

· СОКРОВЕННЫЙ СВЕТ ·

ЙОГА



ПАТАНДЖАЛИ

ВЬЯСА

ВАСУБАНДХУ



УДК 2
ББК 86.39
Й 75

Идея серии О.И.Трофимовой

*Координатор серии
доктор философских наук, профессор Е.А.Торчинов*

Перевод с санскрита В.Рудого, Е.Островской

Оформление серии В.Пожидаева

Й 75 Йога / Пер. с санскрита В. Рудого, Е. Островской. — СПб.: Азбука-классика, 2002. — 576 с.

ISBN 5-352-00121-0

В настоящую книгу вошли сочинения классиков индийской философии, посвященные йоге — религиозному мистическому опыту. В рамках одного тома представлены тексты двух наиболее влиятельных традиций — брахманистской (индуистской) и буддийской, противостоявших друг другу в эпоху древности и раннего Средневековья. Впервые публикуется русский перевод пятого и шестого разделов прославленного буддийского трактата Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы», никогда прежде не переводившихся с санскрита на европейские языки. В комментарий, сопровождающий переводы, включены извлечения из авторитетных индийских сочинений, касающиеся йоги. Вступительная статья отражает новейшие результаты академических востоковедных исследований.

© В. Рудой, Е. Островская, перевод,
статья, комментарий, 2002

© Е. Островская, составление, 2002

© «Азбука-классика», 2002

ISBN 5-352-00121-0

ДВЕ ТРАДИЦИИ ЙОГИ

Открывая эту книгу, читатель получает возможность познакомиться с индийскими классическими текстами, посвященными йоге — совокупности южноазиатских традиционных методов преобразования человеческой психики. Эти методы возникли в древности и получили мощное развитие в русле индийских религиозных доктрин брахманизма и буддизма. При всем разнообразии они служили единственной цели — освобождению от страдания. И в брахманизме, и в буддизме победа над страданием рассматривалась как высшая цель религиозной жизни, и главным средством ее практического достижения выступала йога. В философском наследии брахманистских и буддийских школ сохранились детальные интерпретации йоги, представляющие собой уникальную культурную ценность.

Индийская религиозная философия эпохи древности и раннего Средневековья занимает в сокровищнице мировой философской мысли особое место. Никакая иная мыслительная традиция не уделяла столь значительного внимания проблеме страдания, сопутствующего человеческой жизни, не заявляла о принципиальной возможности его полного устранения, не предполагала развернутого обоснования методов окончательного искоренения страдания. Именно индийская философия, берущая свое начало в южноазиатских религиозных доктринах, проторила этот интеллектуальный путь.

В настоящей книге впервые собраны вместе переводы санскритских текстов, созданных в рамках двух авторитетных противоборствовавших традиций — Санкхья-Йоги и классической Абхидхармы. Это открывает перспективу непосредственного сопоставления брахманист-



ских и буддийских воззрений на йогу, ибо школа Санкхья-Йога представляет брахманский философский дискурс, а классическая постканоническая Абхидхарма — буддийскую теоретическую мысль в период ее расцвета.

Брахманизмом принято называть традиционную религиозную идеологию, которая возникла на Южноазиатском субконтиненте в середине I тысячелетия до н. э. и просуществовала вплоть до XI в. н. э. Браһманизм развился на основе ведийского священного канона — древнейшего собрания сакральных текстов. Оно включало в себя четыре крупных раздела: собственно веды — тексты религиозно-культового назначения, брахманы — жреческие комментарии к ведам, араньяки — тексты, посвященные практике отшельничества, и упанишады — философские интерпретации религиозных основоположений.

Ведийский священный канон начал складываться в этно-культурной среде древних ариев еще до их расселения на Южноазиатском субконтиненте, — возможно, в середине II тысячелетия до н. э. Об этом свидетельствуют исследования гимнов «Ригведы» — наиболее древней из вед. Процесс создания священного ведийского канона длился около десяти столетий и завершился приблизительно в VIII—IV в. до н. э. Его творцами и хранителями выступали брахманы — индоарийское жречество, занимавшее в древнеиндийском обществе привилегированное положение.

Принадлежность к брахманству имела наследственный характер, что позволяло из поколения в поколение накапливать огромный потенциал традиционной учености и интеллектуальной культуры. В древнеиндийском обществе довольно рано развилась социальная специализация сословий (варн). Браһманство составляло первую — высшую — варну, выполнявшую ритуальные, идеологические, образовательные функции. Только брахманы, будучи знатоками священного ведийского канона, обладали правом его толкования — философского и религиозно-юридического.

Кроме брахманства существовали еще три варны, социальные функции которых были строго разграничены религиозными законоположениями. Вторую после жречества варну образовывало воинство — кшатрии, обладавшие значительной земельной собственностью. К варне кшатриев принадлежала правящая аристократия — цар-



ственные особы и члены сабхи (воинского парламента). В третью варну входили вайшьи — значительная часть населения, непосредственно занятая разнообразной хозяйственно-экономической деятельностью. Низшая — четвертая варна — включала шудр, то есть низы древнеиндийского общества, которым предписывался религиозный долг служения всем трем вышестоящим сословиям.

Ведийский священный канон составлял основу традиционного образования. Правом изучать веды были наделены только мужчины, принадлежавшие к варнам брахманов, кшатриев и вайшьев. Шудры и женщины не располагали этим правом, то есть в получении традиционного образования господствовала социальная и половая дискриминация.

Но одновременно изучение вед являлось обязанностью для всех тех, кто был допущен к ведийскому сакральному знанию. Если по какой-либо причине юноша в определенном возрасте не получал ритуального посвящения, открывавшего доступ к образованию, он никогда уже не мог стать полноправным членом общества. Ему возбранялось вступление в брак и наследование семейных профессиональных занятий, ибо посвящение на образование рассматривалось как «второе рождение», реально включавшее юношу в традиционный социум. Посвященному вручался специальный знак — шнур дваждырожденного, который надлежало носить постоянно, в течение всей жизни. Мужчины, приобщенные к ведийскому сакральному знанию, именовались «дваждырожденными» и имели право на соответствующие почести.

Брахманы несли всю полноту ответственности за религиозное образование и религиозно-идеологическую консолидацию традиционного социума. Каждая из варн должна была следовать вполне определенному своду правил нравственного поведения и праведного образа жизни, предполагавшему неукоснительное соблюдение религиозных обетов и ритуалов. Свод таких правил назывался *дхармой*, и у каждого сословия была своя дхарма, которой следовало придерживаться.

Тысячелетний период сложения ведийского священного канона был эпохой господства целого комплекса религиозных представлений и соответствующих им культовых



действий, называемых ведийской религией. Для нее был характерен политеизм. Обширный пантеон богов дополнялся обожествлением растений, гор и рек.

Почитание богов в ведийской религии неразрывно связывалось с ритуалами жертвоприношения. Они соединяли в себе три аспекта действия: намерение принести жертву ради достижения определенного результата — рождения мужского потомства, избавления от болезни и пр.; словесную жертвенную формулу и собственно физическое действие. Таким образом, ритуал жертвоприношения представлял собой совокупность ментальных, вербальных и физических действий, служивших причиной «созревания» желанного следствия. Ритуал жертвоприношения сопровождал жизнь человека ведийской эпохи от рождения и до кончины.

Религиозное отшельничество не было уделом лишь брахманов-подвижников. В определенный период жизни дваждырожденному надлежало посвятить себя отшельничеству. Когда юноша вступал в брак и мог взять на себя бразды правления домохозяйством, его отцу предстояло удалиться в лес (*аранья*), чтобы приобрести опыт религиозного подвижничества. Но «уход в лес» не означал полного отчуждения от ритуалов жертвоприношения. Ритуальные действия отшельник совершал мысленно. Они не имели своей целью получение какого-либо житейского блага и были направлены на постижение внутреннего смысла дхармы.

Отшельничество — это и опыт суровой аскезы, призванной подавить влечение подвижника к мирской жизни. Отшельнический этап в биографическом цикле дваждырожденного предшествовал его паломничеству к святым местам, завершающему достойное человеческое существование, периоду *сеньясы*. Одетый в священную одежду цвета охры, снабженный посохом и сумой для сбора подаяния, старец отправлялся в путешествие, которое приносило ему полное духовное освобождение (*мокиша*) от преходящих мирских ценностей.

Идеал мудреца, свободного от влечения к объектам чувственного мира и страдания, порождаемого этим влечением, получил свое развитие в текстах упанишад. Собрание упанишад называлось *ведантой* — завершением вед. В более поздний исторический период это на-



звание закрепилось за одной из брахманистских религиозно-философских школ, претендовавшей на последовательную приверженность древнейшим идеологическим воззрениям.

Тексты упанишад отражают процесс смены культурных эпох на Южноазиатском субконтиненте. Ведийская религия и связанная с ней культура уходили в прошлое, но веды не утрачивали своего сакрального значения. Упанишады — ранние, стихотворные, и более поздние, прозаические, — сохранили в себе наставления и дискуссии о понимании ведийского Слова.

В текстах упанишад повествование ведется от лица какого-либо из древних учителей, разъясняющих «скрытый смысл» ведийских высказываний. Этимология слова «упанишада» остается вплоть до настоящего времени предметом спора специалистов, изучающих древний пласт индийской духовной культуры. Буквальное значение этого слова — «сидеть около». Позднее его стали интерпретировать как «тайное знание», которое обретали ученики, сидящие у ног учителя и внемлющие его разъяснениям.

Основная идея, скрепляющая мировоззрение упанишад, состоит в утверждении тождества «Я», именуемого *Атманом*, и *Брахмана* — безличного принципа космической одушевленности.

«Атман есть Брахман, Брахман есть Атман» — в этом изречении сконцентрирована вся суть тайного знания, изложенного в упанишадах. Атман вечен, а мир, пребывающий в непрерывном изменении, является лишь внешним выражением сущностного тождества Атмана и Брахмана.

Индивидуальность «Я» иллюзорна и обусловлена конкретными качественно-определенными проявлениями Атмана. Человек, осознающий свое существование как нечто индивидуальное, ограниченное телесностью и принадлежностью к определенному социальному сословию, преследует цели обеспечения своей жизнедеятельности и воспроизведения потомства, жаждет счастья и всеми силами избегает страдания. Он, будучи членом общества, где безраздельно господствует религиозное мировоззрение, стремится к праведности, обусловленной варновыми предписаниями. Но страдание неизбежно настигает и



праведника, и нечестивца — любого, кто рожден и кому предстоит умереть.

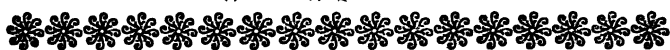
Никакие ритуальные жертвоприношения не способны дать человеку бессмертие, навсегда уберечь его от болезней и старости, сохранить вечную жизнь его родным и близким. А это означает, что живые существа обречены страдать.

Причина страдания коренится, таким образом, не в обстоятельствах жизни, а в том, что человек не знает истинной реальности. Поглощенный переживанием своей индивидуальности, он пребывает в неведении относительно сущностного тождества Атмана и Брахмана. Влечение к миру и аффекты, порождаемые этим влечением, препятствуют истинному познанию. Устранить это препятствие способен только тот, кто понял неприемлемость страдания, обусловленного неведением, и бесплодность поисков вечного счастья на стезе удовлетворения своих желаний.

Атман, то есть истинное «Я», свободен от индивидуальных желаний, ибо он тождествен безличному Брахману. Но одновременно Атман — та реальная «личность», благодаря которой индивид ощущает свою одушевленность. Искать Атман вовне, пытаясь обнаружить его в каком-то конкретном объекте или явлении, великом или бесконечно малом, нелепо. Если бы Атман содержался в чем-то одном или группе объектов, он не присутствовал бы всюду. Лишь глубинное проникновение в смысл формулы «Я есмь Брахман» позволяет узреть реальность такой, какова она в действительности.

В череде непрерывных изменений Атман пребывает вечным и неизменным. Но если истинное «Я» не уничтожимо, почему смертно тело? Кто такие животные, демоны, обитатели подземных адских вместилищ, божества? Как соотносятся с Атманом предметы окружающего мира. — материальные объекты? Почему Атман проявляет себя в таких различных формах существования? На эти вопросы отвечает учение о карме, основы которого были впервые сформулированы в упанишадах.

«Карма» буквально означает «действие», но в терминологическом смысле это действие, с необходимостью выступающее причиной определенного следствия. Ритуальные



действия вели к результату, по преимуществу связанному с прижизненными целями человеческого существования, но не только с ними. Например, похоронные обряды ведийской религии обеспечивали достойный путь покойного в «мир отцов». Учение о карме расширило представление о причиняющей функции осознанного, преднамеренного действия, причем не только ритуального. Брахманизм, существенно обогативший ведийскую космологию, придал кармическому действию вселенскую перспективу.

Любое такое действие способно порождать следствия, выходящие за пределы человеческой жизни. Осознанное словесное или физическое действие в качестве своего следствия имеет повторное рождение. Таковое, согласно брахманистским воззрениям, может быть обретоено в различных формах — человеческой, божественной, животной, демонической, адской, предметной. Все зависит от религиозного качества деяния, совершенного человеком. Если оно соответствует предписаниям праведного поведения, то новое рождение будет благим — человеческим или божественным. Если же оно противоречит праведности, нарушает требования ритуальной чистоты, то повторное рождение будет адским, животным, демоническим, предметным — растительным, минеральным. Когда следствия дурного действия исчерпаются полностью, придет черед следующего — человеческого — рождения, обусловленного праведными поступками в прошлых жизнях. Дурное действие изменяет форму повторного существования, делая ее нечеловеческой, но не лишая одушевленности, ибо все в этом мире есть Атман. Однако никакая форма не вечна, вечен лишь Атман. Отбрасывая по смерти тела одни свойства и приобретая в новом рождении другие, эта истинная «личность» остается в своей сущности неизменной.

Круговорот рождений определяется термином *сансара*, присутствующим уже в текстах упанишад. Пребывание в сансаре сопряжено со страданием, ибо закон кармы есть несвобода. Освобождение от уз сансары может быть достигнуто только несовершенством действий, ведущих к новому рождению. Это не означает, что вообще никакие действия не совершаются. Смысл в другом — действие должно быть свободным от мотивации, обусловленной



неведением. Только тот, кто познал истинную реальность, тождество Атмана и Брахмана, способен на действия, свободные от кармического следствия. Такой религиозный подвижник не рождается впредь в сансаре — мире страдания.

Но не всем, согласно брахманской интерпретации, круговорот рождений видится как страдание. Человек, проникнутый мирскими ценностями и желаниями, находит в сансаре счастье, невечное, но драгоценное для него. Мирской человек груб и в силу этого не ощущает тягостного давления причинно-следственной закономерности. Он не тяготится перспективой блуждания в грядущих формах существования. Но тот, кто стремится к истинному знанию, подобен в своей тонкой чувствительности главному яблоку, любое прикосновение к которому ощущается как боль. Радости сансары для него столь же неприемлемы, сколь и ее мучения, ибо он желает свободы.

Освобождение из мира сансары — это очищение психики от всего индивидуального, подлинное осознание того факта, что лишь Атман есть реальная «личность», а все конкретные свойства, обретаемые и отбрасываемые в круговороте рождений, переходящие.

Таким образом, в упанишадах нашли свое первичное оформление четыре идеологемы, важнейшие для последующего развития индийской религиозно-философской мысли, — Атман, карма, сансара и «освобождение». Для обозначения последней идеологемы использовались различные термины — «Мокша», «Кайвалья», «Нирвана».

Брахманизм как религиозно-философское направление в истории индийской мысли в своем развитии непосредственно опирался на упанишады. Это направление формировалось в виде традиций теоретического комментирования ведийского священного канона, на основе которых в раннем Средневековье и сложились шесть систем брахманистской философии — Санхья, Йога, Ньяя, Вайшешика, Миманса и Веданта. Единство брахманистского направления обусловлено общей мировоззренческой установкой, характерной для названных мыслительных традиций, — признанием абсолютного авторитета ведийского священного канона.



В русле идеологии брахманизма ведийский священный канон отнюдь не причислялся к человеческим творениям. Веды рассматривались как «вечные и несотворенные». Согласно религиозному преданию, они получили известность благодаря божественному слуху древних мудрецов (*риши*), «услышавших» ведийское Слово и передавших его людям. Это предание позволяет понять, почему ведийский священный канон именуется *шрути* — «услышанное» — и почему длительное время он передавался лишь изустно, не подвергаясь письменной фиксации. Первые попытки записи ведийских текстов были предприняты весьма поздно — только в XI в., как об этом свидетельствует Бируни в своем труде «Индия».

Шрути — сокровенное знание. Оно не может быть «прочитано», то есть изучено самостоятельно. Тексты ведийского священного канона обладают не только явным, но и скрытым смыслом. Помимо общения с наставником (*гуру*) глубинный смысл ведийских высказываний невозможно постичь. Наставник обладает его знанием, поскольку получил истинное разъяснение из уст предшественника в непрерывной линии учительской преемственности. Это знание для «избранных» — той части индийского общества, чье предназначение состояло в сохранении религиозно-идеологической традиции, то есть брахманское знание.

В строгом смысле слова нельзя говорить о существовании философии в ведийскую эпоху. Для философии характерен теоретический (логико-дискурсивный) тип мышления, исторически приходящий на смену мышлению мифологическому. Теоретический тип мышления созревает в Индии постведийского периода, знаменуя собой раннюю стадию развития философии и традиционных наук — лингвистики (учения об именах, грамматики, этимологии), математики, метрики, теории ритуала, астрономии и др. «Тайное знание» упанишад — это не только опыт практического постижения тождества Атмана и Брахмана, но и первый шаг к теоретическому мышлению, сделанный в узких сообществах брахманской интеллектуальной элиты.

Мифологическое мышление, однако, вовсе не было вытеснено теоретическим. Оно продолжало функционировать в индийской культуре и обрело свое выражение



в литературе пуран — собраниях постведийской мифологии и религиозных преданий, а также в эпических произведениях — прежде всего в «Махабхарате».

Шесть религиозно-философских систем брахманизма, возникших на заре I тысячелетия н. э., — это шесть путей теоретического дискурса, восходящего в своем истоке к древним образцам комментирования вед. Для обозначения любой системы умозрения использовался термин «даршана» (букв. «воззрение»). Каждая из шести брахманистских даршан возводила себя к исходному, «корневому», тексту, определявшему последующую традицию. Такой текст по своему жанру являлся *сутрой* — кратким «конспектом» системы, ее путеводной нитью. (Слово «сутра» буквально и означает «нить».) Философские трактаты (*шастры*) создавались в форме комментариев и субкомментариев, разъяснявших смысл исходного системообразующего текста. Шастры представляют большое разнообразие комментаторских жанров. Это позволяло их авторам вместить в рамки комментария проблематику межшкольных дискуссий и диспутов с философами небрахманистских направлений, возникших также в постведийский период, — буддийскими и джайнскими религиозными мыслителями, адживиками, выражавшими тенденцию свободомыслия в индийской философии.

Санкхья считается наиболее древней среди шести брахманистских даршан. Она развивала учение о первоматерии как причине мира (*прадхана-карана-вада*). Теоретики Санкхьи исходили из положения об изначальном, ничем не обусловленном существовании материальной первоосновы мира — *пракрити*, или *прадханы*, существующей в двух видах, проявленном и непроявленном. Проявленное — мир чувственно воспринимаемых объектов. Непроявленное не доступно чувственному восприятию, это «неинформативный» материальный аспект тождества Атмана и Брахмана. Первомаateria, будучи причиной космогенеза, уже содержит в себе все возможные следствия потенциально. Любой возникающий объект сохраняет связь с обусловившей его причиной. Следствия, однако, проявляются неодновременно, поскольку их актуализация зависит от многих дополнительных условий.



Космогенез — выражение эволюционного процесса, полагали санкхьяики. Изначальная непроявленная материя обладает тремя качествами (*гунами*) — инертностью (*тамас*), активностью (*раджас*), равновесной ясностью (*самтв*). Любой объект, возникающий в ходе эволюции, содержит в себе эти три качества, но в разной пропорции.

Концепция эволюции опирается на представление о двадцати пяти элементах (*таттвах*), образующих сложную взаимосвязь. Пракрити, или прадхана, — первый из них. Из пракрити возникает сознание (*буддхи*). Как таковое оно одновременно есть и «великий принцип» (*махат*), обуславливающий появление индивидуального сознания — индивидуацию (*ахамкара*). Затем возникают «тонкие сущности» (*танматры*) — *акаша* (особый вид пространства, обуславливающего распространение звука), воздух, огонь, земля, вода. Они в свою очередь дают начало пяти «великим элементам» (*махабхута*) — *акаша*, воздух, огонь, земля, вода, из которых и состоит материальный мир. Благодаря индивидуации сознания на основе «великих элементов» формируются «органы действия» (*кармендрия*) — пять органов чувств, обладающих способностью восприятия. Их дополняет разум (*манас*), обладающий способностью генерализации чувственных восприятий.

Кроме названных элементов в концепции Санкхьи присутствует и еще одна таттва — *Пуруша*. Это чистая энергия сознания, независимая в своем бытии от пракрити, первоматерии. Пуруша — Зритель, созерцающий мир в зеркале сознания. Соединение Пуруши и пракрити обуславливает появление всех элементов.

Пуруша присутствует во всем — живом и неживом. Человеческий индивид, желающий постичь тождество Атмана и Брахмана ради освобождения от уз сансары — круговорота рождений, сопряженного со страданием, должен открыть в себе Пурушу. Будучи вечным и неизменным, Пуруша чужд страдания. Благодаря обретению знания своего истинного «Я», Пуруши, человек достигает освобождения. Пуруша — это и есть Атман, тождественный Брахману.

Воззрения древней Санкхьи инкорпорированы в «Махабхарату», что свидетельствует о значительном авторитете



этой наиболее ранней мировоззренческой системы. Традиция классической Санкхьи складывается значительно позднее — она восходит к базовому тексту «Санкхья-карика» Ишваракришны, относящемуся к IV—V в. н. э.

Важно подчеркнуть, что ни в древней, ни в классической Санкхье первоначально не присутствует идея сотворенности мира Ишварой — Божественным Зодчим. Более того, санкхьяики развивали учение о несуществовании Ишвары (*Ниришвараваду*).

Система Йога тесно примыкает к Санкхье. Эта даршана разрабатывала теоретическое истолкование практических методов обретения освобождения и в данной своей задаче опиралась на философию Санкхьи. Базовым текстом Йоги являются «Йога-сутры» Патанджали, намечающие контуры системы. Ее детальная проработка обнаруживается в комментарии Вьясы («Вьяса-бхашья») — трактате, тесно соединяющем положения Санкхьи и Йогу. «Вьяса-бхашья» запечатлевает слияние этих двух традиций в рамках одной школы — Патанджала-даршаны, называемой также объединенной Санкхья-Йогой.

