

Філософія ЙОГИ



Леон Циборан – Философия йоги. Попытка новой интерпретации

(Пуруша как субъектное бытие в "Йогасутрах")

Перевод В.Данченко

Варшава: Государственное научное издательство, 1972

К.: Самиздат, 1977; PSYLIB, 2004

Содержание

Предисловие

Вводная Часть

I. «Йогасутры» - древнейший трактат йоги

Что значит "йога"?

Что "йога" означает?

Йога как философская система

II. Авторство и датировка «Йогасутр»

Авторство

Целостный текст или компиляция?

Датировка

III. Отношение «Йогасутр» к санкхье

Доклассическая санкхья

"Санкхьякарика"

IV. Языковые трудности

Санскрит и философский санскрит

Строение и язык "Йогасутр"

Трудности перевода

V. Комментарии к «Йогасутрам»

VI. Метод исследования

Проблемная Часть

I. Общие черты со всеиндийской мыслью

Причины общих черт

Крийявада

Перевоплощение

Духовная эволюция

Освобождение

Практическая цель

Йога

Астика

Сешваравада

Саткарьявада

II. Деление реальности на субъект и объект

Деление "целого" на "пару"

Субъект и объект сознания

Преобразование сознания

Уровни "объектной" реальности

Познание истины

Гуны

Пракрити в "Йогасутрах"

III. Субъектное бытие

Пуруша как бытие

Подлинный и явленный зрящий

Пуруша – един или множествен?

Проблемы и выводы

Предисловие

(в сокращении)

Фундаментальные тексты индийских философских систем написаны, как правило, необыкновенно лаконичным языком, конденсирующим богатое философское содержание. Поэтому к ним возникли многочисленные комментарии, равно как и пространные комментарии к комментариям. Типичный недостаток многих исследований индийской философии – оценка содержания трактатов на основе такого рода вторичных материалов, отражающих воззрения комментаторов – и, что хуже, нередкое смешение взглядов разных отдаленных во времени авторов при анализе и описании той или иной системы либо рассматриваемых ею вопросов. Следует также больше считаться с историей понятий и воззрений, предшествующих изучаемому трактату, а не идти на поводу у мнений позднейших комментаторов и некритично пользоваться их готовыми объяснениями.

Согласно бытующему среди специалистов мнению, "Йогасутры" в своей философии опираются на систему санкхья. По этой причине, а

также в связи с тем, что "Йогасутры" посвящены рассмотрению преимущественно практических вопросов – не следует забывать, что изложение онтологии и гносеологии тут тесно связано с *практикой* перестройки сознания – некоторые историки философии уделяли этой системе сравнительно небольшое внимание. Однако характерной чертой индийской философии служит именно практическая ее направленность, а путь к указуемой ею цели с необходимостью предполагает перестройку сознания. Поэтому можно было бы даже рискнуть утверждать, что не понимающий йогу не понимает индийскую философию. Небезосновательной была бы и постановка вопроса о том, что на что больше повлияло: другие индийские философские системы на философию йоги или йога на большинство этих систем. Система йоги в форме "Йогасутр" предположительно является более поздним произведением, по сравнению с древнейшими школами практической йоги (хотя само это название первоначально не употреблялось), и вполне возможно, что у них уже имелись определенные теоретические наработки, издавна служившие бесценным источником для философской мысли Индии. "Йогасутры" наверняка заимствовали не одну деталь из ряда других систем и, что сразу бросается в глаза, не только из санкхьи (если вообще пользовались ее взглядами). Существенные основания для философии йоги можно найти также в упанишадах, где о санкхье вообще еще не было речи; но даже те упанишады, которые считаются зчатками санкхьи, по философии своей более близки "Йогасутрам", нежели трактатам классической санкхьи. Во многих же научных исследованиях этого текста удивляет чисто механическое приписывание ему исходных взглядов и понятий классической санкхьи, самый древний из доступных нам текстов которой, в свете проводившихся до сих пор исследований, был написан по всей видимости после "Йогасутр".

Основная цель этой работы состоит в том, чтобы выяснить, действительно ли "Йогасутры" принимают идею множественности пуруш, как это обычно заявляют специалисты по истории индийской философии.

ВВОДНАЯ ЧАСТЬ

(в сокращении)

I. "ЙОГАСУТРЫ" – ДРЕВНЕЙШИЙ ТРАКТАТ ЙОГИ

Что значит "йога"?

Существительное "йога" происходит от глагольного корня "юдж", имеющего значение: а) покорять, укрощать, обуздывать; б) запрягать, вязать, привязывать, соединять, объединять, воссоединять (сравн. англ. *yoke*, нем. *Joch*, русск. *уго*). Соответственно, имеются две основные смысловые группы значений философского термина "йога":

- а. покорять, покорение, обуздывать, обуздание;
- б. соединяться, соединение, воссоединяться, воссоединение.

Что "йога" означает?

1. В индийских религиях и философии термин "йога" нередко означает достижение духовного совершенства в форме некоего высшего состояния сознания или какого-то еще более высокого надсознательного состояния. "Йога" может означать также само это состояние. [Город Творцов](#) Человек, достигший этого состояния, называется йогинем (в Индии говорят не "йогин", а "йоги"). Соответственно значениям (а) и (б) "йога", в зависимости от исходных философских установок, означает: а) покорение, обуздание явлений в сознании; б) воссоединение индивидуальной души с личным богом или надличным абсолютом.

В йоге как философской системе термин "йога" означает именно обуздание явлений в сознании.

2. "Йога" означает любую духовную практику, направленную к цели, указанной в первом пункте. Это наиболее распространенное значение термина "йога" в Индии, как древней, так и современной. Почти каждая философская система и все индийские религии имеют свою йогу, как такого вида практику. Другое название этой практики – садхана (путь достижения). [Город Творцов](#)
3. "Йога" означает также способ или методы, употребляемые в ходе практики (2), направленной на достижение цели (1). Определение метода как такового заключено в самих значениях

(а) и (б) – покорение, обуздание или соединение, воссоединение. Но термин йога обозначает также и косвенные, вспомогательные методы, которые служат приближению цели.

4. Когда метод изложен в форме высказываний, возникает какой-то раздел знания, вид прикладной науки. Термин "йога" означает также науку о методе (3), практике (2) и цели (1). Все религии и почти все системы индийской философии имеют раздел такой йоги.

5. Наконец, "йога" – это название одной из философских систем.

Йога как философская система

Йога относится к числу шести классических брахманических систем философии и определяется как "йогадаршана".[Город Творцов](#)

Самым древним и фундаментальным трактатом йоги, по крайней мере из сохранившихся и нам доступных, есть "Йогасутры". Все другие тексты, которые относятся к этой системе, служат либо комментариями к "Йогасутрам", либо комментариями к самому древнему из них. Сутра – это сжатая, едва ли не телеграфическая форма выражения мысли (этимологически "сутра" значит "нить"), – краткое, лаконичное высказывание, а нередко и часть высказывания. "Йогасутры" представляют собой текст, состоящий из 195 таких сутр.[Город Творцов](#)

Текст поделен на четыре книги или раздела (пада), которые имеют свои традиционные названия, – хотя последние, возможно, были присвоены им позже, как и само название трактата:

- I. Самадхипада, или книга о сосредоточении;
- II. Садханапада, или книга о пути достижения;
- III. Вибхутипада, или книга о сверхспособностях;
- IV. Кайвальяпада, или книга о абсолютной свободе.

II. АВТОРСТВО И ДАТИРОВКА "ЙОГАСУТР"

Авторство

Авторство "Йогасутр" индийская традиция приписывает Патанджали.* С этим именем связаны три труда, которые относятся к разным отраслям знания: 1) "Махабхашья", – комментарий к грамматике Панини, 2) "Йогасутры" и 3) медицинский трактат "Патаньджалатантра". Древнейшее упоминание о тройственной

деятельности Патанджали находится в пятой строфе вступления к комментарию короля Бходжи. Автор самого вступления неизвестен. Там говорится, что Бходжа написал труды до грамматике, йоге и медицине, чем, подобно Патанджали, устранил нечистоту речи, души и тела. Это упоминание могло быть написано не раньше XI в., что отстоит от времени написания "Йогасутр" примерно на одно тысячелетие. Очень важно было бы выяснить, представляют ли автор "Йогасутр" и грамматик Патанджали одно и то же лицо. Это позволило бы определить время написания текста, а также обосновать толкование некоторых трудных для понимания сутр в соответствии со взглядами Патанджали-грамматика. Поскольку остается открытым вопрос, в самом ли деле был только один Патанджали, или их было несколько, и вообще, – он ли написал "Йогасутры". За тождество обоих Патанджали высказываются Либих и Грабе. Дасгупта приписывает грамматiku Патанджали авторство только первых трех книг, так как усматривает многочисленные сходства между ними и "Махабхашьей". Даже начинаются они похоже: *атха шабданушасанам* (итак, наука о высказываниях), *атха йоганушасанам* (итак, наука о йоге). Четвертую книгу он считает добавленной позже. Хауэр придерживается мнения, что Патанджали-грамматик написал только часть, называемую "йоганга" (II.28-III.55). Против признания их тождества выступает Вудс, указывая на различное понимание понятия "субстанции" (дравья) у обоих авторов. (Дасгупта отбрасывает это утверждение, считая различие кажущимся). Их тождество отрицает также Якоби, утверждая на основании анализа словаря обоих трудов, что в "Махабхашье" отсутствуют многие термины, имеющиеся в "Йогасутрах". (Яначек опровергает это на основании статистического метода.) Кейт исключает возможность тождества, и в отличие от Дасгупты считает четвертую книгу принадлежащей автору трех первых; в ней он (как и Якоби) видит ясные следы антибуддийской полемики, направленной против теории виджнянавады (V в.). Как и Хауэр, он полагает, что это была полемика с учением Асанги и Васубандху. Но, опять же, Дасгупта и Прасад в связи с этим – речь идет о сутре IV.16 – замечают, что подобная полемика с равным успехом могла быть направлена против любой другой идеалистической школы; а взгляды, общие с

виджнянавадой, можно найти уже в Айтарея-араньяке. Прасад приводит еще один аргумент, а именно, что IV.16 мог вставить Вьяса для полемики с буддистами, и поэтому другие комментаторы, начинал с Бходжи, исключают ее из своих текстов.

* Произносится как Патаньджали – *Прим. пер.*

Целостный текст или компиляция?

Дейссен разбивает три первые книги на четыре текста, а четвертую трактует как собрание примечаний и также делит на четыре части, но не решает, принадлежат ли они разным йогическим школам, или нет. Впрочем, он высказывает убеждение, что все они проникнуты общим мировоззрением, близким учению старших упанишад.

Хауэр делит "Йогасутры" на пять разных текстов, принадлежащих разным школам йоги и имеющим свою собственную терминологию. Якоби признает текстом классической йоги и моделью для других текстов часть, называемую "йогангой". Дасгупта считает четвертую книгу прибавленной позже, по всей вероятности, Вьясой. Из современных исследователей Фрауволльнер полагает "Йогасутры" компиляцией нескольких разных, причем несогласных между собой текстов, части которых составили основу оригинальной доктрины. Яначек делает вывод, что проблема продолжает оставаться нерешенной и требует дальнейших исследований, которые бы установили: 1) Следует ли рассматривать "Йогасутры" как цельную компиляцию или как собрание разных текстов? 2) Были ли написаны "Йогасутры" и "Махабхашья" одним автором?

На основе существующих исследований трудно выяснить, кем был Патанджали – создателем, пересказчиком (как утверждает Вачаспати в "Таттвавайшаради" I.1) или компилятором йоги в форме "Йогасутр". Точно даже неизвестно, звали ли их автора именно Патанджали.

Если текст составлен из частей, которые принадлежат разным школам и авторам, значит кто-то соединил их вместе, неизвестно только, механически или намеренно. Если же намеренно, то в какой степени он отдавал себе отчет о затрагиваемых в них философских проблемах?

Не исключено также, что кто-то по тем или иным соображениям добавлял к тексту отдельные сутры. Набожный бхакта мог вставить сутру об Ишваре; некто аскетически настроенный мог добавить к первоначально шестиступенчатой йоганге ямы и ниямы; кто-то еще мог вставить сутру для полемики с буддистами.

При желании многие термины и сутры можно толковать так или иначе, в результате чего у нас получится либо текст с внутренне противоречивым содержанием, либо цельный трактат.

Мне не удалось найти никаких конкретных фактов, которые бы отрицали цельность текста; таким образом, в своем дальнейшем рассмотрении я буду исходить из рабочей гипотезы, что текст "Йогасутр" не содержит существенных внутренних противоречий.

Если же эта гипотеза в свете будущих исследований окажется ложной, значит мои изыскания касались философии компилятора текста – философии, которая, тем не менее, не теряет своего влияния на Индию на протяжении двух тысяч лет, а сегодня со все большей силой начинает распространяться и за ее пределами.

Датировка

Проблема датировки "Йогасутр" также остается открытой. Расхождение составляет семь веков:

Вудс – 300-500 гг.

Якоби и Кейт – V в.

Дасгупта – не ранее 147 г. до н.э.

Радхакришнан – не позже III в.

Глазенап – II в. до н.э. или IV-V в. н.э.

Если бы удалось установить тождество автора "Йогасутр" и грамматика Патанджали, время появления текста приходилось бы на II-I в. до н.э.

III. ОТНОШЕНИЕ "ЙОГАСУТР" К САНКХЬЕ

Индийская традиция и историки индийской философии соединяют йогу в пару с санкхьей на основании исторических и содержательных связей (шесть ортодоксальных систем обычно называются попарно: 1) санкхья и йога, 2) ньая и вайшешика, 3) веданта и миманса). Среди специалистов господствует всеобщее мнение о том, что йога в своей философии основывается на системе

санкхья. Например, один из позднейших исследователей, Радхакришнан, пишет: "Патанджали систематизировал понятия йоги и изложил их, опираясь на метафизику санкхьи, заимствованную с незначительными изменениями". Фраувольтнер утверждает, что внутри санкхьи изначально возникли два разных направления: наряду с философской школой, которая двигалась в русле логико-теоретического познания, возник другой путь – путь йоги. Йога Патанджали, по его мнению, и есть этой древней школой санкхьи. Дасгупта занимает более осторожную позицию. На основании большого сходства теоретических разделов йоги и санкхьи он утверждает, что их можно считать двумя разновидностями одной системы мысли. А затем добавляет: "Поэтому я нередко позволяю себе объяснять йогу через обращение к идеям санкхьи". Я, со своей стороны, позволю себе назвать это "сомнительным методом", поскольку на практике он, объясняя йогу, прибегает к трудам классической санкхьи.

Важнейшие философские основы и онтологические термины санкхьи и йоги можно найти уже в упанишадах, особенно в "Катхе", "Шветашватаре" и "Майтрейе". Кейт пишет: "В санкхье немного таких положений, которые бы нельзя было отыскать в тех или иных упанишадах". Это относится и к йоге, с той только разницей в пользу последней, что отдельные ее аспекты можно найти в старших упанишадах и в еще более ранних текстах, относимых к Ведам; существуют даже попытки выявить ее начала в до-арийской эпохе.

Школы философско-практической (а не только практической) йоги могут быть такими же древними, как и школы санкхьи, если не древнее.

Доклассическая санкхья

Следует ясно различать доклассическую и классическую санкхью. Доклассическая санкхья известна фрагментарно из упоминаний, разбросанных по разным трудам. (Важнейшим источником служит "Махабхарата".) Ее создателем считается мудрец Капила, живший, согласно традиции, около VII в. до н.э. Известны "Санкхьясутры", приписываемые Капиле, но специалисты считают их созданными в XV в. Возможно, Капила когда-то и написал "Санкхьясутры", но до нашего

времени они не дошли. Дасгупта указывает три периода в развитии санкхьи: 1) теистическая (какой она, скорее всего, была у Капилы), скрыто присутствующая в видоизмененной форме у Патанджали; 2) атеистическая, представленная Панчашикхой; 3) атеистическая модификация последней в форме ортодоксальной санкхьи (так Дасгупта называет классическую санкхью).

Тот же автор находит доклассическое направление санкхьи и у Чараки (78 г. н.э.). Согласно его комментатору (Чакрапани), пуруша и непроявленная часть пракрити (авьякта) составляют одно. Пуруша тут называется параматманом. Я как таковое (Self) пребывает вне сознания, примерно как у Патанджали. Это состояние брахмана (абсолюта). Дасгупта считает санкхью Чараки и Панчашикхи очень важной, так как она указывает на переходную ступень философской мысли от упанишад к классической санкхье.

В "Махабхарате" упоминаются три школы санкхьи, которые признают, соответственно, 24, 25 и 26 начал реальности (таттв). Гунаратна (XIV в.), комментатор учебника по истории философии "Шаддаршанасамуччая", упоминает две школы санкхьи: мауликую (первичную), согласно которой каждая душа (атман) имеет свою отдельную пракрити (прадхану), и уттару (вторичную), более позднюю.

Из сказанного становится ясным, что существовало много школ санкхьи, которые различались в понимании основных онтологических вопросов.

"Санкхьякарика"

Самый древний из сохранившихся трактатов санкхьи называется "Санкхьякарика". Он дает начало так называемой классической санкхье.

Автор Ишваракришна, время написания не определено:

Гарбе – не позже V в.

Бельваркар – I – первая половина II в.

Элиаде – не позже V в.

Глазенап – 560 г. – IV в.

На основе результатов существующих исследований можно с большой вероятностью утверждать, что "Йогасутры" были

написаны, как минимум, несколько раньше, а как максимум – на несколько веков раньше "Санкхьякарики".

IV. ЯЗЫКОВЫЕ ТРУДНОСТИ

Санскрит и философский санскрит

По мнению востоковедов, санскрит – один из труднейших языков. Дополнительной трудностью служит то, что каждая область индийской литературы или науки создала свою, специфическую по строению, форму изложения мысли, а также свою техническую терминологию. Поэтому индологи различают санскрит не только в плане его исторического развития, – а именно, ведический (который в свою очередь делится на несколько направлений), эпический и классический санскрит, – но говорят также о санскрите драм, басен, юридическом, ритуальном, философском, проч. О философском санскрите хорошо сказал Дасгупта: "санскрит вообще считается очень трудным языком, но никто, знакомый (лишь) с ведическим и привычным литературным санскритом, не может себе представить, насколько трудны логические и абстрактные разделы философской литературы на санскрите. Человек, легко читающий Веда, упанишады, пураны, книги законов, литературные труды и хорошо знакомый с европейской философской мыслью, может оказаться совершенно беспомощным, пытаясь хотя бы отчасти разобраться в работах по индийской логике или диалектической веданте". То же, но в еще большей степени можно отнести к "Йогасутрам", прежде всего по причине тонкости описываемого предмета (непривычная психология и др.). Далее будут вкратце перечислены языковые трудности, с которыми сталкивается исследователь древнейшего трактата по йоге, чтобы дать о них представление историкам индийской философии.

Строение и язык "Йогасутр"

1. Многочленные санскритские конструкции, выражающие разные связи между словами, а также части предложений, соответствующие придаточным предложениям в европейских языках. Очень часто на основании формы предложения нельзя сделать однозначный вывод о его грамматическом строении:

для этого требуется анализ его содержания или даже контекста употребления.

2. Сутры – это лаконичные высказывания, нередко части высказываний, формально и содержательно связанные с соседними сутрами.
3. Нередко подлежащее выражается местоимением, которое замещает существительное из предыдущей сутры (или одной из ряда предыдущих), причем существительное это, в свою очередь, не всегда выступает подлежащим. Иногда неясно, о каком из существительных идет речь.
4. Нарисательные предложения и глаголы встречаются крайне редко. Связка "есть" ("это", "является") также не употребляется. Это ведет к появлению многочисленных абстрактов (?), нередко двухэтажных (абстрактум от абстрактум).
5. Многозначность терминов:
 - a. очень непостоянные значения;
 - b. родственные значения (имеющие связь, основанную на аналогии; нередко это магические или мистические эквиваленты, которые могут относиться к разным уровням реальности и сознания).
6. Необычайная перегруженность техническими терминами; здесь нет места привычному языку.
7. Большинство важнейших терминов не определено или хоть как-то обозначено. Создается впечатление, что они должны были быть хорошо знакомы читателям, которым автор адресовал "Йогасутры".

Трудности перевода

Своеобразие общей онтологии, психологии и теории познания "Йогасутр" обусловлено практикой йоги, которая состоит в перестройке сознания, по мере чего происходит изменение наличного субъекта (познающего) и объекта познания. Все это крайне усложняет выбор адекватных терминов, имеющих хождение в европейской философии.

Поэтому при переводе необходимо соблюдать большую осторожность, так как лучшие словари здесь могут обмануть или

ввести в заблуждение: хотя они и дают многочисленные терминологические эквиваленты европейской философии, смысл термина нередко лежит где-то "между" ними. Употребление готовых и накатанных понятий, заимствованных из словаря (или из существующих переводов), скорее введет в заблуждение историка философии, нежели дилетанта. Ибо последний или поймет или не поймет, о чем речь; специалист же поймет обязательно, но правильно или неправильно – в зависимости от того, хорошо или плохо ему будет представлено содержание в формальном плане.

Особо следует избегать (а если и употреблять, то крайне осторожно) слишком синтетичных абстрактов – всяких "измов", которые ассоциируются у специалистов с определенными системами европейской философии со всеми вытекающими из этого философскими выводами.

V. КОММЕНТАРИИ К "ЙОГАСУТРАМ"

"Йогасутры" представляют собой очень точное изложение определенного содержания. Однако изложение это чересчур лаконично и поэтому нуждается в комментариях.

1. Древнейший комментарий к "Йогасутрам" называется "Йогабхашья". Авторство его приписывают Вьясе, которого индийская традиция отождествляет с Бадараяной, автором "Брахмасутр". Впрочем, вопрос авторства и времени создания (IV в. – 850 г.) окончательно не решен. Комментарий насыщен богатым философским содержанием и затрагивает множество специфически йогических проблем. К самым трудным с философской точки зрения сутрам (особенно в IV книге) даются варианты толкований, основанные на мнении разных философских школ. Однако язык "Йогабхашьи" очень сжат, почти столь же телеграфичен, как в "Йогасутрах", что повлекло за собой появление дальнейших комментариев к этому комментарию.
2. Недавно открыт и впервые издан (1952) в Мадрасе комментарий к "Йогасутрам" и "Йогабхашье", приписываемый Шанкаре (или Шанкарачарье, VIII-IX вв.), создателю интереснейшей системы веданты (адвайты). Он называется

"Патаньджалайогасутрабхашьявиварана", вкратце будем называть его просто "Вивараной". Это самый обширный из философских трактатов по системе йоги.

3. Другим издавна известным комментатором "Йогабхашьи" был Вачаспати (Мишра), живший в IX в. Его комментарий нередко называют "Таттвавайшаради".

4. В начале XI в. комментарий к "Йогасутрам" написал король Бходжа. Это второй (после Вьясы) комментарий самих "Йогасутр". Однако он не свободен от влияния Вьясы, неоднократно копирует даже его форму его изложения. Иногда, правда, Бходжа проявляет и самостоятельность в толковании текста, например, отбрасывает сутру IV.16.

5. Виджнянабхикшу (XVI в.) также прокомментировал "Йогабхашью" в труде "Йогаварттика". Кроме того, он написал короткий трактат об учении Патанджали "Йогасарасанграха".

Несколько последующих комментаторов бесспорно отталкиваются от интерпретации Бходжи:

6. Рамананда (Сарасвати), иначе называемый Раманандаяти – "Манипрабха" (XVI в.);

7. Бхагаванеша (согласно индийской традиции, ученик Виджнянабхикшу) – "Прадипика";

8. Нагоджибхатт(а) – "Вритти";

9. Ананта(дева) – "Чандрика";

10. Садашивендра Сарасвати – "Йогасудхакара".

Определить дату трех последних комментариев мне не удалось, так как ни в одном из доступных мне трудов они не упоминаются.

11. Дасгупта упоминает комментарий XVII в., который мне не удалось достать, – "Чхалвьякхью" Нагеши.

12. Во вступлении (написанном по-английски профессорами из Madras Sanscrit College – Полакам Шри-Рама-Шастри и С.Р.Кришнамурти-Шастри) к санскритскому тексту "Вивараны" указаны еще два комментария, с которыми я никогда не встречался:

13. "Йогасиддхантачандрика" Нараянатиртхи и

14. "Сутрартхабодhini" того же автора.

VI. МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ

1. Поскольку неизвестно, скомпилировал ли автор "Йогасутры" или написал их сам, и поскольку никаких фактов, определенно отрицающих единство текста, нет, принимается рабочая гипотеза о цельности последнего. Так как приводимые в тексте мысли и высказывания производят впечатление очень точных, приступая к исследованию надлежит проявить добрую волю, и исходить из того, что во взглядах автора нет внутренних противоречий, а не подозревать его в нелогичности. Лучше предположить, что мы чего-то не понимаем из-за слабого знакомства с индийской мыслью, или сложности и тонкости затрагиваемых вопросов, а не заявлять после поверхностного ознакомления, будто текст внутренне противоречив.
2. Учитывая сказанное об отношении "Йогасутр" к санкхье, ссылаться на труды классической санкхьи при определении значения терминов и содержания текста нельзя.
3. Нужно ознакомиться с комментариями к "Йогасутрам", особое внимание обращая на разделы, которые касаются главной темы нашего исследования. Многочисленные комментаторы по-видимому согласны с решением проблемы пуруши, однако тон интерпретации задал самый первый комментатор, вполне возможно, воспользовавшийся при этом своей собственной философией. Поэтому поддаваться единодушному мнению комментаторов нельзя. Прибегнув к тонкому анализу текста нужно рискнуть на проверку содержания "Йогасутр", независимо от готовых объяснений древнейшего комментатора и его последователей.
4. Нужно серьезно принимать в расчет влияние предшественников – упанишад, буддизма, доклассической санкхьи и других, – в особенности при определении значения труднейших терминов.
5. Основным методом является внутренний анализ текста с учетом того, что в нем может быть какой-то *novum*, даже если при поверхностном знакомстве кажется, что авторские взгляды или значения терминов заимствованы из других систем.

ПРОБЛЕМНАЯ ЧАСТЬ

I. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ СО ВСЕИНДИЙСКОЙ МЫСЛЬЮ

Причины общих черт

1. Общей основой едва ли не для всех философских направлений древней Индии служат Веды. Даже направления, не признающие авторитета Вед, не свободны от их заметного влияния. Выражение "веды" используется тут в широком смысле и, согласно принятой традиции, включает в себя: 1) основное собрание вед (Ведасамхита), 2) брахманы – комментарии к последним; 3) араньяки – "лесные" тексты и 4) упанишады. Веды задали направление интересов и развития взглядов, а также заложили основу понятий и терминов, от которых не были свободны даже самые оригинальные индийские мыслители. Это можно сравнить с влиянием древнегреческой философии на европейскую мысль.
2. Происходило заимствование терминов и взглядов одних направлений у других, как исторически более ранних, так и сосуществующих во времени. Классическим текстам предшествовал доклассический период с характерным различием направлений и даже школ в рамках тех или иных систем; это относится и к системе йоги.
3. Наконец остается еще одна причина, назовем ее психологически-социологической. Следует признать, что ум наш сходно устроен, сходно функционирует, и что мы имеем сходные природные склонности. Там, где действует определенная культурная традиция, общие социально-географические условия в широком смысле слова, психическая энергия может чаще устремляться к одним, а не к другим сторонам действительности. Возникает некая общая "атмосфера", в которой доминируют какие-то определенные черты, в большей или меньшей степени присущие всем членам данного общества. Не удивительно, что несмотря на значительную подчас психологическую индивидуализацию философов, несмотря на различие их внешних обстоятельств и внутренних мотивов, определенные черты их мысли остаются схожими.

Вот общие черты "Йогасутр" со всеиндийской мыслью, которые обнаруживаются в самом тексте.

Крийявада

Философия "Йогасутр" принадлежит и системам, называемым крийявада, или признающим доктрину морального закона. Последний гласит, что действие (крийя или карма) влечет за собой неотвратимые последствия для действующего: плохое действие связано с плохими следствиями, и наоборот. Действие тут понимается в широком смысле и включает как внешнее, физическое (в нашем понимании), так и внутреннее, психологическое (мысль, чувство, побуждение). Такое действие обозначается в индийской философии термином карма, реже крийя. "Карма" означает "действие" (его моральный аспект), "действие, несущее в себе определенное следствие" (досл. "чреватое следствием"), а также "моральный закон, управляющий следствиями действий". О признании этой доктрины свидетельствуют сутры I.24, II.12-14, IV.6-11.

Перевоплощение

С законом кармы тесно связана доктрина перевоплощения (сансара), последующего воплощения душ после смерти. Несмотря на то, что тело подлежит уничтожению, душа, которая не освободилась от пут мира на пути психической эволюции, будет вынуждена в соответствии с законом кармы воплотиться в этом мире вновь для обретения недостающего опыта. Это относится не только к людям, но и к богам или девам, равно как и низшим существам (животным, растениям, а в джайнизме – и минералам). Сутры II.12, 13; III.18; IV.2, 9, 10.

Духовная эволюция

Все системы, признающие перевоплощение, провозглашают затем теорию о "духовном развитии в ходе последующих воплощений" (джатьянтарапаринама) IV.2.

Освобождение

Системы, которые провозглашают вышеназванные доктрины, принимают также возможность освобождения души из круга рождений. Согласно большинству систем, это одновременная свобода от контакта с миром, причем под "миром" тут понимается не

только физический, "видимый", но и "тонкий" мир – мир богов. Называется это освобождение мокшей или кайвальей, в буддизме – нирваной (угасание ощущения элементов, создающих иллюзию существования души и опыт так называемого мира). В других системах под освобождением подразумевается соединение с личным богом или безличным абсолютом, – либо устранение неведения (авидья) или иллюзии (майя). Последняя создает низшую, "утилитарную" реальность, которая состоит из мира, индивидуальных душ и Бога, властвующего над ними, тогда как настоящей и окончательной реальностью есть только абсолют (брахман). Это взгляд абсолютного монизма Шанкары.

Практическая цель

Почти все системы высшей ценностью считают ту или иную форму освобождения души или субъекта сознания. Остальные разделы философии подчинены этой цели, – будет ли это онтология веданты, трактующая о природе брахмана, вайшешики, различающая категории реальности, санкхьи, выделяющая таттвы (начала реальности), разделы психологии в буддизме, йоге, веданте и других, теории познания разных систем или логика в ньяе и вайшешике.

Йога

Трактаты большинства систем утверждают, что излагаемое в них было испытано на практике основателем данной системы или предшественниками ему мудрецами. Иными словами, они утверждают, что их теории основаны на практике и опыте, и призваны служить практике обретения того же опыта. