

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА

СІХ

Серия основана в 1965 году



«НАУКА»

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



ЦЕНТР ИССЛЕДОВАНИЙ
ТРАДИЦИОННЫХ ИДЕОЛОГИЙ ВОСТОКА

КЛАССИЧЕСКАЯ ЙОГА

(„ЙОГА-СУТРЫ” ПАТАНДЖАЛИ
И „ВЬЯСА-БХАШЬЯ”)

ПЕРЕВОД С САНСКРИТА,
ВВЕДЕНИЕ, КОММЕНТАРИЙ
И РЕКОНСТРУКЦИЯ СИСТЕМЫ
Е.П. Островской и В.И. Рудого

МОСКВА • 1992

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

О. Ф. Акимушкин (зам. председателя), С. С. Аревшатян, А. Н. Болдырев, Г. М. Бонгард-Левин (зам. председателя), Г. Ф. Гирс (зам. председателя), В. Н. Горегляд, П. А. Грязневич, Д. В. Деоник, И. М. Дьяконов (председатель), Е. И. Кычанов, Л. Н. Меньшиков, Е. П. Метревели, Э. Н. Темкин (отв. секретарь), А. Б. Халидов, С. С. Цельникер, К. Н. Юзбашян

Редактор издательства

Л. Ш. Фридман

Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992.

ISBN 5-02-017601-X

В книге дан русский перевод основополагающих источников классической йоги — «Йога-сутр» Патанджали и «Вьяса-бхашьи». Перевод предваряется реконструкцией системы, построенной как поэтапное рассмотрение проблематики в соответствии с рубрикацией оригинала, и сопровождается авторским комментарием, вводящим дополнительные материалы по истории этой религиозно-философской системы, проясняющие характер взаимовлияний ее и классической буддийской философии. Книга включает также справочный раздел, куда входят библиография, словарь собственных имен и указатель философских терминов.

К 0301030000—062
013(02)—92

Без объявления

ББК 87.3(5Ид)

© Центр исследований
традиционных идеологий
Востока «Asiatica», 1992

ISBN 5-02-017601-X

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» за 1959—1985 гг. опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Памятники письменности Востока. Каталог серийных изданий. 1959—1985» (М., 1986). Ниже приводится список книг, вышедших в свет после публикации каталога и готовящихся к изданию.

- XXXII, 4. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1986.
- XXXII, 5. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. V. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1987.
- XXXII, 6. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1991.
- LXI. Мела Махмуд Байазиди. Таварих-и кадим-и Курдистан («Древняя история Курдистана»). Т. I. Перевод «Шараф-наме» Шараф-хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курманджи). Изд. текста, предисл., указатели, оглавление К. К. Курдоева и Ж. С. Мусялян. М., 1986.
- LXXIII, 2. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед., пер. с санскрита и коммент. Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятовской. (Bibliotheca Buddhica. XXXIV). М., 1991.
- LXXVI. Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с китайского и коммент. И. С. Гуревич. Вступит. статья Л. Н. Меньшикова. М., 1986.
- LXXVII. Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений. Пер. с древнеармянского и примеч. М. О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Ханларян. Вступит. статья С. С. Аверинцева. М., 1988.
- LXXVIII. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, пер. со среднеперсидского, введ., коммент. и глоссарий О. М. Чунаковой. М., 1987.
- LXXIX. Мебде-и канун-и йеичери оджаги тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с турецкого, коммент. и введ. И. Е. Петросян. М., 1987.
- LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1987.
- LXXXI, 1—4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149—1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е. И. Кычанова. В 4-х кн.
- Кн. 1. Исследование. М., 1987.
- Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 1—7). М., 1987.
- Кн. 3. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 8—12). М., 1989.
- Кн. 4. Факсимиле, пер., примеч. и глоссарий (гл. 13—20). М., 1989.

- LXXXII. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сянь-цзан цюй цзин шихуа). Пер. с китайского, исслед. и примеч. Л. К. Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. 'Аджа'иб ад-дунйа (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммент. и указатели Л. П. Смирновой.
- LXXXIV. 'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байнан фи зикр фирак ахл ал-адйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С. М. Прозорова. М., 1988.
- LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, исслед. и примеч. Е. П. Островской. М., 1989.
- LXXXVI. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В. И. Рудого. (Bibliotheca Buddhica. XXXV). М., 1990.
- LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Изд. текста, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прилож. К. Б. Келинг. М., 1990.
- LXXXVIII. Вопросы Милнды (Милиндапанья). Пер. с пали, исслед. и коммент. А. В. Парибка. (Bibliotheca Buddhica. XXXVI). М., 1989.
- LXXXIX. Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. статья и примеч. Н. Г. Анариной. М., 1989.
- XC. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А. Г. Сазыкина. (Bibliotheca Buddhica. XXXVII). М., 1990.
- XCI. Махабхарата. Т. VIII. Карнапарва (Книга о Карне). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1990.
- XCII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та'рих-и Ардалан). Пер. с персидского, примеч. и предисл. Е. И. Васильевой. М., 1990.
- XCIII. Великое зеркало (Окагами). Пер. со старояпонского, исслед. и коммент. Е. М. Дьяконовой.
- XCIV. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введ., транскрипция, пер., коммент., глоссарий и указатели О. М. Чунаковой.
- XCv. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа, вступит. статья и коммент. Н. Б. Гафуровой.
- XCVI. Ме'ор айин («Светоч глаза»). Караимская грамматика древнееврейского языка. По рукописи 1208 г. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М. Н. Зислина. М., 1990.
- XCVII. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л. М. Ермаковой. М., 1991.
- XCVIII. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Пер. с персидского А. Н. Болдырева. Предисл. и примеч. С. Е. Григорьева. М., 1991.
- XCIX. Хуэй цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел I. Переводчики. Пер. с китайского, исслед. и коммент. М. Е. Ермакова. (Bibliotheca Buddhica. XXXVIII). М., 1991.
- C. Биджой Гупто. Падмапуран. Пер. с бенгальского, исслед., коммент. и указатели И. А. Товстых. М., 1991.
- CI. Васубанху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III. Лока-нирдеша (Учение о мире). Пер. с санскрита, вводи.

- статья и коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. (Bibliotheca Buddhica. XL).
- СII. Каталог ленинградского рукописного Ганджура. Сост., введ., транслитерация и указатели З. К. Касьяненко. (Bibliotheca Buddhica. XXXIX).
- СIII. Ким Чегук. Новеллы. Факсимиле. Изд. текста, пер. с корейского, предисл. и примеч. Д. Д. Елисева.
- СIV. Мухаммад ибн ал-Харис ал-Хушани. Книга о судьях. Пер. с арабского, предисл. и примеч. К. А. Бойко.
- СV. Угаритский эпос. Пер., коммент. и исслед. И. Ш. Шифмана.
- СVI. Шамс ад-Дин Мухаммад б. Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии (Ал-Муд'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Пер. с персидского, введ. и коммент. Н. Ю. Чалисовой.
- СVII. Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Текст факсимиле. Изд. текста, транслитерация, пер. с ойратск., коммент. и исслед. Н. С. Яхонтовой. Bibliotheca buddhica. XLI).
- СVIII. Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Критич. текст, пер. с арабск., коммент. и введ. З. М. Буниятова.
- СХ. Малик Шах-Хусайн Систани. Хроника воскрешения царей Та'рих ихйа ал-мулук). Пер. с перс., предисл. и коммент. Л. П. Смирновой.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Е. П. Островская, В. И. Рудой. Введение</i>	9
Реконструкция системы	15
Патанджала-даршана. «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»	
<i>Глава первая. О сосредоточении</i>	86
<i>Глава вторая. О способах осуществления [йоги].</i>	112
<i>Глава третья. О совершенных способностях</i>	147
<i>Глава четвертая. Об абсолютном освобождении</i>	182
Комментарий	202
Литература	249
Словарь имен	251
Указатель специальных терминов	252
Summary	258

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа посвящена двум основополагающим текстам индийской религиозно-философской системы (даршаны) санкхья-йога, сложившейся в эпоху древности и раннего средневековья: «Йога-сутрам» Патанджали и комментария к ним Вьясы («Вьяса-бхашья»).

«Йога-сутры» получили известность как самый старый и авторитетный учебник йоги — традиционной системы психофизической регуляции сознания. Именно такая интерпретация целевого назначения текста Патанджали и пробудила к нему широкий интерес, выходящий далеко за пределы круга академической индологии.

Сведения о существовании некоего набора традиционных методик, позволяющих укрепить здоровье, надолго сохранить физическую красоту и обрести сверхнормальные психические способности, — методик, именуемых йогой, проникли в Европу значительно раньше, нежели профессиональные индологи осознали необходимость изучения индийской религиозно-философской мысли. Интерес к йоге развивался отнюдь не в прямой связи с научными культурологическими изысканиями и историко-философскими исследованиями. Сделавшись со временем самостоятельным элементом европейской и американской массовой культуры, йога породила ряд мистифицированных представлений о ее роли в духовной культуре Индии, о ее назначении и возможностях прикладного использования.

Вместе с тем попытки рассматривать «Йога-сутры» в качестве инструктивного пособия, своего рода наставления в том, как «освоить йогу», неизбежно приводят к разочарованию, поскольку текст Патанджали не есть передача технологии. А йога, в свою очередь, как метод работы с сознанием не выступает некой отдельной областью индийской культуры или уникальным достижением какой-либо одной из религиозно-философских школ. В истории формирования индийской мысли она занимала устойчивое и вполне определенное

место и принималась как ортодоксальными брахманистскими системами, признававшими абсолютный авторитет вед, так и системами неортодоксальными, что известно прежде всего благодаря письменным источникам буддийских школ и направлений.

В функциональном отношении индийские религиозно-философские системы древности и раннего средневековья характеризуются довольно отчетливым полиморфизмом. Как правило, школьная традиция опиралась на совокупность догматических положений (религиозную доктрину), выдвигавших в качестве цели духовное преобразование человека (освобождение, просветление). Традиция предписывала и путь обретения этого состояния — последовательную практику психофизических методик регуляции сознания, и эта практика варьировала от школы к школе. И, наконец, каждая школа располагала более или менее обширной литературой логико-дискурсивного характера (трактаты и комментарии к ним), т. е. такой литературой, которая в теоретически-доказательной форме излагала концептуальное осмысление исходных идей и опыта преобразования сознания¹.

В этом смысле санкхья-йога не представляла собой исключения, и было бы неправомерно усматривать в авторе «Йога-сутр» создателя практики йоги или ее единственного теоретика. Виднейший историк классической индийской философии С. Дасгупта характеризовал Патанджали как теоретика именно санкхьяистского направления в йоге. Он, подчеркивал Дасгупта, «не только собрал различные формы йогических практик и отделил разнообразные идеи, которые были или могли быть связаны с йогой, но и пересадил их на метафизику санкхьи и придал им тот вид, в котором они и дошли до нас»².

Сразу отметим, что, говоря о роли «метафизики санкхьи» в процессе оформления санкхья-йоги, необходимо иметь в виду известные ограничения и не отождествлять систему, закрепленную в «Йога-сутрах» Патанджали и «Вьяса-бхашье», с религиозно-философской школой, нашедшей свое выражение в «Санкхья-кариках» Ишваракришны (V в. н. э.) и известной как классическая санкхья³. Безусловно, здесь следует говорить о двух ветвях дерева, имевшего один корень — древнюю санкхью, дидактическое изложение кото-

¹ Подробнее о структурно-функциональном полиморфизме индийских классических религиозно-философских систем см. [Островская, Рудой, 1987]. На структурно-функциональный полиморфизм санкхьи впервые обратил внимание Б. Л. Смирнов. См. [Смирнов, 1977, с. 8—9].

² [Dasgupta, 1930, с. 51].

³ В отечественной специальной литературе краткое, но емкое и одновременно скрупулезное описание школьной традиции классической санкхьи дано В. К. Шохиным. См. [Шохин, 1988, с. 169—170].

рой обнаруживается в некоторых разделах эпоса «Махабхараты» (например, в «Беседах Маркандеи», в «Анугите»). Все же санхья-йога и классическая санхья — это две несовпадающие школьные традиции, каждая из которых сформировала свой угол зрения, свой разворот исходных идей.

Перед исследователем, таким образом, возникает весьма существенный вопрос: какие письменные памятники образуют тот логически связанный смысловой контекст, на фоне которого можно было бы приступить к проблеме историко-философского истолкования «Йога-сутр» Патанджали? Насколько трактат Вьясы способен выполнить данную функцию?

В этой связи необходимо коснуться вопроса о датировке текста Патанджали и некоторых комментариев к нему, прежде всего «Вьяса-бхашьи». Вопрос, что важно подчеркнуть, имеет статус отдельной, самостоятельной индологической проблемы, но для настоящей работы является факультативным. Мы затронем его лишь постольку, поскольку того требует наша концепция исследуемых памятников.

Задача датировки текста Патанджали и комментария Вьясы, несмотря на частоту обращения к ним профессиональных текстологов и историков философии, до сих пор не получила однозначного решения. Так, создание «Йога-сутр» датируется в очень широких пределах — от II в. до н. э. до IV в. н. э. Ранняя датировка мотивируется посредством отождествления автора «Йога-сутр» и грамматиста Патанджали⁴. Такая точка зрения сформирована внутри индийской культурной традиции и не имеет специальной научной аргументации. Дж. Вудс, автор наиболее авторитетного перевода текста и комментария, перевода, на который первоначально опирался в своих изысканиях Ф. И. Щербатской, относит сочинение Патанджали к IV в. н. э. Его позиция основана на сравнительных историко-философских исследованиях проблематики санхья-йоги, той контраргументации, которую разрабатывала эта школа в идейном противостоянии буддизму. Однако господствующий взгляд на временную привязку «Йога-сутр» относит их к периоду «не позднее III в. н. э.», что объясняется ссылкой на этот текст в джайнском трактате «Таттвартха-адхигама-сутра» (Умасвати, III в.).

Комментарий Вьясы обычно принято датировать IV в. Однако эту дату также нужно признать достаточно условной, поскольку философское содержание «Вьяса-бхашьи» свидетельствует о детальном знакомстве ее автора с буддийским абхидхармистским трактатом Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша», V в. н. э.).

⁴ См. [Radhakrishnan, 1931, с. 341].

Итак, «Йога-сутры» Патанджали и комментарий Вьясы отделены друг от друга временной дистанцией, колеблющейся в пределах от одного до нескольких столетий. Такой разрыв обязывает исследователя озаботиться мыслью, верно ли комментатор передает исходный смысл текста Патанджали. Возможно ли на основании разъяснений Вьясы установить, что именно говорил автор сутр?

Как жанр религиозно-философской литературы сутры в строгом смысле выступают конспективным закреплением узловых положений системы в форме афоризмов и не обладают полнотой высказывания. Именно таковы сутры Патанджали. Они не могут быть истолкованы и поняты без обращения к более пространной версии системы, т. е. к трактату (шастре, по традиционной терминологии). Но школа санхья-йоги к моменту создания «Вьяса-бхашьи», безусловно, проделала определенную эволюцию, особенно под влиянием полемики с буддизмом. И, разумеется, не следует переоценивать утверждаемую комментатором лояльность по отношению к Патанджали. Полемизируя с буддийскими философами — абхидхармистами и виджнянавадинами, — Вьяса стремится интерпретировать смысл сутр так, как если бы Патанджали было наперед известно содержание этой полемики. Логично предположить, что Вьяса комментирует текст Патанджали в соответствии с синхронной ему, Вьясе, традицией.

Такое предположение в той или иной форме выдвигалось большинством исследователей, обращавшихся в разное время и с различными целями к «Йога-сутрам» и «Вьяса-бхашье». Здесь прежде всего нужно назвать П. Дойссена, С. Дасгупту, Ф. И. Шербатского, О. Штраусса, К. С. Джоши, Дж. Прасада, А. Яначека, М. Элиаде, П. Хакера. Все они отмечали, что в рамках научной культурологии весьма желательно установить исходный смысл идей Патанджали, не отождествляя их с теми разъяснениями, которые дает Вьяса. Но одновременно ученые оказывались перед историко-культурным фактом, суть которого состоит в том, что школа санхья-йога базируется именно на комплексе двух указанных текстов. И если мы хотим изучать эту традицию как нечто целостное, известное в истории индийской философии как Патанджала-даршана (школа Патанджали), то вопрос об установлении исходного смысла «Йога-сутр» может быть оставлен.

В данной работе мы исходили из стремления представить Патанджала-даршану в ее традиционном функционировании, желая в первую очередь показать, чем стали идеи Патанджали к моменту создания комментария. Такой подход опосредуется определенной позицией в вопросах терминологии. В тексте сутр — на это необходимо указать особо — четкая терминологическая система не про-

сматривается. На правах философских понятий и терминов функционируют метафоры, буквальный перевод которых неизбежно привел бы к бессмыслице и чудовищному «затемнению» текста. Метафоры выступают в качестве традиционных кодов для обозначения философских концепций. Синхронная Патанджали разработка этих концепций пока неизвестна науке, и метафоры наполняются терминологическим содержанием только благодаря «Вьяса-бхашье», где и обнаруживается их концептуальная расшифровка. В этой связи представляется уместным вспомнить общеметодологическую идею К. Леви-Стросса: «У терминов никогда не бывает внутренне присущего им значения: значение определяется „позицией“, исторической функцией и культурным контекстом, с одной стороны, а с другой — структурой системы, где они и призваны фигурировать»⁵. Именно в таком ракурсе мы рассматривали значения терминов в Патанджала-даршане, полагая, что применительно к синхронному «Йога-сутрам» срезку говорить о жестком терминологическом закреплении как минимум преждевременно. Система приобретает оформленность только в трактате Вьясы.

Желая проследить исторические судьбы интерпретируемых им идей, мы обращались также к более позднему тексту школы — к «Таттва-вайшаради» Вачаспати Мишры (IX в.), фундаментальному и весьма авторитетному глоссарию к «Вьяса-бхашье».

В целом задача предлагаемой работы скромна и достаточно ограничена — выполнить перевод на русский язык исходного текста Патанджали на основе комментария к нему Вьясы, предпослав этому переводу поэтапное рассмотрение проблематики в соответствии с рубрикацией, принятой в оригинале.

Хотя в мировой индологии давно уже практикуется выборочный анализ философского содержания умозрений санкхья-йоги, мы сознательно воздерживались от подобного анализа и от попытки дать авторский очерк этой системы. Отечественная специальная литература не располагает на сегодняшний день публикациями переводов, представляющими эту школу индийской религиозно-философской мысли в целостном виде. А это значит, что рассмотрение отдельных частных вопросов неизбежно обречено на внеконтекстуальное прочтение, исключающее довольно широкую гуманитарную аудиторию, заинтересованную в проблеме.

Имея в виду перспективу дальнейшего изучения школы санкхья-йога, мы стремились наметить и систематизировать вопросы, подлежащие детальной исследовательской разработке, т. е. такие, анализ

⁵ [Levi-Strauss, 1962, с. 73].

которых позволил бы раскрыть роль школы в историко-культурном процессе на Южноазиатском субконтиненте.

Отдельную область наших интересов составляет выявление сходства и различия санкхья-йоги и буддийской теоретической мысли. Важность этой задачи впервые была осознана Ф. И. Щербатским, основателем отечественной историко-философской школы в буддологии, проявившим внимание к тексту Патанджали и комментарий Вясы именно в аспекте углубления буддологических исследований⁶. Эту работу продолжили Л. де ла Валле-Пуссен⁷ и некоторые другие авторы, вплоть до М. Элиаде.

Буддийские параллели проблематике, рассматриваемой в текстах Патанджали и Вясы, представлены нами в комментарии к переводу, здесь же даются ссылки на соответствующие труды Ф. И. Щербатского и других авторов, касавшихся этого вопроса.

Трактат Вачаспати Мишры привлекался в качестве дополнительного материала, способного углубить понимание. Однако мы старались подчеркнуть историческую дистанцию между «Вьяса-бхашьей» и «Таттва-вайшаради», исключаящую прямое отождествление позиций их авторов.

Предлагаемая нами работа состоит из четырех разделов: вводный раздел содержит реконструкцию материала Патанджала-даршаны и разъясняет предметную область значений терминов (в некоторых случаях в этой связи оригинал цитируется в альтернативных вариантах перевода); второй (основной) — перевод «Йога-сутр» Патанджали и «Вьяса-бхашьи»; третий — исследовательский комментарий, в котором прослеживаются, в частности, отмеченные нами пункты полемики с буддистами — абхидхармистами и виджнянавадинами; включает работу справочный раздел, куда входят библиография, словарь собственных имен и индекс специальной терминологии школы.

Перевод выполнен с текста санскритского оригинала: *Pātañjaladarśanam, or the System of Yoga Philosophy by Maharshi Kapila with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Mishra. Ed. and publ. by Pandit Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1895.* Использовалось также издание: *Pātañjalasūtrāṇi with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspati. Ed. by R. Sh. Bodas. Bombay, 1982 (Bombay Sanskrit Series, 46).*

⁶ См. [Stcherbatsky, 1923, с. 43—47].

⁷ См. [Vallée Poussin, 1937, с. 223—242].

РЕКОНСТРУКЦИЯ СИСТЕМЫ

Обзор содержания памятника дан в соответствии с рубрикацией, принятой в тексте оригинала. Такое рассмотрение позволяет решить две необходимые задачи: выявить логику компоновки материала внутри глав и одновременно представить читателю краткий проспект источника, что само по себе важно в силу неоднородности проблематики, затрагиваемой в «Вьяса-бхашье». Поскольку комментатор «Йога-сутр» вводит в свой текст довольно много философских инкорпораций, связь их с основным смысловым корпусом должна быть прослежена особо.

Трактат Патанджали включает четыре главы: «О сосредоточении» («Самадхипада»), «О способах осуществления [йоги]» («Садханапада»), «О совершенных способностях» («Вибхутипада») и «Об абсолютном освобождении» («Кайвальяпада»). Нужно отметить, что мангала (конфессионально-методологическое вступление) не предваряет памятник в целом, а, будучи помещенной в первую главу, открывает именно ее. Из содержания мангалы можно заключить, что брахманская ортодоксия стремилась отождествить творца «Йога-сутр» и древнеиндийского грамматиста Патанджали (III—II вв. до н. э.), автора «Махабхашьи» — «Великого комментария» к сутрам Панини. Согласно традиционным представлениям, грамматист Патанджали являлся воплощением мифического змея Шешши, который некогда опустился на сложенные для молитвенного приветствия ладони (*paṭañjali*) Панини.

Хотя даже у ортодоксальных пандитов существует мнение, что мангала, опирающаяся на эту легенду, является более поздней интерполяцией, отождествление авторов «Йога-сутр» и «Махабхашьи» все-таки не вовсе беспочвенно. В частности, в этой связи обращает на себя внимание стилистический прием, которым открываются оба памятника, — *atha yogānuśāsanam* (в «Йога-сутрах») и *atha śabdānuśāsanam* (в «Махабхашье»). Это формальный показатель начала систематического изложения, которое в обоих памятниках определяется термином *anuśāsana*, обозначающим процесс детального разъяснения, вследствие чего предмет получает всестороннее и полное освещение. Условием реализации самого процесса выступает желание передать знание истинной реальности и стремление получить это знание. Именно на основании определения «Йога-сутр» как *anuśāsana* и можно осмыслить этот жанр в качестве учебника.

Тип изложения *anuśāsana* гносеологически опирается на один из трех источников знания, принятых в санкхье, — на авторитетное словесное свидетельство (два других источника: восприятие и умозаключение). Цель авторитетного свидетельства — вызвать у слу-

шателей такое состояние сознания, объектом которого выступают слова вкупе с их значениями.

В комментарии к сутре 1 Вьяса устанавливает предметную область значения термина «йога» и тем самым формулирует предмет *anuśāsana*. «Йога» определяется через понятие сосредоточения, которое по своему объему шире определяемого, так как реализуется на всех уровнях сознания, будучи свойством последнего. К сфере собственно йоги относится, однако, сосредоточение, характерное только для «остановленного» и «собранного в точку» сознания. Именно применительно к этому уровню и говорится о йоге сознания, которая «высвечивает объект как он есть в реальности, уничтожает аффекты, ослабляет пути кармы и ставит целью прекращение актуализации сознания».

В этом определении Вьяса связывает йогу как психотехнику с гносеологическим идеалом (видение вещей в их объективной самоидентичности, что достигается непосредственной сопряженностью с доктринальной целью), обретением религиозного освобождения, т. е. прекращением актуализации сознания. Важно подчеркнуть, что на этом пути йогическому окультурированию подвергаются такие свойства сознания, как избирательность, рефлексия, способность к духовному подъему (блаженству), самость.

Йога сознания дополняется и йогой бессознательного, поскольку прекращение актуализации сознания влечет за собой бессознательное сосредоточение.

Сутры 2—5 вводят санкхьяистские философские представления, необходимые для наставления в йоге. Это прежде всего идея трехмодальности сознания — связи сознания с тремя гунами: *саттвой*, *раджей* и *тамасом*. Связью сознания с каждой из трех гун и объясняется ценностное наполнение его деятельности. Иначе говоря, сознание, поясняется в «Вьяса-бхашье», не само по себе направляется к чувственным объектам, господству или власти, к незнанию и неправедности или, наоборот, отрешенности, знанию, праведности и т. п. Хотя сознание по своей сущности едино, в актуальной деятельности оно является смесью гун в той либо иной пропорции.

Здесь же вводится первое представление о Пуруше как чистой энергии сознания, которая не может быть ни поглощена, ни трансформирована объектами. Нетождественность Пуруши и сознания постигается в акте созерцания, именуемом «Облако дхармы», для которого характерно высшее различие сознания в его саттвическом модусе и энергии сознания. Освободившее себя от этого модуса, оно входит в состояние, где нет никакого постижения и остаются лишь бессознательные формирующие факторы. Это и есть бессознательное сосредоточение.

Пуруша называется также Зрителем — в силу того, что он лишь зрит объекты, предстающие на сцене актуального сознания, но не участвует в «представлении» энергетически и в своей собственной форме абсолютно обособлен. В реальности, доступной лишь сознанию, актуализация которого прекратилась, это именно так, однако постоянно развертывающееся сознание не охватывает данное различие, т. е. не отличает Пурушу от своей деятельности.

В метафоре «Зритель — наблюдаемое» сознание относится целиком к сфере наблюдаемого, и Пуруша, господин «представления», безначально владеет всеми содержаниями сознания. Прекращению (*nirodha*) и подлежит все многообразие деятельности последнего, ибо достижение освобождения в санхье ассоциируется с обретением абсолютной обособленности (*kaivalya*) Пуруши от сознания.

С точки зрения религиозной доктрины деятельность сознания рассматривается как загрязненная или незагрязненная. Загрязненная опосредована аффектами и служит полем для накопления бессознательных следов кармы (диспозиций-предуготовленностей). Она порождается загрязненными формирующими факторами (*санскарами*) и порождает, в свою очередь, загрязненные же диспозиции (предуготовленности к однородной в доктринальном отношении деятельности). Иными словами, такая деятельность всегда в этом смысле гомогенна и равна себе, хотя и может перемежаться деятельностью сознания, характеризующейся как незагрязненная.

Последняя противостоит господству трех гун, поскольку имеет своим объектом различающее постижение. Даже в потоке загрязненной деятельности она не меняет своей ориентированности и существует как бы в промежутке, не смешиваясь с загрязненной. Такая деятельность развертывается в русле, проложенном незагрязненными формирующими факторами и, в свою очередь, служит полем для образования незагрязненных санскар — диспозиций будущей работы сознания. Иначе говоря, колесо деятельности и санскар вращается непрерывно.

Необходимо отметить, что деятельность сознания — истинное познание, заблуждение, ментальное конструирование, сон и память, оцениваемые по шкале «загрязненное — незагрязненное» в случае когда она опосредована актуальными аффектами, служит полем для закладки потенциальных аффектов. Они формируют диспозиции будущей деятельности, являясь бессознательными следами прошлой (*karmāṣaya*).

Характеризуя пять видов актуальной деятельности сознания, Вьяса смыкает доктринальный и собственно философский уровень системы, вводя в комментарии к сутрам 6—11 гносеологическую проблематику. Как можно судить из текста «Вьяса-бхашьи», в клас-

сической йоге принимается санкхьяистская теория источников истинного знания (*pramāṇa*), хотя и с некоторыми оговорками. Классификация *праман* охватывает восприятие, умозаключение и авторитетное свидетельство (*śabdapramāṇa*). При этом функции восприятия и умозаключения увязываются в определении комментатора с общим и особенным. Важно подчеркнуть, что особенное, специфическое устанавливается непосредственно на основании чувственного наблюдения, т. е. особенное обладает онтологическим статусом.

Что же касается такого важного инструмента абстрактного познания, как умозаключение, то Вьяса определяет сущность этого процесса следующим образом: «Умозаключение есть действие, имеющее своим объектом связь, наличествующую между [элементами] одинаковых классов, относительно которых делается логический вывод, и отсутствующую между [элементами] различных классов. Его главная функция — установление общего» (коммент. к сутре 7). На основании подобной трактовки восприятия и умозаключения можно предположить, что Вьяса придерживается номиналистической позиции, поскольку общее, универсалии для него не более чем отношение между классами объектов и не имеют онтологического статуса. Такая позиция вполне укладывается в центральную идею санкхьяистского мировоззрения — идею абсолютной обособленности Пуруши — и в концепцию освобождения (*mukti*, или *aravarga*) как йогического прямого постижения этой обособленности.

Третья прамана — авторитетное свидетельство, согласно «Вьяса-бхашье», есть одновременно и независимый источник познания, и средство, включающее в себя две названных выше праманы. Под понятие субъекта авторитетного свидетельства подводятся и обычный знаток предмета, судящий о нем на основании прошлых восприятий и умозаключений, и «исходный авторитет» (*mūlavaktā*), что в субкомментарии Вачаспати Мишры объясняется как бог-творец, Ишвара. Свидетельство его всегда истинно, чего нельзя сказать о слухах обычного знатока, которые могут быть скомпрометированы отсутствием предварительных восприятий или ложностью умозаключения относительно предмета свидетельства.

Заблуждение (*viraṅgaṇa*, сутра 8) — что весьма знаменательно — не является следствием путаницы, т. е. не ставится в зависимость от возможного сходства воспринимаемого объекта с каким-либо иным, как это объясняется, например, в теории познания найяиков. Поскольку для автора «Вьяса-бхашьи» восприятие есть средство постижения особенного в объекте, постольку вопрос о сходстве в качестве причины, порождающей заблуждение, естественным образом отбрасывается. Объект существует в действительности и именно в качестве самого себя выступает предметной об-

ластью познания (bhūtārthaviṣayatva), а не в качестве схожего с чем-либо, не данным актуально. Заблуждение определяется как ложное знание (mithyājñāna), или знание, не основанное на реальной форме познаваемого объекта. По существу, речь идет о том, что любая репрезентация (припоминание иной, схожей с воспринимаемой, формы) и презентация суть различные гносеологические операции, и, значит, репрезентация истинного знания об одном объекте не может быть причиной ложного знания относительно другого, актуально воспринимаемого. В этом подходе проявляется прямая связь со шкалой «загрязненное — незагрязненное», по которой оценивается работа сознания: незагрязненная деятельность сознания не может порождать загрязненную. Причина заблуждения, таким образом, состоит не в смешении презентации и репрезентации, а в «пятеричном неведении», охватывающем пять базовых аффектов: собственное неведение, эгоизм, страсть, ненависть, жажда жизни.

Интерпретация ментального конструирования (vikalpa) объекта также весьма интересна. Имеется в виду не генерализация данных чувственного восприятия, как этот термин трактуется, например, в абхидхармистской философии. Согласно позиции Патанджали, углубляемой в тексте «Вьяса-бхашьи», оно вообще лишено объективной референции и функционирует исключительно в сфере языка, т. е. объект познания не ставится в прямую связь с ментальным конструированием. Соответственно vikalpa не относится ни к сфере истинного познания, ни к заблуждению, будучи тем самым самостоятельной, не сводимой к чему-либо иному формой активности сознания. Это словесное приписывание объекту умозрительно сконструированных свойств, известных из обыденного словоупотребления.

Сон (сутра 10) не прерывает поток чувственного опыта; по санкхье, он есть определенное состояние сознания, связанное с гуной тамаса, и должен быть устранен в процессе йогического сосредоточения, подобно другим формам деятельности сознания.

Что до памяти (сутра 11), то в ее определение Вьяса вводит дихотомию применительно к содержанию припоминаемого. Последнее может выступать независимо от воображения (в состоянии бодрствования) и в зависимости от него, как это происходит во сне. Но природа воспроизводимого памятью обусловлена характеристиками деятельности сознания — истинным знанием, заблуждением, ментальным конструированием, сновидением и памятью самой по себе.

Все эти формы работы сознания сопряжены с аффектами удовольствия (корень страсти), страдания (корень вражды) и тупости (корень неведения) и подлежат устранению посредством йоги. При

этом могут возникнуть два вида сосредоточения: сознательное и бессознательное.

В сутрах 12—17 описывается сознательное сосредоточение, достигаемое посредством практики и посредством бесстрастия как определенного состояния сознания. «Река сознания» устремляется либо к чувственным объектам, либо к различающему знанию. Влечение к чувственным объектам, к которым Вьяса относит, в частности, женщин, еду, питье и власть, должно быть заблокировано бесстрастием, ибо такое влечение направляет «реку сознания» ко злу. Стремление к различающему знанию, напротив, направляет ее течение к добру, и путь этому потоку должен быть расчищен практикой различающего знания.

Такая практика определяется как непрерывное усилие, энергичность, упорство в желании обрести состояние устойчивости и подкреплена соответствующим образом жизнедеятельности. Подвижность, воздержание, знание и вера препятствуют возможности разрушения устойчивости сознания посредством прежних психофизических диспозиций (санскар).

Бесстрастие (*vairāgya*) — это реализация обретенной способности высшего различения. Оно характеризуется отсутствием чувственного опыта, свободно от всего, «что должно быть отброшено или присвоено». Высшее бесстрастие связано с постижением Пуруши, вследствие чего йогин становится безразличным к гунам в их проявленной и непроявленной сущности. Высшее бесстрастие, разрывающее цепь сансары, — цель истинного знания.

Иными словами, Вьяса связывает гносеологическую проблематику санкхьи с религиозной прагматикой — достижением освобождения и с практикой йоги как единственным средством, позволяющим реализовать этот духовный идеал.

Практика различающего познания и бесстрастие относятся к сфере сознательного сосредоточения (сутра 17) потому, что сопряжены с такими формами, как избирательность, рефлексия, духовный подъем и самоидентичность «я». Это соответствует определению йогии сознания, данному Вьясой в комментарии к сутре.

Сутры 18—23 касаются вопроса о природе бессознательного сосредоточения и о методе его достижения. Бессознательное сосредоточение есть остановка деятельности сознания при сохранении формирующих факторов (санскар). В качестве необходимого условия ему предшествует практика сознательного сосредоточения, т. е. практика ментальной работы сознания, «опирающаяся» на соответствующие объекты (*sāmbanam*). В результате обретается состояние сознания, «лишенное опоры», безобъектное, что равносильно функциональному несуществованию сознания.

Метод достижения бессознательного сосредоточения — высшее бесстрашие, ибо опорой такого сосредоточения служит причина останковки деятельности сознания, лишенная предметной реальности. Бессознательное сосредоточение, таким образом, не имеет объекта.

Вьяса определяет бессознательное сосредоточение термином *niḥvīja* («лишенное семени»), что в субкомментарии Вачаспати Мишры поясняется так: «Это сосредоточение называется „лишенным семени“ потому, что оно не направлено на какой-либо объект, служащий его опорой. Согласно другому толкованию: то, в чем более не существует семени, т. е. потенциальных следов аффективности и деятельности (*kleśakarmāṣayāḥ*)». Иначе, достижение бессознательного сосредоточения направлено, по-видимому, на разрушение диспозиций-предрасположенностей.

В соответствии с проблематикой комментируемого текста Вьяса проводит дихотомию бессознательного сосредоточения в зависимости от субъектов этого состояния. Йогины обретают его благодаря методу (бесстрастию). Прочие же — это бестелесные боги брахманистского психокосма и существа, растворенные в первопричине (*prakṛtilayāḥ*).

Состояние богов, отмечает Вьяса, сравнимо с абсолютной обособленностью (*kaivalya*), но они, когда их санскары приносят неизбежный плод, переходят в соответствующие их виду формы существования. Боги подобны существам, растворенным в первопричине, — именно вследствие схожести их состояний с кайвалей. Но если боги в ожидании реализации своих формирующих факторов не актуализируют сознание, то сознание вторых остается растворенным в первопричине до тех пор, пока оно не возвращается снова в сансару, с тем чтобы осуществить свою задачу. По поводу этих существ Вачаспати Мишра разъясняет, что речь идет о йогилах, не устранивших полностью потенциальных следов заблуждений, вызванных выбором объекта сосредоточения.

Далее Вьяса рассматривает роль веры, энергии, устойчивого удержания объекта в памяти, созерцания и мудрости в процессе достижения бессознательного сосредоточения. В непосредственной связи с этим вводится девятичленная классификация йогинов, построенная на основании двух сопряженных факторов: интенсивности метода (мягкий, средний, сильный) и степени индивидуальной устремленности (слабая, средняя, сильная). Цель данной классификации диагностическая — определить, насколько близок конкретный йогин к обретению бессознательного сосредоточения. Согласно Вачаспати Мишре, тип, к которому принадлежит йогин, зависит от скрытой потенции (*vāsanā*) и от невидимой «силы» (*adr̥ṣṭa*) прошлых рождений.

Однако кроме веры, энергии и прочих перечисленных выше компонентов метода обретения бессознательного сосредоточения автор «Йога-сутр» и его комментатор указывают на такой способ, как упование на Ишвару. В системе Патанджали упование (praṇidhāna) — безраздельное поклонение Ишваре, надежда только на него — соответствует идеологеме «бхакти», экстастическому поклонению, которое может принимать ментальную, словесную или телесную форму (так это разъясняется в «Таттва-вайшаради»).

«Страстное стремление к Ишваре», о чем говорит Вьяса, соответствует идее «желанного божества» (iṣṭadevatā), которая достигла своего наибольшего воплощения в тантрических системах средневековой Индии.

В сутрах 24—29 вводится тема Ишвары в ее доктринальном аспекте и логико-дискурсивных интерпретациях. Ишвара в системе Патанджали определяется как «особый Пуруша», не затронутый аффектами, кармой и созреванием ее плодов, бессознательными впечатлениями прошлых рождений. Это кевалин, освобожденный, но освобожденный изначально. Вьяса разворачивает доказательство единственности и абсолютного превосходства Ишвары, а затем говорит о рядоположности брахманистских сакральных текстов его сущности, о безначальной связи между ними.

Помимо единственности, вневременного превосходства над всеми и абсолютного могущества Ишваре присущ и такой атрибут, как абсолютное знание. Примечательно, что здесь Вьяса вводит представление о существовании высшего предела знания, которого может достичь «семя всезнания» (sarvajñabīja), причем указывается, что в данном процессе легко вычленил определенные этапы.

Завершая цепь доказательств существования перечисленных выше атрибутов Ишвары, комментатор высказывает весьма существенную для понимания его эпистемологической позиции мысль: «Умозаключение исчерпывает [свою познавательную силу] в выведении только общего и бесполезно при познании особенного; поэтому истинное знание Его имени и других особенностей следует искать в агамах». Из анализа данного утверждения можно сделать однозначный вывод о присутствии в мировоззрении Вьясы отчетливых номиналистических установок: общее существует только в мышлении, а специфическое — онтологично. Отсылка к агамам, т. е. сакральным текстам, имеющим в брахманистской традиции статус абсолютного авторитета, лишь усиливает сказанное, поскольку эти тексты целиком отнесены к сфере истинного словесного свидетельства (śabda-pramāṇa).

Характеризуя Ишвару с точки зрения его доктринальной роли, Вьяса говорит, что он не извлекает пользы для самого себя (ātmanu-

grahābhāva). Это весьма важное утверждение, смыкающее логические доказательства совершенства Ишвары с доктринальным принципом его изначальной абсолютной обособленности, пребывания во вневременной кайвалье.

Если протагонист буддийского учения обрел освобождение, т. е. пользу для самого себя, то это означает, что существовал период, когда он не был свободным. Указание на неизвлечение Ишварой «пользы для самого себя» тем самым призвано подчеркнуть превосходство излагаемого Вьясой учения над школами и направлениями, не признававшими существование Ишвары и его божественных атрибутов, в частности над буддизмом.

Вьяса отдельно останавливается на вопросе вневременности Ишвары (сутра 26) — учителя всех древних риши, несмотря на то что древние провидцы жили в разное время. Это положение может быть особенно плодотворным при анализе вопроса о том, как именно творцы классических индийских религиозно-философских систем понимали проблему традиции и передачи школьного знания.

Священный слог Ом (praṇava), сакральное обозначение Ишвары (сутра 27), интерпретируется Вьясой в контексте имеющегося лингвофилософского материала, поскольку здесь необходимо прояснить характер связи между обозначаемым (vāsa) и обозначающим (vā-saka). С неизбежностью возникает вопрос о природе этой связи: является ли она результатом соглашения, или же она неизменна и онтологична?

Ответ Вьясы, по сути дела, снимает правомерность альтернативы, заключенной в вопросе. Связь вечна и неизменна, а то, что называется соглашением, есть лишь фиксация этого неизменного соглашения. Тем не менее, уточняет Вачаспати Мишра, объект не имеет сущности такого рода, которая бы проявлялась в слове. Иначе говоря, в «Таттва-вайшаради» проводится идея, которая в европейской лингвофилософской традиции закрепились в виде дилеммы «знак — символ»: слова не есть символы, указывающие на определенные свойства объекта, они есть знаки, известные из обыденного словоупотребления. Однако субкомментатор Патанджали не удовлетворяется данной фиксацией, указывая на онтологический аспект неизменной связи обозначаемого и обозначающего: слова обладают способностью обозначения. Условное соглашение, введенное Ишварой, служит двум целям: оно проявляет связь слова и обозначаемого объекта, и оно же эту связь ограничивает. Связь непреложна, когда носители языка следуют установлению Ишвары, а в противном случае она нарушается.

Слово, согласно Вачаспати Мишре, — продукт первоматерии (prādhānika); в период исчерпания космического цикла и рассеяния

вселенной оно растворяется в первопричине, как и его обозначающая способность. В эти временные периоды условное соглашение, введенное Ишварой, не может данную способность воссоздать.

Лингвофилософская аргументация Вьясы (в коммент. к сутре 27) завершается утверждением вечности связи между обозначаемым и обозначающим, причем комментатор Патанджали ссылается здесь опять-таки на авторитетное словесное свидетельство — на знатоков ведийских текстов.

Вся эта аргументация приводится Вьясой для того, чтобы дать логико-дискурсивное обоснование йогической практике рецитации сакральной мантры Ом, обозначающей Ишвару, и сосредоточению на обозначаемом объекте, т. е. боге-творце (сутра 28). Подобная практика приводит к концентрации сознания в одной точке. Вьяса сопрягает уровни логико-дискурсивной интерпретации и йогической психотехники с уровнем доктринальным, вводя в текст комментария соответствующую цитату из «Вишну-пураны». В доктринальном предписании санкционируется рецитация и указывается ее функциональная связь с созерцанием. Таким образом, Вьяса вновь демонстрирует здесь взаимосвязь всех трех уровней полиморфной структуры мировоззрения саннья-йоги.

Упование на Ишвару, по системе Патанджали, устраняет любое препятствие и способствует постижению йогиним того факта, что он сам также есть Пुरुша.

Вопрос о препятствиях (*antarāyāḥ*) и способе их преодоления отдельно ставится в сутрах 30—32 и углубляется в соответствующих разделах комментария Вьясы.

Здесь рассматриваются девять препятствий, вызывающих рассеяние сознания и возникающих одновременно с его актуализацией. Они не существуют помимо сознательной деятельности. Вьяса дает определение каждому из препятствий, «загрязняющих йогу». Рассеянными состояниям сознания неизменно сопутствуют четыре явления-переживания: страдание, уныние, дрожь в теле, вдохи и выдохи (сутра 31).

Для устранения рассеянных состояний сознания и сопутствующих им явлений практикуется работа сознания с отдельной сущностью. Вьяса делает попытку опровергнуть буддийскую концепцию потока сознания, как она представлена у абхидхармистов. Критика касается прежде всего описания рассеянного сознания, которое известно каждому из личного опыта. Но если допустить, как это делают абхидхармистские теоретики, что поток сознания изначально однонаправлен и с содержательной стороны характеризуется мгновенным осознанием объектов одного за другим, то рассеянные состояния сознания в рамках такой концепции, по мнению Вья-

сы, описать невозможно. Данная аргументация одновременно служит утверждению истинности концепции сознания в санхья-йоге по типу доказательства от противного.

Одним из важнейших положений системы Патанджали выступает признание единства сознания, а не его дискретности во времени, как утверждали абхидхармисты. Вачаспати Мишра говорит в этой связи: «...подобно тому как [некий] Чайтра не может быть тем, кто помнит содержание шастры, прочитанной [неким] Майтрой, как он, [Чайтра], не может наслаждаться результатом добродетельных или греховных деяний, накопленных Майтрой, поскольку он не имеет отношения к этому, точно так же и то, что презентировано одной когницией [как содержанием сознания], не может быть репрезентировано другой когницией. Аналогичным образом, плод потенциализированных следов деятельности (кармāṣaya), накопленных одним содержанием сознания, не может сделаться объектом опыта для другого содержания сознания».

Развивая антибуддийскую аргументацию в пользу идеи единства, а не мгновенности сознания, Вьяса утверждает, что при рассмотрении содержаний сознания как различных дискретных когниций разрушается самоощущенность, достоверность которой известна из опыта.

В сутрах 33—40 рассматриваются психотехнические способы очищения устойчивого сознания. Согласно Патанджали, этих способов семь. Первый из них касается эмоционального аспекта; цель, которая этим достигается, — ослабление, а затем и полное устранение разграничения между йогином и всеми другими людьми вне зависимости от личностной установки к каждому конкретному индивиду. Речь, по сути, идет об искоренении самой этой установки через сопереживание счастью и страданию живых существ и нейтральность по отношению к пороку.

Второй способ — контроль дыхания (prāṇāyāma), что может практиковаться одновременно с первым способом.

Третий — достижение сверхчувственных восприятий благодаря психофизической концентрации на областях тела, где локализованы соответствующие способности. В комментарии говорится, что сверхчувственная деятельность способствует при своем возникновении фиксации сознания.

Нужно отметить, что обычное восприятие, как контактное, так и дистантное, требует двух условий: наличия объекта и воспринимающего органа чувств. Сверхчувственное восприятие осуществляется иначе — путем концентрации сознания; например, такой тип восприятия цвета-формы требует сосредоточения на области нёба. Отсюда вытекает, что сверхчувственная деятельность не является

работой с органами чувств, она есть именно ментальная работа, а ее результат — достижение йогической мудрости.

В связи с данной проблематикой Вьяса вводит некоторые весьма важные эпистемологические положения по вопросу соотношения восприятия и других источников познания. Истинная природа реальности может быть объяснена и познана посредством того или иного теоретического трактата, наставлений учителя или логического вывода. Однако до тех пор, «пока хотя бы какая-то одна часть [реальности] не воспринята органами чувств, все [остаётся] таким, как если бы [оно было] непосредственно неизвестным и не способно вызвать твердого понимания таких тонких предметов, как конечное освобождение и прочее».

Представляется весьма существенным остановить внимание и на терминологическом оформлении идеи познания «подлинной природы реальности» (*yathābhūtārtha*). Употребление Вьясой термина *yathābhūta* свидетельствует о тесной связи концепций, развиваемых в комментарии, с абхидхармистской религиозно-философской мыслью.

Автор «Вьяса-бхашьи» придерживается той точки зрения, что достоверность шастр — наставлений учителей и истинность умозаключений с необходимостью должны быть подтверждены опытом собственного восприятия. Убедившись на частном специфическом аспекте предмета в истинности авторитетных свидетельств и умозаключений, можно, говоря современным языком, экстраполировать это на предмет в целом, обретя тем самым полное к ним доверие. Идея принципиальной допустимости экстраполяции истины в частном на систему в целом еще раз заставляет задуматься о номиналистическом характере эпистемологии Вьясы.

Четвертый способ очищения устойчивого сознания — постижение сущности разума (*буддхи*) при сосредоточении на «лотосе сердца».

Пятый — сосредоточение на сознании тех, кто освободился от желаний. Согласно «Таттва-вайшаради», здесь имеются в виду Кришна Двайпаяна и другие древние мудрецы, чье сознание, выступая объектом сосредоточения для йогина, как бы окрашивает, в свою очередь, сознание последнего.

Шестой — обретение сознанием в качестве объекта сосредоточения содержания тех восприятий, которые присутствовали во сне.

И, наконец, седьмой — достижение стабильности сознания через созерцание того, что создает приятный эмоционально-чувственный тон.

«Высшее могущество» (*vaśīkāra*) сознания йогина достигается способностью проникать в «тонкий» объект, каковым является, на-

пример, атом (paṅamāṇu), и в «грубые» объекты, т. е. в объекты сколь угодно крупных размеров. В диапазоне функционирования этой способности и проявляется «высшее могущество», при котором устойчивое сознание уже более не нуждается в очищении.

В сутрах 41—49 освещается эпистемологическая проблематика, которая принципиально важна для уяснения собственной формы сознания, обретшего состояние устойчивости. Кроме того, здесь рассматриваются также объекты и ступени сосредоточения.

Сосредоточение (samāpatti) возникает при условии прекращения концептуализирующей деятельности сознания. В данном состоянии сознание, подобно хрусталу на цветной подставке, ассимилирующему ее цвет (метафора Вясы), проявляется как видимость собственной формы (svarūpa) объекта. То же происходит, когда сознание в качестве опоры имеет «тонкий» элемент или «грубый» элемент. Аналогичным образом осуществляется и сосредоточение сознания на универсальной форме. Иными словами, опора сознания ассимилируется им в качестве своего содержания.

Когда же в качестве такой опоры выступает самый процесс познания, то содержанием сознания становится видимость собственной формы этого процесса. В случае с Пурушей как субъектом познания либо как освобожденным (kevalin) его собственная форма окрашивает сознание. Таким образом, в состоянии сосредоточения сознание всегда имеет тенденцию уподобляться своему объекту, ассимилировать видимость его собственной формы.

Согласно комментарию к «Йога-сутрам», в познавательном процессе слово, объект и понятие представляются нераздельными. Но способы их существования принципиально различны, что всегда выявляется в анализе. Степень сосредоточения, на которой происходит различение слова, объекта и понятия, определяется как умозрительное состояние сосредоточения (savitarka).

Следующая ступень — недискурсивное сосредоточение (nirvitar-ka) — характеризуется свободой от наслоения умозрений, связанных с такими средствами познания, как словесное свидетельство и умозаключение. В этом состоянии сосредоточения объект предстает сам по себе, в своей собственной форме, окрашивающей сознание. Именно такое восприятие в состоянии недискурсивного сосредоточения и выступает «семенем», из которого взращивается смысл (если использовать выражение Гумбольдта) словесного свидетельства и логического вывода в качестве источника истинного знания.

Поскольку непосредственное словом и понятием знание, полученное в состоянии недискурсивного сосредоточения, не существует рядомположно с иного рода знанием (из словесного свидетельства

или умозаключения), то оно никогда не смешивается с этим последним.

В состоянии недискурсивного сосредоточения сознание как бы лишено собственной формы, что позволяет проявиться только объекту (*arthamātra*, сутра 43). В данном состоянии элиминируются репрезентативные аспекты познания, т. е. такие праманы, как словесное свидетельство и умозаключение, и отсутствуют ментальное конструирование и понятия. Кроме того, не осуществляется сознательная рефлексия на процесс познания. Все это и позволяет проявиться объекту в его собственной форме.

Что же выступает содержанием сознания при недискурсивном сосредоточении? Вьяса отвечает: объект как специфическая форма соединения атомов.

Специфическая внутренняя форма объекта, имеющая онтологический статус, и постигается в ментальном акте йогического восприятия (*yogīpratyakṣa*). Но она же, осмысляемая в качестве общего свойства «тонких» элементов, становится объектом абстрактного познания, т. е. устанавливается посредством умозаключения. Основанием для логического вывода служит видимое следствие бытия внутренней формы — внешний объект. Качественно-определенный субстрат определяется в комментарии термином «целостность» (*avayavin*).

Именно предметная целостность опосредует практическую деятельность людей: она существует как единичное (в малой и большой размерности), обладает осязаемостью (*sparśavān*) и способностью действия и характеризуется предикатом «невечное».

Вьяса отмечает, что отрицание реальности специфического соединения атомов ввиду невосприимчивости «тонкой» причины (*sūkṣmaṃ kāraṇam*) в состоянии недискурсивного сосредоточения обращает все знание в ложное. Это происходит потому, что отрицается предметная область истинного знания.

По аналогии с описанными выше умозрительной и недискурсивной ступенями сосредоточения объясняются рефлексивное (*śaviśāga*) и нерефлексивное (*nirviśāga*) сосредоточения, объектами которых выступают «тонкие» элементы.

Свойство быть «тонким» объектом ограничивается «отсутствием признака» (*alīṅga*). Это первоматерия (*prakṛti*), исходное неспецифицированное состояние (*aviśeṣa*), при котором не существует чего-либо качественно-определенного. К «тонким» объектам в системе санкхья-йога относятся прежде всего *танматры* (букв. «только то»), т. е. непосредственно предшествующая причина «грубых» объектов, которые имеют атомистическое строение.

Когда же речь идет о принципе индивидуации (*ahaṃkāra*), он

опирается в качестве своей причины на «только-признак» (*liṅgamāṅga*) — начальную стадию эволюции первопричины. «Только-признак» может выступать «тонким» объектом йогического сосредоточения относительно принципа индивидуации. Выше него по шкале «тонкости» располагается лишь такой объект, как «отсутствие признака».

Однако йогическая мудрость — результат подобной триединой практики — имеет иную направленность, нежели мудрость, обретенная лишь на основании изучения священных текстов (доктринальный уровень) и на основании умозаключения (логико-дискурсивный уровень).

Чтобы доказать этот тезис. Вьяса снова углубляется в номиналистическую эпистемологию. Слово не является результатом условного соглашения, достигнутого на основе категории особенного (*viśeṣa*). Доктринальное знание, т. е. знание, полученное с помощью агам (сакральных текстов), имеет в качестве своего объекта только общее. Иными словами, объект этого знания обладает лишь гносеологическим статусом. Именно по той же причине нельзя ограничиться и только логико-дискурсивным уровнем.

Праманы, действующие на этих уровнях, — соответственно словесное свидетельство (*śabda*) и умозаключение. Восприятие, которое единственно способно познавать объект, имеющий онтологический статус, т. е. особенное, как самостоятельный источник познания, здесь исключено. Но даже восприятие в качестве праманы не может постичь «тонкие» объекты, объекты скрытые, удаленные или Пурушу, ибо для этого необходимо именно йогическое сосредоточение.

В сутрах 50—51, завершающих раздел шастры, посвященный сосредоточению, затрагивается проблематика формирующих факторов (санскар) — причины их нефункционирования при условии обретения йогином мудрости, рассмотренной выше.

Мудрость, к которой приходит йогин, искусный в нерефлексивном сосредоточении, порождает высшую санскар, которая, в свою очередь, блокирует действие низших диспозиций-предуготовленностей. Формирующие факторы, порожденные мудростью (*prañīākṛta*), служат устранению аффектов. Они тем самым освобождают сознание от его собственной деятельности, поскольку ведут к высшему различению.

Однако когда устраняется и санскара, созданная мудростью, наступает состояние сосредоточения, «лишенное семени» (*nirbījaḥ samādhi*). В данном состоянии прекращается действие формирующих факторов, сложившихся в результате сосредоточения, «наделенного семенем», т. е. имеющего свой объект.

Вне данной шкалы оказывается такой специфический «тонкий» объект, как Пуруша. Специфичность состоит в том, что Пуруша — причина самого себя и, следовательно, не может рассматриваться в качестве порожденного иной, более «тонкой» причиной. Свойство быть «тонким» объектом достигает своего предела в первопричине.

Четыре вида сосредоточения — умозрительное и недискурсивное, постигающие «грубые» объекты, а также рефлексивное и нерелексивное, постигающие «тонкие», — именно вследствие существования объекта сосредоточения подводятся под более общее понятие — «сосредоточение, обладающее семенем» (*sabīja samādhi*). Подчеркнем, что здесь речь идет о реальном объекте (*vastu*), существующем вне сознания.

При условии, что йогин овладел искусством внерефлексивного сосредоточения, рождается плод подобного состояния — внутреннее спокойствие (*adhyaत्मarāgāsāda*). Для него характерна незагрязненность саттвы примесью раджаса и тамаса. В состоянии внутреннего спокойствия проявляется мудрость, истолковываемая Вьясой в качестве способности видеть объект как он есть (*yathābhūta*) без рефлексии на процесс познания. Мудрость, указывается в комментариях, не связана с обычными ступенями этого процесса.

На доктринальном уровне такое состояние характеризуется неподверженностью йогина печали, что, однако, сопряжено со способностью видеть людей в их страдании (см. цитату, приведенную комментатором Патанджали к сутре 47).

Важно подчеркнуть, что Вьяса отчетливо рефлексировал на функциональное единство трех уровней полиморфной структуры религиозно-философского мировоззрения. Это, в частности, видно из комментария к сутре 48, определяющей природу мудрости, где и дается соответствующая ссылка на авторитетное свидетельство: «Посредством доктринальных текстов, логического вывода и ревностной практики созерцания — тремя этими способами он, [йогин], обретает мудрость и высшую йогу».

Согласно учению санкхья-йога, при обретении данного состояния сознание вкупе с санскарами, ведущими к абсолютному обособлению, растворяется в первопричине. Таким образом, сознание и формирующие факторы, не выступающие причиной его сохранения и противодействующие работе сознания, прекращают свою деятельность. Благодаря реализации этого условия Пуруша пребывает в своей собственной форме и соответственно именуется «чистым, абсолютно обособленным, освобожденным».

Вторую главу «Йога-сутр» Патанджали — «О способах осуществления [йоги]» (*sādhana-pāda*) — предваряет разъяснение различия в проблематике первой и второй глав. Если первая посвящалась

вопросам йоги сконцентрированного сознания, то вторая касается сознания, активно функционирующего (*vyutthīta*), и тех йогических средств, которые надлежит использовать при таком его состоянии.

В сутрах 1—2 эти средства определяются как йога действия (*krīyāyoga*). Она включает три взаимодополняющих способа: подвижничество, самообучение и упование на Ишвару. Из них подвижничество (*tapas*) выступает, согласно Вьясе, необходимым условием, вне которого йога не может быть осуществлена. Именно практика подвижничества и только она позволяет устранить нечистоту сознания, окрашенного предрасположенностью к деятельности и аффектам.

Самообучение (*svādhyāya*) предусматривает рецитацию (*japa*) сакральных мантр и изучение теоретических сочинений, посвященных проблеме освобождения. Последний же из этих способов (*Īśvāgarāṇidhāna*) требует посвящения всех действий йогина Ишваре, Великому учителю, либо полного отказа от их плодов.

Цель йоги действия — развитие сосредоточения и ослабление аффектов. Комментируя это положение Патанджали (сутра 2), Вьяса вводит метафору «семя, прокаленное огнем». Аффекты уподобляются семенам или немолоченным зернам; способность давать всходы (т. е. актуализация аффектов) устраняется посредством огня, или жара (т. е. Знания — *prasamkhyāna*). «Тонкая» мудрость — постижение абсолютного различия между саттвой и Пурушей — не связана с аффектами и исчезает по исчерпанию своей функции.

Далее, в сутрах 3—9 перечисляются пять базовых аффектов и рассматривается их сущность: неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни. Для сравнения приведем аналогичный абхидхармистский список, включающий шесть аффектов: страсть, отвращение, высокомерие, неведение, скептицизм и привязанность к ложным взглядам.

Аффекты в комментарии Вьясы трактуются как ложные наполнители сознания (*viṛāgaṃyā*), усиливающие функцию гун и их видоизменение. Аффекты «опираются друг на друга», расширяют кармический поток и усиливают созревание (*vipāka*) кармы, что определяет, в свою очередь, три важнейших показателя будущей жизни: форму рождения (*jāti*), продолжительность (*āyus*) и тип опыта (*bhoga*).

Отметим, что первый из списка аффектов — неведение (*aviḍyā*) — является важнейшим, поскольку служит полем (продолжение метафоры «семя») для остальных четырех. Они по «степени проявленности» распределены в четверной шкале: дремлющие, ослабленные, прерванные, полностью развернутые. Шкала эта направ-

лена в сторону усиления: дремлющие аффекты — это семена, обладающие потенциальной способностью плодоносить; ослабленные — те, чье действие, подавлено взращиванием противоположных состояний (*pratipaksa*); к прерванным относятся такие, полное развертывание которых на время пресечено актуализацией какого-либо одного аффекта, а он и причисляется к полностью развернутым. Подчеркнем, что ослабление аффекта — это не только результат сознательной работы с ним, но и ослабление самопроизвольное — в ходе актуализаций противоположных эмоциональных состояний либо направленности актуализированного аффекта той же самой модальности на конкретный объект. В этом случае потенциальное аффектированное отношение ко всем иным объектам ослаблено. В качестве примера Вьяса приводит страсть к одной женщине, ослабляющую на время потенциальное влечение ко всем другим.

Таким образом, каждый аффект, кроме актуального, может быть охарактеризован как дремлющий, ослабленный и прерванный одновременно.

Интересна концепция соотношения аффекта и объекта, способного этот аффект пробудить. При встрече с подобным релевантным объектом происходит актуализация аффекта, однако для тех, кто достиг Высшего знания, подобная эмпирическая закономерность более не действует. В данном случае, согласно «Вьяса-бхашье», аффект уподобляется семени, прокаленному огнем и не способному более дать всходы. Все аффекты суть разновидности неведения, выступающего одновременно в роли порождающей их причины.

Неведение — это ошибочное усмотрение вечного, чистого, счастья, атмана в том, что по своей природе неечно, нечисто, страдание, не-атман. Именно это Вьяса и называет четырехвидовым неведением, служащим источником непрерывного потока аффектов и скрытой предрасположенности к деятельности (*karmavāsanā*) вкупе с ее результатами.

Важно отметить, что в системе Патанджали неведение трактуется не в смысле отсутствия знания, как то понимали абхидхармистские или виджнянавадинские теоретики, но в качестве некоторой сущности, обладающей свойством реальности. Это иной тип видения, противоположный знанию, т. е. базирующийся на иной предметной области, объективно служащей источником заблуждения.

Эгоизм (*asmitā*) проистекает, что следует из комментария к сутре 6, из ложного отождествления способности чистого видения (*dṛkṣakti*), т. е. абсолютного знания как Пуруши, и инструментальной способности видения (*darśanaśakti*) вообще как сущностного

свойства буддхи. Во «Вьяса-бхашье» Пуруша, именуемый также Зрителем (*draṣṭā*), интерпретируется как субъект опыта, или всего того, что разворачивается на сцене сознания; в данном отношении способность ментального видения, порождающего конкретное содержание «представления», не может быть чем-либо иным, кроме объекта опыта. Пуруша созерцает интеллектуальную жизнь, будучи субъектом этого наблюдения, а не субъектом этой жизни. Смешение таких различных факторов и есть эгоизм, т. е. подмена Пуруши эмпирическим интеллектом.

Влечение (*gāḡa*) и враждебность (*dveṣa*) Вьяса объясняет через опыт аналогичных прежних переживаний, закрепившийся в памяти. Что же касается аффекта, именуемого «самосушая жажда жизни» (*abhiniveṣa*), то ему подвержен даже «мудрец, познавший начало и конец сансары». Этот аффект свойствен всему живому и свидетельствует о реальности прошлого опыта смерти и связанного с ней страдания. И здесь мудрец не имеет преимущества по сравнению с невеждой. Страх смерти, таким образом, произведен от данного аффекта и представляет собой интуитивное проицание будущего уничтожения.

Проблема устранения аффектов в «тонком» и устойчивом состоянии в общем виде излагается в сутрах 9—10. Аффекты, уподобившиеся прокаленным на огне семенам, устраняются вместе с растворением сознания йогина в первопричине. Иное — устойчивые аффекты: для того чтобы они прекратили плодоносить, необходима целенаправленная практика йогического созерцания. При этом «грубые» аффекты требуют для своего устранения лишь незначительного противодействия, а «тонкие» — противодействия, неизмеримо более значительного. «Тонкое» состояние аффектов есть состояние промежуточное между «грубым» и тем, которое именуется состоянием «прокаленного семени».

В системе Патанджали аффекты — это корень скрытой потенции кармы (*karṃāṣaya*). Проблеме ее проявления в видимых и невидимых формах рождения и посвящены сутры 12—13. Под видимым рождением (*drṣṭajanma*) понимается настоящее рождение, а под невидимым (*adrṣṭa*) — будущее. Скрытая потенция благой кармы реализуется с высокой степенью интенсивности благодаря практике йоги. Столь же быстрый, но обратный по ценностной направленности результат приносит сотворение зла, связанного с сильным аффектом: «...когда снова и снова причиняется зло тем, кто охвачен страхом, больным и калекам, или тем, кто доверчив, или тем, кто достоин высокого уважения, или подвижникам».

В отличие от перечисленных выше случаев немедленной реализации кармического следствия в видимом рождении у обитателей

адов не существует скрытой потенции кармы, которая могла бы ощущаться в настоящей жизни, а у тех, кто полностью освободился от аффектов, отсутствует скрытая потенция кармы, которая может проявиться в следующем, т. е. невидимом в настоящий момент, рождении. Она способна приносить плоды лишь в том единственном случае, когда жив и ее корень, т. е. существуют аффекты (*kleśa-mūla*). Процесс созревания кармы охватывает три фактора, обуславливающих качество нового рождения: его форму, продолжительность жизни и сам жизненный опыт.

Но в этой связи возникает вопрос: причиной скольких рождений выступает одна карма — только одного или многих? И еще: причиной скольких рождений является множественное действие, т. е. многообразная карма, — многих или только одного? Ответ, который дает комментарий Вьясы, сопряжен с выделением главенствующего и вспомогательного факторов, от которых зависит все многообразие накопления плодов благой и неблагой деятельности в промежутке «между появлением на свет и кончиной». Это многообразие приводит лишь к одному рождению, но, как было сказано выше, определяет три его аспекта. Именно потому скрытая потенция кармы и именуется «тройственным созреванием» (*trivipāka*). Если ее влияние должно реализоваться в видимом, т. е. данном, рождении, то (поскольку она способна определить тип всего жизненного опыта) она получает название «кладущая начало созреванию одного следствия» (*ekavipākārambhī*), а если от нее зависит также и продолжительность жизни, то — «кладущая начало созреванию двух следствий» (*dvivipākārambhī*).

Далее Вьяса уподобляет сознание рыболовной сети, где узлы — это следы бессознательных впечатлений (*vāsanā*) от прежних аффектов и кармы, оставленные с безначальных времен. Всем впечатлениям как минимум предшествует «более чем одно существование». Скрытая потенция кармы именно в данном отношении и отличается от бессознательных следов, поскольку всецело относится только к одному существованию.

Санскары — содержательные причины памяти — это и есть следы бессознательных впечатлений, существующие на протяжении безначального времени. Скрытая потенция кармы обладает двумя видами созревания следствия — установленным (*niyatavipāka*) и неустановленным (*anīyatavipāka*). Первое из них испытывают в данном рождении, второе — в невидимых формах. Последний тип ее реализации имеет трехальтернативный исход: устранение возможного следствия кармой, противоположной по ценностной направленности; растворение в преобладающем действии (*pradhāna-karmaṇi*); длительное существование в условиях подчинения преоб-

ладающему действию, результаты которого наступают с неизбежностью.

Но несмотря на весьма подробное рассмотрение всей доктринальной проблематики, Вьяса утверждает, что скрытая потенция кармы относится лишь к одному существованию.

Сутра 14 и комментарий к ней посвящены следствиям связи скрытой потенции кармы с добродетелью (*puṇa*) и пороком (*apuṇa*). Скрытая потенция кармы, или тройственное созревание, имеет своим результатом наслаждение или счастье (*sukhaphalam*), если она обусловлена добродетелью, в противоположном случае — страдание (*duḥkha*). Однако — и это в системе Патанджали принципиально важно — противоположности между страданием и наслаждением для йогина не существует, ибо и в момент наслаждения он испытывает лишь страдание, неприемлемое по своей сути.

В сутрах 15—24 излагаются сущность страдания, его причина, определяется, что такое освобождение от страдания, и указывается способ, которым это избавление достигается.

Уже только из перечисления проблем можно сделать вывод об их сходстве с теми доктринальными постулатами, которые в буддизме получили наименование «четырёх благородных истин»: все есть страдание, у страдания есть причина, от страдания можно освободиться, существует путь избавления от страданий. Но если в буддизме все сущее в чувственном мире подпадает под определение страдания, а способность понимания этой первой истины и определяет факт сознательной принадлежности к Дхарме, т. е. буддийскому вероучению, то в системе Патанджали подобная трактовка страдания осмысливается как атрибут именно йогического самознания.

Страдание определяется через подверженность непрерывному изменению (*raḡiṇāta*), отсутствие покоя, наличие следов бессознательных впечатлений, а также через свою ближайшую операциональную причину — противоречивость развёртывания гун (*guṇavṛttivirodha*). Вьяса, подробно комментируя каждую составляющую страдания, описывает тем самым сансару, круговорот бытия, как это понимается в системе Патанджали. Например, влечение (*rāga*), с которым связан опыт наслаждения, опирается на одушевленные и неодушевленные объекты-средства (*cetanācetasasādhana*), что, в свою очередь, определяется предрасположенностью к действию, порожденной этим влечением. Причем неизменно актуализируется аффект враждебности (*dveṣṭi*) как отвержение объектов, приносящих неприятные переживания, что означает существование формирующих факторов, порожденных тупой закоснелостью в невежестве (*moḥa*). Наслаждение чувственными объектами всецело от-

носится к аффекту неведения (*avidyā*), поскольку неизбежно связано с причинением какого-либо вреда живым существам.

И, наконец, бесстрашие, или непреходящее счастье, утверждает Вьяса, не может достигаться постоянным упражнением в наслаждении, так как из этого проистекает лишь еще более прочная привязанность к чувственным объектам и соответственно всецелое погружение в сансару. Значит, реализация наслаждения, вечная погоня за счастьем приводят лишь к еще большему укоренению в страдании.

Аналогично объясняются отсутствие покоя и страдание, причиняемое следами прошлых впечатлений (*saṃskāraduḥkhatā*). При этом, однако, подчеркивается, что такое видение страдания присуще лишь йогину, но не другим субъектам опыта. Это объясняется особой чувствительностью, вследствие которой йогин подобен главному яблоку, способному ощущать сильную боль от ничтожных по своей интенсивности раздражений. Он находит прибежище, лишь познавая факт существования причины страдания (*duḥkhakāraṇa*). Противоречивое развертывание гун (*guṇavṛtti*) — саттвы, раджаса и тамаса, весьма изменчивое по своей форме, позволяет определить сознание как «быстро меняющееся» (*kṣīprapariṇāmi cittam*), т. е. страдательное, подверженное изменению, принципиально нестабильное. Семенем такого состояния выступает базовый аффект неведения, ведущий к подмене предметной области истинного знания (*samyagdarśana*) чем-то изначально ложным.

Вьяса вводит в эти рассуждения метафорическую аналогию учения Патанджали и науки о лечении болезней (*cikitsāśāstra*): болезнь здесь соответствует пребыванию в сансаре, причина болезни (*goḥetu*), знание которой только и позволяет наметить стратегию лечения, подобна причине сансары, исцеление — освобождению от страданий, а лекарство (*bhaiṣajyam*) — способу обретения этого освобождения. Переходя от метафорических рассуждений к существу системы Патанджали, комментатор отмечает, что причина сансары заключена в соединении прадханы и Пуруши, т. е. объекта видения и его субъекта, а прекращение этого соединения (*samyogasya nivṛtti*) и есть абсолютное избавление от страдания. Истинное знание, т. е. обретение истинной предметной области постижения, и выступает единственным средством освобождения.

Очень существенно во всем этом разъяснение того обстоятельства, что постижение вечности Пуруши, сама вечность (*śaśvata*) есть и процесс, и предметная область истинного знания. В этом кардинальное различие буддийской установки, не признающей чего-либо вечного, и установки системы Патанджали.

Итак, какое именно страдание подлежит устранению в данной системе? Вьяса вслед за комментируемым текстом указывает, что

устранению подлежит лишь страдание, которое еще не наступило (сутра 16). Именно оно и получает название «подлежащее устранению». Такой подход объясняется однонаправленностью времени: прошлое страдание уже не существует, настоящее — это актуальное содержание опыта и соответственно не может устраняться посредством мер, которые еще только будут приняты.

Интересна сама постановка вопроса во «Вьяса-бхашье»: «...только то страдание, которое еще не наступило, причиняет мучение йогину, [чувствительному], как глазное яблоко, но не другому субъекту опыта». Далее Вьяса добавляет, что именно это будущее страдание и «принадлежит к области того, что должно быть устранено», т. е. оно и составляет предметную область неведения, уничтожаемую истинным знанием.

Пояснение, что лишь будущее страдание подлежит устранению, казалось бы, всецело вытекает из обычных суждений здравого смысла; что же касается чувствительности йогина к будущему страданию, то, если вспомнить определение пятого аффекта — самосущей жажды жизни, свойственной мудрецу и роднящей его с червем, можно вообразить, что речь идет о победе над жизнью и смертью и обретении вечного освобождения. Однако здесь заложен более глубокий философский смысл, обусловленный отнюдь не уровнем обыденных рассуждений, а теми дискуссиями, которые велись между сторонниками системы Патанджали и сарвастивадинами. Последние разрабатывали идею существования всех качественно определенных состояний сознания (дхарм) — прошлых, настоящих и будущих, идею их представленности в опыте. Каждое состояние уподоблялось по своей самотождественности жидкому топливу или молоку. Такая метафора была призвана прояснить неуместность отказа от устранения прошлого и настоящего страдания, поскольку будущее страдание обретает свою опору именно в непрерывности потока дхарм. Кроме того, буддийская теория предельной делимости времени на бесконечно малые моменты, связанные с протеканием психической жизни, требовала устранения «всей массы страдания» ввиду мгновенности перехода будущего в настоящее и прошлое. До тех пор, пока причинно-обусловленный поток психической жизни не остановлен, будут существовать все дхармы, называются ли они прошлыми, настоящими или будущими.

Автор комментария к «Йога-сутрам», таким образом, противопоставляет свою позицию концепциям сарвастивадинов, когда говорит, что будущее страдание подлежит устранению. Именно в духе этого противопоставления и разворачивается дальнейшая аргументация.

Причина будущего страдания — это соединение видящего (т. е. Пуруши) и видимого — «всех свойств, взращенных в озаряю-

щей сущности буддхи». Пуруша — это своеобразный свидетель (*sākṣi*), непосредственный наблюдатель состояний буддхи. Между буддхи и Пурушей нет ничего промежуточного, хотя по своей природе они нетождественны. Пуруша только и становится «наблюдателем» при условии связи (*saṃyoga*) с буддхи. Но при наличии такой связи он становится зрителем (*draṣṭā*) и всего остального.

Озаряющая сущность буддхи (*buddhisatva*) отражается в Пуруше. Иными словами, «обладающий рефлексивным знанием буддхи», он — Пуруша не сам по себе, свободный и бездеятельный, но специфицированный саттвической гуной. Традиционная мысль разъясняет это посредством эпистемологической метафоры: Пуруша как он есть уподобляется луне на небе, а специфицированный знанием буддхи, он сравнивается с отражением луны в движущейся воде.

