

Дасгупта Сурендранатх

Очерк философии Патанджали (A Study of Patanjali)

1920, Университет Калькутты

1989 (второе издание), Дели.

Перевод с англ., Свечников М.С., 2007

Страницы оригинала обозначены жирным шрифтом в квадратных скобках.

Нумерация страниц проставлена в соответствии со вторым изданием 1989 года.

[vii]

Предисловие Сурамы Дасгупта ко второму изданию (* в сокращении – прим. перев.)

Данная книга впервые была опубликована в 1920 году Университетом Калькутты. Она стала первым из многочисленных трудов автора по индийской философии, главный из которых – пятитомная «История индийской философии», изданная в Кембридже и затем переизданная в Дели.

Професор Дасгупта в разное время написал три книги по философии Йоги:

«Очерк философии Патанджали» (первая публикация 1920 г.).

«Йога: философские и религиозные аспекты» (первая публикация 1924 г.).

«Философия Йоги в сравнении с другими философскими системами Индии» (первая публикация 1930 г.)

Большинство других книг проф. С.Н.Дасгупты были опубликованы при его жизни и несколько раз переиздавались после его смерти. Ряд его работ были изданы мной через различных издателей и нашли дорогу к читателю. Но все же оставались важные рукописи о древнеиндийской мысли, культуре и науке, и я полагала своим долгом хранить их для будущих публикаций.

Четыре года назад я установила контакт с Индийским советом по философским исследованиям. Глава Совета д-р Т.К.Саркар лично встретился со мной, осмотрел рукописи и книги проф. Дасгупты и, к моему величайшему облегчению, согласился взять на себя хранение рукописей моего мужа и заботу об их публикации, отнесясь к ним как к бесценному национальному достоянию.

Индийский совет по философским исследованиям сразу же санкционировал немедленную публикацию «Очерка философии Патанджали». Книга задумывалась автором как длинное эссе и потому не делилась на главы, а лишь сопровождалась краткими указаниями тем на полях и ссылками на санскритские источники.

Текст книги был отредактирован без ущерба для тематики в целом, был лишь исправлен ряд ошибок и опечаток. Книга теперь разделена на главы с заголовками и подзаголовками. Цитаты на санскрите отнесены в примечания, а те, что остались в тексте, даны в транскрипции и переведены.

Сурама Дасгупта

[xi]

Предисловие к первому изданию

Эта книга писалась в спешке в качестве эссе на премию Гриффита еще в 1914 году, и теперь она публикуется – тоже наспех – накануне моего отъезда в Англию. Если бы не поддержка со стороны сэра Асутуша Мукерджи, этот труд никогда бы не увидел свет. В нем я попытался дать очерк йогической системы мышления, которая изложена в Йога-Сутрах Патанджали (и интерпретирована Вьясой, Вачаспати и Виджняна Бхикшу), лишь изредка обращаясь к взглядам других систем. Более развернутое и упорядоченное изложение дано в другой моей работе «Философия Йоги в сравнении с другими системами мышления Индии», которая, я надеюсь, вскоре будет опубликована Университетом Калькутты. А пока я без колебаний публикую свой самый первый труд в сфере индийской философии, как никто понимая все его недостатки. Из-за того, что мне пришлось долгое время пробыть в Читтагонге, вдали от Калькутты, а также из-за нехватки времени в связи со сборами в Англию, мне, к моему глубокому сожалению, не удалось надлежащим образом проследить за напечатанием книги, отсюда многие ошибки набора. Все же надеюсь, что эти ошибки не слишком затруднят чтение. До сих пор в сфере индийской философии сделано столь мало, что автор, пожалуй, вполне может быть оправдан, [ii] публикую свой труд с некоторыми недочетами. Но все его усилия будут вполне вознаграждены, если это эссе окажется полезным хотя бы частично.

Пожалуй, будет удобно, если перед тем, как погрузиться в детали, я сразу дам краткий набросок йогической системы Патанджали, что, надеюсь, послужит на пользу начинающим.

[xiii]

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ко второму изданию vii

Предисловие к первому изданию xi

I. ВВЕДЕНИЕ. НАЧАЛА: ПРАКРИТИ И ПУРУША 1-20.

Можно ли понять ход мысли Патанджали? 1. Материя и Сознание 1. Аристотель и Йога 3. Пракрити и Бытие Гегеля 6. Пракрити и Natura Naturans Спинозы 8. Пракрити, Авидья и Майя 9. Отношения Пуруши и Пракрити: некоторые философские расхождения 10. Та же проблема на Западе 10. Отношения Пуруши и Пракрити в Веданте 11. Отношения Пуруши и Пракрити: подход Санкхья-Йоги 12. Сознание и Постоянный Разум: Пуруша и Буддхи 14. Отражение Пуруши в Буддхи: некоторые вопросы 18.

II. ПУРУША И ГУНЫ В КОСМОГОНИИ САНКХЬЯ-ЙОГИ 21-40.

Множественность Пуруш: точка зрения Санкхьи 21. Существование Пуруши: аргументы Санкхьи 21. Множественность Пуруш: дополнительные соображения из Санкхьи 23. Пракрити и Майя: сравнение взглядов Санкхьи и Веданты в контексте множественности Пуруш 25. Множественность Пуруш: некоторые итоги 25. Обоснование бытия внешнего мира 27. Основа с точки зрения Запада 32. Основа с точки зрения Йоги: гуны 33. Эволюция гун 33. Время: мера изменения 37. Космическая эволюция и гуны 40.

III. КОСМИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ: НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ 41-64.

Анализ состояний сознания 41. Мышление и гуны 41. Махат, Манас, Асмитаматра и Буддхи 42. Буддхи и Пуруша: кажущаяся тождественность 44. Самость, Эго и Буддхи 45. Видоизменения Эго 46. Соотношение чувств и органов 49. Аханкара, причина чувств 50. Категории в Санкхье и в Йоге: некоторые [xiv] расхождения 51. Танматры и атомы: различные точки зрения 54. Эволюция атомов 58. Изменения проявлений атомов 60.

IV. ТЕОРИИ ЭВОЛЮЦИИ И БОГ 65-79.

Субстанция (вещество) 65. Теория эволюции: Дарвин и Санкхья-Йога 65. Атомные трансформации и телеология Пракрити 66. Время, пространство, форма и причинность 67. Эволюция жизни: растения и животные 69. Эволюция ума и чувств 70. Саткарьявада: теория причинности в Санкхье 70. Эволюция и диспозиция гун 71. Шакти и Шактимат (Сила и обладание ей) 71. Достоинства и пороки как сопутствующие причины 73. Ливара, регулятор видоизменений Пракрити 75.

V. ЭТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ 80-100.

Нравственный поиск: Карана-, Карья- и Вьютхана-читта 80. Ментальная готовность к Йоге 82. Бритти и Самскара 84. Авидья 84. Клиштавритти и Аклиштавритти 87. Авидья, Бритти и Самскары 88. Классификация Кармы 88. Кармашайя – колесо деятельности 90. Васана и Кармашайя 93. Экабхавикатва Кармашайи 96. Авидья, Клеша и Васана 99. Авидья и Пурушартха 100.

VI. ПУТЬ СПАСЕНИЯ: ПРАКТИЧЕСКАЯ ЭТИКА 101-121.

Авидья и Праджня 101. Дхармамехасамадхи 102. Махапралайя и Кайвалья 103. Извечность Пракрити и Пуруши. Стадии Праджни 104. Методы освобождения в Йоге 106. Адхикарины в Йоге 107. Как Йога приводит к спасению 108. Отвлечения внимания и способы их устранения 109. Классификация йогинов 112. Парикарма и Крийя-Йога 113. Йоганга, принадлежности Йоги 114. Йоганга и Парикарма 119.

VII. ЙОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ 122-138.

Ямы 122. Нияма и Крийя-Йога 125. Асаны 128. Пранаяма 128. Пратьяхара 129. Дхарана 129. Дхьяна 130. Самадхи 130.

[xv]

VIII. АНАЛИЗ СОПУТСТВУЮЩИХ ДОКТРИН 139-160.

Вибхути и вера йогинов 139. Ишвара в Йоге 139. Ишвара в Веданте 142. Самадхи как метод познания 142. Подход Патанджали к самадхи в сравнении с западными концепциями 143. Виды материи: точки зрения древности и современности 150. Психология Йоги 154.

IX. СПХОТАВАДА: СЕМАНТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ 161-169.

Патанджали о Спхоте 161. Точка зрения Вайшешики 162. Точка зрения Мимансы 163. Точка зрения Вайякараны: Махабхашьякара, Кайята и Бхартрихари 164. Подход Йоги 166. Соотношение предложения и слова: точки зрения Мимансы и Йоги 168. Патанджали о вербальном познании 168.

X. НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ 170-174.

Пракрити, Пуруша и Ишвара 170. Видоизменения Пракрити 172. Читта и действие 172. Самадхи и йогический образ жизни 173.

Указатель 175.

[1]

I

ВВЕДЕНИЕ. НАЧАЛА: ПРАКРИТИ И ПУРУША

Можно ли понять ход мысли Патанджали?

Сколь догматичной ни казалась бы нам та или иная философская система, ее созданию с необходимостью предшествует критическое рассмотрение имеющихся фактов знания. Детали такого рассмотрения и процессы внутренней аргументации, посредством которых мыслитель пришел к своему видению Вселенной, могут быть скрыты им от нас как относительно несущественные, но вдумчивый читатель все равно заметит их в тени внушительного корпуса общих рассуждений, пусть даже они удалены из общего рассмотрения. И Аристотель, и Патанджали могли не указывать напрямую те соображения, которые привели их к аксиоматическому изложению своих теорий, но для читателя, намеревающегося понять их в полноте, абсолютно необходимо уяснить себе, насколько это возможно, незримые предпосылки и внутренние аргументы, царившие в их умах. Только таким образом можно настроиться на стиль мышления автора и понять его в полной мере. Поэтому, предлагая вниманию читателя это краткое исследование метафизики Патанджали, я попытаюсь дополнить изложение собственными предположениями относительно внутренней аргументации, которой он руководствовался. Надеюсь, это поможет прояснить его утверждения, хотя я полностью отдаю себе отчет, насколько нелегко угадывать мысли философа, чье психологическое, социальное и религиозное окружение с его нравами отличалось от нашего столь разительно.

Материя и Сознание

Углубление в проблему соотношения ментальных и физических проявлений подчас дает первый импульс философскому исследованию. Связь ума и материи является настолько важной философской задачей, что существующие философские системы можно примерно [2] классифицировать по степени значимости, которую они придают либо уму, либо материи. Так, имеются химические, механические и биологические концепции, игнорирующие ум как отдельную сущность и догматически объявляющие его продуктом материи и только. (* 1. См. Джеймс Уорд, «Натурализм и агностицизм»). Существуют теории, впадающие в другую крайность и обходящиеся вообще без материи, самонадеянно утверждая, что материя как таковая лишена всякой реальности, а мысль единственным может называться реальной в самом высоком смысле. По их представлению, вся материя как таковая суть небытие, Майя, или Авидья. Есть и нигилисты, например буддисты-саньявади, считающие, что не существует ни ума, ни материи. Известны также утверждения, что материя является экстернализацией мысли, или что принцип материи должен рассматриваться как непознаваемая вещь-в-себе, или что ум и материя суть независимые сущности внутри высшей реальности, именуемой Богом, или два Его атрибута и только. Некоторые философы полагали ум и материю различными информационными уровнями (* grades of intelligence), медленно и незаметно для чувств проникающими друг в друга и удерживаемыми в согласии посредством предустановленной гармонии.

Обращаясь к метафизике Патанджали, мы также обнаруживаем внимательный анализ отношений материи и ума. Он рассматривает материю с одной стороны и ум, чувства и Эго с другой стороны не более как две различные модификации одной изначальной причины, Пракрити. Однако он отделяет от них разумное начало (self-intelligent principle), называемое им Пурушей, или Духом. Посредством высочайшей степени обобщения Патанджали открывает, что так называемая материя состоит всего из трех качеств, или, скорее, независимых сущностей, называемых им Саттвой (умственное вещество), Раджасом (энергия) и Тамасом (тормозящий фактор, масса, инерция). Действительно, чрезвычайно трудно собрать действующую модель природы всего из трех качеств (или Гун, как мы будем называть их). Всего три элемента предлагаются нам для формирования совокупности всех явлений – и ментальных, и физических! Чтобы правильно подойти к этому вопросу, необходимо точно уловить истинное соотношение ментального и физического. Каковы действительные точки согласования этих двух сущностей? Каким образом можно считать одни и те же элементы [3] в одном случае воспринимающим (мыслящим), а в другом – воспринимаемым (мыслимым)? Так, Вачаспати утверждает:

Качества (Гуны) появляются, обладая двумя формами, а именно, формой определяющего, или воспринимающего, и формой определяемого, или воспринимаемого. В аспекте определяемого, или воспринимаемого, Гуны обнаруживаются как пять инфра-атомных потенций, пять грубых элементов и их составляющие. В аспекте воспринимающего, или определяющего, они образуют модификации в форме Эго и чувств. (2. (...санскрит...) Вачаспати, «Таттва-вайшаради», III, 47.)*

Интересно отметить здесь два термина Вачаспати, характеризующие двойственный аспект Гун, а именно *въявасайтмакатва*, их природу как определяющего, или воспринимающего, и *въявасейтмакатва*, их природу как определяемого, или воспринимаемого. Элементы, образующие проявления объектов восприятия, те же самые, что и формирующие проявления воспринимающего. Их единственное различие в том, что один определяется, другой определяет. Аристотель, Лейбниц, Гегель – все они, каждый по-своему, заявляли об отсутствии сущностного различия между так называемым ментальным и физическим.

Аристотель и Йога

Согласно Аристотелю, «материя, как возможность формы, есть разум в процессе становления, и тем самым антитеза идеи и мира чувств по меньшей мере в принципе, или потенциально, преодолевается, ибо всё суть единое бытие, но только на разных стадиях и проявляя себя двояко, в материи и в форме». Теория причинности, поясняемая им на примере сравнения сырья и готового продукта, в сущности та же, что дается Виджняна Бхикшу в его комментариях к Санкхье:

Действие-причина заключается в активности, производящей в настоящий момент следствие (карья) точно так же, как образ, уже существующий в камне, проявляется исключительно работой скульптора. (3. (...санскрит...) «Санкхьяправаканабхашия», I.120.)*

[4] Таким образом, доктрина Аристотеля, похоже, имеет некоторое сходство с теорией Патанджали и Санкхьи. Однако различия между ними намного более весомы этого сходства. Для Аристотеля потенциальность и актуальность лишь относительные термины: то, что есть потенция для одной вещи, является актуальностью для другой. Все сущее создано развиваться все выше и выше, и, таким образом, мысль также рассматривается как Актуальность, или Форма, а все другое называется Потенцией, или Материей. Не так у Патанджали. Для него Саттва, Раджас и Тамас являются независимыми сущностями, образующими и ментальную, и физическую реальность. Ментальное и физическое представляют собой два различных порядка модификаций, ни один из которых отнюдь не является актуальностью другого. Потенции и актуальности имеют свое место в этой системе, но только в том смысле, что это абсолютные потенции и актуальности. По мере того как они совместно образуют все многообразие форм с их многочисленными функциями, свойствами и проявлениями, они остаются в себе абсолютной потенциальностью всех вещей, и ментальных, и физических. Так, Вьяса, описывая природу познаваемого, пишет:

Теперь объясним природу познаваемого. Познаваемое, состоящее из объектов наслаждения и освобождения в качестве грубых элементов и воспринимающих чувств, характеризуется тремя сущностными чертами: ясностью, энергией и инерцией. Саттва есть сущность ясности. Раджас есть сущность энергии. Инерция (Тамас) есть сущность бездействия. Гуна-сущности с их вышеперечисленными характеристиками способны к

изменению посредством взаимного влияния друг на друга и благодаря сродству. Они находятся в процессе развертывания. Они обладают способностью сочетаться и разделяться. Они проявляют формы, помогая друг другу в силу сродства. Никто из них не теряет своей отличительной силы, даже если присутствует в явлении в качестве вспомогательного фактора. Гуны, образующие три класса независимых сущностей, проявляют себя как таковые посредством схожих типов силы. Когда одна из них играет роль ведущего фактора в том или ином явлении, другие также обнаруживают свое присутствие. Их наличие в виде вспомогательных сил по отношению к ведущему фактору [5] обусловлено независимым от него функционированием, пусть даже на втором плане.

(* 4. (...санскрит...) «Вьяса-Бхашья», II.18.)

Можно возразить, что и у Аристотеля мы находим утверждение того, что Потенциальность и Актуальность повсюду существуют совместно в различных пропорциях, но есть принципиальное отличие, заключающееся в том, что согласно Аристотелю Форма существует в Материи как ее венец, или цель, к которой она стремится, а многообразная природа вселенной показывает лишь различные стадии развития материи и формы и их борьбу друг с другом. Но из трех Гун ни одна не является целью других. Все они равно значимы, а многообразие природы является собой лишь различные сочетания этих Гун как независимых сущностей. В любом сочетании одна из Гун может доминировать по сравнению с другими, но и другие Гуны всегда присутствуют и выполняют свои функции должным образом. Ни одна из них не является более важной чем другие, они совместно служат одной общей цели, а именно, набору опыта и освобождению Пуруши, или Духа. Гуны вечно сочетаются, разъединяются и вновь сочетаются, и нет этому процессу ни начала, ни конца. (* 5. (...санскрит...))

У них нет собственной цели, все они вечно развиваются «из относительно менее дифференцированного, менее определенного, менее согласованного целого к относительно более дифференцированному, более определенному, более согласованному целому» в интересах накопления опыта и освобождения Пуруши, Духа. В состоянии равновесия они не могут служить целям Пуруши, поэтому такое состояние Гун не в его интересах, [6] оно и так является его собственным независимым извечным состоянием. Все три другие стадии эволюции, а именно линга (признак), авишеша (неспецифическое) и вишеша (специфическое), инициируются в интересах Пуруши. Поэтому Вьяса пишет:

В цели Пуруши не входит вызов ноумenalных состояний. Можно сказать, что достижение целей Пуруши не является причиной проявления изначального ноумenalного состояния и, тем самым, не служит источником существования этой изначальной причины. И поскольку последняя не возникает в силу необходимости достижения целей Пуруши, она называется вечной. Что касается трех специфических состояний, то свойство быть целью Пуруши и выступает их изначальной причиной, а поскольку эта цель есть причина [их проявления], то они называются невечными. (* 6. (...санскрит...) «Вьяса-Бхашья», II.19.)

Пракрити и Бытие Гегеля

Ему вторит Вачаспати:

Достижение целей Пуруши можно было бы назвать причиной ноумenalного состояния, если бы это состояние давало бы, к примеру, наслаждение звуком и т.д. или помогало бы проводить различие между истинным Я и другими явлениями. Но тогда оно не было бы состоянием равновесия. (* 7. (...санскрит...) «Таттва-вайшаради», II.19.)

Это состояние называется Пракрити и может быть в некотором смысле, с натяжкой, сравнимо с чистым Бытием Гегеля, ибо оно тоже изначально, просто, неопределенno, непосредственно и неопределено. Оно не существует и не не существует, оно – фундаментальная основа (начало) почти всего существования. Так, Вьяса описывает его как состояние, которого ни есть, ни нет, [7] в котором нет несуществования, которое суть непроявленное, ноумен (буквально «без выраженного указания»), фундамент всего. (* 8. (...санскрит...) «Вьяса-Бхашья», II.19.) Вачаспати объясняет это так:

Существование состоит в обладании способностью достигать целей Пуруши. Несуществование означает просто какую-то воображаемую пустяковину (например, рог у лошади). Пракрити же описывается как находящееся вне обоих состояний

существования и несуществования. Это состояние равновесия трех гун (умственного вещества, инерции и энергии) абсолютно непригодно для достижения целей Пуруши. Поэтому оно не существует как таковое. С другой стороны, его нельзя отвергнуть как несуществующее вроде воображаемого небесного лотоса. Поэтому оно не является несуществующим. Но – даже при правомерности изложенных аргументов относительно отсутствия феноменального бытия у Пракрити и невозможности по этой причине служить целям Пуруши – встает вопрос о том, что принципы Махата и др. тоже существуют в непроявленном, поскольку ничто из существующего не может быть уничтожено, ибо если его уничтожить, оно не сможет родиться вновь. Отсюда следует, что если принципы Махата и др. существуют в непроявленном состоянии, это состояние также может влиять на достижение целей Пуруши. Как же тогда можно говорить, что непроявленное лишено существования? По этой причине оно описывается как то, в чем оно существует и в то же время не существует. Это означает, что причина существует в состоянии потенциальной формы, а не в форме следствия. И хотя следствие существует в причине как простая потенциальная сила, оно все же неспособно исполнять функцию служения целям Пуруши. Посему говорится, что оно не существует как таковое. Говорится также, что эта причина не такова и ее следствие обладает природой заячьего (лошадиного?) рога. Она находится за пределами состояния несуществования, то есть это существование следствия как простой ничтойности. И если так, имеем небесный лотос и никакого реального следствия». (9. (...санскрит...) «Таттва-вайшаради», II.19.)*

[8] Итак, мы видим, что, заузив точку зрения до признаков сходства, можно сравнивать Пракрити с чистым Бытием Гегеля, то есть с состоянием невыраженности как корнем всякого детерминированного конкретного существования. В этом состоянии различные Гуны взаимно уничтожаются, и потому ничего не происходит, хотя следует признать, что такое состояние равновесия все же исполнено напряжения и действия, но настолько сбалансированными, что изменений не происходит. Вот что называют *париньямой* (эволюцией подобностей). Будь Пракрити единственным принципом, мы могли бы соотнести его с Абсолютом Гегеля или чистым Бытием. Пракрити как равновесное состояние трех Гун суть абсолютная основа всех ментальных и феноменальных видоизменений, то есть чистая потенциальность.