Йога ввела в учение санкхьяиков идею существования Ишвары — Владыки Вселенной. Первоначально Ишвара (Высший Пуруша) не толковался в Патанджала-даршане как Божественный Зодчий, творящий мир. Но позднее теистическая, креационистская тенденция значительно усилилась в дискурсе этой школы.

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

Но 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 выделил 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».



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 классической Санкхьей.

Безусловно, здесь следует говорить о двух ветвях дерева, имеющего один корень — древнюю Санкхью, дидактическое изложение которой обнаруживается в некоторых разделах эпоса «Махабхарата» (например, в «Беседах Маркандеи» и в «Анугите»). Санкхья-Йога и классическая Санкхья — это две несовпадающие школьные традиции, каждая из которых сформировала свой угол зрения на исходные идеи древнего учения.

Задача датировки текста Патанджали и комментария Вьясы до сих пор не получила однозначного решения. Так, создание «Йога-сутр» датируется исследователями в очень широких пределах — от II в. до н.э. до IV в. н.э. Ранняя датировка мотивируется посредством отождествления автора «Йога-сутр» и древнего ученого-грамматиста Патанджали. Такая точка зрения сформирована внутри индийской культурной традиции.

Дж. Вудс, автор наиболее авторитетного английского перевода «Йога-сутр» и «Вьяса-бхашьи», относит сочинение Патанджали к IV в. н.э. Его позиция основана на сравнительных историко-философских исследованиях той контраргументации, которую разрабатывала Санкхья-Йога в процессе синхронной полемики с буддийскими школами.

Однако господствующий в науке 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 Умасвати «Таттвартха-адхигамасутра» (III в. н.э.).

Комментарий Вьясы («Вьяса-бхашья») обычно принято датировать IV в. н.э., поскольку его содержание свидетельствует о детальном знакомстве автора с буддийскими трактатами, относящимися к IV—V в.

Буддийские философские школы исторически начали складываться параллельно с брахманистскими, но как неортодоксальное направление индийской религиозно-философской мысли. Буддийское учение принципиально



отрицало авторитет вед, опираясь на свой собственный свод канонических текстов, восходящих к первоначальной проповеди Учителя — Будды Шакьямуни (563—473 гг. до н. э.). Основатель буддизма не принадлежал к брахманской варне. Рожденный и воспитанный в среде воинской аристократии, он смело отбросил ведийскую ортодоксию и создал доктрину, отвергавшую идеологическое господство жречества.

В чем же состояла духовная революция, совершенная Шакьямуни в области религиозной идеологии?

Священный ведийский канон и его толкования в русле брахманизма имели сугубо предписательный характер относительно жизнедеятельности человека. Социум, вооруженный брахманистской идеологией, контролировал поведение своих членов, но не их сознание. Праведность рассматривалась в брахманизме как неуклонное соблюдение религиозно-юридических и обрядовых предписаний, призванных разграничивать ритуальную «чистоту» и «осквернение». Типы праведного поведения определялись наследственной принадлежностью к конкретному сословию (варне), социально-профессиональной группе (джати), половыми и возрастными различиями людей и обретали свое практическое оформление в строго регламентированном образе жизни. Праведность служила необходимым и достаточным условием счастья в будущем рождении и гарантировала в данной жизни должную степень уважения со стороны окружающих. Неправедность вела к будущему страданию и нынешнему сраму и стыду.

Учение Шакьямуни, отвергнув священный ведийский канон, опрокинуло и брахманские представления о смысле религиозной жизни, «чистоте» и «осквернении». Шакьямуни впервые в истории человечества создал религию совести, призывавшую человека контролировать собственное сознание, а не только внешнюю канву поведения. Это новое учение не предписывало образца поведения, а требовало от человека отказа от алчности, вражды и невежества как мотивов действия, неизменно приводящих к страданию.

Невежеству Шакьямуни противопоставил знание — истинное постижение природы страдания, его причин, принципиальной возможности искоренения страдания и



пути к этой благой цели. Знание, добытое Шакьямуни в личном опыте Просветления, и нашло свое словесное выражение в текстах буддийского канона — Трипитаки («Трех собраний»).

Трипитака состоит из следующих разделов: Сутра-питака, Виная-питака и Абхидхарма-питака.

В Сутра-питаке собраны проповеди и беседы Будды. Они оформлены в виде повествований, начинающихся словами «так я слышал». Этой формулировкой подчеркиваются особый авторитет устной передачи религиозного знания и статус буддийских канонических сутр как «услышанного». Сутры — «услышанное» от Будды — противостояли в индийской культуре ортодоксальному шрути — ведам, отвергая идею их вечности, абсолютной ценности и несотворенности.

Виная-питака — это свод религиозно-дисциплинарных правил, регламентирующих жизнедеятельность последователей Шакьямуни — мирян и мирянок, послушников и послушниц, монахов и монахинь, объединенных в буддийскую общину (*сангху*). Как и Сутра-питака, авторство этого раздела канона приписывается Учителю.

Абхидхарма-питака представляет собой собрание первых буддийских философских трактатов, разъясняющих терминологию первого и второго разделов канона и доктринальные положения. Относительно авторства текстов Абхидхарма-питаки различные буддийские школы придерживались неодинаковых мнений. Одни признавали их творением Будды, другие считали трактаты Абхидхармы результатом интеллектуальной деятельности его личных учеников, старейшин первых буддийских сообществ.

В полном объеме буддийский канон сохранился только на языке пали (так называемый Палийский канон). Долгое время палийская версия канона считалась единственной. Но исследования середины XX в. показали, что наряду с ней существовала и санскритская, с которой по преимуществу и выполнялись переводы канонических текстов на китайский и тибетский языки. Различия между обеими версиями обнаруживаются именно в третьем разделе — в Абхидхарма-питаке.

В историю буддийской культуры канонические тексты вошли на особом статусе Слова Будды (*Буддха-вачана*).



Вся дальнейшая постканоническая традиция представляет собой философскую интерпретацию этого Истинного знания, преподанного Учителем.

Следует, однако, отметить, что в постканонический период буддийская идеология развивалась в Индии по трем направлениям: школы Абхидхармы — Сарвастивада и Саутрантика, Махаяна и Ваджраяна.

Махаяна («Великая колесница») — направление, претендовавшее на широкую популярность среди мирян и «открытие» сутр, которые Учитель сокрыл до времени, подходящего для их обнародования. Эти сутры вошли в так называемый махаянский канон, оставшийся незавершенным. Великая колесница в истории классического буддизма Индии была представлена школами Мадхьямика и Виджнянавада.

Ваджраяна («Алмазная колесница») развивала по преимуществу не философский, а ритуально-культовый аспект буддизма, известный как буддийская *тантра*.

Последователи Махаяны называли Сарвастиваду и Саутрантику «Малой колесницей» (*Хинаяной*), поскольку эти школы признавали монашество необходимым этапом на пути достижения высшей религиозной цели. Однако именно эти школы в постканонический период разработали философскую интерпретацию всех без исключения положений Трипитаки.

Буддизм в своих идеях определенным образом связан с учением упанишад. Как и в брахманизме, в учении Шакьямуни присутствуют базовые для индийских религий идеологемы «сансара», «карма», «нирвана». Но в то же время опровергается существование Атмана — вечного и неизменного «Я», тождественного Брахману.

Существование Атмана (реальность «личности») согласно буддийской позиции не может быть удостоверено посредством чувственного восприятия, ибо ни зрение, ни слух, ни обоняние, ни вкус, ни осязание его не воспринимают. Существование Атмана не может быть доказано и посредством умозаключения, поскольку отсутствует признак, указывающий на реальность вечного «Я». Следовательно, Атман как вечная и неизменная субстанция — это предмет фанатической веры, ибо буддийская доктрина в отличие от брахманизма не признавала такого источника



истинного знания, как ведийские высказывания, свидетельствующие об Атмане.

А если Атмана как субстанции, отбрасывающей в круговороте рождений одни свойства и приобретающей другие, не существует, то живые существа — это всего лишь индивидуальные потоки причинно обусловленных элементарных моментальных состояний, получивших в буддизме наименование дхарм. Тот факт, что эти индивидуальные потоки предстают в круговороте рождений в различных формах существования — как люди, боги-небожители, животные, голодные духи, обитатели адов, — объясняется кармой — законом причинно-следственной зависимости.

Существование — это причинно обусловленное прохождение сквозь время, сквозь каждый его момент (*кшана*). В этой наименьшей единице времени и проявляются конкретные свойства живого существа — дхармы, обусловленные прошлой деятельностью. Они ни от чего, кроме причин и условий, не зависят — ни от какой субстанции, будь то первоматерия или Атман. В этом отношении дхармы «пустые» (*шунья*), и пустота (*шуньята*), то есть отсутствие «Я» как вечной субстанции, — реальный способ существования дхарм.

Дхармы классифицировались по пяти группам. Это материальные дхармы — телесный субстрат сознания, включающий органы чувств и соответствующие способности. Дхармы чувствительности, регистрирующие взаимодействия с внешней средой как приятные, нейтральные либо неприятные. Дхармы «понятий», ответственные за отождествление связи слов и обозначаемых ими объектов. Дхармы сознания как такового и конкретных «явлений сознания». И наконец, дхармы — формирующие факторы, то есть те элементарные состояния, которые в потоке психосоматической жизни играют роль факторов, прокладывающих русло потока, сохраняющих его непрерывную последовательность.

Именно эти пять групп причинно обусловленных состояний, согласно буддийской концепции, и предстают как «личность» — «Я», которое отнюдь не реально и в силу этого лишь метафорически может именоваться Атманом. К новому рождению «идут» только четыре нематериальные



группы дхарм, возглавляемые сознанием. Моментальность дхарм в этой непрерывной последовательности указывает на принципиальную безличность всего причинно обусловленного, образующего круговорот рождений.

Догматические положения буддизма получили название Благородных истин. Их четыре: все причинно обусловленное есть страдание (Истина страдания); у страдания есть причина, приводящая к возникновению нового рождения в сансаре (Истина возникновения); страдание может быть прекращено (Истина прекращения); есть путь, прекращающий страдание (Истина пути).

Первая истина указывает на тот факт, что в индивидуальном потоке причинно обусловленных дхарм нет ничего вечного, все изменчиво, а следовательно, в сансаре отсутствует перспектива обретения полного, неколебимого счастья и блаженства. В этом смысле все причинно обусловленные дхармы страдают.

Вторая истина свидетельствует о причинной обусловленности рождения в мире страдания. Каждое новое рождение в сансаре — это следствие какого-либо действия (кармы), совершенного в прошлых рождениях. Действие, чреватое таким следствием, — это поступок преднамеренный, осознанный и мотивированный определенным аффектом (*клеша*). Таким образом, действия (карма) и аффекты (клеши) выступают причиной блуждания индивидуального потока дхарм в круговороте рождений, то есть причиной страдания.

Третья истина утверждает принципиальную возможность прекращения страдания — устранения аффектов и соответственно несовершенства действий, приводящих к новому рождению. Согласно канонической позиции, в человеческой психике есть предпосылки к искоренению аффектов — абсолютные дхармы, причинно не обусловленные. Это *акаша* — пространство психического опыта, «месторождение» сознания. Акаша — виртуальное пространство, в котором разворачиваются различные состояния сознания, его содержания (образы объектов, формулировки суждений и т. п.). Кроме акаши существуют два типа абсолютных дхарм, именуемые «прекращениями», — состояния абсолютной устранимости аффектов.



«Прекращения» актуализируются благодаря практике йоги, но не брахманистской, а буддийской. Йога не является причиной этих дхарм, она лишь технология обретения знания, что каждый из аффектов устранен и больше никогда уже не возникнет. «Прекращения» актуализируются благодаря знанию (первый тип) и посредством устранения условий возникновения аффектов (второй тип). Этому соответствуют специальные йогические практики — видения, то есть интуитивное постижение Благородных истин, и созерцание, окончательно закрепляющее результат очищения психики от аффектов.

Четвертая истина фиксирует реальность пути, ведущего из сансары в Нирвану, к состоянию полного, абсолютного и совершенного покоя сознания, освободившегося от аффектов и причиняемых ими новых рождений в мире страдания. Буддийская йога и есть путь к этому покою. Достигший его становился *архатом* — победителем черного зла аффектов.

В чем же различие брахманистской и буддийской традиций йоги? В самом общем виде, если не говорить о конкретных практиках психофизической регуляции сознания, этих различий три. Во-первых, каждая из традиций опирается на свою собственную, принципиально отличную от другой религиозную идеологию.

Во-вторых, они направлены на достижение различных идеалов святости — пребывающий в блаженстве брахман и архат, чей духовный покой неколебимо возвышается над любым блаженством. Счастье, блаженство, как учит буддизм в отличие от брахманизма, — это фрагмент сансары, а Нирвана не имеет с ней ничего общего.

И наконец, в-третьих, в брахманистской и в буддийской традициях йоги выдвигались различные идеалы знания, обусловленные религиозно-доктринальными представлениями об истинной реальности. Брахманистская йога обозначала свой идеал формулой «*ятхартха*» («артха как она есть»). В данной формуле слово «артха» (букв. «цель», «объект, существующий реально») обозначает Атман, ибо именно он, согласно брахманистской идеологии, существует реально во всех объектах — органических и неорганических, одушевляя их. Как реально существующая «личность» Атман одновременно тождествен



безличному Брахману, и формула «ятхартха» предписывает йогину, то есть религиозному подвижнику, видеть реальность так, как она есть. Вся совокупность познания — чувственного, рационального, религиозно-доктринального, философского и созерцательного — обращена в брахманизме именно к этой цели — во всем видеть Атман, постигая его тождество Брахману.

В буддийской йоге идеал познания формулируется как «ятхабхутам» — видеть как есть то, что существует в абсолютном смысле. Это означает, что не все предстоящее перед глазами абсолютно реально. Существование объектов, имеющих свои наименования в обычном языке, условном по своей природе, относительно, поскольку любой из них может быть разрушен физически или подвергнут мысленному поэлементному разложению в процессе интеллектуального анализа. Все видимые объекты в пределах анализа оказываются материей. Только дхармы не могут быть подвержены подобной деструкции. Их нельзя разрезать ножом, ибо это состояния. Их невозможно и разделить аналитически на что-то иное, поскольку каждая дхарма выступает носителем своего собственного неделимого признака, она своеприродна.

Дхармы — это предел в анализе бытия. Именно поэтому учение Шакьямуни и называлось Дхарма (и лишь европейцы называли его буддизмом). Формулировка «ятхабхутам» подразумевала видение реальности как потока дхарм, ибо в познании образ мира воссоздается средствами психики, то есть дхармами. Эта истинная реальность открывается йогину только благодаря полному устранению аффектов — искоренению страдания.

Буддийская йога детально изложена в трактате «Абхидхармакоша» [(«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху (IV—V в. н. э.))]. Среди письменных памятников буддийской постканонической традиции творение Васубандху является одним из самых значительных. Созданное крупнейшим теоретиком и систематизатором, оно представляет буддийскую классическую философскую мысль в ее исходной полноте.

«Энциклопедия Абхидхармы» принадлежит к избранному кругу философских первоисточников, которые вплоть до наших дней составляют основу традиционной



учености в тех странах, где господствует буддийская культура. Углубленное знакомство с трактатом позволяет понять взаимосвязь трех уровней функционирования буддизма — религиозной доктрины, психотехники (то есть буддийской йоги) и собственно философии.

«Энциклопедия Абхидхармы» была дважды переведена на китайский язык — Парамартхой (VI в. н. э.), а затем Сюань-цзаном (VII в.) — и на тибетский и уйгурский языки. Она входит в состав китайского и тибетского корпусов канонизированных буддийских текстов.

Относительно дат жизни Васубандху точных сведений не сохранилось. В буддологической литературе по поводу этого вопроса присутствует несколько точек зрения, однако наибольшего внимания заслуживают две. Французский ученый Ноэль Пери относит годы жизни Васубандху к IV в. н. э. (320—400), а японский буддолог Такакусу — к V в. н. э. Последняя датировка основана на материалах «Жизнеописания Васубандху», составленного Парамартхой.

Парамартха опирался, по-видимому, на устное предание, бытовавшее в Гандхаре, где Васубандху создавал свои произведения. Согласно этому преданию, Васубандху родился в Пурушапуре (ныне г. Пешавар, Пакистан) в семье брахмана Каушики. Из той же семьи вышел и последний буддийский учитель Асанга, с именем которого связан важный этап в развитии Виджнянавады — влиятельной религиозно-философской школы махаянского направления. Парамартха называет Асангу старшим братом Васубандху, но, согласно тибетской легенде, Асанга был не родным, а сводным его братом, происходившим от отца-кшатрия.

Парамартха утверждает, что Васубандху еще в ранней юности принял монашество, сделавшись последователем школы Сарвастивада (Вайбхашика). Философские идеи вайбхашиков опирались на третий раздел канона, то есть на семь трактатов Абхидхармы. Эти трактаты — наравне с текстами первых двух разделов канона — рассматривались ими как Слово Будды.

Сторонники школы Вайбхашика в северо-западной Индии, к которым, согласно «Жизнеописанию», и принадлежал первоначально Васубандху, полностью разделяли



данную трактовку. Лучшим истолкованием абхидхармистских сочинений, смысловым ядром буддийской философии, они полагали «Махавибхашу» — сводный комментарий на трактаты третьего раздела канона, разработанный их кашмирскими единомышленниками. «Махавибхаша» выполняла роль программного документа школы Сарвастивада, чем и объясняется наличие другого названия данной школы — Вайбхашика.

К первому периоду творчества Васубандху «Жизнеописание» относит небольшой трактат «Парамартха-саптатика», в котором с позиций классической кашмирской Вайбхашики опровергаются положения брахманистской школы Санкхья-Йога. История создания этого трактата следующая. Буддхамитра из Кашмира, учивший Васубандху, участвовал в диспуте с прославленным санкхьяиком Виндхьявасином (многие ученые считают, что речь идет об авторе «Санкхья-карик» Ишваракришне) и был побежден. От горестного осознания своего поражения в защите Дхармы пожилой господин ослеп и вскоре умер. Когда об этом узнал временно отсутствовавший в Гандхаре Васубандху, он решил составить трактат с целью опровергнуть концепцию Санкхьи, доказать превосходство теоретических позиций Вайбхашики и тем самым восстановить престиж своего покойного гуру. Так и возникла «Парамартха-саптатика».

Прекрасный знаток философии Вайбхашики, Васубандху, как это указывается в «Жизнеописании», впоследствии переходит на точку зрения другой абхидхармистской школы — Саутрантики. Ее сторонники, в отличие от вайбхашиков, рассматривали тексты Абхидхармы не в качестве Слова Будды, а как творения его прямых последователей.

Ученики Сюань-цзана — Пу-гуан и Фа-Бао (VII в. н. э.) — излагают, однако, эволюцию теоретических воззрений Васубандху несколько иначе и связывают свою версию с историей создания основного произведения Васубандху — «Энциклопедия Абхидхармы». Васубандху, согласно этой версии, изначально принадлежал к Саутрантике. Желая изучить «Махавибхашу» с целью последующей критики, он отправился в Кашмир, где, воспользовавшись псевдонимом, сделался учеником вайб-



хашика Скандхилы, знатока «Махавибхаши». Со временем тайное намерение Васубандху все же обнаружилось, и он был вынужден вернуться в Гандхару. Здесь в буддийском университете он начинает читать лекции, представлявшие собой критический анализ «Махавибхаши».

Согласно версии учеников Сюань-цзана, каждая лекция Васубандху завершалась стихотворным афоризмом (*карикой*), где в мнемотехнически пригодной форме обобщалось содержание разобранной темы. По завершении курса лекций Васубандху объединил все карики в одном тексте под названием «Абхидхармакоша-карика». Этот компендиум, включавший шестьсот карик, представлял собой полный конспект системы воззрений кашмирских вайбхашиков.

Позднее Васубандху составляет на этот текст автокомментарий (в жанре *бхашья*), где подвергает критике ряд концепций Вайбхашики с позиций Саутрантики. «Абхидхармакоша-карика» в совокупности с «Абхидхармакоша-бхашья» и образуют текст «Энциклопедии Абхидхармы», в которой с исчерпывающей полнотой изложены результаты всего предшествующего развития философии Вайбхашики и Саутрантики. Что же касается конкретно Саутрантики, то трактат Васубандху служит единственным систематическим письменным источником для реконструкции ее воззрений.

Подробное и добросовестно аргументированное изложение концепций как Вайбхашики, так и Саутрантики в «Энциклопедии Абхидхармы» заставляет думать, что Васубандху излагал воззрения обеих школ в едином русле базового буддийского философского дискурса. В пользу этого косвенно свидетельствует и такой факт: Сангхабhadра, автор обширного трактата «Ньяяанусара», предложил ему провести публичный диспут с целью окончательного определения философских и догматических установок как Вайбхашики, так и Саутрантики. Васубандху, однако, отклонил этот вызов, сославшись на свой преклонный возраст. Автор «Энциклопедии Абхидхармы», единственный среди индийских корифеев буддийской учености обладатель титула Второго Будды, по-видимому, сознательно избегал схоластического размежевания,



сохраняя принципиальное единство абхидхармистского мировоззрения.

«Энциклопедия Абхидхармы» состоит из восьми разделов, охватывающих весь свод канонической проблематики.

I раздел — «Анализ по классам элементов». В нем излагается сумма представлений о человеческой природе как потоке дхарм — элементарных моментальных состояний — и рассматриваются три первые абхидхармистские классификации дхарм: по пяти группам, двенадцати источникам сознания и восемнадцати классам элементов.

II раздел — «Учение о факторах доминирования в психике». Он посвящен анализу психических способностей, а также причин и условий, благодаря которым возможно обретение Нирваны. В основе анализа лежит список двадцати двух психических способностей (*индрий*) и классификация дхарм по пяти категориям: материальные дхармы, сознание, явления сознания, дхармы, не связанные с сознанием, но и не материальные, абсолютные дхармы.

III раздел — «Учение о мире» — представляет собой полное изложение буддийской космологии. Оно основано на идее соотносительности сознания с космическими сферами его существования: чувственным миром, миром форм и миром не-форм.

IV раздел — «Учение о карме» — разъясняет абхидхармистскую концепцию человеческой деятельности и рассматривает осознанное действие, мотивированное аффектами, как причину нового рождения. Здесь же дается философская интерпретация буддийского учения о воздержании от безнравственной деятельности.

V раздел — «Учение об аффектах». Он посвящен изложению учения о девятистах восьми аффективных предрасположенностях в человеческой психике и является теоретической основой буддийского подвижничества — суммы практик, приводящих к очищению сознания и вступлению в Нирвану.

VI раздел — «Учение о пути Благородной личности» — представляет полное теоретическое описание буддийских практик, ведущих к Нирване, и типологию буддийских подвижников.



VII раздел — «Учение о чистом знании». В нем рассматривается природа знания, свободного от притока аффектов.

VIII раздел — «Учение о йогическом созерцании».

«Энциклопедия Абхидхармы» завершается Приложением, имеющим вспомогательный характер. Таким образом, содержание трактата Васубандху представляет собой полное теоретическое обоснование буддийского религиозного опыта.

Долгое время только китайские и тибетская версии трактата являлись достоянием науки. Санскритский его оригинал вплоть до середины 30-х гг. XX в. считался безвозвратно утраченным. Первые исследования «Энциклопедии Абхидхармы» были предприняты японскими учеными Дж. Такакусу (1904 г.) и С. Ямаками (1912 г.).

Однако начало массовой атаки на источники и проблематику постканонической Абхидхармы связано с Россией. В 1917 г. глава Санкт-Петербургской буддологической школы академик Ф. И. Щербатский разработал международный проект изучения «Энциклопедии Абхидхармы». К осуществлению проекта он привлек выдающихся западноевропейских буддологов Л. де ла Валле Пуссена, С. Леви, а также Д. Росса и авторитетного японского текстолога У. Огихару. Российская сторона была представлена самим Ф. И. Щербатским и его ближайшим учеником О. О. Розенбергом.

Исторические обстоятельства помешали Ф. И. Щербатскому полностью реализовать это грандиозное международное научное предприятие, хотя многое из намеченного удалось сделать. Свою программу в рамках проекта завершил лишь Л. де ла Валле Пуссен, выполнивший перевод на французский язык китайской версии «Энциклопедии Абхидхармы». Огромный вклад внес и О. О. Розенберг, чья монография «Проблемы буддийской философии» (1918 г.) вплоть до нашего времени не утратила своего научного значения.

Обнаружение в 1935 г. санскритского оригинала трактата Васубандху и его первая публикация в 1967 г. открыли новые, исключительно плодотворные возможности для изучения теоретического наследия постканонической



Абхидхармы и, в частности, той проблематики, которая непосредственно связана с Йогой.

Возобновление работ над проектом Ф. И. Щербатского по переводу и исследованию «Энциклопедии Абхидхармы» осуществлено нами на базе Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, и в настоящее время опубликованы I—IV разделы этого памятника, впервые переведенные с санскрита на европейский (русский) язык.

* * *

В настоящей книге традиции брахманистской и буддийской Йоги представлены соответственно «Йога-сутрами» Патанджали вкупе с «Вьяса-бхашьей» и пятым и шестым разделами «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учением об аффектах» и «Учением о пути Благородной личности».

В комментариях, которыми в настоящем издании сопровождаются переводы этих текстов, приводятся краткие извлечения из ряда других авторитетных трактатов. Это «Таттвавайшаради» Вачаспати Мишры (IX в. н. э.) — сочинение, раскрывающее смысл «Вьяса-бхашьи», и буддийские шастры — «Спхутартха-Абхидхармакоша-вьякхья» Яшомитры (IX в. н. э.), комментарий к произведению Васубандху, написанный с позиций школы Саутрантика; махаянский трактат «Абхидхармасамуччая» Асанги (V в. н. э.) и «Абхидхарма-хридая-шастра» (другое название — «Абхидхарма-сара») Дхармашри (III в. н. э.). Последний из названных трактатов является сводом проблематики канонической Абхидхармы школы Сарвастивада, точнее, того ответвления этой школы, которое развивалось в Гандхаре — одном из важнейших буддийских культурных центров раннего Средневековья.

Об авторах этих произведений достоверных сведений не сохранилось. Так, о Яшомитре не известно ничего, кроме его школьной принадлежности и приблизительной датировки его произведения.

О Дхармашри, чья «Абхидхарма-хридая-шастра» осталась только в китайском переводе, можно сказать лишь то, что он, по-видимому, принадлежал к «бахирдешакам» — буддийским учителям, проповедовавшим «запад-



нее Кашмира». Его трактат состоит из двухсот пятидесяти стихов, сопровождающихся прозаическим комментарием, сгруппированных по десяти главам. В нем выделены четыре крупных раздела, соответствующие четырем базовым положениям буддийской догматики (четырем Благородным истинам), — Страдание, Возникновение страдания, Прекращение страдания, Путь, ведущий к полной победе над страданием.

Несколько больше известно об Асанге. Трактат «Абхидхармасамуччая» («Компендиум Абхидхармы») по праву считается важнейшим для изучения буддийской классической философии махаянского направления. В этом сочинении, возникшем в русле постканонической традиции, представлены основные концепции Махаяны, восходящие в своем генезисе к третьему разделу Трипитаки — канонической Абхидхарме. Автор трактата — Асанга — получил широчайшую известность не только в Индии, но и в Тибете и Китае, где его трактат в соответствующих переводах вошел в канонизированные собрания буддийских текстов (так называемую китайскую трипитаку и тибетский буддийский канон).

Как говорилось выше, Асанга, согласно сочинению Парамартхи «Жизнеописание Васубандху», приходился автору «Энциклопедии Абхидхармы» старшим (сводным) братом. Об этом же упоминают в своих хрониках тибетские буддийские историографы Будон (1290—1364) и Таранатха (1575—1634).

Биографий, реально документирующих жизненный путь Асанги, не существует. Из различных источников известно, что родился он в Пурушапуре. Его матушка — брахманка Прасаннашила — первым браком сочеталась с высокородным кшатрием, который и стал родным отцом Асанги. Овдовев, она вступила в новый брак — с брахманом, принадлежавшим к многочисленному и влиятельному клану Каушика. В этом союзе Прасаннашила родила еще двух сыновей. Отчим Асанги дал семейное мужское имя Васубандху не только своим родным детям, но и пасынку. Однако сохранил это имя лишь средний из братьев — автор «Энциклопедии Абхидхармы».

Старший и младший получили известность под своими буддийскими религиозными именами — Асанга и



Виринчиватса. Оба они приняли обеты монашества и, посвятив себя подвижничеству, как йогини достигли архатства — прижизненной Нирваны. О дальнейшем пути Виринчиватсы не упоминается ни в китайских, ни в тибетских источниках.

В апологетических махаянских биографиях Асанги подчеркивается его неудовлетворенность сарвастивадинским учением. Он «был наделен характером бодхисаттвы», то есть в прошлых рождениях практиковал *парамиты* — «запредельные добродетели», которые особенно культивировались последователями Великой колесницы. Пребывая на пути Сарвастивады, Асанга испытывал затруднения — не мог ни постичь абхидхармистскую интерпретацию учения о «пустоте» (шуньяте) дхарм, ни реализовать это учение в практике йогического созерцания. Он погрузился в отчаяние и оказался на грани самоубийства.

От осуществления этого бессмысленного деяния Асангу удержал архат Пиндола, обладавший методическим мастерством ясного изложения учений, трудных для понимания. Пиндола преподавал Асанге необходимые теоретические и практические наставления, и тот сумел воплотить их в своем подвижничестве. Но тем не менее интерпретация буддийской религиозной доктрины, принятая в школьной традиции Сарвастивады, его не удовлетворила.

Пользуясь йогическими сверхспособностями, обретенными благодаря предшествующей практике йоги, Асанга вззошел на небо Тушита, где обитает Бодхисаттва Майтрея — Будда грядущего времени, чтобы получить более глубокие наставления. Встретившись с Майтреей, Асанга познал от него учение о пустоте, изложенное в соответствии с принципами Махаяны. Вернувшись на землю, он продолжил практику постижения этого учения с помощью методов, открытых ему Майтреей, и в итоге обрел свет полного постижения.

Стремясь проповедовать Махаяну, Асанга снова совершил восхождение на небо Тушита, желая воспринять непосредственно от Бодхисаттвы Майтреи всю полноту доктрины Великой колесницы, изложенной в сутрах. Майтрея подробно разъяснил ему сокровенный смысл



учения Махаяны, но Асанга, приступив к проповеди среди людей, не имел должного успеха. Его слова не вызывали веры в учение Великой колесницы. Тогда Асанга уговорил Бодхисаттву Майтрею самолично сойти на землю ради проповеди.

Майтрея в течение четырех месяцев каждую ночь спускался к желающим внимать новому учению, и люди слушали проповедь, собравшись в огромном зале. А днем Асанга разъяснял слова Майтреи, стремясь действовать для блага всех живых существ, как это и подобает Бодхисаттве. Благодаря комментариям Асанги люди обрели способность глубоко понимать наставления Майтреи и веру в махаянское учение — сокровенную интерпретацию Слова Будды, провозглашенную в должное время.

В первую ночь проповеди Майтрея разъяснил учение о семнадцати ступенях созерцания. Это учение — «Сутры о семнадцати ступенях» — составило разделы главного труда Асанги, положенного в основу школьной традиции Виджнянавады (Йогачара). Его название — «Йогачарабхуми» («Ступени Йогачары»).

Согласно махаянскому преданию, именно Бодхисаттва Майтрея, или Майтреянатха, является учителем Асанги. Этим подчеркивается, что религиозное знание Асанга получил не от людей, но от грядущего буддийского мессии, и традиция, заложенная философскими трудами Асанги, ведет в будущее. А это в свою очередь означает, что последователи Великой колесницы рассматривали теоретическую деятельность и религиозное подвижничество последователей ранних буддийских школ и классической Сарвастивады лишь как предшествующую стадию понимания Благородных истин, изложенных Буддой Шакьямуни.

Парамартха указывает, что Асанга обратил в Махаяну своего брата Васубандху, когда тот уже был прославленным ученым, автором великой «Энциклопедии Абхидхармы», и убедил его в необходимости направить свои дарования на благо разъяснения нового учения.

Труды, в которых разрабатываются идеи Виджнянавады, приписываемые авторству Васубандху, в совокупности с «Энциклопедией Абхидхармы» сделались со



временем неперенными составляющими высшей буддийской образованности.

Согласно Таранатхе, Асанга в течение всей своей жизни проповедовал Дхарму, укрепляя махаянские позиции. Тибетский историограф приписывает ему создание восьмидесяти четырех буддийских монастырей, сеть которых охватила всю Индию.

Дошедшее до нашего времени философское наследие Асанги исключительно обширно. Он является автором в высшей степени содержательных комментариев к большинству махаянских сутр, причем проблемам Йоги, религиозного опыта в трудах Асанги уделяется большое внимание. Трактат «Абхидхармасамуччая», однако, играет особую роль — это своеобразное резюме всех остальных его сочинений.

Трактат «Таттвавайшаради» создан на закате раннего Средневековья выдающимся индийским мыслителем Вачаспати Мишрой, одним из наиболее глубоких знатоков брахманистской религиозно-философской традиции, с целью разъяснения воззрений школы Санкхья-Йога. Этот трактат написан в жанре подробного концептуального комментария к «Вьяса-бхашье», последовательно вскрывающего смысл емкого в своей лаконичности текста Вьясы.

Об авторе трактата «Таттвавайшаради», извлечения из которого включены в наш комментарий к «Йога-сутрам» Патанджали и «Вьяса-бхашье», говорят в основном его труды, значительно пополнившие сокровищницу брахманистской философии.

Вачаспати оставил весьма значительное и разностороннее теоретическое наследие, являющееся богатейшим источником для изучения индийской классической философии. Авторитет, которым пользовался Вачаспати в среде брахманской ученой элиты, запечатлен в титуле «Мишра» («Тот, кому подобает почет»), присоединенном к его имени.

О жизни этого выдающегося средневекового ученого известно ничтожно мало. Дату его рождения принято относить к 842 г. н. э., хотя, согласно другой версии, она может быть сдвинута к 976 г. Вачаспати происходил из Митхилы (совр. штат Бихар, Индия) — культурного центра, прославившегося благодаря деятельности многих



поколений индийских интеллектуалов раннего и среднего Средневековья, принадлежавших к митхильским брахманским родовым кланам.

Предки Вачаспати по мужской линии слыли первоклассными знатоками Веданты, опытными интерпретаторами упанишад. Традицию своей учености они возводили к умозрению древнеиндийского мыслителя Бадараяны (II—III в. н. э.), создателя «Брахма-сутр» (другое название — «Веданта-сутры»). Бадараяна был первым систематизатором мудрости упанишад на основе представления о всеединстве — недвойственной природе реальности, положив тем самым начало учению Адвайта-веданты. Важно подчеркнуть, что в традиционной истории индийской религиозно-философской мысли Бадараяну нередко отождествляют с Вьясой — прославленным комментатором «Йога-сутр» Патанджали. Возможно, такой версии придерживался и Вачаспати, приступая к созданию «Таттва-вайшаради».

Когда великий Шанкара (VIII—IX в. н. э.), крупнейший теоретик Веданты, окончательно утвердил классическое учение Адвайта-веданты, создав свой комментарий к «Брахма-сутрам» ради укрепления брахманистских воззрений, пошатнувшихся под разрушительными ударами буддийской контраргументации, митхильские брахманы сделали его последователями. Вачаспати выступил основателем одной из четырех школ, опиравшихся на учение Шанкары (три другие школы были основаны Манданамишрой, Сурешварой и Падмападой). Базовым текстом для школы Вачаспати служил его трактат «Бхамати» (букв. «Блистательный»), представляющий собой последовательное рассмотрение идей Шанкары, заложенных в комментарии к «Брахма-сутрам».

С трактатом «Бхамати» связана легенда, проливающая некоторый свет на личность Вачаспати Мишры. Название трактата происходит от имени дочери мыслителя, посвятившего ей свое произведение. Среди чадолюбивых современников, преклонявшихся перед ученостью Почтенного Вачаспати, его желание сохранить в веках имя своего дитяти нашло отклик, и они назвали в честь девочки деревню. Поселение Бхама, расположенное близ непальской границы, существует и по сей день.



Эта легенда удивительна, ибо факт посвящения женщине, дочери, серьезнейшего философского труда, ставшего «корневым», основополагающим текстом школьной традиции, не характерен для классического брахманизма. Брахманизм был сугубо «мужским» религиозно-философским направлением, в значительной степени дискриминировавшим духовный потенциал женщин. В семьях «дваждырожденных» абсолютный приоритет отдавался сыновьям — ведь дочери не имели права на «второе рождение», то есть на ритуальную инициацию, открывающую доступ к изучению вед и наследованию семейно-родовых профессиональных занятий. Матери, родившие лишь девочек, считались «бездетными». На этом фоне увековечение имени дочери в названии трактата — жест, заслуживающий особого внимания. Ни красота, ни совершенные добродетели, ни исключительный интеллектуализм, которыми, возможно, и обладала дочь Вачаспати, не объясняют подобный жест, ибо традиция равнодушна к уникальным свойствам человека. Но, может быть, почтенный митхильский брахман, проникнутый мировоззрением Адвайта-веданты, видел в своей блистательной дочери одно из бесчисленных проявлений Шакти — женской творящей энергии, силы, присущей единому и вечному Божественному Зодчему.

Вачаспати Мишра вошел в историю индийской философии как автор обширных комментаторских трудов, трактующих различные брахманистские религиозно-философские системы. В своих произведениях он отнюдь не стремился опровергать воззрения ортодоксальных школ, развивавших иные, нежели Адвайта-веданта, идеи. Его цель, по-видимому, была иной — показать, что любая система мысли, опирающаяся на авторитет вед, обладает причастностью к вечному, истинному знанию, услышанному древними мудрецами и дарованному брахманам.

Ф. И. Щербатской, основоположник российских исследований в области индийской философии, характеризую вклад Вачаспати Мишры, говорил, что этот мыслитель «является, может быть, наиболее выдающейся личностью среди всех брахманских философов. Его знания были поистине энциклопедическими, осведомленность его всегда основывалась на материалах, полученных из первых рук;



даже наиболее трудные и сложные для понимания теории в его изложении становятся ясными и понятными, а его беспристрастность всегда является образцовой. Сам Вачаспати Мишра не был создателем новых философских теорий, он был историком философии, проникнутым истинно научным духом». (*Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 102.*)

Дата кончины Почтенного Вачаспати и место, где его прах был предан кремационному огню, неизвестны.

* * *

Академический комментированный перевод с санскрита «Йога-сутр» Патанджали и «Вьяса-бхашьи», сопровождаемый извлечениями из трактата «Таттвавайшаради» Вачаспати Мишры, выполненный нами, был опубликован в издании: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

Перевод пятого и шестого разделов «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху выполнен с санскритского оригинала по изданию: *Abhidharmakosa-Bhāṣya of Vasubandhu. /Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967.*

Несколько слов необходимо сказать о характере переводов, представленных в настоящем издании. Поскольку в жанровом отношении «Вьяса-бхашья» (Комментарий Вьясы к «Йога-сутрам» Патанджали) и «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху относятся к литературе шастр (философских трактатов), в переводах на первый план нами выдвигалась проблема передачи средствами русского языка санскритского (брахманистского и буддийского) понятийно-терминологического аппарата и логического синтаксиса оригинала. Везде, где для полноты высказывания требовалось введение конъектур (вставок, заключенных в квадратные скобки), мы руководствовались не собственными истолкованиями смысла, а дополнительной традиционной комментаторской литературой, ссылки на которую присутствуют в нашем комментарии, сопровождающем переводы.

Комментирую «Йога-сутры», Вьяса синтаксически «встраивал» текст Патанджали в ткань своего трактата.



Аналогично построен и автокомментарий Васубандху к «Абхидхармакоша-карикам». В силу этой особенности индийских комментаторских текстов они далеко не всегда могут быть отделены от комментируемых фрагментов средствами русского синтаксиса — точкой, запятой и т. п. В переводе «Йога-сутры» и «Абхидхармакоша-карики» даются курсивом, что позволяет читателю легче ориентироваться в материале.

Издания, по которым выполнялись переводы извлечений из упомянутых выше текстов, указаны в конце настоящей книги в списке источников.

Елена Островская, Валерий Рудой.

**«ЙОГА-СУТРЫ»
ПАТАНДЖАЛИ
И
«ВЬЯСА-БХАШЬЯ»**



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. *Итак*¹, 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 йоги, ибо оно размывается рассеянностью.

Но то сосредоточение, которое при сознании, собранном в точку, высвечивает объект как он есть в реальности, уничтожает аффекты¹⁰, ослабляет путы кармы¹¹ и ставит целью прекращение развертывания



сознания, оно-то и получает название йоги сознания¹². Эта йога связана с возделыванием избирательности и рефлексии¹³, блаженства¹⁴ и самости¹⁵. Эти четыре модуса мы объясним в дальнейшем.

Однако при прекращении всякого функционирования сознания возникает бессознательное сосредоточение¹⁶, [то есть йога собственно бессознательного].

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

2. *Йога есть прекращение деятельности сознания*¹.

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

Сознание ввиду своей предрасположенности к ясности, активности [или] инертности — 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 неправедности, 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 дея-



тельности 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 противодействующие 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, санскары, 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 прадае, [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.

Из них

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

Чувственное восприятие¹ есть источник истинного знания, [проявляющийся в тех случаях], когда сознание испытывает воздействие² 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], неотличимого [от него самого]. Как мы подробно разъясним в дальнейшем, Пуруша обладает рефлексией на буддхи, [то есть на содержание ментального опыта].

Умозаключение³ 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 [словесное] свидетельство⁴.



Если же свидетельствующий⁵ говорит о вещах, не заслуживающих доверия, или об объектах, не виденных [им], либо о том, что недоказуемо методом дедукции, то такое словесное свидетельство становится шатким. Однако свидетельство исходного авторитета⁶ относительно виденных или выведенных логическим путем объектов не может быть поколебимо.

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

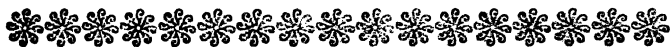
— Почему оно не является источником истинного знания?

— Потому что оно устраняется посредством истинного знания, [ибо] предметной областью истинного знания выступает то, что существует в действительности. 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». Именно они [и обозначаются] соответствующими именами: тьма, ослепление, великое ослепление, мрак и слепой мрак². В дальнейшем они будут рассмотрены в связи с «загрязнениями» сознания.

9. *[Ментальное] конструирование лишено референции и происходит из вербального знания.*

Оно не восходит ни к истинному познанию, ни к заблуждению. Однако и при отсутствии референции, [то есть объективной основы], его применение пред-



ставляется зависимым от авторитетности словесного 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». Значение глагольного корня [stha] 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 объектом. Поэтому сон есть специфическая деятельность сознания и при йогическом сосредоточении должен быть устранен, подобно другим [формам] деятельности сознания.

11. Память есть сохранение (букв. «неутрачивание») 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 себя, [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 воображаемо и [когда] припоминаемое невоображаемо. Во сне припоминаемое воображаемо, в состоянии бодрствования — невоображаемо.

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 аффектах: «Страсть коренится в удовольствии, вражда — в страдании, неведение же есть тупость». Все эти формы деятельности [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 сознания основано на них обоих.

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

Устойчивость есть отсутствие разворачивания сознания, невозмущаемость 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 осуществляют 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 в 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; аф-



фекты, 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 нераздельно.

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 [ируются] «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 санскары, [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 осуществившее 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 мудрость.

Для йоговинов условием [достижения бессознательного сосредоточения] является метод. Вера есть ментальная ясность, ибо она защищает йогоина, словно заботливая мать. У обладающего [такой] верой и ставящего своей целью [обретение способности] различения возникает энергия. При возрастании энергии у него появляется [способность] памятования¹, [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 сосредоточение².

Эти йогоины в зависимости от [используемого] метода — «мягкого», среднего или интенсивного — составляют девять [классов]. Таким образом, [йогоины 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 устремленностью³. Аналогичным образом [такое же деление существует] как среди тех, кто использует умеренный, средний 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 йогоинов] 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 йогоинов, 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 йогоина], 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 йогоину], он благоволит к нему по причине одного лишь страстного стремления [йогина к божеству].

Также и у йогоина вследствие страстного стремления к Ишваре достижение сосредоточения и его плода становится наиболее близким.

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



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

Аффекты — это неведение и прочее. Карма — благие и неблагие действия. Созревание — их плод. Скрытые следы — бессознательные впечатления¹, оставаемые 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 обособленности.

— Действительно, они обрели состояние абсолютной обособленности, разорвав тройные путы. 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 — Ишвара²!

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

— Его достоверное доказательство — священные тексты³.

— 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 Ишвара. 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 всезнания¹. 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 агамах².