Видимое по своей природе независимо, или самозависимо. Оно становится объектом опыта, лишь будучи наделено сущностью другого, т. е. Пуруши. Эту связь Вачаспати Мишра объясняет не как естественную (на *svābhāvikaḥ*), а как случайную (*naimittikaḥ*). Но вместе с тем она выступает проявлением причины (*nimitta*), не имеющей начала во времени. Следовательно, такая случайная, не лежащая в сущностной природе связь определяется как безначальная.

Соответственно безначально и развертывание аффектов, действий и того, что их обуславливает, — бессознательных следов психической жизни (*vāsanā*).

Соединение видимого и видящего порождает страдание саттвы, а не чего-то иного. Согласно «Вьяса-бхашье», саттва — пассивный объект по отношению к воздействиям раджаса. Но Пуруша, не подверженный изменению, бездеятельный «знаток поля», не страдает, поскольку лишь наблюдает объекты, он — Зритель в этом ментальном театре. Тем не менее специфицированный знанием буддхи, Пуруша предстает как бы испытывающим ту боль, которую претерпевает саттва, ибо он соотносится с ее формой существования.

Говоря о собственной форме видимого (сутра 18), Вьяса излагает учение о трех гунах — саттве, раджасе и тамасе применительно к концепции Пуруши. Гуны характеризуются непрерывным изменением, взаимным воздействием, соединением и разбединением. Из-за опоры друг на друга они обретают формы проявления, но никогда не смешиваются друг с другом. Находясь в отношении господства и подчинения, гуны обнаруживают свое присутствие, когда им принадлежит главенствующая роль. Последнее обстоятельство проясняется в «Таттва-вайшаради» так: «При порождении божественного тела господствует саттва, а раджас и тамас играют подчиненную роль. Подобно этому при порождении человеческого тела

доминирует раджас, а саттва и тамас — в подчинении. При порождении животного тела господствует тамас, две другие гуны выполняют подчиненную роль».

Функция гун, по Вьясе, состоит в том, чтобы «быть использованным для осуществления цели Пуруши». Совокупность их, действующих без какой-либо внешней причины, определяется как первопричина (прадхана). Именно данная совокупность и представляет собой «видимое». В то же самое время видимое определяется как великие элементы и органы чувств. Давая это определение, Вьяса не объясняет процесс трансформации гун, полагая концепцию такой трансформации (raḡīnāna), вероятно, достаточно известной.

Видимое, указывает Вьяса, разворачивается целенаправленно — для наслаждения (bhoga) и освобождения (aravarga) Пуруши. Наслаждение — это установление желаемых и нежелаемых качеств вне разделения саттвы и Пуруши. Освобождение устанавливает истинную природу наслаждающегося, т. е. Пуруши.

В связи с данными определениями ставится весьма важная эпистемологическая проблема: понятия «опыт» и «освобождение» созданы разумом, буддхи, именно в нем опыт и освобождение осуществляются, но приписывается все это Пуруше: как это следует понимать?

Пуруша уподобляется полководцу, войны которого участвуют в битве, одерживают «победу или терпят поражение, но не им принадлежит результат, а их господину (svāmini). Так и в буддхи есть привязанность к круговороту бытия и наступает освобождение от него, но именно Пуруша наслаждается их плодом». Переходя от метафоры к предметному изложению, Вьяса резюмирует: «...постижение, удержание в памяти, способность рассуждать, отрицание, знание истинной сущности и жажда жизни, развертывающиеся в сознании, приписываются Пуруше как реально существующие в нем, поскольку именно он наслаждается их плодом». Краткое разъяснение семантики этих приводимых в «Вьяса-бхашье» терминов дается в «Таттва-вайшаради»: «Здесь постижение (grahaṇa) есть знание (jñāna) объекта только в его собственной форме (svaḡūpamatreṇa); удержание в памяти (dhāraṇa) — запоминание (постигнутого); способность суждения, или анализ (ūha), — выделение специфического (viśeṣa); отрицание (aroha) — устранение в результате содержательного рассмотрения (yukti) ложно приписываемых (sa-māḡorita) специфических свойств. Знание подлинной сущности [объекта] обусловлено этими двумя — способностью анализа и отрицанием. Жажда жизни, или жизнеспособность (abhiniveṣa), — отвержение или принятие [объекта], обусловленное истинным знанием».

Речь идет именно об истинном, а не извращенном опыте, приносящем Пуруше наслаждение. Важно обратить в этой связи внимание на то, что в качестве содержания такого опыта выступает специфическое, т. е. индивидуальный объект, а не общее. Это дополнительная аргументация в пользу оценки позиции Вьясы как номиналистической.

Далее рассматриваются формы развертывания гун, т. е. определение различий во внутренней форме видимого (сутра 19). Формы развертывания гун — это специфическое, неспецифическое, отсутствие признака. Специфическое, если интерпретировать его как определенную ступень эволюции материальной природы (пракрити), включает в себя сущности, не способные породить нечто себе подобное, — они суть конечные продукты эволюции. Неспецифическое (*aviśeṣa*), напротив, предполагает возможность такого порождения.

«Великие элементы» (а их в системе Патанджали пять: акаша, ветер, огонь, вода, земля) подводятся под понятие специфических форм, неспецифических «тонких зародышей» (*танматр*) — звука, осязаемого, цвета, вкуса и запаха.

Буддхи выступает в роли неспецифического по отношению к органам чувств (*индриям*) — его специфическим продуктам. Для того чтобы подчеркнуть эволюционную связь, Вьяса употребляет специальный термин — *buddhindriya*. Речь, руки, ноги, органы выделения и размножения отнесены в единый класс органов действия (*karmendriya*). Одиннадцатый орган, обычно именуемый в специальной литературе «орган разума», — это манас, генерализующая способность сознания.

Необходимо обратить внимание на тот факт, что термины «буддхи», «манас», «сознание» (*citta*) в рассматриваемом тексте часто используются как синонимы, семантика их отнюдь не всегда конкретно обозначена, хотя концептуально прослеживаются определенные оттенки интерпретации. Так, буддхи — онтологическая предпосылка осознания, «Великий принцип»; это неспецифический продукт эволюции пракрити. Он обладает тремя гунами, как и любое нечто, генетически связанное с нею. В «Вьяса-бхашье» буддхи — синоним *citta*. Но возможны и другие синонимы: *matī*, *khyāti*, *jñāna*.

Органы чувств, органы действия и манас, для которого все формы выступают в объектной роли, — специфические формы относительно такого общего свойства, как индивидуация (*asmīā*). Шесть неспецифических, т. е. общих, форм включают «тонкие» зародыши более грубых танматр — звука и т. п.

Выше общих свойств на этой метафизической лестнице распо-

лагается форма развертывания гун, которая носит название «только-признак» (*liṅgamātra*). Шесть указанных форм развиваются именно на данной стадии. Вьяса определяет ее как «чистое бытие». За ним в порядке свертывания обнаруживается стадия «непроявленного», «лишенного признака» (*aliṅga*). Это, в свою очередь, означает, что состояние «отсутствия признака» не есть знак какого-либо другого состояния. Иными словами, все неспецифицированное может быть выведено из своих специфицированных состояний. «Великий принцип», или «Великая сущность» (*махат*), и есть трансформация гун в форме «только-признака», а их трансформация на стадии непроявленности — это «отсутствие признака».

Но цель Пуруши — опыт (*bhoga*) и освобождение (*aparavarga*) — не выступает в качестве причины состояния «отсутствие признака» в начале развертывания гун. Цель Пуруши реализуется через продукты эволюции пракрити. Соответственно состояние «отсутствие признака» вечно, а три специфических состояния гун, для которых цель Пуруши — инструментальная причина, невечны.

Разъяснив таким образом понятие видимого, Вьяса вслед за Патанджали переходит к определению видящего (сутра 20). Зритель — это «только-видение», способность видения вне конкретных спецификаций. Пуруша не тождествен буддхи в силу своей неизменности и способности буддхи постоянно менять свою форму, подобно жидкости, принимая форму познаваемых объектов. Но всегда остаются объекты еще не познанные, т. е. сохраняется потенция изменений буддхи. Для Пуруши таких объектов нет из-за свойственного ему всеведения (*sarvajñā*).

Буддхи имеет природу трех гун, т. е. лишен чистой энергии сознания, а значит, и неодушевлен. Но все-таки он, согласно Вьясе, не абсолютно отличен от Пуруши, поскольку последний, наблюдая деятельность буддхи, уподобляется ему, хотя природа их обоих различна.

Внутренняя сущность видимого — служить цели Пуруши (сутра 21). А это подразумевает, что при осуществлении данной цели оно уже не воспринимается. Видимое исчезает для Пуруши, реализовавшего свою цель, но не для других, ибо оно обладает свойством быть общим, единым для всех субъектов опыта (сутра 22).

Пуруша связан с видимым через целеполагание отношением собственности, присвоения. Опыт — восприятие видимого — обретается вследствие соединения (сутра 23), а постижение внутренней сущности Видящего — это освобождение.

Видение рассматривается Вьясой в качестве причины разъединения буддхи и Пуруши, а причина их соединения — отсутствие видения. Но хотя оно есть причина разъединения, его нельзя толко-

вать одновременно и как причину освобождения. Последнее достигается лишь через уничтожение неведения.

Тогда возникает вопрос: что такое «отсутствие видения»? Пуруша, обладающий способностью познавать все познаваемое, не видит до начала развертывания первопричины. А это означает, что видимое, способное служить причиной всех следствий, не воспринимается. Наряду с этой точкой зрения Вьяса перечисляет и другие, отмечая, что во всех разъяснениях существует общий предмет — соединение индивидуального «я» с гунами в форме буддхи.

Причина соединения — неведение, определяемое во «Вьяса-бхашье» как «след бессознательного впечатления, обусловленного ложным знанием» (*viparyayaññāna āsanā*). Буддхи, опосредованный следами прошлой деятельности, не постигает истинной сущности Пуруши и воспроизводит свои обычные сансарные функции. Однако если постижение Пуруши осуществляется, то функции буддхи исчерпываются, и таким образом устраняется отсутствие видения.

На этом завершается разъяснение того, что есть будущее страдание, подлежащее устранению, и его причина, именуемая «соединением».

В сутрах 25 – 28 рассматривается концепция «высшего избавления» (*hana*). Патанджали определяет избавление как отсутствие соединения, наступающее в результате отсутствия неведения. Это, согласно сутре 25, «абсолютная обособленность Видящего». В «Вьяса-бхашье» разъясняется, что речь идет о бытии Пуруши в «несмешанном состоянии, [когда он более] не соединяется с гунами». Страдание, иначе говоря, устраняется благодаря устранению его причины.

Далее ставится вопрос о средствах обретения избавления (сутра 26). Таким средством выступает «неколебимое различающее постижение», которое определяется как знание сущностного различия саттвы и Пуруши. Различающее постижение (*vivekakhyaṭi*) в терминологическом смысле — синоним *grajñā* (мудрости), по трактовке абхидхармистских теоретиков. Вьяса выделяет неустойчиво различающее постижение, возникающее при неустраненном ложном знании, и незамутненное. Для последнего характерно низведение ложного знания до состояния «семени, прокаленного на огне», не способного порождать раджасические аффекты. Поток различающих состояний сознания всецело принадлежит саттве, не смешанной с раджасом и пребывающей в высшей ясности. Это неколебимое, незамутненное различающее постижение и выступает средством избавления, оно есть путь освобождения. Достигая предельного уровня, оно порождает в йогине «семеричную мудрость». Йогин, устранивший аффекты, эгот «нечистый покров» сознания, обретает

мудрость, определяемую семью признаками. Четыре первых в своей совокупности трактуются как освобождение от следствий через мудрость: познано все, что подлежит устранению; причины страдания, «подлежащего устранению», полностью разрушены; йогическое сосредоточение, именуемое «прекращением потока сознания», позволяет постичь сущность избавления; само средство избавления сделалось объектом неустанного культивирования.

Но кроме освобождения от следствий говорится и о трех признаках мудрости, которые составляют освобождение сознания. Оно наступает при реализации следующих условий: буддхи завершил свою функцию; гуны стремятся к растворению в своей причине и исчезают вместе с остановкой сознания, ибо для них нет применения; Пуруша выходит из соединения с гунами и пребывает в своей собственной природе, незагрязненной и абсолютно свободной (сутра 27).

Такой Пуруша определяется Вьясой как «искусный» (*kuśala*) и даже в случае проявления сознания остается освобожденным и «искусным», поскольку находится вне сферы деятельности гун.

Вачаспати Мишра так разъясняет данное утверждение: «На этой стадии, даже еще при жизни (*jīvanmūrti*), Пуруша называется благим и освобожденным, поскольку это его физическое тело — последнее».

Затем речь идет о вспомогательных средствах йоги (*yogaṅga*), благодаря применению которых свет знания распространяется до различающего постижения. Этих средств устранения нечистоты сознания восемь. В совокупности они выступают в роли инструментальной причины разъединения с загрязненностью сознания. Постоянное использование этих восьми вспомогательных средств йоги и есть операциональная причина обретения различающего постижения. Завершая комментарий к сутре 28, Вьяса еще раз подчеркивает, что применение вспомогательных средств йоги обосновывается именно двойной причинностью, т. е. эти средства есть инструмент разъединения и операция обретения. Две особые причины включены в общий список девяти видов действия, производимых благодаря причине.

Сутры 29—34 целиком посвящены конкретному рассмотрению вспомогательных средств йоги. Список включает самоконтроль, исполнение религиозных предписаний, асаны, т. е. специальные йогические позы, регуляцию дыхания, отвлечение органов чувств от своих объектов, созерцание и, наконец, йогическое сосредоточение. Определение каждого из этих средств дается в списочном порядке.

Самоконтроль (*yama*) разъясняется также посредством приведения списка этических ценностей, которым в процессе йогической

практики предстоит стать установками индивидуального сознания. Это ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров. Рассматриваемый список отнюдь не является перечнем равноважных пунктов. Его смысловое ядро — ненасилие (*aḥimsā*), воздержание от причинения вреда живым существам каким бы то ни было способом и во все времена. Остальные виды самоконтроля, а также исполнение религиозных предписаний «практикуются как дополнительные [средства] именно для того, чтобы придать ненасилию совершенную форму». Вачаспати Мишра поясняет: «...если все остальное происходит при несоблюдении правила ненасилия, то это равнозначно тому, что оно не совершается вообще, ибо в этом случае все виды самоконтроля (*yama*) бесплодны (*niṣphala*)».

Правдивость (*satya*) определяется посредством привлечения эпистемологического идеала системы Патанджали — видеть вещи как они есть. Однако правдивость касается не только соответствия слов и эпистемологического идеала, сюда включается и разум, мыслительность. Нужно отметить также, что в определение правдивости вводится идея праведного намерения: речь не должна приносить зло, иметь отрицательные для живых существ последствия. Худшее из зол — внешнее подобие добродетели. Честность (*asteya*) раскрывается через противопоставление беззаконному (*aśāstrapūnaka*) присвоению чужой собственности, воровству. Отсутствие алчности — собственная форма честности.

Помимо перечисленных определяются еще два вида самоконтроля — воздержание в половой сфере и удовлетворении скрытых потребностей и неприятие даров (*aparigraha*).

Все эти виды самоконтроля, «не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами», принимают универсальный характер и именуется Великим обетом (сутра 31). Вьяса разъясняет данное положение на примере ненасилия, конкретно демонстрируя четыре типа ограничений, препятствующих универсализму Великого обета (*mahāvṛata*).

Следующее вспомогательное средство йоги — соблюдение религиозных предписаний (*niyama*). Здесь Патанджали тоже приводит список: чистота, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре.

Чистота комментируется Вьясой как внешняя, или телесная, так и внутренняя — устранение загрязненности сознания. Удовлетворенность — ограничение потребностей сферой насущно необходимого. Подвижничество — терпеливое перенесение крайних противоположностей (*dvandvasahana*), но не только это. Подвижничество предполагает обеты молчания, внешней невозмутимости, умерщвления плоти, «лунный пост» и т. п. Вачаспати Мишра отмечает, что

последний обет и ему подобные разъяснены в «Вишну-пуране», т. е. субкомментатор эксплицитно указывает на связь адептов системы Патанджали с вишнуизмом: вишнуйские ритуалы входят в практику йогического подвижничества. Последние два пункта списка — это самообучение, т. е. изучение философских трактатов об освобождении и рецитация сакрального первослога, и упование на Ишвару, о чем уже говорилось в первой главе.

Переходя к рассмотрению препятствий в практике самоконтроля и соблюдения религиозных предписаний, Вьяса дает определение ложных помыслов через перечисление суждений, которые выражают намерение нарушить моральные запреты (сутра 33). Борьба с отклонениями подобного рода осуществляется в системе Патанджали методом культивирования противоположного направления в размышлении, что именуется буквально противоядием (*pratipakṣa*). Если вдуматься в термин санскритского оригинала, то можно заметить скрытую эпистемологическую подоплеку. Приводя пример ложного помысла: «Я убью того, кто читит мне препятствия», Вьяса противопоставляет этому суждению не его прямое отрицание вроде: «Я не убью...», а утверждение, имеющее принципиально противоположную предметную область: «Поджариваемый на раскаленных углях сансары, я прибегаю к защите практики йоги, даруя безопасность всем живым существам». Таким образом, ложная предметная область высказывания (*pakṣa*) предполагает устранение препятствий через убийство, т. е. нагромождение еще более сложных кармических преград. Это неведение в исходном своем виде — борьба с сансарой в пределах самой сансары. Вьяса противопоставляет, а точнее говоря, замещает эту ложную предметную область другой, порождающей истинное знание: вся сансара есть препятствие, и борьба с ней уже заключена в практике йоги, в ненасильственном отношении ко всем живым существам. Отмечается также, что упражнение во взращивании *pratipakṣa* имеет широкое применение и не ограничивается только перечисленными в данной сутре случаями.

Поскольку ложные помыслы проистекают, как уже сказано, из предметной области неведения, то результат состоит в умножении страдания и отсутствии истинного знания. Неприемлемость последних и служит подтверждением необходимости для йогина культивировать, возделывать в своем сознании *pratipakṣa*.

Вьяса дает классификацию насилия, куда включены 27 его видов. Исходно оно разделяется на три класса по социальному генетическому основанию: самостоятельно совершенное, санкционированное кем-то другим, одобряемое (*kṛtākāritānumodita*). Здесь важно подчеркнуть, что Вьяса вслед за Патанджали отвергает любое

оправдание насилия — как следствия принадлежности к клановой профессии, так и обусловленное временем, местом и обстоятельствами. Это общее отрицание конкретизируется здесь (сутра 34) через непризнание не только насилия — совершенного произвола, но и насилия-приказа, когда тот, кто его совершает, выступает лишь в функции инструментальной причины. Отрицается также и социально одобряемое насилие, ибо все три эти вида связаны с неведением, а не с истинным знанием и приводят к «неисчислимым страданиям».

Затем каждый вид классифицируется по личностно-психологическому признаку, аффективно-генетическому: насилие из жадности, из гнева и из-за невежества, а потом классификация начинает опираться на количественные показатели — по степени интенсивности в проявлении аффективной мотивации. Тем не менее Вьяса подчеркивает, что эти 27 видов не исчерпывают всю совокупность конкретных проявлений насилия, т. е. не охватывают описания единичных его проявлений, и в этом отношении можно говорить о его неисчислимости.

По аналогии рассматривают ложь и другие изъяны душевной жизни (*doṣa*). Выделение 27 подразделов насилия и прочего служит разветвленным диагностическим обоснованием для оценки поступка и поиска соответствующей *pratipakṣa*.

Что касается кармических последствий изъянов душевной жизни, то все они также разбираются на примере насилия. Здесь рассуждение строится по принципу симметрии: при лишении жертвы сил совершающий насилие обрекает свое сознание и организм, т. е. источник жизнедеятельности, на неизбежную потерю энергии. Следствием причинения страданий жертве выступает будущее страдание в новом рождении: совершающий насилие рождается в аду либо в облике животного или голодного духа. Убивая другого, он и себя ежеминутно ставит на грань смерти и жизни. Но тут кармическая ситуация принимает асимметричный вид: чтобы избыть следствия совершенного убийства, убийца продолжает существовать, ибо должен исчерпать плод своего деяния. И даже если ранее, до убийства, накопленные благие действия предопределяют счастливую форму рождения, новая жизнь все-таки не будет продолжительной.

Сутры 35—45 посвящены серии лаконичных определений тех «совершенных способностей», которые йогин обретает в результате практики самоконтроля во всех его видах и соблюдения религиозных предписаний.

Совершенные способности, однако, есть нечто такое, что вовне проявляется не прямо, но опосредованно — их знаком служит йогическое могущество, которое, в свою очередь, порождено победой

над ложными помыслами. Перечисляются определения десяти видов такого могущества. Это исчезновение враждебности между антагонистами в присутствии йогина, утвердившегося в ненасилии. Утвердившись в истине, он может вызывать желаемое следствие своих слов; происходит как бы заклятие правдивым словом. Оно, согласно «Таттва-вайшаради», неотвратно (*apratihata*) в своем действии. Честность по отношению к чужой собственности, сделавшись личностной установкой йогина, привлекает к нему «все драгоценности». Воздержание сохраняет и приумножает энергию и позволяет приблизиться к статусу учителя. Неприятие даров (последнее требование правил самоконтроля, *яма*) порождает знание ответов на все вопросы, связанные с прошлым и будущим рождениями и промежуточными состояниями. Таким образом, из десяти видов могущества четыре — результат практики *ямы*, утверждения в искусстве самоконтроля.

Способностей же, порожденных соблюдением религиозных предписаний (*нияма*), шесть. Все они представляют собой виды личного совершенства, которого добиваются вследствие очищения тела и сознания; два важнейших аспекта — самообучение и преданность Ишваре — достигаются благодаря помощи богов и мудрецов, йогин получает способность совершенного сосредоточения (сутры 44—45).

Асаны, т. е. специальные йогические позы, рассматриваются в сутрах 46—48. Вачаспати Мишра разъясняет, что само слово «асана» означает либо «сиденье», либо «позу сидящего». Она стабильна (*sthira*), удобна, дает ощущение приятного (*sukhaṃ*) и расслабление (*sukhāvaham*). Названные в сутре 46 асаны подробно описываются в «Таттва-вайшаради». Они выполнимы при условии снятия естественного напряжения и сосредоточения сознания на бесконечном. Благодаря упражнению в них прекращается воздействие противоположностей, организм обретает неподверженность, устойчивость относительно противоположных влияний (*dvandvānabhighātaḥ*) окружающей среды.

Сутры 49—50 отведены таким важным разделам йогической практики, как сознательная регуляция процесса дыхания — *пранаяма*, возможная при условии овладения искусством асан. В сутре 49 Патанджали дает классическое определение регуляции дыхания: *śvāsapraśvāsayorgativicchedaḥ prāṇāyāmaḥ*. Каждая дыхательная пауза после глубокого вдоха или полного выдоха называется *prāṇāyāma*; первая из них — внешняя, вторая — внутренняя. Третий вид осуществляется, когда легкие не слишком сжаты или расширены; в этом случае движение воздуха прекращается единым усилием.

Согласно традиционной точке зрения, по мере сознательного замедления дыхания пространство (*deśa*) его распространения

уменьшается. Оно подразделяется на внутреннее, при заполнении которого «жизненное дыхание» (*prāṇā*) ощущается йогиним даже в подошвах ног, и внешнее. В связи с разъяснением техники пранаямы вводится представление о соответствующей временной размерности, что подробно определяется в «Таттва-вайшаради».

У йогина, утвердившегося в сознательной регуляции процесса дыхания, исчезает «препятствие для света» и разрушается карма, выступавшая помехой в обретении различающего знания. Из-за пранаямы генерализующая способность разума (*манас*) делается пригодной для концентрации (*сутра* 53). Это значит, что *манас* обобщает данные органов чувств, и его приспособленность к концентрации подразумевает изменение взаимоотношений с индриями.

Завершающая проблема второй главы — подчинение органов чувств (*сутры* 54—55). Отвлечение их достигается при остановке сознания. Вяса перечисляет четыре позиции, касающиеся сущности подчинения органов чувств: отсутствие страстного влечения к объектам; законный чувственный опыт, или привязанность к чувственным объектам, не запрещенная авторитетными религиозными текстами, — сфера неполного подчинения индрий; устранение или неустранение чувственного опыта по собственному желанию; наконец, чувственный опыт, свободный от аффектов. Все эти позиции не соответствуют системе Патанджали. Ссылаясь на авторитетное свидетельство, комментатор утверждает, что подчинение органов чувств — это отсутствие чувственного восприятия в результате концентрации сознания на одной точке. Отсюда прекращение деятельности органов чувств при остановке деятельности сознания.

В третьей главе — «О совершенных способностях» (*vibhūtipāda*) излагается концепция сверхнормальных, или совершенных, психических способностей, получающих развитие благодаря практике йоги. Вачаспати Мишра в своем субкомментарии отмечает, что «сверхнормальные, или „совершенные“, способности... являются причиной возникновения веры (*śraddhā*)» и благоприятствуют опыту сосредоточения.

В *сутрах* 1—7 рассматриваются, однако, не сами способности, а методы (*saṃyama*) их достижения. Они определяются как «внутренние» средства йоги в отличие от пяти «внешних»: самоконтроля и прочего, описанных в предыдущей главе (*сутра* 7).

«Внутренних» способов три: концентрация сознания на конкретном телесном локусе (*чакре*), созерцание (*дхьяна*) и сосредоточение (*самадхи*). Порядок перечисления методов не произвольный, поскольку в нем отражена конкретная причинно-следственная зависимость. Концентрация — это фиксация сознания на соответствующем телесном локусе, например «пупочном центре» (*nābhīcakra*).

Вачаспати Мишра уточняет, что сознание может вступать в непосредственное отношение связи только с внутренними локусами, но не с внешними объектами.

Созерцание (дхьяна) определяется как сфокусированность однородных состояний сознания на данном локусе, причем, говорит Вьяса, речь идет об однородном течении содержания сознания, не нарушаемом другими содержаниями. Следует отметить, что наиболее частый перевод ключевого термина *dhyāna* — «медитация» — мало что объясняет в существе дела. Вачаспати Мишра сообщает, что дхьяна реализуется с помощью концентрации (*dhāraṇā*); «однородность» потока расширявается как «однонаправленность» (*ekāgratā*). Ссылаясь на «Вишну-пурану», субкомментатор указывает на «первые шесть компонентов [йоги]» в качестве обязательного условия, реализация которого предшествует практике дхьяны, без этого она невозможна (сутра 2).

Третий способ — сосредоточение (самадхи) — это дхьяна, достигшая такого качественного уровня, при котором «созерцание как бы лишено собственной формы» и объект «высвечивается» сам по себе (сутра 3). Вачаспати Мишра говорит, что дхьяна в таком случае «высвечивается» (*nirbhāsyate*) лишь как форма созерцаемого объекта, и это означает, что она проявляется как форма объекта созерцания (*dhyeyākāra*), но не как форма самой дхьяны (*dhyānākāra*). То обстоятельство, что сосредоточение определяется также в качестве дхьяны, «лишенной своей формы», осмысливается посредством термина *śūnya* («пустая»). Это состояние достигается «благодаря полному растворению во внутренней природе созерцаемого объекта» (Вачаспати Мишра).

Высшая дисциплина сознания, *санъяма*, в системе Патанджали выступает в роли общего обозначения собственно психотехнической процедуры. По Вачаспати Мишре, термины *dhāraṇā* (концентрация), *dhyāna* (созерцание) и *samādhi* (сосредоточение) употребляются в текстах этой школы в близком значении, и «было бы излишне трудоемким [каждый раз] приводить соответствующий термин (*saṃjñā*); поэтому для краткости [Вьяса] говорит об их терминологическом употреблении (*paribhāṣā*) в сутре: „Эти три вместе [называются] санъяма“».

Если попытаться проанализировать этапы собственно психотехнической процедуры в контексте эпистемологической установки системы Патанджали, то необходимо иметь в виду, что ментальное конструирование как характеристика познавательной деятельности, концептуализация воспринимаемой реальности, выступает в виде различения между процессом созерцания (*dhyāna*) и его объектом (*dhyeya*). В состоянии самадхи это различие устраняется.

Результат практики саньямы — устойчивый «свет мудрости», мудрость сосредоточения, пребывающая в «незамутненном потоке» (*nirmalargavāha*), к которому не примешиваются другие содержания сознания (*pratyaya*).

Психотехническая процедура осуществляется, как уже отмечалось, в строгой последовательности стадий: только тогда возникает «свет мудрости» (сутра 6). Совершенные способности, уточняет Вьяса, такие, как чтение чужих мыслей (*paracitajñāna*) и прочее, обретенные посредством йоги, не должны применяться в прагматических целях, поскольку житейская практика реализуется не йогическими, а «иными средствами». Единственная цель саньямы — сама йога, т. е. освобождение (*kaivalya*) как ее конечный результат.

Через саньяму, связанную с внешней формой тела, устраивается ее способность быть воспринимаемой благодаря контакту между органом зрения и светом», т. е. достигается «невидимость» (сутра 21). Здесь интересно объяснение Вьясы: «Йогин становится невидимым, когда отсутствует связь между органом зрения [воспринимающего] и светом при наличии препятствия к способности быть воспринимаемым». Таким образом, речь идет не об изменении телесного вещества йогина, не о том фантастическом феномене, который описан Г. Уэллсом в романе «Человек-невидимка». Невидимость как совершенная психическая способность представляет собой обладание возможностью блокировать процесс восприятия света у других, т. е. определенным способом регулировать реакцию чужого зрачка на свет. По аналогии упоминается у Вьясы «неслышимость» и пр.

К области совершенных способностей относится в системе Патанджали и «знание о предстоящей кончине», достигающееся благодаря саньяме относительно кармы и «дурных предзнаменований» (сутра 22). В комментарии Вьясы даются две классификации: дихотомия кармы и трихотомия дурных предзнаменований. Карма, созревающая на протяжении одной жизни, приносит результат либо непосредственный, либо отстоящий во времени. Благодаря саньяме, объект которой — карма, ограниченная одной жизнью и определяющая ее продолжительность, у йогина возникает знание сроков кончины.

Дурные предзнаменования разделены на три группы в зависимости от сферы соотнесения: к самому йогину, к другим живым существам и, наконец, к существам божественным. Эти предзнаменования служат указанием на близкую кончину.

Совершенные способности, которые Патанджали именует «силой дружелюбия» и прочими благими чувствами (сутра 23), возникают благодаря саньяме на дружелюбии, сострадании и радости. Возвращаются эти чувства соответственно по отношению к трем

объектам: к существам, пребывающим в счастливом состоянии; к тем, кто подвергается страданию; к склонным к добродетели. Культивирование этих чувств и рождает силу дружелюбия, силу сострадания и силу радости, что возможно лишь благодаря сосредоточению. «Силы» означают «энергии, не встречающие препятствий».

Те, кто склонен к греху, должны вызывать у йогина лишь беспристрастность, нейтральность, которая по своей природе не есть чувство. Таким образом, саньямы на бесстрастии не может быть по определению, и следовательно, никакой силы бесстрастия не возникает. По-видимому, имеется в виду энергетическое неучастие в грехе.

Совершенные способности, трактуемые как обретение силы, включают также «силу слона», «силу царя гарудов Вайнатей», «силу ветра» и пр. Все они достигаются посредством саньямы на этих объектах (сутра 24).

В сутрах 26—29 определяются совершенные способности знания внешних объектов, включая и строение тела. Так, благодаря направлению деятельности манаса (интеллекта) на «тонкие», скрытые или весьма удаленные объекты йогин обретает постижение их сущности (сутра 25).

Саньяма, объектом которой выступает Солнце, порождает космологическое знание, или «знание Вселенной» (сутра 26). В комментарии к этой сутре Вьяса довольно подробно излагает строение космоса. Согласно «Вьяса-бхашье», Вселенная охватывает семь миров: мир земли (от ада Авичи до вершины горы Меру), мир «промежуточного пространства» (от вершины Меру до Полярной звезды — планеты, звезды, созвездия) и над ним пятеричный Небесный мир («Свар», включающий мир Махендры, Великий мир Праджapati и Мир Брахмы, состоящий из трех ступеней).

Ад Авичи («Без избавления») — как бы нижний предел, дно Великого ада, над которым надстраиваются шесть его ступеней. Великий ад — вместилище несчастных форм существования, являющихся кармическим следствием прошлой деятельности. В целом мир земли последовательно опирается на твердь, воду, огонь, ветер, акашу (особый вид пространства, выступающий средой распространения звука) и на тьму.

Земная поверхность имеет своим центром «золотую царицу гор Сумеру», четыре стороны которой ориентированы по странам света. Гора Сумеру — центр континента Джамбудвипа, а всего континентов семь. К северу и югу от Сумеру располагаются по три цепи гор и по три равнинные области. Семь континентов омываются семью морями. Вся космологическая структура, в свою очередь, замкнута внутри Мирового яйца, этой «мельчайшей частицы прадакханы, подобной светлячку в воздушном пространстве» (Вьяса).

Выше земли, говорит Вьяса, «планеты, созвездия и звезды, прикрепленные к Полярной звезде, движутся, подчиняясь импульсу [космического] ветра. Все они расположены над Сумеру и вращаются вокруг нее». Солнце в данной картине мира связано с вершиной горы Сумеру, «прикреплено» к ней. Таким образом, дилемма геоцентризма и гелиоцентризма в этой системе астрономических представлений как бы не имеет под собой почвы: «...день и ночь сменяются по мере движения Солнца, как бы прикрепленного к вершине Сумеру», а движение небесных тел подчинено своим собственным законам.

Любопытно, что в целом космология, представленная во «Вьяса-бхашье», соотносима с буддийской картиной мира в узловых пунктах (см. наши комментарии к сутре 26). Подробный сравнительный анализ двух космологических схем позволит прояснить культурологический смысл сходства и различия, выявить общеиндийскую основу и те особенности, которые обусловлены конфессиональной мировоззренческой принадлежностью.

Важно, на наш взгляд, остановиться здесь на проблеме числовых космологических универсалий — «три», «пять» и «семь». Членение космоса по вертикали на три мира (земной мир, промежуточный и Свар) демонстрирует очень раннюю космологическую универсалию архаических, а точнее, первобытных культур. Если и дальше вглядываться в космологическую схему «Вьяса-бхашьи» по вертикали, то обнаружится количественная несимметричность по отношению к промежуточному миру: семь подземных сфер и пять божественных миров. В космологических моделях первобытных культур чаще всего наблюдалась вертикальная симметрия подструктур. «Пять» — кросскультурная числовая универсалия — в этнологических исследованиях обычно объясняется по аналогии с пятью пальцами человеческой руки. Это, в свою очередь, означает, что «пять» указывает на присутствие антропоморфных представлений. Такое объяснение вполне приложимо к рассматриваемому материалу: боги Небесного мира подобны людям, причем боги нижних небесных сфер привержены чувственным и магическим наслаждениям, а принадлежащие высшим — брахмачарины, приверженные созерцанию.

Числовая универсалия «семь» особенно интересна в том виде, как она дана в «Вьяса-бхашье». В этнологии существуют два объяснения ее генезиса. Во-первых, предполагается, что «семь» — это сумма числовой космологической индексации по вертикали (деление на три мира) и по горизонтали (ориентированность по четырем странам света). Подобное объяснение вполне приложимо к описаниям строения мира Вьясой, причем частота употребления этой универсалии и различные аспекты ее приложимости свидетельствуют о большой культурной значимости, смысловой нагруженности числа. Второе

объяснение, предложенное Б. А. Фроловым¹, сводится к тому, что семь составляет четверть лунного месяца; это весьма важно для культур, опиравшихся на лунный календарь. Одновременно семь — число звезд в созвездии Большой медведицы, где Полярная звезда есть альфа этого созвездия. Данное объяснение, разработанное на основе анализа археологического материала бесписьменных культур, находит благодаря приложимости к тексту «Вьяса-бхашьи» новое подтверждение.

Завершая космологическую инкорпорацию, комментатор возвращается к основной проблеме шастры — проблеме религиозного освобождения. Несмотря на то что боги высших сфер предаются практике созерцания, они погружены в сансару, правда, пребывают в сфере счастливых форм рождения. Лишь йогины, достигшие освобождения, «не располагаются ни в одном из миров», ибо все эти миры в своей совокупности — сансара.

Саньяма на Луне дает, согласно системе Патанджали, знание расположения звезд, а на Полярной Звезде — законов движения небесных тел (сутры 27—28). Описание совершенных способностей знания завершает определение способности знания строения тела, хотя такое определение отнюдь не означает знание только анатомии. Упоминание Вьясой «трех гуморальных составляющих — ветра, желчи и слизи», а также крови позволяет прийти к заключению, что речь идет о знании организма и его функций. Это достигается посредством саньямы на пупочной чакре. Иными словами, сутра 29, закончившая рассмотрение совершенных способностей знания, одновременно открывает описание способностей, достигаемых посредством саньямы на определенных телесных локусах.

Совершенная способность не ощущать голода и жажды достигается, по системе Патанджали, саньямой на области гортани: «хорда под языком, за ней горло, за ним гортань» (сутра 30). Любопытно, что именно данная локализация, согласно современным представлениям психофизиологии, отвечает за возникновение речевых возбуждений в процессе осознания чего-либо — и в состоянии сна, и в состоянии бодрствования. Нужда организма в воде и пище становится у человека осознанной потребностью, только пройдя через акт осознания и соответствующее этому речевое возбуждение. Когда процесс блокируется, голод и жажда не осознаются и не причиняют беспокойства.

Неподвижность достигается при саньяме на «трубе под гортанью внутри» (сутра 31). Вероятно, эта локализация соответствует бронхиальному дереву.

¹ См. [Фролов, 1964].

Саньяма на области черепной коробки (*śiraḥ kāpala*) порождает видение существ, «передвигающихся в пространстве между небом и землей» (сутра 32).

Далее Патанджали вводит представление о способности к интуитивному озарению (*prātibha*, синоним *tāraka*) — начальной стадии знания, порождаемого различением (сутра 33). С помощью интуитивного озарения «йогин познает все» (Вьяса). Остается неясно, проявляется ли данная совершенная способность спонтанно в процессе саньямы на черепной коробке или как-то иначе.

Саньяма на сердечной области, на «лотосе сердца», в которой, согласно Вьясе, локализуется способность сознания, порождает «постижение сознания» (сутра 34). Оно действительно необходимо, поскольку вне этого невозможно перейти к саньяме на «том, что существует для собственной цели», т. е. на Пуруше, радикально отличном от сознания как такового.

Таким образом, материал «Вьяса-бхашьи», комментирующий сутры 9—15, представляет собой изложение концепции сознания носителя, противопоставленной абхидхармистскому учению о принципиальной бессубстанциальности потока психической жизни. Его правильность контрагументации строится так, чтобы позиция оponents-сарвастивадинов, утверждавших, что «все есть дхарма», выглядела не более чем поверхностным описанием предмета, учитывающим подлинной основы самоидентичности сознания привязки всех его состояний к субстанции-носителю. (Подробный буддийский взгляд на дхармы изложен нами в соответствующих разделах комментария.)

Материал сутр 16—54 полностью посвящается «рассмотрению области саньямы йогина, который обрел все средства для достижения желаемой цели» (Вьяса).

Первая из совершенных способностей, на которой останавливается Патанджали, — «знание прошлого и будущего». Вьяса комментирует это, опираясь на концепцию *raḡiḡāta*: знание прошлого и будущего достигается вследствие саньямы относительно изменений качественной определенности, отличительных признаков и условий существования, т. е. того «тройственного изменения, которое испытывается непосредственно в личном опыте» (сутра 16).

Затем рассматривается совершенная способность «знания звуков, издаваемых всеми живыми существами». Она обретается благодаря различению объекта слова и значения, которые обычно смешиваются ввиду ложного их отождествления (сутра 17). Комментатор в этой связи разворачивает довольно пространное лингвофилософское рассуждение. Слово понимается в качестве «целостной последовательности артикулируемых звуков, соотносенной в резуль-

тате условного соглашения с данным объектом и передающей [содержание] единичного ментального акта». Слово, или обозначающее (vācaḥ), — знак объекта, т. е. обозначаемого (vācya).

Вьяса придерживается традиционной лингвофилософской концепции, согласно которой различие между словом (śabda) и звуком (dhvani, vaṇa) имеет абсолютный характер. Их отождествление, когда комплекс звуков принимается за слово, в рамках данной концепции полагалось категориальной ошибкой. Такой взгляд опирался на следующее рассуждение: передача значения — это функция слова; звук (nāḍānusamhāra, т. е. нераздельность звучания) — лишь способ обнаружения слова. Правильное понимание языка становится возможным благодаря насыщению рассудка обычных людей «следами бессознательных впечатлений» в процессе языкового общения.

Комментатор стоит на той лингвофилософской точке зрения, что любое слово, будь то имя или глагол, способно выражать смысл законченного предложения: имя подразумевает предикат, глагол — все необходимые актанты. В этом его позиция отличается от воззрений некоторых иных школ, утверждавших, что носителем смысла в предложении выступает глагол, а все прочие части речи лишь служат ограничителями, конкретизирующими этот смысл.

Затем Вьяса указывает, что «строение слова», его грамматическая форма способны передавать смысл предложения, ибо разъяснение грамматической формы (совместно с семантикой слова) всегда имеет вид предложения. Приводится такой пример: «шротрия» — тот, кто знает ведийские тексты наизусть.

Другой аспект, связанный с пониманием значения слова, согласно Вьясе, выражается в том, что лишь в результате анализа грамматической формы слова в предложении можно выяснить, что есть само слово — глагол, имя или что-либо иное. Это необходимо прежде всего потому, что внешняя форма различных частей речи в предложении может оказаться идентичной.

Слово выражает и действие, и отношение, и объект, и значение. Объект выступает «опорой слова», «опорой понятия», но, пребывая в изменении собственных состояний, он не сопровождается ни словом, ни понятием. Иначе говоря, объект — одна реальность, язык — другая, а сознание нетождественно ни тому, ни другому. Именно это различие и постигается йогином.

Совершенная способность знания прошлых рождений (сутра 18) обретается через непосредственное постижение формирующих факторов, которые Вьяса разделяет на два вида: во-первых, причины памяти и аффектов (выступающие в форме следов бессознательных впечатлений), во-вторых, причины созревания плодов кармы (в форме праведности и неправедности). Непосредственное постижение

санскар достигается через санъяму на изменении и усилении сознания, прекращении его развертывания, потенциальной энергии аффектов, жизнеспособности и дхармы, т. е. на тех качественно-определенных состояниях сознания, которые были охарактеризованы Вьясой ранее как «невоспринимаемые». Необходимое условие — чувственный опыт касательно пространства, времени и порождающих условий. Благодаря всему этому возникает знание собственных прошлых рождений и прошлых рождений других живых существ.

Свой комментарий к этой сутре Вьяса завершает указанием на то, что любые рождения — в счастливой или несчастной форме — всецело принадлежат сфере страдания, поскольку даже такое свойство саттвы разума, как счастье удовлетворения, обладает природой трех гун. А все, что с ними связано, безусловно, подлежит устранению.

Способность знания чужой ментальности, постижение чужого сознания достигается благодаря непосредственному восприятию содержаний познавательного акта (сутра 19). Такая санъяма, говорит Вьяса, — это непосредственное восприятие содержаний чужого сознания (*pratyayaśya paracittajñānam*). Йогин воспринимает окрашенность содержаний чужого сознания, но не может воспринимать опору аффекта. Таким образом, чужая ментальность не предстает здесь в роли «оптического устройства», посредством которого йогин видит объекты чужого чувственного опыта, — он непосредственно воспринимает лишь содержательную сторону психической жизни другого, но не объектную реальность, служащую опорой для нее (сутра 20).

Санъяма, будучи определена применительно к задачам познавательного сосредоточения как совокупность «трех внутренних средств», одновременно рассматривается в системе Патанджали и как внешнее средство по отношению к йоге, «лишенной семени», т. е. к сосредоточению непознавательному (сутра 8). Отсюда вопрос: если в момент прекращения деятельности сознания продолжается развертывание гун, то какова в этом случае природа изменения сознания?

Вьяса разъясняет, что активно действующие санскарсы есть качественно-определенные состояния сознания (дхармы), но они отнюдь не тождественны познавательным актам (*pratyaya*), т. е. содержанию сознания. Здесь проводится различие процессуальной (дхармы) и содержательной сторон сознания. Прекращение развертывания содержаний сознания, согласно Вьясе, не означает устранения процессуального аспекта сознания.

«Подавленные» санскарсы, т. е. формирующие факторы, действие которых направлено на остановку, также суть дхармы. Их появле-

ние означает, что началось истощение активно действующих санскар. Изменение состояния сознания на стадии остановки и характеризуется чередованием этих дхарм (сутра 9).

Искусство в практике остановленных санскар приводит к спокойному течению сознания, т. е. к «непрерывному течению формирующих факторов остановки, свободному от загромождения актуализирующими факторами» (Вачаспати Мишра). Если же йогин еще не искушен в этом, то «санскара, тяготеющая к остановке, подавляется той, что имеет свойство активного проявления» (сутра 10).

Сознание обладает также свойствами «направленности на все объекты» (*sarvārthatā*) и «однаправленности» (*ekāgratā*). В «Таттва-вайшаради» это разъясняется так: «Направленность на множество объектов есть свойство рассеянности сознания (*vikṣiptatā*). Будучи всегда существующей, она не исчезает <...>. Сознание, связанное по самой своей сути с постепенным исчезновением (*arāya*) многонаправленности и появлением однаправленности как своими качественными характеристиками <...>, тяготеет к сосредоточению, т. е. специфицируется сосредоточением, которое реализуется (*sādhyamāna*) постепенно, в свойственной ему последовательности (*pūrvāparibhuta*)».

Изменение однаправленности сознания трактуется как достижение тождества прошедших и только что возникших содержаний сознания. Отметим, что «изменение» здесь следует понимать в смысле развития, трансформации, преобразования. В состоянии сосредоточения сознание связано с двумя видами содержания (когниций): прошлыми, «успокоенными» концентрацией, и теми, что возникают в тождестве с предыдущими. Прошлые и настоящие одинаковы (*tulya*), но тождественность бывает лишь при условии однаправленности тех и других содержаний сознания. Это и есть трансформация сознания как носителя (*dharmin*) качественно-определенных состояний (*dharma*).

В сутре 12 проводится различие между сознанием и его состояниями, причем сознание трактуется в качестве носителя, а состояния — в качестве свойств. Это чрезвычайно важно для понимания всей психологической концепции, представленной в «Вьяса-бхашье». Система Патанджали, как видно из комментария Вьясы к сутрам 13—14, стремилась противопоставить учению абхидхармистов о несводимости потока психической жизни к чему-либо иному, кроме себя самого (т. е. потока дхарм), идею нетождественности этого потока и сознания в качестве носителя.

Школа санкхья-йога придерживалась той позиции, что трансформация сознания (тракуемого как *dharmin*) осуществляется через преобразование его качественно-определенных состояний

(дхарм). Эти состояния связаны с тремя формами времени, на что указывает отличительный признак каждой дхармы. Формула трансформации сознания-носителя, приводимая Вьясой, такова: «Изменение носителя достигается через дхармы, изменение дхарм, характеризующихся [связью] с тремя формами времени.— через отличительный признак, а изменение отличительного признака — через условия существования».

Вьяса дает описание дискуссии, содержание и терминологическое оформление которой свидетельствует о хорошей осведомленности его относительно абхидхармистских воззрений. Принимая буддийскую концепцию качественно-определенных состояний сознания, он тем не менее утверждает, что если бы существовали только дхармы, если бы поток этих состояний не опирался на сознание как на свой субстрат, то утратилась бы самоидентичность психической жизни индивида.

Абхидхармисты в потоке психической жизни выделяли только два аспекта: процессуальный (дхармы) и содержательный (дискретные содержания сознания, когниции), приверженцы же системы Патанджали добавляли к двум третий, субстанциальный аспект — сознание как носитель первых двух. По сути дела, в этом и состоял ключевой пункт расхождений между умозрениями. Для Вьясы дхармы — модификации сознания-носителя, в процессе трансформации меняются именно они, не выходя, однако, за пределы «собственной сущности носителя».

Опираясь на эти послышки, комментатор формулирует понятие «изменения» (*pariṇāma*): «Изменение — это возникновение новой качественной определенности субстанции при исчезновении прежней ее качественной определенности; субстанция при этом остается постоянной» (сутра 13).

Заключение о существовании такого константного, субстанциального сознания-субстрата делается Вьясой на основании «узнавания реального объекта, известного из прошлого опыта» (сутра 14).

Развивая далее концепцию изменения (трансформации) сознания-субстрата, Вьяса рассматривает вопрос о различении стадий такого изменения. Вслед за Патанджали он высказывает мысль о последовательности изменения и выделяет соответствующие стадии этого процесса. Для разъяснения данной идеи используется метафора «глина в форме порошка — кома — горшка — чаши — черепков»; глина здесь уподоблена сознанию-субстрату, а формы ее существования — стадиям изменения качественно-определенных состояний. Основание такой последовательности — дхарма, непосредственно предшествующая наличному состоянию. Последовательность изменения отличительного признака, наоборот, как бы

приходит из будущего — это последовательность появления наличного состояния из непроявленного.

В своих рассуждениях Вьяса стремится, по сути, нивелировать буддийскую точку зрения относительно несуществования носителя. Так, он говорит, что всякая последовательность и изменения обретает свою форму при различии между качественной определенностью (dharma) и ее носителем (dharmin). Кроме того, он усиливает свою позицию, утверждая, что в последовательности «качественная определенность может также выступать в роли носителя по отношению к собственной форме другой качественной определенности». Этим комментатор старается преодолеть выдвинутые абхидхармистами дефиниции дхармы как такого качественно определенного единичного состояния, собственная сущность, собственный признак и собственная форма которого полностью совпадают и не могут быть сведены к чему-либо иному.

Однако Вьяса считает нужным отметить: «Когда носитель рассматривается в абсолютном смысле, без различия [его свойств], при таком подходе тот же самый [носитель] может быть назван дхармой. Тогда упомянутая выше последовательность выступает в [сознании] в качестве единичного», т. е. наблюдается совпадение собственной природы, собственной формы и собственного признака. На фоне такой интерпретации абхидхармистская точка зрения, отрицающая субстанциальную природу сознания, должна выглядеть всего лишь поверхностным срезом проблемы, не противоречащим, по существу, положениям системы Патанджали.

Абхидхармисты, далее, очень четко разделяли содержание сознания, которое в рамках их подхода никогда не интерпретировалось в качестве дхармы, и поток собственно психофизических качественно-определенных состояний, который и обеспечивал появление этих дискретных содержаний. Вьяса пытается предложить и здесь другой путь решения вопроса: «Существует два вида качественно-определенных состояний сознания — воспринимаемые и невоспринимаемые. Из них воспринимаемые имеют своей сущностью познавательные акты, а невоспринимаемые — только [психическую] реальность». Последних, согласно Вьясе, семь, и факт их существования устанавливается посредством умозаключения.

Сутры 35–37 посвящены проблеме разделения в саньяме опыта (т. е. содержаний сознания), относящегося к гунам, и опыта чистого сознания, относящегося к Пуруше.

Саттва разума, которая преодолела раджас и тамас, направлена на осознание различия между собой и Пурушей. Но даже такая саттва все-таки продолжает пребывать в процессе непрерывной трансформации и, по определению, выступает только объектом для

Пуруши. Его нельзя постичь с помощью представлений о Пуруше, с помощью содержаний сознания, возникающих благодаря саттве разума (буддхи). Представление о Пуруше, как указывает Вачаспати Мишра, «имеет своей сущностью то, что не является чистым сознанием».

Опыт (*anubhava*), не очищенный психотехнической процедурой, смешивает чистое сознание (*caitanya*) с такими состояниями буддхи, как ясность и прочее, «подобно тому как волнение чистой воды, в которой отражается луна, приписывается самой луне».

То, что отлично от такой ясности и что представляет собой внешнюю форму чистого сознания, есть иное содержание сознания, иной опыт, относящийся не к гунам, а к Пуруше. Благодаря саньяме на таком содержании сознания и возникает мудрость, имеющая своим объектом Пурушу. Иными словами, такая саньяма есть видение Пурушей состояния сознания, которое опирается на его собственную сущность, из чего и проистекает знание Пуруши (сутра 35).

Из этого возникают интуитивное провидение и совершенные способности слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния (сутра 36). Провидение (*grātibha*) позволяет йогину постигать тонкое, скрытое, удаленное, прошлое и будущее. Появляются способности, квалифицируемые Вьясой как «божественные» — слышание божественных звуков, обретение божественного осязания, божественного зрения и т. п. Здесь важно то, что эти совершенные, или паранормальные, способности возникают на основе обычных способностей органов чувств.

Из комментария Вьясы остается все-таки неясным, что такое способности «божественного осязания» и т. п. — чувственное ли это постижение божественных космических сфер (т. е. пятеричного небесного мира) или обретение тонкого чувственного аппарата, который уподобляет йогина богам.

Тем не менее именно «божественные» способности, возникающие постоянно в процессе саньямы, являются препятствием на пути видения (сутра 37). В системе Патанджали они оцениваются как «магические совершенства» — в том случае, когда проявляются у индивидуума, чье сознание находится в активном состоянии.

Необходимо отметить, что данная группа *vibhūti* системы Патанджали типологически сходна с *ṛddhi* буддийской психотехнической (йогической) традиции.

Сутра 38 завершает тему «экстрасенсорных» совершенных способностей, разъясняя причины, позволяющие йогину, который практикует саньяму, перемещать сознание из своего тела в какое-либо другое. Комментируя определение Патанджали, Вьяса говорит, что связь сознания с соответствующим физическим телом есть

результат скрытых следов кармы, т. е. рождение в определенном теле — следствие совокупной деятельности в прошлых жизнях. При ослаблении такой кармы благодаря практике сосредоточения связь с телом ослабевает. Сосредоточение также позволяет постигнуть образ деятельности сознания и тем самым разрушить идентификацию сознания с физическим телом. Вьяса указывает, что при разрушении такой идентификации йогин «изымает сознание из собственного тела и помещает его в другие тела», при этом чувственные способности «следуют за сознанием». Это утверждение Вьяса иллюстрирует метафорой перелета пчелиного роя: сознание уподобляется пчелиной матке, а чувственные способности — остальным пчелам.

В сутрах 39—40 рассматриваются совершенные способности, обретаемые благодаря регуляции процессов, ответственных за жизнедеятельность. Согласно комментатору, жизнедеятельность — «совокупное функционирование органов чувств». Оно определяется пятью факторами: *праной, саманой, апаной, уданой* и *вьяной*, каждый из которых имеет свою сферу распространения в организме. Так, удана, упомянутая в сутре 39, — это фактор жизненности, направленный от земли вверх и распространяющийся «вплоть до головы» (Вьяса). Благодаря практике санъямы йогин обретает способность контролировать этот жизненный фактор, что, в свою очередь, позволяет ему свободно преодолевать физические препятствия вроде болотной трясины и водной преграды, а также совершать «восхождение в момент сознательной смерти».

Самана (сутра 40), имеющая распространение в области пупка, будучи также поставлена под контроль, позволяет йогину добиться пульсации внутреннего огня и обрести тем самым яркое свечение.

В сутрах 41—42 вводится тема *акаши*, особого вида пространства, и ее роли в процессе обретения совершенных способностей. Акаша традиционно рассматривалась всеми индийскими религиозно-философскими школами в двух аспектах: как особая субстанция, служащая специальной средой распространения звука, и в то же время как пространство, в известном смысле совпадающее с геометрическим, но не тождественное ему.

По мнению Вьясы, акаша есть основа всех слуховых способностей и органов слуха, основа звука; ее отличительный признак — всепроницаемость, она обладает свойством всепроницаемости. Вачаспати Мишра так разъясняет ее связь со слуховой способностью: «...все органы слуха (*śrotra*), хотя и относятся к продукту индивидуализации (*ahaṅkārikāṇām*), содержат в себе акашу, находящуюся в пустом пространстве слухового канала в качестве его физической опоры. Именно на ней и основывается способность

слуха». Далее приводится опытное подтверждение этого на материале наблюдения поврежденных слухового прохода.

Саньяма на связи слуха и акаши порождает способность божественного слышания, говорит Вьяса. В «Таттва-вайшаради» обнаруживается указание на то, что «для всех, [обладающих органом слуха], существует лишь один тип слышания», из чего можно сделать вывод, что речь идет об уподоблении слуховой способности йогина таковой у богов (сутра 41). Но поскольку акаша есть также и пространство, в котором размещены физические тела, встает вопрос о роли связи тела с акашей как субстанцией, ибо она не пустота, а субстанциальная среда. Акаша сопрягается с материальными объектами, пронизывая их. Именно саньяма относительно характера связи, говорит Вьяса, позволяет йогину поэтапно обрести такую легкость, что вначале он способен ходить по воде, затем по паутине, по солнечному лучу и, наконец, «беспрепятственно передвигаться в акаше» (сутра 42).

В системе Патанджали, как можно видеть из рассмотренной нами сутры 38, в каталоге совершенных способностей присутствует способность изымать сознание из своего собственного тела и перемещать его в какое-либо другое. В сутре 43 эта тема подвергается дополнительному анализу. Патанджали определяет «реальную деятельность сознания вне тела» как Великую бестелесную. Вьяса разъясняет это определение, вводя дихотомию, согласно которой деятельность вне тела бывает двух видов: реальная и проективная. Если сознание пребывает внутри тела, а деятельность манаса направлена вовне, то такая деятельность называется проективной (*kalpita*); если же внешняя деятельность манаса сопровождается несвязанностью сознания с телом, то такая независимая от тела деятельность манаса получает название реальной.

Вхождение в другие тела и обеспечивается последней (Великой бестелесной). Освоение ее йогиним происходит посредством «проективной концентрации». Результат такой концентрации — рассеяние «пелены, закрывающей саттву разума» и вызывающей «тройственное созревание кармы и аффектов», пелены, которая обусловлена раджасом и тамасом. Она рассеивается светом саттвы.

Вачаспати Мишра разъясняет «тройственное созревание кармы и аффектов» следующим образом: это три рода следствий, реализуемые в форме рождения (*jāti*), продолжительности жизни (*āyus*) и в типе опыта (*bhoga*).

В сутрах 44—49 перечисляются совершенные способности как результат саньямы на пяти аспектах «великих элементов», пяти аспектах органов чувств и как результат знания различия между саттвой и Пурушей.

Пять аспектов «великих элементов» — это «грубое», т. е. специфическое качество элементов (земля и т. п.) вкупе с конкретной формой их проявления и другими свойствами; общее, т. е. родовые характеристики элементов, такие, как плотность у земли, вязкость у воды и подобное; обладание природой общего и единичного, свойство представлять собой целокупность, части которой связаны между собой нераздельно; присущность своим следствиям; всеобщность целеполагания.

О последнем аспекте необходимо сказать несколько подробнее. «Великие элементы» «обладают целью» постольку, поскольку гуны имеют свойство быть целью опыта наслаждения и освобождения и реализуют себя через танматры.

Санъяма на каждом из этих аспектов пяти «великих элементов» (земля, вода, огонь, ветер, акаша) порождает видение собственной формы любого чувственного объекта и соответственно господство над ними. Йогин, осуществивший такую санъяму, подчиняет себе внутренние потенции «великих элементов» (сутра 44).

Следствие господства над внутренними потенциями «великих элементов» выражается в восьми совершенных способностях: уменьшение до размеров атома; телесная легкость; увеличение до огромного размера; произвольное приращение в размере отдельных частей тела; беспрепятственное волевое стремление, позволяющее преодолевать даже земную толщу; господство, трактуемое как неподвластность контролю со стороны какой-либо иной сущности; владычество над процессами возникновения, разрушения, соединения; полное осуществление задуманной цели (каково намерение, таково и состояние великих элементов).

Вьяса, однако, отмечает, что йогин, обладая способностью изменять ход вещей на противоположный, никогда не прибегает к ее реализации. Причина в том, что существующий ход вещей соответствует намерениям «Изначально Совершенного» (pūrvasiddha), т. е. творца вселенной Ишвары.

Совершенная способность «не испытывать противодействия со стороны великих элементов» состоит в том, что их родовые свойства, проявляющиеся в чувственных объектах, не препятствуют деятельности тела и органов чувств йогина (сутра 45).

Физическое совершенство как результат санъямы на пяти аспектах «великих элементов» находит свое выражение во внешней телесной красоте — «приятности для взгляда», в «невероятной силе и крепости, подобной алмазу» (сутра 46).

Пять аспектов органов чувств — это восприятие конкретных чувственных объектов, которое не есть по своей природе «схватывание общего», или восприятие единичного; субстанциальность

органов чувств; их индивидуализация, или то, что органы чувств суть особенное проявление свойства самости; гунная природа органов чувств, или природа предрасположенности к отражению и ясности (саттва), действию (раджа), инертности (тамас); наконец, свойство органов чувств служить цели Пуруши.

Саньяма на каждом из пяти аспектов приводит к контролю над ними, и возникает «способность подчинения органов чувств» (сутра 47). Следствие такой саньямы — обретение «высочайшей телесной подвижности», развоплощенная, т. е. экстрасенсорная, деятельность органов чувств относительно любого избранного пространства, времени и чувственного опыта, способность полностью контролировать все видоизменения пракрити. Эти три способности носят название «медоволицы» и достигаются вследствие «полного господства над внутренней формой пяти субстратов органов чувств» (сутра 48).

Необходимо отметить, что материал комментария Вьясы к сутрам 44—48 чрезвычайно важен для понимания номиналистических представлений системы Патанджали. Сопоставляя пять аспектов «великих элементов» с пятью аспектами органов чувств, можно прийти к выводу об их параллелизме. Одной из важнейших эпистемологических установок рассматриваемой системы был тезис, отвергающий роль ментального конструирования, кальпаны, в процессе истинного познания. Именно в русле этого тезиса и строит свою аргументацию Вьяса: если ментальное конструирование целостного образа внешнего объекта на основе данных органов чувств отрицается, то, значит, целостность отражения объекта должна приписываться деятельности органов чувств. Объект как производное «великих элементов» рассматривается в качестве целостности общего (родовой характеристики соответствующего великого элемента) и специфического. Общее, трактуемое как родовые характеристики («плотность», «вязкость» и т. п.), безусловно, относится к области чувственно воспринимаемого. Тем не менее решающим в формировании образа объекта выступает, согласно Вьясе, зрительное восприятие.

В комментарии к сутре 47 он прямо говорит об этом: «Оно, [т. е. восприятие], однако, не есть по своей форме проявления охватывание только общего, ибо [в противном случае] как может осознаваться разумом объект, не увиденный органом зрения?» Иными словами, целостный образ единичного объекта складывается в чувственной сфере, а не благодаря деятельности разума. Здесь важно подчеркнуть, что «общее» исчерпывается в данных рассуждениях пятью классами с единичным наполнением — это пять родовых характеристик пяти «великих элементов». В такой интер-

претации «общее» также доступно чувственному восприятию, как и единичное, поскольку оно отнюдь не тождественно понятиям «обобщение» или «абстрагирование».

В системе Патанджали родовые характеристики пяти «великих элементов» представляют собой разновидность единичного. Таким образом, номинализм в эпистемологической концепции системы покоится на сугубо эмпирическом основании. Этим представлением, разработанные Вьясой, противостоят абхидхармистской концепции познания, согласно которой парциальные чувственные характеристики (*viṣaya*) внешнего объекта (*vastu*) обобщаются разумом в целостный образ (*ālambana*). Эпистемология санкхья-йоги не нуждалась в ментальном конструировании как определенной стадии познания именно потому, что признаваемое этой школой учение о гунах выдвигало идею онтологической отражающей способности, заложенной в гуне саттвы (сущность которой — свет, ясность). Орган чувств осмыслялся именно как субстанция, соответствующая с саттвой разума (буддхи).

В параллелизме пяти аспектов «великих элементов» и пяти аспектов органов чувств, кроме сказанного выше, обнаруживается трехуровневая полиморфная структура системы Патанджали. Так, этот параллелизм — по своему содержанию собственно философская, логико-дискурсивная гносеологическая концепция — излагается применительно к психотехническому уровню системы. Доктринальный же уровень представлен в нем тем, что пятый аспект «великих элементов» — «свойство обладать целью» — и пятый аспект органов чувств функционально связывают философский и психотехнический уровни системы с ее религиозной прагматикой — нацеленностью на обретение кайвальи, освобождения.

Последний мотив в связи с эпистемологией разработан в сутре 49: «Способность абсолютного господства над всеми формами существования и способность всеведения [возникает] только у того, кто обладает знанием различия между саттвой и Пурушей». В «Вьяса-бхашье» это проявляется указанием на двойственную природу гун: выступая внутренней сущностью всего, они в познании одновременно являются и объектом, и инструментом определения, но в своей всецелости есть «совокупность всего видимого Господину, познающему поле», т. е. Пуруше. Способность всеведения характеризуется Вьясой как «беспечальная», ибо, обретя ее, йогин пребывает в состоянии всеведения, могущества и вне аффективных препятствий.

Сутры 50—55 посвящены рассмотрению вопросов, непосредственно связанных с проблемой кайвальи, конечного обособления Пуруши. Эти сутры, по существу, представляют собой тематический переход к основной проблематике четвертой главы.

Совершенная способность, называемая беспечальной, реализована; йогин, согласно Патанджали, должен культивировать по отношению к ней бесстрашие. Это необходимо в силу принадлежности обретенного различающего постижения к сфере гун; а все, что причастно к ней, должно быть отброшено на пути к кайвалье. Устранение привязанности к различающей деятельности сознания позволяет, говорится в «Вьяса-бхашье», достичь полного отъединения Пуруши от гун, т. е. позволяет энергии сознания пребывать в самой себе (сутра 50).

Аффективные препятствия в виде «нежелательной привязанности», однако, могут возродиться в случае, если йогин, «желанный богам», устремляется к чувственным объектам высших божественных сфер (сутра 51). В комментарии к этой сутре Вьяса приводит персонологическую типологию йогинов по степени их продвинутости: Принявший образ жизни первой кальпы (*prathamakalrikāḥ*); Пребывающий на сладостной ступени (*madhubhūmika*); Обладающий светом мудрости (*prajñājyotiḥ*); Превзошедший пределы того, что следует возвращать (*atikrāntabhāvanīya*). В более поздний период существования системы Патанджали эта типология комментировалась все более подробно, как можно видеть на материале «Таттва-вайшаради». Вьяса же делает упор не на разъяснение типологии, а на проповеди окончательной отрешенности от чувственных объектов, ибо даже на очень высокой ступени йогической продвинутости «беспечность... вырвавшись на волю, разбудит аффекты».

Продвинутость в психотехнической процедуре традиционно связывалась в индийских религиозно-философских системах с появлением способности различения предельных единиц делимости времени и материальной субстанции. У Патанджали эти вопросы рассматриваются в сутрах 52—53. Саньяма на последовательности протекания единиц времени способствует возникновению «знания, порождаемого различением». Вьяса, комментируя это положение, развертывает концепцию принципиальной неделимости непрерывного течения времени. Он вводит идею нереальности времени, трактуемого как часы и сутки. Момент для него — отнюдь не предел временной делимости, а период, необходимый для перемещения атома из одной точки в другую, близлежащую. И в этом смысле объективно существуют не единицы времени, а непрерывная хронологическая последовательность, в которой всегда налично лишь настоящее. Прошлое и будущее интерпретируются как «присущие процессу изменения». Тесно увязывая момент времени с появлением качественной определенности (дхармы), Вьяса косвенно пытается противопоставить буддийской теории *кшан* (моментов)

свою трактовку, основанную на концептуально иных представлениях. Сравнение двух концепций — отдельная историко-философская задача, решение которой позволит более глубоко постичь сходство и различие не только в отдельных концепциях этих умозрений, но и в характере их философской направленности (сутра 52).

К совершенным способностям относится также и знание о «двух тождественных объектах [в том случае], когда невозможно выделить их различие в отношении родовой характеристики, свойств и положения в пространстве». Это вопрос, традиционно интересовавший реалистические школы, и в частности синкретическую ньяя-вайшешику. Ее представители придерживались той точки зрения, что йогину благодаря продвинутой в психотехнической практике становится доступным различие атомов. Однако онтологической основой подобного различения выступает специальный показатель — *antyaviśeṣa* (элементарное отличительное свойство, присутствие которого указывает на принципиальную нетождественность атомов друг другу). Ньяя-вайшешика приписывала онтологический статус — и соответственно способность обнаруживаться в йогическом восприятии — универсалиям, включая родовые характеристики принадлежности единичного индивида классу. Эти характеристики (*jāti*) в умозрении синкретической школы концептуально отличны от родовых характеристик в интерпретации санхья-йоги. То, что в последней является пятью родовыми характеристиками «великих элементов» (вязкость, твердость и т. п.), ньяя-вайшешиками относилось к списку так называемых вторичных качеств производных материальных объектов.

Родовые характеристики в системе ньяя-вайшешика определялись как «невысшее общее», а универсалия «бытие» (*sattā*) — как высшее, т. е. относительно «высшего общего» подобные характеристики трактовались в качестве особенного и в этом случае обозначались бинаром *sāmānya-viśeṣa*.

Санхья-йога также пользовалась термином *jāti* для обозначения родо-видовой принадлежности, однако в таком контексте *jāti* интерпретировалась только с точки зрения лингвофилософской концепции. Идея онтологического статуса элементарного отличия одного атома от другого не разрабатывалась. Взамен выдвигался тезис, что абсолютно тождественные объекты могут быть различны лишь в непосредственной связи с моментами их перемещения в пространстве или в связи с йогическим постижением непрерывной временной последовательности. «Восприятие моментов,— говорит Вьяса в комментарии к сутре 53,— [связанных] с другим положением в пространстве, и есть основание для различения их», т. е. двух тождественных объектов.

Идее элементарного различия атомов Вьяса противопоставляет рассуждение о «непосредственном восприятии первого атома в связи с его пространственным расположением в каждое мгновение [в случае], когда он тождествен [второму] атому по родовой характеристике, свойствам и положению в пространстве. Ввиду невозможности для второго атома совпадать по пространственному расположению с первым [атомом] восприятие пространственного расположения второго отличается от [восприятия пространственного расположения] первого атома, поскольку они различны применительно к моментам [своего существования]». Проблема различения абсолютно тождественных объектов вводится в более широкий контекст сопряженности движения материальной субстанции со временем.

Заключительные сутры 54—55 касаются различающего знания на его высшей ступени. Дается четырехаспектное определение «знания, порожденного различием»: возникающее из интуитивного самоозарения, всеобъемлющее, всевременное и, наконец, мгновенное, моментально постигающее любой объект независимо от продолжительности его существования.

Тем не менее (и это особенно примечательно), если йогин достиг схожести саттвы и Пуруши, то возникает кайвалья, абсолютное освобождение, и оно не зависит от обладания или необладания «знанием, порожденным различием» (сутра 55). Решающим обстоятельством в процессе достижения кайвальи выступает отнюдь не такое знание, не высшее господство, а уничтожение «семян аффектов». Знание, порожденное различием, и высшее господство нужны лишь как средства очищения саттвы, ибо благодаря знанию в конечном итоге устраняется неведение.

Глава четвертая — «Об абсолютном освобождении» (Kaivalya-rāda) содержит концепции, посредством которых дается обоснование принципиального различия между Пурушей и сознанием. Это весьма важный раздел трактата, поскольку на основании собранного в нем философского материала можно прийти к окончательным выводам и относительно теории сознания в системе Патанджали, и относительно интерпретации категории «Пуруша».

Сразу отметим: все, что можно было сказать о психотехническом аспекте кайвальи, помещено в конце предыдущей главы, посвященной совершенным способностям, обретаемым в процессе саньясы. Четвертая же глава открывается классификацией всех сверхнормальных способностей, среди которых те, что достигнуты йогическим сосредоточением, составляют лишь один из пяти классов. Этот круг вопросов и рассматривается в сутрах 1—6.

Итак, все совершенные способности могут быть распределены по пяти классам в зависимости от способа их получения. Это, во-

первых, способность обретать другое тело в результате соответствующей формы рождения (*janmasiddhi*). Вачаспати Мишра объясняет: «... когда карма, следствие которой — наслаждение небесной формой рождения (*svargorabhoga*) и которая совершается тем, кто относится к человеческому роду (*manuṣya-jātiyācāgīta*), реализуется в силу той либо иной причины, человек благодаря одному лишь факту рождения в соответствующей группе богов обретает другое тело, способное уменьшаться до размеров атома (*aṇima*), и прочие сверхобычные способности (*siddhi*)».

Во-вторых, это совершенные способности, обретаемые посредством употребления снадобий (*aṣṭadhi*), которые готовятся мифологическими существами — асурами. Человек, попадающий в их мир и приобщившийся к подобным эликсирам, достигает, согласно традиционным представлениям, бессмертия и вечной молодости.

В-третьих, рецитация мантр тоже представляет собой метод, позволяющий проявиться таким совершенным способностям, как предельное уменьшение в размере и беспрепятственное передвижение в пространстве.

Четвертый класс включает способность принимать любую желаемую форму, попадать куда захочется и беспрепятственно осуществлять задуманное благодаря практике аскетизма.

И наконец, пятый класс составляют те совершенные способности, которые порождаются йогическим сосредоточением, т. е. саньмой (сутра 1).

Далее Вьяса вслед за Патанджали рассматривает материальную причину (*prakṛti*) обретения тела в новой форме существования и причину изменения органов чувств согласно этому вновь обретенному телу. В качестве последней выступает принцип индивидуации (*asmitā*). Эти две причины относятся к классу базовых, производящих причин. Они — основа видоизменения, в то время как «доведение до завершенности» происходит благодаря инструментальным причинам, таким, как праведный образ жизни в прежнем рождении и пр. (сутра 2).

Анализируя различные роли производящей и инструментальной причин, Вьяса использует эпистемологическую метафору — процесс возделывания рисового поля: производящая причина подобна орошающей поле воде, которая самопроизвольно устремляется на новое поле, когда земледelec устраняет механическое препятствие. Это устранение препятствия и есть инструментальная причина. Сама по себе праведность не есть причина, вызывающая развертывание *праkriti* (сутра 3).

Но возникает вопрос относительно тех тел, которые йогин творит магическим способом: общий ли у них рассудок, или же они

наделены каждый своим? Ответ связан только с проблемой производящей причины. Тела, магически сотворенные сознанием (*niḡmānacitta*) йогина, имеют в качестве порождающей причины только самость. Вачаспати Мишра пишет: «...каждое тело, пока оно живет, нераздельно связано (*anvitam*) с тем или иным сознанием. Точно так же и магически сотворенные тела (*niḡmāpakāyā*). Таким образом, установлено, что каждое из подобных тел тоже обладает своим органом разума» (сутра 4). Однако сознание, направляющее рассудок каждого из магически сотворенных тел, одно — то, которое, согласно Вьясе, сотворено йогиним, чтобы направлять разнообразную деятельность этих существей (сутра 5).

Сотворенное сознание классифицируется Вьясой в соответствии с пятью типами совершенных способностей, рассмотренных в сутре 1. Из всех пяти видов сотворенного сознания лишь то, что является результатом практики йогического сосредоточения, не содержит в себе скрытых следов аффективности (*anāśayam*). Поэтому оно, и только оно не выступает побудителем кармически окрашенной деятельности.

Сутры 7—11 посвящены рассмотрению проблемы кармы и ее «бессознательных следов». Патанджали дает классификацию кармы на основании ее родовой характеристики, определяемой как способность быть «черной, белой-черной, белой и ни-белой-ни-черной» (*karmajātiḡ kṛṣṇā śuklakṛṣṇā śuklāśuklākṛṣṇacetī*). Худшая из четырех — черная — обретается в процессе безнравственной, злодейской жизни. Клевета, эгоистические интриги, имеющие целью разрушить плоды чужого труда, унижение более достойных, оскорбления, воровство составляют «внешнюю» черную карму. «Внутренняя», или ментальная, черная карма включает такие состояния души, как скептицизм, не ведущий к знанию, безверие, аффективное упорство в неведении, зависть и т. п.