Пракрити и Natura Naturans (природа порождающая) Спинозы

Забыв на время о Пуруше, можно в определенном смысле сравнить Пракрити с Богом Спинозы, который «вне всяких определений» как «нечто предшествующее всем видоизменениям». Можно помыслить Пракрити как обладающее двумя атрибутами: мысли и материи, каждый из которых постигается через себя самое, всегда существуя в ней (Пракрити) одновременно. Можно описать ее и словами Платона: «Мать и вместелице всего видимого, ее не назовешь ни землей, ни воздухом, ни огнем, ни водой, ничем, что происходит от этих четырех, и ничем, от чего происходят они. Это невидимое и бесформенное вместелице всего, непостижимо и неуловимым образом находящееся во всем». Сравним с материей Аристотеля: «Постигаемое в своей абстракции от Формы, не имея утверждения, определения и различия, являющееся постоянным субъектом во всем становящемся, принимающее разнообразнейшие формы и все же в своем бытии отличное от всего и не имеющее в себе никакой определенности». [9]

Пракрити, Авидья и Майя

У более поздних индийских мыслителей возникла тенденция к компромиссу между доктринаами Веданты и Санкхьи в смысле отождествления Пракрити и Авидьи ведантистов. Так, Локачарья пишет:

Ее называют Пракрити, источником всех изменений, ее называют Авидьей, противоположностью знанию, ее называют Майей, причиной многообразного творения. (10. (...санскрит...) «Таттватрайя», с.48 (издание Чоукамба, Бенарес))*

Однако Бхашья отчетливо определяет Авидью как *видьявипаритам джнянатарам авидья*, то есть Авидья суть то, другое знание, которое противоположно правильному знанию. В некоторых Упанишадах, например в Шветашватара, находим, что Майя и Пракрити тождественны и управляются великим божеством (* 11. (...санскрит...)). Описание Ригведы X.92 гласит, что в начале

не было ни «Есть», ни «не Есть» (* 12. (...санскрит...)), что напоминает одно из описаний Пракрити как *нихсаттасатта* (то, в чем нет ни существования, ни несуществования). То же у Ману:

Немыслимое, непознаваемое, словно погруженное в глубокий сон и отстраненное от всех аспектов. (* 13. (...санскрит...))

Далее, из Гиты и других санскритских текстов следует, что идея недифференцированной, неиндивидуализированной космической материи как первичного принципа осмысливалась и обсуждалась с самых ранних времен. Позднее эта идея с небольшими вариациями использовалась различными школами ведантистов, Санкхьяистов и тех, кто пытался их примирить, манипулируя терминами Пракрити, Авидьи и Майи. Что Авидья на самом деле означает в системе Патанджали, мы увидим позднее, а пока что очевидно, что это отнюдь не Пракрити Патанджали. [10] Во «Вьяса-Бхашья» упоминается и Майя, когда приводится стих из Шаштитантрашаstry:

*гунанам парамам рупам на дриштипратхамрикчати
ятту дриштипратхам праптам танмайева сутукчакам*
(т.е. реальное проявление гун не воспринимается нами, а то, что мы видим, есть жалкая подделка.)

Вачаспати поясняет это так:

Пракрити подобна майе, но это не майя. Майя непостоянна (сутукчака) в том смысле, что она все время меняется. Как майя все время меняется, так постоянно появляются и исчезают и трансформанты пракрити, тем самым подвергаясь изменениям. Но сама Пракрити суть вечная реальность и этим она отличается от майи. (* 14. (...санскрит...))
«Таттва-вайшаради», IV.13.)

Отсюда ясно, что у Вачаспати Мишра термин «майя» используется только в смысле иллюзии, что совершенно не напоминает знаменитую майю ведантистов. А Мишра ясно указывает, что пракрити никак не может называться майей, поскольку пракрити есть реальность (ср. у Виджняна Бхикшу).

Отношения Пуруши и Пракрити: некоторые философские расхождения

Более детальное описание пракрити мы сможем получить, разбираясь далее с трансформациями пракрити в связи с пурушей. Самое трудное – понять природу ее связи с пурушей. Пракрити суть материальный, неразумный, независимый принцип, а души, или духи, это изолированные, нейтральные, разумные и неактивные сущности. Так как же может возникнуть связь одного с другим?

Аналогичная проблема на Западе

Большинство философских систем сталкивается с той же труднопреодолимой проблемой. Платон объединяет идею с небытием, [11] предлагая теорию соучастия. Аристотель пытается избежать трудностей, используя понятия формы и материи, но при всей утонченности его размышлений о целесообразности «единой концепции развития», нас вряд ли удовлетворит его подход.

Согласно Аристотелю, вселенная лишь ступень между двумя полюсами потенциальности актуальности, материи и формы. Но все, кто изучает Аристотеля, знают, насколько трудно понять истинное отношение формы и материи и особую природу их взаимодействия. Эти вопросы породили огромное количество разногласий среди егоcommentаторов. Возможно поэтому, попыткой избежать этих трудностей после двойственного проявления бытия в философии Декарта стал пантеизм Спинозы. А потом неудачу потерпел Кант, пытаясь установить связь между ноуменом и феноменом и лишь создав два абсолютно несвязанных между собой термина. Он постарался преодолеть раскол своей системы, опубликовав после «Критики чистого разума» «Критику практического разума» и дополнив их «Критикой способности суждения», но успех его оказался весьма сомнительным.

Отношения Пуруши и Пракрити в Веданте

И в Индии эта проблема всегда вызывала некоторое смущение в умах, так что, прежде чем пояснить точку зрения Патанджали, я изложу ряд других приемов, использованных в различных школах адвайтистского ведантизма.

Теория отражения: Майя суть безначальная, безмолвная матеря грубой материи, вступающая в контакт с разумом и рождающая его отражение в материи – Ишвару. (* 15. (...санскрит...)) В «Сиддханталеша» (* 16. «Сиддханталеша» (Дживесваранирупана)) и в «Адвайтабрахмасиддхи» приводятся случаи только физического отражения, например, отражения солнца или неба в воде.

Теория ограничения: Всепроникающая разумность должна по необходимости ограничиваться умом и т.д., откуда следует, что душа является ее ограничителем. (* 17. (...санскрит...)) При этом используются хорошо известные примеры, [12] когда *акаша* (пространство – прим.перев.), будучи неограниченной в себе самой, заполняет кувшин и как бы принимает форму кувшина и в этом случае называется *гхатавакчинакаша*, то есть пространством внутри кувшина.

Наконец, имеется третья школа ведантистов, объясняющих проблему следующим образом:

Тогда как прочие утверждают, что душа – это не отражения и не ограничение. Но как сын Кунти известен также как сын Радхи, так и чистый брахман в своем неведении известен как джива и подобен князю, брошенному в семью низшей касты. Этот чистый брахман в силу своего незнания подвергается рождению и смерти и этим же незнанием освобождается вновь и вновь. (18. (...санскрит...))*

Отношения Пуруши и Пракрити: подход Санкхья-Йоги

«Санкхья-сутра» (IV.1 (*раджапутрапаттатвопадешат*)) приводит в качестве примера эту же историю. Виджняна Бхикшу поясняет ее так:

Некий царевич, рожденный под звездой ганда, был изгнан в детстве из своего города. Его приютил один лесник, и когда юноша вырос, то стал считать себя лесником. Узнав о том, что царевич жив, один из придворных сказал ему: «Ты не лесник, ты царевич». И тот, мгновенно отбросив представление о себе как о парии, осознал свое царское достоинство, сказав: «Да, я – царь». Так и душа сразу осознает свою абсолютную незамутненность, когда кто-то сообщает ей: «Ты воистину происходишь от перводуши, проявляющей себя как простая, чистейшая мысль, и потому наследуешь свое законное право». (19. (...санскрит...)) [13]*

В другом месте видим такие сутры: (1) *нисанге пьюпараго вивекат*, то есть даже при несвязности имеется взаимная окращенность в силу неразличения; (2) *джапасфатикайорива нопарага кинтвабхимана*, то есть между гибискусом и кристаллом нет иной связи, кроме воображаемой. А вот теперь мы увидим, что все эти теории лишь показывают чрезвычайную для постижения трудность вопроса о трансцендентной природе единства принципа чистого разума. Ни теория отражения, ни теория ограничения не могут прояснить ситуацию, лишь запутывая ее своими физическими иллюстрациями, ибо чит, или чистый разум, не подвергается отражению, как это происходит с физическим предметом, и тем более не ограничивается каким-либо препятствием. Теория отражения, упоминаемая в Санкхья-сурте IV.28 (*джапасфатикарьюрива...*), не дает адекватного объяснения. Потому что отражение дает только кажущуюся окраску бесцветного кристалла, что не устраивало ведантистов школы отражения. И хотя эта метаформа более подходит для выражения отношения пуруши и пракрити, точная природа такого отражения вряд ли становится понятнее. Теперь посмотрим, как стараются пояснить эту проблему Патанджали и Вьяса.

Процитирую несколько сутр Патанджали и важных отрывков из «Вьяса-Бхашьи» с тем, чтобы попробовать сформулировать корректную точку зрения:

- (1) *дриг даршана шактьор екатматевасмита*, II.6, то есть чувство этого есть иллюзорная проявление тождественности субъекта и объекта, действующего в поле сознания. (Эгоизм есть [кажущаяся] тождественность обеих способностей — [чистого] видения и инструмента видения. – перевод Островской-Рудого – прим.перев.)
- (2) *дришта дришишматра шуддхопи пратьянупашья*, II.20, то есть Я как зритель абсолютно в своей трансцендентной чистоте; однако оно способно к помышлению, когда действует в поле опыта. (Зритель есть не что иное, как способность видения; хотя и чистый, [он] воспринимает [все] содержания сознания. – перевод Островской-Рудого – прим.перев)
- (3) *тадартха эва дришишьятма*, II.21, то есть только ради него бытийствует познаваемое. (Сущность видимого [состоит в том, чтобы служить] его цели. – перевод Островской-Рудого – прим.перев)

- (4) *критартхам прати наштам апъянаштам тад-анья-садхаранатват*, II.22, то есть для освобожденного мир феноменов прекращает быть; и все же они не исчезают, поскольку образуют общее поле опыта для других индивидов. (Хотя оно исчезло для того, кто осуществил [свою] цель, но не исчезло для других — в силу свойства быть общим. — перевод Островской-Рудого — прим.перев)
- (5) *свесвамишишактьо сварупопалабдхи хета самйога*, II.23, то есть причина проявления природы субъективного фактора и пурфи есть контакт. [14] (Соединение есть причина постижения внутренней сущности [того, что есть] способность быть собственностью и способность быть господином. — перевод Островской-Рудого — прим.перев)
- (6) *тадабхават самйогабхаво ханам тад дрише кайвальям*, II.25, то есть когда мир объектов удаляется (перед освобождением), контакт по необходимости отсутствует; так происходит разрушение мирского опыта и единство Я в изоляции. (Избавление есть отсутствие соединения вследствие отсутствия [неведения]; это — абсолютная обособленность Видящего. — перевод Островской-Рудого — прим.перев.)
- (7) *саттвапурушишо шуддхисамьё кайвальям*, III.56, то есть это состояние единства возникает из равенства пурфи и буддхи в чистоте. (При схожести чистоты саттвы и Пурфи [возникает] абсолютное обособление. — перевод Островской-Рудого — прим.перев.)
- (8) *читер апратисанкрамаяс тад акарапаттау свабуддхи самведанам*, IV.22, то есть личное сознание возникает, когда пурфи, оставаясь в своей неизменной природе, погружается в паутину буддхи. (Чистая энергия сознания, не передающаяся [объектам] познает свой собственный разум, принимая его внешнюю форму. — перевод Островской-Рудого — прим.перев.)
- (9) *саттва-пурушайор атьянтасанкирнайо пратъявишешо бхога паартхатват сварти-самьямат пуруша-джнянам*, III.35, то есть объекты существуют только для пурфи, поэтому опыт состоит в неразличении этих двух, которые по своей природе абсолютно различны; знание же Я возникает из сосредоточения на его природе. (Опыт есть акт (или содержание) сознания, в котором отсутствует различие саттвы и Пурфи, абсолютно не смешивающихся [друг с другом], поскольку [саттва определяется] свойством быть объектом для другого. Благодаря санье [на том, что существует] для собственной цели, [возникает] знание Пурфи. — перевод Островской-Рудого — прим.перев.)

Так, в II.6 о дрике, или пурфи, говорится как о шакти, или силе, то есть как о пракрити, и мы видим, что их тождественность кажущаяся. Вьяса в своих комментариях объясняет экаттата (единство или тождественность с природой) как авибхагапранта ива (как бы не имеющие различий). А Панкашика пишет:

Не зная пурфи вне буддхи как отличного от него (буддхи) по своей природе, характеру и знанию, человек обозначает себя в буддхи как Я в силу своего заблуждения. (20. (...санскрит...))*

И посему мы видим, что отдельность истинной природы пурфи от пракрити хорошо осознавалась. Их кажущаяся тождественность вновь описывается далее как *пратъянупашая (пратъяям бауддхам ануашяти таманупашяяннатадаттами тадатмака ива пратъявбхасате)*.

Сознание и Постоянный Разум: Пурши и Буддхи

Итак, мы видим, что пурфи познает проявления сознания, после того как они сформировались, и потому его природа отлична от их природы, хотя и кажется тождественной ей. [15] Вьяса, объясняя эту сутру, говорит, что пурфи абсолютно не схож с буддхи, абсолютно отличен от него. Буддхи всегда меняется в соответствии с изменениями объектов, доступных ему. Поэтому можно сказать, что в зависимости от знания или незнания объектов буддхи изменчиво. Не таков пурфи, он всегда является как Я, отраженное посредством буддхи и тем самым связанное с феноменальной формой знания. Восприятие Я, всегда проясняющего все проявлениями нашего ума, возникает именно в связи с этими явлениями и только по причине отражения пурфи в буддхи. Всякое феноменальное знание, имеющее форму объекта, может быть трансформировано в отчетливое знание: «Я знаю это» только благодаря связи с этим. Теперь, это, проясняющее все наше знание, есть всего лишь продукт трансцендентного отражения пурфи в буддхи. Поэтому о пурфи можно до некоторой степени сказать, что он видит то, что воспринимается буддхи, и наделяет последнее осознанием, передавая в него свой свет в форме этого. Буддхи испытывает видоизменения соответственно форме объекта познания, благодаря чему возникает состояние осознанного познания: «Я знаю это». Тогда буддхи, впитав форму объекта, устанавливает связь с

постоянным фактором, пурушей, посредством трансцендентного отражения или отождествления пуруши с буддхи в форме *эго*. Вот что называется *прат्यायनупаш्य* (восприятие буддхических трансформаций пурушей и тем самым просветление буддхи, принялшего форму того или иного объекта сознания). Даже если в буддхи отсутствует какая-либо объективная форма, оно (буддхи) всегда видится пурушей. Точная природа этого отражения вряд ли постижима, нет такого физического примера, который пригодился бы тут. И мы видим, что ни в Бхашье, ни в Сутрах не приводится таких примеров, которые используются в Санкхье. Тем не менее в Бхашье указываются те моменты, когда буддхи можно отличить от пуруши, когда оно диссонирует с ним, так что, хотя мы и не можем внятно выразить эти расхождения, ситуация [благодаря этим указаниям] несколько проясняется.

Так, в Бхашье утверждается, что главное отличие буддхи и пуруши состоит в том, что буддхи постоянно подвергается изменениям по мере того как оно улавливает один за другим свои объекты, [16] поскольку появление объекта (в поле сознания) и акт его восприятия и есть ничто иное как видоизменение в буддхи. Поэтому, поскольку объект улавливается буддхи, исчезает из него как санскара (потенциал) и вновь входит в поле понимания как смирти (память), мы видим, что это *паринамины*, изменение. Пуруша же остается постоянным наблюдателем буддхи вне зависимости от наличия в нем (буддхи) объектов обычного феноменального знания, или же их отсутствия в состоянии ниродха, или паузы. В силу того, что пуруша является постоянным наблюдателем буддхи, мы никогда не теряем самоидентификации, восприятия себя как Я. Итак, пуруша неизменен. Он суть ровный свет, неизменный среди всех видоизменений буддхи, и мы не можем воспринять его отдельно от буддхи (*авибхагапраптау ива*). Именно это означает высказывание буддхи *пратисамведи пуруша*, то есть пуруша отражает, или высвечивает собственным светом, концепции буддхи и потому знает их. Это знание проявляется в нашем сознании как постоянно присутствующее чувство Я (эго), неизменный фактор всех феноменов сознания. Итак, пуруша возникает в нашем сознании как фактор знания. Однако, на самом деле, пуруша видит только себя и ни в коей мере не соприкасается с буддхи. Он абсолютно свободен от любых связей, абсолютно не связан с пракрити. Поэтому со стороны проявлений он только кажется разумным наблюдателем, наделяющим сознанием наше восприимчивое к сознанию восприятие, но в реальности он все время наблюдает только себя. Разница между пурушей и пракрити станет понятнее ровно настолько, насколько мы уясним, что пуруша совершенно независим, существуя в себе и для себя, свободный от каких бы то ни было связей. С другой стороны буддхи служит для пурушки источником наслаждения и освобождения. То, что существует в себе и для себя должно оставаться равной себе, вечно неизменной сущностью, неподверженной никаким трансформациям или видоизменениям, поскольку нет никакой цели, ради которой ей стоило бы меняться. Это самоцентрированный, самодостаточный свет, никогда не стремящийся ни к какой цели и никогда не выходящий за свои пределы. Не такова пракрити, подвергающаяся бесконечным сложным модификациям и, по сути своей, существующая не для себя, а для пурушки, и потому зависимая от него. Пуруша суть чистый свет разума, а буддхи бессознательно, так как неразумны три гуны, не более чем модификацией которых оно является.

Если же взглянуть с другой стороны, то пракрити не вполне отдельна от пурушки. Будь это так, каким образом можно было бы сделать абсолютно чистого пурушу объектом восприятия (*прат्यायनупаш्य*)? Вьяса в этой связи пишет следующее:

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». (перевод Островской-Рудого. – прим.перев.) (* 21. (...санскрит...))*

Все состояния сознания анализируются посредством деления на две части: постоянную и изменчивую. Изменчивая часть – это форма нашего сознания, непрерывно варьирующаяся в соответствии с непрерывным изменением своего содержания. Постоянная часть суть тот чистый свет разума, благодаря которому, мы имеем чувство Я, отраженное в нашем сознании. Тогда, если

чувство Я сохраняется при всех переменах в сознании, напрашивается вывод, что этот свет, сияющий в нашем сознании, неизменен. Наше буддхи постоянно испытывает тысячи модификаций, но чувство Я остается единственным неизменным в потоке любых перемен. Именно оно вносит сознание в материальную составляющую нашего знания. Все наши концепции возникают из восприятий внешних материальных объектов. Поэтому форма наших концепций, могущая точно представить эти материальные объекты, должна создаваться из такого же вещества. Однако отражение пурфи, души, наполняет содержания нашего сознания, так что чувство Я как бы одухотворяет все наши концепции-представления, делая их осознанными и разумными. Отсюда кажущаяся тождественность пурфи и буддхи, в виду которой о пурфи можно говорить как о зрителе, наблюдающем содержания сознания, о Я, проявляющемся в сознании силой видимого отражения. Именно это Я, личность, остается неизменной в поле сознания. Поэтому наше, очевидное нам, разумное Я является отчасти материальным образованием, возникающим вследствие кажущегося взаимодействия духа и буддхи. Это взаимодействие – единственный способ, которым материя освобождает дух от его кажущихся уз.

Отражение Пуруши в Буддхи: некоторые вопросы

Возникает вопрос: как же вообще в совершенно неразумном буддхи может возникнуть пусть кажущееся, но отражение пурфи? Как буддхи улавливает отблеск пурфи, который озаряет все его идеи, представления и концепции, оправдывая выражение *анупашья*, что означает восприятие посредством имитации (анукарена пашьяттьянуашья)? И каким образом абсолютно бесформенный пурфи допускает какое-то отражение себя, имитируя форму буддхи, в силу чего он (пурфи) проявляется как Я – верховный владыка, осведомленный о всех ментальных концепциях? Должен быть хоть какой-то мостик между буддхи и пурфой, допускающий в некотором смысле это кажущееся отражение. И вот в последней сутре книги Вибхутипада (* 3-я глава Йога-Сутр – прим.перев.) мы видим: когда буддхи достигает чистоты пурфи, достигается Кайвалья, или единство (* при схожести чистоты саттвы и Пуруши [возникает] абсолютное обособление – перевод Островской-Рудого – прим. перев.) (* 22. (...санскрит...)). Отсюда следует, что чистота саттвы есть то свойство, которое напоминает чистую природу пурфи. [19] Значит, последняя стадия, предшествующая состоянию Кайвалья, почти совпадает с этим состоянием, в котором пурфи находится в себе и уже нет буддхи, чтобы его отражать. Очевидно, что в этом состоянии буддхи может быть достаточно чисто, чтобы в точности отражать природу пурфи самим в себе. Это же подразумевается в изречении *саттва пурши аю судхисамъ кайвальям*. Состояние чистоты буддхи, близкой с чистоте пурфи, и отражения им пурфи во всей его чистоте, не особенно отличается от Кайвальи, когда пурфи удаляется в себя. Единственное отличие состоит в том, что буддхи, став столь чистым, постепенно растворяется в пракрити и более не может служить пленению пурфи.

Не могу удержаться, чтобы не привести красивейший пример из Бхашьякары для объяснения способа служения читты целям пурфи. (* 23. (...санскрит...)) «Вьяса-Бхашья», I.4) (* Сознание — словно магнит, действующий одним лишь фактом своей близости; благодаря свойству быть наблюдаемым оно становится собственностью Пурфи³, своего господина. Поэтому безначальная связь Пурфи [с сознанием] и есть причина достижения им [содержаний] деятельности сознания., перевод Островской-Рудого – прим. перев.), что поясняется в «Йогаварттика» следующим образом:

Подобно тому как магнит притягивает железо к себе, оставаясь неподвижным, так и к пурфи притягиваются модификации буддхи, становятся видимыми ему и служат его цели. (24. (...санскрит...))*

Подытоживая, можно сказать, что имеет место быть что-то вроде единства между буддхи и пурфой, а именно существует кажущееся, мнимое (* в том же смысле, как в оптике есть понятие мнимого изображения – прим. перев.) отражение пурфи в буддхи одновременно с его бытием, определенным концептуально в результате того, что это отражение пурфи в буддхи, известное нам как Я, становится единым с концептуальными детерминациями буддхи и, как считается, воспринимает их. Наша сознательная личность, или Я, является, таким образом, кажущимся, мнимым единством познаваемого содержания буддхи (в форме концептуальных или рассудочных представлений) с отражением пурфи в буддхи. И потому единым актом познания мы осознаем собственную личность и некую частную идею или восприятие органов чувств, с которыми это себя отождествляет. Истинный же зритель – чистый разум, свободный, вечный – всегда остается недоступным касанию нечистых элементов буддхи, [20] хотя следует помнить, что именно его

кажущееся отражение в буддхи появляется там как это, познающее все наши состояния, радости и горести ума и постигающее единство каждого отражения пурфи и детерминаций буддхи. Во всех наших состояниях сознания имеется настолько плотное единство между детерминациями нашего буддхи и нашим Я, что их невозможно отделить друг от друга, и этот факт увековечен во всем нашем познании, которое суть единство познающего и познаваемого. Природа этого отражения трансцендентна, ее невозможно пояснить какой-либо физической иллюстрацией. Пурфи совершенно отличен от буддхи, поскольку является чистым разумом и абсолютно свободен. Буддхи же неразумно и зависит от радости и освобожденности пурфи, которые суть единственны причины всякого движения. Однако некоторое сходство между ними есть, иначе как буддхи может улавливать Его кажущийся отблеск? И подтверждение этому мы видим в том факте, что чистое буддхи может адаптироваться к чистоте пурфи, и это состояние почти идентично состоянию кайвалья.

[21]

II

ПУРУША И ГУНЫ В КОСМОГОНИИ САНКХЬЯ-ЙОГИ

Множественность Пурфи: точка зрения Санкхьи

Мы в общем обсудили природу пурфи и его связь с буддхи. Теперь перейдем к деталям. Главное отличие санкхьяицкого пурфи Патанджали от схожих духовных принципов других философских систем заключается в том, что пурфа не один, пурфа много.

Существование Пурфи: аргументы Санкхьи

Попробуем обсудить этот момент, приводя попутно аргументы Санкхьи и доктрины Патанджали. «Санкхья-Карика» гласит:

Поскольку совокупность вещей служит иному, поскольку противоположность трем гунам и прочим их модификациям должна существовать, поскольку должна иметься высшая сила, поскольку должно быть нечто, что наслаждается, и поскольку существует активное стремление к удалению (от материального контакта) и уединению – поэтому должна существовать душа. ((...санскрит...) [Санкхья-]Карика, 17) (Ввиду предназначенностии составного для другого, [необходимости наличия] противоположности трехгунному и т.д., управления, существования "вкушающего", а также деятельности ради изоляции – Пурфи существует. (* В.К.Шохин «Лунный свет Санкхьи» - прим. перев.))*

Первый из этих аргументов обусловленteleологической посылкой о необходимости замысла, согласно которому все сложные совокупности образованы для чего-то более простого, но на ином уровне. Так, Гаудапада пишет:

Постель, состоящая из лежанки, перины, одеяла и подушек, существует не ради себя самой, а для чего-то другого. Составные части ее также ни к чему друг другу. [22] Отсюда можно заключить, что все это – для человека, который спит на постели. Так и этот мир, будучи совокупностью пяти элементов, служит чему-то иному, то есть существует душа, для наслаждения которой предоставлено это насладительное тело, состоящее из интеллекта и всего остального.

Второй аргумент гласит, что все познаваемое включает в себя три элемента. Это: 1) саттва, благодаря которой мы обладаем умственным веществом, причиной всех проявлений; 2) раджас, или энергия, вызывающая трансформации и 3) тамас, массивный потенциал для актуализации его раджасом. Пракрити, составленная из этих трех элементов, не может быть наблюдателем, зрителем. Ибо зритель всегда должен быть неизменной бездействующей сущностью, извечно присутствующим постоянным фактором на всех уровнях нашего сознания.

Третий аргумент. Должна существовать высшая основа чистого сознания, «престол», находясь на котором может быть сконфигурирован и выражен весь наш опыт. Эта основа – совершенно бездеятельный пурфи, посредством отражения (отблеска) которого становятся осознанными все наши ментальные состояния. Дэвис (Davies), однако, объясняет этот момент несколько иначе, опираясь на аналогию из «Гаттва Каумиди» (*ятха ратхадиянтра дибхи*). Он утверждает:

Идея Капилы, похоже, состоит в том, что сила самоконтроля не может быть свойством материи, которую приходится направлять и контролировать для достижения какой-либо цели, и эта контролирующая сила должна быть чем-то внешним для материи и отличным от нее. Душа, как бы там ни было, никогда не действует. Лишь кажется, что она действует, и посему трудно принять ту часть системы, где душа наделяется способностью контроля.

Однако здесь Дэвис допускает ошибку, слишком далеко заходя в своей аналогии. Пример с возницей и повозкой работает только в том случае, когда возница избирает направление в соответствии с возникшей у него целью. Движение же повозки осуществляется только тогда, когда включается фактор человека-возницы, имеющего определенную цель. [23]

Четвертый аргумент. Поскольку пракрити неразумна, должен быть тот, кто испытывает, находясь в ней, боли и радости. И действительно, как эмоциональные, так и концептуальные детерминации чувств поднимаются в сознание кажущимся отражением света пурфи.

Пятый аргумент. В силу того что во всех людях живет стремление к единству пурфи, что достигается процессом освобождения, должно существовать нечто, ради чего постепенно сворачиваются видоизменения буддхи и устанавливается их обратное движение к своей первопричине, пракрити, и таким образом пурфи освобождается. Именно за счет наличия этой обратной тенденции пракрити по освобождению пурфи человек побуждается считать свободу наивысшим нравственным идеалом.

Множественность Пуруши: дополнительные соображения из Санкхьи

Доказав таким образом существование пурфи, «Карика» далее приводит аргументы в пользу множественности пурфи:

*джанмамаранакаранам пратиньямадайюгапат правритьеска пуруша баахутвам сиддхам
трайгуньявипарьяяккайва*

(т.е. из раздельного проявления рождения, смерти и органов, из разнообразия функций в одно и то же время, из различных состояний трех гун – следует доказательство множественности душ. (Ввиду распределенности рождений, смертей и "инструментария", неодновременности в действиях и различности в трехгунном устанавливается множественность Пуруши. (В.К.Шохин «Лунный свет Санкхьи» - прим. перев.)))*

Или другими словами: поскольку с рождением одного не рождаются все, поскольку со смертью одного не умирают остальные, поскольку каждый индивид обладает собственными отдельными органами чувств, поскольку все существа не действуют единообразно в одно и то же время, поскольку разные индивиды по-разному распоряжаются качествами различных гун – поэтому пурфи поистине много. Хотя Патанджали и не рассуждает подобным образом относительно множественности пурфи, он все же упоминает эту точку зрения в Сутре:

киртартхам прати настамапьянастам таданъясадхаранатвам

(т.е. исчезнув для того, чьи цели достигнуты, оно (видимое) не исчезает, будучи общим для других. (II.22. Хотя оно исчезло для того, кто осуществил [свою] цель, но не исчезло для других – в силу свойства быть общим. – перевод Островской-Рудого – прим. перев.))*

Дэвис, объясняя предыдущую карику, утверждает: [24]

Трудность, однако, в том, что душа не подвержена влиянию трех гун. Как может многообразие их модификаций доказать индивидуальность душ, что противоположно ведантистской доктрине, гласящей, что все души суть лишь частицы одной, бесконечно обширной монады?

Действительно, этот вопрос наиболее запутанный в теории Санкхьи. Тем не менее, внимательное рассмотрение принципов Санкхья-Йоги показывает, что это положение является необходимым и последовательным выводом из дуалистической концепции вселенной, принятой в Санкхье.

Ибо если говорится, что пурфи один и посредством его отражения в различные буддхи возникают чувства различных Я, тогда эти чувства Я, или личности, являются ложными, поскольку единственное истинное бытие – это бытие единственного пурфи. Итак, если познающий ложный, познаваемое тоже становится ложным. Познающий и познаваемое исчезают, все сокращается до чего-то совершенно нами неосозаемого, а именно, брахмана. Можно возразить, что согласно философии Санкхьи познающий тоже ложный, потому что пурфи как

таковой никоим образом не связан с пракрити. Но даже тогда в Санкхья-Йоге не утверждается, что познающий – это иллюзия, а производится анализ природы этого и констатируется, что оно суть кажущееся соединение буддхи и пурфи, двух реальностей в самом строгом смысле этого слова. Пуруша справедливо именуется знающим. Он – наблюдатель, вокруг которого бушуют волны – модификации буддхи. Возникает его кажущееся соединение с этими модификациями; так появляется это, воспринимающее частные формы тех или иных модификаций. Пуруша всегда остается знающим. Буддхи наполнен модификациями и в то же время улавливает отблеск света пурфи – отсюда *самйога*, или контакт пурфи и пракрити в каждый данный момент времени, и суть этого контакта – соединение отблеска пурфи и конкретной модификации буддхи.

Познающий, это и познаваемое – ничто из этого не является ложным в Санкхья-Йоге на стадии, предшествующей кайвалье, когда буддхи становится столь же чистым, как и пурфи. Если модификация напоминает точную форму пурфи, тогда пурфи узнает [25] себя в своей истинной природе в [зеркале] буддхи, после чего буддхи исчезает. Веданта вынужденно допускает модификации майи, но в то же время утверждает их нереальность. Ведантсты говорят, что майя так же безначальна, как и пракрити, и так же конечна (*санта*), как буддхи санкхьялистов по отношению к отдельному индивидууму.

Пракрити и Майя: сравнение взглядов Санкхьи и Веданты в контексте множественности Пуруши

Согласно философии Веданты, знание этого является ложным знанием, иллюзией множественности, наложенной на бесформенного брахмана. Майя по Веданте не может считаться ни существующей, ни несуществующей. Она – *анирвачья*, то есть неописуемая и неопределенная. Такая майя своим отражением, падающим на брахмана, вызывает все многообразие мира. Но согласно доктрине Санкхья пракрити настолько же реальна, как и сам пурфи. Имеем две окончательные реальности – пракрити и пурфи. Их связь безначальна (*анадисамйога*). И эта связь не является нереальной в ведантском смысле слова. Мы видим, что по Веданте все чувства Я и личности – ложные и порождаются иллюзорным действием майи, так что в итоге, когда они исчезают, не остается ничего окончательного. Не так в Санкхье, поскольку пурфи является реальным зрителем, и его познание не может быть отвергнуто. Поэтому пурфи, или знающие, как они видятся нам, должны считаться реальными.

Множественность Пуруши: некоторые итоги

Поскольку пракрити не является майей ведантста (природа влияния которой на духовный принцип не поддается установлению), мы не можем принять ту точку зрения на множественность пурфи, согласно которой один пурфи отражается во многих буддхи и создает многих этого. В последнем случае было бы трудно объяснить многообразие их проявлений во многих буддхи. И потом, если бы существовал один-единственный духовный принцип, как можно было бы объяснить множественность буддхи? (* принцип Оккама: один пурфи – один буддхи, много пурфи – много буддхи. Наблюдаются многие буддхи, стало быть есть и многие пурфи. Конструкция один пурфи – много буддхи является более сложной и избыточной для объяснения фактов наблюдений. – прим. перев.) Для служения предположительно [26] одному-единственному пурфи логично предположить наличие одного-единственного буддхи, а не многих. Отсюда же следует наличие одного-единственного этого для его наслаждения и освобождения. Рассматривая аргументы в пользу модели многих буддхи и отраженного в них единственного пурфи, трудно понять, как пракрити движется для наслаждения и освобождения одного пурфи. Скорее она движется для наслаждения и освобождения отраженного, или нереального, Я. Ибо пурфи не может быть свободен до конца, если не свободны все его индивидуальные Я. Получается, что он свободен в смысле свободы одних его Я и несвободен в силу несвободы других Я. Поэтому пракрити (в этом предположительном случае) будет двигаться не ради пурфи, а лишь ради отраженных Я. И если мы хотим избежать логических трудностей, следует предположить, что в случае освобождения одного пурфи будут освобождены все пурфи, потому что в данной теории не будет многих самостоятельных пурфи, а только один настоящий пурфи, с освобождением которого освободятся и все остальные так называемые пурфи. Мы видим, что если это наслаждение (*бхога*) и спасение (*апаварга*) одного пурфи (реализуемые на деле в столь различных и многочисленных сериях наслаждений и спасений), тогда все опыты этого пурфи должны быть испытаны всеми, и с его рождением или смертью должны будут рождаться и умирать все сразу. Итак, опыты одного-

единственного пуруши должны проявляться во всех кажущихся различных пурушах. При других рассмотрениях для пуруш вовсе не существует ни освобождения, ни наслаждения. Ибо тогда есть лишь иллюзорное Я, которое наслаждается или освобождает себя. И из его освобождения вовсе не следует освобождения пуруши. То есть основополагающий принцип движения пракрити ради наслаждения и освобождения одного пуруши должен быть отвергнут.

Итак, мы видим, что с точки зрения Капилы и Патанджали множественность пуруш была принципиальным моментом, которым они никак не могли поступиться. Любой компромисс с Ведантой в этом вопросе радикально изменил бы философию и самобытность Санкхьи. Поскольку пуруши являются ничем иным как чистыми разумами, они могут быть всепроникающими. Есть и другое возражение, а именно, [27] что число является концепцией феноменального ума, и тогда как можно прилагать его к пурушам, говоря об их множественности? Но трудности остаются, даже если предположить единственность пуруши. Входя в область метафизики и пытаясь представить реальность символами наших феноменальных представлений, мы даже рискуем проникнуться отвращением к ней [от собственного бессилия]. Но это возможно при любых попытках философствования, или, в терминах излагаемых концепций, чистейшая невыразимая ясность, несущая свободу, существует сама по себе вне участия любых идей и образов нашего ума. Итак, Санкхья отнюдь не была непоследовательной, утверждая доктрину множественности пуруш. Патанджали ничего не говорит об этом, поскольку его целью было раскрытие следствий данного положения. Поэтому он упоминает этот пункт только в одном месте (см. ранее, стр.23), говоря, что хотя для освобожденного этот мир исчезает, он все же остается неизменным для других пуруш.

Обоснование реальности внешнего мира

Далее Патанджали обосновывает реальность внешнего мира в противовес идеализму буддистов. Так, в сутре 12 главы 4 (*Кайвальяпада*) он пишет:

Прошлое и будущее существуют в реальности, поскольку все качества вещей проявляют себя этими тремя различными путями. (2. (...санскрит...)) (* Поскольку качественные определенности различаются по времени, прошлое и будущее пребывают в своей собственной форме. – перевод Островской-Рудого – прим. перев.)*

К чему Вьяса присовокупляет:

Будущее суть проявление, которому должно быть. Прошлое – проявление, которое было испытано. Настоящее есть то, что находится в активном действии. Такова трехчастная субстанция, являющаяся объектом познания. Если бы их не было в реальности, не существовало бы познания вообще. Как может быть познание без того, что познается? По этой причине прошлое и будущее существуют в реальности. (3. (...санскрит...)) (* 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 пройденная реальность выступает объектом познания. 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. – перевод Островской-Рудого – прим. перев.)*

[28] Итак, мы видим, что настоящее содержит в себе прошлое и будущее и существует реально, поскольку прошлое, хотя и будучи отвергнуто, сохранено и содержится в настоящем, а будущее, хотя его явление еще не состоялось, существует в настоящем потенциально. Поэтому, узнавая миры прошлого и будущего в настоящем, мы видим их существующими в настоящем. То, что однажды существовало, не может умереть, а то, что никогда не существовало, не может иметь бытие. (* 4. (...санскрит...)) Поэтому прошлое неуничтожимо, оно лишь сместились, скрыв себя в теле настоящего, а непроявленное будущее существует только в потенциальной форме. Вряд ли, пишет Вачаспати, можно принять следующее возражение:

Поскольку прошлого и будущего нет в настоящем, поскольку они не существуют. А раз они не существуют, как может существовать настоящее, если бытие его лишь относительно? Поэтому все три существуют настолько, насколько существует каждое из них, и единственная разница между ними – это несходные способы их выражения. (5. (...санскрит...))*

Он опровергает аргументы тех идеалистов, которые считают, что поскольку познаваемые объекты внешнего мира никогда не существуют независимо от нашего знания о них, их независимое внешнее бытие как таковое вполне можно отрицать. Опять-таки, поскольку именно посредством знания и только знания познаваемые объекты внешнего мира могут представлять перед нами, мы можем сделать вывод, что нет никакой познаваемой внешней реальности отдельно от знания о ней, подобно тому как знание снов (память о них) может существовать отдельно от реальности внешнего мира.

Итак, можно спорить о том, что на самом деле нет такой внешней реальности, как она видится нам. Буддисты утверждают, что синий предмет и знание о нем как о синем идентично в силу той максими, что объекты, воспринимаемые одновременно и совместно, суть одно (*сахопаламбханиямадабхедо нилатаддхийо*). То есть внешняя реальность неотличима от нашего представления о ней. На это можно ответить, что если, как они говорят, внешняя реальность идентична с нашими о ней представлениями [29] и нет другой внешней реальности, существующей как таковой вне наших идей, тогда отчего она проявляется как существующее отдельно, вне и независимо от наших мыслей? У идеалистов нет оснований отрицать внешнюю реальность, допуская, что она порождается нашим воображением, как это бывает во сне. Даже наши идеи несут на себе отпечаток внешней реальности, находящейся за пределами ментальных переживаний. Все наши восприятия и чувствования возникают только благодаря влиянию внешнего мира; тогда, как можно отрицать существование этого мира как такового? Объективный мир существует своей собственной силой; тогда, как можно полагать, что его порождает сила логической или спекулятивной абстракции? Поэтому в «Бхашье» утверждается:

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 отрицают 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 чистого умозрения, не имеющего доказательной силы, хотя объект предстает в своем величии как данность. Можно ли доверять утверждениям тех, кто отвергает даже эту [очевидную] истину? (перевод Островской-Рудого – прим. перев.) (* б. (...санскрит...))*

Внешний мир породил знание собственной представительной силой (* 7. (...санскрит...)) и тем самым стал причиной отображения себя самого в наших идеях и представлениях, и потому у нас нет права отвергать его. Комментируя вышеприведенную цитату Вьясы, Вачаспати говорит, что метод соглашения, применяемый буддистами в своем *сахопаламбханияма* (максима об одновременном восприятии), уязвим со стороны метода различия. Метод соглашения идеалистов можно более точно сформулировать так: где есть знание, там есть внешняя реальность, или каждый вид знания согласуется [30] с наличием внешней реальности или равен этой реальности. То есть внешний мир зависит в своей реальности от нашего знания или представлений и как таковой обязан им своим возникновением или проявлением. Но, говорит Вачаспати, такое применение метода соглашения некорректно, ибо оно не подкрепляется методом различия: не может быть доказано утверждение, что каждый случай отсутствия знания указывает на отсутствие внешней реальности, то есть мы не можем доказать несуществование внешней реальности при отсутствии у нас знания о ней. (* 8. (...санскрит...))

Описывая природу атрибутов реального мира – объемности и внешности, Вачаспати говорит, что объемность означает занятие определенного пространства, то есть расширенность, а внешность означает изолированность этого пространства и сосуществование [с другими объектами] в пространстве. (* 9. (...санскрит...)) Отсюда мы видим, что расширенность и сосуществование в пространстве суть два фундаментальных качества грубого внешнего мира. Вряд ли можно сказать, что восприятие или идея способны обладать этими качествами, потому что как может какая-то идея занимать больше места в пространстве и сосуществовать с другими идеями в разных точках пространства? Невозможно представить себе множество идей, распределенных в пространстве и занимающих каждая свой объем. Наши идеи и представления слишком утонченны, они доступны уму только в момент их актуальности, в то время как множество других могут оставаться в латентном состоянии. Воображение не в силах отрицать их существование, ибо его сфера слишком удалена от внешней реальности и невозможно с его (воображения) помощью отвергать эту реальность. (* Непонятный пассаж – прим. перев.) Воображение – функция ума и как таковая никак

не соприкасается с внешней реальностью и не имеет средств ее отрицать. (* Воображение начисто выключается при плотном операциональном контакте с внешней средой и включается только в паузах или при автоматических, механических действиях. – прим. перев.)

Возражение, что ни объемности, ни внешности самих по себе нет ни в мире внешнем, ни в наших представлениях, также не проходит. Эти понятия неотделимы от наших мыслей, которые без них были бы ложны как [31] сама ложь. Идеи внешности и объемности пронизывают все наши представления, и если утверждается, что они ложны, тогда ничто истинное не познается в наших мыслях, и все они также ложны.

Опять-таки, если знание и внешний мир представлены для нас одновременно, то как можно считать их идентичными? Сам по себе метод соглашения (критерий совпадения) не доказывает такой идентичности. Знание и познаваемый внешний мир могут сосуществовать независимо подобно идеям существования и несуществования, которые имеют место быть естественно и независимо друг от друга. Поэтому вполне понятно, говорит Вачаспати, что способность восприятия, дающая нам прямое знание вещей, никогда не следует ставить ниже способности логической абстракции.

И далее мы видим, говорит Патанджали, что вещи остаются неизменными, хотя идеи и чувства различных людей относительно них могут весьма разниться. (* 10. (...санскрит...)) А, В и С могут, видя одну и ту же женщину, испытывать соответственно наслаждение, боль и ненависть. То есть один и тот же общий объект вызывает различные чувства и представления у различных людей, и вряд ли можно считать, что внешняя реальность обязана своим существованием идею или воображению того или иного человека. Реальность существует независимо от чьего-либо воображения сама в себе и для себя. Если бы ее выдумал конкретный человек, она оставалась бы его идеей, которая как таковая не в состоянии вызывать ту же идею в других. Итак, необходимо признать, что воспринимаемая нами вовне реальность и наше знание о ней являются различными объектами, которые нельзя смешивать друг с другом.

Есть и такие, кто утверждает, что если удовольствие и боль могут возникать от наших мыслей, то и про объективный мир можно сказать то же самое. Для этих философов объективный мир не имеет независимого существования в прошлом или будущем и является собой лишь настоящее, текущее в миге существование, обусловленное нашими представлениями о нем. Они готовы приписывать это мимолетное бытие внешним объектам, воспринимаемым в данный момент. То есть, когда я думаю о какой-то вещи, эта вещь обретает существование, но только в этот момент, и как только мысль о ней уходит, исчезает и объект, [32] ибо когда он не может быть представлен мне в форме мысли, он не существует ни в каком смысле. Хорош ли этот аргумент? Вряд ли, поскольку если реальный объект и в самом деле будет зависеть от мысли о ней некоего человека, тогда он прекратит быть либо с изменением мысли, либо при перенаправлении внимания на другие объекты, либо вообще при воздержании от помышления о любых мыслимых объектах. И если он таким образом исчез, как же он вновь «впрыгнет» в бытие, лишь только внимание человека на него направится? Далее, все части объекта не могут восприниматься сразу. Ведь тогда, смотря на фронтальную сторону объекта, мы должны будем признать, что его обратная сторона вообще не существует. Но раз не существует обратная сторона, то и фронтальная сторона существовать не может . (* 11. (...санскрит...)) Итак, следует признать, что существует независимая внешняя реальность, являющаяся общим полем наблюдения для всех душ, каждая из которых обладает своей отдельной индивидуальной читтой. (* 12. (...санскрит...)) И все опыты пуруши происходят от контактов этой читты с внешним миром.

Основа с точки зрения Запада

Теперь, встав на точку зрения реальности внешнего мира, мы сталкиваемся с другим вопросом: что является основой многогранного проявления этого мира, который, как было доказано, реален? Что есть носитель качеств, возникающих в нас в виде идей? Какова эта самобытная основа, являющаяся базисом столь многих изменений, действий и противодействий, которые мы видим во внешнем мире? Локк назвал эту основу «субстанцией» и считал ее непознаваемой, упоминая, однако, что хотя и и не следует полагать ее продуктом нашего субъективного мышления, она в то же время все же не существует без нас. Хьюм (Hume) пытался объяснить всё с точки зрения ассоциации идей и отвергал все представления о субстанциональности. Знаем мы и о том, что Кант, во многом испытавший влияние Хьюма, признавал существование некой неизвестной

реальности, которую он пожелал назвать «вещью-в-себе» абсолютно [33] непознаваемой природы и являющейся важнейшим фактором всех наших опытов.

Основа с точки зрения Йоги: гуны

Но в «Бхашье» делается попытка проникнуть глубже в природу этой основы, а именно, в ней утверждается, что:

Специфические качества образуют самую сущность характеризуемого, и его изменение детализируется посредством специфического. (...субстрат (носитель) по своей природе [характеризуется] множеством качественных определенностей, а качества различаются между собой ввиду различия временных модусов [существования]. IV.12 – перевод Островской-Рудого – прим. перев.) (* 13. (...санскрит...))*

Чтобы понять точное значение данного положения, необходимо внимательнее взглянуть на то, что уже было сказано о гунах. Мы знаем, что все объекты, и ментальные, и физические, формируются различными сочетаниями саттвы, сущности ясности (*пракьяша*), раджаса, энергии или изменчивого принципа действия (*крийя*), и тамаса, принципа инерции (*стхити*), препятствующего движению. В своем изначальном, базовом состоянии гуны слишком утончены для нашего восприятия. (* 14. (...санскрит...)) Но они сочетаются в различных пропорциях и образуют многообразную вселенную познаваемого, то есть так возникают все объекты нашего познания. Посредством своих сочетаний они, говоря словами д-ра Б.Н.Шила, все более дифференцируются, обретают определенность и способность к резонансу, становясь, таким образом, доступными восприятию и познанию, но никогда не открываются нам в чистом виде как гуны. Итак, мы видим, что их природа двойственна: в одной ипостаси они совершенно неизменны как гуны, а в другой, благодаря способности к многовариантному и многоуровневому сочетанию, проявляются под ликом множества качеств и состояний нашей многообразной вселенной. (* 15. (...санскрит...))

Эволюция гун

Далее, в том, что касается этого, или *аханкара*, эти гуны избирают три различных направления развития, в соответствии с которыми это (аханкара) именуется саттвичным, раджасичным или тамасичным. От саттвичной части этого в силу преобладания [34] саттвы происходят пять органов чувств, органов познания: слух, зрение, осязание, вкус и обоняние. От раджасичной части этого в силу преобладания раджаса развиваются пять активных функций: речи и т.д. От тамасичной части этого в силу преобладания тамаса происходят пять *танматр*, от которых опять-таки в силу преобладания тамаса возникают атомы пяти грубых элементов – земли, воды, огня, воздуха и эфира.

Следует помнить, что при возникновении всех производных от гун всегда участвуют все три гуны. В том или ином продукте их эволюции может доминировать та или иная гуна, составляя главное качество этого продукта, однако две другие гуны тоже будут в нем присутствовать и успешно исполнять свои функции. Противостояние гун не сдерживает эволюцию, наоборот, оно способствует ей. Все три гуны сочетаются в различных пропорциях, то одна, то другая берет верх, и в итоге в эволюционном процессе порождается некий продукт. И хотя гун всего три, они, сочетаясь, производят: в аспекте восприятия – чувства (слух, зрение и т.д.), в аспекте познания – индивидуальные танматры (*гандха, раса, рупа, спарша и сабда*). Гуны, составляющие каждую танмарту и в свою очередь сочетаясь друг с другом при доминировании тамаса, дают атомы каждого грубого элемента. При каждой комбинации одна гуна преобладает, другие остаются в подчиненном положении и косвенно участвуют в эволюции продукта.

Кроме того, эволюция продукта гун идет по двум направлениям: (i) модификации, или продукты, происходящие от некой другой причины и способные порождать другие продукты, и (ii) производные продукты, не способные порождать другие существования. Первые называют неспецифическими (*авишеша*), вторые – специфическими (*вишеша*).

Итак, мы видим, что из пракрити возникает *махат*, из махата – *аханкара*, а из аханкары, как было сказано выше, эволюционно развиваются три различных направления в соответствии с преобладанием саттвы, раджаса или тамаса. Это порождает когнитивные органы и двигательные функции вместе с контролирующими их манасом с одной стороны и танматры с другой. Танматры [35] в свою очередь производят пять грубых элементов. Процесс, когда аханкара порождает танматры, или чувства, или когда танматры порождают пять грубых элементов, или когда сама

аханкара порождается из буддхи или махата, называется *таттвантарапаринъяма*, то есть производство некой татты, или субстанции.

Рассматривая *таттвантарапаринъяму* (когда, например, из аханкары происходят танматры) нужно всегда иметь в виду, что состояние бытия, заключенное в танматрах, совершенно отлично от состояния бытия аханкара. Это не изменение качества, а изменение модуса существования, состояния, бытия. И хотя танматры происходят от аханкары, следы аханкары не так-то легко в них отыскать. Процесс появления танматр не таков, чтобы аханкара оставалась принципиально неизменной: имеет место не только изменение качества аханкары, но и появление совершенно другого модуса существования, обладающего свойствами, сильно отличающимися от свойств аханкары. Отсюда название *таттвантарапаринъяма*, то есть эволюция различных категорий существования.

Поэтому эволюция чувств и пяти грубых элементов имеют совершенно разную природу, ибо они *вишешас*, или субстанции, ставшие слишком специфическими, чтобы позволить развиться из себя другим ступеням бытия, другим субстанциям. На вишешас завершаются все эманации. Поэтому только авишешас, или неспецифические существования, являясь эманациями сами, могут порождать из себя другие эманации. Махат, аханкара и пять танматр – это и эманации, и источник других эманаций. Но махат, несомненно будучи авишеша, или неспецифической эманацией, обозначают и другим термином – *линга*, или «с признаком», поскольку из наличия состояния махат можно сделать вывод о существовании пракрити, источника махата. Пракрити же не имеет за собой никакого источника и называется *алинга*, то есть «без признака» другого, более первичного неспецифического существования. В определенном смысле все эманации можно справедливо называть лингас, то есть состояниями существования, являющимися признаками, по которым причины, их породившие, могут быть явно прослежены. Так что пять грубых элементов служат лингас для танматр, а те – лингас этого, а это – линга махата, поскольку [36] неспецифические существования видятся через свои специфические модификации, или эманации. Но в техническом смысле термин линга закреплен именно за махатом, по которому определяется алинга, или пракрити. Пракрити суть вечное состояние, не являющееся чьей-либо эманацией, а служащее основой и источником всех эманаций вообще.

Линга и алинга сопоставляются в Карице следующим образом:

Линга имеет причину; она не вечна, не универсальна; она подвижна, многообразна, зависима, определяема и подчинена. С алингой все наоборот. (16. (...санскрит...))*

Алинга же, или пракрити, будучи причиной, обладает рядом общих со своими лингами характеристик, противопоставляясь пурше, совершенно отличному от них принципу. Карика гласит:

Проявленная и непроявленная прадхана состоит из трех гун, неразделимых, объективных, присущих всему сущему, бессознательных и порождающих. С душой все наоборот. (17. (...санскрит...))*

Выше мы видели, что пракрити есть состояние равновесия гун, и это состояние равновесия совершенно бесполезно для пурushi. Как таковая пракрити вечна, а все другие состояния невечны, поскольку производятся для пользы пурushi.

Состояние пракрити таково, что гуны в нем совершенно уравновешивают друг друга, так что характеристики (*дхармы*) и характеризуемое (*дхармин*) являются одним (???).

Итак, эволюция есть ничто иное как проявление изменений, мутаций, или энергии раджаса. Раджас суть чистая активность, разрушающая одни структуры, возводящая другие и инициирующая качественно новые модификации. Как бы ни сочетались, чередуясь, саттва, раджас и тамас, условием изменения данного сочетания является доминирование [37] раджаса, который уничтожает старое состояние равновесия и инициирует новое. Последнее же в свой срок тоже разрушается и уступает место другому. Таким образом, проявление латентной активности раджаса и есть то, что называют изменением, или эволюцией. Во внешнем мире время, которое требуется танматре или атому для смены своего положения, является единицей (мерой) изменения. Атом же будет тем квантом, который меньше или тоньше предельного объема, могущего быть так или иначе воспринятым нашими чувствами. Другими словами, для нас это просто не имеющие величины точки, и время смены положения таких атомов или танматр является единицей изменения, или мерой эволюции. Следовательно, изменение (эволюция) во внешнем мире должно

измеряться величиной пространственного движения атомов, то есть атом, изменяющий свое место в пространстве, задает меру всякого физического изменения, или эволюции.

Время: мера изменения

Итак, с точки зрения ума каждая единица времени соответствует единичному сдвигу атома с одного места на другое. Поэтому Вьяса пишет:

Мельчайшей частицей субстанции является атом, а мельчайшим отрезком времени – момент, то есть время, требуемое атому, чтобы покинуть предыдущую точку пространства и перейти в следующую. (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]. III.52 – перевод Островской-Рудого – прим. перев.) (* 18. (...санскрит...))*

Существует ощущение последовательности дискретных мгновений, следующих один за другим. Чувство мгновения есть реальное ощущение времени. А вот чувство последовательности мгновений (* удерживание в памяти и того, и этого момента – прим. перев.) не соответствует действительности, оно – мнимое, ибо наступающий момент приходит только после того, как уходит предыдущий. Они никогда не совмещаются. Далее Вьяса поясняет: [38]

Последовательность моментов не относится к категории реально существующего: мухурты (благоприятные моменты), день, ночь – все это агрегаты ментальных представлений. Такое время – не субстанциальная реальность, а лишь ментальная концепция, представленная у нас в языке так, что обычному уму она кажется объективно существующей. (Соединение моментов в их последовательность не существует как [объективная] реальность. Часы, сутки и т. д., — [такое] соединение [моментов производится] посредством разума. И действительно, оно, это время, есть лишь мыслительная конструкция, лишенная [объективной] реальности [и] представляющая результат вербального знания. Но людям с обыденным сознанием такое [время] кажется [чем-то], обладающим реальной сущностью. III.52 – перевод Островской-Рудого – прим. перев.) (* 19. (...санскрит...))*

Итак, концепция дискретного времени отвечает реальности, а концепция времени как непрерывной последовательности есть плод воображения нашего эмпирического относительного сознания. И Вьяса утверждает:

Момент, рассматриваемый по отношению к объектам, выглядит как элемент последовательности. Идея последовательности подразумевает представление о смене моментов, это и называют временем те мудрецы, которые знают, что такое время. Два момента не существуют вместе. Нет последовательности в одновременности. Последовательность дается чувством изменения, включающим предыдущий и последующий моменты. Однако есть только настоящий момент и нет никаких предыдущих и последующих, а значит не существует и их последовательности. Прошлое и будущее ассоциируются с переменой, и весь мир изменяется в каждый единичный момент. Все эти свойства связываются с объектами, имеющими бытие в настоящем моменте. (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 моментов. Поэтому их соединение невозможно. Что касается прошлых или будущих моментов, то их надо трактовать как присущие процессу изменения. Таким образом, весь мир подвержен постоянному изменению в каждый единичный момент [своего существования]. Поистине, все дхармы, [то есть качественно-определенные состояния], возникли из такого момента. III.52 – перевод Островской-Рудого – прим. перев.) (* 20. (...санскрит...))*

Итак, мы видим, что время по сути своей дискретно и представлено для нашего познания моментами. Поскольку два момента никогда не сосуществуют, нет и последовательного или непрерывного времени. Представление о последнем существует только в нашем эмпирическом сознании, которое не в состоянии уловить реальные моменты в их дискретной природе, а соединяет один момент с другим, порождая воображенную последовательность моментов – непрерывное время. [39]

Уже упоминалось что каждое изменение, или фрагмент эволюции, измеряется единицей времени кшана, моментом. Вернее, это изменение описывается с помощью кшан. Конечно, обычное сознание не в состоянии уловить эти мгновения изменений, но вывод об их наличии вполне допустим, ведь по истечении определенного периода мы всегда замечаем изменение в том или ином объекте. И это изменение, прежде чем стать заметным, накапливается постепенно, так что течение эволюции неразрывно связано с моментами, следующими друг за другом. Так, Патанджали говорит в сутре IV.33: «Последовательность, понимаемая как конечный предел изменения, есть противоположность мгновения». (* перевод Островской-Рудого. – прим. перев.) (* 21. (...санскрит...)), а Вьяса комментирует:

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]. (перевод Островской-Рудого. – прим. перев.) (* 22. (...санскрит...))*

В то же время Вачаспати поясняет в «Таттва-вайшаради»:

Даже новая одежда, носимая со всей аккуратностью, со временем ветшает. Вот что называется конечным пределом изменений, и через него можно уловить всю цепочку случившихся перемен. Вещь может еще не сноситься, а уже можно предполагать сначала тончайшие, затем тонкие, затем явные и наконец полное изменения. (23. (...санскрит...))*

Итак, мы видим, что единица времени выводима из момента – единицы изменения, или эволюции, и эти моменты не существуют, но следуют один за другим, так что не существует непрерывного перехода из прошлого в будущее, а действительно есть только настоящее в форме момента проявленного существования, по отношению к которому прошлое сохраняется как вновь латентное, а будущее является латентным. Поэтому прошлое и будущее существуют в данном моменте, причем первое [40] как уже имевшее свое проявление и сохраняющееся в факте проявления настоящего. Ибо проявление настоящего как таковое не могло иметь места, пока не свершилось прошлое. Поэтому проявление настоящего есть конкретный продукт, включающий в себя проявления прошлого. По аналогии можно сказать, что проявление настоящего содержит в себе и семя непроявленного состояния – будущего, ведь не будь его, будущее никогда не наступило бы – *ex nihilo nihil fit* (* ничто не происходит из ничего (лат.) – прим. перев.). Следовательно, весь мир изменяется в едином моменте, неся в себе всю прошлую и всю будущую историю космической эволюции.

