что они некогда составляли единую культуру, распространенную на большей части земного шара, с центром, возможно, в Индии. И единственная оригинальность «Тайны Веды» заключается в ее связи с этой методологической попыткой.

¹ Набросок главы (единственно написанной) на тему «Истоки арийской речи», обнаруженный в рукописях Шри Ауробиндо, приводится ниже (*прим. ред.*).

ИСТОКИ АРИЙСКОЙ РЕЧИ

Истоки арийской речи

ВВЕДЕНИЕ

Среди большого числа многообещающих начинаний, свидетелем которых был XIX век, едва ли что вызвало такой пылкий интерес в мире культуры и науки, как триумфальный дебют сравнительной филологии. И, пожалуй, ни одно начинание не принесло большего разочарования своими результатами. Филологи по-прежнему дают высокую оценку этому направлению исследований — что неудивительно, вопреки всем недостаткам — и настойчиво присваивают ему имя науки, однако специалисты в области точных наук придерживаются совершенно иного мнения. В Германии, в самом сердце и естественных наук, и филологии, слово «филология» приобрело пренебрежительный оттенок, и филологам нечем на это возразить. Естественные науки действовали самыми разумными и самыми скрупулезными методами и получили целый ряд неоспоримых результатов, размах и далеко идущие последствия которых произвели революцию в мире и по праву дали веку своего развития имя столетия чудес. Сравнительная филология едва ли сделала первый шаг от колыбели; все остальное было лишь массой домыслов и изобретательных догадок, блистательность которых сравнима только с их ненадежностью и необоснованностью. Даже такой великий филолог, как Ренан, к концу своей карьеры, начинавшейся безграничными надеждами, был вынужден просить извинения за «ничтожную науку домыслов», которой он отдал все свои силы. На заре филологических исследований, когда был открыт санскрит, когда Макс Мюллер торжествовал, объявив свою окончательную формулу «*pitā, patēr, pater, vater, father*», казалось, что наука о языке находится на грани самораскрытия; в результате же целого столетия трудов авторитетные мыслители берутся утверждать, что сама идея науки о языке — просто химера! Без сомнения, обвинения против сравнительной филологии были преувеличены. Если она так и не открыла науку о языке, то, по крайней мере, положила конец существованию фантастической, спорной, почти не знающей законов, этимологии наших праотцев. Она дала нам более близкие к истине представления

об отношениях и истории живых языков, а также о процессах вырождения древних языков в те осколки, из которых строятся новые формы речи. Самое же главное, она дала нам твердое представление о том, что наше исследование языка должно быть поиском правил и законов, а не свободной, ничем не ограниченной игрой в догадки и предположения. Путь был подготовлен и расчищен от множества трудностей. Однако научная филология все еще не появилась на свет, и даже не возник настоящий подход к открытию науки о языке.

Следует ли из этого, что науку о языке невозможно открыть? В Индии, по крайней мере, чьи великие психологические системы уходят корнями в далекую доисторическую древность, нам трудно поверить, что в основе всех явлений звука и речи не лежат упорядоченные и системные природные процессы. Европейская филология не встала на путь к истине из-за избыточного энтузиазма и страстного желания ухватиться и преувеличить значимость несовершенных, вторичных и зачастую вводящих в заблуждение формул, которые заманили ее на обходные тропы, не ведущие к цели; тем не менее, путь все же где-то существует. А если он существует, то может быть найден. Нужен только верный указатель и свобода ума, который способен пойти по этому пути, при условии, что он не будет обременен предубеждениями и не будет скован неоспоримостью авторитетов. Кроме того, если филологической науке суждено перестать числиться в ряду «ничтожных наук домыслов», куда ее вынужден был отнести даже Ренан, — ведь наука гипотез и предположений есть псевдонаука, поскольку первейшим условием Науки являются установленные, здравые и поддающиеся проверке основы и методы, — тогда привычка к поспешным обобщениям, легковесные и безапелляционные домыслы или погоня за остроумными выдумками в желании удовлетворить любопытствующую и ученую мысль, которые представляют собой ловушки гуманитарной учености, должны быть строго исключены, переправлены в мусорную корзину человечества, должны считаться очередной неизбежной его игрушкой, место которой в чулане, раз уж мы вышли из детского возраста. Наука допускает предположения и гипотезы в случаях, когда недостает доказательств или когда имеет место равная вероятность взаимоисключающих решений. Но злоупотребление этой уступкой человеческому неведению, привычка выдавать легковесные предположения за надежные достижения знания — проклятие филологии. Наука, на девять десятых состоящая из домыслов, не имеет права, на данном этапе развития

человечества, считать себя чем-то значимым или стремиться навязать себя интеллектуальной сфере всей расы. Ей следует проявить скромность, ее главное дело — постоянно искать более надежные основы и лучшее оправдание своего существования.

Поиск этих более прочных и надежных основ и составляет цель данной работы. Для того чтобы попытка была успешной, необходимо сначала разобраться в ошибках, совершенных в прошлом, и избежать их повторения. Первая ошибка филологов после важнейшего события — открытия санскрита — заключалась в том, что они преувеличили значение своих первых, поверхностных находок. Первый взгляд часто бывает поверхностным; восприятие, получаемое от первичного обзора всегда нуждается в уточнении. Если же мы так ослеплены и захвачены им, что готовы сделать его ключом к нашему будущему знанию, его краеугольным камнем, его основой, то мы готовим себе горькое разочарование. Сравнительная филология, повинная именно в этой ошибке, ухватилась за мелкое доказательство с уверенностью, что это и есть главный ключ. Когда Макс Мюллер протрубил на весь мир в своих исследованиях обнаружение великой формулы родства — *pitā, patēr, pater, vater, father*, он готовил банкротство новой науки, он уводил ее прочь от истинных ключей, оставляя позади широкие возможности. На шатком фундаменте этой злополучной формулы были воздвигнуты самые невероятные и впечатляющие, хотя и очень непрочные, структуры. Сперва осуществилось тщательно продуманное разделение цивилизованного человечества на арийскую, семитскую, дравидийскую и урало-алтайскую расы на основании филологической классификации древних и современных языков. Более здравое и серьезное осмысление вопроса показало, что языковая близость не может служить доказательством близости по крови или этнологического тождества; не принадлежат французы латинской расе в силу того, что говорят на испорченной и назализованной латыни, и болгары не славяне по крови из-за того, что угро-финские расы полностью славянизировались по цивилизации и языку. Научные исследования другого типа с пользой и своевременно подтвердили это расхождение. Филологи же, например, разделили по языковым различиям индийскую нацию на северную арийскую расу и южную дравидийскую, однако серьезные наблюдения говорят в пользу единого физического типа с мелкими вариациями, представленного во всей Индии от мыса Коморин до Афганистана. Таким образом, язык дискредитирован в качестве этнологического фактора.

Народы Индии могут быть чисто дравидийскими, если на самом деле существует или некогда существовала такая общность, как дравидийская раса; или же они могут быть чисто арийскими, если некая арийская раса существует или существовала в прошлом; наконец, они могут быть расой смешанной с одним доминирующим родом, но в любом случае лингвистическое разделение индийских языков на санскритскую и тамильскую группы не играет ни малейшей роли в этом вопросе. Но так велика сила увлекательных обобщений и получивших широкую популярность ошибок, что весь мир упорствует в этом заблуждении, говоря об индоевропейских расах, утверждая или опровергая арийское родство, и на этой ложной основе делает весьма далеко идущие политические, социальные или псевдонаучные заключения.

Но если язык не является существенным фактором этнологических исследований, его можно выдвинуть в качестве доказательства единства цивилизации и использовать как полезный и надежный ключ к явлениям ранних цивилизаций. Сколько изобретательности, сколько труда было вложено в огромные усилия по извлечению из смысла слов представления о ранней арийской цивилизации, какой она была до того, как произошло разделение племен. Исследователи Вед на этом весьма предположительном филологическом знании, на блистательно остроумной и привлекательной, но вполне предположительной и ненадежной интерпретации Вед создали поразительную, подробную, увлекательную картину ранней примитивной арийской цивилизации в Индии. Какую ценность имеют для нас эти блестящие построения? — Никакой, поскольку они не опираются на твердую научную основу. Возможно они справедливы и будут существовать, возможно, справедливы лишь отчасти и должны будут серьезно пересматриваться, возможно, они совершенно неверны и от них не останется и следа в конечных выводах человеческого знания на этот счет — но у нас нет способа выбрать одну из трех возможностей. Ныне принятое толкование Вед, по сей день владеющее умами большинства исследователей, из-за того, что ни разу не было рассмотрено критически и подробно, без сомнения в недалеком будущем должно быть подвергнуто серьезной критике и поставлено под вопрос. Одного можно с уверенностью ожидать — если даже Индия некогда и была захвачена и подчинена цивилизацией северных почитателей солнца и огня, все равно картина этого вторжения, живописуемая филологами на основе изучения Риг-веды, окажется современной легендой, а не древней историей, и если