Белая карма — результат добродетельных деяний, которые могут совершаться лишь в форме благих состояний сознания, традиционно обозначаемых терминами *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *saṡādhī*, *praḡjñā*. Эти состояния оценивались бесконечно выше, нежели любые благие действия, совершаемые во внешнем мире. В этом контексте становится понятным утверждение Вьясы, что «белая-черная карма осуществляется с помощью внешних средств реализации» и что «в этом случае накопление скрытых следов кармы происходит вследствие совершения зла и добра по отношению к другим».

Ни-белая-ни-черная карма — это деяния странствующих отшельников, пребывающих в своем последнем телесном воплощении; их аффекты полностью устранены. И йогин реализует этот же тип кармы, поскольку им отвергнуты плоды даже благих дей-

ствий, а его сознание и органы чувств полностью отвлечены от чувственных объектов. Более никто из живых существ не связан в своей деятельности с этим типом кармы (сутра 7).

«Созреванию плода кармы» соответствуют бессознательные впечатления, которые нераздельно связаны с прежней деятельностью. Только они и проявляются в новом рождении, обусловленном «созревшим плодом кармы». Вьяса приводит здесь в качестве пояснения пример: карма богов в ходе своего созревания не может быть причиной проявления бессознательных впечатлений, свойственных обитателям ада, она есть причина проявления только тех бессознательных впечатлений, которые соответствуют божественной форме существования (сутра 8).

Однако для того чтобы плод кармы реализовался и проявились связанные с ним бессознательные впечатления, необходимы условия, которые вызывают их самопроявление (*svavyaṅjakāṅjapābhivyakta*). Такие условия отнюдь не обязательно должны создаваться непосредственно в следующем рождении. Но едва они возникли, карма и связанные с ней бессознательные впечатления, отвечающие этим условиям, несмотря на разрыв во времени, пространстве и различие прежних форм рождения, немедленно реализуются. Причина этого — в соответствии формирующих факторов опыту прошлых рождений и — транзитивно — бессознательным впечатлениям от прошлой деятельности и памяти (сутра 9).

Иными словами, бессознательные впечатления безначальны, что, согласно системе Патанджали, проистекает из жажды жизни (*āśiṣa*). Подтверждение этому Вьяса усматривает во всеобщем страхе смерти, который вместе с тем может быть известен лишь тем, кто уже имел опыт смерти в прежних существованиях. Сознание, наполненное такими безначальными бессознательными впечатлениями и актуализирующее лишь те из них, что соответствуют наличным условиям проявления, существует как объект опыта Пуруши, говорит Вьяса (сутра 10).

Составляющие процесса формирования бессознательных впечатлений, по Патанджали, — это причина, мотив, наличие носителя и существование внешней опоры. Вьяса дает определение каждой из четырех составляющих. Причина, «вращающая колесо сансары», кроется в однородности (с доктринальной точки зрения) деятельности индивида и следствий этой деятельности. Но корень всего — в аффекте неведения. Оно и есть подлинная причина сансары.

Мотив не есть нечто новое, привнесенное в данном рождении, это лишь та цель, с опорой на которую выявляется праведность и подобное.

Носитель бессознательных впечатлений — рассудок; когда его

функция исчерпана, говорит Вьяса, тогда наступает и истощение бессознательных впечатлений.

Внешняя опора — тот либо иной наличный объект, который способствует выявлению бессознательных впечатлений (сутра 11).

Краткое изложение концепции кармы дается в «Вьяса-бхашье» не ради полноты проблематики, а для того, чтобы подвести читателя к вопросу, как могут перестать существовать эти не имеющие начала бессознательные впечатления, будучи по своей природе реальными сущностями (*dravyatvena sambhavantuḥ*). Ответу на этот вопрос и посвящены сутры 12—26.

Результат кармы, говорит Вьяса, ведет либо к опыту дальнейшего сансарного бытия, либо же к окончательному освобождению. По отношению к этому, т. е. к причине базовой, праведный образ жизни — это инструментальная причина, способная лишь актуализировать уже существующее следствие, но не породить нечто, не бывшее ранее.

Сознание-носитель — опора различных качественно-определенных состояний (дхарм), причем однородные определенности различаются между собой по трем модусам времени: прошлые, настоящие и будущие дхармы. Прошлые и будущие в таком контексте — объективная реальность, которая выступает объектом познания для Пуруши. Будущее существует в своей внутренней форме, которой еще предстоит проявиться, а прошлые — в своей внутренней форме как проявление того, что уже было опытом, его предметом. Актуальна лишь внутренняя форма того, что налично, и ее нет ни в прошлом, ни в будущем (сутра 12).

В своем последнем утверждении Вьяса весьма близко подходит к абхидхармистской концепции изменения актуального состояния (*avasthā-pariṇāma*), которую выдвинул Васумитра. Согласно этой концепции, дхарма изменяется в соответствии с временным модусом, хотя в своей родовой характеристике (*jāṭiyatva*) остается той же самой. Так, когда дхарма еще не актуальна, она именуется будущей; когда актуализация налична, носит название настоящей; когда же, исчерпав свою функцию, она более не действует, тогда определяется как прошедшая.

Дхармы осмысляются комментатором Патанджали в соответствии с учением о трех гунах. В состоянии динамического равновесия гун до начала *pariṇāma* первопричина (пракрити) имеет в качестве базовой характеристики «непроявленное» (*avyakta*). В соответствии с этим дхармы в трех модусах времени рассматриваются по шкале «проявленное — непроявленное». Прошлые и будущие дхармы относятся к непроявленному и определяются термином *sūkṣma*, т. е. обладающие тонкой сущностью (сутра 13).

Итак, логика изложения материала вскрывает такую последовательность: дхармы рассматриваются как существующие в своей собственной форме, проявление которой увязано с тремя модусами времени. Вьяса как бы соглашается со своими оппонентами-сарвастивадинами, утверждавшими, что все дхармы существуют. Но объяснение этому существованию он дает иное, нежели абхидхармисты. Важно отметить прежде всего одно терминологическое отличие в изложении Вьясы, — когда он говорит о существовании дхармы в трех формах времени, то использует термин *svaḡūra* (собственная форма). На его взгляд, тройственная реальность (будущее, прошлое и настоящее), выступая объектом опыта, существует в своей собственной форме. Если было бы иначе, то «знание, не имеющее объекта, не могло бы возникнуть». При этом комментатор указывает, что «при наличии одного модуса времени два других остаются присущими субстрату». Иными словами, *svaḡūra* есть качественно-определенная форма проявления субстрата, т. е. сознания, во времени.

Сарвастивадинская постановка вопроса совершенно другая. Поскольку отрицается существование какого-либо субстрата, на который опирались бы дхармы, постольку при рассмотрении их существования во времени используется термин не *svaḡūra*, а *svabhāva* (реальная сущность, собственное бытие), чем подчеркивается несводимость дхарм к чему-либо иному, кроме себя самих. Таким образом, в концепции сарвастивадинов время в трех формах связывалось с собственным бытием дхарм, а в концепции Вьясы — с субстратом, относительно которого дхармы существуют в качестве объективной реальности проявления собственной формы.

Сообразно такой логике аргументации утверждается, что дхармы имеют природу гун. Но это утверждение требует ответа: почему же, коль скоро весь мир, включая дхармы, есть гуны, орган чувств отличается от того, что им воспринимается?

В связи с этим вопросом, чрезвычайно важным для эпистемологии системы Патанджали, вводится концепция объекта познания (сутры 14—17). Согласно представленному в сутрах и бхашье материалу, самотождественность объекта объясняется единообразием внутренней закономерности его существования. Например, орган слуха, т. е. инструмент звукового восприятия, — это конкретное видоизменение гун, которое характеризуется устойчивостью, саттвой как способностью ясного отражения, активностью и наделено свойством быть инструментом познания, т. е. «наделено природой познания» (Вьяса).

Звук есть другое конкретное видоизменение гун, которое «наделено природой познаваемого».

Атомы земли и других великих элементов — это часть тонкой субстанции, трансформирующейся в чувственные объекты, которые относятся к классу материального. В комментарии к сутре 14 Вьяса подводит читателя к мысли о независимости внешнего объекта от познающего этот объект сознания. Здесь он открыто делает выпад против ведущего эпистемологического тезиса махаянской школы мадхьямика касательно обусловленности объекта познания актом осознания этого объекта и одновременной необусловленности сознания со стороны объекта. Для обозначения школы-оппонента употребляется термин *vaināśika* (те, кто придерживается теории уничтожения). Применительно к мадхьямикам этот термин связывался с отрицанием ими собственного бытия (*svabhāva*) дхармы. Однако Вачаспати Мишра имеет в виду и другую махаянскую школу — виджнянаваду, отрицавшую собственную форму объекта (*vastusvarūpa*).

Чтобы понять существо столкновения позиций, необходимо напомнить, что для классических буддийских школ характерно философское рассмотрение не *vastu* (внешнего объекта), но именно образа этого объекта внутри перцептивного поля. Парциальные чувственные характеристики внешнего объекта определялись термином *viśaya*, обозначающим область активности каждого из органов чувств, а целостный образ объекта (*ālambana*) являлся результатом генерализующей, конструирующей деятельности манаса. Таким образом, отрицание *vastusvarūpa* есть отрицание наличия собственной формы внешнего объекта в его перцептивном образе.

Продолжая критику идей *vaināśika*, Вьяса указывает на то, что объект опирается лишь на самого себя (*svapratīṣṭham*), но отрицать не на ментальное конструирование каждого из многих воспринимающих сознаний. Последние обусловлены различными установками — праведной, неправедной, беспристрастной, от чего и зависит характер осознания объекта. Сферы существования объекта и его осознания, согласно Вьясе, совершенно различны и принципиально несмешиваемы.

Вместе с тем объект — продукт взаимодействия трех гун, способ существования которых — постоянное движение. В силу этого объект и вступает во взаимодействие с различными сознаниями. Так он становится содержанием сознания. Таким образом, по мысли Вьясы, сознание оперирует не с перцептивным объектом, не с образом внешнего объекта, а именно с ним самим (сутра 15).

Кроме того, утверждает независимость объекта от единичного сознания; в своей данности он является общим для всех индивидуумов (*sarvapurūṣasādhāraṇāḥ*), а каждый индивид формирует свое, независимое осознание объекта (сутра 16).

Процесс познания чувственных объектов уподобляется магниту, притягивающему железо, т. е. сознание. Познан тот объект, которым сознание «окрашено», говорит Вьяса, вновь имплицитно вводя познавательную метафору из первой главы: сознание — хрусталь, чувственный объект — цветная подставка, этот хрусталь окрашивающая. Сознание меняется, т. е. меняются его состояния (дхармы) в зависимости от того, познана ли внутренняя сущность объекта (сутра 17). Дхармы в своем протекании зависят от процесса познания или от содержаний сознания, считает Вьяса. Его оппоненты-буддисты стояли на совершенно иных позициях: поток дхарм есть то, что формирует содержания сознания, которые в своей дискретности опираются на этот непрерывный поток мгновенных психических состояний. Данный пункт демонстрирует радикальное различие двух концепций формирования содержаний сознания.

Далее Патанджали и его комментатор вновь обращаются к вопросу о принципиальной открытости сознания (его деятельности и содержаний) Пуруше (сутры 18—24).

Если бы Пуруша, подобно сознанию, был подвержен постоянному изменению, т. е. имел природу гун, то, по убеждению Вьясы, из этого следовало бы, что его объекты, или содержания интеллекта, были бы не всегда ему известны. Однако в реальности все иначе: интеллект обладает свойством быть всегда известным «своему господину, Пуруше». Отсюда делается вывод о неподверженности Пуруши какому-либо изменению (сутра 18).

Но возникает вопрос, как бы отрицающий самый факт существования Пуруши: может статься, что сознание, «подобно огню, освещает и себя, и чувственный объект». Вьяса отвечает, исходя из параллелизма сознания чувственному восприятию: органы чувств и чувственные объекты не есть нечто самоозаряющее (svābhāsāni) — в силу свойства быть объектами познания; таким свойством обладает и манас. Нужно отметить, что, по-видимому, уподобление сознания огню — это эпистемологическая метафора иной, нежели санхья-йога, школы, так как затем Вьяса оспаривает правомочность метафоры как таковой: огонь не освещает сам себя, ибо феномен освещения складывается из связи источника света с объектом, подлежащим освещению.

Кроме того, Вьяса указывает на несоответствие постановки вопроса («сознание освещает самое себя») реальному опыту психической жизни, где все состояния сознания известны субъекту опыта, осуществляющему рефлексю на них как на познавательные объекты (сутра 19).

Отвергает он вслед за Патанджали и утверждение, что сознание как бы осуществляет операцию двойного постижения — позна-

ет и свое содержание, и самое себя (сутра 20). Заметим попутно, что именно на такой позиции — признания за сознанием способности двойного постижения — и стоит современная научная психология, когда приписывает сознанию свойство рефлексии и тем самым изначально сознание раздваивает.

Здесь же Вьяса критикует общебуддийскую концепцию мгновенности (*kṣaṇikavāda*) применительно к рассматриваемой проблеме. Положение кшаникавадинов, согласно которому существование дхарм есть действие и одновременно то, что это действие производит, не более чем гипотеза. Неверна также и постановка вопроса, предполагающая восприятие прошлого состояния сознания сменившим его актуальным, поскольку в этом случае допускается дурная бесконечность актов понимания и смешения их с актами запоминания, представляющими параллельный пониманию процесс.

Все эти буддийские идеи, по мнению Вьясы, приводят к крайней путанице и противоречат логике. Выход из подобного гносеологического тупика — лишь в признании реального факта существования Пуруши, познающего деятельность разума (сутра 21).

Как же доказать объективность сознания относительно Пуруши как субъекта опыта? Патанджали утверждает, что Пуруша, т. е. чистая энергия сознания, не передается объектам и направлена на познание разума, принимая его внешнюю форму. Комментатор детализирует данное утверждение, подчеркивая сходность энергии сознания с деятельностью разума (сутра 22). Далее высказывается мысль, принципиальная для понимания концепции сознания в системе Патанджали: сознание «окрашивается» и тем, что оно воспринимает, и тем, кто его зрит, т. е. Пурушей. Манас, говорит Вьяса, окрашен тем объектом, который он познает. Но и сам манас выступает в роли объекта рефлексии Пуруши, вследствие чего манас связан с Пурушей. Вьяса подчеркивает диалектическую природу сознания: оно есть и субъект осознания внешних объектов, и объект рефлексии Пуруши.

Оно способно обретать внутреннюю форму одушевленных и неодушевленных объектов, проявляться так, как если бы оно не было объектом. Но по своей природе сознание есть объект и не обладает одушевленностью. Согласно Вьясе, оно может быть уподоблено кристаллу, грани которого отражают любые объекты. Говоря об этом последнем свойстве сознания, Вьяса определяет сознание термином *sarvārtham* (всеобъектное).

Непонимание природы перечисленных свойств сознания и привело буддистов-виджнянавадинов к приписыванию одушевленности сознанию и утверждению, «что весь этот мир есть не что иное,

как сознание». Отметим, что такая интерпретация принципиального положения виджнянавады *cittamātra* («только-сознание») проистекает опять-таки из неадекватного понимания буддийской эпистемологии. Виджнянавадины отнюдь не редуцировали внешний мир к сознанию, тем самым как бы отрицая его существование в реальности. Утверждая: «*Cittamātra*», они определяли сущность познавательного процесса — тот факт, что лишь сознание (а не какие-либо иные дхармы) ответственно за формирование образа реальности, что одно оно не растворяет собственную сущность в постигаемом объекте, принимая его характеристики, и, таким образом, только оно не пусто (*aśūnya*).

В системе Патанджали, как ее комментирует Вьяса, именно сознание-то и «пусто», поскольку основное его свойство — «окрашиваться», растворять свою собственную форму. Ввиду радикального несовпадения эпистемологических установок санхья-йоги и виджнянавады Вьяса усматривает корень заблуждения своих оппонентов в признании за сознанием факта нередуцируемости к объектному миру: «Сознание, озаряющее все формы всех чувственных объектов, и есть семя их заблуждений» (сутра 23).

Завершив философские выкладки, связанные с эпистемологической проблематикой, комментатор вслед за Патанджали возвращается к вопросу о роли бессознательных впечатлений в функционировании сознания, т. е. к тому вопросу, анализ которого в данной главе начат еще в сутре 8. В плане анализа композиционных приемов, применяемых Вьясой, здесь можно наблюдать своеобразную адаптацию к задачам философского трактата столь характерного для художественной литературы приема, как обрамленная повесть. Поясним: рассмотрение вопроса о роли бессознательных впечатлений связано с философской интерпретацией доктринальной идеологии «карма», начатой Вьясой в сутре 7 и завершаемой в сутре 24. Именно в эту рамку и вставлена логико-дискурсивная разработка проблемы объекта.

По сути дела Вьяса подводит аргументацию к вопросу, кто же есть субъект освобождения. Раз бессознательные впечатления, являющиеся следами прошлой деятельности, закрепляются в сознании, может возникнуть идея, что именно сознание есть то, что должно быть освобождено. Так и освещали проблему буддисты-виджнянавадины, утверждавшие: «*Cittamātra*». Однако в системе Патанджали сознание играет иную роль — оно есть лишь объединяющий фактор познания, подобно дому, который соединяет в себе множество составляющих частей (метафора Вьясы).

Сознание в этой системе предстает как нечто существующее не для самого себя, а для Другого, чья цель — опыт и освобождение,

т. е. для Пуруши. Этот «Другой», этот Пуруша не есть элемент некоего общего класса, он никогда не функционирует в совокупности.

Затем в сутрах 25—34 подвергается завершающему рассмотрению процесс абсолютного обособления Пуруши, демонстрируется растворение, опустошение сознания.

Обязательным условием кайвальи выступает обладание завершённой в прошлом кармой (*kaṃmābhinirvartitam*), что внешне проявляется в психофизической реакции высокопродвинутого йогина при упоминании о пути освобождения. Завершённая в прошлом карма оставляет в качестве семени в новом рождении знание различия Пуруши и сознания. Йогин, обладающий этим знанием, не задается более вопросами о прошлых и будущих рождениях, поскольку эти вопросы связаны с многообразием изменений, присутствующих сознанию, но чистый Пуруша пребывает свободным от меняющихся дхарм (сутра 25). Пуруша ничем не был, и ему не предстоит кем-либо стать, сознание же по своей природе неодушевленно, но оно не есть «я», поэтому для того, кто постиг различие сознания и Пуруши, размышления о прошлых и будущих рождениях беспредметны.

Сознание такого йогина растворяется в различении, т. е. теряет свою форму, становится пустым и тяготеет к обособлению от чувственных объектов (сутра 26). Но поскольку еще существуют формирующие факторы в виде «ослабленных семян», постольку в различающем между саттвой и Пурушей сознании могут возникать и такие содержания сознания, которые выражаются когнитивными: «Я емь», «Это — мое», «Я знаю» (сутра 27).

Эти суждения, предсказывающие «я», порождаются когнитивными формирующими факторами, способными в латентном состоянии существовать «вплоть до полного исчерпания сознания» (Вьяса). Но подобно тому как ослабленные семена аффектов лишаются способности к проявлению, так и ослабленные когнитивные формирующие факторы не способны более порождать представления (сутра 29).

Постоянная способность различения проявляется, однако, как результат отрешенности от желания «награды» (Вьяса), от заинтересованности в плодах высшего различения.

Вследствие разрушения семян когнитивных формирующих факторов другие содержания сознания у йогина не возникают. Тогда и наступает состояние йогического сосредоточения, метафорически названное «Облако дхармы» (сутра 29).

Благодаря пребыванию в этом состоянии неведение и прочие аффекты окончательно выкорчевываются, уничтожаются даже благие следы кармы. Это условие и способ обретения освобождения

еще при жизни, ибо освободившийся от ложных установок никогда более не рождается ни в одной из космических сфер (сутра 30).

Уничтожение аффективного и кармического препятствий знания позволяет ему обрести беспредельный характер. С точки зрения анализа гунной природы сознания саттва, подавляемая и заслоняемая тамасом, время от времени приводимая в движение раджасом, освобождаясь от них как от своих препятствий, не имеет уже более иных пределов и достигает всеобъемлющей способности познания. И тогда остается лишь очень немногое, что еще должно быть познано, — столь немногое, что оно подобно «светлячку в бесконечном пространстве» (сутра 31).

Сосредоточение «Облако дхармы» (*dharmamegha*) завершает последовательность трансформации гун, достигших своей цели. Их существование после этого «не может продлиться даже на мгновение» (сутра 32). Такая последовательность, говорит Вьяса, есть непрерывное течение моментов, и в этом качестве она интерпретируется через конечный предел трансформации. Иными словами, она исчерпывает себя в последний момент, когда наступает предел обладания непрерывным изменением.

Согласно Вьясе, подобная последовательность наблюдается и применительно к вечным сущностям. Свойство вечности трактуется комментатором в двух аспектах: вечность постоянства и вечность изменения. Последняя присуща гунам, а первая — Пуруше. Вечное есть то, в чем даже «таковость» (внутренняя сущность), подверженная непрерывному изменению, не разрушается. Иными словами, вечность гун и Пуруши обусловлена тем, что их внутренняя сущность неразрушима.

В этом пункте Вьяса окончательно формулирует контрбуддийскую позицию санкхья-йоги. Известно, что одним из трех доктринальных общеведийских постулатов выступало утверждение невечности всего (два другие: всеобщность страдания и отсутствие субстанциальной души) — все, что имеет причину, невечно.

Вьяса же, вводя дихотомию вечности, указывает, что даже гуны, эти составляющие первопричины (*prakṛti*), обладают свойством вечности — *raṅiṅāmanityatā* (вечность трансформации). Но возникает закономерный вопрос: как же может завершиться последовательность изменения гун, почему они «не могут продлить свое существование ни на мгновение», если обладают вечностью?

Проявление гун в человеческой психике осуществляется, в частности, через разум. Именно конечный предел изменения гун разума (как выявляющего их свойства) и реализуется через мгновенную последовательность изменения. Но в самих гунах (т. е. в носителях) такого завершения не наблюдается.

Индивидуальные «я», т. е. абсолютно неизменные, вечные, пребывающие лишь в самих себе, освобожденные Пуруши, не выявляют последовательности своего существования иначе, как на плане языка — на основании глагольной формы «существует» (сутра 33).

Здесь же Вьяса объясняет, как надлежит отвечать на вопрос относительно конца последовательности круговорота бытия. Строго говоря, на уровне общего суждения такой ответ отсутствует. Необходимо аналитический подход: для мудрого, или имеющего различающее знание, конец последовательности существует, для прочих — нет.

Итак, при окончании последовательности разворачивания гун наступает абсолютное освобождение. Но какова его внутренняя сущность? Рассмотрению этой проблемы и посвящена завершающая сутра.

Абсолютное освобождение — прежде всего освобождение от объекта опыта, т. е. от гун — этой цепи причин и следствий. Они, достигнув своей цели — служить опыту и освобождению Пуруши, — более не существуют для него.

Таким образом, связь Пуруши с саттвой разума отсутствует, а это означает, что чистая энергия сознания абсолютно обособлена и пребывает в самой себе. Ее вечное сохранение в этом состоянии и есть абсолютное освобождение.

На этом трактат заканчивается. Свое сочинение Вьяса именует «Комментарий санкхьи к „Йога-шастре“» достопочтенного Патанджали, а из этого следует, что речь идет не только о конкретном тексте сутр. Под «Йога-шастрой» здесь понимается система Патанджали, которую Вьяса и эксплицировал в контексте санкхьяистских воззрений.

* * *

Попытаемся очертить самые общие контуры воззрений школы санкхья-йога, как они представлены в сутрах Патанджали и комментарии Вьясы. Прежде всего отметим, что рассматриваемая система признавала абсолютный авторитет вед и по своим доктринальным установкам принадлежала к вишнуитскому направлению, о чем свидетельствуют, в частности, ссылки на «Вишну-пурану».

Указанная черта санкхья-йоги выражается в ее принципиальном эмпиризме: философская проблематика во «Вьяса-бхашье» излагается через анализ опыта йогической работы с психикой; знание, его содержание тоже трактуются через опыт и даже более того — к опыту сводятся.

Эпистемология санкхья-йоги построена исключительно на признании того факта, что познавательная деятельность отражает объективно существующие вещи. При этом рациональное познание во многом сводится к комбинации материала, даваемого в чувственном опыте. И в этом отношении санкхья-йога придерживается номиналистической ориентации: познание — это всегда познание единичного, которое адекватно выражается в слове и понятии.

Эмпиризм санкхья-йоги нашел радикальное выражение в композиционном делении учения Патанджали. Обычная схема изложения теории, особенно характерная для школ индийского философского реализма, включала три раздела: определения, изложение, аналитическое рассмотрение. В изученных трактатах используется принципиально иной подход: Патанджали не стремится установить исходные основания школы, он лишь систематизирует опыт, «факты йоги», и лишь тогда указывает на необходимость опровержения иных воззрений, когда это важно для объяснения опыта. Именно в русле такого радикального эмпиризма разворачивает и Вьяса «комментарий санкхьи к шастре Патанджали». Это взгляд на санкхью сквозь призму опыта йоги.

То, что Дасгупта называл «метафизикой санкхьи», есть мировоззрение, всецело лежащее в русле брахманистской мысли. Философская основа этого мировоззрения и состояла в утверждении существования субстанциального Атмана, мировой души, что в санкхьяистской терминологии чаще всего выступает под наименованием «Пуруша». Школа санкхья-йога, оформившаяся как традиция комментаторской литературы, ориентированной на «Йога-сутры» (исходный текст системы), разделяла в своей интерпретации взгляд на высший Атман — творца вселенной Ишвару и невысший атман, под понятие которого подводились все человеческие существа — бесчисленное множество пурушей. И если Ишвара — изначально свободный, всеведущий Пуруша, то для всех прочих освобождение является высшей целью существования.

В чем же заключается идея освобождения, как ее понимали последователи системы Патанджали? Для уяснения этой проблемы необходимо прежде всего отметить тот важнейший постулат санкхья-йоги, согласно которому Пуруша — как высший, так и невысший — единственный категориальный субъект опыта, единственный носитель одушевленности. Но при этом он не отождествлялся с сознанием. Сознание, согласно воззрениям санкхья-йоги, бессубстанциально; оно есть функциональное проявление противоположности Пуруши пракрити, материальной первопричине всего существующего. Первоначально пракрити истолковывалась как потенция материи, но отнюдь еще не сама материя. Чтобы понять

это, необходимо иметь в виду, что метафизика санкхьи полагала следствие уже существующим в своей причине. В понятийно-терминологической номенклатуре санкхья-йоги для описания этого используют два понятия, функционирующие в очень близком значении: прахана — «основа ткани» материального бытия и авьякта-праkritи — непроявленная материальность. Материальность в такой интерпретации не отчленяется от своего деятельного аспекта. В непроявленном состоянии деятельные свойства праkritи как бы растворены. Этих свойств, называемых гунами, три: тамас (инертность), раджас (движение), саттва (равновесие). Гуны пребывают в непрерывном изменении, проходя последовательные стадии трансформации. И в данном смысле все, что существует во внешнем мире и что есть человеческий организм и психика, имеет в своей основе гуны. А это, в свою очередь, означает, что все, что не есть Пуруша, нельзя признать одушевленным, ибо оно сводится к процессу трансформации гун.

Важно подчеркнуть, что санкхья-йога в соответствии с ортодоксальной установкой придерживалась идеи существования вечности, но вечности двоякого рода. И гуны и Пуруша вечны, но по-разному: вечность гун — в вечности их трансформации, а вечность Пуруши незыблема.

Трансформация гун обуславливает миропоявление: как таковые — они его причина, а их сочетание есть следствие. Поэтому первопричина, праkritи, не может рассматриваться как нечто внеположное гунам.

В вопросе интерпретации гун применительно к внешнему миру и применительно к душевной жизни человека традиционное истолкование строилось таким образом. Тамас в физическом, внешнем проявлении — тьма, плотность, тяжесть, а в психическом — тупость, неведение, инерционность в проявлении аффектов (*клеша*). Раджас во внешнем мире — движение, стремление, а в психике его выражение обнаруживается в страстном начале, в экспансии желаний. Природа саттвы — уравновешенность, прозрачность; психическое проявление — прежде всего ее отражающая способность, иллюзорно уподобляющая эту гуно Пуруше.

Сознание, таким образом, возникает в момент озаренности саттвы светом Пуруши. Великий принцип (махат) развертывания первопричины и состоит в том, что в процессе трансформации гун саттва обретает способность зеркального отражения Пуруши, т. е. разумного проявления (по терминологии школы, «озаренного буддхи»). Пуруша — это чистая энергия сознания, нетождественная, однако, всем тем содержаниям, которые присутствуют в сознании.

Нетождественность, согласно санкхья-йоге, обнаруживает себя

в рефлексивных суждениях, предизирующих человеческое «я»: «Я разгневан», «Я счастлив» и т. п. Однако подлинное постижение абсолютной обособленности Пуруши от функциональных проявлений пракрити не может быть обретено иначе, нежели через практику йоги. Сознание в совокупности со своими содержаниями выступает всегда в роли объекта опыта Пуруши и служит лишь цели его освобождения. Интересный момент связан здесь с идеей кармы — фундаментальной категории индийской культуры. Пуруша по определению не связан с деятельностью, он лишь созерцатель работы сознания, в котором и закрепляются следы прошлой кармы. Карма и аффекты, эти сущностные причины круговорота бытия (сансары), не затрагивают Пурушу, но сознание, загрязненное нечистотой, искажает его образ, подобно мутной волнующейся воде.

Пуруша, если подвести итог нашему рассмотрению,— самосознание, выявляющее себя из потока психической жизни по мере повышения степеней ясности сознания. Это способность рефлексии на собственные психические процессы, не редуцируемая ни к чему иному, способность отделять себя от своей психики, и, наконец, способность человека выступать господином своего сознания.

Е. П. Островская, В. И. Рудой

**ПАТАНДЖАЛА-ДАРШАНА
„ЙОГА-СУТРЫ” ПАТАНДЖАЛИ
„ВЬЯСА-БХАШЬЯ”**

ПЕРЕВОД

Глава первая О СОСРЕДОТОЧЕНИИ

Ом, поклонение Ганеше!

Да защитит вас тот, кто, оставив свою извечную форму, владычествует над миром [живых существ], различными способами выказывая [ему свое] благорасположение, уничтоживший [всю] совокупность аффектов, обладатель страшного яда, со множеством уст и прекрасным капюшоном, творец всеведения, змеиная свита которого [направляет] к вечному блаженству, он, божественный змей с белой незапятнанной кожей, дарующий сосредоточение, пребывающий в сосредоточении *.

1. Итак¹, наставление йоге.

«Итак» — здесь в значении [начала систематического изложения] предмета, что следует понимать [как начало] авторитетного учения, дающего изложение йоги².

Йога есть сосредоточение³, которое выступает свойством сознания на всех его ступенях⁴. Ступени сознания: блуждающее⁵, тупое⁶, произвольно направленное (викшипта)⁷, собранное в точку⁸, остановленное⁹. Из них сосредоточение при сознании, произвольно направленном, не относится к области собственно йоги¹⁰, ибо оно размывается рассеянностью.

Но то [сосредоточение], которое при сознании, собранном в точку, высвечивает объект как он есть в реальности, уничтожает аффекты¹¹, ослабляет пути кармы¹² и ставит целью прекращение [развертывания сознания], оно-то и получает название йоги сознания¹³. Эта [йога] связана с [возделыванием] избирательности, рефлексии¹⁴, блаженства¹⁵ и самости¹⁶. Эти [четыре модуса] мы объясним в дальнейшем.

Однако при прекращении всякого функционирования [созна-

ния возникает] бессознательное сосредоточение¹⁷, [то есть йога собственно бессознательного].

Желая дать ее определение, [Патанджали] избрал следующую [формулировку] сутры:

2. Йога есть прекращение деятельности сознания¹.

Поскольку [в сутре] опущено слово «всякой», йога сознания также называется йогой².

Сознание ввиду своей предрасположенности к ясности, активности [или] инерционности — трехмодальное³.

Саттва [как модальность] сознания, которая по своей природе есть ясность, будучи смешана с двумя [другими модальностями], раджасом и тамасом, привязывается к господству и чувственным объектам.

Она же, смешанная с тамасом, стремится к несправедности, незнанию, неотрешенности и утрате силы.

Она же самая, сияющая в своей всецелой полноте, когда сброшена пелена невежества и когда к ней примешан лишь раджас, стремится к праведности, знанию, отрешенности и силе⁴.

И она же, [эта саттва сознания], когда исчезла малейшая загрязненность ее раджасом, пребывает в собственной форме, [то есть в самой себе], будучи лишь знанием различия между саттвой и Пурушей [как энергией сознания⁵], тяготеет к дхьяне — [созерцанию, называемому] «Облако дхармы»⁶. Такое [состояние сознания] созерцатели полагают Высшим различием⁷.

Энергия сознания не трансформируется и не поглощается [объектами], объекты сами показывают себя ей; она чиста и беспредельна⁸.

Различающее постижение есть по своей сути саттва как модальность [сознания] и, следовательно, противоположно ей, [этой энергии сознания]⁹. Потому сознание, безразличное к нему, освобождается также и от этого постижения¹⁰. В таком состоянии сознание сопровождается лишь санскарами, [то есть бессознательными формирующими факторами]¹¹. Это и есть сосредоточение, «лишенное семян». В нем ничего не познается, оттого оно бессознательно¹².

Таким образом, эта йога, [определенная] как прекращение деятельности сознания, двух видов.

Раз у сознания в таком состоянии нет объекта, какова же собственная природа Пуруши, [«Зрителя»], сущность которого — постижение буддхи, [то есть ментального опыта]?

3. Тогда Зритель¹ пребывает в собственной форме.

В этом случае энергия сознания, [или Пуруша], пребывает в своей собственной форме как в [состоянии] абсолютной обособленности². Однако при актуализированном сознании она не [представляется] таковой, хотя в действительности это так.

— Почему же тогда [это происходит]?

— В силу того, что объекты показывают себя [Зрителю].

4. В других случаях — сходство с деятельностью [сознания].

Пуруше в актуализированном состоянии¹ [свойственна] деятельность, которая не отличается от деятельности сознания. Так, в сутре [сказано]: «Существует лишь одно проявление [для обоих], и это проявление есть знание»².

Сознание — словно магнит, действующий одним лишь фактом своей близости; благодаря свойству быть наблюдаемым оно становится собственностью Пуруши³, своего господина. Поэтому безначальная связь Пуруши [с сознанием] и есть причина постижения им [содержаний] деятельности сознания.

Тем не менее эта [деятельность] сознания, будучи многообразной, должна быть прекращена.

5. Пять видов деятельности [сознания]¹:
загрязненные и незагрязненные.

Те, что обусловлены аффектами и служат полем для накопления бессознательных «следов» кармы² — загрязненные³, [а] имеющие своим объектом различающее постижение и противодействующее господству [трех] гун⁴ — незагрязненные. [Они остаются] незагрязненными, даже попадая в поток загрязненного, они [же] — незагрязненные в промежутках загрязненного; [и, наоборот, загрязненное остается] загрязненным в промежутках незагрязненного⁵.

Таким образом, санскар, принадлежащие к одному и тому же виду, создаются [соответствующими видами] деятельности [сознания], а сама деятельность — санскарами. И так колесо деятельности [сознания] и санскар⁶ вращается непрерывно.

Будучи таковым [по своей природе], сознание после того, как оно выполнило свою функцию, пребывает в самотождественности

или же идет к пралае, [то есть к «растворению» в первопричине в конце космического цикла] ⁷.

Эти пять видов деятельности — загрязненные и незагрязненные — [перечисляются ниже]:

6. Истинное познание, заблуждение, ментальное конструирование, сон и память ¹.

Из них

7. Истинное познание — [это] восприятие, умозаключение и авторитетное свидетельство.

Чувственное восприятие ¹ есть источник истинного знания, [проявляющийся в тех случаях], когда сознание испытывает воздействие ² внешнего объекта через каналы органов чувств. Объективная сфера его функционирования — общее и специфическое; его главная функция — установление специфического в объекте. Результат [чувственного восприятия] — постижение Пурушей деятельности сознания [как чего-то], не отличимого [от него самого]. Как мы подробно разясним в дальнейшем, Пуруша обладает рефлексией на буддхи, [то есть на содержание ментального опыта].

Умозаключение ³ есть действие [сознания], имеющее своим объектом связь, наличествующую между [элементами] одинаковых классов, относительно которых делается логический вывод, и отсутствующую между [элементами] различных классов. Его главная функция — установление общего. Например: луна и звезды обладают движением, так как они меняют свое местопребывание подобно Чайтре (имя собственное.— *Пер.*); [горы] Виндхья не обладают движением, так как не перемещаются.

Объект, увиденный или логически выведенный авторитетным лицом, описывается [им] в словах для передачи своего знания другому лицу; состояние [сознания] слушателя, возникающее на основе слов и имеющее объектом их значение, есть авторитетное [вербальное] свидетельство ⁴.

Если же свидетельствующий ⁵ говорит о вещах, не заслуживающих доверия, или об объектах, не виденных [им] либо не выведенных логическим путем, то такое вербальное свидетельство становится шатким. Однако свидетельство исходного авторитета ⁶ относительно виденных или выведенных логическим путем объектов не может быть поколеблено.

8. *Заблуждение¹ есть ложное знание, основанное не на собственной форме [реального объекта].*

— Почему оно не является источником истинного знания?

— Потому что оно устраняется посредством истинного знания, [ибо] предметной областью истинного знания выступает то, что существует в действительности². В этом и обнаруживается противоположность истинного знания и заблуждения. Так, [ложное] восприятие двух лун опровергается зрительным восприятием луны как реально существующего объекта.

Это [заблуждение] и есть то пятеричное неведение, [о котором сказано]: «Неведение, эгоизм, страсть, ненависть и инстинкт жизни [суть пять базовых] аффектов»³. Именно они [и обозначаются] соответствующими именами: тьма, ослепление, великое ослепление, мрак и слепой мрак⁴. В дальнейшем они будут рассмотрены в связи с «загрязнениями» сознания.

9. *[Ментальное] конструирование лишено референции и протекает из вербального знания¹.*

Оно не восходит ни к истинному познанию, ни к заблуждению. Однако и при отсутствии референции, [то есть объективной основы], его применение представляется зависимым от авторитетности вербального знания. Так, [рассмотрим высказывание]: «Сознание есть собственная форма Пуруши». Но если Пуруша есть не что иное, как [чистая] энергия сознания, то что в таком случае и чем предидируется [в подобном высказывании]? Ведь обозначающая функция проявляется в предидировании, например: «Корова Чайтры». Аналогичным образом: «Пуруша бездеятелен». [Здесь касательно Пуруши] отрицается свойство, обнаруживаемое в реальном объекте. [Еще один пример]: «Бана стоит, остановится, остановился»². Значение глагольного корня [sthā] понимается как остановка движения. Точно так же: «Пуруша обладает свойством невозникновения». Здесь имеется в виду только отсутствие свойства возникновения, но не [какое-либо негативное] свойство, присущее Пуруше. Поэтому это свойство является [умозрительно] сконструированным и тем самым вошедшим в обыденное словоупотребление.

10. Сон есть [специфическая] деятельность сознания, опирающаяся на отсутствие [познавательных содержаний].

И эта [деятельность сознания] представляет собой особый опыт, поскольку она воспроизводится [в памяти] после пробуждения. Как [иначе можно думать]: «Я спал очень хорошо; мой ум ясен, он делает мою способность постижения весьма искусной»? [Или, напротив]: «Я спал плохо; мой ум вял и медлителен, он блуждает в своей неустойчивости»? [Или]: «Я спал в глубоком оцепенении; члены моего тела тяжелые; ум вялый и опустошенный, словно его обокрали»?

Такая рефлексия после пробуждения, разумеется, не была бы возможна, если бы в чувственном опыте [во время сна] не присутствовала бы [соответствующая] причина, [то есть тамас], как не было бы и воспоминаний, основывающихся на ней и имеющих ее своим объектом¹. Поэтому сон есть специфическая деятельность сознания и при йогическом сосредоточении должен быть устранен, подобно другим [формам] деятельности сознания.

11. Память есть сохранение (букв. «неуграчивание») прошлого опыта.

Вспоминает ли сознание представление [об объекте] или же [сам] объект? Представление, окрашенное объектом восприятия, возникает [в сознании] как имеющее форму и объекта, и процесса восприятия. Оно-то и дает начало санскаре, принадлежащей к соответствующему классу. Этот формирующий фактор, выступающий проявлением того, что обнаруживает самое себя¹, [в свою очередь], и порождает память, представляющую по своей сути форму как объекта, так и процесса восприятия.

При этом интеллект есть то, в чем главенствует форма процесса восприятия, а память — то, в чем главенствует форма объектов. Она, [память], — двух видов: [когда] припоминаемое вообразуемо и [когда] припоминаемое невообразуемо. Во сне припоминаемое вообразуемо, в состоянии бодрствования — невообразуемо².

Все эти воспоминания возникают из опыта, [обусловленного] истинным знанием, заблуждением, ментальным конструированием, сном и памятью. И все эти формы деятельности сознания по своей сути — удовольствие, страдание и тупость.

Удовольствие, страдание и тупость будут рассмотрены [в разделе] об аффектах³: «Страсть коренится в удовольствии, вражда — в страдании, неведение же есть тупость». Все эти формы деятель-

ности [сознания] должны быть прекращены. По их прекращении возникает сознательное или бессознательное сосредоточение.

Итак, каков метод [достижения] их прекращения?

12. Их прекращение [достигается] благодаря практике и бесстрастию.

Поистине, реке сознания свойственно течь в двух направлениях: она течет и ко благу, она течет и ко злу. [Река], которая устремлена к абсолютной обособленности по руслу различения, течет ко благу. [Если же] она устремлена к сансаре по руслу неразличения, то она течет ко злу. Из этих [двух] поток, стремящийся к чувственным объектам, перекрывается посредством бесстрастия, а поток, [стремящийся] к различению, прокладывает себе путь с помощью практики различающего знания. Таким образом, прекращение деятельности сознания¹ основано на них обоих.

13. Из них практика¹ есть [непрерывное] усилие по сохранению устойчивости сознания.

Устойчивость есть отсутствие развертывания сознания, невозможность его течения. Практика — это непрерывное усилие, [предпринимаемое] с данной целью, энергичность, упорство в желании достичь [состояния устойчивости] и [соответствующий] образ деятельности по ее реализации.

14. Но она становится прочно укорененной [только тогда, когда] ее придерживаются в течение длительного времени без перерыва и с [должным] вниманием.

[Практика], которой придерживаются в течение длительного времени, придерживаются непрерывно и реализуют ее посредством подвижничества, воздержания, знания и веры, [то есть с надлежащим] вниманием, становится прочно укорененной. [Другими словами, ее] цель, [то есть устойчивость сознания], не может быть внезапно подавлена возникающими санскарами,— таков смысл [сутры].

15. *Бесстрастие¹ есть состояние полного преодоления у того, кто свободен от влечения к чувственным объектам и целям, освященным традицией.*

Сознание, лишенное влечения к чувственным объектам, таким, как женщины, еда, питье, власть [и т. д.], и целям, освященным [ведийской] традицией,— обретению жизни на небе, бестелесности и растворению в первопричине,— даже при наличии связи с божественными или мирскими объектами видящее их несовершенство благодаря способности высшего различения, есть сознание полного преодоления, характеризующееся отсутствием чувственного опыта, свободное от всего, что должно быть отброшено или присвоено. [Это и есть] бесстрастие.

16. *Оно — высшее, [когда] благодаря постижению Пуруши исчезает влечение к гунам.*

Видящий несовершенство чувственных и освященных традицией объектов [становится] безразличным к ним.

Благодаря практике видения Пуруши [йогин], разум которого расширен благодаря [совершенному] различению, [порождаемому] чистотой этого [видения], становится безразличным к гунам как в их проявленной, так и непроявленной сущности.

Таковы два вида бесстрастия. Высшее из них — не что иное, как ясный свет знания. [Тот йогин], у которого с появлением этого [света] возникла способность различающего постижения, размышляет: «Все, что должно быть обретено, обретено; аффекты, которые должны быть избыты, избыты; разорвана неразъемная цепь непрерывности существования, при сохранении которой за рождением следует смерть, а за смертью — [новое] рождение».

Именно бесстрастие есть высшая цель истинного знания, и абсолютная обособленность связана с ним нераздельным образом.

Далее. Почему прекращение деятельности сознания, достигаемое посредством обоих методов, называется сознательным сосредоточением?

17. [Оно] — сознательное, поскольку сопровождается формами избирательности, рефлексии, блаженства и самости.

Избирательность есть «грубый» опыт относительно объекта сознания, рефлексия — «тонкий». Блаженство есть [внутренний] подъем. Самость есть сознание единства с [собственным] «я».

Здесь первая [ступень] сосредоточения, сопровождаемая [всеми] четырьмя [формами, называется] «с избирательностью». Вторая, лишенная избирательности, — «с рефлексией». Третья, лишенная рефлексии, — «с блаженством». Четвертая, лишенная и его, — «только-самость». Все эти [ступени] сосредоточения [называются] «наделенные опорами».

Далее, о бессознательном сосредоточении. Каков метод [его достижения] и какова его собственная природа?

18. Другое [сосредоточение, при котором] остаются [только] формирующие факторы, предваряется практикой, обуславливающей прекращение [деятельности сознания].

Бессознательное сосредоточение — это остановка сознания, при которой прекращается вся его деятельность и остаются лишь сансары, [то есть бессознательные формирующие факторы]. Метод его достижения — высшее бесстрашие, ибо практика [работы] с объектом [как опорой сознания] не может служить средством его реализации. Опорой [бессознательного сосредоточения] становится причина остановки [деятельности сознания], не имеющая предметной реальности. При таком [сосредоточении] объект отсутствует. [Состояние] сознания, которому предшествует такая практика, лишается опоры, как если бы оно было наделено несуществованием.

Так [возникает] это «лишенное семени»¹ сосредоточение, [называемое] бессознательным.

Оно, как известно, [бывает] двух видов: обусловленное методом и обусловленное существованием. Из них [сосредоточение], обусловленное методом, свойственно [только] йогинам.

19. [Бессознательное сосредоточение], обусловленное существованием, [бывает] у бестелесных¹ и растворенных в первопричине [существ].

У бестелесных богов [бессознательное сосредоточение] обусловлено формой существования. Они испытывают состояние, подобное абсолютной обособленности, будучи наделенными сознанием, использующим только собственные санскары, [то есть формирующие факторы], а затем переходят в соответствующие их виду формы существования, [когда] их санскары приносят результат.

Так же и те, кто растворен в первопричине, испытывают состояние, подобное абсолютной обособленности, при которой их сознание, еще не реализовавшее свою задачу, пребывает растворенным в первопричине. [И так] продолжается до тех пор, пока сознание из-за [не выполненной еще] задачи² не возвращается вновь [в круговорот бытия].

20. У других [существ бессознательному сосредоточению] предшествуют вера, энергия, памятование, созерцание и мудрость¹.

Для йогингов условием [достижения бессознательного сосредоточения] является метод. Вера есть ментальная ясность, ибо она защищает йогина, словно заботливая мать. У обладающего [такой] верой и ставящего своей целью [обретение способности] различения возникает энергия. При возрастании энергии у него появляется [способность] памятования², [то есть устойчивое удержание объекта в памяти]. При наличии памятования сознание достигает невозмутимости и становится сконцентрированным. У того, кто обладает сконцентрированным сознанием, возникает различающая мудрость, с помощью которой он познает истинную природу вещей.

Благодаря применению этих [средств] и бесстрастию как [полагаемой] цели и возникает бессознательное сосредоточение³.

Эти йогины в зависимости от [используемого] метода — мягкого, среднего или интенсивного — составляют девять [классов]. Таким образом, [йогины различаются как практикующие] «мягкий» метод, средний метод и интенсивный метод. Из них те, кто использует «мягкий» метод, также [делятся] на три типа: [наделенные] слабой устремленностью, средней устремленностью и сильной устремленностью⁴. Аналогичным образом [такое же деление существует] как среди тех, кто использует умеренный метод, так и среди тех, кто использует интенсивный метод.

Среди тех, кто использует интенсивный метод, и

21. У наделенных сильной устремленностью [сосредоточение] — в непосредственной близости.

[У этого типа йогинов] обретение сосредоточения и плода сосредоточения происходит [достаточно быстро].

22. Но и в этом случае тоже [имеется] различие ввиду слабости, умеренности или интенсивности [устремлений].

[Существует] слабая форма сильной [устремленности], умеренная форма сильной [устремленности] и интенсивная форма сильной [устремленности]. Поэтому [даже среди йогинов, наделенных сильной устремленностью], также [есть] различие. В силу такого различия достижение сосредоточения и плода сосредоточения [весьма] близко для [йогина], обладающего слабой формой сильной устремленности, еще ближе оно для [йогина], обладающего средней формой сильной устремленности, но наиболее близко [оно для того йогина], который наделен интенсивной формой сильной устремленности и следует интенсивному методу.

23. Или же [сосредоточение достигается] вследствие упования на Ишвару¹.

Вследствие упования², то есть особой формы бхакти, [или безраздельной любви], Ишвара склоняется [к йогину], он благоволит к нему по причине одного лишь страстного стремления [йогина к божеству].

Также и у йогина вследствие страстного стремления к Ишваре достижение сосредоточения и его плода становится наиболее близким³.

Итак, кто же тот, отличный от первопричины и Пуруши, кого называют «Ишвара»?

24. Ишвара есть особый Пуруша, не затронутый аффектами, кармой, [ее] созреванием и [скрытыми] «следами».

Аффекты — это неведение и прочее. Карма — благие и неблагие действия. Созревание — их плод. Скрытые следы — бессознательные впечатления¹, оставляемые такими [действиями].

И [все] они, существуя лишь в сознании, приписываются Пуруше,

ибо он и есть тот, кто наслаждается их плодом. Это подобно тому, как победа или поражение, зависящее от участников битвы, приписываются их господину. Тот же, кто не затронут таким опытом, и есть Ишвара, то есть особый Пуруша.

— Но в таком случае существует множество кевалинов, [то есть освобожденных], достигших состояния абсолютной обособленности².

— Действительно, они обрели состояние абсолютной обособленности, разорвав тройные пути³. Ишвара, однако, [никогда] не был связан с таким [состоянием] в прошлом и не будет связан в будущем. Хотя предел прошлой зависимости освобожденного может быть познан, в случае с Ишварой это не так. И если возможен предел будущей зависимости для «растворенного в первопричине», то для Ишвары это не так. Он — всегда освобожденный, всегда — Ишвара⁴!

— Есть ли достоверное доказательство этого вечного превосходства Ишвары, обусловленного тем, что он обладает высочайшей сущностью, или же такое доказательство отсутствует?

— Его достоверное доказательство — священные тексты⁵.

— Но в таком случае, что является достоверным основанием священных текстов?

— Их основание — в высочайшей сущности [Ишвары]. Поскольку и священные тексты, и [вечное] превосходство рядоположны высочайшей сущности Ишвары, их связь не имеет начала во времени.

Отсюда следует, что Он — всегда Ишвара, всегда освобожденный. И это Его высшее могущество не имеет ничего равного себе или превосходящего. Прежде всего оно не может быть превзойдено другим высшим могуществом, ибо если бы существовало нечто, превосходящее его, то оно было бы им самим. Поэтому тот, в ком реализован высший предел могущества, есть Ишвара. Не существует также и другого высшего могущества, равного ему.

— Почему?

— Когда двое равных [говорят об] одном и том же желаемом объекте: «Пусть он станет новым» и «Пусть он станет старым», при достижении успеха одним безграничная воля другого столкнется с противодействием, и он окажется ниже. Кроме того, невозможно получение одного и того же желаемого объекта двумя равными [по силе субъектами] одновременно, ибо это противоречит смыслу.

Следовательно, тот, кто обладает высшим могуществом, которому нет равного или превосходящего его, и есть Ишвара⁶. Он, [как сказано в сутре], — особый Пуруша.

И далее

25. *Семя всезнания в нем не имеет себе равных.*

Сверхчувственное познание прошлого, будущего [или] настоящего по отдельности [или] вместе, которое [развито] в меньшей или большей степени, и есть семя всезнания ¹. Тот, в ком [это семя], непрерывно увеличиваясь, не может быть превзойдено, [называется] всезнающим.

Существует достижение высшего предела для семени всезнания, поскольку в нем [различаются последовательные] ступени увеличения, как в случае [последовательного увеличения] размера. Тот, в ком [реализуется] обладание высшим пределом знания, есть Всезнающий. Он — особый Пуруша.

Умозаключение исчерпывает [свою доказательную силу] в выведении только общего, и [оно] бесполезно при познании специфического; поэтому истинное знание Его имени и других особенностей следует искать в агамах ².

Хотя [Ишвара] не извлекает пользы для самого себя ³, его цель — приносить пользу живым существам: «При разрушении кальпы и великих разрушениях вселенной ⁴ наставлением в знании и дхарме я поддержку [все живые] существа, вовлеченные в круговорот бытия». И соответственно было сказано: «Первый мудрец, принявший творящую форму сознания, Бхагаван, высочайший риши, из [беспределного] сострадания изложил учение Асури, исполненному желания узнать [его]» ⁵.

Он, этот [Ишвара],

26. *Учитель также и древних, ибо он не имеет временных различий.*

И древние учителя различаются по времени [своего существования], но Он, к кому временные характеристики ¹ неприменимы, является Учителем также и древних [мудрецов]. Подобно тому как Он совершенен по абсолютности формы существования при начале данного творения, точно так же его следует рассматривать и при начале прошлых творений.

27. *Его [вербальное] выражение — священный слог Ом ¹.*

Ишвара — то, что обозначается священным слогом Ом.

— Является ли эта связь обозначаемого и обозначающего [плодом] условного соглашения, или же она неизменна, как, например, [связь] между светильником и светом?

— Эта связь обозначающего с обозначаемым неизменна, а условное соглашение относительно [обозначения] Ишвары и представляет такое неизменное отношение². Например, неизменное отношение между отцом и сыном лишь проясняется обыденным словоупотреблением: «Это его отец», «Это его сын». Точно так же и в других [периодах] творения³ условное соглашение принимается именно так, в зависимости от функции обозначаемого и обозначающего. Сведущие в агамах⁴ утверждают, что связь между словом и [обозначаемым им] объектом вечна ввиду вечности соглашения.

Йогин, постигший [связь] обозначаемого и обозначающего, [с необходимостью практикует]

28. его рецитацию и сосредоточение на его объекте.

[Имеется в виду] рецитация священного слога Ом и сосредоточение на Ишваре¹, обозначаемом священным слогом Ом. У йогина, постоянно повторяющего священный слог Ом и сосредоточенного на его объекте, сознание становится сконцентрированным в одной точке. В этой связи было сказано: «Благодаря рецитации мантр пусть он пребывает в йоге, посредством йоги пусть он созерцает [мантру], ибо при достижении совершенства в рецитации мантр и в йоге сияет Высший Атман»².

Что еще происходит с этим [йогоином]?

29. Отсюда — постижение истинной сущности сознания, а также устранение препятствий.

Какие бы то ни были препятствия — болезни и прочее, — все они перестают существовать вследствие упования на Ишвару; у него, [йогина], возникает также видение собственной сущности. Подобно тому как Ишвара есть чистый Пуруша, [ничем] не замутненный, абсолютно обособленный, лишенный [бытийных] характеристик¹, этот [йогин] приходит к пониманию, что он также есть Пуруша, отражающий [содержание] буддхи.

Далее. Что такое препятствия, которые делают сознание рассеянным? Каковы они и сколько их?

30. *Болезнь, апатия, сомнение, невнимательность, лень, невоздержание, ложное восприятие, неспособность достижения [какой-либо] ступени [сосредоточения], отсутствие стабильности [при сосредоточении] — эти отвращения сознания суть препятствия.*

[Насчитывается] девять препятствий, вызывающих рассеяние сознания. Они возникают одновременно с деятельностью сознания. При отсутствии этой [деятельности] они также отсутствуют. О [видах] деятельности сознания было сказано выше.

Болезнь — нарушение равновесия гуморов ¹, [телесных] секретий или внутренних органов.

Апатия — неспособность сознания к функционированию.

Сомнение — [вид] познавательной деятельности, затрагивающий обе стороны [проблемы]: «быть может, это так», «быть может, это не так».

Невнимательность — то, что вызывает отсутствие интереса к средствам реализации сосредоточения.

Лень — бездеятельность по причине тяжести тела или сознания ².

Невоздержание — жажда соединения с чувственным объектом.

Ложное восприятие — ошибочное знание ³.

Неспособность достижения [какой-либо] ступени — недостижение [соответствующей] ступени сосредоточения.

Отсутствие стабильности — неспособность сознания зафиксировать себя на достигнутой ступени ⁴, ибо только при обретении сосредоточения оно может быть устойчивым.

Таким образом, эти отвращения сознания и называются девятью загрязнениями йоги, врагами йоги, препятствием йоги.

31. *Страдание, уныние, дрожь в теле, вдохи и выдохи сопутствующего рассеянному [состояниям сознания].*

Страдание [бывает трех видов]: вызываемое внутренними [причинами], вызываемое другими существами и вызываемое сверхъестественными [причинами] ¹. Страдание — это то, от чего живые существа стремятся избавиться, когда оно их поражает.

Уныние есть нарушение ментальных функций вследствие препятствия [реализации] желания.

Дрожь в теле — когда части [тела] дрожат, то есть сотрясаются ².

Вдох есть жизненное дыхание, при котором вдыхается внешний

воздух. Выдох — когда выходит воздух, находящийся внутри [тела].

Все эти [явления] сопутствуют рассеянным состояниям [сознания], то есть они бывают лишь при рассеянных состояниях сознания и отсутствуют при сконцентрированном сознании.

Итак, эти рассеянные [состояния сознания], являющиеся препятствием йогическому сосредоточению, должны быть подавлены посредством уже упоминавшихся практики и бесстрастия. Здесь же [автор] в заключение говорит о предмете практики:

32. в целях их устранения — практика с одной сущностью.

Для устранения рассеянных [состояний сознания] пусть [йогин] практикует работу с сознанием, «опирающимся» на одну [отдельную] сущность.

Однако для того, [кто полагает], что сознание есть лишь сознание одного объекта за другим и [к тому же] мгновенно, все сознание [в своей всеобщности] только однонаправленно и не может быть рассеянным¹. [Лишь в том случае], когда это [сознание], отвлекшись от всего остального, концентрируется на одном объекте, оно становится однонаправленным. Следовательно, оно не [может быть направлено] с необходимостью на каждый объект. Так же и для того, кто полагает сознание однонаправленным, поскольку [оно представляет] поток сходных впечатлений; если его однонаправленность есть свойство сознания, [трактуемого] как поток, то такой поток сознания не является [чем-то] унитарным ввиду [своей] мгновенности. Если же [допустить, что однонаправленность есть] свойство [конкретного] содержания сознания, представляющего собой составной элемент непрерывного потока [сознания], то [независимо от того], состоит ли этот поток из сходных или различных содержаний сознания, само сознание всегда однонаправленно, поскольку оно с необходимостью [фиксируется] на каждом объекте. Таким образом, [мысль] о рассеянном сознании оказывается необъяснимой. Отсюда следует, что сознание унитарно, направлено на различные объекты и стабильно².

[Далее]. Если бы содержания сознания, имеющие различную внутреннюю природу, порождались бы как не связанные с единым сознанием, то как в таком случае одна [когниция] могла бы помнить то, что было увидено другой когницией?³ Как одна когниция могла бы быть субъектом кармы, накопленной другой когницией? Если даже это как-то и устанавливается, то лишь способом, напоминающим [логику] «коровьего навоза и молочной пищи»⁴.

Более того, при рассмотрении сознания как различных, [не связанных между собой когниций оппонент] приходит к отрицанию достоверности опыта самотождественности. Каким образом [две когниции] «Я прикасаюсь к тому, что я прежде видел» и «Я вижу то, к чему я прежде прикасался» могут быть отнесены к не имеющему различий субъекту познания, если все когниции различны? Каким образом когниция «Я есмь этот неделимый атман», имеющая своим объектом одну идею [атмана] и возникающая в совершенно различных сознаниях, может принадлежать одному субъекту познания как общее [знание]? Ведь знание «Я есмь этот неделимый атман» может быть получено из собственного опыта. Более того, авторитет восприятия не превосходит другие средства познания. Напротив, другие средства познания находят применение именно благодаря восприятию. Поэтому сознание унитарно, направлено на различные объекты и стабильно.

Каким образом [достигается] то очищение устойчивого сознания, о котором говорится в шастре?

33. Очищение сознания [достигается] культивированием дружелюбия, сострадания, радости и беспристрастности¹ по отношению к счастью, страданию, добродетели и пороку.

Итак, пусть [йогин] культивирует дружелюбие по отношению ко всем живым существам, наслаждающимся счастьем, сострадание к тем, кто испытывает страдание, радость по отношению к добродетельным, беспристрастность к обладающим порочными склонностями.

У того, кто возвращает [свои чувства] подобным образом, возникает «светлое» качество, а отсюда и происходит очищение сознания. Будучи очищенным², [оно становится] устремленным к одной точке и достигает стабильности.

34. Либо же благодаря выдоху и задержке дыхания¹.

[Полный] выдох есть удаление воздуха из груди через обе ноздри посредством особого усилия; его удержание есть пранаяма, [то есть контроль над дыханием].

«Либо же» — [йогину] следует достичь ментальной стабильности с помощью этих обоих [способов].

35. Либо же [сверхчувственная] деятельность относительно [соответствующих] объектов при своем возникновении [также] вызывает ментальную стабильность.

Восприятие «божественного» запаха у того [йогина], который сосредоточен на кончике носа, и есть [сверхчувственная] деятельность относительно запаха. Восприятие вкуса [достигается при сосредоточении] на кончике языка, восприятие цвета-формы — на нёбе, восприятие осязаемого — на середине языка и восприятие звука — на основании языка. И так эти [виды сверхчувственной] деятельности при своем возникновении фиксируют сознание в устойчивом состоянии, рассеивают сомнения и становятся средством [обретения] мудрости через йогическое сосредоточение.

Аналогичным образом и проявленную [чувственную] деятельность относительно луны, солнца, планет, драгоценных камней, светильников, лучей света и т. д. также следует понимать как имеющую [соответствующий] объект. Ибо, несмотря на то что истинная сущность реальных объектов, как она есть в действительности, и познается на основании той или иной шастры, логического вывода или наставления учителей — поскольку все это способно показать подлинную природу реальности ¹, — до тех пор, пока хотя бы одна какая-либо часть [реальности] не воспринята собственными органами чувств, все [остаётся] таким, как если бы [оно было] непосредственно неизвестным, и не может вызвать твердого понимания таких тонких предметов, как конечное освобождение и прочее.

Поэтому для того, чтобы подтвердить [достоверность] шастр, логического вывода и наставления учителей, по крайней мере некоторый специфический [предмет] должен быть с необходимостью воспринят непосредственно ². И тогда, если одна сторона предмета, о котором говорилось в этих [источниках знания], воспринимается непосредственно, то все [остальные] тонкие предметы, вплоть до конечного освобождения, вызывают полное доверие. Именно с этой целью и говорится об очищении сознания.

Если возникло состояние сознания, полностью контролирующее беспорядочное функционирование [психики], то оно становится способным непосредственно воспринимать тот или иной объект. И когда это происходит, то у него, [йогина], беспрепятственно возникают вера, энергия, памятование и сосредоточение.

36. Либо беспечальная и лучезарная...¹

[Слова] «...деятельность... при своем возникновении [также] вызывает ментальную стабильность» надлежит перенести [из предыдущей сутры]. [Здесь имеется в виду] постижение буддхи, [возникающее у йогина], сосредоточенного на лотосе сердца, ибо сущность разума обнаруживает яркое сияние, подобное акаше². Благодаря искусству сохранения устойчивости в таком [состоянии], деятельность [сознания] представляется в форме сияния солнца, луны, планет [или] драгоценных камней.

Аналогичным образом сознание, растворенное в [идее] самости, перестает волноваться и становится подобным великому океану, умиротворенным, беспредельным, только-самостью. Сказано в этой связи: «Размышляя об атмане как о том, что есть лишь атом, поистине [йогин] приходит к совершенному знанию: „Я есмь“»³.

Эта двоякого вида «беспечальная» деятельность, «имеющая объект» и «только-самость», называется лучезарной. С ее помощью сознание йогина обретает состояние стабильности.

37. Или же сознание, имеющее объектом [тех, кто] свободен от желаний.

Либо же сознание йогина обретает состояние стабильности, когда оно «окрашено» восприятием [индивидов], свободных от желаний, [восприятием], выступающим в качестве объекта [сосредоточения]¹.

38. Или же [сознание], опирающееся на восприятие, [полученное] в сновидении либо во сне без сновидений¹.

Либо же сознание йогина обретает состояние стабильности, имея в качестве опоры восприятие, [полученное] в сновидении или во сне без сновидений, или его образ.

39. Или благодаря созерцанию того, что приятно.

[Йогину] следует созерцать именно то, что ему приятно. Достигнув стабильности [сознания] в этом случае, он достигает стабильности и в других случаях.

40. Его могущество [распространяется на все] — от атома до величайших [объектов].

[Сознание йогина], проникающее¹ в «тонкий» [объект], обретает состояние стабильности, [распространяющееся на все мельчайшее] вплоть до атома. Сознание, проникающее в «грубый» [объект], достигает стабильности, [распространяющейся на все крупное] вплоть до величайших [по размеру объектов]. Таким образом, отсутствие препятствия [для сознания], функционирующего между двумя этими пределами, и есть высшее могущество. Сознание йогина, достигшее такого могущества, более не нуждается в очищении как следствии практики.

Итак, какова же собственная форма сознания, обретшего состояние стабильности, каковы его объекты и [ступени] сосредоточения?

Об этом говорится [в сутре]:

41. Сосредоточение есть состояние «окрашенности» тем [объектом], на который [сознание] опирается, [то есть] на субъект познания, на познание и на объект познания, когда развертывание [сознания] прекращено, как в случае с драгоценным камнем.

«Когда развертывание [сознания] прекращено» означает полное прекращение концептуализирующей деятельности [сознания].

«Как в случае с драгоценным камнем» — использование примера. Подобно тому как хрусталь окрашивается в тот или иной цвет различных предметов, служащих для него подставкой, и проявляет внешнюю форму [своей] цветной опоры, так и сознание, «окрашенное» объектами, на которые оно опирается, [как бы] ассимилируется объектом и проявляется как видимость собственной формы объекта. Например, будучи «окрашено» тонким элементом, [сознание] ассимилируется им и проявляется как собственная форма тонкого элемента. Точно так же, будучи «окрашено» грубым объектом, [сознание] ассимилируется им и отражает грубую форму. Аналогичным образом, «окрашенное» универсальным различием, [сознание] ассимилируется им и становится отражением универсальной формы.

Так же это следует понимать и в случае с познавательными процессами и познавательными способностями. «Окрашенное» процессом познания в качестве своей опоры, [сознание] ассимилируется им и проявляется как видимость собственной формы процесса по-

знания. Подобным же образом [сознание], «окрашенное» Пурушей — субъектом познания — как своей опорой, ассимилируется им и проявляется в качестве видимости собственной формы Пуруши — субъекта познания. Так же, будучи «окрашено» освобожденным Пурушей как своей опорой, [сознание], уподобляясь ему, проявляется как видимость собственной формы освобожденного Пуруши.

И таким образом сознание, подобное драгоценному камню, когда оно опирается на субъект познания, [или на] процесс познания, [или] на объект познания, [то есть] на Пурушу, [или] на органы чувств, [или] на [перво]элементы и когда оно «окрашено» ими, [то есть] основывается на них, [тогда] обретает их форму проявления. Такое [состояние сознания] называется сосредоточением.

42. *Здесь¹ сосредоточение «с умозрением» лишено отчетливости ввиду различия между словом, объектом и понятием².*

Например, хотя слово «корова», объект «корова» и понятие «корова» различаются между собой, в познавательном процессе они кажутся нераздельными. При анализе [обнаруживается, что] свойства слова — это одно, свойства объекта — другое, а свойства понятия — третье. Иначе говоря, их способы существования различны.

Если при этом у йогина в состоянии сосредоточения объект «корова» и т. п., попавший в [сферу его] сосредоточенного постижения, оказывается связанным с различием слова, объекта и понятия, то такое неотчетливое состояние сосредоточения называется «умозрительным».

Однако когда память [йогина] «очищена» от [каких-либо следов] языковых конвенций и сосредоточенное постижение свободно от [всех] умозрений, [возникающих вследствие] вербального свидетельства [или] логического вывода, объект предстает лишь тем, что он есть сам по себе, и характеризуются только проявлением собственной формы. И это — недискурсивное сосредоточение³. Оно и есть высшее восприятие как семя вербального свидетельства и умозаключения. И вербальное свидетельство, и умозаключение возникают на его основе. Более того, такое непосредственное знание не сосуществует со знанием, [полученным на основе] вербального свидетельства или умозаключения. Поэтому непосредственное знание йогина, возникшее из недискурсивного сосредоточения, не смешивается с другими источниками познания.

Определение этого недискурсивного сосредоточения проясняется в [следующей] сутре.

43. Недискурсивное [сосредоточение есть такое состояние сознания, когда оно], полностью очищенное от памяти и как бы лишенное собственной формы, проявляет только объект.

Недискурсивное сосредоточение есть такое [состояние сознания], когда при очищении памяти от языковых конвенций, вербального свидетельства, умозаключения, понятий и ментального конструирования постижение, «окрашенное» собственной формой воспринимаемого объекта, как бы оставив свою форму постижения, которое есть по своей сути процесс познания, обретает собственную форму референта, то есть воспринимаемого объекта как такового. Подобным же образом это было объяснено [и в сутре].

Для такого [сосредоточения] мир [внешних предметов] — корона и т. д. или горшок и т. д., — [который] по своей сути есть специфическая форма соединения атомов¹ [как] внутренняя форма объекта, представляет [собой содержание] единичного ментального акта. И эта специфическая форма, которая, в сущности, есть общее свойство тонких элементов, установленное посредством умозаключения на основании видимого следствия, [то есть внешнего объекта], проявляется через свое эмпирическое выражение. Она исчезает при появлении другой качественной определенности, [например] чаши и т. д. Такой качественно-определенный субстрат называется целостностью. Эта [целостность] и есть то, [что существует как] единичное, большое или малое, как осязаемое или обладающее способностью действия, или как вечное. [Вся] практическая деятельность и осуществляется с таким целостным [предметом].

Однако для того, кто отрицает реальность этого специфического соединения [атомов] ввиду невосприимчивости «тонкой» причины в недискурсивном [сосредоточении], практически все полученное знание является ложным, поскольку при несуществовании целого ложное знание не основано на его форме. Как же тогда возможно истинное знание, коль скоро его объект не существует? Все, что воспринимается, рассматривается в качестве целостности. Следовательно, целое, которое получает в обыденном словоупотреблении [название] «большое», «маленькое» и т. п., существует [реально]. Оно-то и выступает объектом недискурсивного сосредоточения.

44. Таким же образом объяснены рефлексивное и нерефлексивное [сосредоточения], имеющие «тонкий» объект.

Из этих [двух] сосредоточения на «тонких» элементах, свойства которых проявлены и которые определены опытом пространства, времени и операциональной причины, называется рефлексивным.

В этом случае также и «тонкий» элемент, воспринимаемый единичным ментальным актом и специфицированный наличной качественной определенностью, служит той опорой, на которой основывается йогическое постижение.

В свою очередь, сосредоточение, всегда и во всех отношениях связанное [с «тонкими» элементами], которые лишены [каких бы то ни было] спецификаций через «угасшие», возникшие или неопределяемые свойства, [но которые тем не менее] сопровождаются всеми свойствами и являются внутренней сущностью всех свойств, — [такое сосредоточение] называется нерефлексивным. Будучи именно таковым по своей природе, «тонкий» элемент становится в силу этого опорой йогического постижения, которое и «окрашивается» его собственной формой. Когда же постижение как бы лишается собственной формы и выступает как «только-объект», оно называется нерефлексивным.

Из этих [четырёх видов] дискурсивное и недискурсивное [сосредоточения] имеют своим предметом «грубые» реальные объекты, а рефлексивное и нерефлексивное [сосредоточения] — «тонкие». И, таким образом, с помощью недискурсивного [сосредоточения] объяснены два [последних вида сосредоточений], когда концептуализации отсутствует.

45. Свойство быть «тонким» объектом имеет [своим] ограничителем «отсутствие признака»¹ [как исходное состояние первопричины].

«Тонкий» объект атома земли — танматра запаха, [атома] воды — танматра вкуса, [атома] огня — танматра цвета, [атома] ветра — танматра осязания, [атома] акаши — танматра звука².

Принцип индивидуации в качестве [причины также может служить «тонким» объектом для йогического сосредоточения]. В свою очередь, его «тонкий» объект — «только-признак»³, [то есть первая стадия эволюции первопричины]. «Отсутствие признака» [как причина] «только-признака» также [может выступать] «тонким» объектом [сосредоточения], но выше «отсутствие признака» «тонкого» не существует.

— Но разве нет Пуруши как «тонкой» [сущности]?

— Правильно, но эта «тонкость» Пуруши отнюдь не того же самого порядка, что «тонкость» «отсутствия признака» по отношению к «высшему признаку». Пуруша не является порождающей причиной, он — причина [целевая].

Отсюда становится понятным, что «тонкость» достигает своего предела в прадхане, [то есть первопричине].

46. Именно они, [такие виды концентрации], и есть сосредоточение, обладающее семенем.

Эти четыре [вида] концентрации [сознания] обладают «семенами»¹, [то есть] внешними реальными объектами, и, таким образом, сосредоточение также надделено семенем. Здесь дискурсивное и недискурсивное [сосредоточение] — на «грубом» объекте, а рефлексивное и нерефлексивное — на «тонком». Иными словами, насчитывается четыре вида сосредоточения.

47. При искусности в нерефлексивном [сосредоточении возникает] внутреннее спокойствие.

Искусность — это ясное, невозмущаемое течение саттвы интеллекта, сущность которой — свет, [она] свободна от загрязняющих [ее] препятствий и не подвержена преобладающим влияниям раджа и тамаса. Когда возникает такая искусность в нерефлексивном сосредоточении, тогда у йогина наступает неколебимое внутреннее спокойствие, [то есть] свет открытой мудрости, не связанной с [обычными] ступенями [процесса познания и видящей] объект таким, как он существует в реальности. В этой связи сказано: «Подобно тому как [человек], стоящий на вершине горы, видит всех, находящихся на равнине, тот, кто обрел свет мудрости, [сам] не подверженный печали, видит людей в [их] страдании»¹.

48. Мудрость, [обретенная] при этом, [называется] «несущей истину».

Мудрость, возникшая у того [индивида], сознание которого сконцентрировано, называется «несущей истину»¹. И это значение [термина] понятно само по себе: [мудрость] несет² только истину; в ней нет и примеси заблуждения. В этой связи сказано: «Посредством доктринальных текстов, логического вывода и ревностной практики созерцания — тремя этими способами он, [йогин], обретает мудрость и высшую йогу».

Но эта [мудрость]

49. *ввиду специфики своей направленности имеет иной объект, нежели мудрость, [обретенная] на основании услышанного или на основании логического вывода.*

[Мудрость] на основании услышанного — [это] знание ¹ доктринальных текстов, она имеет общий объект, ибо с помощью агамы, [то есть доктринального текста], нельзя передать особенное. Почему [так]? Потому что слово не является продуктом условного соглашения, [достигнутого] на основании особенного. Точно так же и логический вывод имеет в качестве объекта только общее. [Например]: везде, где есть обретение [нового места], есть и движение; где нет обретения [нового места], там нет движения,— так сказано. Посредством умозаключения [мы делаем] вывод через общее. Поэтому никакое особенное (единичное) не является объектом услышанного или логически выведенного.