Хотя [Ишвара] не извлекает пользы для самого себя³, его цель — приносить пользу живым существам: «При разрушении калпы и великих разрушениях Вселенной⁴ наставлением в знании и дхарме я поддержу [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 характеристики¹ 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 словесное выражение — священный слог Ом¹.*

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».

Что еще происходит с этим [йогиним]?

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

Все какие бы то ни были препятствия — болезни и прочее — 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 отвлечения 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 гуморов¹, [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 сознания².

Невоздержание — жажда соединения с чувственным объектом.

Ложное восприятие — ошибочное знание³.



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

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

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

31. Срадание, уныние, дрожь в теле, вдохи и выдохи сопутствуют рассеянным [состояниям сознания].

Срадание [бывает трех видов]: вызываемое внутренними [причинами], вызываемое другими существами и вызываемое сверхъестественными [причинами]. Срадание — 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.

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, [тракуемого] 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 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 устанав-



ливается, то лишь способом, напоминающим [логику] «коровьего навоза и молочной пищи».

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]
вращиванием дружелюбия, сострадания,
радости и беспристрастности¹
по отношению к счастью, страданию,
добродетели и пороку.

Итак, пусть [йогин] вращивает 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 возделывает [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 дыхания.

[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 действитель-



ности, и познается на основании той или иной шастры, логического вывода или наставления учителей — поскольку все это способно показать подлинную природу реальности¹, — до тех пор, пока хотя бы одна какая-либо часть [реальности] не воспринята собственными органами чувств, все [остается] 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. 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...

[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 акаше¹. 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“».

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], проникающее 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 познания. 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 по-



знавательном 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 различением 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] словесного свидетельства [или] логического вывода, объект предстает лишь тем, что он есть сам по себе, и характеризуется только проявлением собственной формы. И это — недискурсивное сосредоточение³. Оно и есть высшее восприятие как семя словесного свидетельства и умозаключения. И словесное свидетельство, и умозаключение возникают на его основе. Более того, такое непосредственное знание не сосуществует со знанием, [полученным на основе] словесного 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, словесного 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] — корова 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 внешне-го 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 невечное. [Вся] практическая деятельность и осуществляется с таким целостным [предметом].

Однако для того, кто отрицает реальность этого специфического соединения [атомов] ввиду невозпринимаемости «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 обы-



денном 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] сосредоточение 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 таким 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 [сосредо-



точения] объяснены два [последних вида сосредоточений], когда концептуализация 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]?²

— 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», [то есть] внешними реальными



объектами, и, таким образом, сосредоточение также наделено 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 раджаса 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».

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 священных 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] знание¹ священных текстов, она имеет общий объект, ибо с помощью агамы, [то есть священного 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 факторы¹.

— 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 развертыванию 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]. 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. 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 объектов, 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]: первослога [Ом] и других, а также изучение шастр, [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 самоисчезновению.

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 кармы.

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 прокаленного семени. [В таком случае] даже при наличии аффектов действительность их семян полностью исчерпана, 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]², 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 поддержку. 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 невечном, нечистом, страдании, не-Атмане.*

Постижение вечного в невечных 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 гун». 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 средства — 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 процвета-



нию, 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-коровым 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 объектом, 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»².

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 — самосушен даже у только что появившегося червя.



Страх смерти, который по своей сути есть проникновение [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] йоги-



ческого 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 наличных аффектах, но не [тогда], когда корень аффектов выкорчеван. 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]. Оно проявляется при окончании жизни, [когда], будучи объединенным в едином усилии [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 созреванием [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.

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 примере 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 дли-



тельное 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 сообразно 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 совершено множество других благих [действий]. И когда эта [примесь нежелательного] 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 обретоено 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 действий², то действие, которое должно быть испытано в невидимом рождении и созревании следствия кото-



рого 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 устраниают общего правила, 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 добродетелью, [то есть благой, кармой]; [если же] обусловлены пороком, [то] результатом они имеют страдание.

Страдание есть то, что по самой своей сути неприемлемо¹ [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 неодуше-



ленные 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. 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 насилием, 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 именуется страданием, вызываемым беспокойством.

— Что такое страдание, причиняемое [следами прошлых] впечатлений, [то есть формирующими факторами]?²

— 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 снова и снова, 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 снова и снова, 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»¹.

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 гун. 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 освобождения². Из них круговорот бытия как многообразие страдания есть то, от чего следует избавиться. Причина, от которой следует избавиться, — соединение прадханы и Пуруши. Избавление — абсолютное прекращение [этого] соединения. Средство избавления — истинное знание.

При этом собственная форма того, кто избавляется³, не может быть ни обретена, ни оставлена, [ибо] в случае оставления принимается учение о его уничтожении⁴, а в случае обретения [собственной формы] — учение о [порождающей его] причине. 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.

Прошное 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 опыта¹ 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. 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 устранено¹.

Видящий² — это Пуруша, обладающий рефлексивным знанием буддхи (разума)³. Видимое — все свойства, возвращенные в озаряющей сущности буддхи⁴. 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 уколов.

— 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, бездельного «знатока поля»⁶, ввиду того что объекты «показываются» ему. 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 роль; даже при их подчиненном положении реальность [других гун] может быть логически выведена на основании [их] деятельности, включенной [в действие] доминирую-



щей [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 разворачиванию одной [из гун], в совокупности они обозначаются словом «прадхана»², [то есть первопричина]. Она-то и получает название «видимое».

Итак, это [видимое] по своей сути «[великие] элементы»³ 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 разворачивается целенаправленно, а именно служит цели наслаждения и освобождения Пуруши⁴.

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».

— 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 господину, [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 сознании⁵, 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
суть формы [развертывания] гун.*

Здесь «[великие] элементы» — акаша (пространство), ветер, огонь, вода и земля — суть специфические [формы] неспецифических «тонких зародышей» звука, осязаемого (тактуса), цвета, вкуса и запаха. Аналогичным образом органы слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния суть [специфические формы] буддхи¹, а речь, руки, ноги, органы выделения и размножения суть органы действия. Одиннадцатый [орган] — манас (интеллект)² — имеет своим объектом все [формы].

Эти [органы] суть специфические [формы] неспецифического, [то есть общего], свойства индивидуации. Все они [в совокупности] представляют собой шестнадцать 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)³. 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 вечным⁴.

Что касается трех специфических состояний [гун], то свойство быть целью Пуруши и выступает их причиной в начале [развертывания], 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 возникают. 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 дальнейшем. 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» 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 объектов¹ 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».

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, 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] цель¹. Таким образом, [видимое] становится для них объектом действия — в́идения — 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]
способность быть собственностью и
способность быть господином.*

Пуруша-господин связан с видимым, [то есть] своей собственностью в целях в́идения. 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 — в́идения; поэтому в́идение называется причиной разъединения. В́идение и отсутствие в́идения представляют собой пару противоположностей, поэтому отсутствие в́идения называется причиной соединения.

В́идение здесь не выступает причиной освобождения. Уничтожение оков [достигается] именно вследствие отсутствия незнания. Это и есть освобождение. При наличии в́идения исчезает отсутствие в́идения, которое и есть причина оков. Поэтому в́идение, 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» объекту 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 причинам¹.

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 разворачивания [первопричины]. В свою очередь видимое, способное служить причиной всех следствий, в таком случае не воспринимается.

Другие полагают, что отсутствие видения есть свойство обоих². 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 восприятия³.

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 знания, 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 притчу 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 прекраще-



ние [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 избавление.

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 постижение есть знание [фундаментального] различия саттвы и Пуруши. Однако это [постижение] неустойчиво, если ложное знание не устра-



нено. Когда ложное знание, [сведенное] к состоянию прокаленного на огне семени, 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] воздвигания. 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 йоги — восемь; они описываются в дальнейшем. В результате их применения наступает угасание, то есть устранение пятиричного 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 шастре?

— [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, по-



сколько 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 — [это] 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 дей-



ствий, обусловленных небрежением, придает ненасилию [все более] совершенную форму».

Правдивость есть соответствие речи и ума (мана-са) реальной действительности. 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 лживыми, 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 незаконное 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 обстоятельствами, — 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] предписаний — [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 крайностей: голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения [в неподвижности], а также соблюдение полного молчания и внешняя непроницаемость. Это и соответствующие обеты —



умерщвление плоти, чандраяна¹, 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 наставнику. «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».

[Когда] самоконтролю и соблюдению религиозных предписаний

33. ложные помыслы [служат] препятствием, [следует] развивать их противоположности.

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 бреде, 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 одобренное; 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] трех 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 неб!» — [и человек] обретает небесную [форму существования]. Его слова имеют силу непогрешимости¹.

37. При утверждении в невовровстве 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»] 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 самонаблюдению. 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*) 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 или
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].

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 входе и выдохе прекращается одновременно.

Далее, эти три [вида пранаямы] регулируются по месту в пространстве, [то есть каждый из них] имеет такую-то область распространения¹. 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 третий². 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 преодоленной¹. 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 (крайним невежеством), 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 [ум становится способным к концентрации],



и, как было сказано [выше, «он достигает стабильности»] благодаря выдоху и задержке праны».

Далее, что такое отвлечение [органов чувств]?²

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 пчела-матка, 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
«О способах 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 закрепление 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 сознания на созерцаемом объекте, [находящемся] в данном месте, [или, иными словами], однородное течение содержаний сознания, не нарушаемое другими содержаниями, и есть дхьяна, то есть созерцание¹.

3. *Именно оно, высвечивающее только объект [и] как бы лишенное собственной формы, и есть сосредоточение (самадхи).*

Когда созерцание проявляется лишь как форма созерцаемого [объекта], будучи как бы лишенным



своей собственной формы, то есть самосознания, тогда вследствие полного растворения во внутренней сущности созерцаемого объекта оно называется сосредоточением¹.

Эти три [высшие функции сознания] — концентрация, созерцание и сосредоточение, — взятые вместе, [получают название] санъяма.

4. Три вместе — санъяма.

Три средства осуществления [йоги], имея одну и ту же сферу [применения], называются санъяма, [то есть высшая дисциплина сознания]. Таким образом, санъяма есть технический термин для обозначения этих трех [функций сознания] в данной системе¹.

5. Благодаря овладению ею [возникает] свет мудрости.

Благодаря овладению санъямой возникает свет мудрости¹, [порождаемой] сосредоточением. В той мере, в какой санъяма обретает [все более] устойчивый характер, в такой же мере мудрость сосредоточения [становится все более] ясной.

6. Ее применение [осуществляется] постадийно.

Применение [санъямы относится] к той ступени практики, которая следует непосредственно после ступени, уже преодоленной посредством этой санъямы. Ни один [йогин], не овладевший предшествующей ступенью [практики], не может, переступив через следующую ступень, достичь санъ-



ямы более высоких ступеней. А при ее отсутствии откуда же [может возникнуть] у него свет мудрости?

Далее, санъяма [йогины], который вследствие упования¹ на Ишвару овладел более высокой ступенью, не применяется для чтения мыслей и т. п. тех, кто находится на более низких ступенях практики.

— 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] познавательного сосредоточения в отличие от первых пяти — самоконтроля и прочих средств осуществления йоги¹.

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 прекращении¹.



Но если в момент прекращения деятельности сознания развертывание 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.*

Активно проявляющиеся санскар, 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 актов¹. Подавленные (букв. «остановленные». — *Пер.*) санскар также есть качественно-определенные состояния сознания. Их ослабление и появление [означает, что] активно действующие санскар идут на убыль, а [вместо них] обретаются «остановленные» санскар. 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] санскар, или формирующие факторы. Это было объяснено [ранес] в связи с сосредоточением, достигаемым при прекращении [деятельности сознания]².

10. *Его спокойное течение [достигается] благодаря санскаре.*

Спокойное течение сознания 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 проявления¹.

11. *Изменение сосредоточения есть прекращение многонаправленности сознания и возникновение его однонаправленности.*

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 сосредоточенности. Это и есть изменение/развитие сосредоточения сознания¹.

12. *И наконец, изменение однонаправленности сознания — [это] тождественность прошедших и возникших познавательных содержаний.*

Прошое, то есть предшествующее, содержание сконцентрированного сознания [называется] успокоенным, а следующее за ним и тождественное ему [содержание называется] возникшим. Сознание в состоянии сосредоточения неразрывно связано с обоими [типами познавательных содержаний], и так продолжается до тех пор, пока не наступает прекращение сосредоточения. В действительности это и есть изменение/развитие однонаправленности сознания как носителя [качественно-определенных состояний]¹.



**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 признаков² и условий [существования] элементов и органов чувств.

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 определенности. 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 связанным 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.

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.

— 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 воспринимаема.

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 доказательства. 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 проявлен-



ными или непроявленными. Когда они проявлены, они, обрета 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 ша-



ра 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 представая 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] различения демонстрируют [в конечном счете] лишь трансформацию одной [и той же] субстанции. Аналогичным образом следует рассматривать и иные категории.

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? Изменение — 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] при-



менения. 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 деятельность; она отлична от других дхарм — «успокоенных», [то есть исчерпавших себя], или «невывразимых», [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 «невывразимые». 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 настоящим. 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 «невывразимое»?

— Все, что содержится во всем. В этой связи было сказано: «Всепроникающие соки и прочее [как



продукты] трансформации [элементов] воды и земли обнаруживаются в неподвижных растениях. 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 присутствует 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]¹.

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 различения [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. Подобным 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 только 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] реальность. 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 увидены².

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 йогина возникает знание прошлого и будущего.

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 йогинів 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 звучания.

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 выраже-



ния всего, [будучи произнесенными] в следующем сочетании — «г», «ау» и «х», обозначают [только один] объект, имеющий подгрудок и т. д., [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 рассудок [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 объект. 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». 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 актанты, 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» 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 йогин-нов возникает знание звуков, [произносимых] всеми живыми существами.

18. Благодаря непосредственному постижению санскар [возникает] знание прошлых рождений.

Эти санскары, как известно, двух [видов]: причины памяти и аффектов, [выступающие] в виде следов бессознательных впечатлений, и причины созрева-ния [плодов кармы, выступающие] в виде дхармы и адхармы. Сформированные в прошлых существова-ниях, они представляют собой, подобно изменению, усилию сознания, прекращению [развертывания со-знания], потенциальной энергии [аффектов], жизне-способности и дхарме, невоспринимаемые явления сознания. Практика санъямы на таких [явлениях] способна привести к непосредственному постижению санскар. Однако их постижение невозможно без чув-ственного опыта относительно пространства, времени и [порождающих] условий. Поэтому только в резуль-тате такого непосредственного постижения санскар у йогин-нов 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, сле-дующая история. «Бхагаван Джайгишавья, который благодаря непосредственному постижению санскар наблюдал последовательность изменения [собствен-



ных] 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, я все испытывал, и оно 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 ментальности.

При санъяме 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 [познания].

[Йогин] воспринимает аффективную окрашенность содержаний сознания [других индивидов], но не воспринимает ту опору, [с которой 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 жизни, бывает двух видов: дающая непосредственный результат и приносящая результат, отстоящий во времени. Как мокрая одежда, будучи разостланной [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 существам, — [когда] он неожиданно видит небесный [рай] или сиддхов либо же [когда] он видит все в перевернутом виде. 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; взращивая сострадание [к существам], подверженным страданию, он обретает силу сострадания; взращивая радость по отношению [к существам], склонным к добродетели, он обретает силу радости.

Сосредоточение, [которое возникает] при направленном возделывании [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 сангяме 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 строфе, «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 Андхатамисра. Здесь рождаются живые существа, обреченные на мучительную и долгую жизнь и испытывающие [неисчислимые] страдания вследствие своей кармы.



Над ними [расположены] семь нижних сфер, называемых Махатала, Расатала, Атала, Сутала, Витала, Талатала и Патала. Восьмая [сфера] — это земля Васумати³ с ее семью континентами, в центре которой [высится] золотая царица гор Сумеру. Ее вершины — из серебра, лазурита, хрусталя 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 — Джамбудви́па. 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]⁴. Между ними — три области, каждая из которых занимает девять тысяч [йоджан]: Раманака, Хиранмая и Уттара Куру⁵.

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 йоджан⁶.

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 расстояния⁷. 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 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 патоки⁸.

[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. 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, винаяки⁹ [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, Чайтратратха и Суманаса. Судхарма — [место, где] боги собираются на совет, Сударшана — их город, а Вайджаянта — 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, Апаранирмитавашаварти и Паранирмитавашаварти, [то есть боги, «находящие удовольствие в магических творениях»]. Они осуществляют [свои желания одними лишь] помыслами и наделены совершенными способностями анима, [то есть уменьшения до размера атома], и другими, живут целую



кальпу, внешне прекрасны и привержены чувственным наслаждениям. Их тела возникают чудесным образом¹⁰, и они всегда окружены привлекательными апсарами.

В мире Праджапати, [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 чувств¹¹.

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 мысли¹².

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 созер-



цании, Сатъябха — в созерцании чистого блаженства, а Санджнясанджни — в созерцании только-самости. [Все] они также остаются в тройственном мире¹³. 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 санъяму на «двери» солнца¹⁴, йогин должен достичь непосредственного восприятия этой [вселенной]. А затем пусть он практикует [санъяму] 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 передвижения 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 коробке¹ [имеется] внутренняя полость, [в которой и происходит] яркое свечение. При санъяме на нем [у йогина возникает] видение сиддхов, перемещающихся в пространстве между небом и землей.

33. А благодаря интуитивному озарению
[наступает] всеведение.

Интуитивным озарением называется то, что ведет к спасению. Это начальная форма знания, порождаемого различением. 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 Брахмы¹, [находится] маленький лотос — место, где локализуется способность сознавания. Вследствие санъямы на [лотосе сердца] достигается постижение сознания.

35. Опыт есть акт (или содержание) сознания, в котором отсутствует различение 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-сознавание», то он в высшей степени отличен от саттвы, находящейся в процессе [непрерывной] трансформации¹.

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 опыте, 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 самого [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 Пуруше², 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?»

36. Из него возникают [интуитивное] провидение [и сверхнормальные способности] слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния.

Благодаря [интуитивному] провидению [возникает] постижение тонкого, скрытого, удаленного, прошлого и будущего. Благодаря [совершенной] способности слуха [становится возможным] слышание божественных звуков; благодаря способности ощущения — обретение божественного осязания; благодаря способности зрения — восприятие божественного цвета и формы; благодаря способности вкуса — восприятие божественного вкуса; благодаря способности обоняния — ощущение божественного благоухания. 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, выступают 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 вяны, 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, раздувая¹ [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 акаши¹ 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 тела¹. 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 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). 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, 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 кармы¹, будучи укорененной в раджасе и тамасе, [полностью] рассеивается.

44. Благодаря санъяне 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, [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 нераздельные. 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 санъяме на этих пяти элементах, обладающих [указанными] аспектами, возникает ви-



дение собственной формы того или иного объекта и полное господство над ним. И тогда, подчинив себе собственную форму пяти элементов, [йогин] становится «победителем „великих элементов“». 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 этих [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 совершенного¹.

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 санъямы относительно восприятия, собственной сущности, самости, присущности 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 места, времени и чувственного объекта.

Господство над первопричиной есть способность полностью контролировать все видоизменения практики.

Эти три совершенные способности именуются «медоволищье». 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 долж-



но 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 практи-



ки 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 йогоинов], реализовавших сладостную стадию [сосредоточения], и приглашают его к себе: «Пусть господин располагается 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!»

Йогиноу, 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 жаждой 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, укрепитя в цели, которую он уже реализовал, и приблизится к цели, которую еще предстоит реализовать.

52. *Благодаря санъяме 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 сознани-



ем 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. Йогины, 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 предыдущий 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. 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 различением.

[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 различия [выступает] разделение родовых характеристик: «Это — корова, это — ладья». При тождестве пространственного расположения и родовой характеристики различие производится на основании признака: «Корова с черными глазами; корова, приносящая счастье». В случае тождества, [например], двух плодов миробалана по родовой характеристике и их свойствам различие 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 плане 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 про-



странственному 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 самоозарения [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 йогии, 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 рад-жаса 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 различением, 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, целебным снадобьям, [чтению] мантр, практике аскетизма [и] йогическому сосредоточению.

Способность обретать другое тело [появляется] вследствие [соответствующей формы] рождения¹.

[Совершенные способности, обретаемые] благодаря целебным снадобьям — эликсиру жизни² и прочим, — [могут быть обретены] 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 [организма], 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 следствие.

— Что же в таком случае [происходит]?

— [Как сказано в сутре], «благодаря ей уничтожаются препятствия, как у земледельца». Как земледелец, желающий пустить воду 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 земледелец 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 разворачивание 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], Аджагара 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] продуцирует [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, целебным 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 черная. 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 зависит 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 [четырёх 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 связаны 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] кота, обнаруживается



благодаря реализации условий, вызывающих их самопроявление. 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] кота 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], неразрывно.

10. И они безначальны, ибо жажда жизни вечна.

Безначальность этих бессознательных впечатлений [проистекает] из вечности жажды жизни. Известное



самопожелание: «Да не перестану я быть! Да буду я всегда!», свойственное всему [живущему], не является [чем-то] самообусловленным.

— Почему?

— Как может страх смерти, имеющий своей причиной воспоминание о [прошлом] страдании и отращение [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 Пуруши.

Другие полагают, 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 тела. 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 подаяний, благоговейное приветствие и прочее. Внутренние [условия] — вера и тому подобное, зависящие лишь от сознания. В этой связи было сказано: «Дружелюбие и прочее суть образ жизни 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 Агастья?

11. Поскольку [формирование бессознательных впечатлений] включает 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 сансары, 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 порождение 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 сущностями, могут перестать существовать?

12. Поскольку качественные определенности различаются по времени, прошлое и будущее пребывают в своей собственной форме.

Будущее есть то, чему предстоит актуальное проявление. Прошлое есть то, что уже нашло проявление в бывшем опыте. Настоящее есть то, что осуществляется [в данный момент]. И эта тройственная реальность выступает объектом познания¹. 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 существуют в своей собственной форме.

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 [ничто] совершенно новое.

Кроме того, субстрат (носитель) по своей природе [характеризуется] множеством качественных определенностей, а качества различаются между собой ввиду различия временных модусов [существования]. Прошлое или будущее выступает именно как объективная реальность, но отнюдь не как настоящее, уже обретшее специфическую форму своего проявления.

— 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 прежде, [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 форм.

Весь этот мир 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».

Однако если все есть [только] гуны, то почему звук — это одно, а орган чувства — другое?

14. *Самотождественность объекта [обусловлена] единообразием изменений.*

[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], относящихся 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 трансформацию¹.