даже в далекие времена в Индии и существовала примитивная арийская цивилизация, то удивительно подробные современные описания ведийской Индии окажутся филологической выдумкой и фантасмагорией. Рассмотрение более широкой проблемы ранней арийской цивилизации тоже должно быть отложено до тех времен, когда у нас в руках будут более достоверные материалы. Нынешняя теория целиком иллюзорна, ибо исходит из того, что общая терминология предполагает общую цивилизацию — предположение порочное и в силу своей преувеличенности, и в силу своей недостаточности. Оно грешит преувеличениями: например, нельзя доказывать, что раз римляне и индийцы пользовались единым термином для обозначения определенного сосуда, то этот сосуд был в употреблении у их общих предков до того, как они разделились. Сначала нужно знать историю контактов между предками обеих рас, мы должны быть уверены, что существующее римское слово не заменило собой первоначальный латинский термин, которого у индийцев нет; мы должны быть уверены, что к римлянам этот термин не пришел через греков или кельтов, при том что сами они никогда не имели родства, связи или контакта с нашими арийскими праотцами; мы должны исключить множество прочих возможных решений, в отношении которых филология гарантий нам дать не может, ни в отрицательном, ни в положительном смысле. Предполагается, что индийское *surāṅga*, туннель, это греческое *surinx*. Однако это не дает нам оснований утверждать, что греки и индийцы обладали общим искусством рытья туннелей, до того как произошло разделение их племен, или даже, что индийцы, позаимствовавшие слово из Греции, понятия не имели о подземных работах, пока не научились рыть туннели у македонских инженеров. Бенгальское слово *durbīn*, означающее телескоп, не было позаимствовано из Европы. Мы не можем сделать на основании этого вывод, будто бенгальцы изобрели телескоп самостоятельно, до контакта с европейцами. Тем не менее, мы должны были бы прийти именно к таким заключениям, руководствуясь принципами, на которых, по всей видимости, основываются филологи в своей попытке восстановления реалий исчезнувших культур. Здесь у нас есть исторические факты, знание которых корректирует наши рассуждения, доисторические же времена такой защиты лишены. Исторические данные на этот счет полностью отсутствуют, и мы оставлены на милость слов с их вводящими в заблуждение указаниями. Но небольшого размышления о превратностях судьбы языков и в особенности

некоторого наблюдения специфического лингвистического феномена, возникшего в Индии в результате воздействия английского на наши литературные языки, — тот начальный напор, с которым английские слова стремились вытеснить из нашей речи и писем даже обыденные родные выражения, и последовавшая за этим реакция индийских языков, которые сейчас наполняются новой санскритской терминологией для передачи современных концепций, вводимых европейцами, — достаточно, чтобы любой вдумчивый человек убедился в том, насколько опрометчивы суждения этих филологов, работающих над восстановлением культур, и как преувеличены и шатки их выводы. Но грешат они не только преувеличенностью, но и недостаточностью в то же самое время. Они упорно игнорируют тот очевидный факт, что в доисторические и дописьменные времена словарь первобытных народов должен был изменяться от века к веку чрезвычайно значительным образом, чему весьма мало соответствуют наши лингвистические представления, почерпнутые из классических и современных литературных языков. Это, насколько мне известно, установленный антропологический факт, что во многих первобытных языках словарный состав меняется чуть ли не в каждом поколении. Следовательно, вполне возможно, что орудия цивилизации и идеи культуры, не имеющие общего названия ни в одном из арийских языков, могли тем не менее быть общим достоянием, прежде чем племена ариев разделись, учитывая, что каждое племя после разделения могло заменить первоначальный общий термин неологизмом собственного производства. Чудо языка в сохранении общих терминов, а не в их исчезновении.

Я исключаю поэтому, и исключаю по праву, из области филологии — как я понимаю ее — все этнологические заключения, все выведенные из слов догадки по поводу культуры и цивилизации тех людей или рас, которые эти слова употребляли, сколь бы заманчивы ни были эти рассуждения, сколь бы привлекательны, интересны и вероятны ни были косвенные свидетельства, которые нас увлекают в процессе исследования. Филолог не имеет никакого отношения к этнологии. Филолог не имеет отношения к социологии, антропологии и археологии. Он занимается — или должен заниматься — исключительно историей слов или связью идей со звуковыми формами, которыми они выражаются. Строго ограничивая себя этой областью, отказывая себе в несущественных отвлечениях и радостях, способных сбить его с этой довольно сухой и пыльной дороги, он более сосредотачивается на сути

своего дела и избегает соблазнов, которые могут увести его в сторону от великих открытий, ожидающих человечество на этом плохо исследованном направлении знания.

Однако близость языков друг к другу есть, по меньшей мере, область собственно филологических трудов. Тем не менее, я вынужден признать, что даже здесь европейская наука допустила ошибку из-за того, что отвела этой теме главное место среди задач филологии. Вполне ли мы уверены, что знаем в чем общность или различие происхождения двух разных языков — настолько разных, как, например, латынь и санскрит, санскрит и тамили, тамили и латынь? Предполагается, что латинский, греческий и санскрит — это родственные арийские языки, а тамили отделен от них, как язык другого, дравидийского происхождения. Если мы зададимся вопросом, на каком основании предполагается это различие и противопоставление, то выяснится, что общность происхождения выводится из двух главных факторов: общий корпус ординарных и привычных терминов и значительная общность грамматических форм и словоупотребления. Мы возвращаемся к изначальной формуле — *pitā, patēr, pater, vater, father*. Можно задать вопрос — а существует ли другой тест определения родства языков? Возможно, нет никакого теста, но некоторая беспристрастность суждений даст нам повод, как мне кажется, серьезно задуматься, прежде чем классифицировать языки с такой уверенностью на этом шатком основании. Известно, что наличия крупного корпуса общих терминов недостаточно для установления родства — оно может свидетельствовать не более чем о контактах или совместном проживании. В богатом словаре тамильского языка есть большой корпус санскритских слов, но это не говорит о его санскритской принадлежности. Общими должны быть термины, выражающие обычные и привычные идеи и объекты: семейные отношения, числительные, местоимения, небесные тела, идеи бытия, обладания и т. д., — именно эти вещи не сходят с языка людей, особенно людей примитивных, следовательно, не предположить ли нам, что именно эти слова наименее подвержены изменчивости? На санскрите обращение к отцу — *pitā*, на греческом *patēr*, на латинском — *pater*, но на тамильском — *appā*; на санскрите обращение к матери — *mātā*, на греческом — *mētēr*, на латинском — *mater*, а по-тамильски — *ammā*; числительное семь на санскрите — *saptan* или *sapta*, на греческом — *hepta*, на латинском — *septa*, а на тамили — *eḷu*; местоимение первого лица на санскрите — *aham*, на греческом *egō* или

egōn, на латинском *ego*, а на тамили — *nān*; солнце на санскрите — *sūra* или *sūrya*, на греческом — *helios*, на латинском — *sol*, а на тамили — *ñāyir*; для идеи бытия в санскрите есть *as*, *asmi*, в греческом есть *einai* и *eimi*, в латинском *esse* и *sum*, а в тамильском *iru*. Это основа разделения, которое, таким образом, кажется несомненным. Санскрит, греческий и латынь входят в одну лингвистическую семью, которую мы для удобства можем называть арийской или индоевропейской, тамили — в другую, для которой нет более удобного названия, чем дравидийская.

Пока все хорошо. Похоже, мы стоим на прочной основе, у нас есть правило, которое может быть применено казалось бы с научной точностью. Но стоит нам пройти чуть дальше — и ясная перспектива начинается слегка затуманиваться, дымка сомнения заволакивает поле нашего зрения. Отец и мать у нас есть, но существуют и другие семейные отношения. По поводу дочери дома, изначальной доярки, арийские сестры-языки начинают проявлять дух несогласия. На санскрите отец зовет свою дочь весьма традиционно *duhitar*, о Доярка, то же мы видим в греческом, германском и английском — *thugather*, *tochter* и *daughter*, а латинский отказался от пасторальных идей, не знает никаких *duhitā* и использует слово *filia*, что не имеет никаких очевидных связей с доемлением молока и не связано ни с одним из вариантов именования дочери в родственных языках. Означает ли это, что латинский был языком смешанным и за концепцией дочерности обратился к источнику неарийскому? Но это только одна и не самая существенная вариация. Мы идем дальше и обнаруживаем, добравшись до слова, означающего сына, что арийские языки окончательно разошлись и отбросили всякую видимость единства. Санскрит говорит — *putra*, греческий — *huios*, латынь — *filius*; три языка используют три слова, лишенные взаимосвязей. Не можем же мы в самом деле сделать вывод, что три языка были арийскими в концепции отцовства и материнства, а сыновность — это концепция дравидийская, как, по мнению иных современных авторитетов, архитектура, монизм и прочие концепции цивилизации. Ибо есть в санскрите литературный термин, обозначающий ребенка или сына — *sūnuḥ*, с которым можно связать германское *sohn*, английское *son* и более удаленное греческое *huios*. Тогда мы объясняем различие предположением о том, что у этих языков первоначально существовал общий термин для обозначения сына, возможно *sūni*, впоследствии утраченный многими из них, по крайней мере, выпавший из разговорного обихода; в санскрите это слово перешло в область высокой литературы,

греческий взял другую форму от того же корня, латинский вообще потерял его и заменил словом *filius*, как заменил словом *filia* бывшее *duhitā*. Такого рода изменчивость распространеннейших слов есть как будто общее явление — греческий утратил свое изначальное наименование брата, *phrator*, сохранившееся у его арийских сестер, сменив его на *adelphos*, чему у них нет соответствий, санскрит отказался от общего числительного «один» *unus*, *ein*, *one*, взяв на его место слово *eka*, не известное ни одному другому арийскому языку; все эти языки различаются по местоимению третьего лица; для слова «луна» в греческом есть *selene*, в латыни *luna*, в санскрите *candra*. Но, признавая эти факты, мы подрываем важную часть нашего научного базиса, и все здание начинает терять равновесие. Ибо мы возвращаемся к изначальному факту: даже самая употребительная терминология древних языков была подвержена утрате своего первоначального словаря, и языки расходились между собой, так что не будь этот процесс остановлен появлением литературы, исчезли бы все реальные доказательства их связи. Только случайность — сохранение древней и не прерывавшей своего существования санскритской литературы — дает нам возможность установить первоначальное единство арийских языков. А если бы древней санскритской литературы не было, если бы выжили только разговорные слова обыденного санскрита, кто бы мог быть уверен в этих связях? Или кто бы мог с уверенностью соотнести разговорный бенгали и его обычные термины родства скорее с латынью, нежели с телугу или тамили? В таком случае, как мы можем быть уверены, что отличие тамили от арийских языков не есть результат раннего отделения и существенного изменения тамильского словаря в дописьменную эпоху? В последующей части этой работы я смогу выдвинуть некоторые обоснования для предположения о том, что тамильские числительные есть древние арийские вокабулы, утраченные классическим санскритом, но все еще находимые в Веде, а также разбросанные по различным арийским языкам; тамильские же местоимения точно так же являются древними арийскими отыменными словами, следы которых сохраняются в древних языках. Я смогу показать и то, что крупные семьи слов, считающиеся чисто тамильскими, в общем — если не брать отдельные группы, тождественны арийской семье. Но в этом случае логика подводит нас к заключению, что отсутствие общего словаря для передачи общих идей и названия объектов не обязательно есть доказательство их различного происхождения. Тогда различие грамматических форм? Но убеждены

ли мы в том, что тамильские формы не являются и древними арийскими формами, испорченными, но сохранившимися за счет раннего растворения тамильского диалекта? Некоторые грамматические формы тамили являются общими для современных арийских языков Индии, но не известны в санскрите, из чего иные исследователи даже сделали вывод, что ряд арийских языков Индии по происхождению неарийские, но были лингвистически покорены чужеземными захватчиками. Но если это так, то в какие трясины неопределенности нисходим мы? Наш зыбкий научный базис, вся наша фиксированная классификация языковых семей растворяются в небытии.

Но это еще не все разрушение, производимое тщательным анализом в признанных филологических теориях. Мы обнаружили большие расхождения между тамильской терминологией родства и терминологией родства, общей для «арийских» диалектов, однако давайте рассмотрим эти расхождения немного подробнее. На тамили «отец» *appā*, а не *pitā*, в санскрите нет соответствия этому слову, но есть то, что можно назвать обратным ему понятием — *apatyam*, «сын», *aptyam* — «отпрыск», *apna* — «потомство». Эти три слова определенно указывают на санскритский корень *ap* — «производить», «творить», чему можно найти великое множество подтверждений. Что может помешать нам предположить, что *appā* — «отец» есть тамильская форма древнего арийского активного производного от этого корня, соответствующего пассивному производному *apatyam*? «Мать» на тамили — *ammā*, а не *mātā*, санскритского слова *ammā* нет, но есть хорошо известное санскритское слово *ambā* — «мать». Что мешает нам принять тамильское *ammā* как арийскую форму, эквивалентную *ambā*, производную от корня *amb* — «производить», дающего нам *amba* и *ambaka*, «отец», *ambā*, *ambikā* и *ambi*, «мать», и *ambarīṣa* «жеребенок» и вообще детеныш животного? *Sodara*, возвышенное санскритское слово, на разговорном тамили означает «брат» вместо *bhāī* северных диалектов и классического *bhrātā*. *Akkā* — санскритское слово, имеющее много форм, это наименование старшей сестры в разговорном тамильском. Во всех этих случаях устаревшее или чисто литературное санскритское слово — на тамильском обычное разговорное выражение; точно так же, как возвышенное литературное санскритское *sūnuḥ* обнаруживается в разговорном немецком *sohn* и в английском *son*, а устаревшее и безусловно возвышенно-литературное *adalbha* — «нераздельный» возникает в разговорном греческом в форме *adelphos* — «брат». Что мы должны

заклЮчить на основании этих и массы других примеров, которые будут приведены в следующей части этой работы? Что тамилы есть арийский диалект, как греческий, как немецкий? Разумеется нет — доказательства недостаточны; но что неарийский язык способен свободно и во множестве замещать арийскими вокабулами самые распространенные и привычные термины, утрачивая собственные слова. Но тогда неумолимая логика опять подводит нас к заключению, что как отсутствие общего словаря для общих терминов и терминов родства не является достоверным доказательством различия их происхождения, так и наличие почти тождественного словаря для этих терминов не является достоверным доказательством общего происхождения. Скорее всего, эти вещи свидетельствуют о тесных контактах или о независимом развитии; они не доказывают и сами по себе не могут доказать чего-либо большего. Можем ли мы положительно утверждать, что тамилы — язык неарийский или что греческий, латынь и немецкий — языки арийские? На основании ли грамматических форм и словоупотребления, на основании ли общего впечатления от различия или тождества вокабул, унаследованных языками, которые мы сравниваем? Но первое слишком недостаточно и неубедительно, второе — тест слишком ненадежный и необъективный; оба противоположны научному методу, оба, как покажет их осмысление, могут привести к самым большим и радикальным ошибкам. Чем формировать заключение на подобном принципе, лучше уж воздержаться от всех заключений, обратившись к более доскональному и полезному начальному труду.

Я прихожу к выводу, что история филологических исследований только начинается, пока нам удалось лишь построить слишком грубый и шаткий фундамент, чтобы возводить на нем здание научных законов и научных классификаций. Мы пока не в силах надежно и уверенно классифицировать человеческие языки, существующие в речи, письме или литературе. Мы должны признать, что разделения наши носят популярный, а не научный характер, что они опираются на поверхностные свойства, а не на прочный фундамент, требующийся для науки, для исследования различных видов от зачаточной до завершенной формы, или в случае отсутствия материала, в обратном порядке — от завершенных форм к зачаточным, чтобы вскрыть скрытое первичное семя языка. Упрек, который настоящий ученый бросает ничтожному предположительному псевдонаучному знанию филологии, справедлив; таких упреков можно избежать использованием более надежного метода,

проявлением большей самодисциплины, отказом от блистательных поверхностных выводов и выработкой более скрупулезной, скептической и терпеливой манеры исследования. Поэтому в настоящей работе я отрекаюсь от любой попытки — как бы ни был силен соблазн, как бы ни были убедительны факты при поверхностном рассмотрении — от любой попытки рассуждать о тождественности или связях разных языков, о филологических доказательствах характера и истории примитивных человеческих цивилизаций, о любом предмете, который не находится в строго указанных границах моей темы. А тема эта — происхождение, рост и развитие человеческого языка, как его нам показывает эмбриология языка, обыкновенно именуемого санскритом, и трех других древних языков — двух мертвых и одного живого, явно вступавших с ним, по крайней мере, в соприкосновение: латинского, греческого и тамильского. Из соображений удобства я назвал мою работу «Истоки арийской речи», но я хотел бы разъяснить, что, употребляя этот привычный эпитет, я никоим образом не выражаю мнение по поводу взаимосвязи четырех языков, включенных в мой обзор, равно как и расового происхождения народов, на них говоривших, даже этнического происхождения народов, использовавших санскрит. Я даже не хотел бы употреблять само слово «санскрит», поскольку это лишь термин, означающий «очищенный» или «правильный», тем самым отводящий литературному языку древней Индии особое место, в отличие от языков разговорных, на которых говорили женщины и простолюдины, а также потому, что задача моя несколько шире классического языка севера Индии. Я основываю свои заключения на свидетельстве санскритского языка, дополненном теми компонентами греческого, латинского и тамильского, которые родственны семьям слов санскрита, а под истоками арийской речи я, собственно, подразумеваю происхождение человеческой речи, как она использовалась и развивалась теми, кто создал эти семьи слов, их корни и ветви. Значение слова «арийский», как я употребляю его, дальше этого не идет.

Очевидно, что первой необходимостью для исследования такого рода является наука, занимающаяся эмбриологией языка. Иными словами, только по мере того как мы отдаляемся от навыков, представлений и видимых фактов сформированной человеческой речи в ее использовании современными и цивилизованными людьми, только по мере нашего приближения к начальным корням и рудиментам структуры самых древних и примитивных языков мы можем рассчитывать на

действительно плодотворные открытия. Как изучение сформировавшегося внешнего вида человека, животного, растения не позволяет открыть великие эволюционные истины — а если открытия совершаются, то они не вполне надежны, — как двигаясь от сформировавшейся особи к ее скелету, а от скелета к эмбриону, можно установить великую истину, по отношению которой в материи справедлива и великая ведантийская формула, говорящая о мире, образованном развитием множества форм из единого семени в воле универсального Существа (*ekam bījaṁ bahudhā yaḥ karoti*), то же самое применимо и к языку: если может быть обнаружен и установлен источник и единство человеческой речи, если может быть показано, что развитием речи управляли определенные законы и процессы, то только обратным движением к первичным языковым формам можно сделать это открытие и выстроить систему его доказательств. Современная речь есть по преимуществу фиксированная и почти искусственная форма, не вполне окаменелая, но движущаяся в направлении остановки и застывания. Идеи, подсказываемые нам ее изучением, тщательно рассчитаны на то, чтобы увести нас совершенно в другую сторону. В современном языке слово является фиксированным условным символом, по неизвестной нам сейчас причине обладающим значением, которое мы, не задумываясь, по некоему обычаю придаем ему. Под волком мы имеем в виду определенное животное, но почему для передачи этого значения мы употребляем эту, а не другую комбинацию звуков — просто ли как произвольный факт исторического развития, — мы не знаем и не желаем задумываться. Для нас любое другое звучание точно так же выполняло бы эту задачу, при условии, что нам бы удалось изменить действующую по установленному правилу ментальность, доминирующую в нашей среде. Только возвращаясь к древним языкам и обнаруживая, например, что санскритское слово, обозначающее волка, в корневом смысле значит «разрывающий», мы на миг прозреваем по крайней мере один из законов развития языка. Затем, в современном языке существуют определенные части речи; существительное, прилагательное, глагол, наречие являются для нас разными словами, даже если они одинаковы по форме. Только возвращаясь к ранним языкам, мы улавливаем поразительный и многое проясняющий факт — в большинстве изначальных форм единый слог в равной мере служил существительным, прилагательным, глаголом и наречием, и человек на ранних стадиях развития речи, вероятно, не делал в уме сознательного различия между разными способами словоупотребления.

Мы видим, что слово *vrka* в современном санскрите употребляется только как существительное, означающее волка; в Веде это слово означает просто «растерзывающий» или «растерзатель», оно употребляется и как существительное, и как прилагательное и, даже будучи употребляемо в качестве существительного, сохраняет значительную свободу прилагательного и может свободно применяться для обозначения волка, демона, врага, сил раздора, чего угодно, что способно растерзать. Хотя в Веде существуют адвербиальные формы, соответствующие латинскому наречию на *e* и *ter*, само наречие постоянно употребляется как прилагательное, но в связи с глаголом и его действием, что соответствует нашему современному употреблению наречия и адвербиальных или предложных фраз, или подчиненных адвербиальных предложений. Еще более поразительно — мы обнаруживаем, что существительные и прилагательные часто употребляются как глаголы с дополнением в аккузативном падеже, управляемым глагольной идеей корня. Таким образом, мы готовы согласиться, что в простейших и древнейших формах арийского языка словоупотребление было весьма текучим, что такое слово, как, например, *cit* может с одинаковым успехом означать «знать», «знающий», «знает», «обладатель знания», «знание» или «зная»; при этом говорящий употребляет это слово без ясного представления, в какой конкретной форме он использует эту гибкую вокабулу. Опять же, тенденция к фиксированности в современных языках, тенденция к употреблению слов как условных символов идей, не являющихся чем-то живым, способным породить из себя мысль, способствует жесткому ограничению использования одного слова в нескольких различных значениях, а также запрету употребления множества различных слов для выражения одного предмета или идеи. Когда есть у нас слово «стачка» для выражения добровольного и организованного прекращения труда рабочими, мы удовлетворены; нас бы смутило, если бы нам пришлось выбирать между этим и пятнадцатью другими словами, столь же распространенными и имеющими тот же смысл; и мы бы окончательно смутились и запутались, если бы одно слово могло означать удар, солнечный луч, злость, смерть, жизнь, мрак, укрытие, дом, молитву и пищу. Но именно это явление — я опять же хочу сказать о явлении поразительном и многое проясняющем — мы обнаруживаем в древней истории речи. Даже в позднем санскрите изобилие значений одного слова, не имеющих явной связи между собой, феноменально; но в ведийском санскрите это более чем феноменально и представляет

собой серьезнейшую трудность в попытках наших современников установить точный и неоспоримый смысл арийских гимнов. В этой работе я представлю доказательства того, что в ранней речи свободы было еще больше, что каждое слово, не в порядке исключения, а естественно, было способно нести множество различных значений, что каждый предмет или идея могли обозначаться подчас пятьюдесятью различными словами, каждое из которых было производным от другого корня. По нашим представлениям такое положение дел было бы просто произволом и сумбуром, отрицанием самой идеи закона речи или возможности существования лингвистической науки, однако я покажу, что эта невероятная свобода и гибкость с неизбежностью возникла из самой природы человеческой речи на ее начальной стадии и в результате как раз тех самых законов, управлявших ее развитием.

Возвращаясь, таким образом, от искусственного использования речи в современном языке и приближаясь к естественному использованию примитивной речи нашими древними праотцами, мы получаем две важные вещи. Мы избавляемся от идеи условной жесткой связи между звуком и его смыслом, и мы осознали, что определенный объект выражается определенным звуком, по той причине, что нечто в нем, некое особое и заметное действие или черта, которая выделила этот объект для ума древнего человека, подсказали именно этот звук. В отличие от нашего изолированного современника древний человек не говорил себе: «это кровожадное, хищное животное на четырех лапах, из рода собачьих, охотится в стае, в моем уме ассоциируется с Россией, с зимой, со снегом, со степями»; у древнего в уме было куда меньше идей касательно волка; его не заботили идеи научной классификации животного, а скорее идеи физического факта своего контакта с волком. И именно этот наиважнейший физический факт он выбрал, когда крикнул спутнику фразу даже не «здесь волк!», а просто «этот терзатель!», *ayañ vrkaḥ*. Остается открытым вопрос — почему именно слово *vrkaḥ*, больше чем какое-то другое, подсказало идею растерзания. Санскритский язык уводит нас на шаг в прошлое, но это отнюдь еще не последний шаг, показывая, что нам следует иметь дело не со сформировавшимся словом *vrkaḥ*, но со словом *vr̥c*, с корнем, лишь одним из нескольких ответвлений которого является *vr̥ka*. Ибо вторая иллюзия, от которой мы избавляемся, это современная связь развитого слова с каким-то точным оттенком идеи, привычным для нас именно в его выражении. Слово *delimitation* и сложный смысл, передаваемый им,

спаяны для нас воедино, нам нет нужды помнить, что оно происходит от *limes* — граница, а единый слог *lime*, составляющий костяк слова, сам по себе не содержит для нас фундаментальную суть смысла. Но, на мой взгляд, можно показать, что даже в ведийские времена люди, употребляя слово *vr̥ka*, прежде всего держали в уме смысл корня *vr̥c*, и именно корень, по их складу ума, был жесткой, фиксированной, значимой частью речи, поскольку производное от него слово было еще текучим и употребление его зависело от ассоциаций, пробуждаемых этим корнем. Если это так, то отчасти мы уже видим, отчего слова оставались текучими по смыслу, варьируясь в зависимости от конкретной идеи, пробуждаемой звучанием корня в восприятии говорящего. Мы также видим, отчего сам корень был текуч, не только по смыслу, но и по употреблению, отчего даже сформировавшееся и развитое слово столь неясно различалось по употреблению в качестве существительного, прилагательного, глагола или наречия, отчего оно было недостаточно жестким и определенным, отчего так смешивались слова даже в Веде, на сравнительно поздней стадии развития речи. Мы постоянно обращаемся к корню как к определяющей единице языка. В том конкретном исследовании, которое мы ведем — в поиске основы для науки о языке, — мы совершаем чрезвычайно важный прорыв. Нам незачем выяснять, почему *vr̥ka* означал терзателя; вместо этого мы должны понять, что корень *vr̥c* значил для древних носителей арийской речи и почему он имел данное значение, которое мы в нем обнаруживаем. Нам не надо спрашивать, почему *dolabra* на латыни значит «топор», *dalmi* на санскрите означает «гром Индры», *dalapa* и *dala* употребляются для обозначения оружия, почему *dalanam* значит «сокрушающий» или почему в греческом *delphi* — это имя, даваемое местам, изобилующим пещерами и оврагами, — нам достаточно ограничиться изучением природы первоначального корня *dal*, плодом которого являются все эти разные, но родственные слова. Дело не в том, что отмеченные вариации не имеют значения — просто их значение носит не существенный, а вспомогательный характер. На самом деле, историю происхождения речи можно разделить на две части: эмбриональную, изучение которой безотлагательно и имеет первостепенное значение, и структурную, менее важную, а потому могущую быть отложенной для последующего и дополнительного рассмотрения. В первой части мы отмечаем корни речи и выясняем, каким образом *vr̥c* стало обозначать «терзать», *dal* — «раскалывать или сокрушать», произошло ли это произвольно,

или это действие некоего закона природы; во второй части мы отмечаем модификации и дополнения, при помощи которых эти корни выросли в развитые слова, группы слов, семьи слов и роды слов, и отчего эти модификации оказывают существенное воздействие на смысл и употребление слов, почему окончание *ana* превращает *dal* в прилагательное или в существительное, в чем источник и смысл различных окончаний — *ābra*, *bhi*, *bha*, *(del)phoi*, *(dal)bhāh*, *ān* (греческое *on*) и *ana*.

Эта первостепенная важность корня над сформировавшимся словом в древней речи является одним из тех скрытых фактов, пренебрежение которыми стало чуть ли не главной причиной несостоятельности филологии, как науки в строгом смысле. Мне кажется, что первые филологи, занявшиеся сравнительными исследованиями, допустили роковую ошибку, когда введенные в заблуждение главным сосредоточением на сформировавшемся слове, они ухватились, как за ключ, за соотношение *pitā*, *pater*, *pater*, *vater*, *father* как за *mūlamantra*¹ своей науки и принялись выводить из него всякого рода разумные и неразумные заключения. Подлинный ключ, подлинное соотношение надо искать в другом ряде — *dalbhi*, *dalana*, *dolabra*, *dolon*², *delphi*, который ведет нас к общему материнскому корню, к общим семьям слов, к общим родам слов, к родственным организациям слов или языкам, как мы их зовем. А будь также замечено, что во всех этих языках *dal* означает еще и «притворство или мошенничество», и имеет и другие схожие или родственные значения, будь предпринята какая-то попытка найти причину, по которой один звук обладает этими различными значениями, возможно был бы заложен фундамент настоящей науки о языках. Возможно, мы бы заодно открыли настоящие взаимосвязи древних языков и общий менталитет так называемых арийских народов. Мы находим в латыни *dolabra* — «топор», а в санскрите и в греческом нет соответствующего слова для обозначения топора; выводить отсюда, что арийские предки до расселения их племен еще не изобрели или не позаимствовали топор в качестве боевого оружия, значит забраться в дебри пустых и туманных домыслов и поспешных умозаключений. Но когда мы уяснили себе, что *dolabra* в латыни, *dolon* в греческом, *dala*, *dalapa* и *dalmi* в санскрите являются свободно развившимися производными от *dal* — «раскалывать» и все они используются для

¹ Исходную формулу (*прим. ред.*).

² *Dolos* — мошенничество; *dolon* — кинжал; *doulos* — раб.

обозначения какого-то вида оружия, мы обретаем плодотворную и ясную уверенность. Мы видим действие общей или изначальной ментальности, мы видим кажущиеся свободными и хаотичными, но на самом деле упорядоченные процессы образования слов; мы видим также, что не наличие тождественных сформированных слов, а выбор корня и одного из нескольких образований того же корня для выражения определенного предмета или идеи был секретом как элемента общности, так и большой, свободной вариантности, действительно наблюдаемых нами в словаре арийских языков.

Я рассказал достаточно, чтобы пояснить характер поиска, который я намерен провести в данной работе. Его характер с неизбежностью возникает из самой природы стоящей перед нами проблемы: процесса рождения и формирования языка. В естественных науках мы имеем дело с простым и однородным материалом для исследования, ибо сколь бы ни были сложны силы и составляющие процесса, все они относятся к одной природе и управляются одним классом законов; все составляющие есть формы, развившиеся в результате колебаний материального эфира, все силы есть энергии этих колебаний эфира, которые либо соединились в составляющие формы объектов и действуют внутри них, либо свободно воздействуют на объекты извне. В науках же ментальных мы сталкиваемся с разнородным материалом, с разнородными силами и действиями сил; вначале нам приходится иметь дело с физическим материалом и средой, чья природа и действия сами по себе не представляли бы особых трудностей для исследования, достаточно упорядоченных в действии, если бы не второй элемент, ментальный фактор, действующий внутри и воздействующий извне на свою физическую среду и материал. Мы видим летящий крикетный мяч, мы знаем элементы движения и статики, которые действуют в полете и влияют на полет, и без особого труда можем или рассчитать, или прикинуть не только в каком направлении продлится полет, но и куда упадет мяч. Мы видим летящую птицу — это такой же физический объект, как мяч, движущийся в той физической среде, но нам неизвестно ни направление полета, ни место, где птица сядет. Материал тот же — физическое тело, среда та же — физическая атмосфера, в известной степени та же и энергия — физическая энергия праны, как она именуется в нашей философии, присущая материи. Однако этой физической силой овладела другая — не физическая, действующая в ней и воздействующая на нее, осуществляющая себя через нее, насколько это позволяет

физическая среда. Речь идет о ментальной энергии, и ее присутствия достаточно, чтобы изменить чистую или молекулярную праническую энергию, которую мы наблюдали в мяче, в смешанную или нервную праническую энергию, наблюдаемую в птице. Но если бы мы сумели так развить наши ментальные восприятия, чтобы прикинуть или рассчитать силу нервной энергии, ведущую птицу в момент полета, мы все равно не могли бы определить его направление или цель. Причина в том, что вопрос не только в различии между энергиями, но и в различии фактора силы. Действующая сила здесь — это ментальная энергия, обитающая в чисто физическом объекте, энергия ментальной воли, которая не просто находится в объекте, но и обладает известной свободой. В полете птицы есть некая намеренность, если мы в состоянии ее воспринять, то можем и вынести суждения о том, полетит ли птица дальше или она сядет, при условии, конечно, что ее намерение останется неизменным. И крикетный мяч был брошен с участием определенной ментальной силы, с неким намерением, но та сила находилась вне мяча, а не обитала в нем, поэтому мяч, будучи запущен в определенном направлении и с определенной силой, не может изменить направление или превысить силу, если только его не повернет или не подтолкнет новый объект, встреченный в полете. Сам по себе мяч не обладает свободой. Птицей тоже руководит ментальная сила, несущая намеренность, она задает ей определенное направление при определенной силе нервной энергии в полете. Если ничего не меняется в ментальной воле, направляющей птицу, ее полет, вероятно, можно рассчитать и определить, как полет мяча. Птицу тоже может повернуть некий встреченный ею объект — дерево, или опасность на пути, или что-то заманчивое в стороне от пути, но ментальная воля живет в самой птице, можно сказать, что воля свободна выбирать, желает ли она свернуть в пути или нет, будет ли она продолжать полет или нет. Но воля свободна и полностью изменить изначальную намеренность без всяких внешних причин, увеличить или уменьшить выброс нервной энергии в действии или же употребить ее на движение в направлении той цели, которая совершенно чужда начальному намерению. Мы можем изучать и оценивать физические и нервные силы, используемые ею, но не можем создать науку о полете птицы, если не проникнем за материю и материальную силу, если не изучим природу этого сознательного фактора и законы — коли таковые существуют, — которые определяют, отменяют или ограничивают его видимую свободу.

Филология есть попытка сформировать такую ментальную науку — ибо язык обладает этим двойственным аспектом; материал языка — физический: звуки, создаваемые языком человека, вызывают вибрации воздуха; но при этом подключается нервная энергия, молекулярная праническая деятельность мозга, использующего голосовые средства, которая в свою очередь модифицируется и используется ментальной энергией, нервным импульсом, чтобы выразить, выделить из сырого материала ощущения ясность и точность идеи; сила, использующая ее — это ментальная воля, свободная, насколько мы можем увидеть, — но свободная лишь в рамках своего физического материала — варьировать и определять использование ею для этой цели возможностей звуков человеческого голоса. Чтобы добраться до законов, которые управляли образованием любого человеческого языка — а моя цель сейчас рассмотреть не происхождение человеческой речи вообще, но только арийской речи, — нам требуется изучить, во-первых, как эта сила определяла и применяла голосовой инструмент, во-вторых, как была установлена взаимосвязь между конкретными выражаемыми идеями и конкретным звуком или звуками, выражающими их. Постоянно должны присутствовать эти два элемента: структура языка, его семена, корни, образование и рост и психология использования этой структуры.

Дошедшая до нас структура санскрита, единственная среди арийских языков, все еще сохраняет этот изначальный тип арийской структуры. Только в этом древнем языке мы видим не только в первоначальных формах, но и в первоначальных существенных частях и правилах образования костяк, члены и внутреннюю структуру этого организма. Значит, через изучение санскрита, в особенности через изучение с помощью всего того, что мы можем почерпнуть из других наиболее упорядоченных и структурированных арийских языков, должны мы отправиться на поиск наших истоков. Мы сталкиваемся со структурой, поражающей своей изначальной простотой, а также математической и научной строгостью образования. В санскрите есть четыре открытых звука или чистые гласные: *a* (अ), *i* (इ), *u* (उ), *r* (ऋ) с их долгими формами: *ā* (आ), *ī* (ई), *ū* (ऊ), *ṛ* (ऌ). Необходимо упомянуть, хотя в практических целях можно и опустить, редко встречающуюся гласную *ḷ* (ऴ). К этому добавляется два других открытых звука, которые грамматисты, вероятно, справедливо рассматривают как нечистые гласные или модификации *i* (इ) и *u* (उ), это гласные *e* (ए) и *o* (ओ) с их дальнейшими модификациями в *ai* (ऐ) и *au* (औ). Затем мы имеем пять симметричных варг,

или классов, закрытых звуков или согласных: задненебные *k* (क्), *kh* (ख्), *g* (ग्), *gh* (ग्), *ṅ* (ङ्); небные *c* (च्), *ch* (छ्), *j* (ज्), *jh* (झ्), *ñ* (ञ्); церебральные, приблизительно соответствующие английским зубным согласным, *t* (ट्), *th* (ठ्), *d* (ड्), *dh* (ढ्), *n* (ण्); чисто зубные согласные, соответствующие кельтским или континентальным, какие мы находим в ирландском и французском, испанском или итальянском, *t* (त्), *th* (थ्), *d* (द्ध्), *dh* (ध्), *n* (न्), и губные *p* (प्), *ph* (फ्), *b* (ब्), *bh* (भ्), *m* (म्). В каждый из этих классов входят глухие звуки: *k* (क्), *c* (च्), *t* (ट्), *t* (त्), *p* (प्), и они же с придыханием: *kh* (ख्), *ch* (छ्), *th* (ठ्), *th* (थ्), *ph* (फ्); соответствующие звонкие звуки *g* (ग्), *j* (ज्), *d* (ङ्), *d* (द्ध्), *b* (ब्), в придыхательной форме *gh* (ग्), *jh* (झ्), *dh* (ढ्), *dh* (ध्), *bh* (भ्), и класс носовых согласных *ṅ* (ङ्), *ñ* (ञ्), *n* (ण्), *n* (न्), *m* (म्). Однако среди носовых только три последних употребляются самостоятельно или имеют самостоятельное значение, остальные являются модификациями общего носового звука *m* (म्), *n* (न्) и употребляются только в сопряжении с другими согласными своего класса, существуя благодаря этому сопряжению. Своеобразен и класс церебральных, они находятся в такой тесной близости к зубным согласным, как по звучанию, так и по использованию, что вполне могли бы рассматриваться как модификации зубных согласных и не выделяться в отдельный класс. В дополнение к обычным гласным и согласным есть еще класс, составленный из четырех плавных: *y* (य्), *l* (ल्), *r* (र्), *v* (व्), которые, очевидно, рассматриваются в качестве полугласных: *y* (य्) как полугласная форма *i* (इ), *v* (व्) — полугласная форма *u* (उ), *r* (र्) — полугласная форма *r* (ऋ) и *l* (ल्) — полугласная форма *lr* (लृ); этот полугласный характер звуков *r* (र्) и *l* (ल्) есть причина, по которой в латинской просодии не всегда используется полная сила согласного, из-за чего, например, *u* в *volueris* может быть по выбору долгим или кратким; затем мы имеем тройной шипящий звук *ś* (श्), *ṣ* (ष्), и *s* (स्): *ś* (श्) небное, *ṣ* (ष्) церебральное и *s* (स्) зубное, и чисто придыхательное *h* (ह्). За возможным исключением класса церебральных и изменчивых носовых, я полагаю, едва ли можно сомневаться в том, что санскритский алфавит представляет собой изначальный голосовой инструмент арийской речи. Его упорядоченный, симметричный и методический характер очевиден и даже мог бы вызвать у нас соблазн видеть в нем создание некоего научного интеллекта, не зная мы, что природа в определенной части своего чисто физического действия проявляет именно такую упорядоченность, симметрию и жесткость, ум же, по крайней мере, в своем раннем, не интеллектуализированном проявлении, когда человек больше

руководствовался ощущениями и импульсом и его восприятие было непосредственным, больше склонен к неупорядоченности и непредсказуемости, чем к методичности и симметрии. Мы даже можем сказать — не в абсолютном смысле, а в пределах лингвистических фактов и исторических периодов, с которыми мы имеем дело, — что чем больше симметричности и неосознанной научной упорядоченности, тем древнее историческое время языка. На развитых стадиях язык обнаруживает все большую изношенность, стертость, изменчивость, утрату полезных звуков, переход — иногда кратковременный, иногда постоянный — избыточных вариаций одного звука в ранг отдельных букв. Такую вариацию, не преуспевшую в постоянстве, можно увидеть в ведийской модификации звонкого церебрального *d* (दृ) в церебральный плавный *!* (ळ). Звук исчезает из позднейшего санскрита, но закрепляется в тамили и маратхи. Таков простой инструмент, при помощи которого была создана величественная и выразительная гармония санскрита.

Использование этого инструмента древними арийцами для образования слов, судя по всему, было столь же упорядоченным и методичным и выступало в тесной связи с физическими фактами голосового выражения. Эти буквы использовались как семязвуки; из них формировались примитивные корнезвуки комбинацией четырех простых гласных, или реже, модифицированных гласных, с каждым согласным, за вычетом двух подчиненных носовых *ñ* (ञ) и *ṇ* (ण) и церебрального носового *ṅ* (ङ). Таким образом, взяв *d* (दृ) как базовый звук, древние арийцы могли произвести ряд корнезвуков, которые они без различия использовали в качестве существительных, прилагательных, глаголов или наречий для выражения корнеидей: *da* (द), *dā* (दा), *di* (दि), *dī* (दी), *du* (दु), *dū* (दू), *dr* (दृ) и *dṛ* (दृ). Не все эти корни сохранились в качестве отдельных слов, но сохранившиеся часто оставляли весьма жизнеспособное потомство, которое несло в себе свидетельство существования общего предка. В частности, все без исключения корни с кратким *a* (अ) вышли из употребления. Вдобавок, носители этого языка могли по желанию образовывать модифицированные корнезвуки *de* (दे), *dai* (दै), *do* (दो), *dau* (दौ). Пользуясь тем, что природа речи это допускала, корнезвуки и корневые слова образовывались и на основе гласных. Но понятно, что ядро языка, которое могло быть достаточным для людей примитивных, чересчур ограничено по возможностям и не может удовлетворить тенденцию человеческой речи к саморасширению. В результате мы обнаруживаем класс вторичных корнезвуков и корневых слов, возникших

из примитивного корня дальнейшим присоединением к нему любого из согласных звуков при необходимой или естественной модификации корневой идеи. Так, на основе ныне утраченного примитивного корня *da* стало возможно получить четыре задненебных кратких вторичных корня — *dak* (दक्), *dakh* (दख्), *dag* (दग्), *dagh* (दघ्), а также четыре долгих *dāk* (दाक्), *dākh* (दाख्), *dāg* (दाग्), *dāgh* (दाघ्), которые могут рассматриваться либо как отдельные слова, либо как долгие формы краткого корня; это же относится к восьми небным, восьми церебральным с двумя носовыми формами *daṇ* (दङ्) и *dāṇ* (दाङ्), что в сумме дает десять, к десяти зубным, десяти губным плавным, шести шипящим и двум придыхательным вторичным корням. Появилась также возможность назализации любой из этих форм, образуя, например, *dank* (दङ्क्), *dankh* (दङ्क्х), *dang* (दङ्ग्) и *dangh* (दङ्ग्х). Довольно естественным кажется предположение о существовании всех этих корней в ранних формах арийской речи, однако ко времени появления первых литературных памятников, которыми мы располагаем, большая их часть исчезла; некоторые оставили после себя потомство — малочисленное или большое, другие отмерли вместе со своими хрупкими чадами. Если взять один пример, изначальный базовый корень *ma* (म), то мы обнаружим, что он, хотя сам и отмер, сохранился в формах *ma* (म), *mā* (मा), *man* (मन्), *mataḥ* (मतः), *matam* (मतम्); при этом *mak* (मक्) существует только в назальной форме *mank* (मङ्क्) и в собственных производных — *makara* (मकर), *makura* (मकुर), *makula* (मकुल) и т. д., а также в образованиях третьего порядка *makk* (मक्क्), *maks* (मक्ष्); *makh* (मख्) все еще существует в качестве корневого слова в формах *makh* (मख्) и *mankh* (मङ्क्х); *mag* (मग्) остался только в производных и в назализованных формах *tang* (मङ्ग्); *magh* (मघ्) — в назализованной форме *mangh* (मङ्ग्х); *mac* (मच्) все еще жив, но бездетен, если не считать его назализованной формы *manc* (मङ्च्); *mach* (मछ्) умер вместе с потомством; *maj* (मज्) живет в потомстве и в назализованной форме *manj* (मङ्ज्); *majh* (मझ्) совершенно архаичен. Мы обнаруживаем *mā* (मा) и *mākṣ* (माक्ष्) в долгих формах как отдельные корни и слова с корнями *māk* (माक्), *mākh* (माख्), *māgh* (माघ्), *māc* (माच्) и *mach* (माछ्) в качестве их составляющих частей, однако, вероятно, что они чаще образуются удлинением краткого корня, чем самой долгой формой корня. Наконец, корни третьего порядка были образованы не столь упорядоченно, но все еще с некоторой свободой, добавлением полугласных к семязвуку либо в изначальном, либо во вторичном корне, таким образом давая нам корни типа *dhyai* (ध्यै), *dhvan* (ध्वन्), *sru* (स्रु), *hlād* (ह्लाद्), или же добавлением

других согласных — где возможны комбинации — давая нам корни типа *stu* (स्तु), *ścyu* (श्च्यु), *hrad* (हृद्) и т. д., или же удвоением конечного согласного вторичного корня, давая нам такие формы, как *vall* (वल्), *majj* (मज्) и т. д. Они представляют собой чисто корневые формы. Однако своего рода неправильный корень третьего порядка образуется при помощи модификации гласного, гуна (*guṇa*), как например, переход гласного *r* (ऋ) в *ar* (अर्) и *ṛ* (ऌ) в *ār* (आर्), что дает нам альтернативные формы *ṛc* (ऋच्) и *arc* (अर्च्) или *ark* (अर्क्); формы *carṣ* (चर्ष) и *car* (चर्) вместо *cṛṣ* (चृष्) и *cṛ* (चृ), которые больше не существуют, формы *mṛj* (मृज्) и *maṛj* (मर्ज) и т. д. Мы обнаруживаем также первые тенденции к модификации согласных, начало тенденции к устранению небных *c* (च्), *ch* (छ) и *j* (ज्), *jh* (झ) с их заменой на гортанные *k* (क्) и *g* (ग्) — тенденции, которая полностью проявила себя в латыни, но в санскрите была остановлена на полпути. Принцип «гунирования» имеет огромное значение при изучении физического образования языка и его психологического развития, особенно в силу того, что именно этот принцип вносит первые сомнения и нарушает дотоле кристальную ясность структуры и совершенство механической упорядоченности образования форм. Гуна или модификация гласных производит замену либо на модифицированный гласный: *e* (ए) вместо *i* (इ), *o* (ओ) вместо *u* (उ), так что от *vi* (वि) мы получаем падежную форму *ves* (वेस्), *veh* (वेः), от *janu* (जनु) падежную форму *janoh* (जनोः); либо на чисто полугласный звук *y* (य्) вместо *i* (इ), *v* (व्) вместо *u* (उ), *r* (र्) вместо *r* (ऋ) или на не совсем чистый *rā* (रा), так что от *vi* (वि) мы получаем глагольную форму *vyantah* (व्यन्तः), от *śu* (शु) глагольную форму *aśvah* (अश्वः), от *vr* (वृ) или *vrh* (वृह्) существительное *vraha* (व्रह्); либо же на усиленный полугласный звук *ay* (अय्) вместо *i* (इ), *av* (अव्) вместо *u* (उ), *ar* (अर्) вместо *r* (ऋ), *al* (अल्) вместо *lṛ* (ऌ), так что от *vi* (वि) мы получаем существительное *vayas* (वयस्), от *śru* (श्रु) существительное *śravas* (श्रवस्), от *sr* (स्) существительное *saras* (सरस्), от *klṛp* (कृप्) существительное *kalpa* (कल्प). Эти формы составляют простое «гунирование» кратких гласных звуков *a* (अ), *i* (इ), *u* (उ), *r* (ऋ), *lṛ* (ऌ); вдобавок мы имеем долгую модификацию или вриддхи (*vrddhi*), расширение принципа удлинения, в результате чего мы получаем долгие формы слов; мы имеем *ai* (ऐ) или *āy* (आय्) от *i* (इ), *au* (औ) или *āv* (आव्) от *u* (उ), *ār* (आर्) от *r* (ऋ), *āl* (आल्) от *lṛ* (ऌ), и только *a* (अ) единственно не имеет вриддхи, а только долгую форму *ā* (आ). Главная сложность, которая возникает в результате этого первичного отхода от простоты звукового развития, заключается в том, что зачастую нельзя с уверенностью отличить правильный вторичный

корень от неправильного гунированного корня. Например, существует правильный корень *ar* (अर्), образованный от изначального корня *a* (अ), и неправильный корень *ar* (अर्), образованный от изначального корня *r* (ऋ); существуют формы *kala* (कल) и *kāla* (काल), которые, если судить только по их структуре, могут происходить или от *klr* (क्लृ) или от *kal* (कल्); мы имеем *ayus* (अयुस्) и *āyus* (आयुस्), которые, опять же судя по их структуре, могут происходить или от корневых форм *a* (अ) и *ā* (आ), или от корневых форм *u* (उ) и *i* (इ). Главные модификации согласных в санскрите структурны и заключаются в ассимиляции сходных согласных, глухой звук становится звонким от сопряжения со звонким звуком, а звонкий звук становится глухим при сопряжении с глухим звуком, придыхательные в сочетании заменяются соответствующим звуком без придыхания, в свою очередь модифицируя этот звук — *lapsyate* (लप्स्यते) и *labdhum* (लब्धुम्) от *labh* (लभ्) заменили собой *labh-syate* (लभ्-स्यते) и *labh-tum* (लभ्-तुम्), *vyūḍha* (व्यूढ) от *vyūh* (व्यूह) заменяет *vyūhta* (व्यूहत). Помимо этих тонких, но легко распознаваемых тенденций ко взаимной модификации, которые сами по себе вызывают сомнения по поводам мелким и малозначительным, действительно разлагающей тенденцией в санскрите нужно считать приостановленную тенденцию к исчезновению палатальной семьи звуков. Тенденция зашла настолько далеко, что такие формы, как *ketu* (केतु), могут совершенно ошибочно относиться индийскими грамматиками к производным от корня *cit* (चित्), а не от корня *kit* (कित्), являющегося естественным прародителем этой формы. Однако в действительности единственными подлинными палатальными модификациями являются модификации в сандхи (*sandhi*), где происходит замена *c* (च्) на *k* (क्), *j* (ज्) на *g* (ग्) в конце слова или в определенных сочетаниях, например, *lajna* (लज्ज्) на *lagna* (लग्न), *vactr* (वच्त्) на *vaktr* (वक्त्), *vacva* (वच्च) на *vakva* (वक्व), а также в существительном *vākya* (वाक्य) от корня *vac* (वच्), в форме *cikāya* (चिकाय) и *cikye* (चिक्ये). Наряду с этими модифицированными сочетаниями мы имеем и правильные формы, такие как *yajña* (यज्ञ), *vācya* (वाच्य), *cicāya* (चिचाय) и *cicye* (चिच्ये). Можно даже задаваться вопросом о том, не являются ли *cikāya* (चिकाय) и *cikye* (चिक्यе) скорее формами от корня *ki* (कि), чем истинными потомками от изначального корня *ci* (चि), в чьей семье они нашли себе пристанище.

Отметив эти элементы вариаций, мы можем перейти ко второй стадии развития речи — от корневого состояния к той, на которой совершается естественный переход к структурному развитию языка.

До сих пор мы имели дело с языком, образованным самыми простыми и упорядоченными элементами. Каждый их этих звуков (восемь гласных и четыре их модификации, пять классов согласных с носовыми, четыре плавных или полугласных, три шипящих и один придыхательный) лежит в основе семязвуков; их первое развитие — примитивные и изначальные корни, например из семязвука *v* (व्) — *va* (व), *vā* (वा), *vi* (वि), *vī* (वी), *vr* (वृ), *vṛ* (वृ) и возможно *vu* (वु), *vū* (वू), *ve* (वे), *vai* (वै), *vo* (वो), *vau* (वौ); вокруг каждого примитивного корня — его семья вторичных корней, вокруг изначального *va* (व) — *vak* (वक्), *vakh* (वख्), *vag* (वग्), *vagh* (वघ्), *vac* (वच्), *vach* (वच्), *vaj* (वज्), *vajh* (वज्), *vaṭ* (वट्), *vaṭh* (वट्), *vaḍ* (वड्), *vaḍh* (वड्), *vaṇ* (वण्), *vat* (वत्), *vath* (वथ्), *vad* (वद्), *vadh* (वध्), *van* (वन्), *vap* (वप्), *vaph* (वफ्), *vab* (वब्), *vabh* (वभ्), *vam* (वम्), *vay* (वय्), *var* (वर्), *val* (वल्), *vav* (वव्), *vaś* (वश्), *vaṣ* (वष्), *vas* (वस्), *vah* (वह्); так, восемь или более семей этой группы образуют корневой род с определенным переменным числом производных третьего порядка, как *vanc* (वञ्च्), *vañg* (वङ्ग्), *vand* (वन्द्), *valg* (वलग्), *vañs* (वस्), *vañk* (वङ्क्), *vraj* (व्रज्) и так далее. Сорок таких родов могли бы составить весь корпус первичного языка. В природе первичного языка каждое слово, как каждый человек в структуре примитивного человеческого общества, должен выполнять одновременно несколько функций, служить одновременно существительным, глаголом, прилагательным и наречием, а интонации голоса, жестикуляция и быстрота реакции восполняют собой отсутствие тонкости и точности в оттенках речи. Ясно, что такой язык, хотя и ограниченный по охвату, будет отличаться большой простотой, механической упорядоченностью структуры, в совершенстве образованной в этом небольшом объеме естественными методами Природы, и его хватит для выражения первых физических и эмоциональных потребностей человеческого рода. Однако со временем растущие требования интеллекта послужат толчком к новому росту языка и к расцвету более усложненных форм. Первым инструментом этого роста, первым по настоятельности, важности и времени, будет импульс к более формальному различению действия, деятеля и объекта, следовательно должно будет появиться некое формальное различие, пусть поначалу расплывчатое, между идеей существительного и идеей глагола. Второй импульс, возможно синхронный с первым, будет обращен в сторону структурного разделения — ибо не исключено, что различные корневые формы в рамках одной семьи уже использовались для этой цели — по разным линиям и оттенкам действия, что приведет к образованию в современном

языке глагольных времен, залогов, наклонений. Третий импульс приведет к формальному различению по атрибутам, то есть к появлению категорий числа и рода, отношений к действию субъекта и объекта, к появлению падежей и форм единственности, парности, множественности. Развитие особых форм для прилагательного и наречия, по всей видимости, является более поздней — а для второго так, пожалуй, и самой поздней — из операций структурного развития, ибо для древнего склада ума потребность в этом различении была не столь уж острой.

Исследуя, каким образом древние носители арийской речи сумели удовлетворить все эти потребности и добиться нового и пышного расцвета языкового древа, мы находим, что природа в них оставалась неизменно верной принципу своих первых операций и что вся мощная структура санскритского языка была построена при помощи весьма незначительного расширения ее начального движения. Расширение стало возможно благодаря простому, необходимому и неизбежному приему — использованию гласных *a* (अ), *i* (इ), *u* (उ), *r* (ऋ) с их долгими формами и модификациями в качестве энклитических или поддерживающих звуков, впоследствии иногда становившихся корневыми префиксами, а вначале употреблявшихся просто в форме дополнительных звуков. С помощью этого приема носители языка, точно так же, как они образовали корневые слова добавлением согласных звуков к примитивным корневому, например добавлением *d* (द) или *l* (ल) к *va* (व) возникали *vad* (वद्) и *val* (वल्), так теперь они стали образовывать структурные звуки, добавляя к развитым корневым словам любой из наличествующих в нем согласных, в чистом виде или в сочетании с другими, с энклитическим звуком или в качестве связующей или формирующей поддержки, или для того и другого вместе, или же добавлением одного энклитического звука как существенного дополнения. Таким образом, имея корень *vad* (वद्), они могли образовать от него по своему выбору добавлением согласного *t* (त्) — *vadat* (वदत्), *vadit* (वदित्), *vadut* (वदुत्), *vadr̥t* (वदृत्) или *vadata* (वदत), *vadita* (वदित), *vaduta* (वदुत), *vadr̥ta* (वदृत) или *vadati* (वदति), *vaditi* (वदिति), *vaduti* (वदुति), *vadr̥ti* (वदृति) или *vadatu* (वदतु), *vaditu* (वदितु), *vadutu* (वदुतु), *vadr̥tu* (वदृतु) или еще *vadatri* (वदत्रि), *vaditri* (वदित्रि), *vadutri* (वदुत्रि), *vadr̥tri* (वदृत्रि); или же могли использовать один энклитический звук и образовать *vada* (वद), *vadi* (वदि), *vadu* (वदु), *vadr̥* (वदृ); или могли употребить соединенные звуки *tr* (त्र), *tv* (त्व), *tm* (त्म्), *tn* (त्न) и образовать такие формы, как *vadatra* (वदत्र), *vadatya* (वदत्य), *vadatva* (वदत्त्व), *vadatma* (वदत्म्), *vadatna* (वदत्न). Собственно говоря, мы не обнаруживаем и не

ожидаем увидеть использование всех этих возможностей в применении к одному слову. С развитием интеллектуального богатства и точности должен происходить и соответствующий рост ментальной воли к действию и механические процессы в уме должны уступать место более ясным и сознательным процессам отбора. Тем не менее, мы находим почти все перечисленные формы распределенными по корневым родам и семьям арийской мировой нации. Мы видим, что простые номинальные формы, образованные добавлением одного энклитического звука, распространены обильно и почти повсеместно. Древняя арийская речь отличается куда большим богатством форм, чем позднейшая литература. Например, в ведийской речи мы встречаем почти все формы от корня *san* (सन्) — *sana* (सन), *sani* (सनि), *sanu* (सनु), иногда со стяжением, дающим форму *snu* (सु), но все они исчезают в позднейшем санскрите. Мы встречаем в Веде и варианты типа *caratha* (चरथ) и *carutha* (चरुथ), *raha* (रह) и *rāha* (राह), но из позднейшего санскрита *caratha* (चरथ) исчезает, *rah* (रह्) и *rāh* (राह्) остаются, но жестко разграничиваются по значению. Мы находим, что большинство существительных имеет форму на *a* (अ), некоторые на *i* (इ), другие на *u* (उ). Мы находим, что простым звонким согласным отдается предпочтение перед шипящими, что глухой звук *p* (प) встречается в структурных существительных чаще, чем *ph* (फ) или *bh* (भ), однако встречаются и *ph* (फ) и *bh* (भ), что *p* (प) встречается чаще, чем *b* (ब), но *b* (ब) тоже попадает. Мы находим, что одним согласным отдается предпочтение перед другими, в особенности *k* (क्), *t* (त्), *n* (न्), *s* (स्), которые встречаются либо отдельно, либо в сочетаниях; мы находим некоторые формы-дополнения — *as* (अस्), *in* (इन्), *an* (अन्), *at* (अत्), *tri* (त्रि), *vat* (वत्), *van* (वन्), формализованные в виде правильных окончаний существительных и глаголов. Наряду с простыми, мы обнаруживаем двойные добавления, мы видим просто *jitva* (जित्व) и можем увидеть *jitvara* (जित्वर), *jitvan* (जित्वन्) и т. д. Повсюду за нынешним санскритом мы видим или прозреваем широкий и свободный труд формообразования, за которым следует сужающий процесс отбрасывания и отбора. Но повсюду сохраняется все тот же изначальный принцип, используемый то в простых, то в усложненных формах, с модификациями или без модификаций корневых гласных и согласных — он есть и остается единственной основой и средством структурирования существительных.

И тот же принцип мы неизменно видим в глагольных вариациях и в падежных образованиях. Основа спрягается добавлением к ней окончаний, таких как *mi* (मि), *si* (सि), *ti* (ति) и т. д., *m* (म्), *y* (य्), *h* (ह्), *ta* (त),

va (व); (все эти формы употребляются и для образования существительных), они добавляются либо сами по себе, либо вместе с энклитическим *a* (अ), *i* (इ) и значительно реже *u* (उ), краткими, долгими или модифицированными, давая нам такие образования, как *vacmi* (वच्मि), *vakṣi* (वक्षि), *vadasī* (वदसि), *vadāsi* (वदासि), *vadat* (वदत्), *vadati* (वदति), *vadāti* (वदाति). В глагольных формах используются и другие приемы — вставка дополнительных звуков, таких как *n* (न्), *nā* (ना), *ni* (नु) или *ni* (नि), в предпочтении перед просто энклитической гласной; добавление энклитического *a* (अ) в виде префикса или дополняющего аффикса для установления глагольного времени, разного рода повторы базовой части корня. Мы отмечаем тот важный факт, что даже в этом ведийский санскрит богаче и свободней в своих вариациях. Позднейший санскрит уже, жестче и более разборчив; в ведийском же допускается употребление альтернативных форм, как *bhavati* (भवति), *bhavaḥ* (भवः), *bhavate* (भवते), а позднейший санскрит отвергает все их, кроме первой. Падежные склонения отличаются от глагольных спряжений только по префиксам, но не по принципу и даже не по самим формам — *as* (अस्), *am* (अम्), *ās* (आस्), *os* (ओस्), *ām* (आम्) являются флексиями как глагольными, так и существительных. Но по существу весь язык со всеми его формами и флексиями есть неизбежный результат использования Природой в человеке одного единственного многогранного приема, единого твердого принципа образования звуков, применяемого с удивительно малым числом вариаций, обнаруживающего поразительно жесткую, императивную и чуть ли не деспотичную упорядоченность и одновременно с этим свободную, даже чрезмерную первоначальную изобильность в их образовании. Флективный характер арийской речи сам по себе есть не случайность, но неизбежный результат — почти физически неизбежный — выбора первого семени звукового процесса, того изначального, как будто и незначительного, выбора закона отдельного бытия, который и лежит в основе всей бесконечно разнообразной упорядоченности Природы. При соблюдении верности выбранному принципу все остальное вытекает из самой природы и потребностей используемого звукового инструмента. В силу этого, во внешней форме языка просматривается действие строго естественного закона, действие столь же неуклонное, как действие Природы в физическом мире при образовании генов и рода растений или животных.

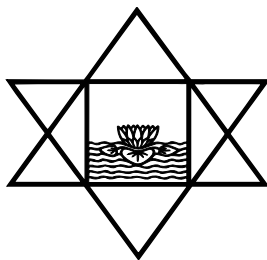
Мы сделали один шаг в сторону понимания законов, управляющих зарождением и развитием языка, но шаг этот не значит ничего

или значит крайне мало, если мы не сумеем найти равную упорядоченность, равное господство фиксированного процесса и в психологическом аспекте, в установлении взаимосвязи определенного смысла с определенным звуком. Развитие и расположение звуков, простое или структурное, группами и семьями — результат не произвольного или интеллектуального выбора, а результат естественного отбора. А что определило их значения — произвольный и интеллектуальный выбор или закон естественного отбора? Если верно последнее, а это должно быть именно так, если возможна наука о языке, тогда за этим специфическим расположением значимых звуков с неизбежностью стоят некие истины. Первое: семьязвук *v* (व), например, должен обладать неким, ему присущим качеством, которое в уме человека, находящегося на начальной естественной стадии речи, соединилось с фактическим смыслом, заключенным в изначальных корнях *va* (व), *vā* (वा), *vi* (वि), *vī* (वी), *vu* (वु), *vū* (वू), *vr* (वृ), *vṛ* (वृ) примитивного языка. Второе: смысловые различия этих корней изначальны должны были быть обусловлены некой внутренней тенденцией смысла изменяющегося элемента, то есть гласных — *a* (अ), *ā* (आ), *i* (इ), *ī* (ई), *u* (उ), *ū* (ऊ), *r* (ऋ), *ṛ* (ऋ). Третье: зависимые вторичные корни от *va* (व) — *vac* (वच्), *vakh* (वख्), *vañj* (वञ्ज्), *vam* (वम्), *val* (वल्), *vap* (वप्), *vah* (वह्), *vaś* (वश्), *vas* (वस्) и т. д. — должны обладать общим смысловым элементом и, в той степени, в которой они изначальны различались, должны были отличаться по образующему элементу, по своим согласным окончаниям, соответственно: *c* (च्), *j* (ज्), *m* (म्), *l* (ल्), *p* (प्), *h* (ह्), *ś* (श्), *s* (स्). Наконец, уже в структурном состоянии языка, хотя и в результате возрастающей тенденции сознательного отбора, выбор конкретных значений для конкретных слов мог быть обусловлен и другими факторами, все же первоначальный фактор не мог полностью перестать действовать, и в таких формах, как *vadana* (वदन), *vadatra* (वदत्र), *vada* (वद) и т. д., развитие смысловых значений должно было управляться преимущественно их существенным и общим звуковым элементом и лишь в известной степени — их изменяющимся и подчиненным элементом. Я попытаюсь показать на основе исследования санскритского языка, что все эти законы в действительности верны для всей арийской речи и что их достоверность возникает или часто опирается, не оставляя и тени сомнения, на факты языка.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

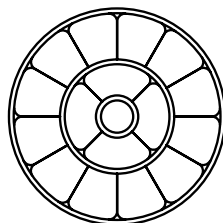
Серия очерков Шри Ауробиндо, посвященных Ведам, а также его переводы ряда ведийских гимнов первоначально были опубликованы в журнале «Арья», издававшемся Шри Ауробиндо с 1914 по 1920 год. В 1956 году они были изданы в виде книги «О Веде», которая позже с некоторыми изменениями и дополнениями вошла в Юбилейное собрание сочинений Шри Ауробиндо под названием «Тайна Веды». Книга неоднократно переиздавалась.

В томе отсутствует часть гимнов, посвященных богу Агни, включенных в первоначальное издание. Эти гимны вошли в том «Гимны мистическому Огню» настоящего Собрания сочинений Шри Ауробиндо.



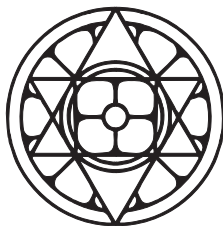
Символ Шри Ауробиндо

Треугольник, обращенный вершиной вниз, символизирует Сат-Чит-Анан-ду, обращенный вершиной вверх — отклик Матери в формах жизни, света и любви. Квадрат в центре на пересечении треугольников — символ совершенного Проявления. Цветок лотоса, расположенный в нем, — олицетворение Аватара Божественного; вода символизирует многообразие творения.



Символ Матери

Окружность в центре — Божественное Сознание. Четыре лепестка — четыре главные ипостаси Матери. Двенадцать лепестков представляют собой двенадцать ипостасей Матери, проявляющих себя в Ее работе.



Объединенный символ

Шри Ауробиндо

Собрание сочинений. Т. 2. ТАЙНА ВЕДЫ.

Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — 560 с.

Веды — священные писания древней Индии, свод таинственных гимнов богам, созданных легендарными провидцами-риши. На протяжении веков и тысячелетий смысл древнего знания был утрачен, в результате возникли самые разнообразные трактовки гимнов, подчас туманные и противоречивые. В настоящем томе приводится «психологический» подход к интерпретации Вед, данный Шри Ауробиндо, форма изложения которого отличается от принятой в современной европейской индологии. Здесь мы встречаем скорее не строгое рационалистическое исследование, изложенное сухим языком научного тракта, а выражение мистического видения, стремящегося проникнуть в самые глубины сокровенного знания и мысли древнего писания.

Шри Ауробиндо. Собрание сочинений, т. 2.

ТАЙНА ВЕДЫ.

Sri Aurobindo. The Collected Works. V. 2.
THE SECRET OF THE VEDA

Перевод с англ.: *М. Л. Салганик*

Индологическая редакция: *Сунрита*

Корректор: *Л. В. Попова*

Компьютерное макетирование: *А. И. Клементьев*

Издательство «АДИТИ»
196247, Санкт-Петербург, а/я 48
тел. (812) 974-88-97, e-mail: *agni@aditi.spb.ru*
web: *www.aditi.ru*

Подписано в печать 15.09.2004.
Формат 70х100/16. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Печ. л. 35. Тираж 1500 экз. Заказ №3617

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12