Точно так же [никакой] «тонкий», скрытый или удаленный объект не может быть познан посредством обычного восприятия, но [в то же время] нельзя [сказать], что этот единичный [объект] не существует из-за того, что он недоступен обычным средствам познания.

Следовательно, особенное, относится ли оно к «тонким» сущностям или к Пуруше, является объектом именно йогического постижения. Поэтому такая мудрость ввиду специфики своей направленности имеет иной объект, нежели мудрость, [обретенная] на основании услышанного или на основании логического вывода.

У йогина, обретшего мудрость сосредоточения, санскара, [то есть формирующий фактор], созданный [этой] мудростью, воспроизводится снова и снова.

50. *Формирующий фактор, порожденный такой [мудростью], является препятствием для других формирующих факторов.*

Формирующий фактор, порождаемый мудростью сосредоточения, блокирует скрытые тенденции уже проявленных формирующих факторов. Вследствие преодоления возникших формирующих факторов порождаемые ими содержания сознания перестают существовать. При прекращении познавательных процессов наступает состояние сосредоточения, затем — мудрость, порожденная сосредоточением. Из нее [возникают] порожденные мудростью формирующие факторы. И так снова и снова воспроизводится скрытая тенденция формирующих факторов. Из них — мудрость, а из нее — формирующие факторы ¹.

— Но как [объяснить, что] такое преобладание формирующих факторов не вызывает деятельности сознания?

— Эти формирующие факторы, порождаемые мудростью, не наделяют сознание [его обычной] функцией, ибо они служат причиной устранения аффектов. Они [как бы] освобождают сознание от его собственной деятельности, ибо активность сознания прекращается [с обретением] высшего различения.

Что еще с ним происходит?

51. При устранении и этого [формирующего фактора наступает] сосредоточение, «лишенное семени», ибо вся [деятельность сознания] прекращена.

Оно, [сосредоточение, «лишенное семени»], не только противоположно мудрости сосредоточения, но и служит препятствием для формирующих факторов, созданных [этой] мудростью.

— Почему?

— Формирующий фактор, порожденный прекращением [деятельности сознания], препятствует разворачиванию формирующих факторов, порожденных сосредоточением. Реальность существования формирующего фактора, порождаемого «остановленным» сознанием, может быть выведена из опыта протекания времени, в течение которого сохраняется стабильность прекращения [деятельности сознания] ¹. Сознание вместе с формирующими факторами, возникающими из актуализированного и прекращенного сосредоточения и ведущими к абсолютному обособлению, растворяется в своей постоянной первопричине. Поэтому такие формирующие факторы, противодействующие функции сознания, не служат причинами его сохранения. Вследствие этого сознание, функция которого завершена, прекращает свою деятельность вместе с формирующими факторами, ведущими к абсолютному обособлению ². При его остановке Пуруша пребывает в своей собственной форме [и] поэтому называется чистым, абсолютно обособленным, освобожденным.

Первая глава «О сосредоточении» в трактате Патанджали о йоге, [носящем название] «Изложение санкхьи», закончена.

Глава вторая

О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ [ЙОГИ]

[Выше] была рассмотрена йога [адепта, обладающего] сконцентрированным сознанием. Как может быть связано с йогой такое сознание, [которое пребывает] в возбужденном состоянии? [С разъяснения этого] и начинается данная [глава].

1. Подвижничество, самообучение, упование на Ишвару есть йога действия.

Не может осуществить йогу тот, кто не предается подвижничеству¹. Нечистота [сознания], окрашенного не имеющей начала бессознательной предрасположенностью к деятельности и аффектам, [эта нечистота], на которую наброшена сеть [образов] чувственных объектов², не может быть устранена помимо подвижничества. И в этом [устранении] состоит польза подвижничества. Такое [подвижничество], не препятствующее чистоте сознания, полагается тем [средством], к которому и должен прибегнуть йогин.

Самообучение — это повторение очистительных [мантр] — прервослога [Ом] и других³, а также изучение шаштр, [трактующих] об освобождении.

Упование на Ишвару есть [жертвенное] посвящение всех действий Высшему Учителю или же полный отказ от плодов подобных [действий].

Это и есть йога действия, [предназначенная]

2. для развития [способности] сосредоточения и для ослабления аффектов.

Она, [эта йога действия], будучи ревностно практикуемой, развивает способность сосредоточения и крайне ослабляет аффекты. [А затем] с помощью огня Знания она делает эти ослабленные аффекты неспособными к самовоспроизведению¹, словно прокаленные [огнем] семена. Вследствие их полного угасания «тонкая» мудрость, то есть постижение [абсолютного] различия между саттвой и Пурушей, не подверженная более влиянию аффектов и исчерпавшая свою функцию, придет к самоисчезновению².

Итак, каковы эти аффекты и сколько их?

3. Неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни суть пять аффектов¹.

Аффекты — это пять ложных наполнителей сознания, — таково значение [слова]. Пребывая в постоянном движении, они усиливают функцию гун, поддерживают их видоизменения, расширяют поток причин и следствий и, служа взаимной опорой друг для друга, вызывают созревание кармы².

4. Неведение является полем для следующих за ним [аффектов, пребывающих] в дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом [состояниях].

Здесь неведение — поле, или порождающая почва, следующих за ним [аффектов] — эгоизма и прочих, которые выступают в четырех видах: дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом¹.

— Что такое в данном случае «дремлющее» [состояние]?

— [Оно наступает, когда аффекты], пребывающие в сознании только как потенциальности, обретают состояние семени, [способного плодоносить]. Пробуждение такого [аффекта] происходит при актуальной встрече с объектом. [Однако] для обладающего Высшим знанием, [то есть для того], у которого семя аффектов сожжено, это [пробуждение] более не наступает даже при встрече с объектом, ибо как может взойти прокаленное семя? [Именно] поэтому мудрый, чьи аффекты исчерпаны, называется «[пребывающим] в последнем теле». Только в нем, но не в ком-либо другом, существует это пятое [состояние] аффектов — состояние прокален-

ного семени. [В таком случае] даже при наличии аффектов действительность их семян полностью исчерпана², и, хотя чувственный объект может присутствовать, их пробуждение не наступает.

Итак, дремлющее состояние [аффектов] и невозможность их произрастания из прокаленных семян объяснены.

Теперь речь идет об ослабленности: аффекты, подавленные культивированием противоположных [состояний]³, становятся слабыми.

Аналогичным образом [аффекты называются] прерванными, когда, перехватываемые [время от времени] тем или иным объектом, они снова и снова проявляются в активной форме.

— Почему [это происходит]?

— Потому что во время страстного влечения, [например], враждебность не обнаруживается. И действительно, во время страстного влечения нет активного проявления враждебности. А влечение, [в свою очередь], испытываемое по отношению к определенному [объекту], не исчезает по отношению к другим объектам. Так, страсть, испытываемая Чайтрой к одной женщине, отнюдь не исключает страсти к другим женщинам, просто [в данный момент] страсть проявляется к этой [женщине], в будущем же она может проявиться и к другим. Иными словами, эта [будущая способность влечения] есть одновременно и дремлющая, и ослабленная, и прерванная.

Тот же [аффект], который реализуется по отношению к чувственному объекту, [называется] полностью развернутым.

Все эти [четыре состояния] не выходят за пределы сферы аффективности.

— Что же, в таком случае [каждый] аффект называется прерванным, дремлющим, ослабленным или полностью развернутым?

— Это именно так. Однако они [классифицируются] по свойствам быть прерванными и т. д., [только будучи] привязанными [к тем или иным объектам]. Подобно тому как [аффект] перестает действовать в результате культивирования противоположного [состояния], он точно так же проявляется через выражающий его признак.

Все эти аффекты суть лишь разновидности неведения.

— Почему?

— [Потому что] все они захлестнуты неведением. Когда реальный объект преформировывается [в сознании] вследствие неведения, именно при нем аффекты и обретают поддержку⁴. Они обнаруживаются, когда [налицо] ложные содержания сознания, и устраняются при устранении неведения.

Теперь излагается сущность неведения.

5. *Неведение есть постижение вечного, чистого, счастья, атмана в не вечном, нечистом, страдании, не-атмане.*

Постижение вечного в не вечных следствиях [можно видеть] на примере [высказываний]: земля непреходяща, небо с луной и звездами вечно, обитатели неба бессмертны. Так же [следует понимать] и видение чистоты в нечистом и в высшей степени отвратительном теле. Сказано: «По причине нахождения [в материнском лоне], рождения, поддержания жизни [пищей], выделений, разрушения [плоти], а также необходимости содержать тело в чистоте мудрые понимают, что оно нечисто».

Постижение чистого в нечистом можно видеть [и на другом примере]: «Эта девушка привлекательна, как серп молодого месяца, члены ее словно сотворены из меда и амриты; она кажется рожденной из [осколка] расколовшейся луны; глаза ее продолговаты, подобно лепесткам синего лотоса; своими кокетливыми взглядами она словно освежает все живое».

[Как разобраться], что с чем здесь связано? В результате и возникает представление о чистом относительно [того, что само по себе] нечисто.

Этим [примером] объяснено [и ложное представление] о добродетельном в том, что недобродетельно, а также представление о достойном в том, что недостойно.

Подобным же образом [автор] намерен сказать и об отнесении к счастью [того, что есть] страдание: «Для наделенного различающим знанием все [существующее] есть поистине страдание — в силу [непрерывного] изменения, беспокойства, обусловленности, несчастья и по причине [взаимной] противоположности в проявлении гунь». Неведение и есть принятие [всего] этого за счастье.

Точно так же и принятие атмана, то есть «я», за то, что не есть «я», будь то внешние средства¹ — одушевленные или неодушевленные, или тело как опора чувственного опыта, или рассудок как инструмент Пуруши, — [все это] есть [ошибочное] принятие за «я» того, что есть «не-я», [то есть не-атман].

Так, в связи с этим сказано: «Тот, кто, постигнув [некоторую] сущность — проявленную или непроявленную — как свойство «я», радуется ее процветанию, считая это своим собственным процветанием, или печалится ее упадку, полагая [это] своим собственным несчастьем, тот абсолютно непросветленный».

[Все] это и есть неведение четырех видов, которое служит источником непрерывного потока аффектов и скрытой предрасположенности к деятельности вместе с ее результатами.

Это неведение следует понимать как [некую] сущность, обладающую объективной реальностью — по аналогии с «не-другом» или «не-коровьим следом». Подобно тому, как «не-друг» не означает ни отсутствие друга, ни [кого-либо], равного другу, а его противоположность, то есть врага, или подобно тому, как «не-коровий след» не означает ни отсутствие коровьего следа, ни [чего-то], равного коровьему следу, но только [определенное] место, отличное от того и другого, [то есть] совершенно иную сущность, так и неведение не является ни источником истинного знания, ни отсутствием такого источника, но [лишь] иным типом видения, противоположным знанию.

Таково неведение.

6. Эгоизм есть [кажущаяся] тождественность обеих способностей — [чистого] видения и инструмента видения.

Пуруша есть способность [чистого] видения, интеллект (буддхи) — инструмент видения¹. Аффект, именуемый «эгоизмом», [возникает в случае, если] совершается как бы трансформация обеих этих [способностей] в одну сущность.

Опыт как таковой становится возможным, когда способность быть субъектом опыта и способность быть его объектом², в высшей степени различные и не смешиваемые [одна с другой], воспринимаются так, как если бы [они были] нераздельными.

Однако при постижении их подлинной сущности возникает абсолютное разъединение. Откуда же [в таком случае может появиться] опыт? В этой связи сказано: «Кто не видит, что Пуруша есть иное, нежели интеллект, отличный [от него] по форме проявления, природе, знанию и прочему, тот — вследствие заблуждения — заменяет его своим интеллектом»³.

7. Влечение неразрывно связано с наслаждением.

Желание, жажда, страстное стремление к наслаждению или к средствам его достижения, [возникающие] у познавшего наслаждение при воспоминании о прошлом наслаждении, и есть влечение.

8. Враждебность неразрывно связана со страданием.

То сопротивление страданию или средствам, его вызывающим, отвращение, злоба, гнев по отношению к нему, [которые возникают] у познавшего страдание при воспоминании о прошлом страдании¹, и есть враждебность.

9. Самосушная жажда жизни возникает даже у мудрого.

У всех живых существ постоянно присутствует такое пожелание самому себе: «Да не перестану я быть! Да буду я [вечно]!» И это пожелание [никогда] не возникает у того, кто не испытал состояния смерти. Тем самым устанавливается достоверность опыта прошлых рождений. И этот аффект — жажда жизни — самосушен¹ даже у только что появившегося червя.

Страх смерти, который по своей сути есть проникание [будущего] уничтожения и который не может быть объяснен ни посредством восприятия [как источника истинного знания], ни посредством логического вывода или авторитетного свидетельства, позволяет заключить, что страдание, вызываемое смертью, испытывалось в предшествующих рождениях.

И, подобно тому как этот аффект, [то есть жажда жизни], обнаруживается у крайне невежественных [существ], он точно так же возникает даже у мудреца, познавшего начало и конец [круговорота бытия].

— Почему [так происходит]?

— Потому, что этот бессознательный след испытанного через смерть страдания одинаков для обоих: и для мудреца, и для лишенного мудрости.

10. Эти [аффекты] в «тонком» состоянии устраняются при свертывании [деятельности сознания].

Эти пять аффектов, подобно прокаленным [на огне] семенам, погибают вместе с растворением [в своей первопричине] сознания, которое контролирует жизнедеятельность йогина.

Что же касается устойчивых [аффектов], существующих в состоянии семени, [еще способного плодоносить], то

11. их функционирование должно быть устранено посредством йогического созерцания.

Проявления аффектов в своих грубых формах, после того как они были ослаблены йогой действия, подлежат устранению посредством [различающего] постижения, [то есть соответствующего вида] йогического созерцания, пока они не будут доведены до «тонкого» состояния, а затем и до состояния «прокаленного семени».

Подобно тому как сначала стряхивается грубая грязь, попавшая на одежду, а затем уже устраняется и тонкая с помощью [определенного] усилия и [различных] средств, так и «грубые» проявления аффектов [требуют] незначительного противодействия, а «тонкие» — противодействия весьма большого.

12. Скрытая потенция кармы, имеющая [своим] корнем аффекты, может ощущаться [как] в видимых, [так и] в невидимых [формах] рождения.

В этой связи скрытая потенция благой и неблагой кармы возникает из влечения, жадности, ослепления и гнева. И она, [эта скрытая потенция], может ощущаться как в видимом, [то есть настоящем], рождении, так и в рождении невидимом, [то есть будущем].

Здесь [скрытая потенция], которая реализуется с высокой степенью интенсивности благодаря повторению мантр, подвижничеству, йогическому сосредоточению или же вследствие почитания Ишвары, божеств- [наставников], великих риши и достойных высокого уважения личностей, немедленно приносит [соответствующий] результат. Такова скрытая потенция благой кармы.

Аналогичным образом, когда снова и снова причиняется зло тем, кто охвачен страхом, больным или калекам, или тем, кто доверчив, или тем, кто достоин высокого уважения, или подвижникам, тогда вследствие высокой интенсивности аффекта эта скрытая потенция дурной кармы также приносит немедленный результат.

Подобно тому как юный Нандишвара, оставив свою человеческую форму, преобразился в бога, так и Нахуша, правитель богов, покинув свою форму существования, воплотился в животном мире¹.

Что касается обитателей адов, то в них нет скрытой потенции кармы, которая может ощущаться в видимом рождении, [то есть в их наличной форме существования], а у тех, кто полностью освободился от аффектов, отсутствует скрытая потенция кармы, которая может ощущаться в невидимом рождении.

13. При наличии корня созревание [скрытой потенции кармы обуславливает] форму существования, продолжительность жизни и жизненный опыт.

Скрытая потенция кармы начинает приносить плоды [только] при различных аффектах, но не [тогда], когда корень аффектов выгореван. Подобно тому как зерна риса, покрытые шелухой, [или] семена, не обожженные огнем, способны прорасти, но не [тогда], когда они обмолочены или прокалены на огне, так и скрытая потенция кармы становится способной приносить плод, [лишь] когда она окутана аффектами, но не тогда, когда аффекты устранены или когда их семена прокалены огнем истинного знания. И это созревание [плода кармы] — трех видов: форма рождения, продолжительность жизни и [жизненный] опыт.

В этой связи рассматривается следующий [вопрос]: является ли одна карма, [то есть единичное действие], причиной лишь одного рождения, или же одна карма обуславливает многообразные [формы] рождения? И второй вопрос: вызывает ли многообразная карма многообразные [формы] рождения, или же многообразная карма вызывает [только] одно рождение?

Неверно [полагать], что одна карма есть [производящая] причина [только] одного рождения.

— Почему?

— Потому что [тогда] у мира живых существ исчезла бы уверенность в безопасности ввиду отсутствия закономерности¹ в последовательности [осуществления] результатов настоящего [действия] и деятельности, накопленной в течение безначального и неисчислимого времени и еще не осуществленной. А это неприемлемо.

С другой стороны, одна карма не есть причина многообразных форм рождения.

— Почему?

— Потому что если каждое единичное действие из множества действий является причиной многообразных форм рождения, то [отсюда] следует, что времени для осуществления результатов остальных [действий] не существует, а это также неприемлемо.

Далее, многообразная карма тоже не может быть причиной многих рождений.

— Почему?

— Многие рождения не наступают одновременно; [здесь] необходимо говорить об их последовательности. Таким образом, это [допущение] ведет к уже упомянутой выше ошибке. Поэтому многообразное накопление скрытых потенций благой и неблагой деятельности, [накопление], которое происходит в промежутке между

рождением и кончиной, основано на существовании главенствующего и вспомогательного [факторов] ². Оно проявляется при окончании жизни, [когда], будучи объединенным в едином усилии ³ [и] вызвав смерть, [затем] обретает энергию и производит только одно [новое] рождение. И это рождение, [то есть форма существования], обретает свою продолжительность, обусловленную именно этим действием. На всем протяжении данного существования жизненный опыт [также] обусловлен именно этим действием.

Эта скрытая потенция кармы называется тройственным созревaniem [следствия] в силу того, что она обладает свойством быть причиной рождения, продолжительности жизни и [соответствующего] опыта. Поэтому скрытая потенция кармы считается относящейся к одному существованию ⁴.

Однако [в случае когда ее влияние] должно быть испытано в «видимом рождении», то из-за свойства быть причиной [соответствующего] опыта она кладет начало созреванию одного [следствия], а из-за свойства быть причиной [соответствующего] опыта и продолжительности жизни она кладет начало созреванию двух [следствий], как в случае с Нандишварой или Нахушей.

Но это сознание, словно рыболовная сеть, сплошь покрытая затянутыми узлами, с безначальных времен перенасыщено следами [бессознательных] впечатлений, которые сформировались вследствие переживания результатов [прежних] аффектов и кармы. Таким образом, этим бессознательным впечатлениям предшествует более чем одно существование. Что же касается скрытой потенции кармы, то считается, что она относится лишь к одному существованию.

Те санскары, которые суть причины памяти, и есть [не что иное, как] следы бессознательных впечатлений, и они существуют на протяжении безначального времени. Что касается скрытой потенции кармы, которая относится [только] к одной жизни, она имеет как установленное созревание следствия, так и неустановленное созревание следствия. Здесь прослеживается такая закономерность: установленное созревание следствия должно испытываться в видимом, [то есть настоящем], рождении, тогда как неустановленное созревание следствия должно испытываться в невидимых, [то есть будущих, формах] рождения.

— Почему?

— Потому что та [скрытая потенция кармы], которая должна быть испытана в невидимых [формах] рождения и созревание следствия которой не установлено, имеет три [возможных] исхода: устранение созданного [кармой] без созревания следствия, или растворение в преобладающем действии, или длительное существование

в условиях подчинения преобладающему действию, которое с неизбежностью приносит следствие.

Здесь устранение созданного [кармой] без созревания [соответствующего] следствия есть то же самое, что и устранение «черной» кармы в результате возникновения «светлой» кармы уже в этом [рождении]. Как сказано в этой связи, «поистине, следует знать, что есть два, и только два [типа] действий: отдельная совокупность [следствий], созданная благими [деяниями], уничтожает [совокупность следствий] неблагих деяний. Поэтому стремись совершать [лишь] благие действия в этой жизни. [Так] мудрые разъясняют тебе, [что есть] карма».

Растворение в преобладающем действии [нужно понимать соответственно тому], что сказано ниже: «Если есть небольшая примесь [неблаготворительности], то она легко устранима; ею легко пренебречь, ибо ее недостаточно, чтобы устранить благое».

— Почему?

— Потому что в моем случае совершенно множество других благих [действий]. И когда эта [примесь неблагоприятного] растворяется [в преобладающем действии], даже на небе уменьшить [следствие благого действия] она может в очень малой степени.

— Но что это такое — длительное существование в условиях подчинения преобладающему действию?

— [Объясним]: в том случае, когда существует действие, следствие которого с неизбежностью должно быть обречено в опыте невидимого, [будущего] рождения, то смерть [как таковая] и называется общей причиной проявления этого [действия]. Однако при [действии] с неустановленным созреванием следствия, которое должно быть испытано в невидимом рождении, это не так. Напротив, до тех пор пока не созреют условия, заставляющие проявиться общую причину действий⁵, то действие, которое должно быть испытано в невидимом рождении и созревание следствия которого не установлено, может быть или прерванным, или растворенным [в другом действии], или же пребывающим в ожидании [своего часа], будучи в течение долгого времени подчиненным [главному действию].

Ввиду отсутствия определенности относительно места, времени и причины созревания результатов [действия] пути кармы крайне разнообразны и трудно познаваемы. [И тем не менее], поскольку исключения не устраняют общего правила⁶, скрытая потенция кармы понимается [нами] как относящаяся только к одному [наличному] существованию.

14. Ввиду обусловленности добродетелью или пороком они имеют [своим] результатом наслаждение [или] страдание.

Они — [то есть] рождение, продолжительность жизни и [соответствующий] опыт — имеют [своим] результатом наслаждение, [когда] обусловлены добродетельной, [то есть благой, кармой]; [если же] обусловлены пороком, [то] результатом они имеют страдание.

Страдание есть то, что по самой своей сути неприемлемо ¹ [для обычных существ], для йогина же даже в момент наслаждения чувственным объектом существует лишь страдание, [то есть] то, что неприемлемо по своей сути.

— Как это можно объяснить?

15. Поистине, для мудрого все есть страдание — из-за подверженности непрерывному изменению, беспокойства, следов [прошлых] впечатлений, а также по причине противоречивого развертывания гун.

Опыт наслаждения у каждого [индивида] связан с влечением и опирается на одушевленные и неодушевленные средства его реализации. В этом случае [всегда] существует [скрытая потенция], или предрасположенность к действию, порожденная влечением.

Точно так же [индивид] испытывает враждебность по отношению к средствам, причиняющим страдание, или приходит в замешательство ¹. Иначе говоря, есть также и предрасположенность к действию, порожденная враждебностью или тупостью, [то есть сугубой закоснелостью в невежестве].

В этой связи было сказано: «Наслаждение невозможно без причинения вреда живым существам». Следовательно, есть также и физическая предрасположенность к действию, созданная насильем, причинением вреда. [Именно] поэтому наслаждение чувственными объектами было названо неведением.

Удовлетворение потребности органов чувств в объектах наслаждения есть счастье. Неудовлетворенность страстного желания есть страдание. [Отсюда следует, что] нельзя достичь бесстрастия органов чувств повторяющейся практикой наслаждения.

— Почему?

— Потому что из-за повторяющейся практики наслаждения усиливаются влечения, а также искушенность органов чувств [в наслаждении]. Именно поэтому практика наслаждения не может быть средством [обретения непреходящего] счастья. Поистине,

тот, кто, стремясь к счастью, привязывается к чувственным объектам и погружается в великую трясину страдания, подобен [человеку], который, боясь укуса скорпиона, оказывается ужаленным змеей.

Это свойство страдания быть связанным с [непрерывным] изменением называется неудовлетворенностью, [оно] причиняет боль только йогину, даже пребывающему в состоянии счастья.

— Далее, что такое страдание, связанное с беспокойством?

— Ощущение беспокойства у всех [живых существ] связано с враждебностью и опирается на одушевленные и неодушевленные средства ее реализации. В этом случае тоже существует предрасположенность к действию, порожденная враждебностью. [Индивид], стремящийся к обладанию средствами наслаждения, испытывает трепет в теле, речи и разуме. Поскольку [при этом] он творит благо или [причиняет] вред другому, то вследствие приносимых другим [существам] пользы или вреда он накапливает благую или неблагую [карму]. Такая предрасположенность к действию возникает по причине жадности или помраченности. Это и называется страданием, вызываемым беспокойством.

— Что такое страдание, причиняемое [следами прошлых] впечатлений, [то есть формирующими факторами]?

— Из-за [прошлого] опыта наслаждения [возникает] предрасположенность к впечатлениям наслаждения, а из-за [прошлого] опыта страдания — предрасположенность к впечатлениям страдания. И таким образом, когда плод [прошлых] действий созревает — в виде наслаждения или страдания — снова и снова [происходит] накопление предрасположенности к действию. Так этот не имеющий начала поток страдания, разливаясь все шире и шире, в силу своей неприемлемой сущности угнетает даже йогина.

— Почему?

— Мудрый подобен главному яблоку. Как при попадании [именно] в глаз, а не на другую часть тела, мельчайшая шерстинка причиняет боль своим прикосновением, так и эти [прошлые впечатления] страдания причиняют боль только йогину, который [своей чувствительностью] подобен главному яблоку, но не другим субъектам опыта. Другие же, кто время от времени отбрасывает страдание, вызываемое собственными действиями, которое [тем не менее] возникает вновь и вновь, кто обретает страдание, которое время от времени бывает отброшено, кто как бы полностью затоплен потоком сознания, расцвеченного следами прошлых впечатлений, не имеющих начала, кто вследствие неведения подпадает [под власть ложных представлений] о «я» и «мое», от которых следует избавиться, — [те другие], рождающиеся вновь и вновь, подвержены

тройственным мукам, [обусловленным] причинами внешними, внутренними либо теми и другими вместе. И так, видя самого себя и все многообразие живых существ вовлеченными подобным образом в безначальный поток страдания, йогин находит убежище в истинном знании — причине прекращения всякого страдания.

[В сутре сказано также]: «Поистине, для мудрого все есть страдание... по причине противоречивого развертывания гун». [Это означает, что] свойства разума, имеющие природу ясности, деятельности и покоя, будучи взаимосвязанными вследствие «поддержки», оказываемой друг другу, формируют умиротворенное, яростное или тупое состояние сознания, соответствующие именно этим трем качествам. Поскольку же развертывание гун, [то есть фундаментальных качеств], весьма изменчиво, постольку сознание и получило название «быстро меняющегося»².

Высшие формы и высшие [степени] функционирования [гун] взаимно противоположны, но обычные [формы] сосуществуют с высшими.

Итак, эти гуны, поскольку они опираются друг на друга, представляют [названные] состояния сознания — радостное, страдающее, тупое, и каждая [из гун] принимает форму любой [из них]. Их различие обусловлено, однако, преобладанием одной из гун³. Поэтому «для мудрого все есть страдание», и [порождающим] семенем этого великого многообразия страдания служит неведение. А причина устранения неведения — истинное знание.

Подобно тому как наука о лечении болезней включает четыре раздела: болезнь, причина болезни, исцеление и лекарства, эта шастра тоже состоит из четырех разделов, а именно: круговорот бытия, причина круговорота бытия, освобождение и средство освобождения⁴. Из них круговорот бытия как многообразие страдания есть то, от чего следует избавиться. Причина, от которой следует избавиться, — соединение прадханы и Пуруши⁵. Избавление — абсолютное прекращение [этого] соединения. Средство избавления — истинное знание.

При этом собственная форма того, кто избавляется⁶, не может быть ни обретена, ни оставлена, [ибо] в случае оставления принимается учение о его уничтожении, а в случае обретения [собственной формы] — учение о [порождающей его] причине⁷. При отрицании обоих [учений] остается учение о вечности [Пуруши]. Это и есть истинное знание.

Таким образом, данная шастра определяется [как состоящая] из четырех разделов.

16. *Еще не наступившее страдание [есть то, что] должно быть устранено.*

Прошлое страдание, уже унесенное избывшим себя [жизненным] опытом, не относится к области того, что должно быть устранено, а настоящее [страдание] в данный момент уже составляет содержание опыта ¹ и не может быть устранено в следующий момент [существования].

Отсюда только то страдание, которое еще не наступило, [то есть будущее страдание], причиняет мучение йогину, [чувствительному], как глазное яблоко, но не другому субъекту опыта ². Именно оно, [это будущее страдание], и принадлежит к области того, что должно быть устранено.

Поэтому далее уточняется причина того, что носит название «должное быть устраненным».

17. *Соединение видящего и видимого есть причина того, что должно быть устранено ¹.*

Видящий ² — это Пуруша, обладающий рефлексивным знанием буддхи (разума) ³. Видимое — все свойства, взращенные в озаряющей сущности буддхи ⁴. И так это видимое, действующее, словно магнит, благодаря [одной] лишь своей близости, становится в силу свойства быть видимым принадлежностью Пуруши, господина, сущность которого — видение.

Оно, [это видимое], обретает свойство быть объектом опыта, поскольку оно [как бы] наделяется внутренней сущностью другого. И хотя по своей природе оно независимо, [то есть лишь самозависимо], выступает оно как зависимое от другого, поскольку служит его цели.

Безначальная во времени и обусловленная [упомянутым] целеполаганием связь этих двух — способности видеть и способности быть инструментом видения — и есть причина того, что должно быть устранено, то есть причина страдания, — таков смысл [приводимого автором объяснения] ⁵.

Как сказано в этой связи, «безусловное избавление от страдания возможно только в результате устранения причины такого соединения».

— Почему?

— В силу знания противоядия, с помощью которого можно избавиться от причины страдания. Так, свойство быть уколотой [принадлежит] стопе, способность уколоть — колючке, избавление

от укола — в том, чтобы не наступать ногой на колючку или наступать на нее ногой, защищенной обувью. Кто в обыденной жизни знает эту тройную связь, тот обеспечивает себе защиту и не страдает от укулов.

— Отчего?

— В силу способности понимать эти три стороны [ситуации]. Так же и в данном случае: именно саттва испытывает боль от страдания, причиняемого раджасом.

— Почему [это происходит]?

— Потому что она выступает [пассивным] объектом по отношению к действию, причиняющему страдание. Причинение страдания есть воздействие на саттву как на объект действия; [оно] не распространяется на не подверженного изменению, бездеятельного «знатока поля»⁶, ввиду того что объекты «показываются» ему⁷. Но когда саттва испытывает боль, то Пуруша, соотносящийся с ее формой существования, также предстает [как бы] испытывающим эту отраженную боль.

[Далее] говорится о собственной форме видимого:

18. Видимое обладает природой ясности, деятельности и инерции, [оно] по своей сути — «[великие] элементы» и органы чувств и имеет объектом опыт и освобождение.

Саттва обладает природой ясности (света), раджас — деятельности, тамас — инерции (покоя)¹.

Эти гуны как отдельные [сущности] подвержены взаимному воздействию, они непрерывно изменяются и характеризуются соединением и разъединением, [они] обретают формы проявления благодаря опоре друг на друга и имеют различные потенции, которые не смешиваются между собой, даже когда находятся в отношении господства и подчинения, [они] выступают следствием различия потенций, принадлежащих к одному и тому же или к разным классам. Они полностью обнаруживают свое присутствие в тех случаях, когда им принадлежит главная роль²; даже при их подчиненном положении реальность [других гун] может быть логически выведена на основании [их] деятельности, включенной [в действие] доминирующей [гуны]; их функция состоит в том, чтобы быть использованными для осуществления цели Пуруши, [они] выполняют вспомогательную роль в силу [одного] лишь факта нахождения рядом, подобно [тому как это происходит в случае] с магнитом; [они] функционируют без [какой-либо внешней] причины, следуя развертыванию одной [из гун], в совокупности они обозначаются

словом «прадхана»³, [то есть первопричина]. Она-то и получает название «видимое».

Итак, это [видимое] по своей сути «[великие] элементы»⁴ и органы чувств. Как «[великие] элементы» — земля и прочее, — оно развивается в тонких и грубых формах. Как органы чувств — слух и прочее, — оно тоже развивается в тонких и грубых формах.

Это [видимое] никогда не существует без применения; напротив, оно развертывается целенаправленно, а именно служит цели наслаждения и освобождения Пуруши⁵.

Здесь наслаждение, [то есть опыт], есть установление собственной природы желаемых и нежелаемых качеств вне разделения [Пуруши и саттвы].

Освобождение — установление истинной природы наслаждающегося, [то есть Пуруши].

Помимо этих двух [определений], нет иного знания. Так, в этой связи было сказано: «Поистине, тот не подозревает, что есть иное знание, кто в трех гунах как деятелях и в Пуруше как не-деятеле, но [таком], который того же и [одновременно] не того же рода, видит все возникшие формы существования представленными [кому-то] четвертому — наблюдателю их деятельности»⁶.

— Но каким образом эти два — опыт и освобождение, созданные разумом (буддхи) и связанные именно с разумом, приписываются Пуруше?

— Подобно тому как победа или поражение, достигаемые лишь благодаря воинам, приписываются их господину⁷, [ибо] именно он и есть тот, кто вкушает их плод, так и привязанность [к круговороту бытия] и освобождение [от него], сопряженные только с разумом, приписываются Пуруше. Именно он и есть тот, кто наслаждается их плодом.

Сам разум пребывает в оковах, пока не осуществлена цель Пуруши: достижение этой цели и есть освобождение.

Таким образом, постижение, удержание в памяти, способность рассуждать, отрицание, знание истинной сущности и жажда жизни, развертывающиеся в сознании⁸, приписываются Пуруше как реально существующие в нем, поскольку именно он наслаждается их плодом.

Следующая [сутра] имеет целью определение различий во внутренней форме «видимого», то есть гун.

19. Специфическое, неспецифическое, только-признак и отсутствие признака сугь формы [развертывания] гун¹.

Здесь [«великие»] элементы — акаша (пространство), ветер, огонь, вода и земля — суть специфические [формы] неспецифических «тонких зародышей» звука, осязаемого (тактуса), цвета, вкуса и запаха². Аналогичным образом органы слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния суть [специфические формы] буддхи³, а речь, руки, ноги, органы выделения и размножения суть органы действия. Одиннадцатый [орган] — манас (интеллект)⁴ — имеет своим объектом все [формы].

Эти [органы] суть специфические [формы] неспецифического, [то есть общего], свойства индивидуации⁵. Все они [в совокупности] представляют собой 16 видоизменений гун.

Шесть неспецифических [форм] — это «тонкий зародыш» звука, «тонкий зародыш» осязаемого, «тонкий зародыш» цвета, «тонкий зародыш» вкуса и «тонкий зародыш» запаха. Таким образом, звук и прочие [«тонкие зародыши»], обладающие соответственно одним, двумя, тремя, четырьмя и пятью свойствами, [представляют собой] пять неспецифических [форм], шестая же неспецифическая [форма] — это «только индивидуация» (самость). Это и есть шесть неспецифических [форм] развертывания «великой» [сущности], которая обладает природой чистого бытия.

То, что выше неспецифических [форм], есть «только-знак», сущность, [называемая] «великой». В ней, наделенной чистым бытием, эти [шесть форм] развиваются до своего высшего предела⁶.

При процессе инволюции они, пребывая именно в этой «великой» сущности, обладающей чистым бытием, переходят в состояние, которое не является ни существующим, ни несуществующим, ни тем, ни другим [одновременно], — в непроявленное, «лишенное знака», в первопричину (прадхана)⁷. Эта [«великая» сущность] и есть трансформация [гун] в форме «только-признака», а «отсутствие признака» есть их трансформация [на стадии] «ни существования, ни несуществования».

Таким образом, цель Пуруши не является причиной [развертывания гун] в состоянии «отсутствия признака». Поскольку свойство быть целью Пуруши не выступает в качестве причины состояния «отсутствия признака» в начале [развертывания гун], постольку наличие цели Пуруши не может быть причиной этого [состояния]. Оно не порождено целью Пуруши и потому называется вечным⁸.

Что касается трех специфических состояний [гун], то свойство быть целью Пуруши и выступает их причиной в начале [развер-

тывания], а поскольку эта цель есть инструментальная причина [их проявления], то они называются невечными.

Гуны, однако, хотя и обретают в [соответствующей] последовательности все [упомянутые] свойства, не исчезают и не возникают⁹. Они проявляются, как бы наделенные свойствами порождения и разрушения в силу того, что конкретные [эмпирические] формы, внутренне присущие гунам, обладают [свойствами] разрушения в прошлом и возникновения в будущем.

[Для пояснения сказанного рассмотрим] пример: «Девадатта становится бедным.

— Почему?

— Потому что его коровы умирают. Бедность его — следствие смерти коров, но не следствие разрушения его собственной формы [существования]». Аналогичное рассуждение [применимо и к конкретным эмпирическим формам].

[Состояние] «только-признака» непосредственно связано с [состоянием] «отсутствия признака». Будучи тесно связанным с ним, оно тем не менее отличается [от него], ибо последовательность [развертывания гун] не может быть нарушена. Точно так же и шесть неспецифических [форм], тесно связанных с «только-признаком», отличны от него ввиду неизменной последовательности [развертывания гун]. Подобным же образом элементы и органы чувств, связанные с неспецифическими [формами, в то же время] отличны от них.

Как было сказано ранее, нет [какой-либо] иной сущности сверх специфицированных [форм], поскольку специфицированные [формы] в другие сущности не преобразуются. Что же касается преобразования их качественной определенности, свойств и состояний, то это будет рассмотрено в дальнейшем¹⁰. Видимое, [таким образом], разъяснено.

Следующая [сутра] имеет целью определение собственной формы видящего, [то есть Пуруши].

20. *Зритель есть не что иное, как способность видения; хотя и чистый, [он] воспринимает [все] содержания сознания*

[Определение] «только-видение»¹ означает не что иное, как [чистую] способность видения, свободную от [каких-либо] конкретных спецификаций. Этот [Зритель, то есть] Пуруша, обладает рефлексивным знанием буддхи, [или психического]. Он не тождествен буддхи и не абсолютно отличен от него. [Рассмотрим это подробнее].

Итак, он не тождествен [буддхи].

— Почему?

— Ввиду наличия познанных и непознанных объектов² буддхи непрерывно изменяется. То, что его объекты — корова и т. п. или горшок и т. п. — оказываются познанными или непознанными, свидетельствует о его изменяемости. С другой стороны, свойство объектов быть всегда познанными делает очевидным неподверженность Пуруши изменению.

— Почему?

— Поистине невозможно, чтобы буддхи как объект для Пуруши был бы то воспринимаемым, то невоспринимаемым. Таким образом, установлено, [что все], выступающее в качестве объекта для Пуруши, всегда является познанным. Отсюда [следует, что Пуруша] не подвержен изменению. Более того, буддхи [всегда существует] для цели другого, поскольку он функционирует в результате соединения [различных причин], тогда как Пуруша [существует] для собственной цели.

Итак, буддхи имеет природу трех гун, поскольку он определяет [свойства] всех объектов, и, [следовательно], обладая природой гун, не является одушевленным, [то есть он лишен чистой энергии сознания]. Пуруша же — «наблюдатель» гун. Поэтому он не тождествен [буддхи].

— В таком случае [можно] допустить, что он отличен [от буддхи].

— Он не абсолютно отличен.

— Почему?

— Потому что Пуруша, хотя и чистый, [то есть не обладает конкретными спецификациями], воспринимает [все] содержания сознания. Он видит эти содержания сознания как принадлежащие буддхи. Наблюдая [деятельность] буддхи, он проявляет себя [так], как [если бы он был] буддхи, хотя и не является им по своей сущности. В этой связи сказано, например: «Энергия того, кто наслаждается, не подвержена изменению и не поглощается [объектами]. Когда она кажется поглощенной изменяющимся объектом, она как бы соответствует способу его деятельности. И так, только вследствие схожести с деятельностью буддхи, [как бы] обретшего форму чистого сознания, она понимается как развертывание знания, не специфицированного деятельностью буддхи»³.

21. *Сущность видимого [состоит в том, чтобы служить] его цели.*

Видимое предстает в качестве объекта деятельности Пуруши, которая проявляется как [способность] видения; таким образом, сущность видимого [состоит в том, чтобы служить] цели Пуруши. Это и есть его, [то есть видимого], внутренняя сущность,— таков смысл [сутры].

Поскольку внутренняя сущность [видимого состоит в том, чтобы] быть объектом восприятия для другого ¹, то при осуществлении цели — опыта и освобождения — оно [более] не воспринимается Пурушей. Вследствие потери собственной формы происходит исчезновение видимого, но оно не исчезает [для других].

— Почему [это происходит]?

22. *Хотя оно исчезло для того, кто осуществил [свою] цель, но не исчезло для других — в силу свойства быть общим.*

Хотя видимое исчезло для одного пуруши, который осуществил свою цель, однако оно не исчезло для другого пуруши по причине свойства быть общим [для всех]. Видимое перестало существовать для мудрого Пуруши, но не для лишенных мудрости субъектов [опыта], которые еще не реализовали [свою] цель ¹. Таким образом, [видимое] становится для них объектом действия — видения — и обретает собственную форму через посредство [внутренней] формы другого. И поэтому в силу того, что способность видения и способность быть видимым обладают свойством вечности, [их] соединение объясняется как не имеющее начала [во времени]. Об этом было сказано: «Вследствие безначальной связи субстанций [существует] также и безначальная связь [одних] только-качеств».

Следующая сутра призвана объяснить смысл соединения.

23. *Соединение есть причина постижения внутренней сущности [того, что есть] способностью быть собственностью и способностью быть господином.*

Пуруша-господин связан с видимым, [то есть] своей собственностью в целях видения. То, что является восприятием видимого в результате такого соединения, есть опыт, а то, что является постижением внутренней сущности Видящего, есть освобождение.

Соединение [имеет место, пока не наступает] прекращение действия — видения; поэтому видение называется причиной разъ-

единения. Видение и отсутствие видения представляют собой пару противоположностей¹, поэтому отсутствие видения называется причиной соединения.

Видение здесь не выступает причиной освобождения. Уничтожение оков [достигается] именно вследствие отсутствия незнания. Это и есть освобождение. При наличии видения исчезает отсутствие видения, которое и есть причина оков. Поэтому видение, то есть знание, называется причиной абсолютного разъединения.

— Что же такое «отсутствие видения»? Есть ли это преимущественная сфера деятельности гун? Или же это невозникновение «первосознания», которое «предъявляет» объекты владельцу способности видения, когда при наличии видимого отсутствует сам акт видения? Или же это свойство гун иметь [собственную] цель? Или же это неведение (авидья), устраненное вместе со своими мыслительными содержаниями и служащее семенем для появления своих мыслительных содержаний? Или же это проявление формирующих факторов (санскар) в их движении, после того как они угасли в состоянии покоя?

Относительно [последнего] было сказано: «Первопричина, пребывающая только в состоянии покоя, не может быть первопричиной, ибо она не производит изменение форм. Точно так же, если она пребывает только в состоянии движения, она не может быть первопричиной ввиду вечности изменения форм». Поскольку она действует и в том, и в другом качестве, она и получает в обыденном смысле название первопричины, но не по иному [основанию]. Аналогичное рассуждение [применимо] и к другим воображаемым причинам².

Некоторые полагают, что отсутствие видения и есть именно способность видения, как это следует из шрути: «Деятельность первопричины имеет целью выявление себя самой». Пуруша, обладающий способностью познавать все познаваемое, не видит до начала развертывания [первопричины]. В свою очередь, видимое, способное служить причиной всех следствий, в таком случае не воспринимается.

Другие полагают, что отсутствие видения есть свойство обоих³. При этом видение, будучи внутренней сущностью видимого, нуждается в Пуруше [как содействующей причине], когда она становится характеристикой объекта. Точно так же и отсутствие видимого, не будучи внутренней сущностью Пуруши, нуждается в видимом [как содействующей причине], когда оно проявляется как характеристика Пуруши.

А иные объясняют отсутствие видения только как знание на основе восприятия⁴.

Все это — умозрения, которые встречаются в шастрах. Такое

многообразие умозрительных построений имеет [тем не менее] общий предмет — соединение индивидуальных «я» и гун.

Что касается соединения индивидуального сознания со своим буддхи, то

24. его причина — неведение.

[Неведение — это] след бессознательного впечатления, обусловленного ложным знанием, — таково значение [данного понятия]. Буддхи, пропитанный следами прошлых впечатлений от превратного знания¹, не постигает [истинной сущности] Пуруши, хотя это является целью его деятельности, и возвращается к выполнению своей [обычной] функции. Однако тот [буддхи], который приходит к постижению Пуруши, достигает цели своей деятельности. Функция его исчерпана, отсутствие видения устранено, и, поскольку причин оков больше не существует, он не возвращается [к выполнению своей прежней функции].

В этой связи некий [оппонент] рассказывает притчу² об импотенте, к которому обращается глупая жена. Она говорит: «О мой господин! Моя сестра имеет детей. Почему же я не имею?» Муж-импотент отвечает: «Мертвый, я произведу тебе потомство». Так и это наличествующее в настоящий момент знание не ведет к прекращению деятельности сознания. Какова же надежда на то, что оно вызовет его в будущем?

Тот, кто близок к статусу учителя, отвечает на это [возражение]: «Разве освобождение не есть именно прекращение [деятельности] буддхи? Это прекращение [достигается] вследствие устранения причины — отсутствия видения. А отсутствие видения, которое служит причиной оков, устраняется благодаря видению».

Здесь освобождение есть прекращение [деятельности] сознания. Почему же у него [возникает] ошибочное представление, которое [ни на чем] не основано?

Итак, страдание, которое должно быть устранено, и его причина, именуемая «соединением», объяснены вместе с условиями [их деятельности].

Теперь рассмотрим, что такое высшее избавление³.

25. *Избавление есть отсутствие соединения вследствие отсутствия [неведения]; это — абсолютная обособленность Видящего.*

Отсутствие соединения буддхи и Пуруши, [то есть] окончательное устранение оков, имеет своей причиной отсутствие неведения, — таков смысл [сутры]. Это избавление и есть абсолютное обособление Видящего, то есть бытие Пуруши в несмешанном состоянии, [когда он] более не соединяется с гунами.

При прекращении [действия] причины страдания наступает прекращение страдания, то есть избавление. Тогда Пуруша пребывает в собственной форме — так сказано.

Что же является средством достижения [этого] избавления?

26. *Средство избавления — неколебимое различающее постижение.*

Различающее постижение¹ есть знание [фундаментального] различия саттвы и Пуруши. Однако это [постижение] неустойчиво, если ложное знание не устранено. Когда ложное знание, [сведенное] к состоянию прокаленного на огне семени², более не способно плодоносить, тогда поток различающих содержаний сознания, принадлежащих саттве, которая стряхнула с себя раджас аффектов и пребывает в состоянии высшей ясности и в осознании высшего господства, становится незамутненным. Это различающее постижение, будучи неколебимым, и есть средство избавления. Благодаря ему ложное знание приходит в состояние прокаленного на огне семени, то есть оно не способно более плодоносить.

Таким образом, это средство избавления и есть путь освобождения.

27. *Его мудрость предельного уровня¹ — семи видов.*

[Слово] «его» заменяет [выражение] «того [йогина], у которого возникло [различающее] постижение». «Семи видов» означает, что мудрость различающего, после того как в результате удаления грязи, образующей нечистый покров², другие содержания сознания более не возникают, становится семеричной, [то есть определяется следующими] семью признаками.

(1) Познано [все], что следует устранить; в нем не осталось ничего, что должно быть познано. (2) Причины того, что следует устранить, [полностью] разрушены; в них не осталось ничего, что

должно быть разрушено. (3) Избавление воспринимается непосредственно в йогическом сосредоточении, [именуемом] прекращение [потока сознания]. (4) Средство избавления в форме различающего постижения стало объектом [непрерывного] культивирования. Это и есть четырехвидовое освобождение от следствий благодаря мудрости.

Что касается освобождения сознания, то оно — трех видов. (5) Буддхи завершил свою функцию. (6) Гуны, словно лишенные устойчивости камни, падающие с вершины горы, стремятся к растворению в своей причине и исчезают вместе с ним, [сознанием]. И когда эти гуны полностью растворены, они не возникают вновь, ибо [им] нет применения. (7) В этом состоянии Пуруша, выйдя из соединения с гунами, [пребывает] в сиянии лишь собственной сущности, незагрязненной и абсолютно свободной.

Таким образом, Пуруша, отражающий эти семь видов мудрости предельного уровня, определяется как «искусный» (мудрый). Он остается освобожденным и «искусным» даже в случае проявления сознания³, поскольку он вне [сферы деятельности] гун.

Различающее постижение становится средством избавления [только тогда, когда оно] реализовано. Помимо реализации нет [иного] способа [его осуществления]. Поэтому [далее] говорится:

28. При устранении нечистоты вследствие применения [вспомогательных] средств йоги свет знания [распространяется] до различающего постижения.

Вспомогательных средств йоги¹ — восемь; они описываются в дальнейшем. В результате их применения наступает угасание, то есть устранение пятеричного ложного знания, нечистого по [своей] сути. При его угасании проявляется истинное знание. Чем больше практикуются средства осуществления [йоги], тем больше устраняется нечистота. По мере того как [нечистота сознания] все больше уменьшается, все более усиливается в соответствии со степенью ее уменьшения свет знания. И это усиление достигает все более высокой степени совершенства — вплоть до различающего постижения, то есть до осознания внутренней сущности Пуруши и гун, — таков смысл [сутры].

Постоянное использование вспомогательных средств йоги есть инструментальная причина разъединения с загрязненностью [сознания], подобно тому как топор [есть инструментальная причина] расчленения [предметов]. И оно же служит причиной обретения различающего постижения, подобно тому как праведность [служит

причиной обретения] счастья; в других отношениях оно не является причиной.

— Сколько таких причин насчитывается в шаштре?

— [Автор] говорит: «Только девять, а именно: возникновение, сохранение [состояния], проявление, изменение, познание, обретение, разъединение, преобразование и поддержание. Все это — девять видов [действия] причины».

Из них причина возникновения — [это] манас для процесса познания; причина сохранения состояния, [то есть длительности], — цель Пуруши для манаса или пища для тела; причина проявления — свет как для формы, так и для восприятия формы. Причина изменения — другой объект для манаса, как, [например], огонь для приготовления пищи. Причина познания — восприятие дыма для вывода [о существовании] огня. Причина обретения — использование вспомогательных средств йоги для различающего постижения. Причина разъединения — та же самая [практика] для загрязненного [сознания]. Причина преобразования — золотых дел мастер для золота.

Аналогичным образом причиной трансформации представления об одной и той же женщине выступает неведение в случае [ментальной] тупости, враждебность в случае страдания, страсть в состоянии счастья, знание реальности в случае [полной] незаинтересованности.

Причина поддержания — [это, например], тело для органов чувств и, [наоборот], органы чувств для тела; «великие элементы» — [причина поддержания] тел, которые, в свою очередь, [выступают взаимной причиной поддержания] всех других тел, поскольку животные, люди и боги служат взаимной пользе.

Таковы девять причин. И они могут быть отнесены в той мере, в какой это возможно, также и к другим объектам. Однако что касается применения средств йоги, [то здесь] существует причинность лишь двух типов.

Далее рассматриваются [вспомогательные] средства йоги.

29. *Самоконтроль, соблюдение [религиозных] предписаний, [йогические] позы, регуляция дыхания, отвлечение [органов чувств], концентрация [на объекте], созерцание и сосредоточение — [таковы] восемь средств [осуществления] йоги¹.*

[Далее] мы рассмотрим в изложенной последовательности их внутреннюю сущность и способы применения.

30. Самоконтроль — [эго] ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров.

Из них ненасилие¹ есть непричинение вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все времена. Последующие [виды] самоконтроля и соблюдение [религиозных] предписаний имеют [своим] корнем² это [ненасилие]. Поскольку их назначение состоит в совершенствовании [способности ненасилия], то они излагаются, чтобы научить ему. И практикуются они как дополнительные [средства] именно для того, чтобы придать ненасилию совершенную форму. Сказано в этой связи: «Поистине, тот — брахман, кто в той мере, в какой он хочет принять многие обеты и соответственно отказывается от насильственных действий, обусловленных небрежением, придает ненасилию [все более] совершенную форму».

Правдивость есть соответствие речи и ума (манаса) реальной действительности³. Каковы увиденное, логически выведенное или услышанное, таковы речь и ум. Если слова произнесены [кем-либо] для того, чтобы передать свое знание другому, они не должны быть живыми, ошибочными, или лишенными истинного содержания. Их использование имеет целью благо всех живых существ, но отнюдь не причинение им вреда. Если же слова произносятся [с благим намерением], но впоследствии могут причинить вред живым существам, то [такие слова] будут не правдивыми, а лишь приносящими зло. Из-за ложной праведности, то есть внешнего подобия добродетели, они становятся худшим злом. Поэтому, имея в виду благо живых существ, надлежит говорить правду.

Воровство есть незаконное⁴ присвоение вещей, [принадлежащих] другому. Его противоположность — честность [как неворовство], представляющая по своей форме отсутствие алчности.

Воздержание есть полный контроль [функции] половых органов и скрытых потребностей.

Неприятие даров есть отказ [от подносимых] предметов ввиду понимания [всех] дефектов, связанных с их получением, сохранением, потерей, привязанностью к ним и их повреждением.

Таковы эти [пять видов] самоконтроля.

Они же,

31. *не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, то есть будучи универсальными, [называются] «Великий обет»¹.*

Здесь ненасилие, ограниченное кастой², — [это, например], насилие, совершаемое рыбаком только по отношению к рыбам, но не к кому-либо другому.

[Ненасилие], ограниченное местом: «Я не буду убивать в святых местах».

[Ненасилие], ограниченное временем: «Я не буду убивать ни в четырнадцатый день [лунного месяца], ни в день благого предзнаменования».

[Ненасилие], ограниченное обстоятельствами³, — для того, кто воздерживается от трех [упомянутых видов]: «Я буду убивать в интересах богов и брахманов, но не в иных целях». Аналогичным образом насилие [совершается] кшатриями только в битве, но не в иных случаях.

Ненасилие и прочие [виды самоконтроля], не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, должны соблюдаться всегда, [то есть] на всех стадиях [существования] и по отношению ко всем объектам. Универсальные — не знающие исключений ни при каких обстоятельствах. Поэтому [такие виды самоконтроля] называются «Великий обет».

32. *Соблюдение [религиозных] предписаний¹ — [это] чистота, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре.*

Здесь чистота, достигаемая благодаря земле, воде и прочему, а также принятие чистой пищи и тому подобное есть внешняя [чистота]. Внутренняя [чистота] — это устранение загрязненности сознания.

Удовлетворенность — отсутствие желания присвоить больше того, что насущно необходимо.

Подвижничество, [или аскетизм], — это терпеливое перенесение крайностей² — голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения [в неподвижности], а также соблюдение полного молчания и внешняя непроницаемость³. Это и соответствующие обеты — умерщвление плоти, чандраяна⁴, суровая епитимья и прочее.

Самообучение — это изучение шастр, [трактующих] об освобождении, или многократное повторение священного первослога.

Преданность Ишваре, [то есть упование на Него], есть посвящение всех действий этому Высшему наставнику⁵. «Тот, кто разорвал

сеть ложных умозрений и пребывает в себе, лежит ли он, или сидит, стоит или бредет по дороге, может видеть разрушение семени круговорота бытия, [может стать] вечно освобожденным и наслаждаться блаженством бессмертия». Как было сказано в этой связи, «отсюда, [то есть из преданности Ишваре], возникает постижение истинной одушевленности, а также устранение препятствий»⁹.

[Когда] самоконтролю и соблюдению [религиозных] предписаний

33. *ложные помыслы [служат] препятствием, [следует] развивать их противоположности*¹.

Когда у этого брахмана возникают ложные помыслы о насилии и т. п., [например]: «Я убью того, кто чинит мне препятствия», «Я также солгу», «Я присвою его вещи», «Я соблазню его жену», «Я стану хозяином его собственности», — [помыслы], служащие препятствием, уводящие его, словно [он] в лихорадочном бреду, с правильного пути, пусть он культивирует противоположные [помыслы]: «Поджариваемый на раскаленных углях сансары, я прибегаю к защите практики йоги, даруя безопасность всем живым существам». Пусть он думает: «Оставив ложные помыслы, я, подобно собаке, вновь предаюсь им. Как собака к собственной блевотине, так и я вновь возвращаюсь к тому, от чего я избавился».

Подобная [практика] может быть использована также [и в случаях, упомянутых] в других сутрах.

34. *Ложные помыслы о насилии и прочем — совершенном, побужденном к совершению [или] одобренном, — возникшие вследствие жадности, гнева [или] заблуждения, [бывают] слабыми, средними и сильными [и имеют своими] неисчислимыми плодами страдание и отсутствие знания; поэтому [необходимо] культивировать их противоположности.*

Здесь прежде всего насилие совершенное, побужденное к совершению и одобренное¹; таким образом, [оно] — трех видов. В свою очередь, каждый [из этих трех видов насилия] также трех видов: вследствие жадности — из-за мяса и шкуры; вследствие гнева — «Он причинил [мне] вред»; вследствие невежества — «Это пойдет мне в заслугу».

Жадность, гнев и невежество — также трех видов: слабые, средние и сильные; отсюда насчитывается двадцать семь разновидностей насилия.

Далее, [сами эти свойства] — слабое, среднее и сильное — также [бывают] грех видов: слабое-слабое, слабое-среднее, слабое-сильное, среднее-слабое, среднее-среднее, среднее-сильное и, наконец, сильное-слабое, сильное-среднее, сильное-сильное. Таким образом, [можно выделить] восемьдесят один вид насилия.

[Однако, с другой стороны, количество видов] насилия бесчисленно по причине различия обязательных, необязательных и общих [предписаний] и неисчислимости видов живых существ.

Аналогичным образом [данная классификация] применима также к случаям лжи и прочих [дефектов].

Поистине, эти «ложные помыслы имеют своими неисчислимыми плодами страдание и отсутствие знания, поэтому [необходимо] культивировать их противоположности». [Это означает, что] бесконечное следствие таких [ложных помыслов] — страдание и невежество, поэтому необходимо культивирование их противоположностей.

Как известно, тот, кто прибегает к насилию, сначала лишает свою жертву силы, [к примеру связывая ее], затем причиняет ей страдание, нападая на нее с ножом или другим [орудием], а потом и отнимает жизнь. Но когда он лишает [свою жертву] силы, его собственный источник жизнедеятельности — сознание и организм — тоже теряет энергию. Причиняя страдание, он сам испытывает страдание в [различных] адах или [рождаясь в мире] животных, голодных духов и т. д. Отнимая жизнь [у своей жертвы], он существует в каждое мгновение как бы на грани потери собственной жизни, но, даже желая смерти, он продолжает каким-то образом еще дышать, ибо с неизбежностью должен испытать следствие [причиненного] страдания. И даже если [следствие] насилия может быть как-то ослаблено благодаря [накопленной ранее] добродетели, то и тогда, при обретении счастливой [формы рождения], его жизнь будет короткой.

Аналогичным образом [данная классификация] применима, насколько это возможно, также и к случаям лжи и прочим [дефектам].

Размышляя так о неизбежно наступающих следствиях ложных помыслов [как о том, что в высшей степени для него] неприемлемо, [йогин] не направляет свой разум на ложные помыслы, [но] причиной их окончательного устранения [может быть лишь] культивирование их противоположностей.

Когда ложные помыслы более не возникают, то порожденное в результате этого могущество служит знаком совершенных способностей йогина. Например,

35. при утверждении [йогина] в ненасилии в его присутствии исчезает враждебность¹.

[Так] происходит со всеми живыми существами².

36. При утверждении в истине действие и результат становятся зависимыми [от него].

[Когда йогин говорит]: «Будь праведным!», — [человек] становится праведным; «Да достигнешь ты неба!», — [и человек] обретает небесную [форму существования]. Его слова имеют силу непогрешимости¹.

37. При утверждении в неворовстве все драгоценности стекаются [к йогину].

Драгоценности стекаются к нему отовсюду.

38. При утверждении в воздержании [происходит] обретение энергии.

Вследствие воздержания [йогин] усиливает свои не встречающие препятствий¹ способности. Став совершенным, он может передавать свое знание ученикам.

39. При твердости в неприятии даров [возникает] полное просветление относительно [всех] «почему», связанных с рождением.

У него возникают [вопросы]: «Кто я был? Почему я был? Как это [произошло]? Почему? Кем мы будем? Почему мы будем?» И таким образом его желание узнать о собственном существовании в прошлом, будущем и промежуточном [состояниях] удовлетворяется само собой.

Эти совершенные способности¹ [возникают] при достижении устойчивости в самоконтроле (яма). Теперь рассмотрим [совершенные способности, возникающие] при соблюдении предписаний (нияма).

40. *Благодаря чистоте [возникает] отвращение к собственному телу и нежелание контакта с другими.*

Испытывая отвращение к собственному телу, [йогин], практикующий очищение, видит все его дефекты и, не чувствуя [никакой] привязанности к нему, становится аскетом.

Далее, «нежелание контакта с другими [телами]». Наблюдая истинную природу телесности и желая освободиться даже от собственного тела, — ибо [йогин] видит, что оно остается нечистым и после очищения землей, водой и прочими [средствами], — может ли он стремиться к контакту с другими телами, также в высшей степени нечистыми?

41. *Чистота саттвы, ментальное удовлетворение, концентрация [сознания], контроль органов чувств и способности самонаблюдения.*

[Слова «и» возникают] делают предложение законченным.

Благодаря [практике] очищения возникает чистота саттвы; из нее — ментальное удовлетворение, от него — сконцентрированность [сознания], из нее — подчинение органов чувств, из него — способность саттвы разума к самонаблюдению¹. Все это [йогин] обретает благодаря твердости в практике очищения.

42. *Вследствие удовлетворенности [становится возможным] обретение высшего счастья.*

В этой связи сказано: «Каким бы ни было счастье в чувственном мире и каким бы ни было высшее блаженство [в мире] богов, и то, и другое несравнимы даже с одной шестнадцатой частью блаженства, обретаемого при устранении желаний».

43. *Вследствие устранения нечистоты благодаря подвижничеству [обретается] совершенство тела и органов чувств.*

Только практика подвижничества способна устранить [всякую] нечистоту, обусловленную загрязняющими препятствиями.

Вследствие исчезновения загрязняющих препятствий [возникают] телесные совершенные способности — уменьшение до мельчайшего размера (анима)¹ и прочее. Подобным же образом [возникают] также совершенные способности органов чувств — слышание и видение на большом расстоянии и т. д.

44. В результате самообучения [возникает] связь с наставляющим божеством.

Боги, риши и [великие] сиддхи¹ входят в поле зрения [йогина], предрасположенного к самообучению, и принимают участие в его работе.

45. Благодаря упованию на Ишвару [обретается] совершенство в [йогическом] сосредоточении.

Тот, кто посвятил все свое существование Ишваре, [обретает] совершенство в [йогическом] сосредоточении, благодаря которому он безошибочно познает все, что захочет, [даже если оно находится] в другом месте и в другом времени. Отсюда его мудрости открыто все так, как оно существует в действительности.

Самоконтроль и соблюдение [религиозных] предписаний вместе с [обретаемыми в результате] совершенными способностями объяснены. Далее мы опишем асаны и прочее.

46. Асана есть неподвижная и удобная [поза].

Например: поза лотоса, поза героя, благоприятная поза, свастика, поза палки, поза со вспомогательной опорой, поза лежания, поза сидящего журавля, [поза] сидящего слона, [поза] сидящего верблюда, равновесная поза, неподвижная-и-удобная поза, наиболее легкая и прочие [позы] такого рода¹.

47. При прекращении усилия¹ [и.и.] сосредоточении на бесконечном...

Опущенная часть предложения: [Асана] достигается...

Совершенство асаны достигается при [полном] снятии напряжения, благодаря чему прекращаются [все] движения тела. Или же асана реализуется при сосредоточении сознания на бесконечном.

48. Благодаря ей прекращается воздействие парных противоположностей¹.

В результате овладения асанами [йогин] становится неподверженным воздействию парных противоположностей — холоду, жаре и т. д.

49. При нахождении в ней [практикуется] пранаяма, то есть прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого [воздуха] ¹.

При овладении асаной [практикуется] пранаяма, [то есть регулирование дыхания]: вдох — это введение внутрь внешнего воздуха, выдох — вывод находящегося в легких воздуха наружу. Прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого [воздуха], то есть отсутствие того и другого, и есть пранаяма.

Она, однако,

50. *проявляется как внешняя, внутренняя [или как] задержка [дыхания], регулируется по месту, времени и числу [и благодаря практике становится] длительной и тонкой.*

Пранаяма [называется] внешней, когда отсутствует движение [воздуха], предшествующее выдоху. Она внутренняя, когда отсутствует движение [воздуха], предшествующее вдоху. Третий [вид пранаямы] функционирует как задержка [дыхания], когда вследствие единого усилия прекращается и то и другое. Подобно тому как вода, пролитая на раскаленный камень, сразу испаряется со всех сторон, так и движение [воздуха] при вдохе и выдохе прекращается одновременно.

Далее, эти три [вида пранаямы] регулируются по месту в пространстве, [то есть каждый из них] имеет такую-то область распространения ¹. Они регулируются по времени, то есть они ограничены по своей длительности таким-то количеством моментов,— таков смысл [сказанного в сутре].

Они регулируются также и по числу: первый подъем [праны измеряется] таким-то количеством вдохов и выдохов, второй подъем остановленной [праны] — таким-то количеством; точно так же и третий ². Аналогичным образом [по методу пранаяма может быть] слабой, средней и сильной. И так [виды пранаямы] регулируются в числовом отношении. Постоянно практикуемая таким образом, [пранаяма] становится длительной и тонкой.

51. *Четвертый [вид пранаямы] превосходит внутреннюю и внешнюю сферы.*

Внешняя сфера [пранаямы], регулируемая по месту, времени и числу, оказывается преодоленной ¹. Точно так же преодолевается и внутренняя сфера [распространения праны]. В обоих случаях [пранаяма] длительная и тонкая.

Четвертая пранаяма есть отсутствие движения [праны] обеих [сфер], она достигается постепенно в результате полного овладения предшествующими стадиями. Третья пранаяма, однако, [представляет собой] одномоментное прекращение движения [праны] безотносительно к сфере [ее распространения]; она также регулируется по месту, времени и числу [и в зависимости от практики становится] длительной и тонкой. Что же касается четвертой пранаямы, то она есть прекращение движения [праны] вследствие постепенного преодоления обеих стадий благодаря ограничению сфер вдоха и выдоха. В этом состоит ее отличие [от третьей пранаямы].

52. Благодаря ей разрушается препятствие для света.

У йогина, который безраздельно посвящает себя практике пранаямы, разрушается карма, препятствующая различающему знанию. Как говорится об этом, «вследствие иллюзии, [порождаемой] великой мохой, и обманчивости органов чувств саттва, обладающая природой света, затемняется и привязывается к тому, что не следует делать»¹. Поэтому карма [йогина], являющаяся препятствием для света и цепью, приковывающей к круговороту бытия, слабеет каждое мгновение и разрушается вследствие использования практики пранаямы. Сказано в этой связи: «Не существует подвижничества более высокого, чем пранаяма: благодаря ей [происходит] очищение от [всех] загрязнений и возникает ясный свет знания».

Что еще?

53. ...и пригодность манаса¹ к концентрации.

Именно благодаря использованию практики пранаямы [интеллект становится способным к концентрации], и, как было сказано [выше, «он достигает стабильности] благодаря выдоху и задержке праны».

Далее, что такое отвлечение [органов чувств]?

54. При отсутствии связи со своими объектами органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания — [это и есть] отвлечение.

Когда отсутствует соединение с соответствующими объектами, органы чувств, как бы следуя внутренней форме сознания, прекращают [свою деятельность], подобно сознанию при остановке [развертывания его содержаний]. Они не нуждаются в других средствах, как, [например], контроле со стороны иных органов чувств. Подобно тому как пчелы поднимаются вверх, когда взлетает пчеламатка, и опускаются, когда она садится, так и органы чувств прекращают свою деятельность при остановке [деятельности] сознания. Это и есть отвлечение.

55. Благодаря ему [достигается] полное подчинение органов чувств.

Некоторые считают, что отсутствие страстного влечения [к объектам] — звуку и т. д. — это и есть подчинение, или контроль, органов чувств. Страстное влечение есть привязанность: она отвлекает [йогина] от блаженства. [Другие же говорят, что] незапрещенный чувственный опыт является вполне законным¹. Иные считают, что соединение [органов чувств] со звуками и прочими [объектами] может происходить по собственному желанию. Еще кое-кто полагает, что подчинение органов чувств — это восприятие звуков и т. д., свободное от удовольствия или страдания, при отсутствии страстного желания и враждебности.

Джайгишавья, однако, говорит, [что подчинение органов чувств] есть всего лишь отсутствие чувственного восприятия вследствие концентрации сознания на одной точке. Отсюда полный контроль, то есть прекращение деятельности органов чувств и при остановке [деятельности] сознания. Поэтому йогины не нуждаются в применении иных средств, требующих [определенных] усилий, наподобие подчинения других органов чувств.

На этом вторая глава, носящая название «Способы осуществления [йоги]», [в «Йога-шастре»] Патанджали закончена.

Глава третья О СОВЕРШЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ

Пять внешних компонентов, [то есть] средств осуществления [йоги], были рассмотрены [выше. Теперь] необходимо рассмотреть концентрацию.

1. Концентрация есть фиксация сознания на [определенном] месте.

Концентрация есть фиксация сознания — по способу деятельности — на пупочной чакре, на лотосе сердца, на лучезарном [центре] в голове, на кончике носа и на прочих подобных местах [на теле] или же на внешних объектах¹.

2. Созерцание (дхьяна) есть сфокусированность [однородных] состояний сознания на этом [месте].

Сфокусированность сознания¹ на созерцаемом объекте, [находящемся] в данном месте, [или, иными словами], однородное течение содержаний сознания, не нарушаемое² другими содержаниями, и есть дхьяна, то есть созерцание³.

3. Именно оно, высвечивающее только объект [и] как бы лишенное собственной формы, и есть сосредоточение (самадхи).

Когда созерцание проявляется лишь как форма созерцаемого объекта¹, будучи как бы лишенным своей собственной формы, то есть самосознания, тогда вследствие полного растворения во

внутренней сущности созерцаемого [объекта] оно называется сосредоточением².

Эти три [высшие функции сознания] — концентрация, созерцание и сосредоточение, — взятые вместе, [получают название] саньяма.

4. Три вместе — саньяма.

Три средства осуществления [йоги], имея одну и ту же сферу [применения], называются саньяма, [то есть высшая дисциплина сознания]. Таким образом, саньяма есть технический термин [обозначения] этих трех [функций сознания] в данной системе¹.

5. Благодаря овладению ею [возникает] свет мудрости.

Благодаря овладению саньямой возникает свет мудрости¹, [порождаемой] сосредоточением. В той мере, в какой саньяма обретает [все более] устойчивый характер, в такой же мере мудрость сосредоточения [становится все более] ясной.

6. Ее применение [осуществляется] погадишно.

Применение¹ [саньямы относится] к той ступени практики, которая следует непосредственно после ступени, уже преодоленной посредством этой саньямы. Ни один [йогин], не овладевший предшествующей ступенью [практики], не может, переступив через следующую ступень, достичь саньямы более высоких ступеней. А при ее отсутствии откуда же [может возникнуть] у него свет мудрости?

Далее, саньяма [йогины], который вследствие упования² на Ишвару овладел более высокой ступенью, не применяется для чтения мыслей и т. п. тех, кто находится на более низких ступенях практики³.

— Почему?

— Потому что эта цель достигается иными средствами. Лишь йога учит тому, что такая-то ступень непосредственно следует за данной ступенью.

— Каким образом?

— Об этом сказано: «Йога должна познаваться посредством йоги; йога развивается благодаря йоге. Тот, кто усердно практикует йогу, долго пребывает радостным в йоге».

7. Три — внутренние [в отличие] от предшествующих.

Эти три — концентрация, созерцание и сосредоточение — суть внутренние [средства] ¹ познавательного сосредоточения в отличие от первых пяти — самоконтроля и прочих средств осуществления [йоги] ².

8. И они же — внешние [средства сосредоточения], «лишенного семени» ¹.

Эти же три внутренних средства осуществления выступают внешними [средствами] йоги, «лишенной семени».

— Почему?

— Потому что она возникает при их прекращении ².

Но если в момент прекращения [деятельности] сознания разрывание гун продолжается, то какова в этом случае природа изменения сознания?

9. Изменение [сознания на стадии] остановки, связанное с сознанием в моменты прекращения [его деятельности], есть [не что иное, как] ослабление активных санскар и появление санскар в подавленном состоянии ¹.

Активно проявляющиеся санскры, или формирующие факторы, есть качественно-определенные состояния сознания (психики); по своей сущности они не являются познавательными актами и потому не могут быть остановлены при прекращении познавательных актов ². Подавленные (букв. «остановленные». — Пер.) санскры также есть качественно-определенные состояния сознания. Их ослабление и появление ³ [означает, что] активно действующие санскры идут на убыль, а [вместо них] обретаются «остановленные» санскры. Момент остановки нераздельно связан с сознанием.

Такое чередование санскар, происходящее каждый момент в данном сознании, и есть изменение [сознания на стадии] остановки. Тогда в сознании остаются [одни лишь] санскры, или формирующие факторы. Это было объяснено [ранее] в связи с сосредоточением, достигаемым при прекращении [деятельности сознания] ⁴.

10. Его спокойное течение [достигается] благодаря санскаре.

Спокойное течение сознания¹ возникает в зависимости от искусности «работы» с санскарами в «остановленном» состоянии, [или, как сказано в сутре], «благодаря санскаре». При ослаблении таких санскар санскара, тяготеющая к остановке, подавляется той, что наделена свойством активного проявления².

11. Изменение сосредоточения есть прекращение многонаправленности сознания и возникновение его однонаправленности¹.

Направленность на все объекты есть свойство сознания; однонаправленность также есть свойство сознания. Прекращение многонаправленности означает ее постепенное исчезновение. Возникновение однонаправленности, [или концентрация сознания], есть ее появление, — таков смысл [сутры].

Сознание выступает носителем обоих этих свойств. И так это сознание, сопровождаемое обоими свойствами — исчезновением [многонаправленности] и возникновением [однонаправленности], — являющимися самой его сущностью, достигает сосредоточенности². Это и есть изменение/развитие сосредоточения сознания³.

12. И, наконец, изменение однонаправленности сознания — [это] тождественность прошедших и возникших познавательных содержаний.

Прошлое, то есть предшествующее, содержание сконцентрированного сознания¹ [называется] успокоенным², а следующее за ним и тождественное ему [содержание называется] возникшим³. Сознание в состоянии сосредоточения неразрывно связано с обоими [типами познавательных содержаний], и так продолжается до тех пор, пока не наступает прекращение [сосредоточения]⁴. В действительности это и есть изменение/развитие однонаправленности сознания как носителя [качественно-определенных состояний]⁵.

13. Тем самым объяснены изменения качественной определенности, отличительных признаков и условий [существования] элементов и органов чувств.

Это следует понимать [в том смысле, что] тем самым, то есть посредством объясненного ранее изменения сознания в форме качественной определенности¹, отличительных признаков и условий [существования], объяснены также и изменения качественной определенности, отличительных признаков и условий [существования] элементов и органов чувств².

Здесь изменение качественной определенности и изменение отличительных признаков в субстрате-носителе, [то есть в сознании], есть ослабление качеств в активном состоянии и проявление их в «остановленном» состоянии. Остановка, или прекращение [развертывания], имеет три отличительных признака, будучи связанной с тремя формами времени. И действительно, она понимается как отличительный признак, который существует в настоящий момент и который, уже потеряв первую временную форму — свойство будущего, не выходит за пределы [своей] качественной определенности³. То, в чем [происходит] ее проявление через внутреннюю сущность, и есть ее вторая временная форма. Тем не менее она не лишена связи с прошлым и будущим отличительными признаками.

Аналогичным образом активное проявление [состояний сознания] также имеет три отличительных признака, будучи связанной с тремя формами времени. Оно, [проявление], обрело прошлый отличительный признак, утратив признак, существующий в настоящий момент, и не выходит за пределы [своей] качественной определенности. Это — его третья временная форма, но оно не лишено связи с будущим и настоящим отличительными признаками.

Точно так же и возникающее активное проявление [состояний сознания], утратив свой будущий отличительный признак и не выходя за пределы [собственной] качественной определенности, обретает настоящий отличительный признак, при котором оно и реализует свою функцию, выступая в собственной форме. Это — его вторая временная форма, но она тоже не лишена связи с прошлым и будущим [отличительными признаками]. И так [происходит его изменение] — то остановка [сознания], то опять его активное проявление.

Таким же образом [следует понимать] и изменение условий существования: в моменты остановки [деятельности сознания] санскары остановки усиливаются, а санскары активного проявления ослабевают. Это и есть изменение условий существования качественно-определенных состояний.

Здесь изменение субстрата-носителя [происходит] через качественно-определенные состояния, изменение качественно-определенных состояний, [характеризующихся] тремя формами времени, — через отличительные признаки, а изменение отличительных признаков — через условия существования. Иными словами, вследствие изменения качественно-определенных состояний, отличительных признаков и условий существования развертывание гун не прекращается ни на мгновение, ибо это развертывание есть [вечное] движение ⁴.

Но как было сказано, причина деятельности гун — их собственная природа. Под этим следует понимать три вида изменения в [«великих»] элементах и органах чувств, поскольку существует различие между качественно-определенным состоянием и его носителем-субстратом. Однако в высшем смысле есть только одно изменение, так как дхарма, то есть качественно-определенное состояние, — не что иное, как собственная форма носителя-субстрата, и через дхарму проявляется лишь [определенная] модификация носителя. При этом в носителе-субстрате происходит только изменение формы существования наличной, [то есть присутствующей в настоящий момент], дхармы относительно прошлого, будущего и настоящего модусов времени, а не изменение [самой] субстанции. Это подобно тому [случаю], когда, разбив золотой сосуд, превращают его затем в нечто иное, но при этом изменяется не золото, а лишь форма его существования ⁵.

— Другой, [то есть оппонент], говорит: носитель не есть что-то существующее помимо дхарм, поскольку он не выходит за пределы реальной сущности [своих] качественно-определенных состояний. Если бы он был [чем-то], присутствующим [во всех своих определенных] состояниях, но отличным от них, [то] он являл бы собой [нечто] абсолютно неизменное, хотя и связанное [со своими] предшествующими и последующими состояниями.

— Это не доказывает ошибочность [наших рассуждений].

— Почему?

— Потому что нельзя прийти к абсолютно однозначному выводу. Так, этот тройственный мир теряет свои индивидуальные формы [проявления], поскольку отрицается [его] вечность. Но и при их отсутствии он существует, поскольку отрицается [его] уничтожение. Его «тонкая» форма [существования] обусловлена слиянием [гун], а по причине слияния его «тонкость» не восприимчива.

Качественная определенность в изменении отличительных признаков присутствует [во всех трех] формах времени. Она [называется] прошлой, когда она связана с прошлым отличительным

признаком и не лишена связи с будущим и настоящим [отличительными признаками]. Соответственно [она называется] будущей, когда она связана с будущим отличительным признаком и не лишена связи с настоящим и прошлым отличительными признаками. Аналогичным образом она — настоящая, то есть существующая в данный момент, когда она связана с настоящим отличительным признаком и не лишена связи с прошлым и будущим отличительными признаками, подобно тому как мужчина, испытывающий влечение к одной женщине, не свободен от влечения к остальным женщинам.

Однако другие находят ошибку [в этом рассуждении]: в случае изменения отличительного признака ввиду связи каждого признака со всеми отличительными признаками происходит смешение форм времени.

Опровержение этого возражения [заключается в следующем]. Свойство дхарм быть качественной определенностью не требует доказательств. При существовании качественной определенности необходимо рассмотреть также и различие отличительных признаков. Их качественная определенность не относится только к настоящему времени. Если бы это было так, то сознание не могло бы обладать свойством страстного влечения, поскольку во время гнева оно не проявлялось бы. Более того, невозможно, чтобы три [разновременных] отличительных признака были бы свойственны одному индивиду одновременно. Однако они могут возникнуть во временной последовательности благодаря действию проявляющей их причины. Как было сказано [ранее], высокоинтенсивные формы и действия противостоят друг другу, но обычные [формы и действия] сосуществуют с интенсивными. Поэтому смешения времени не происходит. Например, [когда] страсть активно направлена только на определенный объект, [нельзя сказать, что] она отсутствует в это время по отношению к другим [объектам]. Она по-прежнему существует, но лишь в обычной форме. Таким образом, она существует тогда и по отношению к ним. То же самое [можно сказать] и об отличительном признаке.

Три формы времени [характеризуют] не носитель-субстрат, они характеризуют дхармы, или качественные определенности, которые могут быть проявленными или непроявленными. Когда они проявлены, они, обретая то или иное состояние, определяются соответственно их различиям; [иными словами], они различаются своими состояниями, [или условиями существования], но не субстанциально. Так, единица в позиции сотен [означает] сто, в позиции десятков — десять, а в позиции единиц — единицу. Точно так же одна и та же женщина называется и матерью, и дочерью, и сестрой.

Некоторые говорят, что при [допущении] изменения состояний

[возникает] ошибка заключения о неизменности [всех характеристик].

— Каким образом?

— В силу того, что формы времени оказываются разделенными по [принципу] деятельности: когда дхарма не выполняет свою функцию, тогда она — будущая, когда выполняет, тогда она — настоящая; когда, выполнив [свою функцию, дхарма] перестала существовать, тогда она — прошлая. Таким образом, возникает [представление] о неизменности качественно-определенных состояний, [их] носителя, отличительных признаков и условий существования. Другие и называют это ошибкой. Но в действительности ошибки здесь нет.

— Почему?

— Вследствие многообразия [способов] взаимодействия гун даже при вечности [их] носителя. Подобно тому как [индивидуальная] форма есть не что иное, как имеющая начало и конец качественная определенность звука и прочего, [обусловленных] неуничтожимыми гунами, так и линга (знак) есть лишь имеющая начало и конец качественная определенность неуничтожимых гун — саттвы и других. Представление о трансформации [и относится] к такой [качественной определенности].

Здесь [можно привести] следующий пример. [В процессе изготовления горшка] глина, то есть субстанция, вследствие принятия конкретной формы шара переходит из [своей] качественной определенности в иную качественную определенность. [Это] — трансформация качественной определенности. Форма горшка, утратив свой будущий отличительный признак, обретает отличительный признак, наличествующий в настоящий момент. Это — трансформация отличительного признака. Горшок, каждое мгновение представляя в опыте как новый или старый, демонстрирует трансформацию состояний, или условий, существования.

Другая качественная определенность есть состояние субстрата-носителя, а другой отличительный признак — состояние качественной определенности. Таким образом, [подобные] различия демонстрируют [в конечном счете] лишь трансформацию одной [и той же] субстанции. Аналогичным образом следует рассматривать и иные категории⁶.

Эти трансформации качественной определенности, отличительных признаков и состояний не выходят за пределы собственной сущности носителя, [то есть субстанции]; иначе говоря, существует только одна трансформация, которой подвержены все эти конкретные характеристики.

Итак, что же такое трансформация, или изменение? Измене-

ние — это возникновение новой качественной определенности при исчезновении прежней качественной определенности субстанции, которая остается постоянной.

Здесь

14. носитель, [то есть субстанция], последовательно выступает как исчерпавшая себя, наличная [или] невыразимая качественная определенность.

Дхарма, или качественная определенность, есть не что иное, как способность (букв. «энергия». — Пер.) носителя, ограниченная [конкретной областью] применения. И она обладает реальным бытием, выводимым логически из различных производимых ею следствий, которые воспринимаются как та или иная [конкретная форма] одной [и той же субстанции]. При этом настоящая, [то есть имеющаяся в данный момент], дхарма — та, которая представлена в опыте как осуществляющая собственную деятельность¹; она отлична от других дхарм — «успокоенных», [то есть исчерпавших себя], или «невыразимых», [то есть тех, которые не могут быть определены].

— Но когда она выступает как общее, [присущее всем этим состояниям], тогда что она такое и чем отличается [от других дхарм] — ведь [в таком случае она характеризуется] лишь свойством быть собственной формой носителя, [то есть субстанции]?

— Здесь, действительно, [существуют только] три качественные определенности носителя: исчерпавшие себя, появившиеся и «невыразимые». Исчерпавшие себя — это те, которые, выполнив свою функцию, перестали существовать; появившиеся — это те, которые осуществляют свою деятельность, и они непосредственно предшествуют своему будущему отличительному признаку. Прошлые — [те, которые] предшествуют настоящему.

— Почему настоящие [дхармы] не предшествуют непосредственно прошлой [качественной определенности]?

— Потому что здесь отсутствует отношение предшествования и следования, которое существует между будущим и настоящим². В случае с прошедшим это не так. Поэтому нет [ничего, что] непосредственно предшествует прошлому. Отсюда [вытекает, что] именно будущее следует непосредственно за настоящим.

Далее, что такое «невыразимое»?

— Все, что содержится во всем. В этой связи было сказано: «Всепроникающие соки и прочее [как продукты] трансформации [элементов] воды и земли обнаруживаются в неподвижных рас-

тениях. Аналогичным образом [то, что трансформируется] в растениях, [обнаруживается и] в животных, [а то, что трансформируется] в животных, [обнаруживается] в растениях. И так, из-за нераздельности родовой сущности, „все содержится во всем“, однако в силу связи с пространством, временем, индивидуальной формой и условиями [существования дхармы], разумеется, не проявляют себя одновременно. То, что присутствует³ во [всех] этих проявленных и непроявленных качественных определенностях будучи по своей природе и общим и специфическим, есть носитель, [то есть субстрат, нераздельно] связанный [с дхармами]».

Однако для того, [кто утверждает, что] весь этот мир есть лишь дхармы, не связанные [с какой-либо субстанцией, никакой] опыт невозможен.

— Почему?

— [Спросим]: как сознание одного субъекта опыта может считаться ответственным за действие, совершенное другим [сознанием]? Кроме того, в таком случае не существовало бы и памяти, ибо не может один припомнить то, что было увидено другим. Из узнавания реального объекта, [воспринимавшегося в прошлом опыте], можно заключить о существовании устойчивого самотождественного субстрата, принимающего различные качественно-определенные состояния. Следовательно, [нельзя согласиться с тем, что] весь этот мир есть лишь дхармы, не связанные [с какой-либо субстанцией]⁴.

15. Различие последовательности есть основание для различия [стадий] изменения.

Если принять [точку зрения], что существует только одно изменение одного [и того же] субстрата, то [в таком случае] различие в последовательности [его состояний] становится основанием/причиной для различия [стадий] его изменения. Так, глина в форме порошка, глина в форме комка, глина в форме горшка, глина в форме чаши, глина в форме черепков есть последовательность [состояний субстрата]. То качественно-определенное состояние, которое непосредственно предшествует другому качественно-определенному состоянию, есть [основание] последовательности. Ком [глины] исчезает, появляется горшок,— это последовательность изменения качественно-определенного состояния. Последовательность изменения отличительного признака — это последовательность [возникновения] наличного существования горшка из еще не проявленного, [то есть будущего], существования горшка. Подоб-

ным же образом прошлое существование кома глины из его наличного существования [также представляет собой] последовательность.

Для прошлого, [однако, никакой] последовательности не существует.

— Почему?

— Непосредственное предшествование наблюдается голько в отношении раньше — позже. Для прошлого же его нет. Поэтому [временная] последовательность существует лишь для двух отличительных признаков.

Такова же и последовательность изменения условий существования. Так, свойство старения обнаруживается уже в первый момент [возникновения] нового горшка. И это старение проявляется в последовательности сменяющих друг друга моментов, пока не наступит последняя стадия [существования горшка]. Таким образом, этот третий [вид] изменения отличен от [изменения] качественно-определенных состояний и признаков.

Все эти последовательности обретают свою форму при различии между качественной определенностью и ее носителем¹. Качественная определенность может также выступать в роли носителя по отношению к собственной форме другой качественной определенности. Однако когда носитель рассматривается в абсолютном смысле без различения [его свойств], при таком подходе этот же самый [носитель] может быть назван качественной определенностью, [то есть дхармой]. Тогда упомянутая [выше] последовательность выступает [в сознании] именно как единичное.

[Существуют] два качественно-определенных состояния сознания: воспринимаемые и невоспринимаемые. Из них воспринимаемые имеют своей сущностью познавательные акты, а невоспринимаемые — только [психическую] реальность². Насчитывается лишь семь таких [невоспринимаемых свойств сознания], истинное существование которых в качестве реальных сущностей установлено посредством умозаключения. Прекращение [развертывания сознания], дхарма, формирующие факторы, изменение, а также жизнеспособность, усилие [сознания] и потенциальная энергия [аффектов] суть качественные определенности сознания, которые не могут быть увидены³.

Далее начинается рассмотрение области санъямы, [то есть высшей психотехнической практики] йогина, который обрел все средства для достижения желаемой цели.

16. Благодаря санъяме на трех изменениях [возникает] знание прошлого и будущего.

Вследствие санъямы относительно изменений качественной определенности, отличительных признаков и состояний, или условий, существования у йогоинов возникает знание прошлого и будущего¹.

Концентрация [сознания], созерцание и сосредоточение — эта триада [психотехнической практики] получает совокупное название «санъяма». Благодаря такой [санъяме] тройственное изменение, которое испытывается непосредственно в личном опыте, порождает у них знание прошлого и будущего.

17. Из-за ложного отождествления слова, объекта и значения [происходит] их смешение. Благодаря санъяме относительно их различия [возникает] знание звуков, [издаваемых] всеми живыми существами.

Итак, функция органа речи — только [произнесение] звуков, а объектом органа слуха [выступает] лишь [такое движение воздуха, которое] трансформировалось в артикулируемые звуки. Что касается слова, то оно воспринимается разумом как нераздельность звучания¹.

Звуки/фонемы по своей природе не могут быть взаимной поддержкой друг другу, поскольку они не обладают свойством возникать одновременно. Они, [следовательно], возникают и исчезают, не вступая в контакт [друг с другом для производства] слова и передачи его значения. Поэтому каждый [из них по отдельности] называется «лишенным внутренней формы слова». Вместе с тем каждый звук обладает сущностью слова и аккумулирует в себе способность всех обозначений, он как бы обретает всеобщность [слово]форм благодаря взаимосвязи с другими звуками, «сотрудничающими» с ним. Предшествующий [звук] определяется последующим, а последующий — предшествующим в [их] специфическом расположении. Таким образом [некоторое] множество звуков, следующих друг за другом в определенном порядке, оказывается отнесенным благодаря условному соглашению к [такому-то] объекту. И хотя они заключают в себе способность выражения всего, [будучи произнесенными] в следующем сочетании — «г», «ау» и «х», обозначают [только один] объект, имеющий подгрудок и т. п. [то есть корову].

Такая целостная последовательность артикулируемых звуков, отнесенная в результате условного соглашения к данным объектам

и передающая [содержание] единичного ментального акта, есть слово, [то есть] обозначающее как знак обозначаемого [объекта]. Это единичное слово представляет сферу единичного ментального акта и производится единичным усилием [органов артикуляции]. Оно не имеет частей или [внутренней] последовательности и не состоит из [физических] звуков. Оно ментально и вводится в действие благодаря восприятию последнего звука. Если у [человека] возникает желание сообщить [нечто] другим, то он может выразить это посредством только артикулируемых звуков, воспринимаемых слушателями. Использование языка, не имеющего начала [во времени], насыщает разговор [обычных] людей следами бессознательных впечатлений, [благодаря которым и возможно правильное понимание языка]. При этом [слово] рассматривается как обладающее высшей реальностью.

Его эмпирическая делимость [на звуки] связана с условным соглашением: такое-то множество [звуков], оканчивающееся на такой-то звук, обозначает такой-то объект². Однако условное соглашение — по сути, припоминание [прежнего словоупотребления], основанное на ложном отождествлении слова и референта: «Слово есть то же, что и этот объект»; «Этот объект есть то же, что и это слово»³. Таким образом, условное соглашение сводится по своей форме к взаимоналожению, вследствие которого слова, объекты и понятия смешиваются между собой: «корова» — слово, «корова» — объект и «корова» — понятие. Кто знает, что эти [три аспекта] совершенно различны, тот поистине наделен всеведением.

Далее, во всех словах заключена способность представлять [законченное] предложение. Так, когда мы говорим «дерево», то подразумевается, [что оно] существует, поскольку обозначаемый словом объект не может быть лишен существования. Точно так же не может быть действия, [обозначаемого глаголом], без средства его осуществления. Когда мы говорим «варит», [имплицитно] вводятся все актаны, с необходимостью проясняющие смысл [высказывания]: агент — [человек по имени] Чайтра, объект — рисовая каша, средство — огонь.

Можно также видеть, что строение слова [способно передавать] смысл предложения: «шротрия» — тот, кто знает ведийские тексты наизусть; «живет» — сохраняет жизненное дыхание. [Вместе с тем] значение слов проявляется в предложении; поэтому, чтобы определить, выражает ли слово действие или отношение между именем и глаголом, оно должно быть выделено [из предложения] и проанализировано грамматически. В противном случае [такие слова, как] «бхавати», «ашвах», «аджапая»⁴ и другие, останутся непонятными, ибо по внешней форме они совпадают и с именем, и с глаголом, [и

неясно], как их рассматривать — как действие или как актант. Существует различие между словами, объектами и понятиями. Например: «дворец белеет» — [здесь] имеется в виду действие; «белый дворец» — имеется в виду определение. По своей природе слово [выражает] и действие, и отношение, а также объект и значение.

— Почему?

Вследствие связи «он — такой-то» при условном словоупотреблении значение будет одним и тем же. Что же касается [реального] белого объекта, то он выступает [внешней] опорой и слова и понятия. Находясь в процессе изменения собственных состояний, [реальный объект] не сопровождается ни словом, ни сознанием.

Аналогичным образом слово и значение [в реальности] не соотносятся друг с другом. Слово — это одно, объект — другое, значение — третье; в том и состоит их различие.

Итак, вследствие санъямы на их различии у йогинов возникает знание звуков, [произносимых] всеми живыми существами.

18. Благодаря непосредственному постижению санскар [возникает] знание прошлых рождений.

Эти санскар, как известно, двух [видов]: причины памяти и аффектов, [выступающие] в виде следов бессознательных впечатлений, и причины созреваания [плодов кармы, выступающие] в виде дхармы и адхармы. Сформированные в прошлых существованиях, они представляют собой, подобно изменению, усилию [сознания], прекращению [развертывания сознания], потенциальной энергии [аффектов], жизнеспособности и дхарме, невоспринимаемые явления сознания. Практика санъямы на таких [явлениях] способна привести к непосредственному постижению санскар. Однако их постижение невозможно без чувственного опыта относительно пространства, времени и [порождающих] условий. Поэтому только в результате такого непосредственного постижения санскар у йогинов и возникает знание прошлых рождений.

Точно так же и в иных формах существования благодаря непосредственному постижению санскар [появляется] ретроспективное знание рождений и других [живых существ]. Известна, например, следующая история. «Бхагаван Джайгишавья¹, который благодаря непосредственному постижению санскар наблюдал последовательность изменения [собственных] форм существования на протяжении десяти великих периодов [созидания Вселенной], обрел

высшее различающее знание. И тогда Бхагаван Аватья, явившись ему в человеческом облике, сказал: „Из-за того что на протяжении десяти великих периодов созидания Вселенной саттва твоего разума не была замутнена [ни раджасом, ни тамасом], ты видел страдание, вызванное рождением среди обитателей адов и животных. Рождаясь снова и снова среди богов и людей, чего видел ты больше — счастья или страдания?“

И Джайгишавья ответил Бхагавану Аватье: «Из-за того что на протяжении десяти великих периодов созидания Вселенной саттва моего разума, будучи незамутненной, не была подавлена [ни раджасом, ни тамасом], я видел страдание, обусловленное рождением среди обитателей адов и животных. Рождаясь снова и снова среди богов и людей, все, что я испытал, было только страданием. Так я утверждаю“.

Бхагаван Аватья сказал: „А господство Вашей Милости над первопричиной и высшее счастье удовлетворения — это тоже [должно быть] отнесено к страданию?“

Бхагаван Джайгишавья сказал: „Это счастье удовлетворения считается высшим только по отношению к счастью [обладания] чувственными объектами; но по отношению к абсолютному освобождению оно есть лишь страдание“.

Это [счастье удовлетворения] есть не что иное, как свойство саттвы разума. [Таким образом, оно обладает природой] трех гун, а представление [обо всем, что связано] с тремя гунами, относится к тому, что должно быть устранено. Сказано в этой связи: „Цепь желаний имеет природу страдания. Но благодаря избавлению от пламени страдания, порождаемого желанием, [возникает] это счастье — невозмутимое, не знающее препятствий, всеблагое».

19. *[Благодаря непосредственному восприятию] содержания познавательного акта [возникает] знание чужой ментальности¹.*

При саньяме на содержании познавательного акта как следствие его непосредственного восприятия возникает знание ментальности других [индивидов].

20. *Но не вместе с ее опорой, поскольку [внешняя опора] не может выступать объектом его [по знания] ¹.*

[Йогин] воспринимает аффективную окрашенность содержаний сознания [других индивидов], но не воспринимает ту опору, [с ко-

торой связана] аффективная окрашенность. Если познавательный акт другого [индивида] имеет [соответствующую] опору, то эта [опора] не может быть объектом сознания йогина. Таким объектом выступает только содержание сознания другого [индивида].

21. Благодаря санъяме на [внешней] форме тела при устранении ее способности быть воспринимаемой в результате прекращения контакта между органом зрения и светом [возникает] невидимость.

Благодаря санъяме на внешней форме тела [йогин] устраняет способность формы быть объектом восприятия. При наличии препятствия для способности быть воспринимаемым, когда отсутствует связь между органом зрения и светом, йогин становится невидимым.

Исчезновение звука и прочего следует понимать по аналогии с тем, что было сказано [о невидимости].

22. Карма [может иметь] непосредственный результат и результат, отодвинутый во времени; благодаря санъяме относительно кармы или на основании дурных предзнаменований [возникает] знание о предстоящей кончине.

Карма, созревающая на протяжении данной жизни¹, бывает двух видов: дающая непосредственный результат и приносящая результат, отстоящий во времени. Как мокрая одежда, будучи разостланой [для просушки], высыхает за короткое время, так и [карма], дающая непосредственный результат; как та же самая [одежда], свернутая комом, сохнет долгое время, так и [карма], приносящая результат, отстоящий во времени. Или еще [одна аналогия]: как огонь, упавший в сухую траву и раздуваемый ветром, сжигает все очень быстро, так и непосредственный результат [кармы]; и как тот же самый огонь, последовательно подносимый к пучкам травы, сжигает их очень долго, так и отстоящий во времени результат [кармы].

Итак, карма, ограниченная одной жизнью и определяющая ее протяженность, бывает двух видов: дающая непосредственный результат и приносящая результат, отодвинутый во времени. Благодаря санъяме на ней [у йогина возникает] знание о предстоящем окончании жизни.

Или, [как сказано в сутре], «на основании дурных предзнаменований». Дурные предзнаменования — трех видов: касающиеся самого [индивида], касающиеся других живых существ и относящиеся к божественным существам. Из них касающиеся самого [индивида] — те, когда с закрытыми ушами он не слышит звуков в собственном теле или [когда] с закрытыми глазами он не видит [внутреннего] света. [Предзнаменования], касающиеся других живых существ,— [те, когда] он видит посланцев Ямы [или когда] он неожиданно видит [наяву] давно умерших предков. [Предзнаменования], относящиеся к божественным существам²,— [когда] он неожиданно видит небесный [рай] или сиддхов или [когда] он видит все в перевернутом виде³. Из этого он также узнает о близкой кончине.

23. [Благодаря санъяме] на дружелюбии и других [чувствах возникают] силы [дружелюбия и прочих чувств].

Дружелюбие, сострадание и радость — три [благих] чувства. Так, воспитывая в себе дружелюбие по отношению к живым существам, пребывающим в счастливом состоянии, [йогин] обретает силу дружелюбия; культивируя сострадание [к существам], подверженным страданию, он обретает силу сострадания; культивируя радость по отношению [к существам], склонным к добродетели, он обретает силу радости.

Сосредоточение, [которое возникает] при культивировании [этих чувств], есть санъяма. Из нее и рождаются силы, то есть не встречающие препятствий энергии.

Однако беспристрастность по отношению к тем, кто склонен к греху, не является чувством, [которое следует культивировать йогину], и потому сосредоточения на нем не бывает. Следовательно, из беспристрастности [никакой] силы не возникает, ибо санъяма на ней отсутствует.

24. [Благодаря санъяме] на силах [возникает] сила слона и прочие [силы].

Благодаря санъяме на силе слона [у йогина] возникает сила слона; благодаря санъяме на силе [царя Гарудов] Вайнатеи возникает сила Вайнатеи; благодаря санъяме на силе ветра возникает сила ветра и так далее.

25. Благодаря направленности света деятельности [манаса возникает] знание тонких, скрытых и удаленных [объектов].

Деятельность манаса, [то есть интеллекта], была ранее названа проливающей свет. Йогин, направляя ее свет на тонкий, или скрытый, или очень далекий объект, обретает знание такого объекта.

26. Благодаря санъяме на Солнце [возникает] знание Вселенной.

Она включает семь миров¹. Из них мир Земли простирается от Авичи² и до вершины [горы] Меру. Начиная от вершины Меру и до Полярной звезды [расположен] мир промежуточного пространства с различными планетами, созвездиями и звездами. Над ним [простирается] пятеричный Небесный мир.

[Этот мир включает] третий мир — Махендры, четвертый — мир Махат Праджапати и тройственный [мир] Брахмы, а именно: [пятый] — мир Джана, [шестой] — мир Тапас и [седьмой] — мир Сатья. Как сказано в суммарной строфе³, «мир Брахмы [состоит] из трех ступеней, ниже его — Великий [мир] Праджапати и [мир] Махендры. [Вместе они] называются Свар, [или Небесный мир]. На своде [промежуточного пространства] — звезды, на Земле — живые существа».

Затем, сразу над [адам] Авичи, последовательно размещаются шесть ступеней Великого ада, опирающиеся на твердь, на воду, на огонь, на ветер, на акашу и на тьму,— Махакала, Амбариша, Раурава, Махараурава, Каласутра и Андхатамисра⁴. Здесь рождаются живые существа, обреченные на мучительную и долгую жизнь и испытывающие [неисчислимы] страдания вследствие своей кармы.

Над ними [расположены] семь нижних сфер, называемых Махатала, Расатала, Атала, Сутала, Витала, Талатала и Патала. Восьмая [сфера] — это земля Васумати⁵ с ее семью континентами, в центре которой [высится] золотая царица гор Сумеру. Ее вершины — из серебра, лазурита, хрустала и золота. Благодаря отраженному сиянию лазурита южная часть неба над ней темно-синего [цвета, как] у листьев синего лотоса; восточная — белого цвета; западная — прозрачна [как хрусталь]; северная — пурпурного цвета.

На южном склоне [Сумеру цветет] дерево Джамбу, которое и дает название континенту,— Джамбудвипа. День и ночь сменяют

[здесь друг друга] по мере движения солнца, как бы прикрепленного [к вершине Сумеру].

К северу от нее [расположены] три горные цепи с синими и белыми вершинами, простирающиеся на две тысячи [йоджан] ⁶. Между ними — три области, каждая из которых занимает девять тысяч йоджан: Раманака, Хиранмая и Уттар Куру ⁷.

К югу [от Сумеру] [расположены горные цепи] Нишадха, Хемакута и Химашайла, простирающиеся на две тысячи йоджан [каждая]. Между ними — три области: Хариварша, Кимпуруша и Бхарата, каждая из которых [протяженностью] девять тысяч йоджан ⁸.

К востоку от Сумеру [лежит область] Бхадрашва, окруженная [горами] Мальяват, а к западу — [область] Кетумала, окруженная [горами] Гандхамадана. В центре [находится область] Илаврата.

И так этот [континент Джамбу] размером в сто тысяч йоджан простирается во всех направлениях от Сумеру на половину этого расстояния ⁹. Этот континент Джамбу размером в сто тысяч йоджан окружен соленым океаном, который имеет концентрическую форму и превышает в два раза [размеры Джамбудвипы].

Далее [располагаются] континенты Шака, Куша, Краунча, Шалмала, Магадха ¹⁰ и Пушкара, каждый из которых вдвое больше [предыдущего]. На них — прекрасные холмы, похожие на груды рассыпанных горчичных семян. [Их омывают] семь морей, вода в которых имеет [соответственно] вкус сока сахарного тростника, вина, очищенного масла, сливок, простокваши, молока и патоки ¹¹.

[Эти континенты], омываемые семью концентрическими морями и окруженные горами Локалока, простираются на пятьсот миллионов йоджан. И вся эта совершенная конфигурация располагается в середине [Мирового] яйца ¹². Яйцо же — мельчайшая частица прадханы, подобная светлячку в воздушном пространстве.

Здесь, в нижней сфере, в океане и в горах живут асуры, гандхарвы, киннары, кимпуруши, якши, ракшасы, бхуты, преты, пищачи, апасмараки, апсары, кушманды, винайки ¹³ [и существа], принадлежащие к классу богов. На всех континентах [обитают] добродетельные боги и человеческие существа. Сумеру — это место счастливого пребывания [богов, принадлежащих к классу] тридцати. Здесь находятся сады наслаждений — Мишравана, Нандана, Чайтрататха и Суманаса. Судхарма — [место, где] боги собираются на совет, Сударшана — их город, а Вайджайнта — дворец. Планеты, созвездия и звезды, прикрепленные к Полярной звезде, движутся, подчиняясь импульсу [космического] ветра. Все они расположены над Сумеру и вращаются вокруг нее.

В [мире] Махендры обитают шесть классов богов: [принадлежащие к классу] тридцати, Агнишватта, Ямья, Тушита, Апаранир-

митавашаварти и Паранирмитавашаварти¹⁴, [то есть боги, «находящие удовольствие в магических творениях»]. Они осуществляют [свои желания одними лишь] помыслами и наделены [совершенными] способностями анима, [уменьшения до размера атома], и другими, живут целую кальпу, внешне прекрасны и привержены чувственным наслаждениям. Их тела возникают чудесным образом¹⁵, и они всегда окружены привлекательными апсарами.

В мире Праджapati, [именуемом также] Махат, [то есть «Великий»], обитают пять классов богов: Кумуда, Рибху, Пратардана, Анджанабха и Прачитабха. Все они обладают способностью подчинять себе «великие элементы»; их пища — йогическое созерцание, а продолжительность их жизни — тысяча кальп.

На первой ступени [мира] Брахмы — Джана [пребывают] четыре класса богов: Брахмапурохита, Брахмакаика, Брахмамахакаика и Амара. Они обладают способностью подчинять себе «великие элементы» и органы чувств¹⁶.

На второй ступени [мира] Брахмы — Тапас [обитают] три класса богов: Абхасвара, Махабхасвара и Сатьямахабхасвара. Они наделены способностью подчинять себе «великие элементы», органы чувств и пракрити. Продолжительность жизни каждого из богов [этих классов] в два раза больше, чем у предыдущего. Их пищей служит йогическое созерцание, и живут они в постоянном воздержании. [Их] знание, будучи направленным на высшую [сферу], не встречает [никаких] препятствий, а в нижних сферах не существует ни одного объекта, который был бы скрыт от их мысли¹⁷.

На третьей [ступени мира] Брахмы — в мире Сатья [пребывают] четыре класса богов: Ачьюта, Шуддханиваса, Сатьябха и Санджнясанджни. Они не имеют определенного местопребывания, «опираются» сами на себя и располагаются друг над другом. [Эти классы богов] господствуют над прадханой (первопричиной) и живут столько, сколько существует космический период творения. Из них Ачьюта находят удовлетворение в избирательном созерцании, Шуддханиваса — в рефлексивном созерцании, Сатьябха — в созерцании чистого блаженства, а Санджнясанджни — в созерцании только-самости. [Все] они также остаются в тройственном мире¹⁸. Эти семь миров суть миры Брахмы. Однако те, кто достиг развоплощения и растворился в пракрити, пребывают в состоянии освобождения и не находятся ни в одном из миров.

Практикуя саньяму на «двери» солнца¹⁹, йогин должен достичь непосредственного восприятия этой [вселенной]. А затем пусть он практикует [саньяму] и на других [объектах], и так до тех пор, пока все не станет [непосредственно] воспринимаемым.

27. [Благодаря санъяме] на Луне [появляется] знание расположения звезд.

Практикуя санъяму относительно Луны, пусть [йогин] постигает расположение звезд.

28. [Благодаря санъяме] на Полярной звезде [появляется] знание их движения.

Затем, практикуя санъяму на Полярной звезде, пусть он различает движение звезд. Использование практики санъямы относительно небесных средств передвижения¹ дает возможность их познания.

29. [Благодаря санъяме] на пупочной чакре [появляется] знание строения тела.

После санъямы на пупочной чакре [йогин] способен различать строение тела. Оно включает три гуморальных составляющих: ветер, желчь и слизь — и семь [телесных] субстанций. Это — кожа, кровь, мясо, сухожилия, кости, костный мозг и семя. Распределение [субстанций] здесь таково, что каждая предшествующая является внешней по отношению к последующей.

30. [Благодаря санъяме] на гортани устраняются голод и жажда.

Под языком [находится] хорда, под ней — горло, за ним — гортань. Благодаря санъяме на ней голод и жажда более не причиняют беспокойства [йогину].

31. [Благодаря санъяме] на черепаховой трубке [достигается] неподвижность.

Под гортанью в груди [находится] трубка, [похожая] по форме на черепаху¹. При санъяме на ней достигается состояние неподвижности, как у змеи или ящерицы.

32. [Благодаря санъяме] на свете в голове
[возникает] видение сиддхов.

В черепной коробке ¹ [имеется] внутренняя полость, [в которой и происходит] яркое свечение. При санъяме на нем [у йогина возникает] видение сиддхов, передвигающихся в пространстве между небом и землей.

33. А благодаря интуитивному озарению ¹
[наступает] все [введение].

Интуитивным озарением называется то, что ведет к спасению. Это начальная форма знания, порождаемого различием. Оно подобно свету зари, предшествующему восходу солнца. И когда возникает интуитивное озарение, то с его помощью йогин познает все.

34. [При санъяме] на сердце [достигается]
постижение сознания.

[В сердце], этой крепости Брахмы ¹, [находится] маленький лотос — место, где локализуется способность сознания. Вследствие санъямы на [лотосе сердца] достигается постижение сознания.

35. Опыт есть акт (или содержание) сознания, в котором отсутствует различие саттвы и Пуруши, абсолютно не смешивающихся [друг с другом,] поскольку [саттва определяется] свойством быть объектом для другого. Благодаря санъяме [на том, что существует] для собственной цели, [возникает] знание Пуруши.

Тяготеющая к ясности саттва разума (буддхи), преодолев раджас и тамас, равным образом связанные с нею, трансформируется в осознание [качественного] различия между саттвой и Пурушей. Что касается Пуруши, представляющего по своей природе иное, чистое «только-сознание», то он в высшей степени отличен от саттвы, находящейся в процессе [непрерывной] трансформации ¹.

Опыт (букв. «наслаждение». — Пер.) есть содержание сознания,

в котором отсутствует различие между двумя этими абсолютно несмешивающимися [сущностями] ввиду свойства объектов «быть видимыми» Пурушей. [Точно так же] и это содержание сознания, [присутствующее] в опыте², есть то, что «должно быть увидено», поскольку саттва обладает свойством быть объектом для другого. Однако то, что отлично от этой [саттвы] и представляет внешнюю форму самогó [чистого] сознания, есть иное содержание сознания, относящееся к Пуруше. Благодаря санъяме на таком [содержании сознания] и возникает мудрость, имеющая своим объектом Пурушу.

Пуруша не может быть увиден с помощью представления о Пуруше³, которое по своей природе есть саттва разума (буддхи). Пуруша сам видит [это] состояние сознания как опирающееся на собственную сущность. Так, по этому поводу было сказано: «Кем, ответь, может быть познан Познающий?»⁴.

36. Из него возникают [интуитивное] провидение [и паранормальные способности] слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния.

Благодаря [интуитивному] провидению¹ [возникает] постижение тонкого, скрытого, удаленного, прошлого и будущего. Благодаря [совершенной] способности слуха [становится возможным] слышание божественных звуков; благодаря способности осязания — обретение божественного осязания; благодаря способности зрения — восприятие божественного цвета и формы; благодаря способности вкуса — восприятие божественного вкуса; благодаря способности обоняния — ощущение божественного аромата². Эти [способности] возникают постоянно.

37. Они являются препятствиями при [йогическом] сосредоточении и [магическими] «совершенствами» при пробужденном [состоянии сознания].

Эти [способности] — [интуитивное] провидение и прочие, — появляющиеся [у йогина], сознание которого сконцентрировано, служат препятствиями, поскольку они противодействуют видению, [обретаемому] в таком [состоянии сознания].

Когда же [эти способности] проявляются [у индивида], сознание которого в пробужденном, [то есть активном], состоянии, [они представляют собой магические] «совершенства».

38. *Вследствие ослабления причины зависимости и постижения образа действия сознания [становится возможным] его вхождение в другое тело.*

Прикованность изменчивого, нестабильного ума (манаса) к [соответствующему физическому] телу вследствие проявления скрытых следов кармы означает его стабилизацию,— таков смысл [определения]. Благодаря сосредоточению происходит ослабление этой кармы как причины «прикованности», а постижение образа деятельности сознания [также] достигается только благодаря сосредоточению. Вследствие ослабления оков кармы и постижения образа действия своего сознания йогин, «изымая» сознание из собственного тела, «помещает» его в другие тела, а за «перемещенным» сознанием следуют и органы чувств. Подобно тому как пчелы летят следом за пчелиной маткой и садятся, когда она садится, так и органы чувств следуют за сознанием, когда оно входит в другое тело.

39. *Вследствие подчинения уданы преодолеваются [такие] препятствия, как вода, трясина, колючки и тому подобное, а также [появляется способность] восхождения [на небо после смерти].*

Совокупное функционирование всех органов чувств, которое определяется праной и другими [факторами], есть жизнедеятельность [как таковая]. Она — пяти видов. Прана, движение которой осуществляется через рот и нос, действует вплоть до сердца. Самана же, из-за равномерного распространения, действует вплоть до пупка. Апана, поскольку она направляет [жизненные силы] вниз, действует вплоть до ступней. Удана, идущая вверх, действует вплоть до головы. Что касается вьяны, то она пронизывает все [тело]. Из этих пяти [жизненных сил] главная — прана.

Благодаря подчинению себе уданы [йогин становится способным] преодолевать [такие] препятствия, как вода, трясина, колючки и тому подобное, а также [обретает способность] восхождения в момент сознательной смерти. Все это достигается вследствие контроля [уданы].

40. *Вследствие подчинения саманы [возникает] яркое свечение.*

[Йогин], контролирующий саману, раздувая ¹ [внутренний] огонь, обретает яркое свечение.

41. *Благодаря санъяме на связи между органом слуха и акашей [возникает] божественное слышание.*

Акаша выступает [физической] основой всех органов слуха и всех звуков. Сказано в этой связи: «У всех, чья способность слышать относится к одному и тому же [виду] пространства, проявляется свойство слуха, присущее данному пространству».

Далее, отличительным признаком этой акаши ¹ является [абсолютная] проницаемость. Таким образом, поскольку все нематериальное не оказывает [физического] противодействия, постольку свойство быть всепронизывающим признается также и за акашей.

[Наличие] способности слышать может быть логически выведено на основании восприятия звука. [Так, если имеются два индивида]: глухой и неглухой, то один воспринимает звуки, а другой не воспринимает. Следовательно, именно способность слышать, [то есть слух], и имеет своим объектом звук.

У йогина, который практикует санъяму на связи между слухом и акашей, возникает способность божественного слышания.

42. *Благодаря санъяме на связи между телом и акашей или вследствие сосредоточения [сознания] на легкости, [как у ваты, возникает способность] передвижения в акаше.*

Везде, где имеется [физическое] тело, есть и акаша, поскольку она «предоставляет» вместилище для тела ¹. Связь с акашей и есть обретение [такого вместилища].

Практикуя санъяму на этой [связи, йогин] подчиняет себе связь [с акашей]. А достигнув сосредоточения сознания на легчайших [объектах, таких, как] вата ² и тому подобное, вплоть до атомов, [йогин], подчинивший себе связь [с акашей], сам становится невесомым. Благодаря [такой] легкости он может шагать по воде, а уже после этого может шагать даже по паутине, а затем и по солнечному лучу. И наконец, у него появляется способность передвигаться по собственной воле и в акаше.

43. *Реальная деятельность [сознания] вне [тела называется] Великой бестелесной; благодаря ей устраняется препятствие для света.*

Концентрация [сознания, при которой] манас функционирует вне тела, называется бестелесной. Если она является лишь [направленной] вовне деятельностью манаса, пребывающего внутри тела, то она получает название проективной (воображаемой) ¹. Когда же она [представляет собой] внешнюю деятельность манаса, который находится вовне и не зависит от тела, то она, разумеется, непроективна, [то есть реальна сама по себе].

Посредством проективной концентрации [йогины] реализуют непроективную [концентрацию сознания, называемую] Великой бестелесной ², с помощью которой они входят в другие тела. Вследствие такой концентрации пелена, которая закрывает саттву разума (буддхи), чья сущность — свет, и вызывает тройственное созревание аффектов и кармы ³, будучи укорененной в раджасе и тамасе, [полностью] рассеивается.

44. *Благодаря сангьяне на грубом, на собственной форме, на тонком, на присущем и на целеполагании [возникает способность] подчинения себе «[великих] элементов».*

Здесь специфические [качества] — звук и т. д., [принадлежащие] земле и прочим [«великим элементам»], вместе со своей конкретной формой проявления и другими свойствами терминологически обозначаются словом «грубое». Это первый аспект «[великих] элементов».

Второй аспект — общее как их родовая характеристика: у земли — плотность, у воды — вязкость, у огня — жар, у ветра — движение и у акаши — всепроницаемость. Этот [аспект] обозначается словами «собственная форма». Звук и прочее суть специфические [качественные определенности] общего. Как было сказано, «все эти [сущности], обладающие общей родовой характеристикой, различаются лишь своей качественной определенностью» ¹. В этой [системе] субстанция есть целокупность общего и специфического (единичного).

Известно, что [есть] два типа множеств. [В первом выделение] различных составляющих его частей отсутствует ², [например] тело, дерево, стадо, лес. [Ко второму типу относятся] множества,

составные части которых получают [соответствующее] наименование, [например, «принадлежащий»] к обоим видам — богов и людей». Здесь одна часть множества — боги, а другая — люди. Именно из них и образуется [данное] множество. Кроме того, оно подразумевает [определенное] тождество в различии, [например] роща из манговых деревьев, собрание брахманов, [понимаемые как] манговая роща, брахманское собрание.

Далее, это множество — двух видов. [Первый представляет собой целое], части которого существуют как отдельные друг от друга; [второй — такое целое], части которого существуют как нераздельные³. Множество, части которого существуют по отдельности, — [это, например], роща или собрание; [второй вид множества] — целое, части которого существуют в нераздельности, [например] тело, дерево, атом. [Все они] обладают природой общего и единичного и представляют собой целостность, состоящую из разных частей, которые связаны между собой нераздельным образом. То же самое [относится и] ко всем танматрам. Таков третий [аспект «великих элементов»].

Теперь относительно их четвертого аспекта. Гуны, обладающие тенденцией к различению, действию и сохранению состояния и соответствующие внутренней сущности [своих] следствий, называются «присущими».

И наконец, пятый аспект этих [«великих элементов»] — «свойство обладать целью». Свойство иметь [своей] целью опыт и освобождение присуще гунам, а гуны [реализуют себя] через танматры, «[великие] элементы» и их производные, [то есть эмпирические объекты]. Таким образом, все [оказывается] наделенным целью.

Итак, благодаря саньяме на этих пяти элементах, обладающих [указанными] аспектами, возникает видение собственной формы того или иного объекта и полное господство над ним. И тогда, подчинив себе собственную форму пяти элементов, [йогин] становится «победителем „[великих] элементов“»⁴. В результате их подчинения внутренние потенции элементов становятся подвластными его воле, словно коровы, следующие за телятами.

*45. Как следствие этого — появление [способности]
уменьшаться до размера атома и прочего,
телесное совершенство и отсутствие противодействия
со стороны свойств [«великих элементов»].*

Из этих¹ [восьми совершенных способностей] уменьшение есть [обретение размера] атома; легкость — [когда йогин] становится невесомым; увеличение — [когда он] достигает огромного

размера; приращение — [когда йогин] касается луны кончиками одних лишь пальцев; всепреодолевающая воля — [это] стремление, не встречающее препятствий, когда, [например], он входит в [толщу] земли и проходит [сквозь нее], как если бы она была водой; господство — [когда йогин] контролирует «[великие] элементы» и производные от них [объекты] и не подвержен контролю со стороны других; владычество — [когда йогин] управляет их возникновением, разрушением и соединением; осуществимость всего желаемого есть свойство [полного] осуществления задуманного: каково намерение — таково и состояние «[великих] элементов».

Однако [йогин] не изменяет ход вещей на противоположный, хотя и обладает такой способностью.

— Почему?

— Потому что [все] существующее [установлено именно] таким образом в соответствии с намерением другого — Изначально совершенного ².

Таковы восемь могущественных способностей.

«Телесное совершенство» объясняется [ниже]. Оно, [то есть тело], «не испытывает противодействия со стороны свойств [„великих элементов“]». Земля, обладающая свойством твердости, не препятствует деятельности тела и [органов] йогина, — он проходит даже сквозь скалу. Вода, [чье свойство] — вязкость, не может его омочить, огонь не опалает его [своим] жаром, а ветер, [чье свойство] — движение, его не уносит. Даже в акаше, чья сущность — отсутствие препятствий, тело [йогина] делается сокрытым, так что и совершенные (сиддхи) не могут его узреть.

46. Телесное совершенство — красота, приятность, сила и твердость алмаза.

[Поясняется] так: [тело йогина] приятно для взгляда, наделено невероятной силой и крепко, как алмаз.

47. Как следствие сангьямы относительно восприятия, собственной сущности, самости, присутствия и целеполагания [у йогина вырабатывается] подчинение органов чувств.

Чувственные объекты — звук и прочее — по своей природе не что иное, как [единство] общего и особенного. Восприятие — это действие органов чувств по отношению к таким [объектам].

Оно, однако, по своей форме не есть проявление (букв. «схватывание». — Пер.) только общего, ибо как [в противном случае] может осознаваться разумом объект, не увиденный органом [зрения]?

Далее, собственная форма есть совокупность различных частей, неразрывно связанных друг с другом. [В данном случае это совокупность], относящаяся к саттве разума (буддхи), внутренняя сущность которой — ясность. Орган чувства и есть [такая] субстанция.

Их третий аспект — индивидуация как свойство самости. Органы чувств суть особенные [проявления] этого общего.

Четвертый аспект — это гуны, [то есть базовые качества], обладающие природой отражения и предрасположенные к ясности (саттва), действию (раджас) и сохранению состояния (тамас). Органы чувств вкупе с [их] индивидуациями есть [результат] преобразования этих [гун].

Пятый аспект, который обнаруживается в гунах, — их свойство служить цели Пуруши.

Санъяма последовательно [практикуется] относительно каждого из пяти аспектов органов чувств. Вследствие полного контроля над каждым из этих пяти аспектов у йогина и возникает [способность] подчинения органов чувств.

48. А отсюда — быстрота, как у разума, бессубстратный опыт и господство над первопричиной.

Быстрота, как у разума (манаса), — это обретение высочайшей телесной подвижности.

Бессубстратный опыт¹ — обретение [способности к] невоплощенной деятельности органов чувств относительно [любого] желаемого пространства, времени и чувственного объекта.

Господство над первопричиной есть способность полностью контролировать все видоизменения пракрити.

Эти три совершенных способности именуется «медоволицы»². Они появляются в результате полного господства над внутренней формой пяти субстратов [органов чувств].

49. Способность абсолютного господства над всеми формами существования и способность всеведения [возникает] только у того, кто обладает знанием различия между саттвой и Пурушей.

Способность абсолютного господства над всеми формами существования [возникает] лишь у того, кто утвердил себя в знании различия между саттвой и Пурушей, кто пребывает в высшем осознании

господства и у кого саттва разума, очищенная от [малейшей] примеси раджаса и тамаса, обладает высшей степенью ясности. Это означает, что гуны, выступающие внутренней сущностью всего, [гуны], которые по своей природе есть то, что определяет, и то, что определяется, выступают в своей целостности как совокупность всего видимого «Господину, познающему поле».

Способность всеведения — это одномоментное, порожденное различием [интуитивное] знание гун, [которые] — сущность всего и упорядочены в соответствии со свойствами пребывания в состоянии покоя, волнения или неопределенности, невыразимости в словах.

Таков смысл [настоящей сутры].

Это и есть совершенная способность, именуемая беспечальной; обретя ее, йогин пребывает [в состоянии] всеведения, устраненных аффективных препятствий, могущества.

50. Как результат полного бесстрастия даже по отношению к этой [способности], когда разрушены семена [всех] дефектов, [возникает] абсолютное разъединение.

Когда при устранении аффектов и кармы у такого [йогина] наступает [мгновенное прозрение] — «эта различающая способность сознания есть свойство саттвы, а саттва относится к области того, что должно быть отброшено, [ибо] Пуруша не подвержен изменению, [изначально] чист и [соответственно] есть иное, нежели саттва», — у него, более не испытывающего привязанности к этому [интеллектуальному различению], все семена дефектов, которые уже не способны плодоносить, как [не способны плодоносить] семена риса, прокаленные [на огне], прекращают свое существование вместе с разумом (манасом) [в качестве мирского инструмента]. При их уничтожении Пуруша более не испытывает тройственного страдания. И тогда, в условиях обратной эволюции гун, отраженных в разуме посредством [соответствующей] формы созревания кармы и аффектов и осуществивших свою цель, [происходит] полное отъединение Пуруши от гун, [то есть его] абсолютное освобождение. В этом случае Пуруша есть не что иное, как энергия сознания, пребывающая в самой себе.

51. В случае приглашения от [существ], находящихся на [более высоких] ступенях [бытия, йогин не должен испытывать] ни тщеславия, ни радости, так как нежелательная привязанность [может появиться] вновь.

Действительно, существует четыре [типа] таких йогин: «избравшие лучший образ жизни», «находящиеся на сладостной ступени», «наделенные светом мудрости» и «вышедшие за пределы того, что следует культивировать»¹. Из них к первому [типу принадлежит йогин], полностью посвятивший себя [психотехнической] практике; для него свет [мудрости] только проявился. Второй [тип] — «тот, кто обладает мудростью, несущей истину». Третий — тот, кто подчинил себе «[великие] элементы» и органы чувств и овладел способами сохранения всего, что было достигнуто вследствие йогической практики и что еще должно быть достигнуто. Он в совершенстве владеет методами реализации того, что уже было сделано и что еще предстоит сделать, и прочим. К четвертому [типу относится] тот, кто вышел за пределы всего, что следует культивировать. Его единственная цель — растворение сознания [в первопричине], и мудрость его, устремленная к высшей ступени [сосредоточения], — семи видов.

Боги, пребывающие на [более высоких] ступенях существования, видят чистую саттву брахмана, [который принадлежит ко второму типу йогин], реализовавших сладостную стадию [сосредоточения], и приглашают его к себе: «Пусть господин располагаться здесь! Пусть он насладится в этих [сферах существования]! Это наслаждение так желанно! Эта девушка так привлекательна! Этот эликсир предотвращает старость и смерть! Эта колесница может двигаться по воздуху! Вот деревья, исполняющие все желания; вот благоуханная небесная река Мандакини. Здесь совершенные великие провидцы и несравненные в своей привлекательности апсары. Здесь [все наделены способностью] божественного слуха и божественного зрения, а тело подобно алмазу. Своими добродетелями, о почтеннейший, ты заслужил все это! Войди же в это высокое местопребывание, неразрушимое, нестареющее, неумирающее, любимое богами!»

Йогину, который слышит такие призывы, следует углубиться в созерцание дефектов привязанности: «Поджариваемый на ужасных углях сансары, блуждающий во тьме рождений и смертей, я каким-то образом приблизился к светильнику йоги, рассеивающему мрак аффектов. А эти вихри чувственных объектов, порожденные страстным влечением, выступают препятствием [свету]. Почему же я,

тот, кто поистине обрел свет, должен обманываться этой жадой погони за чувственными объектами и превращать себя в топливо для огня сансары, разгорающегося вновь?

Прощайте же, чувственные объекты! Вы подобны грезам, влекущим к себе несчастных людей».

Укрепившись таким образом в решимости, пусть [йогин] практикует сосредоточение. Не воссоздавая привязанности, пусть он не испытывает также и тщеславия: «Я так желанен даже богам!» Ибо тот, кто в своем тщеславии воображает себя в полной безопасности, даже будучи схвачен смертью за волосы, не почувствует, что [схвачен] он сам. И тогда беспечность, которая ищет его слабые места и которой надлежит постоянно остерегаться, вырвавшись на волю, разбудит аффекты. А отсюда вновь [возникнет] нежелательная привязанность.

Поэтому тот, кто избегает привязанности и тщеславия, укрепитсЯ в цели, которую он уже реализовал, и приблизится к цели, которую еще предстоит реализовать.

52. *Благодаря сангьяме на моментах и их последовательности [возникает] знание, порождаемое различием.*

Подобно тому как атом есть предел делимости [материальной] субстанции, так и момент есть минимальный предел времени. Либо же, [согласно другому определению], момент есть то время, в течение которого движущийся атом, оставляя одну [точку] пространства, появляется в другой. Что касается последовательности, то она представляет собой непрерывное течение таких [моментов].

Соединение моментов в их последовательность не существует как [объективная] реальность. Часы, сутки и т. д., — [такое] соединение [моментов производится] посредством разума. И действительно, оно, это время, есть лишь мыслительная конструкция, лишенная [объективной] реальности [и] представляющая результат вербального знания. Но людям с обыденным сознанием такое [время] кажется [чем-то], обладающим реальной сущностью.

Однако момент, принадлежащий [сфере объективной] реальности, основывается на последовательности, а последовательность есть по своей сути непрерывность моментов. Йогини, знающие, [что такое] время, ее-то и называют временем.

Далее, двух моментов не существуют одновременно. Поскольку последовательность двух сосуществующих [моментов] невозможна, [то о ней допустимо говорить лишь в том случае], когда преды-

душий момент непосредственно сменяется следующим. Это и есть последовательность моментов. Отсюда [вытекает, что] настоящее — это только один [неделимый] момент, [в нем] нет ни предыдущего, ни последующего моментов. Поэтому их соединение невозможно.

Что касается прошлых или будущих моментов, то их надо трактовать как присущие процессу изменения. Таким образом, весь мир подвержен постоянному изменению в каждый единичный момент [своего существования]. Поистине, все дхармы, [то есть качественно-определенные состояния], возникли из такого момента.

Благодаря санъяме на моментах и их последовательности [становится возможным] их непосредственное восприятие, а отсюда возникает знание, порождаемое различием.

[Далее] вводится определение его объекта.

53. Благодаря ему [достигается истинное] знание двух тождественных [объектов], когда нельзя установить их различие относительно родовой характеристики, свойств и положения в пространстве.

При тождестве пространственного расположения и признаков двух сходных объектов основанием для их различения [выступает] разделение родовых характеристик: «Это — корова, это — лошадь». При тождестве пространственного расположения и родовой характеристики различение производится на основании признака: «Корова с черными глазами; корова, приносящая счастье». В случае тождества, [например], двух плодов миробалана по родовой характеристике и их свойствам различение производится по пространственному расположению: «Этот [плод] ближе, а тот дальше». Однако когда первый плод миробалана оказывается на месте второго [плода], а внимание познающего занято другим [объектом], тогда при тождестве их пространственного расположения различить их — «этот [плод] первый, а этот второй» — оказывается невозможным.

Поскольку знание реальности должно быть лишено сомнения, постольку [в сутре] и было сказано: «Благодаря ему [достигается истинное] знание», [то есть оно возникает] из знания, порожденного различием.

— Каким образом [это происходит]?

— Пространственное расположение в связи с мгновением [существования] первого плода миробалана отличается от пространственного расположения в связи с мгновением [существования] второго плода. Далее, эти два плода миробалана различаются в пла-

не восприятия моментов их соответствующего пространственного расположения. Восприятие моментов, [связанных] с другим положением в пространстве, и есть основание для их различения.

Из этого примера [становится понятным, как] у высшего йогина возникает представление о различии двух атомов в результате непосредственного восприятия первого атома в связи с его пространственным расположением в [каждое] мгновение, когда он тождествен [второму] атому по родовой характеристике, свойствам и положению в пространстве. Ввиду невозможности для второго атома совпадать по пространственному расположению с первым [атомом] восприятие пространственного расположения второго [атома] отличается от [восприятия пространственного расположения] первого, ибо они различны относительно моментов [своего существования].

Другие, однако, считают, что [именно] абсолютно единичные [сущности] позволяют создать понятие о различии. Но и в этом случае различие пространственного расположения и свойств, а также различие внешней формы, промежуточного пространства и родовой характеристики служат основанием для [их] дифференциации. Но различение моментов доступно только сознанию йогина. Потому и было сказано: «Ввиду отсутствия различий касательно внешней формы, промежуточного пространства и родовой характеристики, в корневой [причине] отдельное не существует». Так утверждает Варшаганья.

54. Озаряющее, всеобъемлющее, всевременное и мгновенное, — таково знание, порожденное различием.

«Озаряющее» означает, что оно возникает из интуитивного самозарения без [каких-либо дополнительных] наставлений. «Всеобъемлющее» означает, что не существует ничего, что не было бы сферой его действия. «Всевременное» означает, что оно познает все прошлое, настоящее и будущее со всеми их обстоятельствами. «Мгновенное» означает, что оно схватывает в одно мгновение все, существующее во все времена.

Таково целостное знание, порожденное различием. Свет йоги, возникающий на ступени Мадхумати (или «Сладостной») и распространяющийся до высшего предела, — лишь часть этого [знания].

У того, кто обладает знанием, порожденным различием, или у того, кто не обладает знанием, порожденным различием,

55. *при схожести чистоты саттвы и Пуруши
[возникает] абсолютное обособление.*

Когда саттва разума стряхнула [с себя] грязь раджаса и тамаса и у нее нет иной цели, кроме постижения своего отличия от Пуруши, [и когда] семена аффектов в ней полностью сожжены, она обретает как бы сходство с чистотой Пуруши. В этом случае чистота есть отсутствие чувственного опыта, метафорически приписываемого Пуруше. Тогда и возникает абсолютное разъединение для того, кто обладает высшим господством, и для того, кто не обладает им, для того, кто наделен знанием, порожденным различием, и для того, кто не наделен им. Ведь для того, кто сжег семена аффектов, нет дальнейшей необходимости в знании. И высшее господство, порождаемое йогическим сосредоточением, и [различающее] знание нужны лишь как средства очищения саттвы. Но в конечном смысле благодаря знанию устраняется неведение. Когда оно полностью исчезло, то аффектов более нет, а при отсутствии аффектов нет созревания [плодов] кармы. В этом состоянии гуны, функция которых исчерпана, уже не выступают в качестве объекта восприятия для Пуруши. Это и есть его абсолютное обособление. И тогда Пуруша, представляющий собой лишь свет своей сущности, становится чистым и абсолютно обособленным.

На этом третья глава, носящая название «О совершенных способностях», в изложении комментария [к «Йога-шастре»] Патанджали [завершена].

Глава четвертая

ОБ АБСОЛЮТНОМ ОСВОБОЖДЕНИИ

1. *Совершенные способности возникают благодаря [соответствующей форме] рождения, лекарственным снадобьям, [чтению] мантр, практике аскетизма [и] йогическому сосредоточению.*

Способность обретать другое тело [появляется] вследствие [соответствующей формы] рождения¹.

[Совершенные способности, обретаемые] благодаря лекарственным снадобьям — эликсиру жизни² и прочим, — [могут быть обретенны] в местах пребывания асуров.

Благодаря [чтению] мантр достигаются [совершенные способности] передвижения в пространстве, предельного уменьшения [в размере] и т. д.

Способность [осуществления] задуманного [появляется] благодаря практике аскетизма; [это способность принимать любую] желаемую форму, попадать куда захочется и т. д.

[Совершенные способности], порождаемые йогическим сосредоточением, были объяснены [ранее].

Что касается тел и органов, сформировавшихся в прежней форме существования, то

2. *[их] трансформация в другую форму существования [происходит] в результате восполнения первопричины¹.*

При прекращении [процесса] прежнего изменения начинается [процесс] нового изменения [тела и органов чувств], поскольку они должны прийти в соответствие со строением частей [организ-

ма], чего ранее не было. При этом производящие причины тел и органов чувств служат основой собственных видоизменений, доводя их до завершенности сообразно [таким] инструментальным причинам, как праведность² и прочее.

3. *Инструментальная причина не является побудителем производящих причин, но благодаря ей уничтожаются препятствия, как у земледельца [при орошении полей].*

Инструментальная причина — праведность и тому подобное — ни в коей степени не является побудителем производящих причин, ибо причина вообще не может быть актуализирована через следствие¹.

— Что же в таком случае [происходит]?

— [Как сказано в сутре], «благодаря ей уничтожаются препятствия, как у земледельца». Как земледelec, желающий пустить воду² с одного залитого поля на другое, расположенное на одном уровне с первым, или несколько ниже, или совсем внизу, не носит воду руками, а лишь разрушает [земляную] перемычку и вода сама устремляется в проделанную брешь на соседнее поле, так и праведность (дхарма) разрушает неправедность (адхарму) — препятствие для производящих причин. И производящие причины сами собой через эту брешь, [то есть инструментальную возможность], видоизменяют собственный образ.

Далее, когда тот же земледelec на [уже орошенном] поле не может заставить питательные соки, находящиеся в воде и в земле, проникнуть к корням риса, что [он делает] в таком случае? Он выпалывает [произрастающие] на этом поле стручковые злаки, кормовые травы, маис и т. д. И когда они удалены, питательные соки сами проникают к корням риса. Так и дхарма есть [инструментальная] причина, [действующая] лишь при устранении адхармы, поскольку чистота и грязь абсолютно противоположны. Но дхарма [сама по себе] не является причиной, вызывающей развертывание пракрити. В качестве примера здесь можно привести Нандишвару и других.

И наоборот, адхарма (неправедность) выступает препятствием для дхармы; вследствие этого и развивается [все] нечистое. Примером здесь могут служить Нахуша, [превратившийся в змея], Аджара³ и другие.

Но когда йогин [магическим образом] сотворяет множество тел, наделены ли они, как в этом случае, одним [общим] рассудком или же многими?

Поэтому [Патанджали говорит]:

4. *Сотворенные сознания [могут возникнуть] только из самости.*

Опираясь только на самость как [порождающую] причину сознания, [Йогин] и создает [магически] сотворенные сознания¹. Поэтому [все магическим образом сотворенные тела] обладают [отдельными] сознаниями.

5. *При [всем] разнообразии [их] деятельности сознание, которое направляет [действие] многих, одно.*

— Каким образом деятельность многих [отдельных] сознаний определяется целью [лишь] одного сознания?

— [Йогин] сотворяет одно сознание, которым и направляется [действие] многих сознаний. Отсюда разнообразие [их] деятельности.

6. *Из этих [видов сознания то, что] порождено йогическим сосредоточением, не имеет скрытых следов.*

Сотворенное сознание — пяти видов, поскольку совершенные способности возникают благодаря [соответствующей] форме рождения, лекарственным снадобьям, мантрам, практике аскетизма и йогическому сосредоточению. Из них только то сознание, которое порождено йогическим сосредоточением, единственно не оставляет скрытых следов [аффективности]¹. Лишь в нем отсутствуют бессознательные впечатления, вызывающие активное проявление влечения и прочие [аффекты]. Оно не связано ни с добродетелью, ни с грехом, ибо йогин избавлен от аффективности. У других, однако, существует скрытый след кармы.

Отсюда

7. *карма йогина не белая, не черная; у других [же] — трех видов.*

Как известно, родовая характеристика кармы включает четыре вида: черная, белая-черная, белая и не белая, не черная¹. Из них черная карма — у злодеев. Белая-черная осуществляется с помощью внешних средств реализации. В этом случае накопление скрытых следов кармы происходит в результате злых или добрых свершений

[по отношению к] другим. Белая [карма] — у тех, кто посвятил себя подвижничеству, изучению священных текстов и созерцанию. Ввиду того что она опирается только на разум, она не зависит² от внешних средств реализации и не связана с причинением зла другим; не белая и не черная [карма] — у странствующих отшельников, полностью устранивших [все] аффекты и пребывающих [в своем] последнем телесном воплощении.

Из этих [четыре] видов карма] йогина не белая, поскольку он отверг плоды [даже благих действий], и не черная, поскольку [его органы чувств] отвлечены [от внешних объектов].

У других живых существ, однако, [карма бывает] только первых трех видов.

8. *Отсюда проявление только тех бессознательных впечатлений, которые соответствуют созреванию плода своей [кармы].*

«Отсюда», то есть вследствие кармы трех видов. «Только тех... которые соответствуют созреванию плода своей [кармы]» означает, что те бессознательные впечатления, которые соответствуют созреванию плода кармы, принадлежащему к одному с ними виду, неразрывно связаны¹ со следствием [прежней] деятельности. Только они и проявляются [в данной форме существования].

Так, карма богов в процессе своего созревания не может стать причиной проявления бессознательных впечатлений, свойственных обитателям ада, животным или людям. В ней проявляются бессознательные впечатления, которые соответствуют только божественной [форме существования].

Аналогичное рассуждение [применимо] также и к обитателям ада, животным и людям.

9. *[Бессознательные впечатления], даже разделенные формой рождения, пространством и временем, [находятся] в неразрывной связи вследствие однородности памяти и формирующих факторов¹.*

[Например], возникновение плода [кармы, приводящего к рождению в образе] kota, обнаруживается благодаря реализации условий, вызывающих их самопроявление². Даже если оно отделено сотней [иных] форм рождения, или далекими расстояниями, или сотней космических периодов [творения], [плод кармы] в случае

возникновения соответствующих условий проявится немедленно в связи с бессознательными впечатлениями, сформировавшимися ввиду опыта [существования в образе] kota в одном из прошлых [рождений].

— Почему?

— Потому что, хотя такие [бессознательные впечатления] могут быть весьма отдаленными, карма, [созреванию плода которой они] соответствуют, выступает действенным условием их проявления. Это и есть неразрывная связь [бессознательных впечатлений].

— Почему [она существует]?

— «Вследствие однородности памяти и формирующих факторов». Каков опыт [прошлых существований], таковы и формирующие факторы. В свою очередь, эти санскары соответствуют бессознательным впечатлениям, [обретенным в результате прошлой] деятельности. А каковы бессознательные впечатления, такова и память. Память [обуславливается] формирующими факторами, отделенными типом рождения, пространством и временем, а формирующие факторы, в свою очередь, [обусловлены] памятью. Таким образом, и память, и формирующие факторы проявляются в силу того, что [бессознательные] следы кармы обретают свою действительность. А отсюда неразрывность связи [бессознательных впечатлений], даже отдаленных [во времени от созревания плода кармы], полностью доказана, поскольку отношение причины, [определяющей карму], и следствия, [определяемого кармой], неразрывно³.

10. И они безначальны, ибо жажда жизни вечна.

Безначальность этих бессознательных впечатлений [проистекает] из вечности жажды жизни¹. Известное самопожелание: «Да не перестану я быть! Да буду я всегда!»², свойственное всему [живущему], не является [чем-то] самообусловленным.

— Почему?

— Как может страх смерти, имеющий своей причиной воспоминание о [прошлом] страдании и отвращение [к нему], появиться у только что рожденного существа, которое еще не обладает опытом [того, что все живое] подвержено смерти? Кроме того, самосущая реальность не нуждается в причине для своего возникновения. Следовательно, это сознание, наполненное не имеющими начала бессознательными впечатлениями и актуализирующее лишь некоторые из них при [соответствующих] условиях, существует [как объект] опыта Пуруши³.

Другие полагают⁴, что, подобно тому как свет, исходящий от светильника, то сужается, то расширяется [в зависимости от того, находится ли светильник] в горшке или в дворцовом зале, так и сознание имеет лишь ту форму, [которая соответствует] размеру тела⁵. И потому [они говорят], что промежуточное существование и круговорот бытия (сансара) — установленный факт.

Как утверждает Учитель, сужение и расширение всепронизывающего сознания единственно и есть его способ деятельности. Далее, это [сознание] опосредовано такими условиями, как праведность (дхарма) и прочее. Условия бывают двух видов: внешние и внутренние. Внешние — это наличие физического тела и других средств осуществления [йоги]: прославление [богов], раздача подаваний, благоговейное приветствие и прочее. Внутренние [условия] — вера и тому подобное, зависящие лишь от сознания. В этой связи было сказано: «Дружелюбие и прочее суть образ жизни⁶ тех, кто предается созерцанию; по своей природе они, [дружелюбие и прочее], не нуждаются во внешних средствах [осуществления] и приводят в результате к высшей праведности».

Из этих двух условий ментальное более эффективно.

— По какой причине?

— Чем может быть превзойдено знание и полное бесстрашие? Кто может с помощью лишь одной телесной деятельности, помимо силы сознания, опустошить лес Дандаку или выпить море, как Агастья⁷?

11. Поскольку [формирование бессознательных впечатлений] включает¹ причину, мотив, носителя и внешнюю опору, то при отсутствии таковых эти [бессознательные впечатления также] отсутствуют.

«Причина» [означает, что] вследствие праведности возникает счастье, а вследствие неправедности — страдание. Из счастья [проистекает] страстное влечение [к счастью], а из страдания — ненависть [к страданию]. Отсюда же, [то есть из этих двух], — активность [как таковая]. Движимый ментальной, словесной и физической деятельностью, [индивид] приносит пользу или вред другим [существам]. А из этого — вновь праведность и неправедность, счастье и страдание, влечение и вражда; и таким образом колесо сансары², имеющее шесть спиц, [находится в непрерывном] вращении. Движущая сила этого непрерывного вращения — неведение, корень всех аффектов. Такова «причина».

«Мотив» же есть та [полагаемая цель], с опорой на которую и осуществляется порождение³ праведности и прочего. Он отнюдь

не является порождением [чего-то] нового, не существовавшего прежде.

Рассудок (манас), все еще наделенный своей функцией, есть вместилище бессознательных впечатлений. И действительно, бессознательные впечатления, лишенные своего носителя, не могут оставаться в манасе, функция которого исчерпана.

Когда тот или иной наличный объект способствует выявлению соответствующих бессознательных впечатлений, он служит их «внешней опорой».

Таким образом, [формирование] всех бессознательных впечатлений включает эти причины, мотивы, носители и внешние опоры. При их отсутствии связанные с ними бессознательные впечатления также отсутствуют.

[Как известно], нет ни возникновения того, что не существует, ни разрушения того, что существует. Каким же образом бессознательные впечатления, будучи реальными сущностями⁴, могут перестать существовать?

12. Поскольку качественные определенности различаются по времени, прошлое и будущее пребывают в своей собственной форме.

Будущее есть то, чему предстоит актуальное проявление¹. Прошлое есть то, что уже нашло проявление в бывшем опыте. Настоящее есть то, что осуществляется² [в данный момент]. И эта тройственная реальность выступает объектом познания³. Если бы такая [реальность] не существовала в своей собственной форме, то знание, не имеющее объекта, не могло бы возникнуть. Отсюда следует, что прошлое и будущее существует в своей собственной форме⁴.

Далее, если бы результат кармы, который ведет к опыту [дальнейшего сансарного бытия] или же к окончательному освобождению и который еще должен возникнуть, был бы [чем-то] нереальным, то праведный образ жизни, направленный на достижение [последней] цели, был бы бесполезным. Между тем [вспомогательная] причина способна лишь актуализировать уже существующее следствие, но не породить [что-то], чего не было прежде. Такая причина, будучи реализованной, [как бы] оказывает специфическую помощь следствию, но не производит [нечто] совершенно новое.

Кроме того, субстрат (носитель) по своей природе [характеризуется] множеством качественных определенностей, а качества различаются между собой ввиду различия временных модусов [суще-

ствования]. Прошлое или будущее выступает именно как объективная реальность, но отнюдь не как настоящее, уже обретшее специфическую форму своего проявления⁵.

— Как же в таком случае [они существуют]?

— Будущее выступает в своей внутренней форме, которой еще предстоит проявиться через саму себя. Прошлое [выступает] в своей внутренней форме как проявление того, что уже было предметом опыта. Актуальное проявление своей внутренней формы имеет место только в настоящем модусе времени; оно отсутствует как в прошлом, так и в будущем временных модусах. При наличии одного модуса времени два других остаются присущими [соответствующему] субстрату. Таким образом, три временных модуса не возникают, не существовав прежде⁶, [то есть они существуют всегда].

13. Они суть проявленные или «тонкие» и наделены природой гун.

«Они» — это в действительности дхармы, то есть качественные определенности, существующие в трех модусах времени: настоящие — те, которые обладают проявленной сущностью, прошлые и будущие — те, которые обладают «тонкой» сущностью, — это шесть неспецифических форм¹.

Весь этот мир² есть не что иное, как специфическое сочетание гун; поэтому в высшем смысле [можно сказать, что] сущность [мира] суть гуны. Так, согласно учению шастры, «высшая форма гун — вне поля зрения; а то, что попадает в поле зрения, пусто, словно майя»³.

Однако, если все есть [только] гуны, то почему звук — это одно, а орган чувства — другое?

14. Самотождественность объекта [обусловлена] единообразием изменений¹.

[Например], орган слуха как инструмент восприятия [обусловлен] конкретным изменением гун, которые характеризуются ясностью, деятельностью, устойчивостью и наделены природой познания. Звук как объект [слухового восприятия] — другое конкретное изменение [гун], наделенных природой познаваемого.

Атом земли как часть «тонкой» субстанции [обусловлен] конкретным изменением звука и прочих [чувственных объектов], отно-

сящихся к общему классу материального. А эти [атомы, в свою очередь,] трансформируются [в соответствующие объекты, такие, например, как] земля, корова, дерево, гора и прочее. И в случае с другими «[великими] элементами», присовокупляя [к каждому из них свойства] вязкости, тепла, движения и пространственного расположения как то, что является общим [для них всех], можно представить себе [любую] конкретную трансформацию².

— «Нет объекта, который не был бы связан с [актом его] сознания, однако знание, не связанное с объектом, существует, [например знание], сформированное во сне и других [состояниях]». Те, кто с такой позиции³ отрицает реальную сущность объекта, и те, кто говорит, что объект есть не что иное, как мыслительная конструкция⁴, напоминая образы во сне, и в абсолютном смысле не существует, сами подобны таким же [сновидениям]. Они отрицают реальную сущность объекта на основании чистого умозрения, не имеющего доказательной силы, хотя объект предстает в своем величии как данность. Можно ли доверять утверждениям тех, кто отвергает даже эту [очевидную] истину?

Почему это [утверждение] неверно?

15. При самоожесточенности объекта [содержания воспринимающих его] сознаний различны; поэтому обе эти [реальности] относятся к разным сферам.

Один и тот же объект служит общей опорой для многих [индивидуальных] сознаний. В действительности он не является мыслительной конструкцией ни единичного сознания, ни многих сознаний, но опирается на самого себя¹.

— Вследствие чего это [происходит]?

— Из-за того, что хотя объект и остается самоожесточенным, сознания его [различными индивидами] нетождественны. Так, один и тот же объект вызывает ощущение счастья при праведной установке сознания. И он же вызывает чувство страдания при неправедной установке. При установке на неведение тот же самый [объект] вызывает ощущение тупого недоумения, а при установке на истинное видение — чувство беспристрастности. Так чьим же сознанием он сконструирован? Точно так же несостоятельно [и утверждение], что одно [индивидуальное] сознание может быть «окрашено», [то есть подвержено воздействию], объектом, который является мыслительной конструкцией другого сознания. Следовательно, способы существования объекта и сознания разнородны, ибо они различаются между собой как то, что воспринимается, и то,

что воспринимает. В действительности они не могут смешиваться друг с другом.

Далее, с точки зрения санкхьи² объект есть [продукт взаимодействия] трех гун, способ существования которых — [постоянное] движение. И он, [этот объект], вступает во взаимодействие с [индивидуальными] сознаниями в зависимости от таких [дополнительных] условий, как праведность и тому подобное. Так он становится причиной того или иного проявляющегося содержания сознания, соответствующего [определенному] условию.

Некоторые считают, что реальный объект существует лишь одновременно со своим осознанием, поскольку он выступает данностью опыта, подобно удовольствию и прочему. Отрицая с таких позиций свойство [объекта] быть общим [для множества индивидуальных сознаний], они отвергают реальное существование объекта в предшествующие и последующие моменты.

16. Кроме того, объект не зависит от единичного сознания, [ибо, если] он [почему-либо] не может быть познан, то чем же в этом случае он будет¹?

Если бы объект зависел от единичного сознания, то [в тех случаях], когда сознание рассеяно или остановлено [в процессе сосредоточения], он не мог бы быть отражен этим [сознанием] в качестве такового. Не будучи объектом другого [сознания], то есть не будучи познанным или воспринятым кем-либо вообще, разве он в таком случае не существует? А когда [объект] вновь начинает взаимодействовать² с сознанием, откуда он появляется? Разве те его части, которые [в данный момент] отсутствуют, [поскольку отсутствует их восприятие], ему не принадлежат? Но в этом случае [можно было бы сказать, что если] нельзя увидеть живот, то нет и спины.

Отсюда [следует, что] объект не зависит [от сознания] и является общим для всех индивидов³, а каждый индивид наделен независимым сознанием. Вследствие их соединения и возникает знание, то есть опыт Пुरुши.

17. *Объект познан или не познан в зависимости от того, воздействует ли он на сознание¹ [или не воздействует].*

Чувственные объекты, подобно магниту, притягивают к себе сознание, как если бы оно было железом, и «окрашивают» его, [то есть воздействуют на него соответствующим образом]. И тот чувственный объект, которым «окрашено» сознание, становится познанным. Напротив, объекты, [не воздействующие на сознание], являются непознанными. Сознание изменяется в зависимости от того, познана или не познана внутренняя сущность объекта².

Но что касается [Пуруши], для которого именно это сознание и выступает объектом, то

18. *содержания деятельности сознания всегда известны их господину, ибо свойство изменяться к Пуруше не относится.*

Если, подобно сознанию, господин [сознания], Пуруша, тоже был бы подвержен изменению, то отсюда [можно было бы заключить, что] его объекты, то есть содержания сознания, были бы познанными либо непознанными, как и чувственные объекты — звук и прочее. Однако свойство интеллекта быть постоянно известным его господину приводит к выводу, что Пуруша не подвержен [какому-либо] изменению.

Может возникнуть сомнение, не освещает ли сознание, подобно огню, и самое себя, и чувственный объект.

19. *Оно не освещает самое себя по причине свойства быть объектом восприятия.*

Как другие органы чувств или звук и прочие [чувственные объекты] не являются самоозаряющими¹ в силу свойства быть объектами восприятия, точно так же и интеллект. И соответственно огонь не может служить здесь примером, ибо огонь не освещает свою собственную сущность [как то, что прежде] не было освещено. Такое освещение появляется [только в случае] связи источника света с тем, что должно быть освещено. Однако в собственной сущности, [взятой] самой по себе, [такой] связи не существует.

Далее, смысл слов «сознание, освещающее самое себя» состоит в том, что оно не является объектом познания для кого-либо. Так,

[слова] «акаша опирается на самое себя» означают, что она не опирается на что-либо другое.

Деятельность живых существ становится возможной вследствие отражения процессов, происходящих в их психике²: «Я разгневан», «Я испуган», «Я испытываю влечение к тому-то», «Я испытываю отвращение к тому-то». Без отражения процессов, [происходящих] в собственном сознании, такая [деятельность] невозможна.

20. *Кроме того, обе они не [могут быть] познаны в одно и то же время.*

Познание в одно и то же мгновение и собственной сущности, и иной сущности тоже невозможно. А утверждение приверженца учения о мгновенности¹, что существование есть [одновременно] и действие, и то, что производит действие,— это [не более чем] предположение.

Может быть [и] точка зрения, согласно которой [одно] содержание сознания, само собой переставшее существовать, воспринимается непосредственно сменяющим его другим содержанием сознания. [Поэтому сказано в сутре]:

21. *При [допущении, что одно содержание сознания воспринимается] другим содержанием сознания, [возникает дурная] бесконечность понимания понимания и смешение памяти.*

Итак, если одно содержание сознания «схватывается», [то есть воспринимается], другим содержанием сознания, то чем воспринимается понимание понимания? Оно также [должно восприниматься] другим пониманием понимания, а это, [в свою очередь], другим, и так [возникает дурная] бесконечность¹.

«...И смешение памяти». [Это означает!], что сколько существует в опыте актов понимания понимания, столько и актов их запоминания. А вследствие смешения таких [актов запоминания] установление одной [единой] памяти становится невозможным.

Таким образом, учение об уничтожении, отрицающее реальное существование Пуруши, познающего [деятельность] буддхи, приводит к крайней путанице. Те, кто склонен видеть субъект опыта в чем угодно, отнюдь не опираются на законы логики.

Некоторые принимают чистую сущность как таковую, [утверждая, что] именно она, отбросив эти пять групп [существо-

вания], обретает другие (группы) ². Но сказав так, они тут же этого и пугаются. Заявляя: «Я буду следовать практике воздержания в присутствии моего наставника, чтобы достичь полного безразличия к [пяти] группам существования и отрешения от них, дабы они никогда более не актуализировались и пришли к окончательному успокоению», они отрицают самое бытие такой сущности.

Но в учении санкхья-йога и других [системах брахманизма] под словом «себя» понимается Пуруша, господин, для которого сознание выступает объектом опыта.

— Как [это происходит]?

22. *Чистая энергия сознания, не передающаяся [объектам], познает свой собственный разум, принимая его внешнюю форму.*

«Энергия Того-кто-наслаждается, [то есть субъекта опыта], не подвержена изменению и не поглощается [объектами]». Когда она кажется поглощенной изменяющимся объектом, она как бы соответствует способу его деятельности. И так только вследствие схожести с деятельностью разума (буддхи), [как бы] обретшего форму чистого сознания, она понимается как развертывание сознания, не отличимого от деятельности буддхи. Было сказано в этой связи: «Убежище, где располагается вечный брахман, — это не сферы ада и не горные ущелья, не тьма и не бездны морские, но деятельность буддхи, не отличимая [от него самого]. Так говорят мудрые».

А отсюда делается вывод:

23. *сознание, окрашенное Зрителем и тем, что воспринимается, [становится] всеобъектным.*

Интеллект окрашен познаваемым объектом, но и сам в силу свойства быть объектом восприятия оказывается связанным через эту свою функцию с субъектом, то есть Пурушей. Таким образом, то же самое сознание, будучи «окрашено» Зрителем и тем, что воспринимается, проявляется [одновременно] и как объект, и как субъект. Обретая внутреннюю форму одушевленного и неодушевленного и проявляясь как если бы оно не было объектом, хотя по своей природе оно есть объект, или как если бы оно было одушевленным, хотя [в действительности оно] неодушевленное, [это сознание], [отражающее все вокруг], подобно кристаллу, называется всеобъектным ¹.

Поэтому некоторые, введенные в заблуждение таким сходством сознания [с Пурушей], говорят, что именно оно и является одушевленным. Другие же утверждают, что весь этот [мир] есть не что иное, как сознание ², и что в действительности коровы, горшки и прочее, то есть [предметный] мир вместе с его причинами, не существуют. Поистине, [эти люди] достойны жалости.

— Почему?

— Потому что сознание, озаряющее формы всех чувственных объектов, и есть семя их заблуждения.

Что касается [различающего] постижения, [которое возникает] при йогическом сосредоточении, то постигаемый объект, будучи отраженным [в сознании] ³, есть иное, [нежели сознание], поскольку служит его опорой. Если бы этот объект был «только-сознанием», то каким образом самопостижение могло бы установить себя в форме постижения? Следовательно, тот, кто определяет объект, отраженный при [йогическом] постижении, есть Пуруша.

— Почему это [происходит]?

24. *Это [сознание], хотя и расцветенное бесчисленными впечатлениями, [существует] для Другого, поскольку оно выполняет соединяющую функцию.*

Итак, это сознание, хотя и расцветенное бесчисленными бес-сознательными впечатлениями, существует для Другого — для его опыта и освобождения, но не для самого себя, потому что оно, подобно дому, выполняет соединяющую функцию. Соединяющую функцию сознания не нужно понимать как существующую для самой себя. Так, ощущение счастья испытывается не для самого счастья, а знание [существует] не для самого знания, но оба эти [состояния сознания существуют] для Другого. Тот Пуруша, цель которого объединяет в себе цель опыта и цель освобождения, и есть этот Другой. Он другой отнюдь не [в смысле принадлежности] к общему классу ¹. Любой из таких элементов, о котором может говорить сторонник теории уничтожения, служит, в свою очередь, цели другого элемента, ибо все они функционируют [только] в совокупности. Но [он есть] тот особый Другой, который не функционирует в совокупности, то есть Пуруша.

25. У видящего различие прекращаются [все] размышления о собственном существовании.

Подобно тому как можно заключить на основании появления побегов растений в сезон дождей о существовании их семян, так и по виду [йогина], у которого от радости поднимаются волоски на теле и текут слезы, когда он слышит о пути освобождения, можно заключить, что он обладает завершенной кармой¹, ведущей к освобождению, семя которой — знание различия между [Пурушей и сознанием]. Его мысли о собственном существовании текут самым естественным образом. [А о тех], у кого такая [карма] отсутствует, было сказано: «Отбросив из-за своих пороков естественность [таких размышлений], они испытывают удовлетворение от первого же возражения² и избегают окончательного вывода».

Размышления о своем существовании таковы: «Кем я был? Как я жил [прежде]? Что такое это [рождение]? Чем оно обусловлено? Кем мы будем? Почему мы будем?»³. Однако эти [размышления] прекращаются у того, кто обладает знанием различия между [Пурушей и сознанием].

— Почему [это происходит]?

— Потому что все многообразие изменений присуще [только] сознанию. Однако Пуруша при отсутствии неведения пребывает чистым и свободным от [какого-либо] влияния качественно-определенных состояний сознания⁴. Оттого у мудрого прекращаются [все] размышления о собственном существовании.

26. Тогда сознание растворяется в различении и тяготеет к абсолютному обособлению.

В этом случае сознание [йогина], которое прежде было направлено на чувственные объекты и погружено в неведение, полностью изменяется. Оно тяготеет к абсолютному обособлению и растворяется в знании, порожденном различением.

27. В нем иногда [проявляются] другие содержания, [порожденные] формирующими факторами.

В сознании, которое погружено в различение [своих] содержаний и течение которого устремлено к установлению абсолютного различия между саттвой и Пурушей, иногда возникают и другие со-

держания, [например]: «Я есмь», или «Это — мое», или «Я знаю».

— Откуда [они]?

— Из ослабленных семян, то есть [прошлых] формирующих факторов.

28. *Избавление от них подобно [избавлению]
от аффектов.*

Подобно тому как аффекты, находясь в состоянии прокаленных на огне семян, лишаются способности к прорастанию, так и прошлые формирующие факторы, находясь в состоянии семян, прокаленных на огне знания, не способны порождать [новые] представления¹.

Однако формирующие факторы [различающего] знания находятся [как бы] в дремлющем состоянии² вплоть до полного исчерпания функции сознания и потому [здесь] не рассматриваются.

29. *У того, кто не привязан и к высшему постижению,
вследствие различения всегда [возникает]
йогическое сосредоточение, [именуемое]
«Облако дхармы».*

Когда этот [благородный] брахман не привязан и к высшему постижению¹, то есть не желает ничего в качестве награды за такое [постижение]. тогда у него, отрешенного и от этого [желания, появляется] постоянная способность различения². Вследствие разрушения семян формирующих факторов другие содержания сознания у него не возникают. Тогда и наступает состояние йогического сосредоточения, именуемое «Облако дхармы»³.

30. *Благодаря ему исчезают аффекты и карма.*

Благодаря достижению состояния такого [йогического сосредоточения] неведение и прочие аффекты оказываются вырванными¹ вместе со своими корнями, а скрытые следы кармы, как благие, так и неблагие, уничтожаются. При устранении аффектов и кармы мудрец достигает освобождения еще при жизни.

— Почему?

— Потому что ложные установки и являются причиной существования. Поистине, не может быть, чтобы некто, освободившийся от ложных установок, был бы рожден [вновь] где-либо или кем-либо.

31. *И тогда, при беспредельности знания, освобожденного от всех загрязняющих его препятствий, немногое [остается] из того, что должно быть познано.*

Знание, освобожденное от всех препятствий, [создаваемых] аффектами и кармой, становится беспредельным. Саттва беспредельного знания, подавляемая тамасом, который заслоняет ее, и лишь время от времени приводимая в движение раджасом, будучи освобожденной, обретает способность к познанию. Теперь, когда она избавлена от всех загрязняющих ее препятствий, она становится беспредельной. А ввиду беспредельности знания остается очень немного из того, что еще должно быть познано, например светлячок в бесконечном пространстве.

Как сказано в этой связи, «слепой просверлил жемчужину, беспалый нанизал ее на нитку, не имеющий шеи надел ее, а немой пропел ей хвалу»¹.

32. *В результате этого завершается последовательное изменение гун, осуществивших свою цель.*

В результате появления этого «Облака дхармы» последовательность изменения гун, осуществивших свою цель, оказывается завершенной. [Гуны], полностью исчерпавшие опыт и [приведшие] к освобождению, что и является их целью, не могут продлить свое существование ни на мгновение.

Итак, что же называется последовательностью?

33. *Последовательность, понимаемая как конечный предел изменения, есть противоположность мгновения.*

Последовательность по своей сути есть непрерывное течение моментов; как таковая она воспринимается через конечный предел, то есть завершение изменения. Так, новая одежда не обветшает, пока через ряд последовательных моментов не наступит предел ее [новизны].

В вечных сущностях тоже наблюдается последовательность. Сама вечность двойка: абсолютно неизменная вечность и вечность изменения. Из них неизменная вечность присуща Пуруше, а вечность изменения — гунам. Вечным является то, в чем даже при подверженности непрерывному изменению «таковость», [то есть

внутренняя сущность], не разрушается¹. Вечность их обоих, [Пуруши и гун], обусловлена тем, что их внутренняя сущность неразрушима.

Что касается качеств гун — разума и прочих, — то последовательность их существования приходит к завершению, выражающемуся через конечный предел изменения. В самих вечных гунах как носителях качеств такого завершения не обнаруживается.

В отношении абсолютно неизменных, вечных, пребывающих лишь в самих себе, освобожденных пурушей (индивидуальных «я») существование как таковое воспринимается только как последовательность². [Такой вывод] носит чисто вербальный характер и делается на основании глагольной формы «существует».

— Есть ли конец последовательности этого круговорота бытия, реализующей себя через гуны в их движении или в состоянии покоя, либо же конце нет?

— Ответить на это невозможно.

— Почему?

— Есть вопросы, требующие категорического ответа: «Умирает ли каждый, кто родился? — Да, господин!» Однако есть вопросы, ответ на которые должен быть разделен³: «Родится ли [вновь] каждый, кто умер? — Мудрый, обретший способность различающего постижения и устранивший жажду [бытия], не родится, но [любой] другой родится вновь».

Точно так же на вопрос: «Является ли человеческая форма рождения самой лучшей или нет?» — следует отвечать, разделив его: «По сравнению с животными она — лучшая, по сравнению с богами и риши — нет». Но существуют вопросы, на которые нельзя ответить: «Имеет ли конец этот круговорот бытия или не имеет? — Для мудрого существует конец последовательности круговорота бытия, для другого — не существует». При ограничении [ответа] одним из вариантов [возникает] ошибка; поэтому вопрос должен быть проанализирован.

Как было сказано, абсолютное освобождение [наступает] при окончании последовательности развертывании гун. [Теперь] определяется его внутренняя сущность.

34. Абсолютное освобождение есть полное свертывание гун, более не являющихся объектом для Пуруши; оно же — энергия сознания, пребывающая в самой себе.

Полное свертывание¹ гун, которые представляют собой [цепь] причин и следствий, выполнивших [свою функцию — служить]

опыту и освобождению Пуруши, и [потому более] не существуют для него в качестве объекта,— это и есть абсолютное освобождение. Энергия сознания Пуруши [в этом случае] полностью обособлена, то есть пребывает в самой себе из-за отсутствия связи с саттвой разума. Ее вечное сохранение именно в таком состоянии и есть абсолютное освобождение.

На этом четвертая глава «Об абсолютном освобождении» в комментарии санкхьи к «Йога-шастре» достопочтенного Патанджали [завершена].

КОММЕНТАРИЙ

Глава первая

О СОСРЕДОТОЧЕНИИ (SAMĀDHIPĀDA)

* Эта мангала-шлока (вступительный стих конфессионально-методологического характера), авторство которой приписывается в ортодоксальной традиции комментатору «Йога-сутр» Вьясе, представляет собой более позднюю интерполяцию, связанную, по-видимому, с отождествлением творца «Йога-сутр» с древнеиндийским грамматистом Патанджали (III—II вв до н э), написавшим «Великий комментарий» («Махабхашья») к сутрам Панини Согласно брахманистской традиции, грамматист Патанджали является воплощением мифического змея Шешы, который опустился на сложенные ладони (patañjali) великого Панини Подробнее см [Dasgupta, 1930, с 54—55]

1 1 В тексте сутры здесь *atha* Согласно Вьясе и автору «Таттва-вайшаради» (комментария к «Вьяса-бхашье») Вачаспати Мишре, первое слово сутры «*atha*» служит показателем того, что далее начинается систематическое изложение предмета, в данном случае йога-даршаны, т е религиозно-философской системы йога Интересно отметить, что аналогичным образом начинается и «Махабхашья» Патанджали *atha śabdānuśāsanaṃ* — «Итак, изложение [учения] о Слове»

1 2 Согласно толкованию Вачаспати Мишры, словом «изложение» (*anuśāsana*) Вьяса называет здесь *шастру* (логико-дискурсивный трактат), объясняя ее этимологически как то, с помощью чего нечто получает детальное разъяснение (*anuśisyate*) Далее Вачаспати Мишра говорит «Ее постижению отнюдь не предшествует обладание полным успокоением (*śama*), самоконтроль (*dama*) и т п, напротив, ей предшествует желание передать знание истинной реальности (*tattvajñāna*) [Успокоение (спокойствие), самоконтроль и прочее достигаются] при наличии желания знать и знания [реальности], как об этом сказано в священных текстах „Поэтому пусть он, умиротворенный, подчинивши контролю [органы чувств], ставший бесстрастным, невозмутимым и самоуглубленным (*samañita*), видит (созерцает) атман лишь в атмане“ (Брих-уп IV 4 23, 28) И хотя существует возможность того, что вопросы ученика, аскетизм (*tapas*), применение алхимии (*rasayana*) и т д [иногда] непосредственно предшествуют [изложению] *шастры*, здесь они не упоминаются (*nabhidhanam*), поскольку они бесполезны [как] для отчетливого постижения [предмета] учеником, так и для его жизнедеятельности (*pravṛtti*)» [TV I 1, с 1]

1 3 В санскритском тексте *vogah samadhih* Здесь Вьяса истолковывает слово «йога» в терминологическом значении ментального сосредоточения, следуя традиционному пониманию глагольного корня *yuḥ samadhau* (О принятых толкованиях корня *yuḥ* подробнее см [Dasgupta, 1961—1963 vol I, с 226—227]) Однако как можно заметить из дальнейшего текста комментария, объемы и содержание этих понятий не представляют собой нечто тождественное и лишь частично перекрывают

друг друга. Сосредоточение (*samadhi*), согласно Вьясе, есть базовое свойство сознания, его закономерная особенность, проявляющаяся в той или иной степени на всех уровнях его функционирования.

1.4 В санскритском тексте *sarvabhūtaḥ* от *bhūmi* (букв «ступень» или «уровень») В психологии йоги этим ключевым словом (термином) обозначается качественно-определенное состояние сознания, детерминированное соответствующим эмоционально-чувственным тоном и познавательной установкой.

1.5 *Kṛipta* — традиционное толкование рассеянное, беспокойное. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, этот уровень, или состояние сознания, в котором преобладает энергетический компонент (*rajas*), характеризуется спонтанной направленностью на внешние объекты. Но при этом отсутствует какая бы то ни было стабильность (*asthiram*) сознания.

1.6 *Mudha* (букв «ослепленное», «пребывающее в замешательстве, недоумении»). Этот уровень, когда преобладает инерционный компонент (*tamas*), — очевидное состояние сознания (*nidrāvṛttimat*) оно в данном случае развертывается в своей неразличающей алогичности. Такое сознание как бы направлено на все объекты одновременно, и хотя направленность эта может быть устойчивой (*sthiram*), в ней отсутствует способность различения (*viveka*).

1.7 *Vikṛipta* (букв «рассеянное», «разбросанное»). Подобное состояние сознания можно определить как избирание (выбирание) объекта из некоторого многообразия при наличии относительно стабильной направленности. Однако сосредоточение на этом уровне непрерывно прерывается ввиду процесса актуального избирания объекта (*vikṣepana*) — один объект сменяется другим без желания субъекта зафиксировать сознание на избранном объекте. По традиционным комментариям «Йога-сутр» Патанджали, наличие такого желания и выступает непременным условием окультуривания психики (*bhavana*) и перехода сознания в область собственно йоги (*yogaraksā*). Для сравнения интересно отметить, что в буддийской (абхидхармистской) психологии термином *vikṣipta* обозначается любое состояние эмпирического сознания, не находящегося в состоянии сосредоточения, или прекращения репродуцирования своих актуальных содержаний. См. [АКВ I 11].

1.8 *Ekāgrā* (букв «[направленность] в одну точку», или «однаправленность») *Sitta-ekagrata* — такое состояние сознания, при котором происходит «высвечивание» объекта (*pradyotana*), как он существует в реальности, сам по себе (*sadbhuta*). Достижение этого состояния реализуется посредством преодоления процесса *vikṣepana*, т. е. спонтанной избирательности, имеющей место на предыдущем, нейогическом уровне сознания *vikṣipta*. Экаграта характеризуется стабильной направленностью сознания в единую точку. Избирательность при этом достигает своего предела, но она лишена аффективного компонента.

Сходным образом однаправленность сознания интерпретируется и в буддийской психологии. Так, Асанга поясняет: «Что такое сосредоточение? — Это однаправленность сознания на объект, который должен быть исследован. Такая однаправленность служит поддержкой знания» [AS, с. 111]. Стихиматри дает более развернутое определение: «Сосредоточение — это сконцентрированность на том объекте, который должен быть исследован. Объект следует рассматривать во всецелости его свойств. Однаправленность означает наличие в поле зрения лишь одного объекта. Она служит поддержкой знания, ибо сконцентрированное сознание видит вещи такими, каковы они в действительности». См. [VMS, с. 26].

1.9 *Niruddha* (букв «прекращенное», «остановленное»). Термин *niruddha* («прекращение», «остановка») обозначает состояние сознания — остановленное на самом себе, и в этом смысле данный уровень сознания может быть охарактеризован как прекращение его развертывания (*vṛtti*). Согласно индийским религиозно-философским системам, в состоянии *niruddha* устраняются какие бы то ни было познавательные акты и их содержание, а также эмоционально окрашенные мотивации, нарушающие психотехническую сбалансированность сознания.

В историко-философском плане интересно отметить, что в буддийской психологии ниродха — абсолютная т е причинно-необусловленная дхарма (качественно определенное состояние сознания), характеризующая наряду с пространством психического опыта (akāṣa) растождествленное состояние сознания См [АКВ I 5—6]

1 10 *Yogarakṣa* — область (букв «сторона») [собственно] йоги Как отмечает в этой связи А Вецлер, «последовательность не только ksīpta и mudha, но также и всех трех состояний (bhūmi), не принадлежащих к yogarakṣa, обусловлена степенью прочности связи между citta и ego viśaya (объектом) или потенциальным объектом Эта связь менее всего ослаблена, т е наиболее прочна, когда citta находится в состоянии kṣera, она более слаба, когда citta — в состоянии mūḍha, и самая слабая, когда citta — в состоянии vikṣīpta, связь в этом случае (по причине „беспристрастности“ citta) настолько ослаблена, что теперь citta может быть преднамеренно направлено на объект, избранный субъектом Именно в этой точке и начинается собственно йога» См [Wetzler, 1983, с 23]

1 11 *Kleśaḥ* (букв «мучение», «боль») от глагола klīṣ — причинять боль, мучение, доставлять беспокойство, приводить в возмущенное (возбужденное) состояние, загрязнять

Kleśa — одно из фундаментальных понятий, встречающихся в большинстве индийских классических религиозно-философских систем (в синкретической ньяявайшешике ему часто соответствует термин doṣa), но наиболее полно разработанных в буддийской психологии В текстах логико-дискурсивного уровня этот термин передает динамику эмпирических состояний сознания «обычного человека»

Психология последнего связана с особым типом личностной ценностной ориентации, которую условно можно обозначить как «эгоцентрированная установка» Это магистральная для личности предрасположенность воспринимать окружающий мир в непосредственном соотношении со своим «я» Влияние эгоцентрированной диспозиции распространяется не только на сознание и акты сознательного выбора в социальных ситуациях, но также и на бессознательные психические процессы, детерминирующие восприятие как таковое Ввиду этого эгоцентрированный субъект никогда не видит вещи такими, каковы они есть вне его субъективной направленности Именно в силу этого обстоятельства обыденная психологическая ориентация оценивается на доктринальном уровне как ориентация на сансарное бытие, т е как «неблагое сознание»

В индологических исследованиях термин «клеша» обычно переводится как «страсть» или «загрязнение», что, строго говоря, не вполне удовлетворительно

Передача термина словом «загрязнение» характера для последователей так называемого филологического подхода и обусловлена этимологическим значением корня klīṣ («пачкать», «загрязнять») Однако поскольку религиозно-прагматическая направленность индийских философских систем предполагает трансформацию сознания, включающую в качестве основного фактора освобождение сознания от эмоциональной окрашенности, собственно эмоциональность рассматривается в системе не только в функциональном аспекте как процесс загрязнения, но прежде всего содержательно — какие именно явления сознания подвержены притоку эмоциональности и что именно эта эмоциональность собой представляет Слово «загрязнение» отражает лишь функциональный аспект и потому передает актуальную семантику термина «клеша» весьма неполно Здесь смешиваются два аспекта функционирования «неблагого» («неблагоприятного» с кармической точки зрения) сознания — его конкретное состояние («страсть», «помрачение», «ненависть» и т д) и общая тенденция сохранения этого состояния Оба термина синонимичны лишь в том смысле, что они описывают одновременно и состояние, и тенденцию к сохранению «неблагого» сознания, которые следует элиминировать

Слово «страсть» тем более неудовлетворительно, ибо в традиционном списке психических состояний имеется специальный термин raga, собственно и обозначаю-

щий страсть Следовательно, передача термина «кляша» словом «страсть» приводит к необоснованной семантической редукции

Согласно методологии перевода, разработанной в отечественной историко-филологической буддологической школе, правильная передача технических терминов может быть осуществлена лишь на основе последовательного объяснения концепций, в рамках которых эти технические термины функционируют Термин «кляша» является ключевым в концепции «неблагого» (эгоцентрированного) сознания Он описывает предельно широкий круг состояний как психофизического, так и собственно психического возбуждения, возникающего при соотнесении результатов психических процессов с иллюзорным ядром личности, с «я» Иными словами кляша в самом общем виде есть реакция принятия либо отвержения

Операциональное определение этого фундаментального понятия в буддийской психологии можно найти у Асанги «Что является признаком кляши? Если возникающая дхарма характеризуется свойством возбуждения (*arāḥanta*) и ее возникновение приводит организм и сознание (букв «телесный и психический континуум») в возбужденное (возмущенное) состояние, то это и есть признак кляши» См [AS, с 46]

Кляши, таким образом, всегда актуально указывают на присутствие «неблагого» (*akuṣāla*) сознания

Абхидхармистские психологи полагали в качестве причины кляш наличие иллюзии «я», т е субстанциальной статичной психики По комментаторской традиции, источник кляш никогда не лежит во внешнем мире, поскольку в противном случае кляши были бы свойственны даже высокопродвинутым адептам Строго семантическое содержание психических процессов, т е отражение внешнего мира в психике, лишено кляш Они возникают только при сопоставлении этих содержаний с личной «я»-концепцией (*uradāna*) Поэтому кляша есть функция неблагого сознания.

На основании изложенного мы передаем данный термин словом «аффект», имея в виду широкий спектр чувственного (в противоположность строго семантическому) содержания сознания Психологический термин «эмоция» предполагает чувственно-действенную тенденцию, связанную с сознанием лишь опосредованно Именно поэтому мы предпочли остановиться на более общем понятии «аффект», включающем в свой семантический спектр чувства, эмоции с явно выраженным оттенком причинения, поскольку ни один термин европейской психологии, описывающий эмоциональную сферу, взятый в отдельности, не покрывает полностью объема и содержания технического термина «кляша»

Комментатор «Йога-сутр» Вьяса, находившийся под очевидным влиянием логико-дискурсивных схем абхидхармистской философии, вводит термин «кляша» как уже определенный, не подвергая его дальнейшей разработке

1.12 В санскритском тексте *karmabandhanani* «Карма» тоже является фундаментальным понятием, точнее, идеологемой (ценностно-окрашенным понятием) всех даршан древней и средневековой Индии, за исключением, быть может, только локаята (чарваги) В самом общем смысле слово «карма» обозначает действие или деятельность в широком плане В йоге, как и в буддизме, различаются три вида кармы физическая, или телесная, ментальная (деятельность сознания) и вербальная Учение о карме подробно рассматривается Вьясой в его комментарии к «Йога-сутрам» Патанджали (II 12—14) Здесь же достаточно отметить что на доктринальном уровне системы карма выступают законом причинно-следственной связи, в соответствии с которым форма и тип рождения, продолжительность человеческой жизни, социальный статус и т д определяются результатами прошлой деятельности, прорастающими (*viraka*) в данное существование

В йогической и буддийской философии энергетическим источником деятельности выступают базовые кляши, чаще всего неведение (*avidya*) Как отмечает Стирамати в своем комментарии к одному из основополагающих источников виджнянавады, «деятельность (*karma*) и аффективность — вот причины круговорота

бытия, причем аффекты — главная причина. Благодаря определяющему воздействию аффектов деятельность способна породить новое существование (*punarbhavāksēra*), и иначе не может быть. Поэтому аффекты поистине тот корень, из которого произрастает сансара. Следовательно, прекращение круговорота бытия достигается только при устранении аффектов и иначе не может быть». См [ТVM, с 38—39]

1 13 В санскритском тексте *samprajñāto yoga* Мы интерпретируем этот термин условно как когнитивная (включающая познавательный компонент) йога, поскольку эта стадия целенаправленного изменения сознания содержит по меньшей мере три дискурсивных элемента, которые реализуются в процессе работы с объектом. В психотехническом плане когнитивная йога соответствует тому уровню, или состоянию сознания, которое носит название *sitākagatā*, т. е. сконцентрированность сознания на одной точке (ср. коммент 18). На данной стадии сравнительной изученности психотехнических систем йоги и буддизма едва ли представляется возможным прийти к их однозначному отождествлению, однако в первом приближении обращает на себя внимание тот факт, что при определенной доктринальной специфике (например, *asmīā* — чувство индивидуации) когнитивная йога или когнитивное сосредоточение (*samprajñāta samadhī*), соответствует чегьрем первым ступеням (*dhyāna*) буддийской йоги.

1 14 В санскритском тексте *vitarkanugato vicaranugata*, т. е. «сопровождается избирательностью [и] рефлексией», точнее, сопровождается направленностью и содержательностью. *Vitarka* и *visāga* в йогической и буддийской психологии представляют фундаментальные явления сознания, обнаруживаемые как на чувственном, так и на рациональном (ментальном) уровнях. Подробный анализ этих терминов приводится в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (II 28 и 33), где *vitarka* описывается как «грубое» состояние сознания (*cittasyaudārikata*), а *visāga* — как «тонкое» (*sūksmata*), ср также определение Асанги [AS, с 14]. С точки зрения психологии сознания *vitarka* может быть истолковано как свойство «избирания» объекта, более точно — направленность на объект, а *visāga* — как последующая рефлексия, связанная с фиксацией сознания на объекте, т. е. содержательность. Подробный анализ обоих терминов в контексте практики изменения состояний сознания см в работе [Guenther, 1957, с 74—77].

В своей ставшей классической монографии о философии йоги С. Дасгупта, рассматривая термины *vitarka* и *visāga*, ограничивается кратким замечанием, что оба они обозначают состояния сознания, при которых объектами медитации становятся более грубые или более тонкие формы объектов, которые могут варьировать от «великих элементов» (*bhūta*) до самой первоматерии (*prakṛti*). См [Dasgupta, 1930, с 340].

1 15 *Ananda* — следующее после направленности (избирательности) и содержательности (рефлексии) измененное состояние сознания характеризующееся ощущением высшего блаженства и счастья. Типологически оно соответствует состояниям *prīti* и *sukha* буддийской психотехнической схемы. Подробно см [Guenther, 1957, с 77—80].

1 16 *Asmīta* — в обыденном смысле это ключевое слово обозначает индивидуальность или, точнее, ощущение индивидуации. В онтологической системе йоги *asmīta* рассматривается как первая стадия трансформации фундаментального и всепронизывающего сознания (*kāraṇa citta*), которое реализует себя через сознание-следствие (*kaṛyā citta*). Таким образом, *asmīta* наряду с десятью органами чувств и соответствующими психическими способностями, манасом и жизненной силой (*prāṇa*) выступает исходной качественной определенностью сознания-следствия (*kaṛyā citta*).

В контексте психотехнической процедуры, о которой идет речь в комментарии Вясы, термином *asmīta* обозначается состояние чистого бытия, при котором «я» пребывает в нераздельном единстве с буддхи (интеллектом).

1 17 *Asamprajñāta samadhī* Мы передаем этот термин условно как некогнитив

ное, т е лишенное познавательного элемента, сосредоточение Согласно Вьясе, оно наблюдается при полной остановке сознания, когда прекращается любая форма его деятельности и остаются лишь бессознательные формирующие факторы (samskara) См [VS I 18]

2.1 В санскритском тексте *yogascittavrttinirodhah* Вторая сутра Патанджали дает классическое определение брахманистской йоги, не только принятое в логико-дискурсивных трактатах религиозно-философских систем, но и вошедшее в ряд доктринальных текстов

Здесь термин *vrtti* обозначает развертывание или актуальные состояния эмпирического сознания, содержанием которых выступают конкретные *pratyaya* Подробно см [Dasgupta, 1930, с 277]

2.2 В своем комментарии Вачаспати Мишра подробно рассматривает это уточнение смысла сутры, введенное Вьясой «То специфическое состояние сознания, при котором достигнуто [полное] прекращение [процесса истинного] познания (в санскритском тексте следует читать *grāma* вместо *grāna*) и т д, и есть собственно йога

— Но в таком случае можно сказать, что это определение дефектно (*alaksana*), ибо оно не охватывает (*avuyarakaivāt* — букв „в силу отсутствия распределенности“) когнитивное сосредоточение, при котором саттвические функции сознания не прекращены

— Поэтому [Вьяса] и говорит „Поскольку слово „все [в сутре] опущено “ Если бы имелось в виду прекращение всех функции сознания, то когнитивное [сосредоточение] не охватывалось бы [данным определением] Однако прекращение функционирования сознания, которое препятствует созреванию (*virāka*) „дремлющих“ следов (*āśaya*) аффективности и деятельности (*karma*), включает также и когнитивное сосредоточение, поскольку в нем тоже происходит прекращение функционирования сознания, [обусловленного] энергетическим и инерциальным компонентами Поэтому оно также означает прекращение функционирования сознания Таков смысл [разъяснения Вьясы]» [TV I 2, с 4]

2.3 Вьяса имеет в виду онтологическую концепцию санкхья-йоги, согласно которой неодушевленное сознание (в форме *mahat, buddhi* и т д), есть следствие трансформации первоматерии (*prakṛti*), представляющей органическое единство трех гун (модусов, или компонентов) — саттвы, раджа и тамаса Вместе с тем все уровни или состояния активно функционирующего сознания также характеризуются наличием в них соответствующего модуса

Вачаспати Мишра разъясняет смысл этой фразы комментария «Но откуда же у единого сознания связь с рассеянным и другими уровнями? И с какой целью должна быть прекращена деятельность сознания, находящегося в таком состоянии? — Таковы [возможные] сомнения Предвидя подобные возражения, [Вьяса] сначала объясняет причину связи [сознания] со всеми этими состояниями» [TV I 2, с 4]

2.4 Учение о гунах применительно к сознанию лишь намеченное у Вьясы подробно излагается в «Таттва-вайшаради» Ввиду его важности для понимания концепции сознания в йоге мы приводим ниже комментарий Вачаспати Мишры с некоторыми сокращениями «По причине предрасположенности [сознания] к ясности (*prakṛhu*, отчетливость) [различается] саттвический модус (*sattvaguna*) по причине предрасположенности к активности (*pravṛtti*, деятельность) — энергетический или активный, модус (*rajo-guna*), по причине предрасположенности к сохранению [неизменного] состояния — инерциальный модус (*tamoguna*)

Ясность (*prakṛhu*) упоминается [в комментарии Вьясы] в целях импlications (*pralākṣanartham*), ибо посредством ее указываются также и другие саттвические свойства прозрачность, легкость, радость и т п Через деятельность [указываются] активные свойства [психики] — боль страдание печаль и т д

Сохранение [неизменного] состояния, или покоя (sthiti), есть свойство проявления тамаса, противоположного активной деятельности. Через употребление слова „покой“, т. е. сохранение состояния, обозначаются тяжесть, препятствие, беспомощность (dānya) и т. д.

[Далее в комментарии Вьясы] речь идет о следующем

Хотя сознание и едино, но в силу того, что оно конституируется тремя гунами (модусами или составляющими) и эти гуны [всегда существуют] в неодинаковой пропорции (vaisamyena), [сознание представляет собой] различные модификации (vicitrarāgināma), обусловленные множеством взаимных противоречий (ragasragavimardavaicitryat), и пребывает поэтому в разных состояниях

[Вьяса] показывает, что рассеянное и другие состояния сознания характеризуются в зависимости от обстоятельств (yathasambhavam) многообразием подчиненных (avantara) свойств

„ По своей сути — ясность (prakhyarupam) “

Саттвический модус сознания есть саттва, трансформированная в [собственную] форму сознания (cittarūpeṇa raḥīnatam). Именно он в форме ясности обнаруживает себя как преобладание саттвы в сознании (sattvapradhanyam cittasya). Когда в этом сознании раджа и тамас несколько слабее (kṛtsidhane), чем саттва, но по интенсивности равны друг другу (mithah same), тогда о сознании [в комментарии Вьясы] и говорится, что ему приятны господство (aiśvarya) и чувственные объекты (visayaḥ) — звуки и прочее

Действительно (khalu), при преобладании саттвы сознание старается сконцентрироваться на реальности (tatva), но оттого, что подлинная реальность как бы обволакивается (rīṇta, okutana) тамасом, сознание воображает (abhinnyatana), что способность становится таким же мельчайшим, как атом (anīman) и т. п., — это и есть сама реальность, и стремится сконцентрироваться на ней. Но, сконцентрировавшись (grāhṇhatte) на мгновение (kṣane), оно рассеивается (ksipyamāna) раджадом, так и не достигнув устойчивости (alabdhasṭhiti) даже в этом, такая [воображаемая реальность] становится лишь чем-то приятным (prīyamātram) [для сознания]. Что касается естественного влечения (svarasavaḥī) сознания к звукам и прочим [чувственным объектам], то оно хорошо известно в обыденной практике. Поэтому о таком сознании и говорится как о рассеянном (vikṣipta)

При разъяснении „привязанного“ состояния (kṣipta) [Вьяса] упоминает также [и сознание] в состоянии замешательства „Оно же, [связанное] с тамасом “ Ибо когда тамас (инерциальный компонент), получив преобладание над раджадом (энергетическим компонентом), начинает возрастать (prasṭam), тогда, поскольку раджа не в состоянии рассеять (samutsāraṇe, izgnat) тамас, блокирующий (ava-gaḥa) саттвический модус сознания, оно, [сознание], будучи пронизано (sthagitam, propitāno) тамасом, склоняется „к адхарме (т. е. неправедности), незнанию (ajñāna), неотрешенности и утрате [собственной] силы“

Незнание определено (см. 18) как ложное знание или заблуждение (viraḡaya) и как сновидное знание (nidrājñāna, см. [TV I 1]), объективным основанием которого служит отсутствие [внешней] причины (abhavaratyaualambana). Отсюда [становится понятным], почему [Вьяса] упоминает также сознание в состоянии замешательства

Утрата [собственной] силы (apaiśvarya) есть препятствие, противодействие желанию (iccharatighata), [проявляющееся] во всем

Смысл [сказанного выше] в том, что сознание в таком состоянии проникнуто (vyartam) неправедностью и т. д.

Но когда этот же самый саттвический модус сознания выходит на первый план (āvirbhūta) и саттва при сброшенном покрове тамаса сопровождается раджадом, то сознание устремляется к праведности, знанию, отрешенности и суверенности. — как об этом говорится [в комментарии] „При сброшенной [пелене невежества] “ —

и т.д. Тамас есть невежество (моха), именно он и служит тем препятствием, об устранении которого было сказано [выше]

Поэтому [саттвический модус сознания] „озаряет в своей всецелости ‘ особенное (viśeṣa) и общее (aviśeṣa), что является „только-знаком‘, [то есть махат как первый продукт эволюции первопричины, и то, что знаком не является (alinga) то есть первопричина], а также [многочисленные] пуруши. Но он все же неспособен [к реализации] праведности и суверенности, поскольку в нем отсутствует активность (энергия). Поэтому [Вьяса] говорит „[Когда к нему] примешана только энергия“ Благодаря тому, что раджас обладает свойством быть активным деятелем (pravartakatvat), существует праведность (dharma) и прочее,— таков смысл сказанного“ [TV I 2, с 4—5]

Согласно Вачаспати Мишре сказанное о саттвическом модусе сознания относится к двум классам йогинов мадхубхумика (букв «пребывающие на сладостной ступени») и праджнядхьетиша (букв «обладающие звездной мудростью»), — пребывающих в состоянии когнитивного сосредоточения. Именно у них и аккумуляруется саттвический модус сознания. См. [TV I 2, с 5]

25 *Purusa* В философии санхья-йоги этим термином обозначается один из двух базовых принципов системы — душа, или точнее, множественность душ, существующих наряду с материей (prakṛti). Пуруша специфицируется как принцип чистого сознания, или энергии сознания (citiśakti), качественно отличный от содержания знания (buddhi), представляющего собой определенную форму эволюции пракрити

26 Подробно разъясняя эту часть комментария Вьясы, Вачаспати Мишра вводит дополнительные реалии системы «Теперь он говорит о состоянии сознания четвертого класса йогинов — „вышедших за пределы того, что следует созерцать“ (atikṛantabhāvanā) „И он же “ Поскольку сознание освобождено от мельчайших примесей раджаса, оно пребывает в своей собственной сущности (svavarapratiṣṭham). Очищенное от загрязнения раджасом и тамасом посредством непрерывного прокаливания на огне (putapakaḥprabandhavibhūta), т.е. посредством неуклонной практики (abhyāsa) и отрешенности (vairāgya), красное золого (taraṇīya) саттвического модуса разума (buddhisattva), при котором органы чувств отвлечены от [соответствующих] чувственных объектов, пребывает в собственной сущности. Но у него осталось то, что должно быть реализовано,— различающее постижение (vivekākhyati), которое не прекращается, так как его цель (adhikāra) еще не достигнута

Поэтому [Вьяса] говорит „Сознание, [будучи] лишь постижением различия между саттвой и пурушей, стремится к дхьяне, т.е. форме сосредоточения, [имеваемой] „Облако дхармы“ „Облако дхармы“ будет разъяснено в дальнейшем“» См. [YS IV. 29]

27 В санскритском тексте *param prasamkhyanam* Вачаспати Мишра так разъясняет значение этого термина «Он, [Вьяса], говорит лишь о том, что известно йогинам „Ее называют высшей “ Сознание, которое есть не что иное, как постижение различия между саттвой и пурушей, и простирающееся до „Облака дхармы“, определяется йогинами как высшее постижение. При стремлении (vivakṣayā) не проводить различия между свойством и его носителем (dharmadharmīnoh) это [высшее различение] следует рассматривать как имеющее ту же функцию что и сознание (cittasamānadhikāraṇyam)» [TV I 2, с 5]

28 Продолжая описание понятийного аппарата йоги, который в комментарии Вьясы дается практически без определения, Вачаспати Мишра восстанавливает все смысловые связи «Для того чтобы ввести [понятие] сосредоточения, при котором поток сознания остановлен (nirōdhasamadhi) и которое выступает причиной устранения различающего постижения (vivekākhyaterhanahetu) и действенной причиной (upādānahetu) [чистой] энергии сознания (citiśakteh), [Вьяса] показывает превосходство (sadhutam) энергии, или силы, сознания и подчиненную роль различающего

постижения, [говоря] „Сила сознания “ Счастье, страдание, то, что по своей сути есть невежество (mohātmaka),— нечистое (aśuddhi), ибо даже счастье или невежество (тупость) вызывает у знающего (vivekinah — букв „у того, кто различает“) страдание Аналогичным образом даже прекрасное, которое кончается (antavat), приносит внутреннее страдание (dunoti) Поэтому оно также должно быть устранено знающим

Такое нечистое и конечное отсутствует в силе (энергии) сознания, в Пуруше, оттого [в комментарии] и сказано „чистая и бесконечная“

— Но разве [сила сознания], познающая (в санскр тексте cetauamāna что можно понимать и как „желающая“) то, что по своей сути есть счастье, страдание, невежество, звуки и т. д., не принимает форму [этих состояний или объектов] (tadakāraṇa)? Так почему же она „чистая“? И почему она „бесконечная“, если она принимает их [форму] и отбрасывает ее (parivarjane sa kurvati)?

Поэтому [Вьяса] говорит „объекты сами показывают (darśitavisayah) себя ей “ Она определяется так потому, что [чистая сила сознания] и есть то, чему объекты — звук и т. д. — показывают себя

— Она была бы такой (bhavedetadevam) если бы принимала (apadyeta) форму объектов подобно буддхи, [представляющему собой содержания сознания] Однако именно буддхи, трансформируясь (parinata sati) в форму объектов, „показывает (предъявляет)“ [такие] объекты силе сознания, которая отнюдь не принимает его форму

— Но разве не известно, что сила сознания не порождается (в санскритском тексте anagūḍha — „не поднимается“) буддхи, принимающим форму объекта? Как же у нее [появляется] восприятие объекта? А если она вызывается к проявлению объектом (в санскритском тексте visayāgohe — букв „при подъеме из объекта“), то почему не принимает его форму?

Поэтому говорится „Она не переходит (apratīsamkrāma) [от объекта к объекту]“ Переход есть движение (samcāra), а у сознания оно отсутствует,— таков смысл [сказанного] < >

У сознания отсутствует также и тройственная модификация (parināma) — качественной определенности (dharma), свойства (lakṣaṇa) и состояния (avasthā),— благодаря которой сила сознания, трансформируясь в форме (виде) действия (kriyāgūreṇa), видоизменялась бы при соединении с буддхи» [TV I 2, с 6]

29 Вачаспати Мишра поясняет «Известно, что энергия (сила) сознания есть [высочайшее] благо Что касается различающего постижения, которое по своей природе — саттвический модус буддхи, то оно таким благом не является,— так сказано Поэтому оно противоположно [чистой] энергии сознания» [TV I 2, с 6]

210 «Если даже различающее постижение должно быть устранено (heyā), что же тогда говорить о других явлениях сознания? Поэтому переход (avatāra) к сосредоточению, в котором функционирование сознания остановлено (nirgḥasatmādhī), вполне обоснован (uyyate) Итак, [в комментарии] сказано „Поэтому сознание, [отвращенное от него] “ Это означает, что здесь устраняется даже различающее постижение благодаря одной лишь незамутненной ястиности знания (jñānaprasādamātra), т. е. высшей отрешенности (pareṇa vaigraṇena)» [TV I 2, с 6]

211 В санскритском тексте здесь *samskāra* В брахманистских религиозно-философских системах этим термином обозначаются латентные корреляты актуальных состояний сознания (vṛtti), своеобразные „следы“ (энграммы), существующие в бессознательном психическом и выступающие формирующими факторами новых актуальных содержаний сознания О традиционной интерпретации термина *samskāra* см [Dasgupta 1961—1963, vol I, с 263, примеч 1]

212 Вачаспати Мишра поясняет «Итак, каково же сознание, все модификации которого полностью остановлены? В этой связи [Вьяса] говорит о состоянии [такого сознания, все проявления которого] прекращены (nirgḥa), определяя его внутренней сущностью (svaṅga) „Оно лишено семени“ (nirbija) „Дремлющие“

следы кармы (кагмаśауа) вместе с аффектами, [обуславливающими] форму рождения (jati), продолжительность жизни (ayur) и род опыта (bhoga), — это и есть семя (bīja) Освобожденное от этого семени [называется] „лишенное семени

Для того же самого [сосредоточения Вьяса] приводит технический термин (samūha), хорошо известный йогинам, — [„некогнитивное (asamprajāta)], т е в нем ничего не познается» [TV I 2, с 6]

3 1 В тексте сутры *drastuh* — род падеж ед числа от *drastr* (букв «зритель, или наблюдатель») В системе Патанджали «Зритель» — синоним Пуруши Это ключевое слово в форме *drk* встречается в «Йога-сутрах» неоднократно (см [YS II 6, 20, 21 и т д, III 35], причем в ряде контекстов *drk* («зритель») определяется как энергия, на эмпирическом уровне не отличимая от самой первоматерии (*prakṛti*) См, например, [VB II 6]

3 2 Концепция абсолютной обособленности (*kaivalya*) Пуруши как энергии сознания от *prakṛti* подробно излагается в четвертой главе «Йога-сутр» и в комментарии Вьясы к ней

4 1 В санскритском тексте *vyūthane* Как правило, в индийских логико-дискурсивных текстах этим ключевым словом обозначается регенерированное сознание, т е сознание, начавшее функционировать после выхода субъекта из состояния йогического сосредоточения, в котором деятельность сознания была полностью «остановлена» (*niruddha*)

4 2 Согласно Вачаспати Мишре, авторство этой сутры приписывается Панчашикхе, который в традиции санхьи считается учеником Асури получившего наставления непосредственно от Капилы, мифического основателя этой религиозно-философской системы Интересно отметить что в древнеиндийском эпосе изложение базовых принципов санхьи вкладывается в уста Панчашикхи См (Mxb XII, 219) Подробнее о Панчашикхе см [Dasgupta, 1961—1963 vol I, с 216—219]

4 3 В санскритском тексте *svam bhavati*, т е сознание является неотъемлемой принадлежностью Пуруши, его «собственностью», по отношению к которой он выступает «Господином» (*svāmin*) В соответствии с введенной метафорой, подобно тому как господин не отождествляется со своей собственностью, так и Пуруша (чистая энергия сознания или его континуальность) не отождествляется с дискретными содержаниями сознания (буддхи)

5 1 Пять видов развертывания сознания, т е способы его проявления (*vrṭti*), перечисляются Патанджали в сутре I 6

5 2 В санскритском тексте *karmasaya* В интерпретации С Дасгупты, карма в том своем аспекте, в котором она содержится в буддхи как модус его трансформации, называется *kaṃmāśaya* («кармическое ложе для Пуруши») См [Dasgupta, 1961—1963, vol I, с 267] Представляется, что типологически термин *śaya* кодирует ту же концепцию, что и *anūśaya* абхидхармистской психологической традиции Согласно буддийским теоретикам, аффективные состояния (клеши) проявляются либо в активной, взрывной форме (*parāvasthana*), либо присутствуют в психике индивида латентно, как потенциальности В последнем случае они выступают как диспозиции к определенным типам вербального, ментального и телесного поведения См [AKB V 1]

5 3 «Загрязненные» (*klīṣṭa*) и «незагрязненные» (*aklīṣṭa*) — соответственно подверженные и неподверженные притоку аффектов

5 4 Согласно интерпретации Вачаспати Мишры, «для индивида главная цель которого состоит в реализации намерений Пуруши, актуальные проявления сознания (*vrṭti*), включающие раджас (энергетический компонент) и тамас (инерциальный компонент), являются противодействующими поскольку порождают препятствия» [TV I 5, с 9]

5 5. Как явствует из комментария Вачаспати Мишры, «загрязненность» или «незагрязненность» актуальных проявлениях сознания в интервалах его непрерывного

развертывания зависит от преобладания раджаса и тамаса над саттвой и наоборот См [TV I 5, с 9—10]

56 В санскритском тексте *vrttisamskaracakra* Наиболее полное выражение идея взаимозависимости актуальных содержаний сознания и формирующих их факторов подучает в семантической концепции абхидхармистской философии, по которой причинно-обусловленное качественно определенное психическое состояние (*samskṛta dharmā*) является в то же время причинно обуславливающим (*samskāra*), т е формирующим фактором

57 Согласно толкованию Вачаспати Мишры, «сознание действуя подобным образом, достигает состояния прекращения (*nirodha*), и, когда в нем остаются лишь формирующие факторы, оно становится самоотдельным (*atmakāraparava tisthata* — пребывает в собственной схожести), — так [это понимается] в общепринятом смысле (*aparatah*) В абсолютном же смысле (*paramarthatah*) оно приходит к прадае [т е к растворению в первоматерии (*prakṛti*) в конце космического цикла]» См [TV I 5, с 10]

61 В сутре эти виды деятельности точнее характеристики деятельности актуального сознания вводятся композитой типа *arthe dvandva samasa* (разъяснение Вачаспати Мишры) Для удобства мы разделяем эту композиту на составные элементы *pramana viraṅgaṅya vikalpa nidrā smṛti* (*smṛtayah*)

71 Здесь чувственное восприятие — *pratyakṣa* Из комментария Вясы к этой сутре Патанджали можно заключить, что в классической йоге принимается, хотя и с определенными уточнениями, санкхьяистская теория восприятия Так Капила определяет восприятие как различающее знание (*viñāna*), принимающее форму (*akāra*) объекта и непосредственно соотносящееся с ним (см [SS I 89]) Виджнянабхикшу уточняет это определение, говоря, что восприятие есть функция (*vṛtti*) буддхи, направленная на объект и модифицируемая специфической формой объекта, с которыми она непосредственно соотносится (подробно о теории восприятия в санкхье см [Sinha, 1934, с 117 и сл.]

72 «Испытывает воздействие» — букв «окрашивается» (*upa-aga* от гл *upa-gaṅi*) чувственным объектом

73 Умозаключение (или логический вывод) — *anumana* Подробнее об умозаключении в системе йоги см [Dasgupta, 1930, с 273—274], где выделяются три вида умозаключения 1) *purvavat* т е от причины к следствию, 2) *śesavat* — от следствия к причине и 3) *samanyatodṛṣṭa* — построение умозаключения на основании общего сходства

74 Авторитетное вербальное свидетельство — *agamah*, другое ключевое слово, обозначающее такое свидетельство — *apṛavacana*

75 В санскритском тексте здесь *yaśyagamasya vaktā* В голковании этой фразы комментария Вясы Вачаспати Мишра приводит два примера свидетельства (точнее квазиавторитетного высказывания), не вызывающего доверия (*aśṛaddheya*) «Эти десять гранатов станут шестью кексами (*arūpa*)» и «Пусть желающие достичь неба (*svargakāma*) поклонятся святылицу (*caityam*)» См [TV I 7, с 18]

76 В санскритском тексте *mulavaktari* Согласно Вачаспати Мишре, под «исходным авторитетом» в данном контексте следует понимать личного бога творца (*Īśvara*) См [TV I 7 с 12]

81 В сутре *viraṅgaṅya* Вачаспати Мишра отмечает «Слово заблуждение указывает на то, что определяется (*lakṣya*), [слово] „ложное знание“ (*mithyaujāna*) — на то, что выступает его определением (*lakṣana*) Знание, отражающее [определенную] форму, в действительности не основывается на этой форме» [TV I 8, с 12] С Дасгупта так говорит о специфике понимания «заблуждения» в системе йоги «Что касается *viraṅgaṅya* или психологии иллюзии, йога не считает в отличие от санкхьи, что иллюзия [восприятия] серебра в перламутровой раковине (*śukti*) обуславливается тем фактом, что припоминание серебра нельзя отличить от восприятия объекта, данного в презентации» См [Dasgupta, 1930, с 274]

8 2 В комментарии Вьясы *bhutarthaṭṣayatyat*

8 3 В санскритском тексте здесь *avidyā'smitaragadesabhīnivesah kleśa* В специальной литературе термин *abhīniveśa* обычно истолковывается как «страх смерти» «воля к жизни» «инстинктивное желание жить» См [Dasgupta 1930 с 68 296]

8 4 Вачаспати Мишра поясняет «Если некто преуспел в практике таких [сверхъестественных] свойств как уменьшение до размеров атома (*anīman*) и т п и если он привязан к мысли, одержимый подобного рода возможностями, наблюдаемыми [в повседневной жизни] или описываемыми [в шастрах], то тогда страх что все это погибнет в конце [космического] периода, и есть жажда жизни т е слепая тьма» [TV I 8, с 13]

9 1 В сутре Патанджали *sadbhājanānupatī vastusūnyo vikalpah* Опираясь на пояснения в «Таттва-вайшаради», мы передаем *vastusūnyo* как «отсутствие референции» Относительно семантики термина *vastu* в классической индийской логике и философии языка следует привести интересное замечание К Поттера «Суждения рассматриваются в индийской мысли как носители значения истинности Санскритский термин для обозначения содержания суждения — *viśaya* Однако истинным или ложным является не содержание а акт суждения, в котором мы утверждаем или отрицаем актуальность объекта, соответствующего содержанию *Viśaya* — это интенциональный объект нашей мысли В санскрите существует способ отличить этот интенциональный объект от актуального, последний называется *vastu*» См [Potter 1970, с 17]

9 2 В санскритском оригинале соответственно настоящая будущая и прошедшая формы времени от глагольного корня *stha* (стоять)

10 1 С Дасгупта отмечает «Сон без сновидений также рассматривается здесь как состояние сознания, в котором тамас преобладает над саттвой поскольку после пробуждения человек рассматривает его именно как состояние сознания Нетрудно увидеть, что это прямо противоположно ведантистскому учению согласно которому *suṣupti* не является состоянием сознания, ибо атман пребывает при этом в состоянии чистого блаженства» См [Dasgupta, 1930, с 276]

11 1 В санскритском тексте здесь *svayuyāñjakaḥjanah* Филологическую интерпретацию этой фразы из комментария Вьясы см [Woods, 1914 с 31 примеч 2], где рассматриваются оба термина — *vyuyājaka* и *añjana*

11 2 В санскритском тексте *abhavita* Наш перевод этого слова основывается на толковании Вачаспати Мишры *akalpanā paramārthika itī yavat* (см [TV I 11 с 17])

11 3 Подробно об этих аффектах см [YS II 3—9]

12 1 С Дасгупта пишет «Эти модификации сознания (*citta*) как *pratyaya*, или состояния сознания, надлежит, однако, отличать от других аспектов сознания, которые не могут испытываться непосредственно, поскольку они представляют собой свойство сознания, пребывающего в своей собственной природе Таким образом, прежде всего необходимо допустить, что сознание может оставаться в самом себе, не трансформируясь в свои состояния, хотя это его существование в собственной природе никогда не может быть познано Это состояние и называется *prōdha* См [Dasgupta, 1930, с 277]

13 1 В тексте сутры *abhyāsa*

15 1 В тексте *vairāgya* — «бесстрастие» т е отсутствие влечения к каким либо объектам В контексте психологии йоги бесстрастие выступает негативным аспектом веры (*śraddha*) — твердой убежденности йогина в правдивости избранного им пути (Подробно см [Dasgupta, 1920, с 131]) Благодаря культивированию бесстрастия сознание отвлекается от чувственных объектов (*viśaya*), что постепенно приводит к возникновению устойчивого отрицательного эмоционально чувственной о тона по отношению к профаническим ценностям Как отмечает один из поздних комментаторов «Йога сутр» Патанджали Виджняна Бхикшу отвращение к мирским ра-

достая есть лишь иной аспект веры, обеспечивающий спокойное течение сознания (*cittasamprasāda*)

В классических текстах различаются два вида бесстрастия, или отрешенности *arāḡa* и *raḡa*. *Arāḡa vaigāyā* характеризует состояние сознания в котором отсутствует влечение (*raḡa*) к каким-либо чувственным объектам и целям (*puruṣārtha*), предписываемым ведийскими текстами, — достижению неба (*svarga*) и т. п. В психотехническом плане *arāḡa vaigāyā* включает четыре ступени, на последней из которых (*vaśīkāra*) реализуется способность непосредственного восприятия тщетности любой привязанности к каким бы то ни было внешним объектам или целям, после чего сознание становится неуязвимым для привязанности.

Более высокий вид бесстрастия — *raḡa vaigāyā*, практически тождественный конечному различающему постижению (или мудрости — *prañña*) ведущему к абсолютной независимости. Таким образом, бесстрастие вера (*śraddha*) и практика их достижения (*abhyāsa*) представляют собой состояния сознания, не подверженные притоку аффективности (*akḡḡavṛtti*). Их настойчивое культивирование приводит к последовательной элиминации всех аффективных проявлений сознания (*kḡḡavṛtti*). Посредством подобной психотехнической процедуры йогин продвигается все выше и выше, пока не достигает конечного состояния.

Отсюда можно видеть, отмечает С. Дасгупта, что практика (*abhyāsa*) и бесстрастие (*vaigāyā*) — два внутренних средства для достижения высшей цели йогина — окончательного прекращения всех разворачиваний сознания, аффектов и неведения (*avidyā*). См. [Dasgupta, 1920 с. 131–133].

181 *Nirbhīja*. Как поясняет Вачаспати Мишра, «это сосредоточение называется „лишенным семени“ потому, что оно не направлено на какой-либо объект, служащий его опорой (*alambana*). Согласно другому толкованию, [лишенное семени] — то, в чем более не существует семени, т. е. потенциальных следов аффективности и деятельности (*kleśakarmaśayah*)». См. [TV I 18, с. 22].

191 В санскритском тексте *vidhā*, г е «не имеющие [физического] тела» — боги соответствующих сфер брахманистского психокосма. Подробнее см. [YS III 26].

192 В санскритском тексте *adhikaravaśāt*. Как следует из комментария Вачаспати Мишры, здесь имеются в виду те йогини, которые не элиминировали полностью потенциальных следов заблуждения, связанных с выбором объекта сосредоточения. См. [TV I 19, с. 24].

201 В тексте сутры *śraddhāvīrasmrṡsamādhipraññapūrvaka itareṣām*

202 В комментарии Вачаспати Мишры *smṛtiḡ dhvanam*, т е памятование (удержание в памяти) есть соответствующая форма созерцания. См. [TV I 20, с. 24].

203 По С. Радхакришнану, «*samādhi* не является простым опытом, однородным в течение всей длительности. Напротив, это последовательность ментальных состояний, становящихся все более и более простыми, пока, наконец, они не прекращаются в бессознательном. *Asamprañāta samādhi* есть концентрация, при которой ментальный модус (*cittavṛtti*) отсутствует, хотя латентные впечатления могут сохраняться. В *samprañāta samādhi* наличествует ясное сознание объекта, которые рефлектируются как отличный от субъекта, тогда как в *asamprañāta* это различение исчезает». [Radhakrishnan, 1931, vol II с. 360].

204 По поводу выде иения Вясаи различных типов йогинов Вачаспати Мишра пишет: «Но если вера и другие качества выступают средствами [реализации] йоги (*yogorāyah*), то в таком случае все [йогини] без каких-либо различий могли бы достигать сосредоточения и его плодов (результатов). Однако можно видеть, что в одних случаях проявляются совершенные способности (*siddhi*), в других случаях их нет, в одних случаях совершенные способности [обретаются] через какое-то время (*śigena*), в других — через более длительный отрезок времени, а в третьих — очень быстро (*ksipra*). Поэтому говорится: „Поистине, эти [йогини] девяти [типов]“. Они называются [последователями] „мягкого“ (*mṛdu*), умеренного (*madhya* — букв. „среднего“) и интенсивного (*adhimātra*) методов] вследствие того, что [практи-

куемые ими методы реализации йоги] — вера и т. д., — будучи обусловлены формирующими факторами (*samskara*) и „невидимой силой“ (*adr̥ṣṭa*) прежних рождений (*pragbhavīya*), [различаются] как „мягкие“, умеренные и сильные „Устремленность“, или интенсивности (*saṃvega*), есть бесстрашие Ее „мягкая“, умеренная или сильная характеристика также обусловлена скрытыми потенциями (*vasana*) и „невидимой силой“ прежних рождений» [TV I 20—21, с 15]

231 В тексте сутры *Īvarapranidhāna* Об Ишваре, или личном божестве в религиозно-философской системе йога подробно см [Dasgupta, 1961—1963 vol I, с 258—259, Dasgupta, 1930, Chapt VIII Samkhyā Atheism and Yoga Theism, с 231—258], а также [Radhakrishnan, 1931, vol II, с 368—372]

232 *Prañidhana* — безраздельное поклонение Ишваре или упование на него В системе Патанджали это понятие соответствует брахманистской идеологии бхакти в его специфической форме (*bhaktiviśesa*) Согласно Вачаспати Мишре, такое поклонение может принимать ментальную, вербальную или телесную форму См [TV I 24, с 16]

233 Как видно из этого комментария Вясы, здесь в явной форме присутствует идея *ista-devatā* (желанного бога), получившая полное развитие в тантрических системах средневековой Индии В данном случае обращение адепта к Ишваре служит непрерывным условием реализации высшей цели йоги, т. е. достижения освобождения

241 В санскритском тексте *vasana* (ср также [YS IV 24]) Как отмечает С Дасгупта, слово *samskara* означает бессознательные впечатления от объектов, когда-либо представленных в опыте «Весь наш опыт, будь то познавательный, эмоциональный или конативный, существует в бессознательных состояниях и может воспроизводиться при благоприятных условиях как память (*smṛti*) Слово *vāṣana* представляется гораздо более поздним Ранние упанишады не упоминают его, и, насколько мне известно, оно не упоминается также и в палийских текстах < > Оно происходит от корня *vas* — „находиться“, „пребывать“ Это слово часто используется в смысле *samskara*, и в комментарии Вясы (IV 9) они отождествляются Однако *vasana* обычно относится к тенденциям прошлых жизней, причем большая их часть находится в сознании как бы в дремлющем состоянии Проявляются только те из них, которые могут найти сферу применения в данной жизни *Samskāra*, однако, — это бессознательные состояния, которые постоянно генерируются опытом *Vāṣana* представляют собой врожденные *samskara*, не обретаемые в данной жизни» См [Dasgupta, 1961—1963, vol I, с 263, примеч 1]

242 В санскритском тексте *kaivalyam praptastarhi santi*

243 О тройственных путях (*trīṇi bandhanāni*) см [Woods 1914, с 49, примеч 2]

244 В системе йоги это — абсолютный Пуруша, онтологическому доказательству бытия которого посвящена вся заключительная часть комментария Вясы к данной сутре

245 Здесь слово *śastra* употребляется в значении «шрути» (откровения), т. е. текстов ведийского корпуса, которые в брахманистской традиции рассматриваются как абсолютно авторитетный в истинностном отношении источник, а также «смрити» (запомненное) К последней группе относятся также эпические тексты и пураны См [TV I 24, с 18]

246 В историко-культурном плане было бы интересно привести классическое опровержение существования Ишвары, выдвигаемое в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (V в. н. э.) Опровержение строится в форме дискуссии между абхидхармистом и его оппонентом, обосновывающим идею бога-творца — прием обычных для шастр классического периода индийской философии

«[Мир возникает] не из Ишвары или другой [причины, но] благодаря последовательности и прочему

— Если бы существовала лишь одна причина — Ишвара или [какая либо] иная, — то вся вселенная возникла бы одновременно. Однако, как можно видеть, возникновение [всего] существующего происходит в [определенной] последовательности

— В таком случае оно может происходить в соответствии с желанием Ишвары. Пусть это возникнет сейчас! Пусть это разрушится [сейчас]! Пусть то [возникнет и разрушится] позднее!

— Но тогда можно заключить, что ввиду различия желаний [Ишвары] существует не единственная причина И, кроме того, это различие желаний должно быть одновременным, поскольку Ишвара тождествен этой [единственной] причине. В противном случае, если допустить его сущностное отличие от причины, Ишвара не может быть единственной причиной

— [Желания Ишвары не одновременны, так как для того, чтобы их породить, Ишвара принимает в расчет и другие причины]

— В таком случае мы приходим к дурной бесконечности, поскольку и при последовательном возникновении этих [причин] также существует зависимость от других причин, отличных от них, и т. д.

— Допустим, что цель причин непрерывна

— Такая вера в Ишвару как причину нисколько не выходила бы за рамки учения древнего [мудреца] Шахьев, поскольку в его учении принимается отсутствие [какого либо] начала

— А если допустить одновременность желаний Ишвары и неодновременность [возникновения] вселенной, происходящего в соответствии с его желаниями?

— Это невозможно, поскольку у его желаний отсутствует различие во времени

Далее, какова же цель, ради которой Ишвара предпринимает столь огромные усилия по сотворению вселенной? Если для собственного удовлетворения, то в таком случае он не является его господином, ибо он не может обеспечить его без помощи других средств. Точно так же он не может быть господином и по отношению ко всему остальному

Если же, сотворив живые существа, которые подвергаются неисчислимым страданиям в адах и т. д., он находит в этом удовлетворение, то почтение ему, такому Ишваре! Поистине, хорошо сказано об этом в одном стихе [из «Шатарудрии»], восхваляющем его: „Тот, кто сжигает дотла, кто яростен, кто свиреп, кто могуществен, кто пожирает мясо, кровь и костный мозг, зовется поэтому Рудрой“

Принятие [Ишвары] в качестве единственной причины мира означало бы отрицание очевидной действительности других объектов, а допущение, что Ишвара является творцом совместно с [иными] причинами, было бы всего лишь изъявлением безграничной преданности ему. И действительно, при возникновении этого [мира] не наблюдается [никакой] иной деятельности, кроме деятельности причин, а при наличии других причин, действующих совместно с ним, Ишвара не может быть творцом

Далее, [если допустить, что] первотворение имеет причиной Ишвару, то это также приводит к выводу о его безначальности, ибо оно, как и сам Ишвара, не зависит от другого

Аналогичным образом следует соответственно рассматривать и прадхану (первоматерию), [если ее принимают в качестве единственной причины мира]

Поэтому единственной причины мира не существует. Лишь собственные действия приводят к рождению [живого существа] в той или иной форме существования. Однако несчастные [создания], не обладающие просветленным разумом, пожидают плоды своей деятельности, ошибочно полагая [их причиной] высшего Ишвару» [АКВ II 64 с 101—102]

251 В комментарии Вачаспати Мишры сказано «В той степени в какой тама заслоняющий саттву интеллект (buddhi) рассеян процесс постижения (grahana) прошлых, настоящих и будущих объектов [а также объектов] сверхчувственных [indriya) по отдельности [или всех] вместе (pratyekasamuccaya) известен как малый или большой Это и есть семя (bija) т е причина всезнания (sarvajña) Один знает о прошлом или [иных формах времени] совсем немного другой — больше, третий — очень много Таким образом существует относительная почтота процесса постижения [всего] познаваемого (grahya)» См [TV I 25 с 29—30]

252 В санскритском тексте *agamatah* Как и в случае с нетерминологическим употреблением слова «*śastra*» (коммент 24 5) Вясы ссылаются здесь на тексты обладающие в брахманистской традиции абсолютным доктринальным авторитетом

253 В санскритском тексте *atmanigrahabhavē pi* В этой связи интересно отметить, что в абхидхармистской традиции при описании Бхагавана Будды как высшего доктринального авторитета говорится об обретении им «пользы для самого себя» (atmahita) «Чтобы показать величие своего Учителя автор трактата начинает с раскрытия его совершенств и склоняется перед ним в поклоне [Слова ,тому], кто относятся к Бхагавану Будде, рассеявшему тьму (andhakarā), т е ,у которого или которым уничтожена тьма“ , Полностью рассеял всякую тьму [ознает] рассеял тьму во всем раз и навсегда Тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей такими, какими они существуют в действительности (bhūtartham) И она уничтожена благодаря тому, что Бхагаван Будда обрел средства преодоления (pratipaksa) [этого незнания] полностью и навсегда так что оно никогда более не возникает по отношению к какому бы то ни было объекту познания (jñeya) Поэтому он полностью и навсегда рассеял всякую тьму < >

Прославив таким образом Бхагавана ввиду совершенств, обретенных им для собственной пользы (atmahita), [автор] раскрывает затем его совершенства, обретенные для пользы других (parahita) » См [АКВ I I, с 1]

254 В санскритском тексте *kalparaprayamahapralayaśu* Согласно комментарий Вачаспати Мишры, под «разрушениями кальпы» следует понимать конец «Дня Брахмы» (см [Вишну пурана, VI 3]), когда распадается (laya) вся вселенная за исключением *satya loka*, т е Мира истины (третий мир Брахмы — см коммент Вясы к YS III 26), под «великими разрушениями» понимается разрушение Брахмы вместе с Миром истины См [TV I 25, с 31]

255 Об отождествлении источника см [Woods, 1914 с 56 примеч 2] Согласно Вачаспати Мишре, данное высказывание принадлежит учителю (асагау) Панчашикхе И далее он продолжает «Первый мудрец (adividvan) — это Капила Высказывание учителя Панчашикхи о ,первом мудреце относится к первому Учителю в непрерывной традиции [учителей и учеников], к которой принадлежит он сам Этот [Учитель] был первым, кто достиг освобождения (adimuktaḥ) [Высказывание вовсе] не имеет в виду Высшего Учителя (paramaguru) который является освобожденным изначально Из тех же, кто был первым освобожденным, и из тех, кто достиг освобождения в разные времена, Капила для нас — первый мудрец и [первый] освобожденный Именно он и является [для нас] учителем [санкхья-йоги но не изначально] Ибо известно (śrūyate), что даже Капила обрел истинное знание (jñānagarhi) сразу же после рождения только благодаря милости Махешвары Тот, кого мы именуем Капилой, рассматривается как [пятое] воплощение (avatara) Вишну

[Однако могут возразить, что] Хираньягарбха (Золотой зародыш) — самосущий (svayambhu) [и потому именно он — первый мудрец] ибо в ведах сказано что он также обрел [знание] санкхьи и йоги

[На это следует ответить что] именно этот Ишвара первый мудрец Вишну самосущий, и есть Капила Но [он] Ишвара для тех кто произойдет от Самосущего Таков смысл [сказанного] (ni bhāvah)» [TV I 25 с 31]

26 1 В санскритском тексте *avacchedarthena* — букв «с целью ограничения»

27 1 В сутре *tasya vacakaḥ pranavaḥ* В индийской грамматической и лингво-философской традиции ключевое слово (термин) *vāśaka* употребляется в значении «выражающее» (обозначающее), а *vāśya* соответственно — в значении «выражаемое» (обозначаемое)

Pranava или *aumkara* — сакральныи слог обозначающий Ишвару Как отмечает С Дасгупта «хотя в период распада (*pralaya*) все тенной *pranava* вместе со своей денотативной способностью растворяется в первоматерии (*prakṛti*), во время творения мира он появляется вновь, подобно росткам пробивающимся из под земли в сезон дождей *Pranava* называется также *svadhva* Благодаря концентрации на нем сознание адепта становится однонаправленным и пригодным для йоги» См [Dasgupta, 1920, с 166]

27 2 В комментарии к этому фрагменту «Вьяса-бхашьи» Вачаспати Мишра говорит «свойство быть выражающим — это свойство нести информацию (*prati-padakatvam*), — таков смысл сказанного Другим (имеются в виду грамматисты — *vaiyākaraṇāḥ*) представляется, что отношение (*sambandha* — связь) между словом и обозначаемым объектом (*artha*) является естественным (*svabhavikaḥ*) Но если допустить, что этот обозначаемый объект имеет такого рода сущность, что она проявляется при использовании [соответствующего] слова, то в таком случае всегда, когда такая [естественная] связь отсутствует, объект не будет обозначен, даже если [слово] используется сотни раз Так, когда кувшин, наличие которого [здесь] может быть проявлено с помощью светильника, отсутствует [в данном месте], даже тысячи светильников не помогут обнаружить его С другой стороны, слово „слоненок“ (*karabha* — молодой слон), которое по условному соглашению (*kṛtasamketa*) используется для обозначения слона (*vāgana*), очевидно передает информацию о слоне На этом основании некто может сказать что способность обозначения создается только благодаря условному соглашению После размышления (*vinīṣya*) [о том, является ли связь между словом и обозначаемым объектом условной или вечной, он] определяет, в чем состоит точка зрения автора, говоря „Установлена Смысл этого заключается в следующем (*ayaṁ abhiprayaḥ*) все слова обладают способностью (*samartha*) обозначения (*abhidhana*) всех объектов, имеющих самые различные формы Таким образом, естественная связь этих [слов] с обозначаемыми объектами самых различных форм установлена Однако условное соглашение [введенное] Ишварой (*īśvarasamketa*) служит [одновременно] и тем, что проявляет [связь слова и обозначаемого объекта] (*prakāśaka*), и тем, что ее закономерно ограничивает (*niyataka*) И эта связь обозначаемого и обозначающего [непреложна], когда следуют введенному Ишварой соглашению, но она нарушается, если этому соглашению перестают следовать — таково [здесь] различие (*vibhāga*) Именно об этом и говорит [Вьяса], „... условное соглашение, [введенное] Ишварой“» См. [TV I 27, с 32]

27 3 В санскритском тексте *ṣargantareṣu* Согласно разъяснению Вачаспати Мишры, Вьяса вводит это уточнение, чтобы снять возможное возражение оппонента «Слово есть продукт первоматерии (*prādhānika*), в период великого рассеяния вселенной оно тоже растворяется в первопричине Точно так же — и его обозначающая способность И тогда становится невозможным, чтобы условное соглашение, введенное Великим Ишварой (*maheśvara*), могло воссоздать обозначающую способность [такого слова] Поэтому [Вьяса] говорит „Также и при других [периодах] творения ‘» См [TV I 27, с 32]

27 4 Сведущие в агамах (*āgaminah*), т е знатоки ведийского корпуса текстов

28 1 В санскритском тексте *jara*, первоначально этим термином обозначалась ритуальная рецитация ведийских мантр В средневековых тантрических системах *jara* — общее название практики рецитации соответствующих мантр в результате которой активируются так называемые базовые фонемы (*biṇa*) символизирующие

различные аспекты психической энергии. Подробно об этом см. [Padoux, 1981 с. 141—154].

28 2 Об отождествлении источников цитаты см. [Woods 1914 с. 62 примеч. 1].

29 1 В санскритском тексте здесь *anupasarga*, т. е. дополнительные характеристики, включающие тип рождения (*jaṭi*), продолжительность жизни (*ayur*) и форму опыта (*bhoga*). Подробнее об этом см. [YS II 13].

30 1 В санскритском тексте *dhatu*, здесь — в значении гуморов, или гуморальных составляющих. В индийской медицинской традиции это *vāyu* (воздух, или ветер) *pitta* (желчь) и *kapha* (флегма или слизь) равновесие которых поддерживает жизнедеятельность организма. Любое нарушение их равновесия (*vaśatya*) приводит к заболению. Подробно об индийских классических медицинских концепциях см. [Dasgupta, 1961—1963, vol II с. 325—333].

30 2 Как отмечает в своем комментарии Вачаспати Мишра тяжесть тела (*kāyasya gurutva*) обусловлена преобладанием флегмы (*kapha*) и прочих элементов, а тяжесть сознания, т. е. его бездельность (*apragṛṭi*) — тамасом. См. [TV I 30, с. 35].

30 3 Ошибочное видение (*bhṛāntidarśana*) есть знание (*jñāna*), содержащее ложный компонент (*virāgaṅga*).

30 4 В санскритском тексте *alabdhabhumikatva*.

31 1 В санскритском тексте соответственно *adhibhautika* и *adhidivika*. Подробно см. [Dasgupta, 1961—1963, vol I с. 269 примеч. 1]. В словаре Апте дается иное толкование.

31 2 В санскритском тексте *aṅgameśavāta*.

32 1 Здесь Вьяса имеет в виду буддийскую концепцию сознания как непрерывный поток сменяющих друг друга дискретных содержания сознания (или, как говорит Вьяса *pratyakamātram*). Ср. классическое определение сознания (точнее, группы сознания), которое приводит Васубандху в своей «Энциклопедии Абхидхармы» *viññāpaṃ pratyviññāpi* (I 16), т. е. «сознание есть сознание каждого [объекта]» «Сознание каждого объекта, «схватывание» [его чистой наличности] называется группой сознания (*viññānaskandha*). Эта группа представляет собой шесть видов сознания — зрительное и т. д., до ментального сознания (*manoviññāna*) включительно» [AKV I 16, с. 11]. Таким образом, в системе абхидхармистской философии сознание (*viññāna*) осмысливается как результат процесса получения информации (*viññāpi*) о каждом объекте (*viśayaṃ viśayaṃ prati*). Здесь словом «сознание» передается технический термин *viññāpi* который означает «действие известным», т. е. результат становления известным. *Viññāpi*, в свою очередь, определяется как «получение» представления о наличности целостности объекта. Словом «получение» передается технический термин *upalabdhi*, обозначающий понятие «схватывания только-объекта» (*vastu-mātra-grahanam*, ср. *pratyaya-mātram* в комментарии Вьясы). Логико-семантическая переменная «*mātra*» указывает именно на то обстоятельство, что предмет сознания — целостный объект, а не его парциальные свойства. Под объектом в данном и аналогичных контекстах понимается именно внешний объект, который всегда обозначается техническим термином *vastu* но не *viśaya* (отражение внешнего объекта в данных сенсорных восприятии).

И наконец, абхидхармисты определяют группу сознания как результат сознания каждого объекта в аспекте его целостности. Отсюда подразделение группы на шесть видов сознания: зрительное, вкусовое, осязательное, обонятельное, осязательное и ментальное (*manoviññāna*). Иными словами, в системе абхидхармистской психологии сознания группа сознания есть целокупность шести видов сознания.

32 2 Здесь Вьяса приводит стандартный набор аргументов выдвигаемых представителями разных школ индийского философского реализма против буддийской концепции мгновенности (*ksanikavāda*). Подробно об этом см. [Shastri 1964].

Любопытно, что Вачаспати Мишра разъясняя некоторые положения, которые Вьяса выдвигает в своем комментарии, отождествляет реального (или воображаемого)

го) оппонента как *vaipāśika* (букв «тот, кто придерживается учения об уничтожении») См [TV I 32 с 36]

32 3 Вачаспати Мишра отмечает в этой связи «Поскольку сознание едино, направлено на различные объекты и стабильно, [а не мгновенно, как утверждают буддисты], [Вьяса продолжает] ,[Далее] Если Ибо подобно тому как Чаитра не может быть тем, кто помнит содержание трактата (*śāstra*), прочитанного Маитрой, как он не может наслаждаться плодом (*phala*) действия, добродетельных и/или греховных, накопленных Маитрой, поскольку он не имеет отношения к этому [плоду, или следствию], точно так же и то, что увидено в одном содержании сознания (*pratyaya* — когниция), не может припомнить другое содержание сознания Аналогичным образом плод потенциализированных следов деятельности (*karmāśaya*), накопленных (*uraspa*) одним содержанием сознания не может быть объектом опыта для другого содержания сознания» [TV I 32, с 37]

32 4 В санскритском тексте здесь *gotayapayasiyam nuṣam*, что переводится Дж Вудсом как «the maxim of Cowdung as a milky preparation» См [Woods, 1914, с 66] Там же — ссылка на источник, проясняющий смысл этой поговорки [с 66, примеч 4]

33 1 В тексте сутры *matrīkaruṇāmudtopekṣaṇam*

Как в брахманистских религиозно-философских системах, так и в разных школах буддизма эти четыре термина описывают соответствующую психотехническую процедуру, относящуюся в строгом смысле слова к практике концентрации (*saṁādhi*) Наиболее подробно ступени психотехнической процедуры, обозначаемые терминами «дружелюбие» (*maṅgī*), «сострадание» (*karuṇa*), «[симпатическая] радость» (*mudītā*) и «беспристрастность» (*upekṣā*), проанализированы в буддийской психологии, где они отнесены к категории «беспредельного» (*argamaṇa*) Эти ступени представляют собой методы культивирования или, точнее, окультуривания эмоций, главная цель которого — остabilить, а затем и полностью устранить разграничивающие линии между адептом и другими людьми, вне зависимости от того, насколько эти люди близки и дороги ему, безразличны или враждебны Подробно об этом см [Guenther, 1957, с 161—166]

В абхидхармистской традиции четыре ступени, или стадии, образующие категорию «беспредельного», называются также *brahmvihāra* — букв «[типы] божественного поведения»

33 2 В санскритском тексте *prasannam*, что, согласно Вачаспати Мишре, следует трактовать как *klesavarantam*, т е освобожденное от аффективности

34 1 В тексте сутры *pracchardanavidharaṇabhyām vā prāṇasya* Об объяснении двух первых терминов подробнее см [TV I 35, с 40]

35 1 В санскритском тексте здесь *yathabhūtārthapratipādanasamarthyat* — букв «благодаря способности объяснить подлинную природу реальности»

В связи с особенностями терминологичности языка Вьясы стоит отметить, что еще Дж Вудс обратил внимание на употребление в данном контексте слова *yathabhūtam* («специфически и исключительно Готамического» — К Рис-Дэвидс) «Тот факт, что оно встречается здесь, служит еще одним доказательством тесного взаимоотношения философской системы йога и буддизма» См [Woods, 1914, с 73, примеч 1]

35 2 В санскритском тексте *pratyakṣikartavya*

36 1 В сутре *visoka va jyotiṣmañ*

36 2 В санскритском тексте *ākāśakalpam* В данном контексте употребление этого слова, по-видимому, нетерминологично, и *ākāśa* понимается просто как безграничное пространство (Подробно об акаше в системе санньяса-йога см [Dasgupta, 1930, с 217—218]) Однако в некоторых случаях толкование слова «акаша» в терминологическом смысле (в частности у позднего комментатора «Вьяса-бхашьи» Виджняна Бхикшу) достаточно близко к буддийскому Так, согласно «Энциклопедии Абхидхармы» акаша как одна из трех причинно обусловленных дхарм есть осо-

был вид пространства, понимаемого как априорная предпосылка опыта. Ввиду этого нужно подчеркнуть, что представление об акаше как особом виде пространства отличимо от пространства геометрического (*diś*) восходит к самым ранним истокам индийской философии и связано с осмыслением психофизики звука. Первоначально под акашей понималось только пространство как среда, в которой распространяется звук. Но поскольку представление о звуке неразрывным образом связано с актом его восприятия, постольку в дальнейшем «акаша» стало интерпретироваться в буддизме как пространство психического опыта. Именно поэтому в классической абхидхармистской философии это понятие определяется как пространство в котором отсутствует материальное препятствие.

В санкхья-йоге «акаша» (*kaṇakāśa*) рассматривается как абсолютно вседышущая среда, лишенная каких бы то ни было потенциальных различий и выступающая носителем раджаса, или энергетической составляющей. Отсюда ее определение как *vibhu* (всепроницающая).

36 3 Об источнике цитирования см. [Woods, 1914, с. 75, примеч. 1].

37 1 Согласно комментарию Вачаспати Мишры, лишенные желаний (*vītagaḥ*) — это Кришна Дваипаяна и другие. Их сознание и становится для йогина объектом [сосредоточения, а само сознание йогина как бы] окрашивается (*uparaktam* — «окрашено») им. [TV I 37, с. 42].

38 1 В сутре *svapnanidrañjanalambanaṃ va*. О различии между сном со сновидениями (*svapna*) и сном без сновидения (*nidrā*) см. [TV I 38, с. 42—43].

40 1 В санскритском тексте здесь *nivisamanasya* — букв. «у проникающего».

42 1 В сутре *tatra* Вачаспати Мишра разъясняет, что «из них» означает из четырех видов сосредоточения, т. е. дискурсивного (*śavitarka*), недискурсивного (*nirvitarka*), рефлексивного (*śavīcāra*) и нерефлексивного (*nirvīcāra*).

42 2 В сутре соответственно *śabdārthajñāna*. В своем комментарии к сутре Вьяса не дает определения этих трех терминов, ограничиваясь указанием на то, что вне процесса реального познания (*grāhaṇam*) слово (*śabda*), объект слова, т. е. его референт (*artha*), и значение (*jñāna*, т. е. содержание знания) различны (*vibhaktā*), и далее отмечает, что они существуют на разных уровнях.

Надо заметить, что ни Вьяса ни его комментатор Вачаспати Мишра не проводят различия между «словом» (*śabda*) и его звуковой оболочкой (*śrāva*) или звуком (*dhvani*). Такое различие является фундаментальным для древнеиндийской философии языка, и их отождествление, при котором комплекс звуков принимался за слово, всегда рассматривалось как категориальная ошибка. Передача значения является функцией слова, звук же только обнаруживает его.

42 3 В комментарии Вьясы *nirvitarka samāpatti* — состояние сосредоточения на форме «чистого объекта», свободное от какой-либо примеси слов и значений.

43 1 В санскритском тексте *anupracayaśeṣa*.

45 1 В сутре *alīngaparyavasānam*. Согласно санкхья-йоге *alīnga* т. е. «не имеющее признака», это первоматерия (*prakṛti*) как исходное неспецифицированное состояние, в котором еще не существует чего-либо качественно-определенного. Подробно см. [Dasgupta, 1961—1963 vol. I, с. 245—248, 254—255].

45 2 В системе санкхья *tanmatra* (букв. «лишь то») — непосредственно предшествующая причина «грубых», т. е. имеющих атомистическое строение, элементов.

45 3 Как поясняет Вачаспати Мишра, «только признак» (*lingamātra*) — это первый продукт трансформации первоматерии, *māhāt* (великий) поскольку он растворяется в *grādhana* (*layam gacchati*), которая не растворяется ни в чем, т. е. лишена свойства инволюции. См. [TV I 45, с. 51].

46 1 В сутре *śabījah śamadhi*, т. е. «семя» сосредоточения, — реальный объект (*vastu*), существующий вне сознания.

47 1 Об отождествлении источников см. [Woods, 1914, с. 93, примеч. 1].

48 1 В сутре здесь *śambhara prajñā*. См. также [Dasgupta 1930, с. 344]. Вьяса

вводит этот термин в текст комментария без определения ограничиваясь замечанием что его значение понятно само по себе (*anvārtha*)

48 2 В калькуттском издании текста — *vibhaktir* в издании Бодаса — *bibharti*

49 1 В санскритском тексте *vipnana*

50 1 С Радхакришнан пишет что согласно психологам системы йога концепция является общей характеристикой всех состояний сознания хотя в своей наиболее интенсивной форме она обнаруживается в состоянии *samadhi* (сосредоточения) Любая ментальная модификация (*vṛtti*) оставляет после себя *samskara* или латентную тенденцию которая при подходящих условиях может проявиться как состояние сознания Таким образом сходные *vṛtti* усугубляют сходные диспозиции Йогиин должен не только остановить процесс развертывания модификации но уничтожить также и диспозиции иначе они могут возникнуть вновь См [Radhakrishnan 1931 vol II с 348]

51 1 В санскритском тексте здесь *nirodhasthiti kalakramanubhavana*

52 2 С Дасгупта суммирует заключительную часть комментария < при вхождении сознания в *nirodha* или в некогнитивное состояние (*asamprajñata*) абсолютной бессодержательной остановки, отмечаются колебания сознания между *asamprajñata nirodha* и состоянием *samprajñata* типа индивидуации (*asmita*) пока наконец потенция *nirodha* не разрушает потенции *samprajñata* (*samskara*) и сознание не начинает озаряться своим собственным светом Тогда истинная природа самости (*self*) окончательно возвращается в *prakṛti* Здесь возмражный процесс однажды начавшийся в состоянии *samadhi* и пришедший в своем развитии к *buddhi* приходит к своему конечному равновесию как *prakṛti* благодаря постепенному развертыванию энергии дезинтеграции, и таким образом возвратная тенденция *prakṛti* окончательно реализована > См [Dasgupta 1930 с 345—346]

Глава вторая

О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ [ЙОГИ] (*SADHANAPADA*)

1 1 В санскритском тексте *atapasvin* Вачаспати Мишра отмечает в комментарии <Подвижничество или аскетизм (*tapas*), играет вспомогательную роль в качестве дополнительного средства (*upayatopayoginam*) реализации йоги» [TV II 1 с 59]

1 2 В санскритском тексте *pratyupasthitisavajala* Ср образ *mayajala* в буддийских канонических текстах

1 3 Ср [YS I 23 и 27] а также наш комментарий 2¹ 1

2 1 В санскритском тексте *anaprasavadharminah* — букв <характеризующиеся бездеятельностью>

2 2 В санскритском тексте *pratiprasavaya kalpisante* Вачаспати Мишра разъясняет « [оно] растворится (*pravilaya*) — Почему? — Потому что его функция завершена Оно называется так постольку, поскольку его функция состоящая в том чтобы положить начало следствия (*karyaya*) в гунах, завершена» [TV II 2 с 60]

3 1 В сутре *avidya smitaragadvesa bhūnivesah pañca klesah* Любопытно что в абхидхармистском списке основных клеш (аффектов) перечисляются *raga* (страсть) *pratigha* (отвращение) *mana* (высокомерие) *avidya* (неведение) *vicikitsa* (скептицизм) и *dṛsti* (ложные взгляды) См [AS с 69—70]

3 2 О созревании действия (*karmavipaka*) определяющего форму нового рождения (*jaṭi*), продолжительность жизни (*ayuh*) и тип опыта (*bhoga*), см [YS II 13]

4 1 В санскритском тексте *prasupta* (спящее) *tanu* (ослабленное) *vischinnā* (перерванное) и *udana* (полностью развернутое)

42 В санскритском оригинале *dagdha* — букв «сожжена»

43 *Pratipaksabhavana* т е культивирование противоположности Вача спати Мишра поясняет в комментарии < например противоположностью не ведения (*avidya*) выступает истинное знание (*samvagnana*) См [TV II 4 с 62]

44 В санскритском тексте здесь *anuserate* (ср *anusaya* в абхидхармистской психологии [АКВ I 4 с 3]) В своем переводе Дж Вудс приводит толкование Батарама согласно которому *anuserate* следует понимать как *anugata bhavanti* (become inherent in) См [Woods 1914 с 108 примеч 2]

51 В санскритском тексте *bhuvopakarana* Батарама разъясняет Такие как сыновья или скот или слуги или кровати или сиденья которые не являются я > См [Woods 1914 с 111 примеч 3]

61 Здесь возможна и другая интерпретация <Пуруша — способность абсолютного знания буддхи — инструментальная способность видения (*darsanasakti*)>

62 В санскритском тексте соответственно *bhoktr* — «тот кто наслаждается» и *bhogyu* — «то чем надлежит наслаждаться»

63 Согласно Вачаспати Мишре это высказывание принадлежит Панчашикхе См также [Woods 1914 с 115 примеч 1] Здесь же сравнение с Бхагавадгитой (V₁ 41)

81 Другой перевод «на основе памяти о прошлом страдании» (*duhkhanusmrti purva*)

91 В санскритском тексте *svarasavahi* т е привязанность к жизни имеет безусловно инстинктивный характер

121 Дж Вудс отождествляет этот пример приведенный Вьясой с фрагментом из «Махабхараты» (V 17) См [Woods 1914 с 121 примеч 4]

131 В санскритском тексте *anuyamat* — «из за отсутствия неизменности» Согласно толкованию С Дасгупты нет уверенности в том что следствия (плоды) будут обретенны в определенной жизни поскольку потребует бесконечное время для устранения кармы уже накопленной» См [Dasgupta 1920 с 108—109]

132 В санскритском тексте здесь *pradhanopasarjanabhavana*

133 В санскритском тексте *ekapraghattakena mulitva*

134 По толкованию С Дасгупты *ekabhava* означает «одна жизнь» а *ekabhava vika* — «продукт одной жизни» или то что было аккумуляровано в одной жизни При рассмотрении с этой точки зрения *karmasaya* может быть противопоставлена *vasana* которые остаются аккумулярованными на протяжении тысяч жизней и сознание «пронизанное» ими напоминает сеть для рыбной ловли сплошь состоящую из узлов См [Dasgupta 1920 с 109—110]

135 Возможен и другой перевод этой фразы < до тех пор пока условие проявления (*abhinvaajaka*) общего действия не делает его причину (*pinpita*) плодом носящей (*viraaka* — букв созревание плода т е следствие)>

136 Здесь *utsarga* — общее правило а *aravada* — исключение

141 В санскритском тексте *pratikulatmakam* — «то что противно (противоположно) природе»

151 В санскритском тексте *muhvati*

152 *Ksipraparinamti* Согласно Вачаспати Мишре это высказывание принадлежит Панчашикхе См также [Woods 1914 с 134 примеч 1]

153 В санскритском тексте *gunapradhanabhavakrta*

154 В санскритском тексте *samsarah samsaraheturmokso moksoyava svasti*

Эти четыре раздела шастры т е учения санхья и юга типологически соответствуют «четырем благородным истинам» буддизма но с той разницей что здесь раздел о сансаре как бы конкретизирует истину о страдании (*duhkhasatya*) Поскольку практически весь комментарий Вьясы к [YS II 15] также посвящен рассмотрению доктринального понятия *duhkha* в сравнительном плане уместно хотя бы кратко остановиться на этой центральной идеологеме буддизма

Duḥkha — фундаментальное понятие общеведийской доктрины — обычно в буддологической литературе трактуется как страдание или неудовлетворительность профанического существования. Для более отчетливого уяснения религиозно-идеологического значения этого понятия и его специальной логико-дискурсивной интерпретации необходимо иметь в виду следующее.

На уровне доктрины понятие «духкха» занимает центральное положение в учении о «четырех благородных истинах». Это базовая характеристика сансарного существования т. е. существования замкнутого на эгоцентрацию (упадана), ибо именно эгоцентризация порождает жажду (тришна) испытывать чувственный опыт (бхава). Но индивидуальное бытие характеризуется непостоянством, в силу чего счастье (сукха) несет в себе зародыш своей противоположности. Поскольку эмпирический индивид не располагает никакими средствами для противостояния этому непостоянству, то его субъективность имеет чисто номинальный характер, и на деле он пребывает в состоянии претерпевания, которое и есть духкха. Следовательно, доктринальное понятие «духкха» никоим образом не может рассматриваться как оппозиция сукха (счастью) — последнее представляет собой фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но самый этот факт лежит в пределах действия духкха как предельно широкого мировоззренческого принципа.

Из-за этого содержание указанного понятия не может быть редуцировано к чисто психологическим характеристикам, таким, как эмоционально-чувственный тон и т. п. Это не индивидуальная неудовлетворенность жизнью, но принципиальная неудовлетворительность эмпирического существования, осознание которой есть первая ступень на пути реализации буддийской религиозной прагматики.

Логико-дискурсивная интерпретация духкха излагается в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» через концепцию причинно-обусловленных дхарм (*saṃskṛta*), подверженных притоку аффективности. Васубандху определяет эти дхармы как духкха, «поскольку они неприемлемы для святых». Это указание связывает логико-дискурсивную концепцию «санскрита» с доктринальным уровнем буддизма, но поскольку «святые» (*ārya*) — те, кто нейтрализовали индивидуальную эгоцентрированную установку с помощью «благородного восьмеричного пути», остановил поток причинно-обусловленных дхарм, постольку сознание святых не подвержено действию духкха как фундаментального фактора сансарного существования.

Такая интерпретация этого понятия свидетельствует в пользу того, что страдание как термин иудейско-христианской религиозной традиции может быть использован для передачи буддийского понятия «духкха» в значительной степени условно. Страдание в ветхозаветном истолковании осмыслялось как божественная кара за грехи, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка усматривает в нем залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви бога к человеку. Следовательно, страдание в иудейско-христианской религиозной традиции играет типологически иную функциональную роль, нежели духкха в буддийской или брахманистской.

155 В санскритском тексте *pradhanapurusaḥ samvogo heyahetu* (причина, от которой следует избавиться, есть соединение Пуруши и прадханы — перво-сущности). Ср. также [YS II 17], где говорится о прадхане в аспекте ее эволюции как о *dr̥ṣya*, т. е. как об объекте видения для Пуруши.

156 *Hātuḥ* Здесь имеется в виду Пуруша.

157 В санскритском тексте *hane tasyocchedavādaprasaṅgah upadane ca hetuḥ ādah* Учение об уничтожении (*ucchedavada*) — одна из доктрин (*dr̥ṣṭi*), получивших распространение в период кодификации буддийского канонического корпуса («Трипитака»). Ср., например, высказывание, приписываемое Будде в «Сутра-питаке» «Утверждать, что все существует (*bhavadṛṣṭi-śasvata*), — это одна крайность, утверждать, что все не существует (*vibhavadṛṣṭi-uccheda*), — это другая крайность. Избегая

крайностей, Благословенный (Bhagavān) проповедует среднюю позицию» (SN II, с 17)

Сарвастивада (учение о том, что дхармы, т. е. качественно-определенные состояния сознания, существуют во всех трех формах времени прошлом, настоящем и будущем) — ведущая школа раннего буддизма, со II в н э известна также под названием *hetuvāda* (учение о причинности)

Вьяса обнаруживает, таким образом, хорошее знание синхронных ему небрахманистских религиозно-философских систем

161 «[Страдание] уже выступает содержанием опыта (*bhogārūḍham*)» Имеется в виду, что поскольку настоящее страдательное состояние является следствием предшествующей деятельности (*karmanivṛāka*), оно не может быть элиминировано до исчерпания энергии следствия

162 В санскритском тексте *pratipattāram* (от *pratipattr*) — термин, характерный, скорее, для стиля Шанкары

171 Согласно Патанджали, эмпирическое отождествление (по терминологии «Йога-сутр» — *samyoга*, т. е. связь, или соединение) Пуруши и объектов его опыта (*dr̥ṣya*) есть причина того, что должно быть элиминировано в процессе психотехнической практики

172 В санскритском тексте *draṣṭā* (имен падеж ед числа от *drastr*) — «то, кто видит» — один из эпитетов Пуруши

173 Согласно онтологической концепции санхья-йоги, Пуруша теснейшим образом связан с буддхи (психикой в аспекте носителя дискретных содержаний сознания), а через него, опосредованно, с другими продуктами эволюции пракрити Виджняна Бхикшу отмечает в этой связи, что Пуруша — это «свидетель» (*sākṣī*, наблюдатель) состояний буддхи без чего-либо промежуточного между ними, а через посредство буддхи он — «Зритель» (*draṣṭā*) всего остального Иными словами, свободный и бездеятельный Пуруша становится «наблюдателем» лишь при условии связи с буддхи (см [SPS VI 50], а также [Radhakrishnan, 1931, vol II, с 292]) Отсюда становится понятным утверждение Патанджали такая связь и есть причина того, что должно быть устранено (*heya*)

174 В санскритском тексте *buddhivatva* — «саттвическая», т. е. «озаряющая», сущность буддхи, которая и отражается в Пуруше «Вследствие прозрачности пракрити в ее саттвической составляющей отраженный в ней Пуруша ошибочно полагает индивидуацию и деятельность пракрити как относящуюся к нему самому Однако это заблуждение коренится лишь в Пуруше, отражаемом в пракрити, но не в нем как таковом даже неподвижная луна, отраженная в воде, кажется движущейся из-за движения воды» См [SPS VI 59]

17.5. Вачаспати Мишра, комментирующий эту фразу в «Таттва-вайшаради», говорит «[Автор] устраняет могущие возникнуть в этой связи сомнения словами „...не имеющая начала и служащая [определенной] цели (*arthakṛta*) связь (соединение) этих двух — субъекта видения (*dr̥ṣ*) и способности, или силы видения (*darśanaśakti*)..“ И действительно, эта связь не является естественной (*na svābhāvikaḥ*), а лишь случайной (*naimittikah*) Однако не следует считать, что она имеет начало (*adimān*), ибо, поскольку она выступает проявлением причины (*nimitta*), не имеющей начала во времени, сама она также безначальна Далее, непрерывное разворачивание (*santāna*) аффектов и действий и обуславливающих их потенциализированных следов (*vāsana*) не имеет начала И хотя в каждый период инволюции вселенной (*pratisarga*) [их поток] возвращается к состоянию равновесия (*sāmya*) в первопричине (*pradhāna*), при начале нового творения (*sargadau*) он возникает опять» [TV II 17, с 82] О значении термина *pratisarga* подробно см [Biardeau, 1968, с. 20 и сл.]

176 В санскритском тексте *ksetrajña*, здесь, по-видимому, в значении индивидуального пуруши Как пишет С Дасгупта в разделе «Философия санхьи в Бхагавадгите» своей «Истории индийской философии», «следует отметить, что *ksetra* (поле) —

термин, специально зарезервированный для обозначения комплекса тела и сознания (ср *paṇaḡūra* в буддизме) за исключением жизненного принципа „я“, который называется *kṣetra-jña*, т е знающий поле, или *ksetrin*, обладающий *ksetra*, т е психофизическим комплексом. Сказано, что, подобно тому как солнце озаряет весь этот мир, так и *ksetrin* озаряет всю *kṣetra*. При этом Дасгупта ссылается на «Бхагавадгиту», XIII 34 См [Dasgupta, 1961—1963, vol II, с 464]

Нужно, однако, отметить, что в контексте изложения идей санхьи в системе Чараки непроявленный аспект праkritи (*avyakta*) отождествляется с Пурушей *Vikāra*, продукты эволюции праkritи, получают здесь наименование *ksetra* (поле), тогда как праkritи в непроявленном состоянии рассматривается как *kṣetrajña* — «знающий поле». Таким образом, Чарака относит *avyakta* и одушевленность (*setanā*) к одной и той же категории. См [Dasgupta, 1961—1963, vol I, с 214]

177 Ср также комментарий Вьясы к I 4 *vṛttisārupyamitaratra*

181 В санскритском тексте *prakaśakṛiyāsthitisīlam*

182 В санскритском тексте *pradhānavelayam* Вачаспати Мишра поясняет «При порождении божественного тела доминирует саттва, а раджас и тамас играют подчиненную роль. Точно так же при порождении человеческого тела (*manuṣyaśarīre*) доминирует раджас, саттва и тамас — в подчиненном положении. При порождении тела животного (*triguḷśarīre*) доминирует тамас, две другие гуны играют подчиненную роль» [TV II 18, с 84]

18.3 В комментарии Вачаспати Мишры сказано «смысловая связь здесь такова, что эти гуны (фундаментальные составляющие) обозначаются (*vasu*) словом „прадхана“, или первопричина. Этимологически (*vyutpattya*) [„прадхана“] есть то, из чего создается (*pradhīyate*), или производится, весь мир» [TV II 18, с 85]

18.4 Интересно отметить, что Вьяса не останавливается здесь на подробном изложении санхьяистской концепции трансформации (*raḡāṇā*), по-видимому полагая ее достаточно известной (см [Radhakrishnan, 1931, с 266, 277]). Вачаспати Мишра в своем комментарии также ограничивается лишь упоминанием о том, что Вьяса, «для того чтобы ввести учение о предсуществовании следствия в причине (*satkāyavada*), говорит, что все принимает ту форму развития, которая определена его сущностью (*yadyadātmakam tattvena rupena parinamate*)» См [TV II 18, с 85]

185 В санскритском тексте *bhogāpavargarthaṃ hu tattdṛṣyam puruṣasya* И опыт (*bhoga*), и освобождение (*aparavarga*, санхьяистский синоним *mokṣa*) выступают «целью Пуруши» (*purusartha*)

186 См в этой связи комментарий Дж Вудса [Woods, 1914, с 145, примеч 1].

187 В санскритском оригинале здесь *svāmīni* — «господину»

18.8 Краткое определение этих понятий, введенных Вьясой, приводится в комментарии Вачаспати Мишры «Здесь познание (*grāhana*) есть знание (*jñāna*) объекта как он существует в собственной форме (*svarupamātṛeṇa*), удержание в памяти (*dhāraṇa*) — запоминание объекта [как он существует в собственной форме], способность суждения, или анализ (*ūha*), — выделение специфического (*viśeṣa*) [в объекте], отрицание (*aroha*) — устранение по содержанию рассматриванию (*yukti*) специфических свойств, ложно приписываемых (*samaropita*) [объекту]. Знание подлинной сущности (*tattvajñāna*) [объекта, т. е.] его определение (*avadhāraṇa* — выделение), обусловлено этими двумя — способностью анализа и отрицанием. Жажда жизни, или жизнеспособность (*abhiniveśa*) — отвержение или принятие (*hānopādāna*) [объекта], обусловленное истинным знанием» [TV II, 18, с. 46].

19.1 В сутре *viśeṣāviśeṣaṅgamātrālingāni guṇaparvanī*. По словам С Радхакришнана «те продукты эволюции (*prakṛti*), которые способны порождать другие продукты, подобные себе, называются неспецифическими (*aviśeṣa*), тогда как другие, не способные порождать сущности, подобные себе, называются полностью специфическими (*viśeṣa*). Когда *aḡaṅkara* (принцип индивидуации, букв. „я-деление“) производит танматры (букв. „только то“), мы не можем свободно проследить при-

существование принципа индивидуации в тонких элементах. То, что возникает из *ahamkāra*, представляется совершенно отличной сущностью, и эта трансформация есть случаи *tattvāntaraparipñāna*. Органы чувств и грубые элементы не могут вызвать к жизни полностью отличные от них вид существования. Таким образом, *ahamkāra* (принцип индивидуации) является неспецифическим, а чувства и т. д. в высшей степени специфичны (*viśeṣa*)» См. [Radhakrishnan, 1931, с. 274]

19.2 Согласно концепции санхья-йоги, *tanmātra* (букв. «только то») — это «тонкие» (*suksma*) элементы, соответствующие пяти органам чувств и представляющие собою непосредственно предшествующие причины «грубых» элементов — акаши, ветра, огня, воды и земли. Подробно см. [Dasgupta, 1961—1963, vol. I, с. 251—254, Radhakrishnan, 1931, с. 270—277]

19.3 В санскритском тексте *buddhīndriya*. В системе санхья буддхи является психологическим аспектом махат, или махататтвы («великой сущности») исходного продукта эволюции недифференцированной первопричины (пракрити, или прадхана). С. Радхакришнан пишет, что, «подобно другим продуктам пракрити буддхи обладает тремя гунами. В аспекте саттвы буддхи свойственно соблюдение долга, свобода от желаний и божественные потенции, в аспекте раджаса он производит желания, а в аспекте тамаса порождает пренебрежение обязанностями, невежество и т. д.» См. [Radhakrishnan, 1931, с. 267]

В комментарии Вясы буддхи выступает синонимом *citta* — сознания, или, точнее, психики, предполагающей возможность различных разверток. Другие синонимы буддхи — *mati*, *khyati*, *jñāna*.

Подробно о *citta* в психологии йоги см. [Dasgupta, 1930, с. 260 и сл.]

19.4 *Manas* — здесь генерализующая способность сознания. Обычный перевод этого термина, принятый в специальной литературе, — «орган разума».

19.5 В санскритском тексте *asmitā*, по-видимому, как синоним *ahamkāra*, т. е. принципа индивидуации.

19.6 В санскритском тексте *vivṛddhikāśṭhamanubhavanti*. Другое толкование см. [Woods, 1914, с. 149]

19.7 В санскритском тексте *avyaktamalingam pradhānam*. Пракрити, относительно которой не может быть предсказано никакое иное первичное состояние, называется *alinga*, т. е. то, что не является знаком какого либо другого или более неспецифицированного (*aviśeṣa*) состояния. Как отмечает С. Дасгупта, «в определенном смысле все эманации можно с полным основанием назвать *linga*, или состояниями существования, выступающими знаками, на основании коих могут быть непосредственно выведены причины, из которых эти эманации и возникли. Так, пять «грубых» (или «великих») элементов могут быть названы *liṅga* «тонких» элементов (*tanmatra*), те, в свою очередь, — *linga* принципа индивидуации (*ahamkāra*), который служит *liṅga*, или знаком махат («великой сущности») поскольку все неспецифицированное может быть выведено из своих специфицированных (*viśeṣa*) модификаций». См. [Dasgupta, 1930, с. 179—180]

19.8 Как уже говорилось, цель Пуруши — опыт (*bhoga*) и освобождение (*aravarga*) — реализуется через посредство «видимого» (*dr̥śya*), т. е. продуктов эволюции пракрити [YS II 18]

19.9 В издании Бодаса дается другое чтение: *na pratyastamayam tenopajayante*.

19.10 В санскритском тексте *dharmalakṣaṇāvāsiṭha parināma*.

20.1 В сутре *dr̥śmatra*, что объясняется Вясой как *dr̥kṣakti*, т. е. потенциальная способность видения (знания).

20.2 Согласно гносеологической концепции йоги, буддхи трансформируется в форму того или иного познанного объекта, но он не обретает форму объекта непознанного.

20.3 Об отождествлении источника (который еще раз цитируется в [YS IV 22]) см. [Woods, 1914, с. 155, примеч. 2]

21.1 В санскритском тексте *parāgūreṇa* — «в качестве формы другого» (?)

22 1 Согласно санхья-йоге, существует множество пуруш (индивидуальных душ), которые проявляются в соответствующем психофизическом организме. В отличие от ведантистской концепции индивидуальных душ (*jīva*), представляющих лишь иллюзорные проявления одной мировой души (*brahman*), или чистого сознания, пуруши санхья-йоги реальны и всепронизывающи (*vibhu*). Подробно о концепции пуруши в санхья-йоге см. [Dasgupta, 1961—1963, vol I, с. 238—241, Radhakrishnan, 1931, с. 279—283].

« Пуруши, которые не реализовали [своей] цели » — здесь Вьяса имеет в виду опыт (*bhoga*) и освобождение (*apavarga*). См. [YS II 23].

23 1 В санскритском тексте *pratīdvandvī*

23 2 Вачаспати Мишра разъясняет «Подобного рода рассуждение применимо не только к прадхане (первопричине), но и к другим воображаемым (*kalpitesu*) причинам — Высшему Брахману, его иллюзии (*tanmaya*), атомам (*paramanu*) и т. п. Ибо все они, если бы существовали лишь в состоянии покоя (*sthiti*), также не могли бы быть причинами, поскольку не обуславливают изменение форм (*vikāga-kaṅaṅāt*). Если же они существовали бы лишь в движении (*gatyauiva*), то также не могли бы быть причинами, ибо изменение форм (т. е. их следствие) было бы вечным» См. [TV II 23, с. 95]. Вачаспати Мишра здесь почти полностью воспроизводит комментарий Вьясы.

23 3 Т. е. Пуруши и прадханы (первопричины)

23 4 В санскритском тексте *darśanañānameva*. По видимому, Вьяса имеет в виду абихармистскую точку зрения, согласно которой «видение» (*dṛṣṭi* или *darśana*) есть ложная точка зрения, которая должна быть устранена (*heya*). См. [AKB I 40].

24 1 В санскритском тексте *viparyayañānavāsanā*, т. е. потенциализированный след (впечатление) прежнего ложного знания.

24 2 В санскритском тексте здесь *upākhyanenodghātayati*

24 3 В санскритском тексте *hāna* — «устранение», «избавление»

26 1 Различающее постижение — *vivekakhyaṭi*, в терминологическом смысле — синоним *prañā* (мудрости). Подробно см. [AKB I 2] и комментарий Яшомитры.

26 2 В санскритском тексте *dagdhabhīabhāva*, т. е. состояние, не способное произвести следствие (*bandhyaprasava*).

27 1 В сутре здесь *prāntabhumiḥ*. Согласно Вачаспати Мишре, имеется в виду йогин, обладающий способностью различения (*pratyudtakhyaṭeh*). См. [TV II 27, с. 99].

27 2 В санскритском тексте *aśuddhyāvaranamalāpagama* «Грязь, образующая нечистый покров [сознания]» — метафорическое обозначение аффектов (*kleśa*), препятствующих возвращению сознания в невозмутженное состояние (*śānta*), когда буддхи завершил выполнение своей функции (*caritadhikāra*).

27 3 В санскритском тексте *pratīprasave'pi*. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, «на этой стадии, даже еще при жизни (*jīvanneva*), Пуруша называется благим (*kuśala* — счастливым) и освобожденным (*mukta*), поскольку это его физическое тело — последнее (*saramadehatvāt*). Соответственно [Вьяса] говорит „Даже в том случае“, т. е. даже при обратном порождении сознания, когда оно уже растворено (*laye*) в первопричине» См. [TV II 27, с. 100].

28 1 «Вспомогательные средства йоги» — *yoganga*. Подробно о них см. [YS II 29].

29 1 В сутре здесь *yamaniyamāsanaprāñāyamapratyāharadhārañādhyanasamadhyo'sṣṭvanganī*

В принятой системе классификации три последних «вспомогательных» средства йоги (*yogāṅga*) получают наименование «внутренних средств» (*antaranga*), а пять других — «внешних» (*bahiranga*). С Радхакришнан отмечает «В то время как йога Патанджали включала все эти средства в одну схему, в более поздних произведениях возникли различия. Так, карма-йога — это система спасения посредством труда,

бхакти-йога настаивает на достижении совершенства посредством преданности Богу, джняна-йога говорит о совершенстве посредством мудрости а раджа-йога имеет дело с тренировкой сознания и психических способностей Хатха-йога рассматривает методы контроля над телом, регулирования дыхания и мантры» См [Radhakrishnan, 1931 с 353, примеч 1]

30 1 Воздержание от насилия (ahimsa), отмечает С Дасгупта, рассматривается в йоге, как и в джайнизме, в качестве базового морального идеала, поскольку ориентированное вонное поведение и другие добродетели подчинены ненасилию в том смысле что оно включает их все См [Dasgupta, 1930, с 302]

30 2 Согласно Вачаспати Мишре, «коренятся в нем» (tanmūla) означает что если все остальное совершается при несоблюдении правила ненасилия, то это равносильно тому, что оно не совершается вообще, ибо в этом случае все виды самоконтроля (yama) бесплодны (nisphala) См [TV II 30, с 103]

30 3 В санскритском тексте *satyam yathārthe vanmanase*

30 4 В санскритском тексте *āśtrapūrvaka*

31 1 В сутре *mahāvratam*, букв «великий обет» Как следует из контекста, «великий обет», или образ действий, рассматривается в данном случае как синоним самодисциплины (yama) См также [Dasgupta, 1930, с 330]

31 2 В санскритском тексте *jāti avacchinna* Здесь мы переводим ключевое слово *jāti* в соответствии с его более поздним значением — «каста», но, по-видимому, в текстах классического периода в обыденном смысле оно означает форму рождения Ср, например, [АКВ III 24]

31 3 В санскритском тексте *samaya vacchinna*

32 1 В сутре *nyama*, что может быть истолковано как регулярное выполнение определенных предписаний или как высший контроль (см, например, [Dasgupta, 1930, с 66]) В принципе, однако, представляется предпочтительным оставить этот и другие технические термины в транслитерации

32 2 Букв «крайних противоположностей» (*dvandvasahana*)

32 3 В санскритском тексте здесь *kasthamaunākaramauna* Ср, однако, перевод Дж Вудса *stock-stillness and formal stillness* [Woods, 1914, с 181] Современный исследователь йоги А Вецлер подробно разбирает этот фрагмент комментария Вьясы в контексте доступных ему рукописей *vivagana* («Разъяснение к Патанджала-йога-шастре») и приходит к выводу о необходимости исправить чтение *akāramauna* (apparently there is no such word as *akaramauna*) на *a-kasthamauna*, поскольку именно такое чтение приводится в «Разъяснении» См [Wezler, 1983, с 32—33]

32 4 *Cāndrāyana* — лунный пост, когда количество глотков пищи последовательно уменьшается от пятнадцати до полного голодания Согласно комментарию Вачаспати Мишры, «этот и другие обеты описываются в „Вишну пуране“ (VI 7 36—37)» (отождествление Дж Вудса [Woods, 1914, с 182, примеч 3], см [TV II 32, с 106])

32 5 Ср [YS II 1]

32 6 Подробнее см [YS I 29]

33 1 В сутре *pratipaksa* в значении «противоядие», «средство против» Ср [АКВ I 1]

34 1 В санскритском тексте *krtakaritanumodita*

35 1 Возможен также несколько иной перевод этой сутры «[Когда йогин] реализовал принцип ненасилия, в его присутствии (*tatsannidhau*) [все] отказываются от враждебности»

35 2 Вачаспати Мишра поясняет «Это происходит со всеми живыми существами (*grāhīnām*) Даже те из них, взаимная вражда которых постоянна — конь и буйвол, мышь и кот, змея и мангуста — в присутствии досточтимого (*bhagavatah*) [Йогина] реализовавшего принцип ненасилия, оставляют свою вражду, испытывая воздействие его сознания» См [TV II 35, с 109]

36 l В комментарии Вачаспати Мишры «Действие (kṛiyā) означает праведный и неправедный образ жизни (dharmaḍdharmau kṛiyā), его следствие, т е плод, — [обретение] неба (svarga), ада и т д И все это зависит от него, т е слова досточтимого [йогина] становятся основанием этого Зависимость действия, [когда йогин] говорит „Будь праведным“ Зависимость следствия, [когда йогин] говорит „Небо“ „Неколебимо истинное“ — неотвратимое (apratihata)» [TV II 36, с 109]

38 l В санскритском тексте здесь *apratigha* — букв «не встречающие противодействия»

39 l В санскритском тексте *siddhayaḥ* — паранормальные способности, рассматриваемые в главе «Йога-сутр» Патанджали

41 l В санскритском тексте *atmadarśanayogyatvam buddhisattvasya*

43 l *Anima* — уменьшение до размера атома Подробнее см [YS III 45]

44 l С и д д х и — здесь обладающие паранормальными способностями

46 l Краткое описание этих асан приводится в комментарии Вачаспати Мишры «Стабильный (sthira) означает неподвижный В сутре имеется в виду поза, которая удобна (sukham) и дает расслабление (sukhavaham) Слово „асана“ означает либо то, на чем человек сидит, [т е сиденье], либо то, как он сидит, [т е позу]

Поза лотоса (padmasana) широко известна Поза героя, или героическая поза (vīrasana) сидящий человек одной ногой опирается о землю, а вторую кладет на согнутое колено

Благоприятная поза (bhadrasana) соединяя подошвы обеих ног и приближая их к скротуму, он должен положить сверху на них руки с переплетенными пальцами (panīkaccharīkam)

Свастика помещает согнутую левую ногу в пространство между правой голенью и бедром, а правую — между левой голенью и бедром

Поза палки (dāṇḍasana) сидя с соединенными пальцами ног и лодыжками и касаясь земли вытянутыми вперед голеньями и бедрами, сдвинутыми вместе, пусть он совершенствуется в дандасане

Вспомогательная опора — коврик йогина (yogapāṭaka — йогическая подстилка)

В переводе Дж Вудса *yogic table* См [Woods, 1914, с 191]

Парьянка — поза лежаания, при которой руки кладутся с внешней стороны колена

Поза журавля (kṛāuñcasana) и прочие асаны могут быть изучены благодаря наблюдению того, как сидят журавли и т д» [TV II 46, с. 112]

47 l В сутре *prayatnaśaithilya* Вачаспати Мишра поясняет «человек, практикующий в соответствии с наставлением эту специфическую позу, должен сделать усилие, суть которого — в снятии естественного напряжения» [TV II 47, с 113]

48 l В сутре *tato dvandvānabhīghātaḥ*, т е неподверженность противоположным воздействиям

49 l В этой сутре Патанджали дает классическое определение пранаямы *śvasaprasvasayorgatvīcchedaḥ prāṇayamaḥ* Как говорит С Дасгупта, каждая из дыхательных пауз, которые следуют после глубокого вдоха или полного выдоха получает название прапаяма, первая — внешняя, вторая — внутренняя Существует, однако, и третий вид, когда легкие не слишком расширены и не слишком сжаты, движение воздуха прекращается в этом случае единым усилием См [Dasgupta, 1930, с 333] В классической индийской психофизиологии вдох называется *rūgaka*, выдох — *гесака*, а задержка дыхания — *kumbhaka* См [TV II 49, с 113]

50 l Согласно традиционной точке зрения на пранаяму, по мере того как дыхание становится все более медленным, пространство (*deśa*) его распространения становится все меньше Пространство дыхания разделяется на внутреннее и внешнее При вдохе «жизненное дыхание» (*grāṇa*) заполняет внутреннее пространство и может ощущаться даже в подошвах ног, подобно легкому прикосновению муравья Попытка

ощутить такое прикосновение одновременно с глубоким вдохом способствует удлинению периода прекращения дыхания См [Dasgupta, 1930 с 333]

50 2 По комментарию Вачаспати Мишры, «момент (ksana) — одна четвертая длительности единичного акта мигания (nimesakṛiyavacchinna) [Продолжительность вдоха] определяется соответствующим количеством таких моментов Мгновение (mātra) измеряется отрезком времени между щелчком пальцев и троекратным потиранием колена (svajanumandalam) Первый подъем (udghata) [праны], измеряемый тридцатью шестью такими мгновениями, квалифицируется как медленный (mrdu) Его удвоенная продолжительность — средняя (madhyama), утроенная — быстрая (tīvra)» [TV II 50, с 114]

51 1 «Преодоленный» (akṣipta) в данном контексте означает «полностью освоенный благодаря длительной практике (abhyasa)» См [TV II 51, с 115]

52 1 В санскритском тексте *akarye nyukta* Согласно пояснению Вачаспати Мишры, имеется в виду несправедливый образ жизни См [TV II 52, с 116]

53 1 В сутре *yogyata manasah* Манас здесь — генерализующая способность сознания, связанная с обработкой данных органов чувств Обычный перевод этого термина — «интеллект» См также комментарии Вьясы к следующей сутре

55 1 В санскритском тексте здесь *nyauya* По словам Вачаспати Мишры, «[Вьяса] говорит о [неполном] подчинении органов чувств (vaśyatam) „незапрещенный чувственный опыт (aviruddhah pratipatti)“ Это — привязанность к чувственным объектам, не запрещенная шрути (т е ведийскими текстами) и другими [авторитетными текстами]» [TV II 55, с 117]

Глава третья

О СОВЕРШЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ (VIBHŪTIPĀDA)

1 1 Вачаспати Мишра так комментирует здесь бхашью Вьясы «В первой и второй главах [трактата] были описаны сосредоточение сознания и средства его реализации В третьей главе необходимо рассмотреть паранормальные, или совершенные, способности, которые являются причинами возникновения веры (śraddhotpāda) и которые благоприятствуют (anugrahaḥ) опыту этого [сосредоточения] Они должны быть реализованы посредством санъямы Санъяма есть совокупность (samudāya) [методов работы с сознанием, включающая] концентрацию, дхьяну и сосредоточение Эти три суть средства реализации паранормальных способностей, и они упоминаются для того, чтобы можно было показать их специфику (viśesa) как внутренних компонентов йоги в противоположность пяти компонентам, служащих внешними [средствами йоги]

И здесь также концентрация, дхьяна и сосредоточение находятся в отношении причины и следствия, ввиду неизменности их предшествования и следования установлен [данный] порядок их перечисления Таким образом, сначала надлежит определить концентрацию Поэтому [автор] говорит „Концентрация — это фиксация сознания на [определенном] месте (deśabandha)“ [Вьяса] говорит о внутренних, [т е расположенных в организме данного индивида], местах „на пупочном центре pāṅhicakre) “ Под словом „и прочие“ нужно понимать небо (talū) и т п Фиксация или направленность (bandha), есть связь (sambandha, соединение) О внешних местах он говорит „ или же на внешних [объектах]“ Однако с внешними [объектами] сознание по своей природе не может вступать в [непосредственное] отношение Поэтому [в бхашье] сказано „Только посредством [своего] развертывания“, т е только посредством познания (jñānamatrena)» [TV III 1, с 119]

2 1 В санскритском тексте *pratyaṣāyākatanātā* В логико-дискурсивных трактатах ключевое слово (термин) *pratyaua* обозначает дискретное содержание познавательного акта, или отдельную когницию

2 2 В санскритском тексте *aparāmrsta*

2 3 Комментируя это краткое пояснение, Вачаспати Мишра пишет «[Автор] определяет дхьяну как то, что должно быть реализовано (*sādhyam*) с помощью концентрации (*dhāraṇa*) Однородность потока [означает] однонаправленность (*ekāgratā*) Комментарий Вьясы понятен сам по себе Об этом [говорится] также в Пуране „Непрерывная последовательность содержаний сознания, сконцентрированных на Его форме и не отвлеченных желанием (*nispṛha*) [чего-либо] иного,— это и есть дхьяна Она, о царь, вызывается первыми шестью компонентами [йоги]“» [TV III 2, с 120] Дж Вудс отождествляет цитату по «Вишну-пуране» (VI 7 89) См [Woods, 1914, с 204]

3 1 В санскритском тексте *dhyeyakaranurbhāsam*

3 2 В своем толковании к комментарию Вьясы Вачаспати Мишра поясняет « „высвечивается (*nirbhāsa*) лишь как форма созерцаемого объекта“ означает, что она проявляется как форма объекта созерцания (*dhyeyakāra*), но не как форма самой дхьяны (*dhyanakara*) Именно поэтому [автор] и говорит „ лишённая (*śūnya* — букв „пустая“ — *Пер*)“

— Но если [дхьяна] лишена собственной формы, то как может появиться объект созерцания?»

Поэтому [далее] сказано „ как если бы“ [Вьяса] объясняет причину этого „ благодаря полному растворению во внутренней природе (т е сущности) созерцаемого объекта“ Об этом [сказано] также в Пуране „Постижение (в тексте оригинала — *grahaṇa*) его внутренней сущности (имеется в виду Вишну), свободное от ментального конструирования (*kalpana* — концептуализация), то, что должно быть реализовано манасом в углубленном созерцании, называется сосредоточением“ (Вишну-пурана VI 7 90, отождествление Дж Вудса см [Woods, 1914, с 205, примеч 1]) Ментальное конструирование (концептуализация) есть различие процесса созерцания (*dhyāna*) и объекта созерцания (*dhyeya*) [Сосредоточение] — то, что лишено такого различия Таков смысл [комментария Вьясы]

Кешидхваджа, описав восемь вспомогательных компонентов йоги для Кхандикьи (подробно см [PE, с 409—410]), заключает „Знающий поле (*ksetrajñā*) — тот, кто обладает причиной (*kaṛaṇi*), знание есть инструментальная причина, или средство (*kaṛaṇa*), и оно лишено одушевленности (*acetana*) Выполнив задачу (*kāṅa*) освобождения, оно, не имея более задач, которые должны быть решены (*vaikṛtakṛtyam*), перестает функционировать» [TV III 3, с 120] Об отождествлении цитаты из «Вишну-пураны» см [Woods, 1914, с 205, примеч 2]

4 1 В санскритском оригинале *asya trayasya tāttrikī paribhāṣā samyama iti* Мы предпочитаем оставить этот технический термин в транслитерации за неимением однозначного эквивалента В общем смысле «саньяма» обозначает собственно психотехническую процедуру как таковую

Вачаспати Мишра пишет «Эти три [слова] — концентрация (*dhāraṇa*), созерцание, или дхьяна, и сосредоточение (*samādhi*) — употребляются везде [в близком значении], и было бы чрезмерно трудоемким [каждый раз] приводить соответствующий технический термин (*samjñā*) Поэтому для краткости [автор] говорит об их техническом употреблении (*paribhāṣā*) в сутре „Три вместе — саньяма“

Он объясняет „Имея одну и ту же сферу (*ekaviśayāni*) [применения]“ Для устранения сомнения относительно их обозначающей способности (*vācakatva*) сказано „ для этих трех“ Система (*tantra*) есть наука (*śāstra*), в которой излагается йога „В данной системе“ означает в том, что к ней относится Сфера употребления [термина] саньяма как [в сутре III, 16] „Вследствие саньямы на трех изменениях“ и в других подобных [случаях]» [TV III 4, с 120—121]

5 1 «[Автор] говорит о плоде овладения саньямой, средством реализации которого является практика (*abhyāsa*) „ свет мудрости (*prajñāloka*)“ Свет мудрости обусловлен тем, что она пребывает в незамутненном потоке (*nirmalagravāhe*)

к которому не примешиваются другие содержания сознания (pratyaya)» [См [TV III 5, с 121]

6 1 В санскритском тексте *vinūyoga*

6 2 В санскритском тексте *pranidhāna*, в издании Видьясагары здесь, однако, *prasādāt*

6 3 Вачаспати Мишра подробно разбирает комментарий Вьясы «В каких же случаях применение саньямы приносит свой плод» [Патанджали] поэтому говорит „Ее применение — поэтадиано“ (букв „на разных ступенях (bhūmisu — уровнях)“ — Пер) Автор бхашьи уточняет [значение слова] ступень „ к той ступени“ Ее применение [должно относиться] к тому уровню, который еще не превзойден и который следует непосредственно после превзойденного уровня Когда дискурсивное сосредоточение (savitarka samadhi) на „грубом“ объекте (stūhulavisaya) отработано посредством саньямы, ее последующее применение относится уже к недискурсивному (nigūtaraka) сосредоточению, которым [йогин] еще не овладел Когда и это [сосредоточение] отработано (vaśīkṛte), [саньяма] применяется к рефлексивному (savicare) [сосредоточению], — таков смысл [сказанного Вьясой] Подобным же образом — к нерефлексивному (nigvicāre) сосредоточению

Именно поэтому в „Вишну-пуране“, после того как достигнуто совершенство в практике сосредоточения (samapatti) на „грубом“ объекте, введено (avatāṛita) сосредоточение на „тонком“ (sukṣma) объекте < >

— Но почему после того, как [йогин] овладел более низким уровнем [сосредоточения], он овладевает более высоким уровнем? Почему не существует обратной [последовательности] (virāgaya)?

— На это [автор] отвечает „Не овладев предшествующим уровнем [сосредоточения, йогин не может]“ Так, [тот, кто] отправляется из Шилахруды к Ганге, не может достигнуть ее, не миновав прежде Мегхаваны

— Почему [в комментарии сказано] „Саньяма [йогина], который благодаря почитанию Ишвары овладел более высоким уровнем “?

— Потому что эта цель, т е совершенство, обретаемое на более высоком уровне, может быть достигнута иным [способом], т е благодаря уже [одной] преданности Ишваре Ибо когда действие исчерпало свою функцию (nispāditakṛtye karmaṇi), то средство его реализации (sādhana), не вызывающее более ничего специфического, выпадает из известной закономерности

— Это может быть и так Из традиционных текстов (āgamataḥ), в общем известно, каково различие между иерархией уровней Но откуда можно знать, какой из них следует за каким?

Поэтому [автор] говорит „[Знанию], что этот уровень ‘ Когда [адепт] овладел предшествующим йогическим уровнем, это становится основанием для знания того, что происходит на следующем уровне Это следует понимать [в том смысле], что состояние определяется как тождественное [йоге], характеризующей этим состоянием” [TV III 6, с 121—122]

7 1 В санскритском тексте *antaranga*

7 2 Вачаспати Мишра говорит о традиционной иерархии средств, точнее компонентов йоги (yoganga) «Почему везде [речь идет] о применении саньямы, но не других пяти [средств], хотя и то и другое являются компонентами йоги без [каких-либо] изъятий?

[Патанджали] отвечает на это „ три суть внутренние средства Эти три средства реализации [сосредоточения], поскольку их объект тот же самый, [что и объект йоги], который должен быть реализован (sādhya), [называются] прямыми средствами, или факторами (aṅga) Самоконтроль (yama) и прочие таковыми не являются, поэтому они [называются] внешними средствами, — таков смысл [сказанного]» (TV III 7, с 122)

8 1 В санскритском тексте *bahrangam nirbijasya*

8.2. Объясняя соотношение внешних и внутренних факторов уже в плане йоги как таковой, т. е. собственно психотехнической практики изменения состояний сознания, Вачаспати Мишра пишет: «Эти три средства реализации являются непосредственными факторами лишь для когнитивного (samprajñāta) [сосредоточения, то есть при работе сознания с объектом], но не для некогнитивного (asamprajñāta — бессознательного) [сосредоточения], ибо, раз некогнитивное [сосредоточение] „лишено семени“ (nirbīja), для него не существует того же самого объекта, что у этих трех. А поскольку [некогнитивное сосредоточение] возникает после того, как эти три были прекращены (niruddha) на продолжительное время, и вслед за достижением состояния высшего бесстрастия (paramakāśha), представляющего неколебимое спокойствие знания (jñāna), постольку другое его название — высший предел когнитивной [йоги]. Поэтому [автор] говорит: „Эти же три...“ <...>

Таким образом, то, что определяет (prayojava) свойство быть внутренним фактором [в плане когнитивного сосредоточения] — это общность объекта (samānaviśayatva), а не [просто] последовательность. Ибо такая [последовательность], которая могла бы наблюдаться, например, в случае преданности Ишваре (īśvaraṅgadhāne) как внешний фактор, сделала бы использование [понятия внутреннего фактора] логически слишком широким (savaybhicāra)» {TV III. 8, с. 122}.

9.1. В сутре *vyutthānanirodhasamkārayorabhībhāvaprādurbhāvau nirodhakṣaṇacittānvaayo nirodhaparīṇāmah.*

Vyutthāna — активное проявление — обозначает здесь состояние, противоположное, с одной стороны, *nirodha* (прекращение, или остановка), а с другой — *āśaya* (латентное, или потенциализированное).

9.2. Санскары (формирующие факторы) продолжают функционировать и при прекращении всех познавательных актов.

9.3. В санскритском тексте *abhībhāvaprādurbhāvau*, что может быть истолковано соответственно как сублимация и активация качественно иного психического состояния, при котором обретаются (*ādhiyante*) санскары, лишенные «формирующей» способности.

9.4. Вачаспати Мишра стремится максимально прояснить смысл этой сутры и комментария Вясы к ней. «Намереваясь объяснить три [аспекта] трансформации (*raṅgīṇāma*), которые вводятся [в сутре III. 16]: „Вследствие саньямы на трех изменениях“, [автор] задает вопрос относительно „лишенного семени“ (*nirbīja*) [сосредоточения]: „Если... и т. д.?“

При [обычном] активном развертывании сознания и когнитивном сосредоточении ввиду непосредственного испытывания (*anubhava*) множества отчетливо выраженных трансформаций [никакого] вопроса не возникает. Но при остановке [развертывания сознания его] трансформация не является предметом опыта (*pānubhūyate*). Тем не менее нельзя [считать, что] она не существует ввиду того, что она не является предметом опыта, ибо раз сознание (*citta* — психика) обусловлено тремя базовыми составляющими (то есть гунами), находящимися в [непрерывном] движении, невозможно, чтобы гуны не подвергались трансформации даже на протяжении одного мгновения, — таков смысл [сказанного].

Ответ на вопрос [дается] в сутре: „Изменение остановки (*nirodhaparīṇāma*)...“. По сравнению с некогнитивным бессознательным сосредоточением когнитивное [сосредоточение] — активно проявленное (*vyutthāna*). Остановка, или прекращение (*nirodha*), — то, благодаря чему [деятельность сознания] оказывается остановленной (*nirudhyate* 'nena) — это ненарушаемая отчетливость („ясность“) знания (*jñānaprasāda*) [и] высшее бесстрастие (*vairāgya*). „Ослабление и появление“ [относится здесь к определению] их формирующих факторов [в состоянии] активного проявления (*vyutthāna*) и прекращения деятельности (*nirodha*), то есть [имеется в виду] ослабление (исчезновение?) санскары в состоянии активного проявления и появление санскары в состоянии остановки сознания.

Сознание [как] субстрат (*dharmīn* — носитель качества) в мгновение остановки

(nīrodhākṣaṇa), т. е. при прекращении деятельности [сознания] (nīrodhāvasāra), нераздельно связано с обоими состояниями (dvaḥyogavasthāyogavayaḥ), ведь сознание как субстрат (dharmi) и при когнитивном, и при некогнитивном сосредоточении по своей внутренней сущности (svaḥiṇeṇa) не отличается от сублимированных (abhibhāva) [или] проявляющихся (prādurbhāva) санскар.

— Но разве, подобно тому как последующие аффекты (uttare kleśāḥ), основывающиеся на неведении (avidyāmūlā), устраняются (nivartante) при устранении (nivṛttau) неведения и [потому] нет необходимости в допущении (na ...āsthīyate) другого особого усилия (pṛthakpṛayātna) для их подавления, санскары, укорененные в [активно] проявляющихся познавательных актах (vyutthānapṛatyaḥ) (vyutthānapṛatyaḥ), не прекращаются с прекращением проявляющихся познавательных актов? И значит, для их прекращения не требуется [отдельного] формирующего фактора остановки [деятельности сознания] (nīrodhasaṃskāra)?

— Поэтому [автор] говорит: „Активно проявляющиеся санскары...“.

Прекращение действия одной лишь причины не есть основание для прекращения действия следствия. Ведь мы же не считаем, что при прекращении [существования] ткача (kuvinda) разрушается также и ткань. Однако то следствие, которое обладает сущностной природой причины (kāraṇātmakam kāryam), перестает существовать с исчезновением своей причины. Те последующие аффекты (uttare kleśāḥ) были [ранее] определены как обладающие сущностью неведения; поэтому их прекращение достигается при устранении неведения.

Однако санскары не являются таковыми [в смысле обладания] сущностью познавательных актов (pṛatyaḥ — содержание сознания), поскольку явление памяти (запоминания) обнаруживается и при давно прекратившемся познавательном акте (cīraniruddhe pṛatyaḥ). Поэтому даже при остановленных познавательных актах необходимо заниматься (upāsāṇīya) накоплением (upasaḥ) формирующих факторов остановки [деятельности сознания] для их полного устранения (vivṛtti) — таков смысл [комментария Вясы]. Остальное хорошо понятно (sugatam)» [TV III. 9, с. 123—124].

10.1. В санскритском тексте *tasya praśāntavāhitā*.

10.2. «Что представляет собой трансформация [сознания], вызываемая „сильной“ (balavatā) санскаркой остановки [деятельности сознания], когда активно проявляющиеся формирующие факторы преодолены? [Автор] поэтому разъясняет: „Его спокойное течение [достигается] благодаря санскар“.

Спокойное, [ничем] не возмущаемое течение — это лишь непрерывное течение [формирующих факторов] остановки, свободное от загрязняющего влияния активно проявляющихся санскар.

— Но почему же оно зависит от интенсивности (pāṭava) [порождения] санскар, а не только лишь от [саших] санскар?

— Поэтому [автор] говорит: „При ослабленности (māndye) таких санскар“.

[Слово] „таких“ указывает на [санскар] остановки. Те, кто придерживается чтения (pathanti) „не преодолевается“, подразумевают в этом случае [санскар] активного проявления (vyutthāna)» [TV III. 10, с. 124].

11.1. В сутре *sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhipariṇāmaḥ*. В своем комментарии Вяса говорит, что и многонаправленность (sarvārthatā — букв. «всеобъектность») и однонаправленность (ekāgratā) — свойства одного и того же сознания (cittadharmā).

11.2. В санскритском тексте здесь *samādhiyate*.

11.3. Вачаспати Мишра поясняет: «В этой сутре [Патанджали] раскрывает состояние трансформации сознания в когнитивном сосредоточении, [говоря]: „Изменение сосредоточения... многонаправленности...“.

Направленность на множество объектов есть свойство рассеянности сознания (vikṣiptatā — см. подробно [YS I. 1.]). Будучи всегда существующей (в издании

Видьясагары здесь: *saṅ pa*, У Бодаса — *sā pa*, она не исчезает. Ослабление (*kṣaya*) — [постепенное] исчезновение (*tirobhāva*). Несуществующее (*asad*) не возникает [в сознании]; таким образом, увеличение (*udāya* — букв. „подъем“, — *Пер.*) есть появление (*āvirbhāva*). Сознание, которое по самой своей сущности связано с [постепенным] исчезновением (*arāya*) многонаправленности и появлением однонаправленности как [своими] качественными характеристиками... тяготеет к сосредоточенности, т. е. специфицируется сосредоточением, которое реализуется (*sādhya māna*) постепенно в [присущей ему] последовательности (*pūrvāgāṅbhūta*)». См. [TV III. 11, с. 124].

12.1. В санскритском тексте *samāhitacittasya*; при толковании композиты по типу *bāhuvrīhi*; «у того, чье сознание сконцентрировано».

12.2. В санскритском тексте *śānta*. Вьяса имеет в виду, что содержания познавательного акта (*pratyaya*) не подвержены притоку аффективности. Ср. *sāsrava* в интерпретации Васубандху [AKB I. 4].

12.3. «...Вслед за ним возникает» — *udita* (букв. «возникший, поднявшийся»).

12.4. В санскритском тексте *ā... bhreṣāt* (букв. «до утраты [состояния сосредоточения]»).

12.5. В своем комментарии Вачаспати Мишра дополнительно проясняет значение некоторых терминов. «...изменение...» Затем, то есть когда, наконец, реализованы (*nisratta*) [все] последовательные состояния [при достижениях] сосредоточения, познавательные акты — „успокоенные“ и возникшие, или, [другими словами], прошлые и настоящие, — тождественны (*tulya* — одинаковые). Однако тождественность [имеет место лишь] при однонаправленности тех и других. „У того, чье сознание сконцентрировано“ — указывает на то, что процесс реализации сосредоточения завершен. (...) [Автор] говорит о границе [такого состояния]: „до прекращения сосредоточения“, то есть до выхода [из него]» [TV III. 12, с. 125].

13.1. Термин *dharma* (качество или качественная определенность) в системе санхья-йога кодирует концепцию, хотя и введенную, по-видимому, под сильнейшим влиянием буддийской философии, но в целом не выходящую за рамки, очерченные доктринальными установками брахминистских религиозно-философских даршан. Для более отчетливого уяснения специфики понимания термина «дхарма» в комментарии Вьясы представляется целесообразным очень кратко остановиться на концепции дхармы в классической буддийской философии, как она представлена в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху.

Центральные положения буддийской доктрины были разработаны вне брахминистской традиции, и если упростили идею атмана (духовной субстанции) вообще, то трактовали ее как простую языковую метафору, приспособленную для обозначения индивидуальной психики. Последняя, в свою очередь, рассматривалась в единстве с физиологической основой как поток качественно-определенных состояний (дхарм). Вне этой качественной определенности психика никогда не выступала, и, следовательно, идея чистого атмана подлежала элиминации. Философский язык описания строился таким образом, чтобы полностью уничтожить идею чистого атмана, что требовало разрушения поддерживающих эту идею философских принципов, и прежде всего принципа индийского философского реализма *dharma-dharmī-bheda* (принципиального различия между носителем и его свойством). В абхидхармистской философии свойство (дхарма) не является чем-то, внутренне присущим носителю (*dharmīn*), поскольку не существует носителя, свободного от свойств. Иными словами, полностью элиминируется представление о субстанциальности, тем более что в доктрине оно также отсутствует.

Термин «дхарма» функционирует во всем тексте «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху не как оппозиция термину «дхармин», но абсолютно самостоятельно. В этом и состоит фундаментальная отличительная особенность языка описания буддийской философии. Дхарма определяется как *svaikaṣaṇa*, *svaṅgūpa* и *svabhāva*. Эти три сущностных дефиниции характеризуют данное понятие как внеопозитное,

базовое понятие доктрины. Иначе говоря, дхарма вводится как понятие, определяемое через самое себя.

Дефиниция svalakṣaṇa [АКВ I. 2] представляет дхарму как то, что может быть определено только через свой собственный признак, т. е. признак по объему и содержанию совпадает с сущностью определяемого понятия. Каждая дхарма уникальна, и в этом смысле она представляет собой родо-видовой класс с единственным наполнением; следовательно, svalakṣaṇa есть одновременно родовая характеристика (jāti) каждой отдельной дхармы. Но поскольку существование дхарм распределено во времени (atīta — прошедшее, pratyutpanna — настоящее, anāgata — будущее), для описания этого распределения вводится спецификация второго порядка — jātiyāva, т. е. актуальное обладание родовой характеристикой в трех модусах времени (tryādhva). Последнее обстоятельство напрямую связывает дефиницию дхармы как svalakṣaṇa с ее другой дефиницией как svabhāva.

Определение svabhāva подразумевает постоянство бытия дхармы в ее собственном и неизменном качестве, и в силу этого svabhāva может быть осмыслена как «то, что имеет свою собственную природу». Формальное проявление этой природы неотлично от ее сущности, и потому дхарма определяется как svatūra.

Резюмируя, можно утверждать, что термин «дхарма» всегда функционирует на логико-дискурсивном уровне именно как философский термин, с тем лишь уточнением, что он имеет более общую и узкоспециальную сферы употребления. В широком смысле этим термином может быть обозначено все, что имеет самостоятельную качественно-количественную определенность. Философская прагматика его употребления в этом смысле направлена на элиминацию представления о чистой субстанции и специфицирующем ее отношении присущности. Ситуация такого употребления термина особенно отчетливо демонстрирует нам буддийский номинализм, не отделяющий родовые характеристики от бытия вещей как таковых. В узком смысле «дхарма» выступает одновременно и как единица описания функционирования психики в неразрывном единстве с ее субстратом и внешним миром, и как бытие качественно-определенных элементарных психофизических состояний.

Из комментария Вясы к сутре III.13 видно, что он находился под значительным влиянием абхидхармистских концепций, хотя и пытался переосмыслить их в контексте базовой теории санкхья-йоги о трансформации (pariṇāma).

13.2. В санскритском тексте *lakṣaṇa*. Вачаспати Мишра определяет этот термин следующим образом: «Отличительное свойство, или признак (*lakṣaṇa*), есть то, чем характеризуется (*lakṣyate 'nena*) временно отличие (*kālabhedaḥ*) [объекта]. Специфицируемый таким образом реальный объект (*vastu*) отличается от других объектов, связанных в своем существовании с иными временными модусами» [TV III. 13, с. 125—126]. Подробнее о концепции *lakṣaṇapariṇāma* см. [Dasgupta, 1930, с. 116—117].

Что касается трансформации состояния (*avasthāpariṇāma*), то, как отмечает С. Дасгупта, принципиально она идентична трансформации отличительного свойства (*lakṣaṇapariṇāma*) и может поэтому рассматриваться как один из ее аспектов. См. [Dasgupta, 1920, с. 72—73].

13.3. В санскритском тексте *dharmatvamanatīkrānta*.

См. также комментарий Вачаспати Мишры [TV III. 13, с. 126].

13.4. В санскритском тексте *calam ca gūṇavṛttam*.

13.5. Эта часть комментария Вясы воспроизводит точку зрения одного из известных теоретиков сарвастивады (вайбхашики), Дхарматраты, согласно которому во времени изменяется лишь форма существования (*bhāva*), но не субстанция (*dravya*). Подробно о дискуссии абхидхармистов по поводу изменения формы существования, отличительного свойства (*lakṣaṇa*) или состояния (*avasthā*) см. [АКВ V. 24—26]; перевод тибетской версии этого фрагмента АКВ приводится в кн. [Stcherbatsky, 1923, с. 76—91].

13.6. В санскритском тексте *padārthāntareṣu*. Вполне вероятно, что Вьяса имеет здесь в виду категории других систем индийского философского реализма. Вачаспати Мишра оставляет эту фразу без комментария.

14.1. В санскритском тексте *svavūpāra*, что вновь свидетельствует о хорошем знании Вьясой абхидхармистской концепции, согласно которой дхарма в настоящей форме времени определяется через ее (дхармы) действенность.

14.2. В санскритском тексте *pūrvavaścimatā*. В своем переводе Дж. Вудс ссылается здесь на *Vārttika*, согласно которой данный тип отношения следует рассматривать как *prāgabhāva*, т. е. предшествующее отсутствие. См. [Woods, 1914, с. 225].

14.3. В санскритском тексте *anupāti* — «наступающий в качестве результата».

14.4. В этой дискуссии реальным (или воображаемым) оппонентом Вьясы выступает последователь буддийской концепции *śarvāsti* (букв. «все существует»), согласно которой весь мир — это «лишь дхармы» (*dharmamātra*), связанные между собой законом причинно-зависимого возникновения (*pratītyasamutpāda*).

15.1. В санскритском тексте *dharmadharmibheda* (букв. «различие между свойством и [его] носителем») — один из базовых принципов индийского философского реализма, с исключительной полнотой разработанный в синкретической школе ньяя-вайшешика. Этот принцип был детерминирован основным доктринальным положением брахманистских религиозно-философских систем о существовании единого высшего Атмана — психической субстанции, свободной от какой-либо качественной определенности. Вся психотехническая практика брахманизма строилась таким образом, чтобы трансформировать индивидуальную психику путем ее «очищения» от любой субъективной определенности.

Качество и действие (*guṇa* и *karma*) как философские понятия рассматривались как нечто отдельное от своего носителя и связывались с последним асимметричным отношением внутренней присутности (*samavāya*). Иными словами, носитель трактовался как вместитель (*ādhāra*), а качества и действия — как вмещаемое (*ādheya*). Принципиальная нетождественность чистого носителя, взятого вне своих качеств, носителю качественно-определенному получила закрепление в ведущем постулате философского реализма, выраженном формулой *dharma-dharmi-bheda*. Подробнее см. [Аннамбхатта, с. 17—18].

15.2. В санскритском тексте *vastumātrāmaka*.

15.3. Эти последние непроявленные или невоспринимаемые (*aparidrṣṭa*) качественные определенности подробно рассматриваются в комментарии Вачаспати Мишры [TV III, 15, с. 136]: «Прекращение [функционалирования сознания] (*nirōdha*) есть бессознательное состояние (*asamprajñāta*) психики (*cittasya*). Его существование познается на основе авторитетного вербального свидетельства (*āgamataḥ*) и умозаключения (*anumānataḥ*) о состоянии, в котором остаются лишь сансары (формирующие факторы). Словом „дхарма“, или праведный образ жизни, определяется добродетель (*ṛiṇya*) и ее отсутствие. Иногда [под этим понимается] карма. В таком случае также имеется в виду добродетель или ее отсутствие как порождение соответствующего [образа жизни]. То и другое становится известным на основании авторитетного свидетельства или умозаключения относительно испытывания счастья либо страдания...» и т. д.

16.1. В санскритском тексте *sākṣāt kriyamāna*.

17.1. Вьяса, как можно видеть из комментария к этой сутре, придерживается здесь традиционной лингвофилософской концепции, согласно которой единицы ментального уровня двусторонни: они содержат «выражающее» и «выражаемое», или «обозначающее» и «обозначаемое» (*vācaka*, *vācya*). Различие между словом (*śabda*) и звуком (*dhvani* или *vaṇa*) является фундаментальным для древнеиндийской философии языка, и их отождествление, при котором комплекс звуков принимался за слово, всегда рассматривалось как категориальная ошибка. Передача значения — функция слова, звук же (*nāḍānusamhāra*, т. е. нераздельность звучания) только обнаруживает его.

О других интерпретациях данного фрагмента комментария Вьясы см. [Woods, 1914, с. 233; Biardeau, 1964, с. 388].

17.2. Букв. «оно есть [понятие], „выражающее“ (*vācaka*) для единичного объекта». Ср. также интерпретацию М. Биардо [Biardeau, 1964, с. 389].

17.3. В тексте оригинала: *yo 'yam śabdah so'yam arthah yo'rthah yo'rthah sa śabda*.

17.4. Подробнее см. [TV III, 17, с. 143] и перевод Дж. Вудса [Woods, 1914, с. 245].

18.1. *Bhagavān Jaigīśavya*. Как отмечает С. Дасгупта, «автор системы йога Джайгишавья написал „Dhāraṇāśāstra“, в которой йога рассматривается скорее в традиции тантр, а не как у Патанджали. Он упоминает различные точки тела, являющиеся центрами памяти, на которых и следует сосредоточиваться» [Dasgupta, 1930, с. 50, примеч. 1].

19.1. В сутре *pratyayaśya paracittajñānam*.

20.1. Эта сутра не выделяется отдельно ни в издании Р. С. Бодаса, ни в тексте, приведенном Б. Басу в серии «Священные книги индуистов». См. также [Woods, 1914, с. 249, примеч. 2].

22.1. В санскритском тексте *āyurvipāka*.

22.2. В санскритском тексте соответственно *ādhyātika*, *ādhibhautika* и *ādhidivika*.

22.3. Вачаспати Мишра разъясняет: «Viraṅgam (букв. „в перевернутом виде“.— *Пер.*), то есть даже тогда, когда нет никаких иллюзионистских фокусов (*jāla*), он принимает [обычные] деревни и города за небесные, а мир человеческих существ — за божественный» [TV III. 22, с. 147].

26.1. Ср. буддийскую космографию, как она представлена в «Энциклопедии Абхидхармы» [АКВ III]:

45. *Здесь принимается [следующее] строение мира-вместилища (bhājana-loka): внизу — круг ветра высотой в один миллион шестьсот тысяч [йоджан], неизмеримы [по окружности].*

Как полагают, *вселенная*, состоящая из тройной тысячи великой тысячи миров (*trisāhasramahāsāhasralokadhātu*), имеет следующее строение. Внизу располагается покоящийся на акаше круг ветра (*vāyumaṇḍalam*), который возник благодаря [совокупной] энергии действий живых существ. Его высота — шестнадцать лахов, то есть один миллион шестьсот тысяч йоджан; по окружности он неизмерим (*pariṇāhenāsaṃkhyām*) и настолько тверд, что даже великий богатырь не может расцечь его ваджрой. Над ним располагается круг

46. *воды высотой в один миллион сто двадцать тысяч.*

Благодаря энергии действий, [то есть совокупной кармы], живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя, [каждая капля которого величиной] с игральную кость. Так возникает круг *воды*. <...>

Затем эти же воды, приводимые в движение ветрами, которые порождены [совокупной] энергией действий живых существ, превращаются в верхней своей части в золото, подобно тому как кипяченое молоко превращается в сливки. <...>

На круге земли из золота, расположенном над водой, [возвышаются]

там [горы] Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака, а также гора Сударшана (карика 48).

49. *Ашвакарна, Винитакка, гора Ниминдхара.*

На этом золотом круге возвышаются восемь великих [цепей] гор. В центре — Сумеру. Остальные расположены вокруг нее. <...>

За ними — континенты.

За ними, то есть за пределами этих [горных цепей] — четыре континента.
 А затем
 снаружи — Чакравада.

Она окружает [вселенную, состоящую из] четырех континентов».

26.2. Имеется в виду ад Авичи (букв. «Без избавления»). Подробно см. [AKB III. 58].

26.3. В санскритском тексте *saṃgrahaśloka*. См. также [Woods, 1914, с. 254] со ссылкой на „Вишну-пурану“ (11.4.97).

26.4. О космографии адов подробнее см. [AKB III. 58], где перечисляются Пра-тапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра и Санджива.

26.5. В буддийской космографии эта земля называется *kāṇṣapamāyū bhūmi* — Золотая земля. См. [AKB III. 46].

26.6. *Yojana* — мера длины, равная восьми крошам (см. [AKB III. 88]), т. е. 7200 м.

В палийской традиции «йоджана» определяется как расстояние, которое без остановки может преодолеть повозка, запряженная волами. См. [Denis, 1977, с. 4].

26.7. Ср. [AKB III. 55]: «Здесь с северной стороны Сумеру [находится] континент Уттаракуру. Он четырехугольный, [длиной по периметру] восемь тысяч йоджан и по форме подобен сиденью. Все его стороны равны <...>».

Какова форма каждого из континентов, такова и форма лица у людей, [живущих] на них».

26.8. Согласно буддийской космографии, к югу от Сумеру находится Джамбудвипа [AKB III]:

«Здесь же [континент] Джамбудвипа, который имеет форму колесницы <...>

Три стороны его по две тысячи [йоджан длиной каждая] <...> (карика 53).

54. а одна — три с половиной йоджаны.

Четвертая сторона [континента] Джамбудвипы три с половиной йоджаны [длиной]; именно поэтому форма его [и напоминает] колесницу».

26.9. Из этой фразы можно заключить, что в космографической схеме, приводимой Вьясой, гора Сумеру располагается в центре Джамбудвипы.

26.10. Так в издании Видьясагары; в других изданиях — Гомедха.

26.11. Ср. описание морей в буддийской космографии, которое приводит Васубандху:

«Между ними, то есть между горами, кончая Ниминдхарой, — семь внутренних [морей, которые] называются шита, [то есть прохладные], полные воды, имеющей восемь отличительных свойств. Эта вода прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, при питье не вредит горлу, а выпитая, не отягощает желудка» [AKB III. 51].

26.12. В санскритском тексте *aṇḍamadhe vūḍḍham*.

26.13. Названия фантастических существ индийской мифологии. Подробно см. соответствующие статьи в [PE].

26.14. Об этих шести классах богов см. также [AKB III. 1].

26.15. В санскритском тексте *auparādikadeha*; ср. *uraparāduka* буддийской традиции. В своем комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху говорит: «Они рождаются самопроизвольно и не походят на обычный зародыш, который пребывает сначала в послезачаточной стадии (*kalala*) и т. д., а также на тех, кто рожден из яйца (*aṇḍaja*). Они называются саморождающимися потому, что возникают сразу, без семени, крови и т. п.». См. [SAKV, с. 265].

26.16. Ср. [AKB III. 1, 2]: «От этого чувственного мира (*kāma-dhātu*)

2. *вверх* — мир форм (*gūra-dhātu*), состоящий из семнадцати местопребываний.

Спрашивается, почему?

Здесь каждое из йогических сосредоточений включает три ступени.

Первое, второе и третье состояния йогического сосредоточения включают каждое по три ступени.

Четвертое, однако, — из восьми ступеней.

Здесь, [то есть в мире форм], первое состояние йогического сосредоточения [включает ступени, именуемые соответственно] Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами.

26.17. В «Энциклопедии Абхидхармы»:

«Второе [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных (*raṅgītābha aramānābhā ābhāvārāḥ*)». См. [АКВ III. 2].

26.18. Ср. [АКВ III. 2]:

«Третье [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Ограниченного блаженства, Безграничного блаженства и Всецелого блаженства.

Четвертое [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Безоблачных, Обладающих избытком добродетели, Обладающих всевозрастающим плодом [и пять Чистых местопребываний]: Не [самые] великие, Безмятежные, Прекрасные, Ясновидящие и Высшие.

Эти семнадцать ступеней вместе с пребывающими на них живыми существами и есть мир форм».

26.19. В санскритском тексте *sūryadvāra*, т. е. солнечное сплетение.

28.1. В санскритском тексте *ūrdhvimāneṣu*.

31.1. В санскритском тексте *kūrmākārā nāḍī*. По-видимому, имеются в виду каналы бронхиального дерева.

32.1. В санскритском тексте *śiraḥ kāpala* — букв. «в черепной коробке». Согласно Вачаспати Мишре, «слова „в голове...“ обозначают канал (*nāḍī*), называемый „сушумна“» [TV III. 32, с. 154].

33.1. В санскритском тексте *prātibha* (интуиция), синонимом которой, согласно Вясы, является озарение (*tāra*ka).

34.1. В санскритском тексте *brahmapūre* (ср. Чх.-уп. VIII. 1.1). Как говорит Вачаспати Мишра, «слова „крепость Брахмы“ означают сердце... Этот же самый лотос с лепестками, [направленными] вниз, есть местопребывание органа разума (*manas*)». См. [TV III. 34, с. 154].

35.1. Разъясняя первую часть идей Вясы, Вачаспати Мишра пишет: «Когда даже в условиях значительного преобладания раджаса и тамаса буддхи, характеризующийся светом и исключительной ясностью (*atīsvacchasya*), может при своей трансформации в виде различающего постижения (*vivekakhyaṭirūpeṇa*) быть абсолютно отличным от чистого [континуального] сознания (*caitanya*), [то есть от Пुरुши], тогда что говорить о раджасе и тамасе, которые инертны (*jaḍa*) по своей природе (*svabhāva*). Имея это в виду, автор сутр (*sūtrakāra*) и сказал (*uvāca*) о саттве и Пुरुше. То же самое утверждает и автор бхашьи (*bhāṣyakāra*): „Саттва буддхи, с ее предрасположенностью к ясности...“ [Речь идет] не только [о буддхи], предрасположенном к ясности, но и [о буддхи], который трансформируется в форме различающего постижения. Поскольку он совершенно незагрязнен [аффектами] и ясен, он абсолютно схож с чистым [континуальным] сознанием. Поэтому существует их смешение (*saṅkara*)» [TV III. 35, с. 155].

35.2. Комментатор говорит здесь об опыте (*anubhava*), не очищенном посредством психотехнической процедуры, когда ясность и другие состояния буддхи ошибочно

приписываются чистому сознанию (caitanya), «подобно тому как волнение чистой воды, в которой отражается луна, приписывается самой луне» См [TV III 35, с 155]

35 3 В комментарии к этой фразе Вачаспати Мишра поясняет «Чистое сознание (citi) озаряет то, что по своей природе инертно (jaḍa, мертво), но то, что мертво, не может озарять чистое сознание. Содержание сознания (gratayaḥ — когниция), представленное Пуруше, по своей сущности то, что не является чистым сознанием. Каким же образом эта [когниция] может озарять сущность, природа которой — чистое сознание?» (TV III 35, с 155)

35 4 Дж Вудс отождествляет эту цитату с той, что приведена в Бр-уп II, 4 14 [Woods, 1914, примеч 1]

36 1 В санскритском тексте здесь *pratibha* — термин, который обычно передается как интуиция, или интуитивное провидение (инсайт). По-видимому, в данном контексте *grātibha* частично соответствует термину *abhiñā* буддийской психотехнической традиции, обозначающему интуитивное знание, способность которого также обретается в результате практики концентрации сознания (*samādhi*)

36 2 Подробно об этих паранормальных способностях (*vibhūti*), соответствующих *ṛddhi* буддийской психотехнической традиции, см. [EB, Fasc. A-Aca, 1961, с 100—101]

40 1 В санскритском тексте здесь *upadhmanam kṛtvā* — букв «сделав пульсирующим»

41 1 Излагая представления санхья-йоги относительно органа слуха, Вачаспати Мишра говорит « все органы слуха (*śrotra*), хотя они и относятся к продукту индивидуации (*ahaṅkārikāṇām*), содержат в себе акашу, находящуюся в пустом пространстве слухового канала (*kaṅgaśaṅkulīvaram*) в качестве его [физической] опоры. Именно на нем и основывается способность слуха. И действительно, если мы повредим (*arākāra*) этот [слуховой канал], то орган слуха тоже окажется поврежденным. Акаша является также [физической основой] звуков, которые служат внешними причинами, «сотрудничающими» (*sahakarīṇam*) с органом слуха < >

Процесс слышания основывается на акаше. Кроме того акаша служит локусом органов слуха, ибо она возникает из „тонкого“ элемента (*tanmātra*), специфическое свойство которого — звук (*śabda*) [Таким образом], звук является свойством акаши. Поэтому для всех, [обладающих органом слуха], существует лишь один тип слышания» См [TV III 41, с 159]

42 1 В санскритском тексте *avakaśādānāt*. В данном случае акаша понимается как физическоеместилище, в котором располагаются различные тела и предметы

42 2 В санскритском тексте *laghutula*, в переводе Дж Вудса также cotton-fibre. См [Woods, 1914, с 271]

42 3 В санскритском тексте *turṇanabhitantu*

43 1 Букв «воображаемое» (*kalpita*)

43 2 В санскритском тексте *mahavideha*

43 3 Согласно комментарию Вачаспати Мишры, эти три рода следствий реализуются в форме рождения (*jati*), продолжительности жизни (*ayus*) и в типе опыта (*bhoga*). См [TV III 43, с 161], а также [YS II 13]

44 1 В санскритском тексте *dharmamatravayāvṛttih*. Ср в этой связи буддийскую концепцию «великих элементов» (*mahābhūtāni*), как она излагается в «Энциклопедии Абхидхармы» «Каковы элементы, которые упоминались в выражении «обусловленная великими элементами»?

*Элементы — это фундаментальные элементы
земля, вода, огонь и ветер*

Эти четыре фундаментальных элемента называются великими, поскольку они суть носители как своей собственной сущности (*svabhāva*), так и производных

(upadaḥ, вторичных) форм материи (gūra) Они великие, потому что служат основой всей проявленной материи либо потому что связывают воедино все многообразие [физических объектов, существующих как] совокупность земли, воды, огня и ветра в которых и обнаруживается их способ деятельности (vṛtti)

— В каких же действиях реализуется функция этих фундаментальных элементов и какова их внутренняя сущность (svabhava)?

[Их функция] реализуется в действиях поддержания и т. д.

Фундаментальные элементы (dhataḥ) земля, вода, огонь и ветер проявляются соответственно в действиях поддержания (dhṛti), притяжения (saṃgraha), изменения (rakṣi) и распространения (vyuḥana) Под распространением следует понимать развитие (vṛddhi) и перемещение (prasagraṇa) Таков их способ деятельности

Их внутренняя сущность, в установленной последовательности — твердость, влажность, теплота и движение

Фундаментальный элемент земля — это твердость, вода — влажность, огонь — теплота, ветер — движение

Движение есть то, благодаря чему непрерывный поток состояния (bhūtasrota) существующего [объекта непосредственно] воспроизводит себя в смежных точках пространства [deśantaḥ], подобно пламени светильника

Что такое фундаментальный элемент ветер?

„Это способность легко приводить в состояние движения“, — такова трактовка в „Пракаране“ и сутре В „Пракаране“ [движение] определяется и как легкость, то есть производная форма материи (laghutva) Поэтому та дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, [называется] „ветер“, его внутренняя сущность проявляется в его действии» [АКВ I 11, 12]

44 2 В санскритском тексте *pratyastamitabhedāvayavanugata*

44 3 В санскритском тексте *yutasiddhāvayava* — «целое, [существование которого] установлено как разделяемое [на части]»

44 4 В санскритском тексте *bhūtajayībhavati*

45 1 В санскритском тексте *tatra* — «здесь», т. е. из числа восьми совершенных способностей (aiśvaryaṇi)

45 2 В санскритском тексте *purvasiddha* — «Первосовершенный», или «Изначально совершенный» По-видимому, имеется в виду Ишвара как творец вселенной

48 1 В санскритском тексте *vikarāṇabhava* (Ср также *Samkarabhāṣya* II 1 31) Согласно Вачаспати Мишре, «то обстоятельство, что органы чувств (indriyaṇi) являются и для невоплощенных [сущств] (vidheṇam) инструментами (karaṇa) восприятия, [описывается] как действие инструментов [восприятия], не имеющих [материального] субстрата (vikaraṇa) [Желаемое] место — Кашмир и прочее» См [TV III 48, с. 167]

48 2 В санскритском тексте *madhupratīka*, что Дж. Вудс переводит как honey-faced (медоволицый) См [Woods, 1914, с. 282]

51 1 Четыре типа йогингов *prathamakalṛikaḥ* — «избравший тот образ жизни, который практиковался в первой калье», *madhūbhūmika* — «находящийся на слабой ступени», *prañāyotiḥ* — «наделенный светом мудрости», *atīkrāntabhāvanīya* — «вышедший за пределы того, что следует культивировать Подробное описание всех четырех типов приводится в комментарии Вачаспати Мишры См [TV III 51, с. 169—170]

Глава четвертая

ОБ АБСОЛЮТНОМ ОСВОБОЖДЕНИИ (KAIVALYAPĀDA)

11 В санскритском тексте *janmasiddhi* Вачаспати Мишра поясняет «Когда карма, следствие которой — наслаждение небесной [формой рождения] (*svargopabhoga*) и которая совершается тем, кто относится к человеческому роду (*manuṣya jātīya saṅgata*), оказывается осуществленной в силу той или иной причины, тогда человек благодаря одному лишь факту рождения в соответствующей группе богов обретает другое тело, способное уменьшаться до размеров атома (*apīma*) и прочие сверхобычные способности (*siddhi*)» [TV IV 1, с 177]

12 Совершенные способности, обретаемые с помощью снадобий (*auśadhi*) Согласно древнеиндийской мифологической традиции, человек, попавший в мир асуров и выпивший эликсир, приготовленный прекрасными девушками-асури, становится вечно молодым и бессмертным (*ajagataṃ aṣṭāyati*) См [TV IV 1, с 177]

21 В сутре *ṣaṭyantaraparīṇāmaḥ prakṛtyāpūrāt* По представлениям санхья-йоги, материальной причиной (*prakṛti*) тела являются земля и другие «великие элементы», а причиной органов чувств — принцип индивидуации (*asmitā*) Перераспределение их составных частей называется аккомодацией (*anupraveśa*) См [TV IV 2, с 178]

22 Из комментария Вьясы, таким образом, следует, что дхарма (здесь праведность) и прочее могут существенным образом влиять на процесс трансформации (*parīṇāma*), которая носит естественный (*svabhāvika*) характер

31 В своем комментарии к этой сутре Вьяса исходит из общей концепции причинности в санхья-йоге, согласно которой материальная причина является лишь энергией (силой), или, точнее носителем энергии, порождающим соответствующие следствия Как отмечает С Дасгупта (со ссылкой на Рэя, автора «The History of Hindu Chemistry»), «эта сила является непроявленной (или потенциальной) формой энергии, освобождаемой (*udbhūtaḥ*) в следствии Но для того, чтобы так называемая материальная причина была приведена в действие, необходимы сопутствующие условия Появление следствия (например, мраморной фигуры из необработанной глыбы материала благодаря искусству скульптора) есть лишь ее перевод из потенциального в актуальное состояние, а сопутствующие условия (*sahakāriśakti*) или действенная причина (*niṣṭā-kāraṇa* — искусство скульптора) есть вид механической или инструментальной помощи для такого перехода» См [Dasgupta, 1961—1963, vol 1, с 254]

32 В санскритском тексте *ṛiplāvayisuḥ* — «желающий затопить водой»

33 Об этом подробнее см [Woods, 1914, с 302, примеч 1]

41 В санскритском тексте *nurmānacittām* Как объясняет Вачаспати Мишра, «каждое тело, до тех пор пока оно живет (*yaujjīvacchāraṅgam*), неразрывно связано (*anvītam*) с тем или иным сознанием, например тела Чайтры, Майтры и прочих Точно так же и магически сотворенные тела (*niṣṭāpākāyā*) Таким образом установлено, что каждое из таких тел также обладает своим манасом» [TV IV 4, с 179—180]

61 В санскритском тексте *anaśayaṃ*, т е сознание, которое не содержит аффектов в дремлющем состоянии и потому не выступает побудителем кармически окрашенной деятельности

71 В санскритском тексте *karmajātiḥ kṛṣṇā śuklākṛṣṇa śuklā' śuklākṛṣṇa ceti* Реконструируя концепцию кармы в йоге, С Дасгупта пишет «Действия *kṛṣṇa* (черные) — это действия, совершаемые безнравственными [индивидами], и как таковые — безнравственные действия, известные также под названием адхарма Они, в свою очередь, [бывают] двух видов 1) внешние, связанные с клеветой, оскорблениями, воровством, и 2) ментальные, включающие такие состояния, которые противополож

ны śraddha (вере), vīrya (энергии) и т. д. Действия śukla (светлые или белые) — это добродетельные действия, которые могут совершаться лишь в форме благих ментальных состояний, таких, как śraddhā, vīrya, smṛti, samadhi и prajña, бесконечно более высоких, чем любые благие действия, совершаемые во внешнем мире» См [Dasgupta, 1930, с 320]

72 В издании Дж Видьясагары здесь следует читать *sādhānanadhīna* вместо *sādhānadhīna*

81 В санскритском тексте *anuserate* Ср *anuśaya* абхидхармистской психологии, где этим термином обозначаются аффекты (как энергетический источник деятельности) в латентном, или дремлющем, состоянии [AKB V]

91 Здесь также возможен несколько иной перевод сутры «Вследствие [принципиального] сходства (*ekaḡuravāt*) памяти и формирующих факторов [существует] непрерывность [бессознательных впечатлений] (*vasana*)», даже разделенных по виду рождения, пространству и времени»

92 В санскритском тексте *svavayañjakāñjanabhivyakta* Подробнее о значении терминов *уауñжака* (то, что проявляется) и *añjana* (проявление) см. комментарий Вачаспати Мишры [TV IV 8, с 182]

93 Далее в издании Р Ш Бодаса «Бессознательные впечатления — [это] формирующие факторы или латентные следы, [оставленные прежней деятельностью], — таков смысл [сказанного]»

101 В санскритском тексте *āśisa* (от *āśas* — желать, надеяться), здесь, по-видимому, в качестве синонима *abhinivesa*

102 В санскритском тексте *ma na bhuvam bhuyāsam*, ср также [YS II 9]

103 Комментарий Вачаспати Мишры к бхаше Вьясы, касающейся этой сутры, представляет большой интерес с историко-философской точки зрения, поскольку в приводимой здесь дискуссии сопоставляются взгляды различных брахманистских религиозно-философских систем на врожденность базовых диспозиций

104 По-видимому, Вьяса здесь имеет в виду также и джайнов, согласно которым душа (*jīva*) заполняет все тело, и души различаются между собой в зависимости от размера тел

105 Согласно Вачаспати Мишре, этой точки зрения придерживаются и санкхьяики, отвергающие концепцию атомарности манаса в синкретической ньяя-вайшешике См [TV IV 10, с 184]

106 В санскритском тексте *viharañ* В своем переводе китайской версии «Энциклопедии Абхидхармы» Л де ла Валле Пуссен передает этот технический термин как «*manieres d'être ou methodes perpetuelles*» См [L'AK III, с 114], *vihara-yogaviśesa* [II, с 203]

107 Об этих персонажах древнеиндийского эпоса см [Woods, 1914 с 310, примеч 1, 2]

111 В санскритском тексте *saṃgrhītatvat* — букв «благодаря свойству быть собранными вместе»

112 В санскритском тексте *saṃsāracakra* — «колесо круговорота бытия» О «шести спицах» см [Woods, 1914, с 314, примеч 2] Здесь же указаны и источники

113 Согласно толкованию Вачаспати Мишры *pratyutpannata-vartamanata* См [TV IV 11, с 186]

114 В санскритском тексте *dravyatvena sambhavantyañ*

121 В санскритском тексте *yuktika*

122 В санскритском тексте *svavyāparoparūḡha* — букв «возвысившееся до собственного применения»

123 Вачаспати Мишра отмечает «То, что не существует (*asat*), не может стать объектом познания (*jñeya*), ибо оно не обладает существованием, выражаемым каким либо способом Ментальный акт (*vijñāna*) есть не что иное, как высвечивание (*avabhasam*) объекта, и в отсутствии объекта (*visaya*) он отсутствует» [TV IV 12, с 186]

12 4 В своем комментарии к этой сутре Вьяса вновь эксплицитно вводит буддийскую теорию *sarvada asti* (*sarvāsti*), согласно которой дхарма (качественно-определенное состояние сознания) в своей реальной сущности (*svabhava*) проявляется в трех формах времени: прошлом, настоящем и будущем. У Вьясы, однако, термин *svabhava* во всех случаях заменен на *svaṅpātaḥ*.

12 5 Здесь Вьяса очень близко подходит к абхидхармистской концепции *avastha-pariṇāma* (изменение актуального состояния), выдвинутой Васумитрой. По этой концепции, дхарма, когда она проявляется в различных формах времени, изменяется в соответствии с состоянием своего существования и получает различные наименования в зависимости от данного состояния, оставаясь в своей родовой сущности (*jaṭiyatva*) той же самой. Так, когда дхарма находится в состоянии, при котором она еще не осуществляет свою функцию (*vr̥tti*), она называется будущей, когда осуществляет свою функцию — настоящей, когда же, выполнив свою функцию, она более не действует, называется прошедшей. Подробнее см. [Stcherbatsky, 1923, с. 79]. Перевод тибетской версии [АКВ V 24—26].

12 6 Как отмечал Ф. И. Щербатской, «пункты сходства между буддийской системой и санхья-йогой, в особенности как они представлены в „Йога-сутрах“ и бхашье, настолько многочисленны, что они не могли не обратить на себя внимание тех, кто занимается изучением Абхидхармы. Некоторые из этих пунктов были отмечены выше, однако специального исследования заслуживают все из них. Профессор де ла Валле Пуссен любезно переслал мне в рукописи статью, посвященную этой проблеме. Он сообщил мне также, что профессор Кимура (Япония) пришел к тем же самым выводам независимо от него». См. [Stcherbatsky, 1923, с. 47, примеч. 3].

13 1 Таким образом, дхармы (т. е. качественно-определенные состояния) в соответствующих временных модусах описываются здесь по шкале *vyakta-avyakta*, или проявленное-непроявленное. Непроявленное как базовая характеристика первопричины (*prakṛti*) в системе санхьи есть состояние динамического равновесия гун до начала трансформации (*pariṇāma*). В данном случае по переносу значения прошлые и будущие, т. е. непроявленные дхармы, получают наименование *suḥṣṭa* — «обладающие „тонкой“ сущностью».

О шести неспецифических формах (*aviśeṣarūpaḥ*) см. [YS II 19]. С Радхакришнан пишет: «Те продукты эволюции (*prakṛti*), которые способны порождать другие продукты, подобные себе, называются неспецифическими (*aviśeṣa*), тогда как иные, не способные производить сущности, подобные себе, называются полностью специфическими (*viśeṣa*)». См. [Radhakrishnan, 1931, с. 270 и сл.].

13 2 В санскритском тексте *sarvamidaṃ*, что можно понимать также и как «весь этот мир».

13 3 Об источнике цитирования см. [Woods, 1914, с. 317, примеч. 3].

14 1 В тексте сутры *pariṇāmaikatvādvastutatattvam Tatva* здесь, по-видимому, в значении внутренней сущности онтологического объекта (*vastu*).

14 2 Вачаспати Мишра отмечает в комментарии: «Многообразие трансформаций тричности гун (фундаментальных составляющих) общеизвестно. Но каким образом возможна единичная конкретная трансформация, когда допустимо сказать „Это — земля“ или „Это — вода“? Предупреждая такое возражение, поскольку существует очевидное противоречие (*virodha*) между [тричностью гун] и единичностью [их конкретного проявления], автор вводит (*avataṅgaṅyati*) [разъясняющую] сутру: „Если все это [лишь] гуны.“» [TV IV, 14, с. 189]. И далее он излагает традиционную концепцию санхьи о трансформации *prakṛti*, в ходе которой единая субстанция в процессе своего развертывания реализуется через психофизический параллелизм в зависимости от преобладания той или иной гуны.

Конкретная форма каждой единичной трансформации называется в данном случае *ekavikārapariṇāma*.

14 3 В комментарии Вачаспати Мишры здесь *atha vijñānavādinam vainaṣikam*. В логико-дискурсивных текстах классического периода слово *vaiṇāṣika* (тот, кто

придерживается теории уничтожения) обозначает последователем философии махаянского буддизма, представленной двумя ведущими школами мадхьямики и виджнянавадой. Как видно из комментария Вачаспати Мишры, *vaiṇāṣika* отождествляется им с виджнянавадином на основании отрицания «собственной формы объекта» (*vastuśvaṅgura*). Но в данном случае *śvaṅgura* — синоним *svabhāva* (собственная природа, или сущность). В истории индийской философии отрицание *svabhāva* как неизменной сущности дхармы выступало центральной концепцией мадхьямики, отсюда ее другое название — *śūnyavāda* (См., например, [AD, с 257] *vaitulikasayayoga-śūnyata-vādinah sarvaṃ naśīti*) Подробно о *vaiṇāṣika-vaitulika* см. вводную статью П. Джаяни к изданию Абхидхармадипы [AD, с 123—124].

14 4 В санскритском тексте *jñānaparikalpanāmātraṃ*, что соответствует *śītamātra* или *vijñaptimātra* буддийской традиции. Учение о том, что познаваемый объект есть «лишь ментальная конструкция», было разработано Асангой и Васубандху, создателями классической виджнянавады. См. [Vijñaptimātra, с 1—2] (Издание карик Васубандху вместе с комментарием Схирамати подготовлено С. Леви).

15 1 *Svapratistham* — «имеет опору в самом себе» — один из основных аргументов индийского философского реализма в полемике с виджнянавадой.

15 2 В санскритском тексте *samkhyapakṣe*. Как говорит в своем комментарии Вачаспати Мишра, «еще одно возможное возражение „Но даже при допущении независимого существования объектов (*arthavada*), каким образом один и тот же объект может быть причиной когниции (*pratyaya* — содержание сознания), различающихся в зависимости от эмоционально-чувственного тона? Ведь из причины, которая не различается [внутри себя] по своим отличительным характеристикам, не возникает различие следствий“». На это [Вьяса] отвечает „с точки зрения санхьи (*samkhyapakṣe*)“» [TV IV 15, с 192].

16 1 В издании Р. Бодаса, однако, *cedvastu tatpramanam*

16 2 В санскритском тексте *sambadhayamana* — букв. «связываемый»

16 3 В санскритском тексте здесь *sarvapurusasadhāranah*

17 1 Букв. «объект является познанным [или] непознанным в зависимости от окрашенности (*uparagāpekṣitvat*) им сознания».

17 2 Согласно Вачаспати Мишре, «может возникнуть такое возражение: если объект не зависит (в санскритском тексте *svatantraḥ*) [от познающего] то, будучи материальным (*jaḍa* — неодушевленным), он никогда не отбрасывает свет (*na grahaṣeta*, не „высвечивается“ для познающего). Либо же, если он отбрасывает свет, то его материальная природа (*jadatva*) исчезает, и он перестает существовать, ибо объект не может существовать после того, как он „отбросил“ свою собственную природу. Более того, нельзя также согласиться и с тем, что отбрасывание света есть свойство объекта, который неодушевлен (материален) по своей природе, и что он наделяется этим свойством через посредство органов чувств, ибо если отбрасывание света было бы свойством объекта, то оно было бы, например, подобно синеве (*plāṭva*), общим для всех людей. Таким образом, получается, что если даже один человек понимает смысл шастры, то все становятся учеными и потому не может быть невежественных людей (*jalmah*). Точно так же было бы логически несостоятельным (*na yukta*) утверждать, что свойство существует в прошлом или будущем. Поэтому [утверждение], что объект существует как объект восприятия (*upalabdhisava*), есть лишь предположение [оппонента].

В ответ на это [возражение Вьяса] приводит [данную сутру]» [TV IV 17 с 193—194].

19 1 В санскритском тексте *svābhasan*. Вачаспати Мишра приводит здесь традиционное обоснование «один и тот же объект не может быть и действием (*krīya*) и объектом действия (*karma*), и актантом (*kāraka*)» См. [TV IV 19 с 195].

19 2 В связи с интерпретацией этого термина в комментарии Вачаспати Мишры см. интересное замечание Дж. Вудса [Woods, 1914, с 330 примеч. 1].

20 1 В санскритском тексте *kṣaṅkavādīnah*. Так обозначались все последователи

буддийской философии независимо от школ. Подробно о kṣaṇikavāda (теории мгновенности) см. [Sicherbatsky, 1932, с. 79—118]

21.1. В санскритском тексте *atiprasaṅga*, здесь в значении дурной бесконечности.

21.2. Вьяса имеет в виду тех буддистов, которые придерживаются концепции ватсипутриев, согласно которой эмпирическая личность (*puḍgala*) в процессе трансмиграции отбрасывает одни «группы соотношения» (*skandhāḥ*) и принимает другие. Подробнее об этой концепции, представлявшей определенную уступку брахманистским религиозно-философским системам, см. [Lamotte, 1958, с. 673—674].

23.1. В санскритском тексте *sarvartham*, т. е. «[направленное] на все объекты».

23.2. Здесь Вьяса вновь ссылается на центральную концепцию виджнянавады «*cittamātra*» (только-сознание).

23.3. В санскритском тексте *pratibimḃā* Здесь слово *pratibimḃa* (образ, или отражение) употребляется в своем лексическом смысле, поскольку в данном контексте не имеется в виду противопоставление по типу *pratibimḃa — avaccheda*, свойственное гносеологическим построениям в веданте. О *pratibimḃa-vāda* (теории отражения) см. [Dasgupta, 1961—1963, vol. I, с. 475—476].

24.1. Т. е. *para* (другой) в обычном лексическом значении, или, как говорит Вьяса, как общий термин (*sāmānyamatra*).

25.1. В санскритском тексте *karmābhimrvarvartitam*.

25.2. Вачаспати Мишра поясняет, что «противоположная точка зрения (т. е. исходный тезис оппонента — *rūgvarakṣa*) состоит в том, что созревания кармы не происходит, поскольку не существует „находящегося в другом мире“ (*paralokinaḥ*), т. е. другого мира не существует». См. [TV IV, 25, с. 201].

25.3. Ср. также [YS II, 39].

25.4. В санскритском тексте *cittadharmairaparamḥṣṭa*.

28.1. Подробно об элиминации аффектов в «дремлющем» состоянии (*āśaya*) см. [YS II, 4, 10—12].

28.2. В санскритском тексте *anuṣerate*. Ср. абхидхармистскую интерпретацию *anuṣaya* в отрицательном «неблагом» (*akuṣala*) смысле [АКВ V].

29.1. В санскритском тексте *prasaṃkhyāne'pyakusidasya*.

29.2. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, «автор сутр (*sūtrakāra*), определив высшее понимание (*prasaṃkhyāna*) как средство (*upāya*) прекращения новой активизации [сознания] (*vyutthānanirodha*), описывает затем средство устранения этого высшего понимания» [TV IV, 29, с. 203].

29.3. В санскритском тексте *dharmamegha* (облако дхармы) — высший тип йогического сосредоточения, вследствие которого обретается способность постоянного различающего постижения (*vivekakhyaṭi*). См. также [YS I, 2].

30.1. В санскритском тексте *kuṣṭā bhavanti*.

31.1. По Вачаспати Мишре, смысл этой поговорки (*ābhāpako laukika*) состоит в том, что при достижении такого состояния все самое невероятное становится вполне обычным. См. [TV IV, 31, с. 204].

33.1. В этом комментарии Вьясы, по-видимому, впервые эксплицитно сформулирована идея вечности как неизменности сущности (*tattva*, ср. *tathatā* в философии мадхьямики), остающейся самостождественной несмотря на все многообразие трансформации. Согласно Вьясе, санхья-йога признает два вида вечности: неколебимую вечность (*kūṭasthanityatā*) Пुरुши и вечность трансформации, или изменения (*pariṇaminityatā*), принадлежащую гунам — базовым составляющим первопричины (*prakṛti*)

33.2. В данном случае эта последовательность (*kṛama*) не может быть воспринята через конечный предел существования (*aparāntanirgrahaṭa*).

33.3. В санскритском тексте *vibhaya vacanīyat*. В буддийской логической традиции так называются вопросы, не допускающие однозначного ответа (*ekāntika*).

34.1. В санскритском тексте *pratiprasava*, что следует понимать как инволюцию, т. е. возвращение гун в состояние первопричины (*prakṛti*).

ПРИЛОЖЕНИЯ

ЛИТЕРАТУРА *

- AD — Adhīdharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Critically ed. by P. S. Jaini. Patna, 1959 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. IV).
- AKB — Abhīdharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).
- AS — Abhīdharmasamuccaya of Aśaṅga. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950 (Visva-Bharati Studies, 12).
- Patañjaladarśanam. — Pātañjaladarśanam, or the System of Yoga Philosophy by Maharshi Kapila with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vachaspati Mīshra. Ed. and publ. by Pandit Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1895.
- Pātañjalasūtrāṇi. — Pātañjalasūtrāṇi with the Scholium of Vyasa and the Commentary of Vacaspati. Ed. by T. Sh. Bodas. Bombay, 1892 (Bombay Sanskrit Series, 46).
- SAKV — Sphuṭārthā Abhīdharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932—1936.
- SN — Saṃyutta Nikāya. Ed. L. Feer. L., 1884—1904.
- SPS — Saṃkhyā (Pravacana) sūtras. Ed. with Viññānabhīksu's Bhāṣya by Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1863, 1872, 1906.
- SS — Saṃkhyāsāra. Ed. by Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1909.
- TV — Tattva-vaiśārādī. См. Pātañjaladarśanam и Pātañjalasūtrāṇi.
- TVM — Triṃśika viññaptimātratā. См. Viññaptimātra.
- VB — Vyāśabhāṣya. См. Pātañjaladarśanam и Pātañjalasūtrāṇi.
- Viññaptimātra. — Viññaptimātratāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatika (la Vingtaine) et Triṃśikā (la Trentaine) avec le Commentaire de Sthīramati. Original sanskrit publié par S. Lévi. Pt. 1 — Texte. P., 1925.
- VMS — см. Viññaptimātratāsiddhi.
- YS — Yoga-sūtra. См. Pātañjaladarśanam и Pātañjalasūtrāṇi.
- Аннамбхатта. — Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989.
- Островская, Рудой, 1987 — Островская Е. П., Рудой В. И. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- Смирнов, 1977 — Смирнов Б. Л. Философские тексты Махабхараты. Ашхабад, 1977, вып. 1, кн. 2.
- Фролов, 1964 — Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1964

* Данный список не является исчерпывающей библиографией вопроса и охватывает лишь непосредственно использованные источники и исследования. Полную библиографию см. Potter K. Bibliography of Indian Philosophies. Delhi, 1974

- Шохин, 1988.— Шохин В К Рационализм классической санхьи. история и типология — Рационалистическая традиция и современность Индия М., 1988.
- L'AK — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L de la Vallée Poussin Chap. 3. P., 1926.
- Apte, 1965.— The Practical Sanskrit-English Dictionary by V. Sh. Apte. Delhi, 1965
- Biardeau, 1964.— Biardeau M Théorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahmanisme Classique P., 1964.
- Biardeau, 1968.— Biardeau M. Études de Mythologie Hindou.— Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient T. LIV. P., 1968
- Dasgupta, 1920.— Dasgupta S The Study of Patañjali Calcutta, 1920
- Dasgupta, 1930.— Dasgupta S. Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930.
- Dasgupta, 1961—1963.— Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. I—IV. Cambridge, 1961—1963
- Denis, 1977 — Denis E. La Loka-paññatti et Idées Cosmologiques du Bouddhisme Ancien. T. II. P., 1977.
- EB — Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I—III. Colombo, 1961—1972.
- Guenther, 1957.— Guenther H. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
- Lamotte, 1958.— Lamotte É. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.
- Lévi-Strauss, 1962.— Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. P., 1962.
- Padoux, 1981.— Padoux A. Un Japa Tantrique.— Mélanges Chinois et Bouddhiques. 1981, vol. XX.
- Potter, 1970.— Potter K. Realism, Speech-acts and Truth-gaps.— Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1970, vol. I, pt. 1.
- PE — Puranic Encyclopaedia. Delhi, 1978.
- Radhakrishnan, 1931.— Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Vol. II. L., 1931.
- Rhys Davids, 1938 — Rhys Davids R. A. F. The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism. L., 1938.
- Shastri, 1964.— Shastri D. N. A Critique of Indian Realism. Agra, 1964.
- Sinha, 1934.— Sinha J. Indian Psychology: Perception. L., 1934.
- Stcherbatsky, 1923.— Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.
- Stcherbatsky, 1932.— Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol 1. Leningrad, 1932 (Bibliotheca Buddhica. Vol. XXVI).
- Vallée Poussin, 1937.— Vallée Poussin L de la. Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali.— Mélanges Chinois et Bouddhiques. Vol. V. Bruxelles, 1937.
- Wezler, 1983.— Wezler A. Philological Observations of the So-called Pātañjalayoga-sutrabhāṣyavivarāṇa.— Indo-Iranian Journal. Vol. 25, № 1. Dordrecht, 1983.
- Woods, 1914 — The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Transl. from the Original Sanskrit by J H. Woods. Cambridge (Mass.), 1914. Harvard Oriental Series, vol. 17.

СЛОВАРЬ ИМЕН

Аватья — мудрец из рода Авата, достигший освобождения в «древние времена»

Агастья — великий мудрец (махариши), которому древняя традиция приписывает сотворение нескольких гимнов «Ригведы». По ведийской мифологии, он, как и другой великий мудрец — Васиштва, был рожден из семени, извергнутого богами Варуной и Митрой при виде прекрасной апсары (небесной девы) Урваши. В индийской мифологии Агастья считается покровителем южной (дравидийской) Индии.

Эпизод, который упоминается в «Йога-бхашье» во время битвы богов и асуров (демонов) последние скрылись в глубинах океана. Рассердившись на океан, давший убежище асурам, Агастья выпил его.

Аджагара — аскет, упоминаемый в «Махабхарате».

Асури — один из первоучителей санхьи, получивший наставление от мифического мудреца Капилы, которому традиция приписывает создание этой религиозно-философской системы.

Вайнатая, или Гаруда, мифическая птица, произошедшая от мудреца Кашьяпы и Винаты, дочери великого провидца Дакши. Изображается с головой и крыльями орла и человеческим телом. В индуистской мифологии — средство передвижения (вахана) Вишну.

Варшаганья — один из древних учителей санхьи, предполагаемый автор несохранившегося трактата «Шашти-тантра». Согласно буддийской традиции, старший современник Васубандху (IV—V вв. н. э.)

Ганеша — в индийской мифологии один из наиболее популярных богов, сын Шивы и Парвати. Изображается с головой слона и человеческим телом. В позднем индуизме считается богом мудрости и всех искусств, а также богом, устраняющим все препятствия. Поэтому ему поклоняются в начале любого предприятия или путешествия.

Джагишавья — автор несохранившегося трактата о концентрации сознания «Дхарана-шастра», написанного скорее в традиции тантрической психотехники, чем классической йоги Патанджали. В древнеиндийском эпосе Джайишавья — отшельник, достигший освобождения благодаря следованию практике сурового аскетизма.

Нахуша — в индийской мифологии царь Лунной династии, часто вступавший в конфликт с брахманами. Был проклят великим мудрецом Агастьей и превратился в змея.

УКАЗАТЕЛЬ СПЕЦИАЛЬНЫХ ТЕРМИНОВ

- авидья 132
агама 22, 29
акаша 40, 61, 62, 63, 220, 227, 242
апана 61, 170
асана 43, 47, 143
атман 32, 81, 102, 104, 115
- бхакти 22, 229
буддхи 26, 33, 38, 40, 41, 42, 43, 60, 65, 82, 99, 116, 125, 127, 130, 133, 225
- вибхутипада 15
вяна 61, 170
- гуна 16, 17, 19, 20, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 56, 59, 60, 64, 72, 73, 79, 80, 82, 88, 124, 128, 152, 161
- даршана 9
Дхарма 35
дхарма 37, 54, 56, 57, 58, 66, 72, 73, 78, 152, 153, 154, 155, 156, 157
дхьяна 48, 49, 87, 147
- индрия 40, 48
Ишвара 18, 22, 23, 24, 31, 44, 47, 63, 96, 97, 98, 99, 112, 138, 143
- йога 9, 10, 11, 15, 16, 18, 24, 30, 31, 33, 43, 45, 48, 81, 83, 86, 87, 109, 112, 135, 136, 148
- кайвалья 15, 21, 23, 65, 66, 68, 78
карма 17, 22, 34, 35, 48, 50, 55, 61, 62, 70, 78, 86, 96, 101, 118, 119, 120, 144, 162, 169
кеша 82, 204, 205
кшана 66
- манас 40, 48, 51, 75, 136, 144, 164, 227
мангала 15, 202
мантра 24, 112, 229
махат 41, 82, 227
- нияма 47, 141
- прадхана 127
праkritи 40, 41, 64, 72, 81, 225, 227
пралая 89
прамана 18, 28, 29
праана 61, 144, 145, 170
пранаяма 47, 48, 144, 145
Пуруша 16, 17, 20, 22, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 59, 60, 62, 64, 68, 75, 78, 87, 88, 90, 93, 99, 106, 110, 113, 128, 129, 131
- раджас 16, 30, 36, 38, 39, 42, 59, 64, 79, 82, 87, 126, 168
- самадхи 15, 48, 49, 147
самана 61, 170
санкхья 10, 11, 15, 19
санкхья-йога 9, 10, 11, 12, 13, 14, 25, 30, 57, 67, 80
сансара 20, 36, 45, 71, 83, 92
санскара 17, 20, 29, 30, 34, 56, 57, 87, 88, 149, 150, 151, 160
саньяма 49, 50, 51, 53, 56, 59, 60, 62, 66, 68, 148, 157, 158, 160, 162, 163, 166, 167
саттва 16, 30, 31, 36, 38, 39, 42, 59, 62, 64, 68, 73, 79, 87, 113, 126, 134, 142, 145, 161, 168
- тамас 16, 19, 30, 36, 38, 39, 59, 64, 79, 82, 87, 126, 168
танматра 28, 40, 108, 226

- удана 61, 170
 чакра 48, 53, 147
 яма 47, 141
 abhāvita 213
 abhibhāva 234, 235
 abhidhāna 218
 abhijñā 242
 abhiniveśa 33, 39, 213, 222, 226
 abhipraya 218
 abhivyañjaka 223
 abhyāsa 209, 213, 214, 231, 232
 acetana 35, 232
 ādhāra 238
 adharma 230
 ādheya 238
 ādhībhautika 219, 239
 ādhidāivika 219, 239
 adhikāra 209, 214, 228
 adhyātmika 239
 adṛṣṭa 21, 33, 215
 āgama 212, 238
 āgamataḥ 217, 233
 ahaṃkāra 28, 226, 227
 ahaṃkārika 61, 242
 ahiṃsā 44, 229
 aiśvarya 208, 243
 ajñāna 208
 akalpita 213
 ākāśa 203, 220
 ākāra 210, 212, 228, 232
 akṣiṣṭa 211, 214
 ākṣipta 231
 akuśala 205
 alakṣana 207
 ālambāna 65, 74, 214, 221
 aliriga 28, 41, 209, 221, 226, 227
 anaiśvarya 208
 ānanda 206
 anāśaya 70, 244
 aṅga 219, 228, 233
 animan 69, 208, 213, 230, 244
 añjana. 71, 213, 245
 antaraṅga 228, 233
 antaraya 24
 antyaviśeṣa 67
 anvartha 222
 anvita 70, 234, 244
 anubhava 60, 222, 227, 234, 241
 anumāna 212
 anumānataḥ 238
 anuśāsana 15, 202
 aparā 214
 aparigraha 44
 apavāda 223
 apavarga 18, 39, 41, 226, 227, 228
 apāya 236
 apoha 39, 226
 apramāna 220
 apratigha 230
 apuṇya 35
 artha 221, 225, 226, 239, 247
 arthamātra 29
 ārya 224
 asaṃprajñāta 206, 211, 214, 222, 234, 238
 āsana 228
 asat 245
 āśaya 207, 211, 234, 248
 asmitā 32, 40, 69, 206, 213, 222, 227, 244
 asteya 44
 asthira 203
 atapasvin 222
 atikrāntabhāvanīya 66, 209, 243
 atiprasaṅga 248
 ātman 212, 217, 230
 ātmānugraha 22
 avaccheda 218, 231, 248
 avadhāraṇa 226
 avāntara 208
 avasthā 210, 227, 235, 237
 avasthāpariṇāma 72, 237, 246
 avatāra 210, 217
 avayava 243
 avayavin 28
 avidyā 31, 36, 205, 213, 214, 222, 223, 235
 aviśeṣa 28, 40, 209, 226, 227, 246
 avyakta 72, 226, 227, 246
 avyāpakatva 207
 auṣadhi 69, 244
 ayutasiddha 243
 āyus 31, 62, 211, 219, 222, 239, 242
 bahiraṅga 228, 233
 bandha 215, 231
 bhadrāsana 230
 bhāṣajya 36
 bhakti 215
 bhāva 217, 223, 228, 237, 243
 bhavadṛṣṭi 224
 bhāvanā 203, 223
 bheda 237
 bīja 211, 217, 218, 228
 bhoga 31, 39, 41, 62, 211, 222, 225, 226,
 227, 228, 242
 bhogya 223
 bhoktr 223
 bhranti 219
 bhūmi 203, 204, 233

- bhūta 206, 236, 243
 bhūtārtha 19, 212, 217
 brahman 228
 brahmapūra 241
 buddhi 207, 209, 217
 buddhindriya 40, 227
 buddhisattva 38, 209, 225, 230

 caitanya 60, 241, 242
 cāndrayāna 229
 cetana 35, 226
 cikitsāsāstra 36
 citi 242
 citiśakti 209
 citta 36, 40, 204, 206, 208, 209, 213, 214,
 227, 234, 235, 236, 238, 248
 citta-ekāgrata 203, 206
 cittamātra 77
 cittavṛtti 207, 214

 dainya 208
 dama 202
 daṇḍasana 230
 darśana 219, 228, 230
 darśanaśakti 32, 223, 225
 deśa 47, 230, 231
 dhāraṇa 39, 48, 49, 226, 228, 231, 232,
 239
 dharma 57, 59, 209, 210, 212, 227, 235, 236,
 248
 dharmadharmabheda 236, 238
 dharmadharmin 236
 dharmamātra 238, 242
 dharmamegha 79, 248
 dharmin 57, 59, 209, 222, 234, 235, 236
 dhātu 219, 239, 240, 241, 243
 dhvaṇi 55, 221, 238
 dhyāna 48, 49, 206, 214, 228, 232
 dhyānakāra 49, 232
 dhyeya 49, 232
 dhyeyākāra 49, 232
 diś 221
 doṣa 46
 draṣṭā 33, 38, 225
 draṣṭṛ 211, 225
 dravya 72, 237
 dravyatva 72, 245
 dr̥k 211, 225, 227
 dr̥kśakti 32, 227
 dr̥ṣṭa 225
 dr̥ṣṭajanma 33
 dr̥ṣṭi 222, 224, 228
 dr̥ṣya 225, 226, 227
 dveṣa 33, 213, 222

 dvesti 35
 duḥkha 35, 223, 224
 duḥkḥakāraṇa 36
 duḥkhasatya 223

 ekabhava 223
 ekabhavika 223
 ekāgra 203
 ekāgratā 48, 57, 232, 235

 gati 228, 230
 grahana 39, 217, 219, 226, 232
 guṇa 36, 223, 237, 238
 guṇavṛttinirodha 35

 hāna 42, 224, 226, 228
 hetu 233
 hetuvāda 224, 225
 heya 210, 228

 icchā 208
 indriya 243
 iṣṭadevatā 22
 īsvara 212, 218
 īśvarapranidhāna 31, 215, 234
 itindriya 217

 japa 31, 218
 jāti 31, 62, 67, 211, 219, 222, 229, 236,
 242, 244
 jātyatva 72, 236, 246
 jīva 43, 228, 245
 jñāna 39, 40, 42, 217, 219, 221, 226, 227,
 228, 231, 234, 247
 jñānaprasāda 210, 234
 jñeya 217, 245
 jyotismati 220

 kaivalya 17, 21, 50, 68, 211, 215
 kala 222, 236
 kalpana 232
 kāpala 54
 kapha 219
 kāraka 247
 kāraṇa 232, 235, 244
 karaṇa 232, 243
 karaṇākāśa 221
 karaṇa citta 206
 kārita 45, 229
 karma 78, 205, 207, 233, 238, 247, 248
 karmāśaya 25, 33, 211, 220, 223
 karmabandhana 205
 karmavasanā 32
 karmavipāka 222, 225

- karmendriya 40
 karuna 220
 kārya 222, 232, 235
 kārya citta 206
 kāya 218
 khyāti 40, 227, 228
 kleśa 204, 213, 220, 222, 228, 235
 kleśakarmaśaya 21, 214
 kleśamūla 34
 kṛiṣṭa 211, 214
 krauñcāsana 230
 kṛta 45, 229
 kṛtasamketa 218
 kriyā 226, 230, 231, 238, 247
 kriyā rupa 210
 kriyāyoga 31
 kṣaṇa 208, 231, 234, 235
 kṣaṇikavāda 76, 219, 248
 kṣaṇikavādin 247
 kṣetra 225, 226
 kṣetrañña 225, 226, 232
 kṣetrin 226
 kṣipta 203, 204, 208
 kumbhaka 230
 kuśala 43, 228
 kūṭastha 248

 lakṣaṇa 210, 212, 227, 236, 237
 lakṣya 212
 laukika 248
 laya 217
 lūga 226
 lūgamātra 29, 41, 221, 226

 madhubhūmika 66, 243
 madhupratika 243
 mahat 207
 mahavrata 44, 229
 mairī 220
 māna 222
 manas 229, 231, 241
 mati 40, 227
 mithyajñāna 19, 212
 moha 35, 209, 210
 mokṣa 223, 226
 mūḍha 203, 204
 muditā 220
 mukta 228
 mukti 18
 mūlavaktā 18

 nabhicakra 48, 231
 nāḍānusamhara 55, 238
 nāḍī 241

 naimittika 38, 225
 nidrā 212, 221
 nidrājñāna 208
 nidrāvṛtti 203
 nimitta 38, 223, 225, 244
 nirbhāsa 49, 232
 nirbīja 21, 29, 210, 214, 233, 234
 nirmāṇacitta 70, 244
 nirmāṇakāya 70, 244
 nirodha 17, 203, 207, 210, 213, 222, 234, 235, 238, 248
 nirodhaparīṇāma 356
 nirodhasamādhi 209, 210
 niruddha 203, 211, 234, 235
 nirvicāra 28, 221, 233
 nirvitarka 27, 221
 niṣphala 44, 229
 nityata 79, 248
 nivṛtti 36
 niyama 44, 228, 229
 niyāmaka 218
 niyatavipāka 34

 pada 221
 padārtha 238
 padmasana 230
 pakṣa 45, 247
 parā 214, 248
 paracittajñāna 50, 55, 239
 paramaṇu 27, 228
 paramārthataḥ 212
 paramārthika 213
 paribhāsa 49, 232
 pariṇāma 35, 39, 54, 58, 72, 79, 208, 210, 226, 227, 234, 235, 236, 244, 246, 248
 pariṇata 210
 paryavasthāna 211
 phala 220
 pitta 219
 pradhāna 221, 223, 224, 225, 226
 pradhānika 23, 218
 pradurbhava 234, 235
 prañña 29, 70, 214, 221, 228, 245
 praññajyoti 66, 243
 praññāloka 232
 prakhyā 207, 208
 prakāśaka 218, 226
 prakṛti 69, 79, 206, 207, 209, 211, 212, 218, 221, 222, 226, 244, 246, 248
 prakṛtilaya 21
 pralaya 217, 218
 pramāṇa 18, 212, 247
 praṇa 48, 206, 220, 228, 230
 praṇava 23, 218

- prāṇāyāma 25, 47, 228, 230
 praṇidhāna 22, 215, 233
 praṇin 229
 prāntabhūmi 228
 prasāda 23, 30
 prasamkhyāna 31, 209, 248
 praśānta 235
 praśvāsa 230
 prathamakalpika 66, 243
 prātibha 54, 60, 241, 242
 pratibimba 247
 pratigha 222
 pratipakṣa 32, 45, 46, 217, 223, 229
 pratiprasava 228, 248
 pratisarga 225
 pratītyasamutpāda 238
 pratyahāra 228
 pratyakṣa 212, 220
 pratyaya 50, 56, 207, 213, 219, 220, 231,
 233, 235, 236, 239, 242, 247
 pravṛtti 202, 207
 prayatna 230, 235
 puṇya 35, 238
 pūraka 230
 puruṣa 209, 224, 226, 247
 puruṣārtha 214, 226
 pūrvapakṣa 248
 pūrvāparibhūta 57
 pūrvasiddha 243
 pūrvavat 212

 rāga 35, 204, 213, 214, 222
 rajas 203
 rajoguṇa 207
 recaka 230
 rddhi 60, 242
 ṛtambhara 221
 rogahetu 36

 sabīja 30, 221
 sadbhūta 203, 209
 sādhanā 30, 233, 245
 sādhya 232, 233
 sādhyamāna 57, 236
 sāksī 38, 225
 sālambana 20
 samādhi 29, 49, 70, 202, 203, 206, 214,
 221, 222, 228, 232, 233, 235, 242, 245
 samāhita 236
 sāmānya 67, 248
 sāmānyatodrṣṭi 212
 samāpatti 27, 221, 233
 samāropita 39, 226
 samārtha 220

 samavāya 238
 sambandha 231
 samjñā 49, 211, 232
 samkhyā 239, 247
 samprajñāta 206, 214, 234
 saṃsāracakra 245
 saṃskāra 36, 210, 212, 215, 222, 234, 235
 saṃskṛta 212, 224
 samudāya 231
 saṃvega 215
 samyagdarśana 36
 samyagjñāna 223
 samyama 48
 samyoga 36, 38, 224, 225
 saṃtāna 225
 sarga 218, 225
 sarvabhūmah 203
 sarvajñā 41, 217
 sarvajñabīja 22
 sarvārtham 76
 sarvārthatā 57, 235
 sarvāsti 238, 246
 sāsrava 236
 satkāryavāda 226
 sattā 67
 sattva 207
 sattvaguna 207
 satya 44, 229
 savicāra 28, 221, 233
 savitarka 27, 221, 233
 siddhi 214, 230, 244
 smṛti 70, 212, 214, 245
 sparśavān 28
 sthira 47, 203, 230
 sthiti 208, 222, 226, 228
 sukha 35, 47, 206, 230
 sukhavāha 47, 230
 sūksma 28, 72, 206, 227, 233
 svābhāsa 75, 247
 svabhāva 73, 74, 236, 237, 241, 242, 243,
 246, 247
 svābhāvika 38, 218, 225, 244
 svādhyāya 31, 218
 svalakṣaṇa 236, 237
 svāmin 226
 svapna 221
 svarasavāhī 208, 223
 svarga 69, 212, 214, 230, 244
 svarūpa 27, 39, 73, 209, 210, 226, 235,
 236, 237, 246, 247
 svavyāñjaka 245
 svayaṃbhū 217

 śabda 29, 55, 221, 238, 239, 242

- śabdajñāna 213
 śabdānuśāsana 15
 śabdapramāṇa 18, 22
 śaithilya 230
 śama 202
 śānta 228
 śāstra 215, 217, 220, 232
 śāsvata 36, 224
 śeṣavat 212
 śira 54
 śraddhā 48, 70, 213, 214, 231, 245
 śraddhotpāda 231
 śrotra 61, 242
 śūnya 49, 213, 232, 247
 śvāsa 230
- tamas 203
 tamoguṇa 207
 tanmātra 221, 227, 242
 tantra 232
 tapas 31
 tāra 54, 241
 tattva 208, 227, 246, 248
 tattvajñāna 202, 226
 tulya 57, 226
- uccheda 224
 ūha 39, 226
 upacaya 220, 235
 upādāna 205, 224, 226
 upādānahetu 209
 upādāya 243
 uparāga 212, 247
 upāya 222, 248
 upekṣa 220
 utsarga 223
- vācaka 23, 55, 218, 238
 vācakatva 232
 vācya 23, 55, 226, 238
 vaināśika 74, 220, 246, 247
 vairāgya 20, 209, 210, 213, 214, 234
 vaiśamya 208, 219
 varṇa 55, 238
 vāsana 21, 34, 38, 215, 223, 225, 228, 245
 vaśikara 26, 214, 233
 vastu 30, 65, 74, 213, 219, 237, 238, 246,
 247
 vastuśūnya 213
 vastusvarūpa 74
- vāyu 219, 239
 vibhāga 218
 vibhu 221, 228
 vibhūti 60, 242
 vicāra 206
 vicikitsa 222
 videha 214, 243
 vihāra 245
 vijñāna 212, 219, 222, 245
 vijñānavādin 246
 vijñapti 219
 vikalpa 19, 212, 213
 vikāra 228, 246
 vikāraṇa 243
 viksepāna 203
 vikṣipta 57, 203, 204, 208, 235
 viniyoga 233
 vipāka 31, 205, 207, 223
 viparyaya 18, 31, 42, 212, 228, 233
 virāsana 230
 virodha 246
 vīrya 70, 214, 245
 viśaya 65, 204, 208, 210, 213, 219, 233,
 245
 viśeṣa 29, 67, 209, 221, 226, 227, 231, 246
 vitarāga 221
 vitarka 206
 viveka 302
 vivekakhyaṭi 42, 209, 228, 211, 212, 214, 222,
 226, 243, 244, 246
 vyakta 245, 246
 vyañjaka 71, 213, 245
 vyāpta 208
 vyutthāna 211, 234, 235, 248
 vyutthita 31
- yama 43, 44, 228, 229, 233
 yathābhūtam 26, 30, 220
 yathābhūtartha 26, 220
 yathāsambhava 208
 yoga 202, 206, 214
 yogāṅga 43, 228, 233
 yogapakṣa 203, 204
 yogapaṭṭaka 230
 yogīpratyakṣa 28
 योग्याता 230, 231
 yuj samādhau 202
 yukti 39, 226
 yutasiddha 243

S U M M A R Y

The work *Classical Yoga* is devoted to the study of "yoga-sūtras" (Patañjalasūtrāṇi) with Vyāsabhāṣya — two basic texts of Indian religious and philosophical system (darśana) of sāmkhya-yoga which evolved at the time of antiquity and early Middle Ages. The texts have become known as the oldest and most authoritative instruction for yoga as a traditional system of psychophysical regulation of consciousness. It was precisely this interpretation of Patañjali's text's pragmatic purpose that awakes a wide interest in it going far beyond the confines of scholarly Indian studies.

The attempt, however, to take "yoga-sūtras" as an instruction and a guide to "mastering yoga" becomes inevitably frustrating since the text of Patañjali does not explain the technique, while yoga as a method of influencing consciousness should not be considered a distinct branch of Indian culture or a unique achievement of any religious-philosophical school.

In the history of the development of the Indian religious-philosophical thought yoga has kept a stable and quite a definite position of its own and has been part of both the orthodox Brahmanic systems recognizing the authority of the vedas, and of non-orthodox systems, which fact is known to us in the first place from written sources of Buddhist schools and teachings.

In the functional aspect, the Indian religious-philosophical schools of ancient times and early Middle Ages are characterized by a clearly expressed polymorphism. The school tradition was based, as a rule, upon a combination of dogmatic precepts (a religious doctrine) which set themselves the aim of spiritual transformation of man (emancipation, enlightenment). The tradition also prescribed the way for attaining such a state — a consequential practice of psychotechnical methods of

regulating one's consciousness (yoga). This practice varied from school to school each having a more or less extensive literature of a logical-discursive nature (treatises and commentaries to them), that is, a literature which set out, in a theoretically demonstrative form, the conceptual perception of the original ideas and experience of consciousness transformation.

Sāṃkhya-yoga was no exception in this respect and in would be unjust to look at the author of "yoga-sūtra" as the originator of the yoga practice or its only theoretician. As it has been noted by S. Dasgupta, "Patañjali not only collected the different forms of yoga practices, and gleaned the diverse ideas which were or could be associated with the Yoga, but drafted them all in the Sāṃkhya metaphysics, and gave them the form in which they have been handed down to us".

Thus the researcher is faced with the following quite important question: what particular written texts make the logically cohesive semantic context which would provide a background for an approach to the problem of historical-philosophical interpretation of Patañjali's "yoga-sutras"? How much useful is Vyāsa's commentary in helping to perform this function?

Since Patañjali's "yoga-sutras" and Vyāsabhāṣya are distanced from each other by time varying from one to several centuries, this time-lag makes the researcher wonder if the commentator renders correctly the original meaning of Patañjali's text. Is it possible, proceeding from Vyāsa's explanations, to establish what exactly the sūtras' author meant?

It is a known fact that, strictly speaking, the sūtras as a form of religious-philosophical literature pose as a synoptic fixation of the system's nodular concepts in the form of aphorisms and do not make any one wholesome expression. Precisely such are Patañjali's sūtras. They cannot be understood or interpreted of themselves and call for resorting to a wider version of the system, i. e., to the text (śāstra, in traditional terminology). But it is doubtless that by the time of Vyāsa's commentaries, the school of sāṃkhya-yoga had gone through a certain evolution of ideas, especially in the course of its polemics with Buddhism. We, therefore, should not overestimate the commentator's claimed loyalty to the original meaning of the sūtras. Holding polemics with Buddhist philosophers — the abhidharmist or vijñānavādin — Vyāsa strived to re-interpret the meaning of Patañjali's sūtras in such a way as if the sūtras' author knew apriori the contents of this polemics. It would be only logical to suggest that the commentator set out the meaning of Patañjali's text in accordance with the tradition which was synchronous with him, Vyāsa.

This supposition has been put forward in various forms by most Indologists who went back to "yoga-sūtras" and „Vyāsabhāṣya" at various times and with different purposes. They all noted that within the framework of scholarly cultural studies it is quite desirable to establish

the original meaning of Patañjali's ideas without making them identical to Vyāsa's interpretations. But at the same time the researchers ran against the historico-cultural fact of the sāmkhya-yoga school being based precisely on a combination of the two texts, those of "yoga-sūtras" and "Vyāsabhāṣya". So if we are to study this particular tradition as something whole and known in the history of Indian philosophy as Pātañjaladarśana (Patañjali's system), then the matter of establishing the original meaning of the "yoga-sūtras" may as well be abandoned.

This work sets itself the purpose of presenting Pātañjaladarśana in its traditional function, trying to show in the first place what had become of Patañjali's ideas by the time the commentary was written. This approach, however, inevitably presupposes the need of recourse to the problem of terminology. In Patañjali's text — and this fact should be emphasized — no clear terminological system is traced. The right of philosophical notions and terms are enjoyed by the metaphors whose literal translation would lead to a nonsensical situation and a monstrous "darkening" of the text. These metaphors pose as traditional codes to denote quite definite philosophical concepts. Any elaboration of these concepts, which would be synchronous to "yoga-sūtras" is unknown, so the metaphors are filled with terminological contents only due to Vyāsa's commentary where we discover their conceptual decoding. Thus the system becomes operational only in Vyāsa's interpretation.

But trying to show historical fates of the ideas interpreted by Vyāsa in the context of the medieval history of Indian philosophy, we also resorted to a later treatise — that of "Tattva-vaiśaradī", which is a basic and quite authoritative glossary to Vyāsabhāṣya written by Vachaspati Mishra in the 9th century A. D., or to the intermediary commentary ("vivarāṇa") to it.

The translation has been made from the original Sanskrit text published in: Pātañjaladarśanam, or the System of Yoga Philosophy by Maharshi Kapila with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vachaspati Mishra. Ed. and publ. by Pandit Jivananda Vidyasagara. Second Edition. Calcutta, 1895. Use has also been made of; Pātañjala-sūtrāṇi with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspati. Ed. by R. S. Bodas. Bombay, 1892 (Bombay Sanskrit Series. 46).

The work consists of four parts. The introductory part contains a reconstruction of the main philosophical concepts of Pātañjaladarśana, a confinement of the subject-matter of the terms, a substantiation of the definition of this school as representative of the nominalistic trend in Indian philosophy. Part two, which is the main one, is a translation of Patañjali's "yoga-sūtras" and of "Vyāsa-bhāṣya". Part three is a commentary to the translation. The work is concluded by a reference section containing proper names, index of the school's philosophical terminology, and the bibliography.

Научное издание

КЛАССИЧЕСКАЯ ЙОГА

(«Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»)

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
РАН*

Зав. редакцией *Я. Б. Геисерик*

Редактор *Л. Ш. Фридман*

Младший редактор *Л. В. Исаева*

Художник *И. Д. Бригвенко*

Художественный редактор *Б. Л. Резников*

Технический редактор *В. П. Стуковнича*

Корректор *Каткова Г. П.*

ИБ № 17168

Сдано в набор 10.12.91. Подписано к печати
06.04.92. Формат 60×84¹/₁₆. Бум. офсетная № 1.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,35. Усл. кр.-отт.
15,35. Тираж 100 000 экз. Изд. № 7354. Зак.
№ 1—4181. Цена договорная

Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Головное предприятие республиканского
производственного объединения «Полиграфкнига»
252057, Киев, ул. Довженко, 3



BIBLIOTHECA ASIATICA

**НАУЧНАЯ ВОСТОКОВЕДНАЯ
НЕПЕРИОДИЧЕСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ СЕРИЯ
ЦЕНТРА ИССЛЕДОВАНИЙ
ТРАДИЦИОННЫХ ИДЕОЛОГИЙ ВОСТОКА „ASIATICA“**

Серия включает четыре основных тематических раздела:

- 1. ПАМЯТНИКИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**
 - 2. ЗАРУБЕЖНАЯ ВОСТОКОВЕДНАЯ КЛАССИКА**
 - а) на языке оригинала; б) переводная
 - 3. ИСТОЧНИКИ**
 - а) критические (сводные) тексты на языке оригинала
 - б) переводы источников
 - 4. СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**
(отечественные и зарубежные)
-



ГОТОВЯТСЯ К ВЫПУСКУ:

В. И. Рудой
ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ
Часть 1 — Абхидхармика

Э. Конзе
БУДДИЗМ: ЕГО СУЩНОСТЬ И РАЗВИТИЕ
(Перевод с английского и комментарий Е. А. Островской)

М. Е. Кравцова
ГОСПОДИН,
ОТДЫХАЮЩИЙ В ТЕНИ СЛОВЕСНОСТИ.
Жизнь Шень Юэ — алхимика, любовника, поэта

Е. Е. Обермиллер
«КОЛЕСО САНСАРЫ»
Из неопубликованных трудов по буддизму
(Обработка архивных материалов, составление,
перевод с английского и комментарий Н. Н. Шабанова)

Е. А. Торчинов
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ДАОСИЗМА.