— «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 позиции отрицает реальную сущность объекта, и те, кто говорит, что объект есть не что иное, как мыслительная конструкция, напоминающая образы во сне, и в абсолютном смысле не существует, сами подобны таким же [сновидениям]. Они отрицают реальную сущность объекта на основании чис-



того 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 самотождественности 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 себя.

— Вследствие чего это [происходит]?

— Из-за того, что, хотя объект и остается самотождественным, 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 Санкхьи¹, объект есть продукт [взаимодействия] трех гун, способ существова-



ния 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 будет?

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 взаимодействовать 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 индивидов, а каждый



индивид наделен независимым сознанием. Вследствие их соединения и возникает знание, то есть опыт Пуруши.

17. *Объект познан или не познан в зависимости от того, воздействует ли он на сознание [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 объекта¹.

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 самоозаряющими 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 психике: «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 мгновенности, 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] бесконечность.

«...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 [существования], обретает другие группы. 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-Йоги 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.

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, 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], 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 расцвеченное
бесчисленными впечатлениями,
[существует] для Другого, поскольку оно
выполняет соединяющую функцию.*

Итак, это сознание, хотя и расцвеченное бесчисленными бессознательными впечатлениями, существ-



вует 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. 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 волосы на теле и текут слезы, когда он слышит о пути освобождения, можно заключить, что он обладает завершенной кармой, 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 возражения¹ 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?» Однако эти размышления прекращаются у того, кто обладает знанием различия между [Пурушей и сознанием].

— Почему [это происходит]?

— Потому что все многообразие изменений при-
суще [только] сознанию. Однако Пуруша при от-
сутствии неведения пребывает чистым и свободным
от [какого-либо] влияния качественно-определенных
состояний сознания. Оттого у мудрого прекращают-
ся [все] размышления о собственном существовании.

*26. Тогда сознание растворяется в различении
и тяготеет к абсолютному обособлению.*

В этом случае сознание [йогина], которое преж-
де было направлено на чувственные объекты и по-
гружено в неведение, полностью изменяется. Оно
тяготеет к абсолютному обособлению и растворяется
в знании, порожденном различием.

*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 сат-
твой и Пурушей, иногда возникают и другие содер-
жания, [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] представления.

Однако формирующие факторы [различающего] знания находятся [как бы] в дремлющем состоянии 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 постижению, то есть не желает ничего в качестве награды за такое [постижение], тогда у него, отрешенного и от этого [желания, появляется] постоянная способность различения¹. Вследствие разрушения семян формирующих факторов другие содержания сознания у него не возникают. Тогда и наступает состояние йогического сосредоточения, именуемое «Облако дхармы».

30. Благодаря ему исчезают аффекты и карма.

Благодаря достижению состояния такого [йогического сосредоточения] неведение и прочие аффекты оказываются вырванными 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



дению, 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 двояка: 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 разрушается. 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 пуруш (индивидуальных «я») существование как таковое воспринимается только как последовательность. В этом случае, однако, [последовательность] не имеет завершения. [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 конца 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 разделен: «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 развертывания 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 свертывание гун, которые представляют собой [цепь] причин и следствий, выполнивших [свою функцию — служить] опыту и освобождению Пуру-



ши, 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

*Эта *мангала-шлока* (вступительный стих), авторство которой приписывается в ортодоксальной брахманистской традиции комментатору «Йога-сутр» Вьясе, представляет собой более позднее включение, связанное, по-видимому, с последующим отождествлением творца «Йога-сутр» с древнеиндийским грамматистом Патанджали (III—II вв. до н. э.), написавшим «Великий комментарий» («Махабхашья») к сутрам Панини (IV в. до н. э.). Согласно брахманистской традиции, грамматист Патанджали является человеческим воплощением мифического змея Шешы, который в знак благорасположения некогда опустил на сложенные ладони (*патанджали*) великого Панини.

1.1. Текст сутры начинается словом «атха». Согласно Вьясе и автору «Таттва-вайшаради» (комментария к «Вьяса-бхашье») Вачаспати Мишре, первое слово сутры «атха» служит показателем того, что далее начинается систематическое изложение предмета, в данном случае йога-даршаны, то есть религиозно-философской системы Йога. Интересно отметить, что аналогичным образом начинается и «Махабхашья» Патанджали: «Итак, изложение учения о Слове».

1.2. Согласно толкованию Вачаспати Мишры, словом «изложение» Вьяса называет здесь *шастру* (теоретический трактат), объясняя ее этимологически как «то, с помощью чего нечто получает детальное разъяснение». Далее Вачаспати Мишра говорит: «Ее постижению отнюдь не предшествует обладание полным успокоением, самоконтроль и т. п., напротив, ей предшествует желание передать знание истинной реальности. Успокоение, самоконтроль и прочее достигаются при наличии желания знать и знания реаль-



ности, как об этом сказано в священных текстах: „Поэтому пусть он, умиротворенный, подчинивший контролю органы чувств, ставший бесстрастным, невозмутимым и самоутраченным, созерцает Атман лишь в Атмане“. И хотя существует возможность того, что вопросы ученика, аскетизм (тапас), применение алхимии и т. д. иногда непосредственно предшествуют изложению шастры, здесь они не упоминаются, поскольку они бесполезны как для отчетливого постижения предмета учеником, так и для его жизнедеятельности».

1.3. Вьяса истолковывает слово «йога» в терминологическом значении «самадхи» — «сосредоточение». Однако, как можно заметить из дальнейшего изложения, объемы и содержание этих понятий не представляют собой нечто тождественное и лишь частично перекрывают друг друга. Сосредоточение (*самадхи*), согласно Вьясе, есть базовое свойство сознания, его закономерная особенность, проявляющаяся в той или иной степени на всех уровнях его функционирования.

1.4. «Ступень», или «уровень», функционирования сознания. В теории йоги этим термином обозначаются качественно определенные состояния сознания, обусловленные соответствующим эмоционально-чувственным тоном и познавательной установкой.

1.5. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, это уровень (или состояние) сознания, в котором преобладает «раджас» — энергетический компонент, характеризующийся самопроизвольной неустойчивой направленностью сознания на внешние объекты.

1.6. Букв. «ослепленное», «пребывающее в замешательстве, недоумении». На этом уровне функционирования сознания преобладает «тамас» — инерционный компонент. Сознание, пребывающее в данном состоянии, направлено на все объекты одновременно, и хотя такая направленность может быть устойчивой, в ней отсутствует способность различения.

1.7. Букв. «рассеянное», «разбросанное». На этом уровне функционирования сознание характеризуется относительной устойчивостью своей направленности, но оно как бы скользит от объекта к объекту, не стремясь окончательно сосредоточиться ни на одном из них. По тради-



ционными комментариям к «Йога-сутрам» Патанджали, только стремление к сосредоточению сознания на избранном объекте и выступает неизменным условием психотехнических практик — перехода сознания в область собственно йоги.

1.8. Букв. «направленность в одну точку», или «однонаправленность». Это состояние сознания (*экаграта*), при котором происходит «высвечивание» объекта: объект предстает сознанию таким, какой он есть реально, сам по себе. Достижение этой ступени функционирования сознания осуществляется благодаря преодолению самопроизвольной избирательности, имеющей место на предыдущем, нейогическом уровне. Экаграта характеризуется устойчивой направленностью сознания, сфокусированного в одной точке. При этом избирательность, полностью свободная от какой-либо аффективной примеси, достигает своего предела.

Сходным образом однонаправленность сознания интерпретируется и в теории буддийской йоги. Так, Асанга в своем трактате «Абхидхармасамуччая» поясняет: «Что такое сосредоточение? — Это однонаправленность сознания, обращенного на объект, который должен быть исследован. Такая однонаправленность служит поддержкой знания». Стихиматри в своем комментарии к «Виджняптиматрасиддхи» дает более развернутое определение: «Сосредоточение — это концентрация сознания на том объекте, который должен быть исследован. Объект подлежит рассмотрению в исчерпывающей полноте его свойств. Однонаправленность означает присутствие в поле сознания лишь одного объекта. Она служит поддержкой знания, ибо сконцентрированное сознание видит объекты такими, каковы они есть в реальности».

1.9. Букв. «прекращенное», «остановленное». Это состояние, при котором сознание остановлено на самом себе. На данном уровне прекращается процесс развертывания сознания, устраняются какие бы то ни было познавательные акты и их содержание, исчезает аффективно окрашенная мотивация, нарушающая психотехническую сбалансированность сознания.

1.10. Словом «аффект» передается санскритский термин «*клеша*», означающий букв. «то, что причиняет



боль, мучение; доставляет беспокойство; приводит в возмущенное (возбужденное) состояние; загрязняет».

Клеша — одно из фундаментальных понятий, встречающихся в большинстве индийских классических религиозно-философских систем. Наиболее полно оно разработано в буддийской постканонической традиции, то есть традиции постканонической Абхидхармы. В теоретических трактатах (шастрах) термином «клеша» передается динамика состояний сознания «обычного человека», предрасположенного воспринимать окружающий мир в непосредственном соотнесении со своим «Я». Ввиду этого подобный индивид никогда не видит вещи такими, каковы они есть в реальности, помимо его собственного «Я». Позиция «обычного человека», воспринимающего внешний мир через призму «Я», а внутренний — как «Мое», представляет собой эгоцентрированную установку сознания. Эгоцентризация пронизана жаждой утвердить свое индивидуальное существование стремлением к повторным существованиям в круговороте рождений. Термин «клеша» является ключевым в концепции «неблагого» (заикленного на индивидуальном «Я») сознания. Семантика этого термина охватывает предельно широкий круг состояний психосоматического возбуждения, которые тем не менее сводятся по своей сути либо к реакции принятия, либо к реакции отвержения. Определение «клеша» весьма отчетливо представлено в трактате «Абхидхармасамуччая» Асанги: «Что является признаком клеши? Если возникающая дхарма (моментальное элементарное состояние) характеризуется свойством возбуждения и ее возникновение приводит организм и сознание в возбужденное состояние, то это и есть признак клеши».

Клеши, таким образом, всегда актуально указывают на присутствие «неблагого» сознания. Буддийские теоретики постканонической Абхидхармы полагали в качестве причины клеш ошибочную убежденность в реальном существовании «Я» как особой субстанции. Ложная по своему содержанию вера в реальность «Я», то есть неведение и в пределе — невежество (неразличение «благого» и «неблагого»), влечение к чувственно воспринимаемым объектам наслаждения и отсюда — отвращение ко всему, что препятствует обладанию этими объектами, порождают



все разнообразие аффективных состояний сознания, связывающих индивида к сансаре. Именно поэтому сознание, загрязненное притоком аффектов (клеш), и рассматривалось как «неблагое» в религиозном смысле.

Комментатор «Йога-сутр» Вьяса, находившийся под очевидным влиянием концепций абхидхармистской философии, вводит термин «клеша» как уже определенный, не подвергая его дальнейшей разработке.

1.11. «Карма» — букв. «действие» — важнейшее понятие, присутствующее во всех религиозно-философских системах древней и средневековой Индии. Оно обозначает осознанное действие, следствие которого «созревает» в новых рождениях, то есть будет актуализировано, проявится в будущих жизнях. В индуистской йоге, как и в буддизме, действие подразделяется на три вида: физическое, или телесное, словесное и ментальное (сознательный импульс-побуждение, намерение действовать определенным образом). Учение о карме подробно рассматривается Вьясой в его комментарии к «Йога-сутрам» Патанджали (глава II, 12—14). Здесь же достаточно отметить, что карма выступает законом причинно-следственной связи, в соответствии с которым совершенное действие, имевшее аффективный мотив, неизбежно влечет за собой новое рождение в сансаре, в круговороте рождений. Кармой определяются будущая форма существования (божественная, человеческая, животная, адская или иная неблагая), продолжительность человеческой жизни, социальный и имущественный статусы человека, состояние окружающей среды, сопутствующее его существованию в новом рождении. Аффективный мотив определяет собой характер кармического следствия. Роль аффектов в теории кармы особенно подробно рассматривалась в буддийских постканонических трактатах — в литературе постканонической Абхидхармы. Итог этого рассмотрения в афористической форме подвел Стхирамати в трактате «Тримшика-виджняпти-матрата» — комментарии к одному из основополагающих текстов махаянской школы Виджнянавада: «Действие (карма) и аффекты (клеша) — вот причины круговорота рождений, причем аффекты — главная причина. Благодаря определяющему влиянию аффектов действие способно породить новое существование, и иначе не может



быть. Поэтому аффекты — поистине тот корень, из которого произрастает сансара. Следовательно, прекращение круговорота рождений достигается только при устранении аффектов, и иначе не может быть».

1.12. В психотехническом плане йога сознания соответствует тому уровню, или состоянию, сознания, который характеризуется сконцентрированностью сознания в одной точке. При определенных религиозно-доктринальных различиях брахманистская йога сознания соответствует четырем первым ступеням буддийской йоги.

1.13. Избирательность (*витарка*) и рефлексия (*вичара*) в теориях брахманистской и буддийской йоги рассматриваются как фундаментальные характеристики сознания. Витарка — свойство «избирания» объекта, направленность на объект, а вичара — содержательное его рассмотрение сознанием, возникающее благодаря фиксации сознания на объекте.

1.14. Блаженство (*ананда*) — измененное состояние сознания, характеризующееся переживанием высшего наслаждения и счастья. В теоретической схеме буддийской психотехники оно соответствует состояниям *прити* и *сукха*.

1.15. Самость (*асмита*) — индивидуальность, ощущение индивидуального существования. В теоретическом обосновании брахманистской йоги самость рассматривается как первая стадия трансформации фундаментального и всепронизывающего сознания, выступающего причиной существования сознания-следствия, то есть индивидуализированного сознания. Таким образом, самость наряду с органами чувств и соответствующими психическими способностями, разумом (*манасом*) и жизненной силой (*праной*) — это исходная качественная определенность сознания-следствия. В контексте психотехнической процедуры, о которой идет речь в комментарии Вьясы, термином «самость» обозначается состояние чистого бытия, при котором «Я» пребывает в нераздельном единстве с интеллектом (*буддхи*).

1.16. Сосредоточение, лишенное познавательного элемента. Согласно Вьясе, оно возникает при полной остановке сознания, когда прекращается любая активность сознания и остаются лишь бессознательные формирующие факторы (*санскары*).



2.1. Вторая сутра Патанджали дает классическое определение брахманистской йоги, принятое не только в теоретических трактатах, но и вошедшее в ряд религиозно-доктринальных текстов. Словосочетание «деятельность сознания» обозначает развертывание неизменных состояний сознания, содержанием которых выступают конкретные условия.

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 и т. д., и есть собственно йога.

— Но в таком случае можно сказать, что это определение ущербно, ибо оно не охватывает познавательное сосредоточение, при котором саттвические функции сознания не прекращены.

— Предвидя такой вопрос, Вьяса и говорит: „Поскольку слово «все» в сутре опущено...“ Если бы имелось в виду прекращение всех функций сознания, то познавательное сосредоточение не охватывалось бы данным определением. Однако прекращение функционирования сознания, которое препятствует созреванию „дремлющих“ следов аффектов и действия, включает также и познавательное сосредоточение, поскольку в нем тоже происходит прекращение функционирования сознания, обусловленного энергетическим и инерционным компонентами. Поэтому оно также означает прекращение функционирования сознания. Таков смысл разъяснения Вьясы».

2.3. Вьяса имеет в виду философскую концепцию Санкхья-Йоги, согласно которой неодушевленное сознание есть следствие трансформации первоматерии, представляющей органическое единство трех гун — модусов, или компонентов: саттвы, раджаса 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 рассеянными и другими уровнями и с какой целью должна быть прекращена деятельность сознания, находящегося в таком состоянии?» — таковы возможные сомнения. Учитывая



подобные возражения, Вьяса сначала объясняет причину связи сознания со всеми этими состояниями».

2.4. Учение о гунах применительно к сознанию, лишь намеченное у Вьясы, подробно излагается Вачаспати Мишрой в «Таттва-вайшаради»: «По причине предрасположенности сознания к ясности выявляется его саттвический модус; по причине предрасположенности сознания к активности — энергетический, или активный, модус; по причине предрасположенности сознания к сохранению неизменного состояния — инерционный модус.

Ясность упоминается в комментарии Вьясы в целях импликации, ибо посредством ее указываются также и другие саттвические свойства: прозрачность, легкость, радость и т. п. Через активность указываются соответствующие ей свойства психики — боль, страдание, печаль и т. д.

Сохранение неизменного состояния, или инертность, есть свойство проявления тамаса, противоположного активной деятельности. Через употребление слова „покой“, то есть инертность, сохранение состояния, обозначаются тяжесть, препятствие, беспомощность и т. д.

Далее в комментарии Вьясы речь идет о следующем: хотя сознание и едино, но в силу того, что оно конституируется тремя гунами и эти гуны всегда существуют в неодинаковой пропорции, сознание представляет собой различные модификации, обусловленные множеством взаимных противоречий, и пребывает поэтому в разных состояниях.

Вьяса показывает, что рассеянное и другие состояния сознания характеризуются в зависимости от обстоятельств многообразием подчиненных свойств.

„... По своей сути — ясность...“

Саттвический модус сознания есть саттва, преобразованная в собственную форму сознания. Именно он в форме ясности обнаруживает себя как преобладание саттвы в сознании. Когда в этом сознании раджас и тамас несколько слабее, нежели саттва, но по интенсивности равны друг другу, тогда о сознании в комментарии Вьясы и говорится, что ему приятны господство и чувственные объекты — звуки и прочее.

Действительно, при преобладании саттвы сознание старается сконцентрироваться на реальности; но оттого, что



истинная реальность как бы обволакивается тамасом, сознание воображает, что способность становится таким же мельчайшим, как атом и т. п., — это и есть сама реальность, и стремится сконцентрироваться на ней. Но, сконцентрировавшись на момент, оно рассеивается раджасом, так и не достигнув устойчивости даже в этом; такая воображаемая реальность становится лишь чем-то приятным для сознания. Что касается естественного влечения сознания к звукам и прочим чувственным объектам, то оно хорошо известно из повседневной практики. Поэтому о таком сознании и говорится как о рассеянном.

При разъяснении „привязанного“ состояния Вьяса упоминает также и сознание в состоянии замешательства: „Оно же, связанное с тамасом...“ Ибо когда тамас, возобладав над раджасом, начинает возрастать, тогда, поскольку раджас не способен рассеять тамас, блокирующий саттвический модус сознания, оно, сознание, будучи пронизано тамасом, склоняется „к несправедности, незнанию, неотрешенности и утрате собственной силы“.

Незнание определено как ложное знание или заблуждение и как сновидное знание, обусловленное несуществованием объекта. Отсюда делается понятным, почему Вьяса упоминает также сознание в состоянии замешательства.

Утрата собственной силы есть препятствие, противодействие желанию, проявляющееся во всем.

Смысл сказанного выше в том, что сознание в таком состоянии проникнуто несправедностью и т. д.

Но когда этот же самый саттвический модус сознания выходит на первый план и саттва при сброшенном покрове тамаса сопровождается раджасом, тогда сознание устремляется к праведности, знанию, отрешенности и уверенности, — как об этом говорится в комментарии: „При сброшенной пелене невежества...“ — и т. д. Тамас есть невежество; именно он и служит тем препятствием, об устранении которого было сказано выше.

Поэтому саттвический модус сознания „озаряет в своей всецелости“ особенное и общее, что является „только-знаком“, то есть махат как первый продукт эволюции первопричины, и то, что знаком не является, то есть первопричина, а также многочисленные пуруши. Но он



все же не способен к реализации праведности и суверенности, поскольку в нем отсутствует активность. Поэтому Вьяса говорит: „Когда к нему примешана только энергия“. „Благодаря тому, что раджас обладает свойством быть активным деятелем, существует праведность и прочее,“ — таков смысл сказанного».

Согласно Вачаспати Мишре, сказанное о саттвическом модусе сознания относится к двум классам йогинов: *мадхубхумика* (букв. «пребывающие на сладостной ступени») и *праджнядждьётиша* (букв. «обладающие звездной мудростью») — пребывающих в состоянии познавательного сосредоточения. Именно у них и аккумулируется саттвический модус сознания.

2.5. В философии Санкхья-Йоги термином «*Пуруша*» обозначается один из двух базовых принципов системы — душа или, точнее, множественность душ, существующих наряду с материей (*пракрिति*). Пуруша как принцип чистого сознания, или энергии сознания (*читта-шакти*), качественно отличен от интеллектуального (информационного) содержания знания (*буддхи*), представляющего собой определенную форму эволюции *пракрिति*.

2.6. Подробно разъясняя эту часть комментария Вьясы, Вачаспати Мишра вводит дополнительные реалии системы: «Теперь он, Вьяса, говорит о состоянии сознания четвертого класса йогинов — „вышедших за пределы того, что следует созерцать“. „И он же...“ Поскольку сознание освобождено от малейших примесей раджаса, оно пребывает в своей собственной сущности. Очищенное от загрязнения раджасом и тамасом посредством непрерывного прокаливания на огне, то есть благодаря неуклонной практике и отрешенности, красное золото саттвического модуса разума, при котором органы чувств отвлечены от соответствующих чувственных объектов, пребывает в собственной сущности. Но у него осталось то, что должно быть реализовано, — различающее постижение, которое не прекращается, так как его цель еще не достигнута.

Поэтому Вьяса говорит: „Сознание“, будучи лишь постижением различия между саттвой и пурушей, стремится к дхьяне, то есть форме сосредоточения, именуемой „Облако дхармы“. „Облако дхармы“ будет разъяснено в дальнейшем».



2.7. 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 не проводить различия между свойством и его носителем это высшее различие следует рассматривать как имеющее ту же функцию, что и сознание».

2.8. Продолжая описание понятийного аппарата йоги, который в комментарии Вьясы дается практически без определения, Вачаспати Мишра восстанавливает все смысловые связки: «Для того чтобы ввести понятие сосредоточения, при котором поток сознания остановлен и которое выступает причиной устранения различающего постижения и действенной причиной чистой энергии сознания, Вьяса показывает превосходство энергии, или силы, сознания и подчиненную роль различающего постижения, говоря: „Сила сознания...“ Счастье, страдание, то, что по своей сути есть невежество, — нечистое, ибо даже счастье или невежество вызывает у знающего (букв. „у того, кто различает“) страдание. Аналогичным образом даже прекрасное, которое кончается, приносит внутреннее страдание. 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 то, что по своей сути есть счастье, страдание, невежество, звуки и т. д., не принимает форму этих состояний или объектов? Так почему же она „чистая“? И почему она „бесконечная“, если она принимает их форму и отбрасывает ее?