Космическая эволюция и гуны

Мы уже показали, что проявление гун, или энергии как действия, есть то, что называется изменением. Это проявление действия может иметь место только тогда, когда равновесие частного сочетания гун нарушено и раджас окрашивает собой сатту и тамас, подчиняя их. Вся эта группа гун распознается благодаря присущей ей саттве. Поэтому история космоса есть лишь последовательность различных диспозиций гун. Следовательно, если наблюдатель может единим взглядом охватить все число комбинаций раджаса и саттвы, он единовременно воспринимает прошлое, настоящее и будущее космического эволюционного процесса. И для такого могучего ума все прошлое и все будущее слиты в едином акте восприятия, которое для эмпирического сознания возможно лишь в последовательности. Эмпирическое сознание, нечистое само по себе, не может одномоментно прочувствовать все уровни и градации саттвы и раджаса. Оно может воспринимать объекты только через органы чувств, испытывая воздействие на последние со стороны самих объектов, тогда как с другой стороны, если бы его способности не были ограничены конечным набором органов чувств, оно могло бы сразу «прочитывать» и воспринимать все возможные сочетания гун и их изменения. Столь восприимчивый ум, чьи способности познания не сужены ограниченным аппаратом чувств, может воспринимать тончайшие модификации, происходящие в субстанциональном теле. (см. Йога-Сутры, III.54). (* 54. Озаряющее, всеобъемлющее, всевременное и мгновенное, — таково знание, порожденное различием. – перевод Островской-Рудого – прим. перев.)

III. КОСМИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ: НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Анализ состояний сознания

Возможно, Капила и Патанджали начинали с пристального анализа процессов познания. Они признавали, что все уровни познания отличаются от объектов познания фактом присутствия сознания (*intelligence*). Сознание есть постоянный фактор, всегда наличествующий при всех переменах процессов познания. Мы непрерывно, без устали переходим из одного состояния в другое и никогда не теряем сознания. Поэтому сознание не является эксклюзивным достоянием того или иного состояния, не принадлежит оно и сумме этих состояний. (Одно следует из другого: раз уж оно не принадлежит ни одному из состояний, тем более оно не принадлежит их сумме.) У освобожденного человека ментальные состояния отсутствуют, есть только сияющее самодостаточное сознание. Поэтому Капила и Патанджали рассматривают сознание как фактор, совершенно отличный от так называемых ментальных состояний, которые обретают сознание только при условия контакта с ним. Бездеятельное, абсолютно чистое и простое сознание они назвали *пурушей*.

Мышление и гуны

Итак, древние стали анализировать природу процессов познания с целью определить их существенные составляющие. Вглядываясь в свой ум, можно увидеть, как время от времени некое мыслительное содержание словно высвечивается, а потом сходит на нет. Идеи возникают, освещаются [сознанием] и уходят. Отсюда был сделан вывод, что одним из самых принципиальных моментов, составляющих существо наших мыслей, является «движение». Мысль как таковая всегда движется. Этот принцип движения, мутации, перемены, энергичности назвали *раджасом*.

Далее, кроме раджаса мышление, взятое отдельно от чувственного содержания, демонстрирует еще одну универсальную форму познания – способность копировать все чувственные [42] содержания, предстающие перед ним, принимать их форму. Это самая универсальная из всех наших идей и концепций, это база, основа для принятия всевозможных воспринимаемых форм, налагаемых извне на чистое простое умственное вещество. Таковость (*саттва*), в которой нет ничего особенного, и есть тот элемент нашего мышления, который больше всего напоминает *пурушу* и который способен *пурушу* отражать в себе, делая таким образом бессознательные ментальные состояния сознательными. Все содержание нашего мышления – это всего лишь модусы и ограничения данной универсальной формы, позволяющей возникать пониманию. Это единая основа понимания (*intelligibility*), присущая всем нашим состояниям сознания.

Итак, жизнь нашего ума состоит из последовательностей высвечивающихся идей или концепций: мысль за мыслью встают в свете чистого сознания, чтобы затем уйти прочь. Каждая мысль-концепция является собой ограниченную часть чистой, ясной универсалии, лежащей в основе всех волн и модификаций идей и суждений. Эта универсальность называется чистым знанием, в котором нет ни познающего, ни познаваемого. Столь чистый объект – бессубъектное знание – отличается от чистого сознания, или *пуруши*, только тем, что подвергается различным, связанным между собой, модификациям, образуя это, чувства, бесконечные перцепции и концепты и т.д., тогда как чистый разум всегда остается незатронутым, не будучи источником какой-либо перемены. На этой стадии *саттвы*, или умственное вещество, выступает на первый план, а *раджас* и *тамас* совершенно подавляются. Именно по этой причины о буддхи, или интеллекте, часто говорят как о *саттве*. При полном преобладании *саттвы*, интеллекту нечего проявлять, есть только его свет. И *тамас*, и *раджас*, будучи совершенно подавленными, не могут затмить лучезарную природу света бессодержательного знания, в котором нет ни познающего, ни познаваемого.

Следует, однако, помнить, что такая неподвижность обусловлена непроявленностью элементов *раджаса* и *тамаса* в силу полного преобладания *саттвы*.

Махат, Манас, Асмитаматра и Буддхи

Представление о чистом бессодержательном знании является непосредственным и абстрактным и как таковое сразу же опосредуется другими необходимыми фазами. Так, мы видим, что это чистое бессодержательное универсальное знание [43] тождественно универсальному этого. Ибо это

бессодержательное универсальное знание есть только другое наименование для бессодержательного, безграничного, бесконечного универсального эго. Фихте (Fiche) пишет во введении к своей «Науке этики»:

Как объективное может становиться субъективным, как бытие может становиться объектом отражения? Эта странная перемена никогда не будет объяснена тем, кто еще не нашел точку, где субъективное и объективное неразличимы и являются одним. Эта точка теперь установлена и служит отправной для нашей системы. Эта точка скрыта под наименованиями: эго (самость), разумность, рассудок и т.д.

«Вьяса-Бхашья» объясняет этот момент следующим образом (II.19):

Объективный мир 22-х категорий существует в махате в недифференцированных тонких формах, которые при подходящем случае проявляются как объективный мир. (1. (...санскрит...))*

И в I.36 мы находим:

Непроявленный махат подобен глубочайшему океану, не возмущенному волнами, спокойному и безмятежному, имеющему лишь одно переживание Я. Махат, таким образом, есть место встречи самосознания как субъективного с одной стороны и объективного мира с другой. (2. (...санскрит...)) (* ...сознание, растворенное в [идее] самости, перестает волноваться и становится подобным великому океану, умнотворенным, беспредельным, только-самостью. ... Эта двойского вида «беспечальная» деятельность, «имеющая объект» и «только-самость», называется лучезарной. – перевод Островской-Рудого – прим. перев.)*

Итак, термин *ануматра*, которым Панчашикха описывал эго-самость около трех тысяч лет назад, было по сути лишь повторен Фихте в Германии как «точка, где субъективное и объективное неразличимы». Это то же самое, что чистая самость, или асмитаматра Патанджали, IV.4. О махате Виджняна Бхикшу говорил как о манасе, или уме, в смысле окончательной *адхьяvasайя*, или *нисчайя*, то есть присвоения, ассилияции. То, что уже говорилось о махате, должно прояснить, почему это последний предел, до которого субъективное и объективное соединены воедино. Махат является [44] ни тем, ни другим, это – источник их обоих.

Буддхи, поэтому, называется то махат, то – асмитаматра, манас, саттва, буддхи, линга – в соответствии с теми аспектами, которые включаются в рассмотрение.

Состояние, называемое «махат», является самым всеобщим из воспринимаемых вещей и универсальным источником всего остального.

Фаза же саттвы, или чистого сияния, естественно переходит в другую фазу – эго как познающего, эго как субъекта. Первая фаза махата, или асмитаматры, была состоянием, в котором саттва доминировала, а раджас и тамас были подавлены. Но в следующий момент раджас взял верх, и так появилось эго как субъект всякого познания, Я, познающий во всех ментальных состояниях. Бессодержательное субъект-объектное Я – это пассивный, саттвический аспект буддхи, поймавший отражение духа, пурфи.

Буддхи и Пуруша: кажущаяся тождественность

Однако и в своем активном аспекте буддхи ощущает себя единым с духом и являет себя как эго, или субъект, который знает, ощущает и проявляет волю. Поэтому Патанджали говорит (II.6):

Эгоизм есть [кажущаяся] тождественность обеих способностей [чистого] видения и инструмента видения. (дриг даршана шактиор экатматевасмита).*

А Вьяса комментирует:

Пуруша есть способность [чистого] видения, интеллект (буддхи) — инструмент видения (Пуруша — способность абсолютного знания, буддхи — инструментальная способность видения (darsanasakti).). Аффект, именуемый «эгоизмом», [возникает в случае, если] совершается как бы трансформация обеих этих [способностей] в одну сущность. (* пурушио драк шактиор буддхи даршана шакти ритьетайор ека сварупа паттиревасмита.)*

Далее, у Вьясы (I.17) находим:

Самость есть сознание единства с [собственным] «я». (экатмика самвид асмита)*

Итак, мы видим, что буддхи активизируется собственным раджасом и проявляет себя как эго, или субъект в модусе активности. Позиционируя Я как активный компонент, буддхи обнаруживает

себя в объективной среде со всеми своими волевыми и когнитивными способностями, со всеми своими мыслями, чувствами и видя внешний мир с его свойствами расширения и сосуществования. По словам Панчашикхи:

Я отождествляет себя с живыми и неживыми сущностями силой авидьи. Поэтому человек отождествляется с приятными ситуациями и чувствует себя счастливым, и наоборот. (3. (...санскрит...)) [45]*

Здесь Я определяется как активная сущность, которая начинает себя осознавать. Другими словами, Я становится самосознательным. Анализируя такое представление о самосознании, находим, что раджас – элемент живости, активности, подвижности – становится доминирующим, и эта доминанта проявилась на фоне саттвы. Тогда раджасическая, активная сторона Я проявляется как таковая и начинает осознавать себя в качестве активного участника. Именно это подразумевается под самосознанием.

Самость, Эго и Буддхи

Эго, или самосознание, выступает как возмущение бессодержательного чистого сознания буддхи. То есть самосознание суть модификация универсального буддхи. Абсолютная тождественность субъекта и объекта на уровне самости не является частью нашего естественного сознания, поскольку на всех стадиях нашего актуального [бодрствующего] сознания, даже в части самосознания, есть элемент преобладания раджаса, направляющего к единству познающего и познаваемого и затем объединяющего их. Как только Я отделяет себя как сознание от себя как объекта сознания, становится ли оно сознающим себя вообще? Фихте пишет:

Весь механизм сознания основывается на многообразных разделениях и объединениях заново субъективного и объективного.

В первой фазе трансформации буддхи (в это, субъект, познающего) нет никакого содержания для познания. Это знает себя в крайне абстрактной форме как Я, другими словами, это становится самосознательным, но не имеет никакого [другого] содержания. Тамас совершенно подавлен, развитие происходит в модусе преобладания раджаса на фоне саттвы. Затем это по сути узнает себя как активную сущность и начинает поддерживать себя в качестве постоянной энергетизирующей активности, соотносящей с собой все феномены нашей жизни.

Но если это направляет себя и начинает себя сознавать, возникает естественный вопрос: [46] может ли это направлять внимание на самое себя и тем самым разделиться на часть, которая наблюдает, и часть, которая наблюдалась? Для ответа на этот вопрос принимается, что гуны содержат в себе семена как субъективности, так и объективности. (* 4. (...санскрит...)) Тогда получается, что в это первым проявляется качество наблюдателя гун, а уже затем это «поворачивается» к себе и делает себя собственным объектом. Именно на этой стадии проявляется только что упомянутая двойственная природа гун.

Посредством этой двойственной природы субъект может сделать себя самого собственным объектом. Но пока две эти стороны не развиты, они совершенно абстрактны и существуют в самосознании лишь латентно.

Если углубляться далее в природу отношений эго и буддхи, нужно отметить, что это есть просто другая фаза, или модификация, буддхи. Как бы ни выглядело оно отличным от буддхи, оно есть только его проявление, или фаза. Его реальность – это реальность буддхи. Познающий обременен различными концепциями и суждениями, которые также являются проявлениями буддхи. Поэтому Вьяса пишет:

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 [первую] элементы и когда оно «окрашено» ими, [то есть] основывается на них, [тогда] обретает их форму проявления. Такое [состояние сознания] называется сосредоточением. (грахана дхаранохапоха таттва джнянабхинивеша буддхай вартамана пурушедхьяропитасадхава).*

Видоизменения Эго

Рассматривая это, мы обнаруживаем, что имеют место три различных линии его раскрытия в зависимости от преобладания в нем саттвы, раджаса или тамаса.

При доминировании раджаса это раскрывается в пяти активных аспектах: *вак* (речь), *паньи* (руки), *пада* (ноги), *пайю* (орган выделения) и *упастха* (орган воспроизведения). При доминировании саттвы это раскрывается в пяти познавательных аспектах: слух, осязание, зрение, вкус и обоняние. При доминировании тамаса это представлено как *бхутади* и порождает пять танматр, которые в свою очередь при преобладании опять-таки тамаса развиваются в частицы пяти грубых элементов (стихий): земля, вода, свет/тепло, воздух и эфир.

Итак, ясно, что когда Я начинает осознавать себя как объект, имеют место быть три стороны этого процесса: [47] (1) это становится объектом для самого себя, (2) это разворачивает себя как субъект на себя как объект, и в этот момент в нем может произойти некая перемена, (3) есть аспект самосознания, когда это воспринимает себя как объект и происходит соединение его как субъекта с собой как объектом в едином свете самосознания. Фаза, в которой Я служит всего лишь объектом для себя самого, есть фаза единения с пракрити, далее развивающаяся в направлении материальности (через преобладание инертного тамаса в бхутади) в танматры и затем в пять грубых элементов, называемые *грахья*, или воспринимаемое.

Саттвическая сторона это – самосознание, которое развивается от недифференцированности к дифференцированности, специфиности и модификации в пять познавательных аспектов (слух, осязание, зрение, вкус и обоняние) – синхронизируется с эволюцией пракрити в танматрическом направлении. Эти пять аспектов в индивидуальном порядке дают бесконечное многообразие восприятий в нашей сознательной жизни. Раджасическая сторона это – воля – развивается в пять активных аспектов, соответствующих пяти вышеупомянутым активным органам.

Другая спецификация это в качестве *манаса* служит непосредственным инструментом коммуникации Я с пятью познавательными и пятью активными органами. Воспринимаемое есть просто ощущения, которые идут от органов чувств и передаются, обобщаются и формируются манасом в представления (концепты). В «Бхашье» об этом говорится как о *сарватхе*, в «Карике» как об *убхайятмакам мана санкальпакам*.

Хотя эволюционные элементы (или видоизменения) аханкары (эго) формируются в силу преобладания саттвы, раджаса или тамаса, раджас при этом всегда остается *сахакари*, то есть несущей, базовой компонентой всего многообразия комбинаций гун. Раджас остается главным принципом, он питает интеллект энергией, требующейся для его сознательной деятельности. Локачарь утверждает:

Тамасическое это, развивающееся в направлении материального мира, и саттвическое это, развивающееся в 11 чувств – оба нуждаются [48] в помощи раджасического это, обеспечивающего их развитие. (5. (...санскрит...))*

А Варавара в своих комментариях пишет следующее:

Подобно тому как побег нуждается в воде, служащей фактической причиной его роста, так и раджасическое это (аханкара) служит фактической причиной (сахакари) трансформаций саттвического и тамасического это в их производные. Способ работы этой фактической причины описывается так: «Раджас – движитель». Раджасическое это подвигает саттвическую компоненту к производству чувств. Тамасическая часть, производящая грубую и тонкую материю, также движима раджасом, агентом всякого движения. Поэтому раджасическое это называется общей причиной движения саттвического и тамасического это. (6. (...санскрит...))*

Вачаспати же добавляет:

Раджасу нечего делать с самим собой, но поскольку саттва и тамас (способные к видоизменениям) бездеятельны, раджас, пребывая вместе с ними, побуждает их обоих к генерации следствий. (7. (...санскрит...))*

Другие наименования саттвического, тамасического и раджасического аспектов это как причины этих видоизменений таковы: *вайкарика*, *бхутади* и *тайджаса* соответственно. Можно сказать, что махат, будучи источником *вайкарика*, *бхутади* и *тайджаса*, имеет три аспекта. Варавара Муни пишет в этой связи:

Изначальная пракрити составлена из трех гун, которые порождают все виды. Махат и это, произведенные ими, также состоят из трех гун. (8. (...санскрит...)) [49]*

Говоря об отношении чувств как способностей с органами чувств, нужно отметить, что последние, будучи составлены из грубых элементов, являются носителями для первых, ибо если последние поражены каким-то недугом, первые обязательно страдают. (* 9. (...санскрит...))

Возьмем, к примеру, способность слышания и ее орган. За способность слышания отвечает эфир внутри наших ушных отверстий и на ней оказывается здоровье или дефект органа. Когда звук достигает ушей, он резонирует в объеме ушных отверстий и действует *акашу* воздуха.

Слух, источник которого – принцип этого, подобно железу притягивается как магнитом звуком, исходящим изо рта говорящего, трансформирует звук в последовательность собственных модификаций и тем самым воспринимает говоримое. Именно поэтому для каждого живого существа восприятие звука во внешнем пространстве при отсутствии дефекта органа слуха никогда не проходит незамеченным. По этому поводу Панчашикха замечает: «Для всех, у кого органы слуха расположены поблизости друг от друга, восприятие звуков будет схожим» (цитата из «Вьяса-Бхашья», III.41). (* «У всех, чья способность слышать относится к одному и тому же [виду] пространства, проявляется свойство слуха, присущее данному пространству». – перевод Островской-Рудого. – прим. перев.)

В свою очередь, акаша, в которой заключена способность слышания (*ишути*), рождается из производящих звуки танматр и потому несет в себе встроенное качество звучать и откликаться на звук. И этот встроенный звук резонирует со звуком внешних плотных тел. Итак, акаша есть сущностная основа способности слышания, а также обладает качеством звучания. Таким образом проявление звука неотделимо от способности слышания, которая не является свойством элемента земли (притхиви) и прочих стихий, поскольку они не могут быть одновременно [50] проявителем (*вьяньяка*) и проявленным (*вьянгъя*) (см. «Таттва-вайшаради», III.41).

Есть и другие широко распространенные точки зрения относительно происхождения чувств, и этим точкам зрения мы уделим некоторое внимание по ходу изложения.

Саттвическое это, порождая познающие чувства, ограниченные восприятием только определенных объектов чувств, сочетается с рядом специфических танматр, а именно:

саттвическое это + потенциальный звук = чувство слуха

саттвическое это + потенциальное касание = чувство осязания

саттвическое это + потенциальный свет = чувство зрения

саттвическое это + потенциальный продукт = чувство вкуса

саттвическое это + потенциальный аромат = чувство обоняния

Активные органы речи развиваются параллельно чувству слуха и в согласии с ним, руки – вместе с чувством осязания, ноги – вместе со зрением, *упастха* – вместе со вкусом, *пайю* – вместе с обонянием.

В последнюю очередь без всякой сопутствующей причины из этого возникает манас.

Однако найяики полагают, что чувства рождены грубыми элементами: слух, например, создается акашей, осязание – воздухом и т.д. Локачарья же утверждает, что чувства грубыми элементами не создаются, а питаются и поддерживаются ими.

Есть также точка зрения, что рождение чувств [и их органов] инициируется это в ответ на активность грубых элементов.

Аханкара, причина чувств

Теперь, я надеюсь, становится совершенно ясной позиция Бхашьякары, поскольку, как мы видели, махат через аханкарку производит из последнего (в качестве его дифференциаций, оставляя самого аханкарку интегрированным в махат) чувства и соответствующие им органы, состоящие из грубых элементов. [51]

Категории в Санкхье и в Йоге: некоторые расхождения

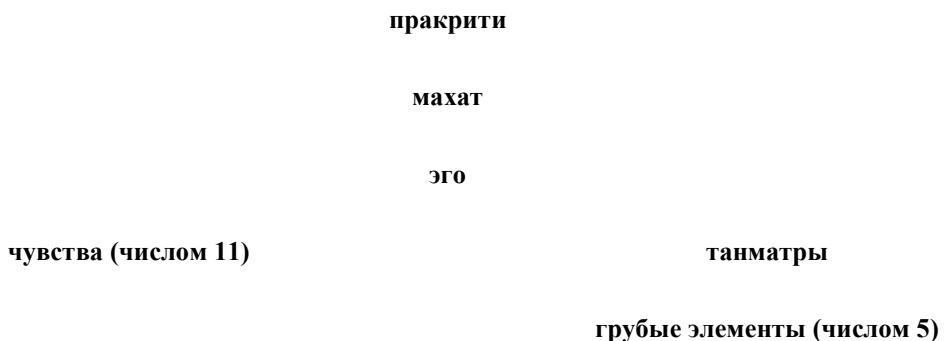
Перед тем как прослеживать дальше со стороны танматр развитие бхутади, представляется полезным рассмотреть различие взглядов Йоги и обычных руководств Санкхьи на эволюцию категорий. Итак, с точки зрения Йоги от махата идут две параллельные линии развития, одна из которых развивается в это, манас, пять когнитивных и пять активных чувств, а другая линия дает

пять грубых элементов от пяти танматр, которые напрямую производятся из махата через посредство аханкары.

Итак, в работах по философии Йоги принято следующее расположение категорий:



С точки зрения обычных руководств по Санкхье отношения категорий выглядят так:



Во «Вьясабхашье» имеется ссылка на такую последовательность в комментарии на сутру II.19: *виишеша-авиишеша-лингаматра-алингани гунапарвани* (* Специфическое, неспецифическое, только признак и отсутствие признака суть формы [развертывания] гун. – перевод Островской-Рудого. – прим. перев.). В комментарии к этой сутре говорится, что полностью специфические *виишешас* – грубые элементы – производятся от танматр, а чувства и манас как способность размыщения специфицируются от этого, *асмита*. Однако, [52] танматры не происходят в данной системе от этого, *асмита*. О них вместе с асмитой говорится как о шести отчасти специфических элементах – пяти танматрах и шестом – это. Эти шесть *авиишешас* суть спецификации махата, великого принципа самости чистой бытийности. Отсюда следует, что шесть *авиишешас* напрямую происходят от махата, после чего идет развитие по различным линиям: это (асмита) развивается в 11 чувств, а танматры в пять грубых элементов. (* 10. (...санскрит...))

Но посмотрим, как этот момент объясняет «Йогаварттика» [Виджняна Бхикшу]. В ней говорится, что в «Бхашье» описываются модификации буддхи двух различных классов: *авиишешас* и *виишешас*. Махат же трактуется как источник всех авишешас – пяти танматр и это. Однако, на самом деле развитие танматр из махата происходит посредством этого и в связи с этим – так, как это объясняется в Сутре I.45: *сукима-виишайтвамча алинга-паривасанам*. (* 11. (...санскрит...)) (* Свойство быть "тонким" объектом имеет [своим] ограничением "отсутствие признака" [как исходное состояние первопричины]. – перевод Островской-Рудого. – прим. перев.)

Нагеша, поясняя этот комментарий, лишь повторяет «Йогаварттику»:

сукима-виишайтвамка-алинга-паривасанам парихивасианограндхатанматрам сукимо вишайха; апиася [53] расатанматрам; тайджасася рупатанматрам; вайявиясья спаршатанматрам; акашася сабдатанматрамити тешамаханкараха; асъяни лингаматрам сукимо вишайха/

«Йогаварттика» прибавляет: *тешам панчатанматранам аханкараха сукимаха каранатват*. Здесь сукиматва суть упаданакарана, или материальная причина. Поэтому «Бхашья» гласит:

нанвасти пурушаха сукима ити сатьям; ятха лингат парамалингася саукимиам на кайвам пурушашия/ кинти лингася-анвайикаранам пурушо на бхавати; хетусту бхаватити/

Думаю, совершенно ясно, что здесь об аханкаре говорится как о *сукима анвайикарана* танматр. Эта *анвайикарана* – то же самое, что *упаданакарана*, как говорит Вачаспати: *упаданатайя саукимиам*. В комментарии Вьясы на ту же Сутру II.19 читаем:

лингаматрамалингася прат्यसаннам/ татра татсамсристам вивик्यантे, краманативриттхе/ татха садавишишеша лингаматре самсриста вивик्यантे, паринамакраманийямат/ (* То, что выше неспецифических [форм], есть «только-знак», сущность, [называемая] «великой». В ней, наделенной чистым бытием, эти [шесть форм] развиваются до своего высшего предела. 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).)

Махататтва (линга) ассоциируется с пракрити (алинга) и ее развитие рассматривается как порождение дифференциаций, которые остаются интегрированными в пракрити. Шесть авишешас также должны рассматриваться как порождение последовательных дифференциаций, интегрированных в махатах.

Слова *самсриста вивик্যанте* — самые важные в этом фрагменте, ибо они указывают на истинный характер трансформаций. *Самсриста* означает включенный, интегрированный, *вивик্যанте* — дифференцированный. Это указание на то, что порядок эволюции, изложенный в руководствах по Санкхье (а именно, махат из пракрити, аханкара из махата, 11 чувств и танматры из аханкары), правилен лишь в том смысле, что эти модификации аханкары имеют место в точности как дифференциации тела махата. Если эти дифференциации имеют место посредством аханкары как исходного пункта в цепочке трансформаций, говорится, что трансформации осуществляются прямо из аханкары. Но если акцентируется другой аспект, кажется, что трансформации есть лишь дифференциации, интегрированные в тело [54] махата, к тому же говорится, что из махата выходят шесть авишешас, а именно аханкара и пять танматр. Такого рода понимание эволюции как дифференциации внутри интеграции закрывает кажущийся зазор между воззрениями Йоги и Санкхьи. Мы знаем, что танматры происходят от тамасического аханкары. Этот аханкара есть ничто иное, как тамасическая сторона махата, пробужденная раджасом к творческой активности. Саттвический аханкара рассматривается как иная категория, производящая чувства, тогда как тамас в качестве бхутади рождает танматры из нарушенного равновесия гун внутри махата. Впрочем, Нагеша в «Чайявьякхье» (II.19), дает совершенно иное объяснение. (* 12. (...санскрит...))

Порядок эволюции танматр, как уже упоминалось, следующий:

бхутади (тамаса аханкара)
шабдатанмата
спаршатанмата
рупатанмата
расатанмата
гандхатанмата

Танматры и атомы: различные точки зрения

Эволюция танматр многообразно описывается в Пуранах и смыти. И все различные точки зрения можно примерно разделить на два класса: те, что производят танматры из бхут, и те, что производят танматры из аханкары, а бхуты из танматр. Некоторые школы, [55] упомянутые в комментарии Варавары Муни на «Таттватрайю» (трактат философской школы Рамануджи), достаточно полно и системно освещены д-ром Б.Н.Шилом. Так что я воздержусь от повторов. Что касается происхождения танматр, я бы добавил, что все прочие санкхьялистские трактаты (Карика, Каумуди, Таттвавайшаради, Сутра и Праваканабхашья, Сиддхантакандрики, Сутраптхабодхини, Раджамартанда и Манипрабха) хранят на этот счет молчание. Далее, в Вишну-Пуране утверждается, что танматры имеют неспецифические формы, поэтому их никоим образом нельзя воспринять обычными чувствами. (* 13. (...санскрит...)) То есть им свойственно неопределенное состояние, в котором они неотличимы друг от друга, не могут наделяться определенными качествами и специфицироваться тем или иным образом. Именно поэтому они называются танматрами, то есть их единственная специфичность в их таковости, которая воспринимается лишь йогинами.

Обращаясь к дальнейшей эволюции танматр в грубые элементы, мы видим большие расхождения во взглядах на этот вопрос. Вот некоторые из имеющихся точек зрения.

Вачаспати утверждает, что атом акаши (*акаша ану*) производится одной *акаша-танматорой*. Атом вайю происходит от двух танматр: *шабды* и *спарши*, из которых спарша — главная. Теджас-атом получает развитие от шабда-, спарша- и рупа-танматр, причем рупа доминирует в этой группе. Ап-атом возникает из четырех танматр — это шабда, спарша, рупа и раса, здесь доминирует раса.

Наконец, атом земли, или кшити, получает развитие от всех пяти танматр, и гандха танматра при этом главная. (* 14. (...санскрит...))

Далее, автор «Йогаварттики» согласен с Вачаспати во всех этих деталях, кроме одного. Он утверждает, что [56] атом акаши создан из *шабда танматры* с добавлением из *бхутади*, тогда как Вачаспати говорит, что атом акаши создается лишь *акаша танматрой*. Так, «Йогаварттика» гласит:

эвам акашаджатиякчабдатанматрадаханкарасахакритад акашанурджасяте

Нагеша же придерживается несколько иной точки зрения и утверждает, что для порождения грубых атомов из танматр на каждом шаге необходимо участие бхутади [в качестве катализатора]. Поэтому вайю-атом = шабда + спарша + участие бхутади, теджас-атом = шабда + спарша + рупа + участие бхутади, ап-атом = шабда + спарша + рупа + раса + участие бхутади, кшити-атом = шабда + спарша + рупа + раса + гандха + участие бхутади. Итак, Нагеша утверждает:

сарватра танматраистаттадбхутотпаданеханкарася сахакритвам бодхиам

Воздержусь от объяснения точки зрения «Вишнупураны» (также цитируемой в «Йогаварттике») и возврений некоторых ведантистских школ (упоминаемых в «Таттванипуране» и описанных в «Таттватрайе»), поскольку д-р Б.Н.Шил уже привел необходимые пояснения в своей статье.

Итак, мы видим, что от бхутади происходят пять танматр, которые можно уподобить атомам Вайшешики, поскольку они не обладают составными частями и грубыми, наблюдаемыми дифференциациями. Некоторая дифференциация, впрочем, начинается, раз уж мы выделяем сами танматры. Шабда, спарша, рупа, раса и гандха стоят рангом выше по отношению к более грубым элементам (акаша, вайю, теджас, ап и кшити), поэтому Вьяса пишет:

шабдадинам муртисаманајжатийнам

Далее, *параману*, элемент грубый по своей природе и производимый от танматр, наличествующих в нем в качестве составляющих (*танматравайява*), можно сравнить с *трасарену* Вайшешики или с атомами Дальтона. «Йогаварттика» гласит:

*ајянча параманурвайшешикаистрасаренушабденокъяте /
асмабхисту пратьякишапртхивьях парамасукиматват притхивипараману ха /*

Вьяса добавляет: *ятха апакарашапарьянтам дравьям параману ха* (III.52) (* атом есть предел делимости [материальной] субстанции – перевод Е.Островской и В.Рудого – прим. перев.). И в Сутре читаем: *параману парамамахаттвантосся вашикараха* (I.40). (* достигается контроль над большим и малым или (у Е.Островской и В.Рудого): его могущество [распространяется на все] – от атома до величайших [объектов]. – прим. перев.) [57]

Третья форма суть грубые элементы: вода, воздух, огонь и т.д. Их называют принадлежащими классу *махат*. Трудно описать это лучше Нагеши:

Сущность примечаний Вьясы заключается в том, что в танматрах существует специфическая дифференциация, дающая пять элементов: кшити и пр. Сочетанием пяти танматр производится атом кшити, совокупность же этих грубых атомов дает видимую землю. Точно так же совокупностью сочетаний атомы воды дают видимую воду. (15. (...санскрит...))*

Есть, однако, и другая мера, именуемая мерой *парамамахата*, которая принадлежит, например, *акаше*.

Впрочем, эти параману, или атомы не являются обычными атомами материи. Они несут в себе те особенные качества, благодаря которым они кажутся нам приятными, неприятными или пассивными. Обладай мы способностью достаточного самовыражения, стало бы ясно, что внутреннее и внешнее исходят из одного источника, что это и внешний мир не отличаются по своей природе от внутреннего; и то, и другое образовано совокупностью гун. (* 16. (...санскрит...)) Тот же самый «текст», записанный во внутреннем микрокосме на языке идей, начертан во внешнем мире на языке материи. Так что во внешнем мире у нас есть все основания для нашего внутреннего опыта, познавательного, эмоционального, приятного или болезненного. Модификации внешнего мира лишь транслируются в идеи и эмоции, именно поэтому о параману говорят, что они наделены чувствами.

Нужно отметить, что танматры и параману отличаются еще в одном отношении. Первые, в отличие от вторых, не могут восприниматься как наделенные чувствительными элементами. Иногда говорят, что это неверно в отношении танматр (* 17. (Карика гласит: ...санскрит..., Вачаспати

комментирует это так: ...санскрит..., в Вишнупуранах к тому же утверждается: ...санскрит...)), [58] поскольку они все же воспринимаются йогинами:

Танматры так же обладают различными качествами, но воспринять их могут лишь йогины. (18. (...санскрит...))*

Но это исключение вряд ли опровергает общее допущение.

Эволюция атомов

Из параману не могут развиваться другие формы существования, или *таттванара*. (* 19. (...санскрит...)) Они хотя и сформировались из танматр, напоминают их весьма отдаленно и потому находятся на иной стадии эволюции.

Итак, на стадии *бхута* имеем последнюю ступень эволюции гун. Тем не менее ход эволюции не прекращается и продолжается непрерывно. Но на этот раз процесс не является собой генерацию новых стадий существования и в его продуктах явно присутствуют свойства составляющих их грубых элементов. Наименование этого процесса – *дхармапариньама* в отличие от *таттванарапариньамы*, описанной выше. Эволюция *випешас* из *авипешас* обозначается как *таттванарапариньама* в противоположность *дхармапариньаме* – [59] эволюции самих *випешас* как эволюции качеств. Итак, атомы *киити*, *ап*, *теджас*, *марут* и *акаши* многообразно сочетаются друг с другом и образуют тела различных животных, например, коров; или неживые тела, скажем, кувшин и т.п.; или растения и деревья. Все эти тела строятся по свойству сочетаемости атомов, которое именуется *айютасиддхавайява*. В этом состоянии составляющие тело атомы уже не являются независимыми друг от друга и, теряя свои особенные свойства, сливаются в единое целое, чтобы это целое проявить. Так что совокупность частиц, которую мы называем телом, совершенно отличается от атомов, его составляющих. А сами по себе тела могут обладать различнейшими свойствами и формами, судя по которым их можно характеризовать как «единичное», «малое», «осозаемое», «активное» и пр. Есть философы, считающие, что все тела не более чем конгломераты атомов, и они неправы, так как нельзя игнорировать специфические качества самого тела и его атрибутов. Более того, игнорируя специфику тел, приходится игнорировать все, ибо атомы сами по себе не наблюдаются.

И опять-таки эти атомы – столь непохожие на более простые атомы Вайшешики, поскольку они содержат танматры иной природы – составляют все многообразие неорганических, органических и живых тел таким образом, что между ними не возникает никакой дисгармонии, никакой оппозиции. Напротив, когда одна из гун, находящихся в атомах и их совокупностях, становится доминирующей, другие гуны с совершенно отличными функциями не борются с ней, но в согласии с ней и друг другом способствуют формированию специфической модификации, требуемой для опыта пурви. Порождая объекты, различные гуны не избирают независимые пути своего развития, а действуют вместе [60] на благо эволюции объекта. Таким образом, становится очевидным, что когда атомы грубых элементов, обладающие различными свойствами и качествами, собираются вместе, их непохожесть не производит хаоса, поскольку они объединены общей целью – рождением той или иной субстанции.

Изменения проявлений атомов

Итак, мы видим, что тела или объекты, составленные сочетаниями атомов, в определенном смысле отличаются от самих атомов, а в другом отношении совершенно идентичны им. Проявление атомов в составе тел отличается от изменения положения атомов по отношению к друг другу. Поэтому можно сказать, что изменение проявления тел или объектов указывает лишь на изменение состояния совокупности атомов, а существование является собой некое изменение проявления тел вследствие изменения положений атомов. Первое суть заключительная фаза изменения в самой субстанции, ибо проявление объекта – это лишь явный аспект проявления бытия атомов. Вьяса утверждает: *дхармасварупаматрохи дхармаха, дхармивикрийявишиша дхармадвара прананкъяте*. Зачастую изменения в объекте – теле, куске ткани, дереве – становятся заметными только на продолжительном интервале времени. Однако за этим стоит непрерывное изменение в проявлениях атомов, что и сделало видимым результат, для достижения которого невозможно мгновенное изменение. Все тела постоянно изменяются по наличному составу атомов и их проявлений. Минимальный масштаб времени, *киана*, отмечает изменение всей вселенной. И каждый момент малого отрезка времени есть проявление того или иного частного изменения.

Время в философии Йоги не обладает отдельным существованием, как в Вайшешике. Оно идентифицируется с минимально возможным изменением – сменой положения атома в своей области пространства. Такое проявление именуется *дхармой* (атрибутом), а частная агрегация атомов или гун, на котором основание это проявление, именуется *дхармин* (субстанция). Изменение [61] в проявлении называется поэтому *дхарманариньяма* (изменение атрибутов).

Опять-таки, изменение проявления можно рассматривать под двумя, несколько другими и весьма примечательными углами. Эти две точки зрения называются *лакшанариньяма* и *авастхариньяма*. Рассматривая отдельную группу атомов в теле, можно увидеть, что все изменения, которые произойдут с ней в будущем, уже существуют в латентном состоянии. Все предыдущие изменения при этом не утрачиваются, а переходят в сублатентное состояние. Прошлое не стирается целиком, оно хранится в той конфигурации атомов, что представлена в настоящем. Не будь прошлых изменений, не наступило бы настоящее. Настоящее скрывает в себе прошлое точно так же, как будущее скрывается в настоящем. Настоящее имеет бытие ровно настолько, насколько оно раскрыто прошлыми событиями, ушедшими ныне в сублатентное состояние.

Именно по этой причине мы видим, как тело начинает жить и как оно умирает. Рождение или смерть, таясь в череде изменений, дают особый окрас существованию, именуемый *лакшанариньяма*. Наблюдаются три стадии любого проявления: непроявленное с бытием исключительно в будущем, проявленное настоящее и прошедшее, утерянное из виду, но сохраненное во всех стадиях эволюции. Поэтому, говоря, что некий объект еще не существует, уже существует или более не существует, мы имеем в виду *лакшанариньяму*, запись истории объекта в будущем, настоящем и прошлом – трех различных сторонах единого бытия, дающих различные качества в виде непроявленного, проявленного и прошедшего, но сохраненного.

Далее, часто бывает, что несмотря на постоянное изменение объекта по причине непрерывной замены атомов, его составляющих, перемены идут совершенно незаметно для всех – для всех, кроме йогинов. Структура изменилась, [62] но как это произошло, мы не знаем по причине слишком грубого восприятия. Заметив два отличимых состояния объекта, второе из которых, скажем, выглядит как разрушенное первое, мы понимаем, что объект подвергся распаду в определенном интервале, когда актуальное ушло в сублатентное, а потенциальное устремилось к актуализации. Это и называется *авастхариньамой*, или изменением состояния, которое, однако, неотличимо в материальном смысле от *лакшанариньамы* и является лишь ее видоизменением. Именно по этой причине любая субстанция зовется новой, или старой, растущей или распадающейся. (* 20. (...санскрит...))

Теперь взглянем еще раз на соотношение *дхармина* (субстанции) и *дхармы* – качества или проявления *дхармина*.

Дхармин, или субстанция, есть то, что остается общим для латентных (прошедших, или *шанта*), вызревающих (настоящих, или *удита*) и непредсказуемых (будущих, или *авьяпадешья*) характерных качеств субстанции.

Субстанция (например, земля) обладает способностью существования в форме песчинок, комков глины или кувшина, в котором можно носить воду. Взяв, к примеру, комок глины, можно помыслить о его предыдущей (латентной) стадии в форме песчинок и о его будущей (непредсказуемой) стадии в форме кувшина. Земля в данном случае является общим элементом для всех трех стадий, реализуемых в силу определенной активности и последующих за ней изменений. Земля в этом процессе присутствует всегда и может рассматриваться как *дхармин*, характеризуемое, субстанция, а ее различные состояния суть *дхармы*, или качества. Когда *дхармин*, или субстанция, подвергается определенным изменениям, например из глины лепится кувшин, она проходит процесс *дхарманариньамы*, или изменения качества. [63]

Но дхарма формы кувшина, как можно предположить, сама должна подвергнуться некой перемене, поскольку она возникла из состояния относительного небытия, латентности или непредсказуемости. Это называется *лакшанариньама* дхармы, или группы качеств, составляющих *гхата*. Гхата в свою очередь подвергается новому изменению – обновлению или старению в зависимости от того, порождается она или движется к распаду. Это называется *авастхариньама*, или изменение состояния. Два эти процесса неотделимы, впрочем, от *дхарманариньамы*, являясь ее аспектами, так что можно подумать, что *дхармин*, или субстанция, напрямую подвергается *дхарманариньаме* и косвенно *лакшана-* и *авастхариньаме*. Однако

дхармин подвергается лакшанапариньяме напрямую. Объект, испытывающий лакшанапариньяму, может рассматриваться и с другой точки зрения – под углом изменения состояния, а именно, роста или распада. И хотя атомы *киити*, *ап* и т.д. остаются неизменными, они постоянно испытывают изменяющее их конфигурацию воздействие в направлении от неорганики к растениям и далее к животным телам, а затем обратно в неорганику. Имеет место постоянная циркуляция перемен, при которой атомы *киити*, *ап*, *теджаса*, *вайю* и *акаши*, оставаясь сами по себе неизменными, подвергаются *дхарманариньаме* и видоизменяют формы от неорганики к растениям и животным и обратно. Различные состояния, или дхармы, неорганики и т.д., будучи латентными, актуальными или завершенными, испытывают лакшанапариньяму. И есть также авастхапариньама, при которой состояние (например, растения) обладает вектором к росту или угасанию и распаду.

Такое понимание циркуляции космической материи в общем применимо к любым объектам – кувшину, ткани и пр. Порядок эволюции при этом, например, таков: крупицы земли, комья глины, глиняный кувшин, осколки кувшина и вновь крупицы земли. Для всей субстанции характерен только один эволюционный порядок и его различные состояния сменяются последовательно и незамедлительно, не оставляя промежутков. Таким образом, мы видим, что одна и та же субстанция может без конца подвергаться последовательным переменам характеристик. И с этой переменой характеристик, или дхарм, есть лакшанапариньама и авастхапариньама как старое или новое, [64] как незаметное глазу изменение в направлении роста или распада. И Вачаспати приводит по этому поводу следующий замечательный пример:

Крестьянин делает запасы риса на много лет вперед, и частично этот рис становится таким хрупким, что рассыпается в пыль от малейшего прикосновения. Но с рисом нового урожая такое невозможно. Поэтому следует допустить, что изменения, происходящие в последовательные моменты, начинаются от самых незаметных и продолжаются до вполне очевидных. И требуется немало времени, чтобы с объектом стало происходить то же самое, что и со старым рисом.

[122]

VII. ЙОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ

Ямы

Начиная обсуждать образ жизни, посредством которого устраняются грубые несовершенства обычного ума, мы с неизбежностью приходим к ямам. Они уже перечислялись выше: *ахимса*, *сатья*, *астейя*, *брахмачарья* и *апариграха*. Из них ахимсе придается столь высокий статус, что она считается истоком остальных ям – сатьи, астейи, брахмачары и апариграхи, а также ранее упомянутых ниям, которые служат лишь для того, чтобы совершенствовать ахимсу. Мы уже видели, что *майтри*, *каруна*, *мудита* и *упекша* направлены на укрепление ахимсы, будучи ее позитивными аспектами. Однако, не только эти, но и другие ямы и ниямы – *шаучча*, *сантоша*, *тапас*, *свадхьяя* и *ишиварапранидхана* служат для все большего совершенствования ахимсы. Такая ахимса, никоим образом не ограниченная условиями касты, местности, времени и обстоятельств, распространяется на все и называется *махаврата*, или великое обязательство воздержания от нанесения вреда. Иногда ахимса ограничена кастовыми условиями, например, рыболов наносит вред рыбам, и тогда ахимса называется *ануврата*, или ограниченная ахимса обычных людей в противоположность универсальной ахимсе йогинов, махаврате. Ахимса может быть ограничена условиями местности, когда человек говорит: «Не буду причинять вред в этом священном месте», или времени, когда люди клянутся не причинять вред в священный день *чатурдаши*. Ограничения обстоятельствами выступают на первый план, когда человек обещает себе: «Я буду использовать насилие лишь при защите богов и браминов», или когда воины боятся на поле брани, но только там и нигде больше. Все эти ограниченные виды ахимсы подходят лишь для обычных людей, которые не могут следовать универсальному закону ахимсы йогина.

Ахимса – это великое универсальное предписание, которое человек должен выполнять [123] во всех жизненных ситуациях, всегда и повсюду без всяких исключений и оправданий. В «Махабхарате» («Мокшадхармакшайя») говорится, что санкхьики делают упор на ахимсе, тогда как йогины делают упор на самадхи. Но в йоге Патанджали тоже утверждается, что ахимса должна быть для нас главным этическим мотивом всякого поведения. Именно ахимсой и только ею одной

мы можем подготовиться к высшему типу самадхи. Все другие добродетели – сатья, астейя и пр., служат лишь для совершенствования ахимсы. Впрочем, вряд ли можно сказать, что санкхьи придают ахимсе столь большое значение потому, что она ведет напрямую к самадхи, минуя промежуточные стадии. Важно, что йога тоже акцентирует ахимсу, утверждая, что люди обязаны сдерживать себя во всех внешних действиях и, как бы ни были они исполнены благих намерений, они не могут не наносить вреда бытию. Дело в том, что все внешние действия кому-то причиняют насилие. Йога придерживается той точки зрения, что чистая активность (*шуклакарма*), в которой достигается совершенная ахимса, это исключительно ментальная деятельность добрых помышлений. По мере расширения *шуклакармы* и совершенной реализации ахимсы ум естественным образом переходит в состояние, в котором его действия являются ни хорошими (*шукла*), ни плохими (*криинья*). Далее немедленно наступает состояние *кайвалья*.

Правдивость (*сатья*) заключается в соответствии слов и мыслей фактам. Речь и ум должны соответствовать тому, что видится, слышится и мыслится как таковое. Речь звучит для передачи знания от одного человека к другому. Она всегда должна быть нацелена на благо других, а не во вред им. Речь не должна быть подобной речам Юдхиштиры, полным злобных намерений. Если оказывается, что речь несет вред другим существам, хотя и выдается за истину, это грех в чистом виде. Будучи внешним проявлением, речь показывает уровень добродетельности и может ввергнуть человека в страдание и тьму. Посему пусть каждый хорошенко взвешивает свои слова и вкладывает в них истину на благо всех живых существ. Всякая правда должна испытываться эталоном ахимсы (невреждения).

Астейя – это добродетель воздержания от воровства. Кража – это незаконное присвоение чужих вещей. Воздержание от воровства основано на отсутствии желания так поступать. [124]

Брахмачарья (воздержание) есть ограничение активности органов воспроизведения и тщательный контроль сексуальных наклонностей.

Апариграха есть отсутствие алчности, выражющееся в неприсвоении вещей, тебе не принадлежащих. Можно достигать апариграхи, наблюдая за следствиями такого рода присвоения и погони за объектами чувств, сохранением их и последующим их разрушением.

Если при исполнении великого долга ахимсы и других вспомогательных по отношению к ней добродетелей человеку досаждают греховные мысли, он должен постараться устраниТЬ эти мысли, размышляя об идеях противоположного характера. Сказано, что если накал греховных страстей толкает на кривую дорожку, следует для их изгнания культивировать мысли, подобные следующим: «Сгорая в огне мирских страстей, я нахожу убежище в практике йоге, дающей защиту всем живым существам. И если снова обращусь к греху, однажды уже отринутому мной, то уподоблюсь собаке, поедающей собственные отходы». Такая практика называется *пратипакшабхавана* (медитация на том, что противоположно искушениям).

Классификация грехов – *симхи* и пр. – может производиться соответственно тому, реализованы ли они в действительности, или только замышляются, или же им попустительствовали. Дальнейшее подразделение: предшествовали ли греху желание, или гнев, или неведение, были ли последние слабыми, средними или интенсивными. Отсюда 27 типов греха. Слабая, средняя и интенсивная степени в свою очередь квалифицируются так: слабые-слабые, слабые-средние, слабые-интенсивные; средние-слабые, средние-средние, средние-интенсивные; интенсивные-слабые, интенсивные-средние, интенсивные-интенсивные. Это дает уже 81 тип. Дальнейшее подразделение (почти бесконечное) учитывает ограничение (*нияма*), связь (*викальпа*) и накопление (*самукчайя*).

Противоположная тенденция заключается в культивировании представления, что аморальные наклонности причиняют безграничное страдание и приводят к неистинному познанию. Страдание и невежество суть изобильные плоды аморальных наклонностей, и понимание этого дает силу нарабатывать противоположное течение мыслей.

Эти ямы совместно с ниямами, описываемыми далее, именуются крия-йогой, исполнение которой дает [125] людям готовность постепенно двигаться к состоянию *джняна-йоги* посредством самадхи и достигать *кайвальи*. Предписания ям и ниям являются собой начальную стадию, с которой следует начинать йогическую работу обычным людям.

Но тем, кто более продвинут и уже обладает добродетелями ямы, нет необходимости уделять им специальное внимание.

Нияма и Крийя-Йога

Утверждается, что некоторым людям лучше начинать с ниям: *тапаса*, *свадхъяи* и *ишварапранидханы*. Именно по этой причине перечисленные ниямы объединяются в крийя-йогу в самом первом правиле Книги II Йога-Сутр: *тапассвадхъяйешварапранидханани крийяйога*.

Тапас означает силу оставаться неизменным среди изменений наподобие перепадов тепла и холода, периодов голода и жажды, стояния и сидения, а также при воздержании от речи (*кастхамауна*) и при отсутствии веса в обществе.

Свадхъя означает изучение философии и повторение слога ОМ.

Ишварапранидхана как нияма отличается от ишварапранидханы, упомянутой в Книге I. Там она означает любовь, уважение к Богу, поклонение ему, что в итоге по милости Бога делает самадхи для йогина легким.

В качестве же элемента крийя-йоги ишварапранидхана означает жертвование всех своих действий Великому Учителю, Богу, то есть йогическая работа ведется не для себя, но для Бога, и человек воздерживается от всех эгоистических желаний, от любой выгоды для себя лично.

При исполнении описанной крийя-йоги расстройства (аффекты) постепенно слабеют и наступает состояние транса, экстаза. Ослабление расстройств означает разрушение их порочного круга, они перестают воспроизводиться. Когда же их воспроизведяющая сила исчезает, сжигаемая пламенем высшего света, ум, не затронутый более аффектами, приходит к различию природы пурви и саттвы (принципа чистого разума), естественно возвращаясь к своему истоку, своей первопричине – пракрити. Так достигается кайвалья.

Наиболее продвинутым практикам не требуется даже крийя-йога, поскольку их аффекты уже ослаблены, а умы настроены на адаптацию [126] к самадхи. Они могут сразу переходить к джнянайоге. Именно для таких в первой главе утверждается, что кайвалья может достигаться посредством абхьясы и вайраги без прохождения крийя-йоги (* 1. (...санскрит...) – Виджняна Бхикшу, II.2). Из *ниямакрийяйог* остается обсудить только *шаучу* и *сантошу*.

Шауча означает чистоту тела и ума. Чистоту тела дает использование воды, чистоту ума дает устранение ментальных нечистот: гордости, зависти и тщеславия.

Сантоша, или довольство, есть отсутствие желания обладать большим, чем необходимо для поддержания собственной жизни. Следует добавить, что такое состояние является естественным результатом отказа от присвоения чужого (*стейи*).

Завершая раздел о ямах и ниямах, нужно отметить принципиальную разницу между ними. Первые суть пассивные добродетели, вторые – активные. Ямы могут практиковаться на всех стадиях йоги, ниямы же становятся эффективными лишь по мере значительного развития ума в процессе практики йоги. Добродетели непричинения вреда, правдивости, сексуальной сдержанности и пр. должны сопутствовать всем стадиям йогической практики. Они – необходимое условие устойчивости ума.

Утверждается, что в присутствии того, кто утвердился в ахимсе, все животные теряют свою агрессивность. Когда же человек утвердился в правдивости, все, что он говорит, исполняется. При устойчивости в астейе, или воздержании от воровства, к нему стекаются все богатства мира.

Довольство приносит силу. Утверждение в не-алчности дает знание причин рождения. Неукоснительное соблюдение чистоты приносит непривязанность к этому телу и прекращение [пустых] контактов с другими.

Когда ум достигает внутренней шаучи, его саттва становится чистой, и появляются высокая ясность мысли, сосредоточенность, контроль чувств и способность самопознания. [127] Устойчивость в сантоше, довольстве, приносит ощущение высокого счастья. Совершенный тапас сжигает вуаль невежества и тело обретает удивительную выносливость, *аниму* и пр., а также возникает чудесное расширение сферы чувств: ясновидение, чтение мыслей на расстоянии. При устойчивости в свадхъяе становятся видимы боги, риши и сиддхи. Когда же Ишвара превращается в движущую силу всех действий, достигается состояние транса. Тогда йогин познает все, что хочет знать, как оно есть в реальности: другое место, другое тело, другое время. Его интеллект познает все, как оно есть на самом деле.

Однако, утверждает Вачаспати, нельзя сказать, что остальные семь йоганг становятся бесполезными, как только достигается *сампраджнятасамадхи* посредством утверждения Ишвары в качестве движущей силы всех действий. Ибо именно эти йоганги помогают достигать того умственного настроя, при котором возможно подчинение всех деяний цели Ишвары. Полезны они и при достижении сампраджнятасамадхи путем различного их сочетания. Такое самадхи ведет к раскрытию *сампраджнятайоги*. Впрочем, медитация на Ишвару (чистая ишварапранихана) – это более прямой путь к сампраджнятайоге, нежели остальные анги. О связи ишварапраниханы с остальными ангами Виджняна Бхикшу пишет:

Нельзя сказать, что если йога достигается через медитацию на Ишвару, другие дисциплины йоги становятся бесполезными. Медитация на Ишвару лишь устраниет невежество. Прочие методы также ведут к самадхи своим специфическим путем. Более того, успех в медитации на Ишвару приходит при условии выполнения остальных дисциплин, так как же можно считать их бесполезными? И наоборот, другие пути приводят к дхаране, дхьяне и самадхи именно при помощи медитации на Бога и тем самым обеспечивается спасение, невозможное без ишварапраниханы (2. (...санскрит...)).*

[128]

Асаны

Асаны достигаются уменьшением усилия посредством устремления мысли в бесконечность [делания мысли бесконечной]. Тогда поза становится совершенной, а усилия по достижению совершенства прекращаются, так что в ней может больше не быть никакого движения тела. Или же, когда ум устремляется в бесконечность, освоив идею бесконечности [ум делается бесконечным, сливвшись с идеей бесконечности], достигается и совершенство позы. Когда же освоена поза, перепады тепла, холода и т.д. более не беспокоят.

Пранаяма

Достигнув стабильности в асанах, можно приступать к пранаямам. Паузы, возникающие после глубокого вдоха и глубокого выдоха, именуются пранаямами – первая пауза зовется внешней, а вторая – внутренней пранаямой. Есть однако и третий модус, при котором легкие почти не расширяются и почти не сокращаются, то есть имеет место полное сдерживание обоих видов движения одним-единственным усилием, подобно тому как вода, падающая на горячий камень, испаряется на всех его сторонах.

Регуляция процесса происходит посредством отслеживания пространства, времени и числа. Так, по мере того как дыхание становится все медленнее, занимаемое им пространство также становится все меньше и меньше. Пространство также бывает двух видов – внутреннее и внешнее. Во время вдоха дыхание занимает внутреннее пространство, что ощущается даже в кончиках пальцев рук и ног подобно легкому касанию муравья. Старание почувствовать это касание во время глубокого вдоха способствует удлинению периода прекращения дыхания. Внешнее пространство суть расстояние от кончика носа до самой удаленной точки, в которой ток дыхания еще чувствуется ладонью руки или по движению легкой хлопковой ткани. По мере замедления дыхания проходимое им расстояние также становится все меньше. Регуляция по времени осуществляется отслеживанием длительности дыхания, измеряемого в моментах, каждый из которых составляет четверть периода мигания глаза. Итак, регуляция по времени означает отсчитывание моментов (*кишан*), затраченных на акты вдоха, [129] паузы и выдоха. Пранаяма может характеризоваться и числом вдохов нормальной длительности. Длительность нормального дыхания – это время, затраченное здоровым человеком на вдох-выдох, оно отмеряется щелчком пальцев после трехкратного обведения рукой колена. 36 таких *матр*, или мер, составляет первый подход, или т.н. мягкую *удгату*. Удвоение этого времени дает вторую *удгату* (среднюю), утрение – третью *удгату* (интенсивную). Постепенно йогин делает практику пранаямы продолжительной, тренируясь ежедневно и доводя ее длительность до целого дня, двухнедельного срока и месяца. Конечно, сначала он отрабатывает первую *удгату*, затем вторую и т.д., пока длительность практики не достигнет целого дня, двух недель, месяца. Существует четвертый вид пранаямы, превосходящий все упомянутые стадии, при которых имеются перерывы в практике. Йогин в этом случае стабильно сдерживает дыхание. Однако следует помнить, что во время практики пранаям, ум должен фиксироваться *дхьяной* и *дхараной* на некотором внешнем или

внутреннем объекте. Без такой фиксации цель йоги не достигается. Практика пранаямы приучает ум к сосредоточению – согласно сутре *пракчарданавичарабхьям ва пранасья*, то есть стабильность нарабатывается посредством пранаямы и обретается так же, как сосредоточение, подтверждение чему мы находим в сутре *дхараньяшу ка йогъята манаса*.

Пратьяхара

Когда чувства отстраняются [пранаямой] от внешних объектов, имеем то, что называют пратьяхарой. Это состояние, в котором ум погружен в собственную природу, будучи совершенно отождествленным с объектом внутренней концентрации или созерцания. Когда читта таким образом успокаивается, чувства, уже отвлеченные от контактов с другими объектами, растворяются в читте и вместе с ней прекращают всякое движение.

Дхарана

Дхарана – это концентрация читты на определенном месте, что особенно необходимо во время вышеупомянутых практик пранаямы. Ум может устойчиво удерживаться в области пупа, на лотосе сердца, свете в голове, кончике носа, кончике языка или других частях тела.

Дхъяна

Дхъяна является продолжительным постоянным ментальным усилием по удержанию внимания на объекте дхараны – усилием, не нарушающим помехами со стороны других состояний сознания.

Самадхи

Самадхи, транс, созерцание возникает в результате глубокой концентрации, когда ум начинает принимать форму объекта созерцания. Посредством пратьяхары, абстрагирования, ум отрешается от всех прочих объектов, кроме одного, на который нацелено намерение его концентрации. Йогин, абстрагирующий таким образом свой ум, также пытается привязать его к тому или иному внутреннему или внешнему объекту. Это называется дхараной. Следует отметить, что в процессе наработки навыка дхараны и преодолении рассеянности (возникающей от тряски и неустойчивости тела) необходимо практиковать асаны и культивировать пранаяму. Последняя служит для подавления отвлечений, возникающих в процессе дыхания. В свою очередь, чтобы добиться устойчивости в такой практике, нужно воздерживаться от всех нарушений предписаний ямы, культивировать добродетели ума, указанные в нияме, тем самым предотвращая любое вторжение страстей. Все эти непрямые, предварительные условия помогают достичь дхараны, дхъяны и самадхи. Человек, который своими добродетелями, или по милости Бога, продвинулся так далеко, что встал выше всех перечисленных отвлечений (для чего человеку обычному требуется долго практиковать ямы, ниямы, асаны, пранаяму и пратьяхару), может сразу приступить к дхаране. Дхарана, как мы видели, означает концентрацию, сосредоточение, с наступлением которого ум устойчиво воспроизводит объект концентрации, то есть помышляет только об этой вещи и ни о чем более. Далее, в практике состояния, называемого дхъяной, или медитацией, ум долгое время устойчиво и непрерывно находится в состоянии концентрации. Постепенно сознательный поток такой активности [131] иссякает и ум преобразуется в форму объекта, устойчиво пребывая в ней. Поэтому самадхи есть вершина, итог процесса, начинающегося с дхараны, концентрации. Дхарана, дхъяна и самадхи представляют собой три стадии одного процесса, последняя из которых суть само совершенство. Все три называются техническим термином *самъяма*. В результате самъямы наступает состояние *сампраджнята*, для которого остальные йоганги (числом пять) являются лишь непрямыми причинами и предварительными условиями. От состояния же *асампраджнята* предварительные йоганги удалены еще дальше, поскольку подошедший к этому состоянию человек либо уже настолько продвинут, либо особо избран Богом, что может мгновенно, посредством интенсивной *вайраги* и *абхъясы*, входить в состояние *ниродха*, то есть на стадию подавления эмпирического статуса.

По мере того как в практике самъямы начинает брезжить знание самадхи, укрепляется и сама самъяма. С появлением *праджнялоки*, или света знания самадхи, самъяма становится все более взвышенной. В начале самадхи проявляется способность ума удерживать самъяму, или концентрацию, и становиться единым с некоторым грубым объектом вкупе с его именем и т.д.

[прочими описаниями]. Это состояние называется *савитарка*. На следующей стадии самьямы ум становится единым с объектом медитации без осознания его имени и т.д. [нирвигтарка] Далее идут две стадии, называемые *савичара* и *нирвичара*, когда ум фиксируется на субстанциях. В целом схема выглядит следующим образом:

сампраджнята самадхи			
савитарка	нирвигтарка	савичара	нирвичара

Для понимания в целом необходимо прежде всего понять соотношение между объектом, представлением о нем (описанием) и частным именем, с которым это представление или объект ассоциируются. Легко видеть, что объект (*артиха*), описание (*джняна*) и имя (*сабда*) совершенно различны. Но сила ассоциации такова, что слово, или имя, накрепко связано и с объектом и с представлением о нем. Функция ума, посредством которой стольочно соединяются эти три, [132] несмотря на всю невозможность их тождественности, называется *викальпа*.

То состояние самадхи, в котором ум как будто становится единым с объектом вместе с его именем и описанием, есть самая низшая стадия – савитарка. Эта стадия наинизшая, поскольку грубый объект является уму не в своей истинной реальности, а лишь фальшиво, иллюзорно, так, как в обыденной жизни, в связи с описанием и именем. Такое состояние не отличается от обычных, полных описаний и представлений конфигураций ума, когда объект ассоциируется не только со своими, но и с другими описаниями и именами в их всевозможных взаимосвязях. Скажем, корова является уму не только в связи со своим именем и описанием, но и с другими отношениями и представлениями, к примеру: это корова, она принадлежит тому-то, у нее толстая шкура и т.д. и т.п. Итак, в первой стадии самадхи ум пока не устойчив, он еще не покинул уровень обычного сознания.

Из этого состояния развивается стадия *нирвигтарка*, когда ум в силу своей устойчивости становится единым с объектом, отстранившись от любых ассоциаций с его именем и описанием. Так незамутненный ассоциациями ум достигает прямого контакта с реальным объектом. Сам объект при этом не появляется в «моем» сознании, скорее сознание, избавленное от «я» и «моего», становится единым с объектом в его таковости. Нет здесь и идеи о том, что «я знаю это», потому что представление о разделении на субъект и объект исчезает. В результате имеем устойчивую трансформацию ума в объект его созерцания. К нам возвращается истинное знание объекта, лишенное ложных и иллюзорных ассоциаций, которые вместо прояснения истинной природы объекта, служат только ее скрытию. Такое самадхи-знание, или праджня, называется нирвигтарка. Объектами на этой стадии могут быть грубые материальные вещи, или же чувства.

Затем следует состояние *савичарапраджня*, возникающее при проникновении ума за грубую оболочку объекта все дальше и дальше в его тонкие составляющие. Восприятие грубых аспектов исчезает, погруженный в объект ум отождествляется с тонкими танматрами, [133] образующими атомы, конгломератом которых и предстает объект перед нами в состоянии нирвигтарка. Например, когда ум, отождествив себя с солнцем в его истинном аспекте чистого света, стремится укрепиться на еще более тонком уровне восприятия, либо останавливая движение чувств настолько, что внешние проявления исчезают, либо стараясь нащупать более утонченные, нежели обычный свет, проявления, он в итоге воспринимает танматрическую структуру света и знает ее как таковую. Это стадия савичара. Во многом она схожа с савитаркой, отличие же их в том, что объектом служит танмата, а не грубая бухта. Ум в этом состоянии, удерживая контакт с *рупатанматорой*, не видит отличий цветов: красного, синего и т.д., как это происходит в савитарке, ибо танматрический свет, или световой потенциал, не имеет вариаций цветовой гаммы, нет при этом и различных оттенков наслаждения или неудовольствия, сопутствующих восприятию цветов. Итак, это стадия бесстрастного выявления единого танматрического состояния, когда объект воспринимается как конгломерат танмата *рупы*, *расы* или *гандхи*. Однако эта стадия не является неопределенной подобно состоянию нирвигтарка, ибо танматрическое описание предполагает использование идей времени, пространства и причинности. Поэтому ум ощущает, что видит в настоящий момент танмата настолько утонченной природы, что они не ассоциируются в нем с наслаждением или болью. Причинность же присутствует в том смысле, что из танмата и их различных соединений возникают атомы.

Здесь следует отметить, что тонкие объекты концентрации в этом состоянии – это не одни танматры, но и другие тонкие субстанции, включая эго, буддхи и пракрити.

Когда ум полностью осваивает это состояние, он настолько отождествляется с тонкими объектами – танматрами и т.д., что все концептуальные описания времени, пространства, причинности и пр. (воспринимаемые на стадиях савичара и савитарка) исчезают, и ум становится единым с тонким объектом коммуникации. Два таких вида праджни – савичара и нирвичара – появляются при контакте с пятью танматрами и объединяются в единую категорию *вичаранугата*. Однако, если объектом контакта становится эго как тонкая причина [134] чувств, состояние именуется *ананданугата*, а если внимание направлено на тонкую причину эго – буддхи, называемую также *асмитаматра*, состоянию присваивается название *асмитанугата*. На уровне нирвичара нет коммуникации с проявленной пракрити в качестве объекта, поскольку это не актуальное состояние, могущее выступать в качестве объекта коммуникации, а лишь стадия окончательного уточнения, точка возврата всех следствий в изначальную потенциальность. Поэтому нет никакой праджни этого состояния. Итак, подразделение сампраджнята можно переформулировать следующим образом:

<i>сампраджнята самадхи</i>							
<i>стхулавишайяка</i> (<i>витарканугата</i>)		<i>сукимавишайяка</i>					
<i>савитарка</i>	<i>нирвивтарка</i>	<i>танматра</i> (<i>вичаранугата</i>)		<i>асмита</i> (<i>ананданугата</i>)		<i>асмитаматра</i> (<i>асмитанугата</i>)	
		<i>савичара</i>	<i>нирвичара</i>	<i>савичара</i>	<i>нирвичара</i>	<i>савичара</i>	<i>нирвичара</i>

Посредством состояния нирвичара наши умы становятся абсолютно очищенными и в них расцветает праджня, то есть знание, называемое *ритамбхара* (истина). Это истинное знание совершенно отлично от знания, извлеченного из Вед, умозаключений или обычного восприятия, ибо даруемое им понимание реальности невозможно обрести никакими иными способами, ни восприятием, ни умозаключением, ни через авторитетное свидетельство, поскольку коммуникация в них основана на мыслительном процессе обобщения и абстрагирования и не может способствовать утверждению чего-то выходящего за рамки их содержания и совершенно отличного от их иллюзорных терминологических демонстраций, лишь препятствующих достижению истинной реальности. Мощь праджни останавливает обычные состояния рассеянного сознания на всю глубину и тем самым достигается стабильность. Однако если подавляется и праджня, имеем состояние *нирбиджасамадхи*, венцом которого является окончательная праджня, ведущая к растворению читты и абсолютной свободе пурुши. [135]

Самадхи, как мы видели, это обретение умом единства с объектом в процессе отточенной продолжительной концентрации на нем при условии исключения всех остальных мыслей любого рода. Хотя нами и были описаны главные стадии достижения *сампраджнята-йоги*, дать заранее точную картину в символической форме обычных понятий совершенно невозможно. Эти стадии сами собой проясняются для ментального видения йогина по мере обретения им устойчивости в практике. Практикующий сразу узнает, наступила ли более высокая стадия концентрации ума, и отчетливо различает эти стадии друг от друга. Итак, это вопрос опыта, и никакой учитель не подскажет, что за стадия имеет место. Йога – лучший учитель (* 3. (...санскрит...)).

Когда ум удаляется от состояния сампраджнята, его называют *вьютхана* по отношению к *ниродха*, так же как обычное состояние сознание называют *вьютхана* по отношению к *сампраджнята*. Уровень состояния сампраджнята слабеет, в то время как уровень состояния ниродха все более и более повышается. Наконец ум входит в ниродха и в нем стабилизируется. Конечно, такое достижение подразумевает длинную историю стремлений и попыток, поскольку на уровне ниродха устойчивость обретается только после долгой умственной практики продолжительного подавления [вритти]. Ведь ум, составленный из трех гун, всегда склонен к трансформациям и переменам. И лишь постепенно из обычного состояния рассеянного сознания он становится однонаправленным и трансформируется в состояние тождества с объектом (внутренним или внешним). Это происходит в процессе самадхипариньямы, или самадхического изменения состояния сампраджнята. Затем наступает стадия перехода от сампраджнята к

состоянию подавления вритти (ниродха). И здесь мы видим те же процессы дхарма-, лакшана- и авастха-париньямы (которые уже описывались ранее по отношению к тонким объектам), прилагаемые к ментальным состояниям. Так, переход от выютханы к ниродха (как проявленное во времени изменение) можно описывать так: [136] изменение еще не произошло, оно в будущем, или: изменение уже произошло и состояния выютхана больше нет, так как ум трансформировался в состояние нироддха. Имеется также третий вид изменения, когда уровень сампраджнята слабеет, а уровень ниродха нарастает. Эти три вида изменений, которым подвергается ум, именуются дхарма, лакшана и авастха. При этом существует отличие этих перемен от перемен в чувственно воспринимаемых объектах: описанные выше изменения не видимы, а лишь выводимы логически после перехода ума из одного состояния в другое.

Уже говорилось, что имеются два различных набора качеств ума: явные качества и неявные. Явные качества, изменения в которых вполне очевидны, это состояния сознания, мыслеформы, восприятия и т.д. Неявных же качеств по числу семь, их невозможно отследить напрямую, но их существование и переходы, или модификации, можно вывести логически. Это подавление, специфичность, потенциальность, постоянное изменение, жизнь, движение и амплитуда (энергичность) движений (* 4. (...санскрит...)).

В связи с сампраджнята-самадхи описывается ряд удивительных достижений, которые, согласно тексту, усиливают веру йогина в то, что процесс йоги является путем спасения. Эти достижения – результаты ментальных упражнений йогического метода, подтверждающие его истинность. Почему в тексте зафиксированы именно эти результаты, неизвестно, говорится лишь, что они – следствие соединения ума с различными объектами. Представим список достижений в табличной форме:

<i>Объект самьямы</i>	<i>Самьяма</i>	<i>Результат</i>
(1) Троичное изменение вещей – дхарма-, лакшана- и авастха-париньама	Самьяма	Знание прошлого и будущего
(2) Различие имени, внешнего объекта и описания, которые обычно воспринимаются в единстве	=”=	Знание звуков всех живых существ
(3) Скрытые потенциальные силы (<i>самскары</i>), имеющие природу дхармы или адхармы	=”=	Знание прошлой жизни
(4) Концепции сами по себе (отдельно от объектов)	=”=	Знание [содержания] других умов
(5) Форма тела (<i>кайярупа</i>)	=”=	Невидимость (посредством способности контроля восприимчивости)
(6) Карма, созревающая быстро или медленно	=”=	Знание [природы] смерти
(7) Дружелюбность (<i>майтри</i>), симпатия (<i>мудита</i>) и сострадание (<i>каруна</i>)	=”=	Сила
(8) Сила слона	=”=	Сила слона
(9) Солнце	=”=	Знание мира (географическое положение стран и т.д.)
(10) Луна	=”=	Знание звездных систем
(11) Полярная Звезда	=”=	Знание их движения
(12) Пупочное сплетение	=”=	Знание системы тела
[138] (13) Впадинка на горле	=”=	Контроль голода и жажды
(14) Черепаховая трубка (каналы бронхиального дерева)	=”=	Устойчивость
(15) Свет в голове	=”=	Лицезрение совершенных провидцев, всезнание через предвидение
(16) Сердце	=”=	Постижение ума
(17) Пуруша	=”=	Постижение Пуруши
(18) Грубое (<i>стхула</i>), существенное (<i>сварупа</i>), астральное (<i>сукима</i>), соединенность (<i>анвайя</i>), целенаправленность (<i>артхаваттва</i>)	=”=	Контроль над стихиями, из чего проистекает утонченность, новые способности, совершенство тела и непротивление его характеристикам
(19) Акт, действие (<i>грахана</i>), проявление существенного (<i>сварупа</i>), эгоизм (<i>асмита</i>), соединенность (<i>анвайя</i>), целенаправленность	=”=	Овладение чувствами, из чего проистекает быстрота ума (<i>маноджавитва</i>), беспрепятственное ментальное восприятие

ощущения (артихаваттва)	(викараньябхава) и контроль над прадханой (прадханаджава)
--------------------------------	--

[170]

Х. НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

Пракрити, Пуруша и Ишвара

Система Патанджали допускает бесчисленное число душ (пуруш), единую изначальную материю (пракрити), составленную тремя гунами – саттвой, раджасом и тамасом – и одного всеведущего, всемогущего Ишвару, вселенского источника писаний Вед. Ишвара, будучи специальным пурушем, отличается от остальных пуруш тем, что Он всегда свободен, всегда остается Господином и лишь принимает свое чистое тело от пракрити, проявляясь как всеведущий, всемогущий источник Вед на благо остальным пурушам и как Спаситель, милостивый к своим преданным. В конце каждой пралайи его тело возвращается в пракрити и во время слияния с пракрити Он вновь начинает жалеть своего проявления в период творения. Его тело проявляется в каждом новом цикле творения и так до бесконечности. Но сам Ишвара остается незатронутым качествами пракрити подобно актеру, по собственному воле играющему различные роли. Он может по желанию соединяться с телом или оставлять его. Его отношения с пракрити состоят в том, что Он своей волей удаляет все препятствия и помехи на пути развивающегося процесса пракрити как для опыта пуруш, так и для их освобождения.

Пракрити суть конечная и изначальная субстанция, источник всех физических и психических феноменов. Ее развитие наблюдается в трех аспектах: саттвы (переводится по-разному, как добро, реальность, свет, умственное вещество, сущность, чувствительный принцип), раджаса (страсть, энергия, принцип изменчивости) и тамаса (тьма, массивность, инерция, балласт, принцип потенциальности). Саттва представляется аспектом, в котором энергия становится проявленной и активной, а тамас – это аспект, который смешивается с энергией, сковывая ее и сохраняя от рассеяния посредством замедления и [171] возвращения ее в потенциальность. Пракрити всегда саморазвивается посредством имманентного ей раджаса, или энергии. Но в своем изначальном состоянии она считается равновесным состоянием гун, где нет преобладания ни одной из них и потому нет видимых перемен. Все действия и противодействия гун в этом состоянии происходят лишь потенциально. Поэтому пракрити суть нумен, истинная потенциальность, недвижимая, но являющаяся матерью всякого движения.

Гуны, характеризуемые как качества проявления, сдерживания и изменчивости, являются сами по себе реальными, субстанциональными сущностями. Метод эволюции (движение из относительно менее дифференцированного и менее согласованного целого в относительно более дифференцированное и более согласованное целое) осуществляется посредством различных сочетаний гун, из которых та или иная может стать более доминирующей, или наоборот, подавленной, чем другие. Энергия, мотивирующая образование различных сочетаний гун, также присутствует в пракрити. Она возникает в силу трансцендентного влияния пуруши, с которым пракрити извечно связана так, чтобы перемены в ней и в ее состояниях служили пуруше либо для обретения им опыта, либо для его освобождения. Данная внешняя телеология является причиной того порядка и уложения, которые мы находим в многообразном мире. Она объясняет и согласованность внешнего мира с явлениями нашего ума, предписывая нравственный устав и целенаправленность всем физическим событиям.

Школа Йоги отличается от Санкхьи тем, что полагает Ишвару ответственным за все различные линии развития, выбранные пракрити для наилучшего служения пурушам. Она движима влиянием пуруш для служения им, однако будучи бессознательной, не может выбрать наилучший способ движения. Но Ишвара, будучи неактивным, простым своим желанием устраняет все барьеры и препятствия в пракрити, так чтобы ее энергия текла через ближайший канал для обретения опыта и освобождения пуруш, поскольку при устраниенных барьерах потенциал пракрити направляется нужным образом, переходя в требуемые активные состояния. Однако Санкхья не считает необходимым вмешательство Ишвары. С точки зрения этой школы в качестве внешней телеологии (целеполагания) [172] для объяснения всех особенностей эволюции пракрити довольно возможностей и качеств пуруш.

Видоизменения Пракрити

Изменения, или модификации, пракрити бывают двух видов: (1) эманации, *авишешас*, породители других эманаций и (2) эволюты, *вишешас*, в которых наличествуют лишь количественные, временные и условные изменения. Первой эманацией пракрити является буддхи, чистая непроявленное бытийность, которая «ни есть, ни нет», самость, фокусная точка единства всякой субъективности и объективности. Из нее эманирует это, или *ахам*. Из этого исходят две параллельные эманации: в направлении объективности в виде пяти танматр – кшити, ап, теджас, марут и вьоман; и в направлении субъективности в форме десяти чувств – познавательных и активных, а также в форме *манаса*, обладающего свойствами обоих видов чувств и царящего над ними. Двойственное эманирование возможно в силу того, что сами гуны в потенциальности обладают двойной природой субъективности и объективности. Из танматр эманируют атомы одноименных грубых элементов – кшити, ап, теджас, марут и вьоман. Все изменения, происходящие в этих пяти грубых *бхута*, это изменения качества (цвет, форма и т.д.), имеющие место по причине специфических расположений и перестановок атомов различных типов. При этом действуются два других типа изменений 1) в связи с порядком проявления качеств как будущих (потенциальных), настоящих (актуальных) и прошлых (латентных) и 2) в связи с условными состояниями роста, распада и т.д. Физические изменения (чувства, ощущения, идеи и т.д.) входят в этот же класс (*дхармапариньяма*). Полная сумма психического в человеке, включающая чувства, это, буддхи и рассматриваемая в единстве, называется *читта*. Каждый пуруша получает в свое распоряжение собственную отдельную читту до тех пор, пока она полностью не освобождается.

Читта и действие

Читта удерживает в себе опыты наслаждения и боли (пройденные в течение бесчисленных существований) в форме впечатлений, называемых *vasana*. Именно в силу конфигурации вasan все живые существа инстинктивно находят для себя собственные индивидуальные пути удовольствий и страданий. Любой отдельный вид [173] вasanы оживает и проявляется в форме инстинктивного влечения, приводящего к тому состоянию, которое уже испытывалось и хранится в читте. Другие вasanы остаются в потенциальной форме и проявляют себя лишь в последующих жизнях.

Жизнь, ее продолжительность, богатство ее опытов и последующая смерть являются плодами собственных действий человека. Одни плоды благих и порочных дел аккумулируются в одной жизни и созревают в следующей жизни. Другие следствия действий выявляются лишь в отношении очень важных дел. Третьи могут сгорать приобретении истинного знания. Все действия во внешнем мире влекут за собой вред (хотя бы насекомым) и потому зовутся смешанными (добротельными и греховными), и лишь ментальные движения могут быть совершенно чистыми. Те, кто посвятил плоды своих действий Богу, не наследуют того добра или зла, которые произрастают из их активности.

Самадхи и йогический образ жизни

Отказ от причинения вреда другим – вот величайший долг, все остальные обязательства – правдивость, воздержание от воровства, контроль органов воспроизведения, воздержание от алчных проявлений – служат лишь для возвеличивания и совершенствования великого долга воздержания от нанесения вреда другим. Той же цели служат очищение тела и ума, довольство, способность выдерживать контрастные и другие нагрузки (холод и жару, голод и жажду и пр.), медитация на пранаву и посвящение плодов всех действий Господу. Все это позволяет постепенно очистить читту (ум) и вера в йогу как средство спасения возрастает. Усиливаются и способности к концентрации, медитации и созерцательному трансу, так что в уме утверждается естественное воздержание от всяких действий, идущих от авидьи, неведения относительно истинной природы пракрити и пуруши. Становится понятно, что авидья - причина всех аффектов: эгоизма, влечения, отвращения, привязанности к жизни, окрашивающих большинство явлений нашей жизни. Постепенно йогин подходит к состоянию *сампраджнята* и отбирает все более и более тонкие объекты для созерцания, пока все объекты не исчезают в состоянии *асампраджнята* и ум [174] не удерживается совершенно пустым. По мере привыкания к такому состоянию все семена аффектированных феноменальных состояний сгорают и буддхи становится почти столь же чистым как и сам пуруша. Тогда буддхи улавливает истинное отражение пуруши и читта –

поскольку ее миссия исполнена – естественным образом возвращается обратно в пракрити, оставляя пурушу совершенно независимым.

Особо одаренным и продвинутым личностям нет нужды в сознательном следовании обязательствам сатьи, астейи, брахмачары, апарибрахи и ниямам: шауче, сантоше и т.д. Нет у них и необходимости в асанах и пранаямах, они могут сразу начинать с созерцательных практик, имея великую веру в йогу и устранившись от всех состояний мирского опыта, вызванных семенами аффектов авидьи.

Преданность Богу и медитация на Его имя, пранаву, является, тем не менее, кратчайшим и самым легким путем достижения йогического спасения. Милостью Господа устраняются все помехи и человек может достигнуть спасения мгновенно. Пуруши суть чистые сознания, бездеятельные и неспособные к контакту с внешней нечистотой. Их связь с пракрити – это лишь видимость, подобная кажущейся окраске кристалла, в котором отражается цветок *джапа*. Пуруши связаны с пракрити с незапамятных времен. В конце каждого цикла их читты (умы) действительно сливаются с пракрити, но при каждом новом творении они посредством авидьи вновь соединяются со своими пурушами и проходят через все перипетии феноменальной жизни. Сопровождаемые обычными рождениями и смертями. По мере продвижения пуруш по пути йоги начинает брезжить свет самадхи, праджни (интуитивного знания), и это дает знание, неизмеримо более высокое, чем знание, полученное через восприятие, логический вывод или авторитетное свидетельство. Наконец праджня становится столь чистой, что конечное трансцендируется светом бесконечным знанием, а читта своей чистотой становится подобной чистой форме пуруши. После чего естественно следует устранение читты и окончательное освобождение пуруши.