Поэтому Вьяса говорит: „... объекты сами показывают 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, если бы принимала форму объектов подобно буддхи, представляющему собой содержания сознания. Однако именно буддхи, трансформируясь в форму объектов, „показывает“ такие объекты силе сознания, которая отнюдь не принимает его форму.



— Но разве не известно, что сила сознания не порождается буддхи, принимающим форму объекта? Как же у нее появляется восприятие объекта? А если она вызывается к проявлению объектом, то почему не принимает его форму?

Поэтому говорится: „Она не переходит от объекта к объекту“. Переход есть движение, а у сознания оно отсутствует, — таков смысл сказанного...

У сознания отсутствует также и тройственная модификация — качественной определенности, свойства и состояния, — благодаря которой сила сознания, трансформируясь в форму действия, видоизменялась бы при соединении с буддхи».

2.9. 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».

2.10. «Если даже различающее, — указывает Вачаспати Мишра, — постижение должно быть устранено, что же тогда говорить о других явлениях сознания? Поэтому переход к сосредоточению, в котором функционирование сознания остановлено, вполне обоснован. Итак, в комментарии сказано: „Поэтому сознание, отвращенное от него...“ Это означает, что здесь устраняется даже различающее постижение благодаря одной лишь незамутненной ясности знания, то есть высшей отрешенности».

2.11. В санскритском тексте здесь «санскара». В брахманистских религиозно-философских системах этим термином обозначаются «следы» (энграммы) имевших место состояний сознания, существующие в бессознательном психическом и выступающие формирующими факторами при актуализации новых содержаний сознания.

2.12. 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, определяя его внутреннюю сущность: „Оно лишено семени“. „Дремлющие“ следы кармы вместе с аффектами, обуславливающими форму рождения, продолжительность жизни и род



опыта, — это и есть семя. Освобожденное от этого семени называется „лишенное семени“.

Для того же самого сосредоточения Вьяса приводит термин, хорошо известный йогинам, — „непознавательное“, то есть в нем ничего не познается».

3.1. Букв. «Зритель, или наблюдатель». В системе Патанджали «Зритель» — синоним Пуруши. Это ключевое слово встречается в «Йога-сутрах» неоднократно, причем в ряде контекстов «Зритель» определяется как энергия, на эмпирическом уровне неотличимая от самой пракрити.

3.2. Концепция «абсолютной обособленности» (*кай-валья*) Пуруши как энергии сознания от пракрити подробно излагается в четвертой главе «Йога-сутр» и в комментарии Вьясы к ней. Кайвалья — освобождение Пуруши, высшая цель йоги.

4.1. Сознание, начавшее функционировать после выхода из состояния йогического сосредоточения, в котором деятельность сознания была полностью «остановлена».

4.2. Согласно Вачаспати Мишре, авторство этой сутры приписывается Панчашикхе, который в традиции Санкхьи считается учеником Асури, получившего наставления непосредственно от Капилы, мифического основателя этой религиозно-философской системы. Интересно отметить, что в древнеиндийском эпосе «Махабхарата» изложение базовых принципов Санкхьи вкладывается в уста Панчашикхи.

4.3. Сознание является неотъемлемой принадлежностью Пуруши, его «собственностью», по отношению к которой он выступает «господином». В соответствии с введенной метафорой, подобно тому как господин не отождествляется со своей собственностью, так и Пуруша (чистая энергия сознания) не отождествляется с интеллектуальными содержаниями сознания (буддхи).

5.1. Пять видов развертывания сознания, то есть способы его проявления, перечисляются Патанджали в сутре 1.6.

5.2. Карма в том своем аспекте, в котором она содержится в буддхи как модус его трансформации, называется «кармическое ложе для Пуруши». Типологически это соответствует буддийскому учению об аффективных предрасположенностях, то есть «дремлющих аффектах».



Согласно данному учению, аффекты (клеши) проявляются либо в активной, взрывной форме, либо присутствуют в психике индивида скрыто, как потенциально готовые к активному проявлению. В последнем случае они представляют собой предуготовленности к определенным типам вербального, ментального и телесного поведения.

5.3. «Загрязненные» и «незагрязненные» — соответственно подверженные и неподверженные притоку аффектов.

5.4. Согласно интерпретации Вачаспати Мишры, «для индивида, главная цель которого состоит в осуществлении намерений Пуруши, актуальные проявления сознания, включающие раджас и тамас, являются противодействующими, поскольку порождают препятствия».

5.5. Как явствует из комментария Вачаспати Мишры, «загрязненность» или «незагрязненность» актуальных проявлений сознания в интервалах его непрерывного развертывания зависит от преобладания раджаса и тамаса над саттвой и наоборот.

5.6. Наиболее полное выражение идея взаимозависимости актуальных содержаний сознания и формирующих факторов получает в трактатах буддийской постканонической традиции. Согласно буддийским теоретическим представлениям, любое существующее в данный момент причинно обусловленное психическое состояние является одновременно и причинно обуславливающим для последующего состояния, то есть формирующим фактором.

5.7. Согласно толкованию Вачаспати Мишры, «сознание, действуя подобным образом, достигает состояния прекращения, и, когда в нем остаются лишь формирующие факторы, оно становится самотождественным, — так это понимается в общепринятом смысле. В абсолютном же смысле оно приходит к *пралае*», (то есть к растворению в первоматерии в конце космического цикла).

7.1. Из комментария Вьясы к этой сутре Патанджали можно заключить, что в классической йоге принимается, хотя и с определенными уточнениями, санкхьяистская теория восприятия. Так, Капила, основатель Санкхьи, определяет восприятие как различающее знание, принимающее форму объекта и непосредственно соотносящееся с ним. Виджнянабхикшу уточняет это определение, говоря, что



восприятие есть функция буддхи, направленная на объект и модифицируемая специфической формой объекта, с которым она непосредственно соотносится.

7.2. «Испытывает воздействие» — букв. «окрашивается» чувственным объектом.

7.3. Умозаключение, или логический вывод. В системе Йоги выделяются три вида умозаключений: «от причины к следствию»; «от следствия к причине» и «построение умозаключения на основании общего сходства».

7.4. Авторитетное словесное свидетельство — суждение знатока предмета, эксперта.

7.5. В толковании этой фразы комментария Вьясы Вачаспати Мишра приводит два примера свидетельства (точнее, квазиавторитетного высказывания), не вызывающего доверия: «Эти десять гранатов станут шестью хлебами» и «Пусть желающий достичь неба поклоняется святилищу».

7.6. Согласно Вачаспати Мишре, под «исходным авторитетом» в данном контексте следует понимать Ишвару — бога-творца, владыку Вселенной.

8.1. Вачаспати Мишра отмечает: «Слово „заблуждение“ указывает на то, что определяется, слово „ложное знание“ — на то, что выступает его определением. Знание, отражающее определенную форму, в действительности не основывается на этой форме».

8.2. Вачаспати Мишра поясняет: «Если некто преуспел в практике таких сверхъестественных свойств, как уменьшение до размеров атома 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 цикла, и есть жажда жизни, то есть слепая тьма».

15.1. Отсутствие влечения к каким-либо объектам. В теории йоги бесстрастие выступает функциональным аспектом веры (*шраддха*) — твердой убежденности йогина в правильности избранного им пути. Благодаря взращиванию бесстрастия сознание, проникнутое верой, отвлекается от чувственных объектов, что постепенно приводит к возникновению устойчивого отрицательного эмоционально-чувственного тона по отношению к мирским ценностям. Как отмечает один из поздних комментаторов «Йога-



сутр» Патанджали, Виджняна-бхикшу, отвращение к мирским радостям есть лишь иной, негативный, аспект веры, обеспечивающий спокойное течение сознания.

В классических брахманистских философских текстах различаются два вида бесстрастия, или отрешенности. Первый из них характеризует состояние сознания, в котором отсутствует влечение (*raga*) к каким-либо чувственным объектам и целям, предписываемым ведийскими текстами, — достижению неба (*сварга*) и т. п. В психотехническом плане этот вид бесстрастия включает четыре ступени, на последней из которых реализуется способность непосредственного восприятия тщетности любой привязанности к каким бы то ни было внешним объектам или целям, после чего сознание становится неуязвимым для привязанности.

Второй, более высокий, вид бесстрастия практически тождествен конечному различающему постижению (или мудрости — *праджня*), ведущему к абсолютной независимости. Таким образом, бесстрастие, вера и практика их достижения представляют собой состояния сознания, не подверженные притоку аффектов. Настойчивое культивирование таких состояний сознания приводит к последовательному устранению всех аффективных загрязнений. Следуя такому направлению в своей аскезе, йогин продвигается все выше и выше, пока не достигает конечной цели. Практика и бесстрастие — два внутренних средства для достижения высшей цели йогина — окончательного прекращения развертывания сознания, устранения аффектов и неведения.

18.1. Как поясняет Вачаспати Мишра, «это сосредоточение называется „лишенным семени“ потому, что оно не направлено на какой-либо объект, служащий его опорой. Согласно другому толкованию, лишенное семени — то, в чем более не существует семени, то есть потенциальных следов аффектов и кармы».

19.1. Букв. «не имеющие физического тела» — боги соответствующих сфер брахманистского психокосма (космических местопребываний сознания).

19.2. Как следует из комментария Вачаспати Мишры, здесь имеются в виду те йогины, которые не устранили полностью потенциальных следов заблуждения, связанных с выбором объекта сосредоточения.



20.1. В комментарии Вачаспати Мишры это разъясняется как определенная форма созерцания, при которой сознание сосредоточено на том, что удерживается в памяти.

20.2. Самадхи — это последовательность состояний сознания, становящихся все более и более простыми, пока наконец они не прекращаются в бессознательном. Бессознательное самадхи есть концентрация, при которой процесс сознания отсутствует, хотя «дремлющие» впечатления могут сохраняться. В познавательном сосредоточении наличествует ясное сознание объекта, который воспринимается сознанием как нечто отличное от него самого; в бессознательном сосредоточении это различие исчезает.

20.3. По поводу выделения Вьясой различных типов йогингов Вачаспати Мишра говорит: «Но если вера и другие качества выступают средствами осуществления йоги, то в таком случае все йогины без каких-либо различий могли бы достигать сосредоточения и его плодов. Однако можно видеть, что в одних случаях проявляются совершенные способности, в других случаях их нет; в одних случаях совершенные способности обретаются через какое-то время, в других — через более длительный отрезок времени, а в третьих — очень быстро. Поэтому говорится: „Поистине эти йогины девяти типов“. Они называются последователями „мягкого“, умеренного (букв. „среднего“) и интенсивного методов вследствие того, что практикуемые ими методы осуществления йоги — вера и т. д., — будучи обусловлены формирующими факторами и „невидимой силой“ прежних рождений, различаются как „мягкие“, умеренные и сильные. „Устремленность“, или интенсивность, есть бесстрастие. Ее „мягкая“, умеренная или сильная характеристика также обусловлена скрытыми потенциями и „невидимой силой“ прежних рождений».

23.1. Безраздельно преданное поклонение Ишваре или упование на него, согласно Вачаспати Мишре, может принимать ментальную, словесную или телесную форму.

23.2. Как видно из этого комментария Вьясы, здесь в явной форме присутствует идея «желанного бога», получившая полное развитие в тантрических системах средневековой Индии. В данном случае обращение адепта к Ишваре служит непременным условием достижения высшей цели йоги — освобождения.



24.1. «Бессознательные впечатления» (санскр. «*васана*») иногда трактуются Вьясой как синоним термина «формирующий фактор» (санскара), означающего бессознательные впечатления от объектов, с которыми индивид когда-либо соприкасался в опыте. Однако «васана» обычно относится к тенденциям, исходящим из прошлых жизней, причем большая часть бессознательных впечатлений такого рода пребывает в психике скрыто, как бы в дремлющем состоянии. Проявляются только те из них, которые могут найти сферу применения в данной жизни. Формирующие факторы в отличие от «васан» — это бессознательные состояния, которые постоянно воспроизводятся опытом. «Бессознательные впечатления» представляют собой врожденные формирующие факторы, не обретаемые в данной жизни.

24.2. В системе йоги это — абсолютный Пуруша, онтологическому доказательству бытия которого посвящена вся заключительная часть комментария Вьясы к данной сутре.

24.3. Вьяса имеет в виду «*шрути*» (букв. «услышанное»), то есть тексты священного ведийского канона, которые в брахманистской традиции рассматриваются как вечный, несотворенный людьми, абсолютно авторитетный источник религиозного знания, а также «*смрити*» (букв. «запомненное»), то есть тексты, созданные в русле брахманистской традиции, восходящей к ведам. К последней группе относятся также эпические произведения и пураны (индуистские религиозно-доктринальные тексты мифологического, космологического и историко-генеалогического содержания).

24.4. В буддийской традиции, отрицавшей существование Ишвары как божественного творца, было разработано классическое опровержение акта творения, изложенное в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху. Опровержение строится в форме диспутального фрагмента. Буддист выдвигает тезис, отрицающий возникновение мироздания из какой-либо одной причины, а его оппонент-брахман безуспешно пытается разбить этот тезис — прием, обычный для трактатов классического периода индийской философии (III—IX вв.):

«Мир возникает не из Ишвары или другой причины, но благодаря последовательности и прочему. Если бы су-



ществовала 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 цепь причин непрерывна.

— Такая вера в Ишвару как причину нисколько не выходила бы за рамки учения древнего Шакьямуни, 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 Ишвара не господин своего удовлетворения, ибо он не может пребывать удовлетворенным 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 прочих дурных



формах рождения, он находит в этом удовлетворение, то почтение ему, этому „благому“ Ишваре! Поистине хорошо сказано в одном стихе из „Шатарудри“, 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 фанатическим изъяснением 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 в той или иной форме существования. Однако несчастные, не обладающие просветленным разумом, пожинают плоды своей прошлой деятельности, ошибочно полагая их причиной высшего Ишвару» (АК. Т. 1. С. 535—536.).

25.1. В комментарии Вачаспати Мишры сказано: «В той степени, в какой тамас, заслоняющий саттву интеллекта, рассеян, процесс постижения прошлых, настоящих и будущих объектов, а также объектов сверхчувственных по отдельности или всех вместе известен как малый или большой. Это и есть „семя“, то есть причина всезнания. Один знает о прошлом или иных формах времени совсем немного, другой — больше, третий — очень много. Таким образом, существует относительная полнота процесса постижения всего познаваемого».

25.2. Вьяса ссылается здесь на тексты, обладающие в брахманистской традиции абсолютным религиозно-доктринальным авторитетом.



25.3. Интересно отметить, что во вступлении «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху при восхвалении Бхагавана Будды как Учителя Истины говорится об обретенном им «пользы для самого себя». В автокомментарии к вступительной строфе своего трактата Васубандху поясняет: «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, „у которого или которым уничтожена тьма“. „Полностью рассеял всякую тьму“ означает: рассеял тьму во всем раз и навсегда. Тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей такими, какими они существуют в действительности. И она уничтожена благодаря тому, что Бхагаван Будда обрел средства преодоления этого незнания полностью и навсегда, так что оно никогда более не возникает по отношению к какому бы то ни было объекту познания. Поэтому он полностью и навсегда рассеял всякую тьму.

Прославив таким образом Бхагавана ввиду совершенств, обретенных им для собственной пользы, автор раскрывает затем его совершенства, обретенные для пользы других...» (См.: АК. Т. 1. С. 192.)

25.4. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, под «разрушениями калпы» следует понимать конец «Дня Брахмы», когда распадается вся Вселенная за исключением Мира истины — космической сферы, именуемой третьим миром Брахмы; под «великими разрушениями» понимается разрушение Брахмы вместе с Миром истины.

25.5. Согласно Вачаспати Мишре, данное высказывание принадлежит учителю (*ачарье*) Панчашикхе. И далее он продолжает: «Первый мудрец — это Капила. Высказывание учителя Панчашикхи о „первом мудреце“ относится к первому Учителю в непрерывной традиции учительской преемственности, к которой принадлежит он сам. Этот Учитель был первым, кто достиг освобождения. Высказывание вовсе не имеет в виду Высшего Учителя, который пребывает свободным 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, что даже Капила обрел истинное знание сразу же после рождения только благодаря милости Махешвары (Великого Ишвары). Тот, кого мы именуем Капилой, рассматривается как пятое воплощение (*аватара*) Вишну.

Однако могут возразить, что Хираньягарбха (Золотой зародыш) — самосущий 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 произошел от Самосущего. Таков смысл сказанного».

27.1. «Пранава» или «Аумкара» — сакральный слог, обозначающий Ишвару. В период разрушения Вселенной «пранава» вместе с присущей ему способностью актуализировать связь с Ишварой растворяется в первоматерии, а во время творения мира он снова появляется, как бы прорастая сквозь ткань мироздания. Благодаря концентрации на этом священном слогe сознание адепта становится однонаправленным и пригодным для йоги.

27.2. В комментарии к этому фрагменту «Вьяса-бхашьи» Вачаспати Мишра говорит: «...свойство быть выражающим — это свойство нести информацию, — таков смысл сказанного. Другим представляется, что отношение между словом и обозначаемым объектом является естественным. 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“, которое по условному соглашению используется для обозначения слона, очевидно передает информацию о слоне. На этом основании некто может сказать, что способность обозначения создается только благодаря условному соглашению. После размышления 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: все слова обладают способностью обозначения всех объектов, имеющих самые различные формы. Таким образом, естественная связь этих слов с обозначаемыми объектами самых различных форм установлена. Однако условное соглашение, введенное Ишварой, служит одновременно и тем, что проявляет связь слова и обозначаемого объекта, и тем, что ее закономерно ограничивает. И эта связь обозначаемого и обозначающего непреложна, когда следуют введенному Ишварой соглашению, но она нарушается, если этому соглашению перестают следовать, — таково здесь различие. Именно об этом и говорит Вьяса: „... условное соглашение, введенное Ишварой“».

27.3. Согласно разъяснению Вачаспати Мишры, Вьяса вводит это уточнение, чтобы снять возможное возражение оппонента: «Слово есть продукт первоматерии; 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, могло воссоздать обозначающую способность такого слова...» Поэтому Вьяса говорит: «Также и при других периодах творения...»

27.4. «Сведущие в агамах» — знатоки священного ведийского канона.

28.1 Эта йогическая практика называется *джапа*. Первоначально данным термином обозначалось ритуальное возглашение ведийских мантр. В средневековых тантрических системах «джапа» — общее название практики рецитации тайных мантр, включающих так называемые «семенные» слоги — фонемы, обладающие способностью приводить в активное состояние различные аспекты психической энергии.

29.1. Дополнительные характеристики, включающие тип рождения, продолжительность жизни и форму опыта.

30.1. В индийской медицинской традиции к гуморам принято относить воздух (или ветер), желчь и флегму (или слизь); считается, что их равновесие поддерживает жизнедеятельность организма, а любое нарушение равновесия гуморов приводит к заболеванию.



30.2. Как отмечает в своем комментарии Вачаспати Мишра, тяжесть тела обусловлена преобладанием флегмы и прочих элементов, тяжесть сознания, то есть его бездеятельность, — тамасом.

30.3. Ошибочное видение есть знание, содержащее ложные компоненты.

32.1. Здесь Вьяса имеет в виду буддийскую концепцию сознания как непрерывного потока сменяющих друг друга элементарных причинно обусловленных моментальных содержаний сознания. Для сравнения приведем классическое определение сознания, которое дается в первом разделе трактата Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы»: «Сознание есть сознание каждого объекта... Сознание каждого объекта, „схватывание“ его чистой наличности называется группой сознания. Эта группа представляет собой шесть видов сознания — зрительное и т. д., до ментального сознания включительно». (См.: АК. Т. 1. С. 207.)

Таким образом, в философии постканонической Абхидхармы сознание осмысливается как результат процесса получения информации о каждом объекте. Здесь слово «сознание» означает «делание известным», то есть результат становления известным. Сознание в свою очередь определяется как «получение» представления о наличной целостности объекта. Слово «получение» обозначает понятие «схватывания только-объекта». Словосочетание «только-объект» указывает именно на то обстоятельство, что предмет сознания — целостный объект, а не его частные свойства. Под объектом в данном и аналогичных контекстах понимается именно внешний объект, который всегда обозначается специальным термином.

И наконец, абхидхармисты определяют группу сознания как результат сознания каждого объекта в аспекте его целостности.

Отсюда подразделение группы на шесть видов сознания: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное. Иными словами, в философии постканонической Абхидхармы «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 моментальности — учения о потоке психосоматической жизни и сознания как ее центрального фактора, продвигающемся из прошлого в будущее через непрерывную последовательность «моментов» (минимальных единиц времени).

32.3. Вачаспати Мишра отмечает в этой связи: «Поскольку сознание едино, направлено на различные объекты и стабильно, а не моментально, как утверждают буддисты, Вьяса продолжает: „Далее. Если...“ Ибо подобно тому, как Чайтра не может быть тем, кто помнит содержание трактата, прочитанного Майтрой, как он не может наслаждаться кармическим плодом действий, добродетельных или греховных, накопленных Майтрой, поскольку он не имеет отношения к этому плоду, или следствию, точно так же и то, что увидено в одном содержании сознания, не может припомнить другое содержание сознания; аналогичным образом плод следов деятельности, накопленных одним содержанием сознания, не может быть объектом опыта для другого содержания сознания».

33.1. Как в брахманистских религиозно-философских системах, так и в различных школах буддизма эти четыре термина описывают соответствующую психотехническую процедуру, относящуюся в строгом смысле слова к практике сосредоточения сознания (*самадхи*). Наиболее подробно ступени психотехнической процедуры, обозначаемые терминами «дружелюбие», «сострадание», «симпатическая радость» и «беспристрастность», проанализированы в теории буддийской йоги, где они отнесены к категории «беспредельного». Эти ступени представляют собой методы возделывания благих явлений сознания, главная цель которого — ослабить, а затем и полностью устранить разграничивающие линии между йогиним и другими живыми существами, вне зависимости от того, насколько они близки и дороги ему, безразличны или враждебны.

В абхидхармистской традиции четыре ступени, или стадии, образующие категорию «беспредельного», называются также «типы божественного поведения».

33.2. Согласно Вачаспати Мишре, «очищение» следует трактовать как освобождение от аффективности.

35.1. Букв. «благодаря способности объяснить подлинную природу реальности».



36.1. В данном контексте употребление слова «акаша» обозначает безграничное пространство. Однако в некоторых случаях оно используется комментаторами Вьясы в терминологическом смысле (в частности, у позднего комментатора Виджняна-бхикшу), достаточно близком к буддийскому. Согласно «Энциклопедии Абхидхармы», акаша — это виртуальное пространство психического опыта, пространство «внутри» сознания, где образы материального мира «не испытывают сопротивления». Акаша трактовалась абхидхармистами как причинно необусловленное «месторождение» сознания. Ввиду этого нужно подчеркнуть, что представление об акаше как особом виде пространства, отличного от пространства геометрического, восходит к истокам индийской философии и связано с осмыслением психофизики звука. Первоначально под акашей понималась только среда, в которой распространяется звук. Но поскольку представление о звуке неразрывным образом связано с актом его восприятия, постольку в дальнейшем понятие «акаша» стало интерпретироваться в буддизме как пространство психического опыта. В Санхья-Йоге «акаша» — абсолютно вездесущая среда, лишенная каких бы то ни было потенциальных различий и выступающая носителем раджаса, или энергетической составляющей.

37.1. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, «„лишенные желания“ — это Кришна Двайпаяна и другие. Их сознание и становится для йогина объектом сосредоточения, а само сознание йогина как бы окрашивается им».

42.1. Вачаспати Мишра разъясняет, что «из них» означает «из четырех видов сосредоточения», то есть дискурсивного, недискурсивного, рефлексивного и нерефлексивного.

42.2. В своем комментарии к сутре Вьяса не дает определения этих трех терминов, ограничиваясь указанием на то, что вне процесса реального познания слово, объект слова и значение различны, и далее отмечает, что они существуют на разных уровнях.

Надо заметить, что ни Вьяса, ни его комментатор Вачаспати Мишра не проводят различия между «словом» и его звуковой оболочкой или звуком. 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. Состояние сосредоточения на форме «чистого объекта», свободное от какой-либо примеси слов и значений.

45.1. Согласно Санкхья-Йоге, «неимеющее признака» — это первоматерия как исходное неспецифицированное состояние, в котором еще не существует чего-либо качественно-определенного.

45.2. Букв. «лишь то» — непосредственно предшествующая причина «грубых», то есть имеющих атомарное строение элементов.

45.3. Как поясняет Вачаспати Мишра, «только-признак» — это первый продукт трансформации первоматерии, «махат» («великий»), поскольку он растворяется в прадхане, которая не растворяется ни в чем, то есть лишена свойства инволюции.

48.1. «Семя» сосредоточения — реальный объект, существующий вне сознания.

49.1. Вьяса вводит этот термин в текст комментария без определения, ограничиваясь замечанием, что его значение понятно само по себе.

50.1. Концентрация, согласно представлениям последователей школы Санкхья-Йога, является общей характеристикой всех состояний сознания, хотя в своей наиболее выраженной форме она обнаруживается в состоянии самадхи. Любая сознательная деятельность оставляет после себя формирующий фактор или скрытую тенденцию, которая при подходящих условиях может проявиться как соответствующее состояние сознания.

ГЛАВА ВТОРОЯ

О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ЙОГИ

1.1. Вачаспати Мишра отмечает в комментарии: «Подвижничество, или аскетизм (*тапас*), играет вспомогательную роль в качестве дополнительного средства осуществления йоги».

2.1. Букв. «характеризующиеся бездеятельностью».



2.2. Вачаспати Мишра разъясняет: «... оно растворится. — Почему? — Потому что его функция завершена. Оно называется так постольку, поскольку его функция, состоящая в том, чтобы положить начало следствия в гунах, завершена».

3.1. Буддийский канонический список аффектов (клеш), на который опирается учение об аффектах в философии постканонической Абхидхармы, включает следующие шесть: страсть (*рага*), отвращение (*пратигха*), высокомерие (*мана*), неведение (*авидья*), сомнение (*вичикитса*) и ложные воззрения (*дришти*).

4.1. Букв. «сожжена».

4.2. Вачаспати Мишра поясняет в комментарии: «...например, противоположностью неведения выступает истинное знание».

6.1. Здесь возможна и другая интерпретация: «Пуруша — способность абсолютного знания, буддхи — инструментальная способность видения».

6.2. Согласно Вачаспати Мишре, это высказывание принадлежит Панчашикхе.

8.1. Возможен и несколько иной вариант перевода: «на основе памяти о прошлом страдании».

12.1. Вьяса апеллирует в своем примере к одному из фрагментов «Махабхараты».

13.1. Букв. «из-за отсутствия неизменности».

13.2. Возможен и другой перевод этой фразы: «... до тех пор пока условие проявления общего действия не делает его причину (*нимитта*) плодоносящей (*випака* — букв. „созревание [плода]“, то есть следствие)».

14.1. Букв. «то, что противно (противоположно) природе».

15.1. Согласно Вачаспати Мишре, это высказывание принадлежит Панчашикхе.

15.2. Эти четыре раздела шастры, то есть учения Санкхья-Йоги, типологически соответствуют базовым положениям буддийской догматики — четырём Благородным истинам, но с той разницей, что здесь раздел о круговороте бытия (*сансара*) как бы конкретизирует «истину о страдании». Поскольку практически весь комментарий Вьясы к данной сутре Патанджали посвящен анализу страдания (*духкха*), в сравнительном плане уместно хотя бы кратко



остановиться на этой центральной идеологеме буддизма. Духкха — исходное понятие буддийской религиозной доктрины, занимающее центральное положение в учении о четырех Благородных истинах. Это базовая характеристика сансары — блуждания сознания в круговороте рождений. Непросветленное сознание стремится к индивидуальному бытию, пораженное жаждой (*тришна*) испытывать чувственный опыт (*бхава*). Эта жажда свойственна всем живым существам, рожденным в чувственном мире, где господствует аффект страстного влечения (*рага*) к чувственно воспринимаемым объектам. Но индивидуальное бытие характеризуется непостоянством, поскольку поток психосоматической жизни — это моментальные элементарные состояния (*дхармы*), возникающие и «погибающие» в непрерывной причинно обусловленной последовательности. Индивид не располагает никакими средствами для противостояния этому непостоянству, поэтому все его усилия достичь стабильной удовлетворенности существованием, увековечить счастье (*сукха*) оказываются тщетными. Он пожинает в этой жизни кармические плоды прошлой деятельности и совершает аффективно мотивированные действия, неизбежным следствием которых будут новые рождения в сансаре. Иными словами, духкха — это претерпевание, тотальная несвобода сознания, колесящего в круговороте рождений. Счастье не есть оппозиция страдания, ибо приятные переживания представляют собой лишь фрагменты опыта, разворачивающегося в сансаре. Содержание понятия «духкха» в буддийской его интерпретации не сводится к субъективному переживанию неудовлетворенности жизнью. Страдание — это и обусловленность существования, ввиду которой разрешение одних проблем неизбежно влечет за собой возникновение других, это и всепронизывающий принцип созревания кармического следствия. Таким образом, страдание, неперенный спутник существования, характеризует сансару как абсолютно бессмысленное и бесцельное «путешествие» сознания от одного рождения к другому, осуществляемое не по индивидуальному произволению, а в силу причин и условий.

Философская интерпретация буддийской идеологии «духкха» излагается в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху через концепцию причинно обусловленных дхарм, подверженных притоку аффектов.



Васубандху определяет эти дхармы как «страдающие», поскольку они «неприемлемы для Благородных» — тех буддийских подвижников, которые очистили свое сознание от аффектов с помощью «Благородного восьмеричного пути». Благородные, будучи свободными от аффективной мотивации в своих действиях, не подвластны страданию, их более не привлекают мимолетные «радости» сансары, ибо они обладают знанием, что круговорот бытия — это «безличная масса страданий» (Васубандху).

15.3. Здесь имеется в виду Пуруша.

15.4. Учение об уничтожении — одна из концепций, получивших распространение в период кодификации буддийского канонического корпуса («Трипитака»). В пользу этого свидетельствует, например, высказывание Будды, зафиксированное в «Самьютта-никая», одном из текстов первого раздела канона: «Утверждать, что все существует, — это одна крайность; утверждать, что все не существует, — это другая крайность. Избегая крайностей, Благословенный (то есть Бхагаван Будда) проповедует среднюю позицию».

16.1. Имеется в виду, что, поскольку настоящее страдательное состояние является кармическим следствием прошлой деятельности (то есть деятельности в прошлых рождениях), оно не может быть устранено до исчерпания энергии породившей его причины.

17.1. Согласно Патанджали, эмпирическое отождествление (по терминологии «Йога-сутр» — «Самйога», то есть «связь», или «соединение») Пуруши и объектов его опыта есть причина того, что должно быть устранено в процессе психотехнической практики.

17.2. «Тот, кто видит» — один из концептуальных эпитетов Пуруши.

17.3. Согласно философской концепции Санкхья-Йоги, Пуруша теснейшим образом связан с буддхи — интеллектом, разумом, а через него — с другими продуктами эволюции пракрити. Комментатор Виджняна-бхикшу отмечает в этой связи, что Пуруша — это «Свидетель», «Наблюдатель» состояний буддхи без чего-либо промежуточного между ними, а через посредство интеллекта Пуруша выступает «Зрителем» всего остального. Иными словами, свободный и бездеятельный Пуруша становится



«Наблюдателем» лишь при условии его связи с буддхи. Отсюда делается понятным утверждение Патанджали: такая связь и есть причина того, что должно быть устранено.

17.4. «Саттвическая», то есть «озаряющая», сущность буддхи, которая и отражается в Пуруше. Виджняна-бхикшу следующим образом разъясняет эту концепцию философии Санкхьи: «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».

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 связь этих двух — субъекта видения и способности, или силы видения...“. И действительно, эта связь не является естественной, а лишь случайной. Однако не следует считать, что она имеет начало, ибо, поскольку она выступает проявлением причины, не имеющей начала во времени, сама она также безначальна. Далее, непрерывное развертывание аффектов и действий и обуславливающих их потенциализированных следов (*васана*) не имеет начала. И хотя в каждый период инволюции Вселенной их поток возвращается к состоянию равновесия в первопричине (*прудхана*), при начале нового творения он возникает опять».

17.6. Здесь, по-видимому, в значении индивидуального пуруши. «Поле» (*кшетра*) — термин, специально зарезервированный для обозначения комплекса тела и сознания, за исключением жизненного принципа «Я», который называется «знаток поля» (*кшетра-джня*) или «обладатель поля» (*кшетрин*) — тот, кто обладает психосоматическим комплексом (телом и сознанием). В брахманистской традиции значение этих терминов разъяснялось аналогией — подобно тому как солнце озаряет весь этот мир, так и «обладатель поля» озаряет все «поле». Такое разъяснение восходит к тексту «Бхагавадгиты».

18.1. Вачаспати Мишра поясняет: «При порождении божественного тела преобладает саттва, а раджас и тамас



играют подчиненную роль. Точно так же при порождении человеческого тела преобладает раджас; саттва и тамас — в подчиненном положении. При порождении тела животного господствует тамас; две другие гуны играют подчиненную роль».

18.2. В комментарии Вачаспати Мишры сказано: «... смысловая связь здесь такова, что эти гуны (фундаментальные составляющие) обозначаются словом „прадхана“, или первопричина. Этимологически „прадхана“ есть то, из чего создается, или производится, весь мир».

18.3. Интересно отметить, что Вьяса не останавливается здесь на подробном изложении учения Санкхьи о трансформации, по-видимому полагая его достаточно известным. Вачаспати Мишра в своем комментарии также ограничивается лишь упоминанием о том, что Вьяса, «для того чтобы ввести учение о предсуществовании следствия в причине, говорит, что все принимает ту форму развития, которая определена его сущностью».

18.4. И опыт и освобождение выступают «целью Пуруши».

18.5. Краткое определение этих понятий, введенных Вьясой, изложено в комментарии Вачаспати Мишры: «Здесь познание есть знание объекта как он существует в собственной форме; удержание в памяти — запоминание объекта как он существует в собственной форме; способность суждения, или анализ, — выделение специфического в объекте; отрицание — устранение по содержательному рассмотрению специфических свойств, ложно приписываемых объекту; знание подлинной сущности объекта, то есть его определение, обусловлено этими двумя — способностью анализа и отрицанием. Жажда жизни, или жизненность — отвержение или принятие объекта, обусловленное истинным знанием».

19.1. В системе Санкхья буддхи является психологическим аспектом махат, или махататтвы («великой сущности»), исходного продукта эволюции недифференцированной первопричины (пракрити, или прадхана). Как и другие продукты пракрити, интеллект (буддхи) обладает тремя гунами. Саттва побуждает интеллект к соблюдению долга, к свободе от желаний и актуализирует скрытые божественные потенции, производит желания, а тамас порождает



пренебрежение обязанностями, погружая интеллект в тень и косность невежества. В комментарии Вьясы «буддхи» выступает синонимом «читта» («сознание»).

19.2. Манас — здесь генерализующая способность сознания. Обычный перевод этого термина, принятый в специальной литературе, — «орган разума».

19.3. Пракрити, относительно которой невозможно говорить ни о каком ином первичном состоянии, называется «не-знак», то есть то, что не является знаком какого-либо другого состояния. В определенном смысле все проявления можно с полным основанием назвать «знак», или состояниями существования, выступающими знаками, на основании коих могут быть непосредственно выведены причины, из которых эти проявления и возникли. Так, пять «грубых» (или «великих») элементов могут быть названы знаком «тонких» элементов; те в свою очередь — знаком принципа индивидуации (ахамкара — букв. «Я-делание»), который служит знаком, или знаком махат («великой сущности»), поскольку все необособленное может быть выведено из своих обособленных видоизменений.

19.4. Как уже говорилось, цель Пуруши — опыт и освобождение — реализуется через посредство «видимого», то есть продуктов эволюции пракрити.

20.1. Согласно теории познания, принятой в йоге, интеллект трансформируется в форму того или иного познанного объекта, но он не обретает форму объекта непознанного.

22.1. Согласно Санкхья-Йоге, существует множество *пуруш* (индивидуальных душ), которые проявляются в соответствующем психофизическом организме. В отличие от ведантистской концепции индивидуальных душ (*джи-ва*), представляющих лишь иллюзорные проявления одной мировой души (*брахман*), или чистого сознания, *пуруши* Санкхья-Йоги реальны и всепронизывающи.

23.1. Вачаспати Мишра разъясняет: «Подобного рода рассуждение применимо не только к прадхане (первопричине), но и к другим воображаемым причинам — Высшему Брахману, его иллюзии, атомам и т. п. Ибо все они, если бы существовали лишь в состоянии покоя, также не могли бы быть причинами, поскольку не обуславливают изменение форм. Если же они существовали бы лишь в движении, то



также не могли бы быть причинами, ибо изменение форм (то есть их следствие) было бы вечным». Вачаспати Мишра здесь почти полностью воспроизводит комментарий Вьясы.

23.2. То есть Пуруши и прадханы (первопричины).

23.3. По-видимому, Вьяса имеет в виду позицию буддийской постканонической Абхидхармы, согласно которой «видение» есть ложная точка зрения, которая должна быть устранена.

27.1. Согласно Вачаспати Мишре, имеется в виду йогин, обладающий способностью различения.

27.2. «Грязь, образующая нечистый покров сознания» — метафорическое обозначение аффектов, препятствующих возвращению сознания в невозмущенное состояние, когда интеллект завершил выполнение своей функции.

27.3. Согласно комментарию Вачаспати Мишры: «На этой стадии, даже еще при жизни, Пуруша называется благим (счастливым) и освобожденным, поскольку это его физическое тело — последнее. Соответственно Вьяса говорит: „Даже в том случае...“, то есть даже при обратном порождении сознания, когда оно уже растворено в первопричине».

29.1. В принятой системе классификации три последних «вспомогательных средства йоги» получают наименование «внутренних средств», а пять других — «внешних». Йога Патанджали включала все эти средства в одну схему. В более поздних трактатах обнаруживаются различия. Так, карма-йога — это путь освобождения посредством деятельности, бхакти-йога — посредством безраздельной преданности Богу, джняна-йога говорит о совершенстве посредством мудрости, а раджа-йога имеет дело с психотехническими практиками изменения состояний сознания. Хатха-йога рассматривает методы контроля над телом, регулирования дыхания и мантры.

30.1. Воздержание от насилия (ахимса) рассматривается в йоге, как и в джайнизме, в качестве ведущего нравственного принципа, поскольку ориентированное во вне поведение и другие добродетели подчинены ненасилию в том смысле, что оно включает их все.

30.2. Согласно Вачаспати Мишре: «коренятся в нем» означает, что если все остальное совершается при несоблюдении правила ненасилия, это то же самое, как если



бы ничего вообще не делалось, ибо в этом случае все виды самоконтроля бесплодны.

31.1. В сутре букв. «Великий обет». Как следует из контекста, «великий обет», или образ действий, рассматривается в данном случае как синоним самодисциплины.

31.2. Здесь мы переводим слово «джати» в соответствии с его более поздним значением — «каста», но, по-видимому, в текстах классического периода в обыденном смысле оно означает форму рождения.

32.1. 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“».

35.1. Возможен также несколько иной перевод этой сутры: «Когда йогин реализовал принцип ненасилия, в его присутствии все отказываются от враждебности».

35.2. Вачаспати Мишра поясняет: «Это происходит со всеми живыми существами. Даже те из них, взаимная вражда которых постоянна — конь и буйвол, мышь и кот, змея и мангуста, — в присутствии досточтимого йогина, реализовавшего принцип ненасилия, оставляют свою вражду, испытывая воздействие его сознания».

36.1. В комментарии Вачаспати Мишры: «Действие означает праведный и неправедный образ жизни; его следствие, то есть плод, — обретение неба, ада и т. д. И все это зависит от него, то есть слова досточтимого йогина становятся основанием этого. Зависимость действия, когда йогин говорит: „Будь праведным!“ Зависимость следствия, когда йогин говорит: „Небо“. „Неколебимо истинное“ — неотвратимое».

38.1. Букв. «не встречающие противодействия».

39.1. Паранормальные способности, рассмотрению которых посвящена третья глава «Йога-сутр» Патанджали.

44.1. Сиддхи — здесь: «обладающие паранормальными способностями».

46.1. Краткое описание этих асан приводится в комментарии Вачаспати Мишры: «Стабильный означает неподвижный. В сутре имеется в виду поза, которая удобна и дает расслабление. Слово „асана“ означает либо то, на чем человек сидит, то есть сиденье, либо то, как он сидит, то есть позу. Поза лотоса широко известна. Поза героя,



или героическая поза: сидящий человек одной ногой опирается о землю, а вторую кладет на согнутое колено. Благоприятная поза: соединяя подошвы обеих ног и приближая их к скротуму, он должен положить сверху на них руки с переплетенными пальцами. Свастика: помещает согнутую левую ногу в пространство между правой голенью и бедром, а правую — между левой голенью и бедром. Поза палки: 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 (йогическая подстилка). *Парьянка* — поза лежа, при которой руки кладутся с внешней стороны колен. Поза журавля и прочие асаны могут быть изучены благодаря наблюдению того, как сидят журавли и т. д.»

47.1. Вачаспати Мишра поясняет: «... человек, практикующий в соответствии с наставлением эту специфическую позу, должен сделать усилие, суть которого — в снятии естественного напряжения».

48.1. Каждая из дыхательных пауз, которые следуют после глубокого вдоха или полного выдоха, получает название «*пранаяма*». 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. В классической индийской психофизиологии вдох называется «*пурака*», выдох — «*речака*», а задержка дыхания — «*кумбхака*».

50.1. Согласно традиционной точке зрения на *пранаяму*, по мере того как дыхание становится все более медленным, пространство его распространения становится все меньше. Пространство дыхания разделяется на внутреннее и внешнее. При вдохе «жизненное дыхание» (*прана*) 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.

50.2. По комментарию Вачаспати Мишры, «момент — одна четвертая длительности единичного акта мигания. Продолжительность вдоха определяется соответствующим коли-



чеством таких моментов. Мгновение измеряется отрезком времени между щелчком пальцев и троекратным потиранием колена. Первый подъем праны, измеряемый тридцатью шестью такими мгновениями, квалифицируется как медленный. Его удвоенная продолжительность — средняя, утроенная — быстрая».

51.1. «Преодоленный» в данном контексте означает «полностью освоенный благодаря длительной практике».

52.1. Согласно пояснению Вачаспати Мишры, имеется в виду неправедный образ жизни.

53.1. Манас здесь — генерализующая способность сознания, связанная с обработкой данных органов чувств.

55.1. По словам Вачаспати Мишры, «Вьяса говорит о неполном подчинении органов чувств: „незапрещенный чувственный опыт“. Это — привязанность к чувственным объектам, не запрещенная шрути (то есть ведийскими текстами) и другими авторитетными текстами».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О СОВЕРШЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ

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 сверхобычные, или совершенные, способности, которые являются причинами возникновения веры и которые благоприятствуют опыту этого сосредоточения. Они должны быть реализованы посредством *санъямы*. Санъяма есть совокупность методов работы с сознанием, включающая концентрацию, дхьяну и сосредоточение. Эти три суть средства реализации сверхобычных способностей, и они упоминаются для того, чтобы можно было показать их специфику как внутренних компонентов йоги в противоположность пяти компонентам, служащим 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“. Вьяса говорит о внутренних, то есть расположенных в организме данного индивида, местах: „на пупочном центре...“. Под словом „и прочие“ нужно понимать небо и т. д. Фиксация, или направленность, есть связь (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“, то есть только посредством познания».

2.1. Комментируя это краткое пояснение, Вачаспати Мишра пишет: «Автор определяет дхьяну как то, что должно быть реализовано с помощью концентрации. Однородность потока означает однонаправленность. Комментарий Вьясы понятен сам по себе. Об этом говорится также в Пуране: „Непрерывная последовательность содержаний сознания, сконцентрированных на его форме и не отвлеченных желанием чего-либо иного, — это и есть дхьяна. Она, о царь, вызывается первыми шестью компонентами йоги“».

3.1. В своем толковании к комментарию Вьясы Вачаспати Мишра поясняет: «„...высвечивается лишь как форма созерцаемого объекта“ означает, что она проявляется как форма объекта созерцания, но не как форма самой дхьяны. Именно поэтому автор и говорит: „...лишенная“».

— 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 (то есть сущности) созерцаемого объекта“. Об этом сказано также в Пуране: „Постижение его внутренней сущности (имеется в виду Вишну), свободное от ментального конструирования, то, что должно быть реализовано манасом в углубленном созерцании, называется сосредоточением“. Ментальное конструирование (концептуализация) есть различение процесса созерцания и объекта созерцания. Сосредоточение — то, что лишено такого различения. Таков смысл комментария Вьясы.

Кешидхваджа, описав восемь вспомогательных компонентов йоги для Кхандикьи, заключает: „Знающий поле — тот, кто обладает причиной; знание есть инстру-



ментальная причина, или средство, и оно лишено одушевленности. Выполнив задачу освобождения, оно, не имея более задач, которые должны быть решены, перестает функционировать».

4.1. Мы предпочитаем оставить этот технический термин в транслитерации за неимением однозначного эквивалента. В общем смысле «санъяма» обозначает собственно психотехническую процедуру как таковую.

Вачаспати Мишра пишет: «Эти три слова — концентрация, созерцание, или дхьяна, и сосредоточение — употребляются везде в близком значении, и было бы чрезмерно трудоемким каждый раз приводить соответствующий технический термин. Поэтому для краткости автор говорит об их техническом употреблении в сутре: „Три вместе — санъяма“.

Он объясняет: „Имея одну и ту же сферу применения“. Для устранения сомнения относительно их обозначающей способности сказано: „...для этих трех“. Система есть наука, в которой излагается йога. „В данной системе“ означает: в том, что к ней относится. Сфера употребления термина санъяма как в сутре III, 16: „Вследствие санъямы на трех изменениях“ — и в других подобных случаях».

5.1. «Автор говорит о плоде овладения санъямой, средством реализации которого является практика: „...свет мудрости“». Свет мудрости обусловлен тем, что она пребывает в незамутненном потоке, к которому не примешиваются другие содержания сознания.

6.1. Вачаспати Мишра подробно разбирает комментарий Вьясы: «В каких же случаях применение санъямы приносит свой плод? Патанджали поэтому говорит: „Ее применение — постадийно“. 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 на „грубом“ объекте отработано посредством санъямы, ее последующее применение относится уже к недискурсивному сосредоточению, которым йогин еще не овладел. Когда и это сосредоточение отработано, санъяма применяется к рефлексивному сосредоточению, — таков смысл



сказанного Вьясой. Подобным же образом — к нерелексивному сосредоточению.

Именно поэтому в „Вишну-пуране“, после того как достигнуто совершенство в практике сосредоточения на „грубом“ объекте, введено сосредоточение на „тонком“ объекте....

— Но почему после того, как йогин овладел более низким уровнем сосредоточения, он овладевает более высоким уровнем? Почему не существует обратной последовательности?

— На это автор отвечает: „Не овладев предшествующим уровнем сосредоточения, йогин не может...“ Так, тот, кто отправляется из Шилахрады к Ганге, не может достигнуть ее, не миновав прежде Мегхаваны.

— Почему в комментарии сказано: „Санъяма йогина, который благодаря почитанию Ишвары овладел более высоким уровнем...?“

— Потому что эта цель, то есть совершенство, обретаемое на более высоком уровне, может быть достигнута иным способом, то есть благодаря уже одной преданности Ишваре. Ибо когда действие исчерпало свою функцию, то средство его реализации, не вызывающее более ничего специфического, выпадает из известной закономерности.

— Это может быть и так. Из традиционных текстов 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, характеризуемой этим состоянием».

7.1. Вачаспати Мишра говорит о традиционной иерархии средств, точнее, компонентов йоги: «„Почему везде речь идет о применении санъямы, 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, называются прямыми средствами, или факторами. Самоконтроль и прочие таковыми не являются, поэтому они называются внешними средствами, — таков смысл сказанного».

8.1. Объясняя соотношение внешних и внутренних факторов уже в плане йоги как таковой, то есть собственно психотехнической практики изменения состояний сознания, Вачаспати Мишра пишет: «Эти три средства реализации являются непосредственными факторами лишь для познавательного сосредоточения, то есть при работе сознания с объектом, но не для бессознательного сосредоточения, ибо, раз бессознательное сосредоточение „лишено семени“, для него не существует того же самого объекта, что у этих трех. А поскольку бессознательное сосредоточение возникает после того, как эти три были прекращены на продолжительное время, и вслед за достижением состояния высшего бесстрастия, представляющего неколебимое спокойствие знания, постольку другое его название — высший предел познавательной йоги. Поэтому автор говорит: „Эти же три...“

Таким образом, то, что определяет свойство быть внутренним фактором в плане познавательного сосредоточения, — это общность объекта, а не простая последовательность. Ибо такая последовательность, которая могла бы наблюдаться, например, в случае преданности Ишваре как внешний фактор, сделала бы использование понятия внутреннего фактора логически слишком широким».

9.1. Санскары (формирующие факторы) продолжают функционировать и при прекращении всех познавательных актов.

9.2. Вачаспати Мишра стремится максимально пояснить смысл этой сутры и комментария Вясы к ней: «Намереваясь объяснить три аспекта трансформации, которые вводятся в сутре III. 16: „Вследствие санъямы на трех изменениях“, автор задает вопрос относительно „лишенного семени“ сосредоточения: „Если и т. д.?“

При обычном активном разворачивании сознания и познавательном сосредоточении, ввиду непосредственного испытывания множества отчетливо выраженных трансформаций, никакого вопроса не возникает. Но при оста-



новке разворачивания сознания его трансформация не является предметом опыта. Тем не менее нельзя считать, что она не существует ввиду того, что она не является предметом опыта, ибо, раз сознание 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...“ По сравнению с бессознательным сосредоточением познавательное сосредоточение — активно проявленное. Остановка, или прекращение, — то, благодаря чему деятельность сознания оказывается остановленной, — это ненарушаемая отчетливость („ясность“) знания и высшее бесстрашие. „Ослабление и появление“ относится здесь к определению их формирующих факторов в состоянии активного проявления и прекращения деятельности, то есть имеется в виду ослабление санскары в состоянии активного проявления и появление санскары в состоянии остановки сознания.

Сознание как субстрат в момент остановки, то есть при прекращении деятельности сознания, нераздельно связано с обоими состояниями, ведь сознание как субстрат и при познавательном, и при бессознательном сосредоточении по своей внутренней сущности не отличается от сублимированных или проявляющихся санскар.

— Но разве, подобно тому как последующие аффекты, основывающиеся на неведении, устраняются при устранении неведения и потому нет необходимости в допущении другого особого усилия для их подавления, санскары, укорененные в активно проявляющихся познавательных актах, не прекращаются с прекращением проявляющихся познавательных актов? И значит, для их прекращения не требуется отдельного формирующего фактора остановки деятельности сознания?

— 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 разрушается также и ткань. Однако то следствие, кото-



рое обладает сущностной природой причины, перестает существовать с исчезновением своей причины. Те последующие аффекты 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, поскольку явление памяти (запоминания) обнаруживается и при давно прекратившемся познавательном акте. Поэтому даже при остановленных познавательных актах необходимо заниматься накоплением формирующих факторов остановки деятельности сознания для их полного устранения, — таков смысл комментария Вьясы. Остальное хорошо понятно».

10.1. «Что представляет собой трансформация сознания, вызываемая „сильной“ санскаркой остановки, когда активно проявляющиеся формирующие факторы преодолены? Автор поэтому разъясняет: „Его спокойное течение достигается благодаря санскаре“.

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 порождения санскар, а не только лишь от самих санскар?

— Поэтому автор говорит: „При ослабленности таких санскар“. Слово „таких“ указывает на санскару остановки.

Те, кто придерживается чтения „не преодолевается“, подразумевают в этом случае санскару активного проявления».

11.1. 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. Будучи всегда существующей, она не исчезает. Ослабление — постепенное исчезновение. Несуществующее не возникает; в сознании, таким образом, увеличение („подъем“) есть появление. Сознание, которое по самой своей сущности связано с постепенным исчезновением многонаправленности и появлени-



ем однонаправленности как своими качественными характеристиками... тяготеет к сосредоточению, то есть специфицируется сосредоточением, которое реализуется постепенно в присущей ему последовательности».

12.1. В своем комментарии Вачаспати Мишра дополнительно проясняет значение некоторых терминов: «...„изменение...“». Затем, то есть когда наконец реализованы все последовательные состояния при достижении сосредоточения, познавательные акты — „успокоенные“ и возникшие, или, другими словами, прошлые и настоящие, — тождественны. 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».

13.1. Термин «дхарма» (качество или качественная определенность) в системе Санкхья-Йоги кодирует концепцию, хотя и введенную, по-видимому, под сильнейшим влиянием буддийской философии, но в целом не выходящую за рамки, очерченные доктринальными установками брахманистских религиозно-философских систем. 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 брахманистской традиции и если упоминали 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 устранению. Философский язык описания строился таким образом, чтобы полностью уничтожить идею чистого Атмана, что требовало разрушения поддерживающих эту идею философских принципов, и прежде всего принципа различия между носителем и его свойством.



В абхидхармистской философии свойство (дхарма) не является чем-то внутренне присущим носителю-«дхармину», поскольку не существует носителя, свободного от свойств.

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 буддийской философии. Дхарма определяется как носитель «собственного признака», «собственной сущности» и «собственной формы». Иначе говоря, «дхарма» вводится как понятие, определяемое через самое себя.

Из комментария Вьясы 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.

13.2. Вачаспати Мишра определяет этот термин следующим образом: «Отличительное свойство, или признак, есть то, чем характеризуется временное отличие объекта. Специфицируемый таким образом реальный объект отличается от других объектов, связанных в своем существовании с иными временными модусами».

14.1. В этой дискуссии реальным (или воображаемым) оппонентом Вьясы выступает последователь буддийской концепции «все существует», согласно которой весь мир — это «лишь дхармы», связанные между собой законом причинно-зависимого возникновения.

15.1. 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 (гуна и карма) рассматривались как нечто отдельное от своего носителя и связывались с последним асимметричным отношением внутренней



присущности. Иными словами, носитель трактовался как «вместилище», а качества и действия — как вмещаемое.

15.2. Эти последние — непроявленные или невосприимчивые качественные определенности — подробно рассматриваются в комментарии Вачаспати Мишры: «Прекращение функционирования сознания есть бессознательное состояние психики. Его существование познается на основе авторитетного вербального свидетельства умозаключения о состоянии, в котором остаются лишь санскары (формирующие факторы). Словом „дхарма“, или праведный образ жизни, определяется добродетель 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...»

26.1. Ср. буддийскую космографию, как она представлена в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы»:

45. *«Здесь принимается следующее строение мира-вместилища: внизу — круг ветра высотой в один миллион шестьсот тысяч йоджан, неизмеримый по окружности.*

Как полагают, Вселенная, состоящая из тройной тысячи великой тысячи миров, имеет следующее строение. Внизу располагается покоящийся на акаше круг ветра, который возник благодаря совокупной энергии действий живых существ. Его высота — шестнадцать лакхов, то есть один миллион шестьсот тысяч йоджан; по окружности он неизмерим 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 зо-



лото, 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, Винитака, 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». (АК. Т. 2. С. 251—252.)

26.2. Имеется в виду ад Авичи (букв. «Без избавления»).

26.3. В буддийской космографии эта земля называется Золотой.

26.4. Мера длины, равная восьми крошам, то есть 7200 м.

В палийской традиции «йоджана» определяется как расстояние, которое без остановки может преодолеть повозка, запряженная волами.

26.5. В «Энциклопедии Абхидхармы»: «Здесь, с северной стороны Сумеру, находится континент Утгаракуру. 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». (АК. Т. 2. С. 255.)

26.6. Согласно буддийской космографии, к югу от Сумеру находится Джамбудвипа:

53. «Здесь же [континент] Джамбудвипа, который имеет форму колесницы...

Три стороны его по две тысячи йоджан длиной каждая <...>

54. а одна — три с половиной йоджаны.

Четвертая сторона континента Джамбудвипы три с половиной йоджаны длиной; именно поэтому форма его и напоминает колесницу». (АК. Т. 2. С. 255.)



26.7. Из этой фразы можно заключить, что в космографической схеме, приводимой Вьясой, гора Сумеру располагается в центре Джамбудвипы.

26.8. 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 желудок». (АК. Т. 2. С. 254.)

26.9. Названия фантастических существ индийской мифологии.

26.10. В своем комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху Яшомитра говорит: «Они рождаются самопроизвольно и не походят на обычный зародыш, который пребывает сначала в послезачаточной стадии и т. д., а также на тех, кто рожден из яйца. Они называются саморождающимися потому, что возникают сразу, без семени, крови и т. п.». (SAKV. С. 265.)

26.11. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «От этого чувственного мира

2. вверх — мир форм, 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». (АК. Т. 2. С. 181.)

26.12. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы»:

«Второе состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые: ступени богов Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных». (АК. Т. 2. С. 181.)



26.13. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы»:

«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». (АК. Т. 2. С. 181.)

26.14. Имеется в виду солнечное сплетение.

31.1. По-видимому, имеются в виду бронхиальные соуды.

32.1. Согласно Вачаспати Мишре, «слова „в голове“ обозначают канал, называемый „сушумна“».

34.1. Как говорит Вачаспати Мишра, «слова „крепость Брахмы“ означают сердце... Этот же самый лотос с лепестками, направленными вниз, есть местопребывание органа разума (манаса)».

35.1. Разъясняя первую часть идей Вьясы, Вачаспати Мишра пишет: «Когда даже в условиях значительно преобладания раджаса и тамаса буддхи, характеризующийся светом и исключительной ясностью, может при своей трансформации в виде различающего постижения быть абсолютно отличным от чистого континуального сознания, то есть от Пуруши, тогда что говорить о раджасе и тамасе, которые инертны по своей природе. Имея это в виду, автор сутр и сказал о саттве и Пуруше. То же самое утверждает и автор бхашьи: „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 и существует их смешение».



35.2. В комментарии к этой фразе Вачаспати Мишра поясняет: «Чистое сознание озаряет то, что по своей природе инертно, но то, что мертво, не может озарять чистое сознание. Содержание сознания, представленное Пуруше, по своей сущности то, что не является чистым сознанием. Каким же образом эта когниция может озарять сущность, природа которой — чистое сознание?»

40.1. Букв. «сделав пульсирующим».

41.1. Излагая представления Санкхья-Йоги относительно органа слуха, Вачаспати Мишра говорит: «... все органы слуха, хотя они и относятся к продукту индивидуации, содержат в себе акашу, находящуюся в пустом пространстве слухового канала в качестве его физической опоры. Именно на нем и основывается способность слуха. И действительно, если мы... повредим этот слуховой канал, то орган слуха тоже окажется поврежденным. Акаша является также физической основой звуков, которые служат внешними причинами, „сотрудничающими“ с органом слуха. <...>

Процесс слышания основывается на акаше. Кроме того, акаша служит зоной органов слуха, ибо она возникает из „тонкого“ элемента, специфическое свойство которого — звук. Таким образом, звук является свойством акаши. <...> Поэтому для всех, обладающих органом слуха, существует лишь один тип слышания».

42.1. В данном случае акаша понимается как физическое вместилище, в котором располагаются различные тела и предметы.

43.1. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, эти три рода следствий реализуются в форме рождения, продолжительности жизни и в типе опыта.

44.1. Ср. в этой связи буддийскую концепцию «великих элементов», как она излагается в первом разделе «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, так и производных форм материи. 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.

— В каких же действиях реализуется функция этих фундаментальных элементов и какова их внутренняя сущность?

Их функция реализуется в действиях поддержания и т. д.

Фундаментальные элементы земля, вода, огонь и ветер проявляются соответственно в действиях поддержания, притяжения, изменения и распространения. Под распространением следует понимать развитие и перемещение. Таков их способ деятельности.

Их внутренняя сущность, в установленной последовательности,

твёрдость, влажность, теплота и движение.

Фундаментальный элемент земля — это твёрдость, вода — влажность, огонь — теплота, ветер — движение.

Движение есть то, благодаря чему непрерывный поток состояний существующего объекта непосредственно воспроизводит себя в смежных точках пространства, 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. Поэтому та дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, указывается „ветер“; его внутренняя сущность проявляется в его действии». (АК. Т. 1. С. 203.)

45.1. «Первосовершенный», или «Изначально совершенный». По-видимому, имеется в виду Ишвара как творец Вселенной.

48.1. Согласно Вачаспати Мишре, «то обстоятельство, что органы чувств являются и для невоплощенных существ инструментами восприятия, описывается как действие инструментов восприятия, не имеющих материального субстрата.

Желаемое место — Кашмир и прочее».



51.1. Четыре типа йогинов: «избравший тот образ жизни, который практиковался в первой кальпе»; «находящийся на сладостной ступени»; «наделенный светом мудрости»; «вышедший за пределы того, что следует культивировать».

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ОБ АБСОЛЮТНОМ ОСВОБОЖДЕНИИ

1.1. Вачаспати Мишра поясняет: «Когда карма, следствие которой — наслаждение небесной формой рождения и которая испытывается тем, кто относится к человеческому роду, 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, и прочие сверхобычные способности».

1.2. Совершенные способности, обретаемые с помощью снадобий. Согласно древнеиндийской мифологической традиции, человек, попавший в мир асуров и выпивший эликсир, приготовленный прекрасными девушками-асури, становится вечно молодым и бессмертным.

2.1. По представлениям Санкхья-Йоги, материальной причиной тела являются земля и другие «великие элементы», а причиной органов чувств — принцип индивидуации. Перераспределение их составных частей называется аккомодацией.

2.2. Из комментария Вьясы, таким образом, следует, что дхарма (здесь: праведность) и прочее могут существенным образом влиять на процесс трансформации, который носит естественный характер.

4.1. Как объясняет Вачаспати Мишра, «каждое тело, до тех пор пока оно живет, неразрывно связано с тем или иным сознанием, например тела Чайтры, Майтры и прочих. Точно так же и магически сотворенные тела. Таким образом, установлено, что каждое из таких тел также обладает своим манасом».

6.1. Сознание, которое не содержит аффектов в дремлющем состоянии и потому не выступает побудителем кармически окрашенной деятельности.



9.1. Здесь также возможен несколько иной перевод сутры: «Вследствие принципиального сходства памяти и формирующих факторов существует непрерывность бессознательных впечатлений, даже разделенных по виду рождения, пространству и времени».

12.1. Вачаспати Мишра отмечает: «То, что не существует, не может стать объектом познания, ибо оно не обладает существованием, выражаемым каким-либо способом. Ментальный акт есть не что иное, как высвечивание объекта, и в отсутствии объекта он отсутствует».

14.1. Вачаспати Мишра отмечает в комментарии: «Многообразие трансформаций троичности 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 между троичностью гун и единичностью их конкретного проявления, автор вводит разъясняющую сутру: „Если все это лишь гуны...“»

15.1. Как говорит в своем комментарии Вачаспати Мишра, «еще одно возможное возражение: „Но даже при допущении независимого существования объектов, каким образом один и тот же объект может быть причиной когний, различающихся в зависимости от эмоционально-чувственного тона? Ведь из причины, которая не различается внутри себя по своим характеристикам, не возникает различие следствий“. На это Вьяса отвечает: „... с точки зрения Санкхьи“».

17.1. Согласно Вачаспати Мишре, «может возникнуть такое возражение: если объект не зависит от познающего, то, будучи материальным, он никогда не отбрасывает свет, не „высвечивается“ для познающего. Либо же если он отбрасывает свет, то его материальная природа 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



синева, 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. Точно так же было бы логически несостоятельным утверждать, что свойство существует в прошлом или будущем. Поэтому утверждение, что объект существует как объект восприятия, есть лишь предположение оппонента.

В ответ на это возражение Вьяса приводит данную сутру».

25.1. Вачаспати Мишра поясняет, что «противоположная точка зрения состоит в том, что созревания кармы не происходит, поскольку не существует „находящегося в другом мире“, то есть другого мира не существует».

29.1. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, «автор сутр, определив высшее понимание как средство прекращения новой активизации сознания, описывает затем средство устранения этого высшего понимания».

31.1. По Вачаспати Мишре, смысл этой поговорки состоит в том, что при достижении такого состояния все самое невероятное становится вполне обычным.

ИСТОЧНИКИ

(Публикации оригиналов и переводы)

ADV — Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Critically ed. by P. S. Jaini. Patna, 1959. (Tibetan Sanscrit Works Series, vol. IV).

Ahr. — Abhidharmahrdaya. The Essence of Metaphysics (Dharmaśrī's A — pit'an Hsin Lun). Transl. by Charles Willemsen. Brussels, 1975.

AKB — Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967. (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

L'AK — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1—9. P., 1923—1931.

AS — Abhidharmasamucaya of Asaṅga. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950. (Visva-Bharati Studies, 12).

L'AS — Le Compendium de la Super-Doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamucaya) d'Asaṅga. Traduit et annoté par Walpola Rahula. P., 1971. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. 78).

AV — Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Part I: Text. Lambert Schmithausen. Tokyo, 1987. (Studia Philologica Buddhica monograph Series, IV a).

MCB — Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. 5. Documents d'Abhidharma. Traduits et annotés L. de la Vallée Poussin. Bruxelles, 1937.



PS — Pātañjalasūtrāṇi with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspati Miśra. Ed. by R. S. Bodas. Bombay, 1892. (Bombay Sanskrit Series, 46).

SAKV — Sphuṭārḥā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932—1936.

VMS — Vijñaptimātratāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā et Triṃśikā avec le Commentaire de Sthiramati. Original sanskrit publié par S. Lévi. Pt. I. Texte. P., 1925.

АК, I — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1998.

АК, II — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2.: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 2001.

КЙ — Классическая Йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

ТД — Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) / Перевод с санскрита, введение и реконструкция системы Е. П. Островской. М., 1989.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

СОДЕРЖАНИЕ

ДВЕ ТРАДИЦИИ ЙОГИ

Елена Островская, Валерий Рудой 5

«ЙОГА-СУТРЫ» ПАТАНДЖАЛИ И «ВЬЯСА-БХАШЬЯ»

Глава первая. О СОСРЕДОТОЧЕНИИ 41

Глава вторая. О СПОСОБАХ
ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ЙОГИ 76

Глава третья. О СОВЕРШЕННЫХ
СПОСОБНОСТЯХ 123

Глава четвертая. ОБ АБСОЛЮТНОМ
ОСВОБОЖДЕНИИ 170

Комментарий 195

ВАСУБАНДХУ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ

Раздел пятый. УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ 251

Раздел шестой. УЧЕНИЕ О ПУТИ
БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ 353

Комментарий 493

Источники 572

ЙОГА

Редактор Елена Островская
Художественный редактор Валерий Гореликов
Технический редактор Татьяна Тихомирова
Корректоры Татьяна Виноградова, Елена Орлова
Верстка Алексея Положенцева

Директор издательства Максим Крютченко

ИД № 03647 от 25.12.2000.

Подписано в печать 20.09.2002.
Формат издания 84×100¹/₃₂. Печать высокая.
Гарнитура «Академическая». Тираж 5000 экз.
Усл. печ. л. 28,08. Изд. № 121. Заказ № 1361.

Издательство «Азбука-классика».
196105, Санкт-Петербург, а/я 192. www.azbooka.ru

Отпечатано с диапозитивов в ФГУП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.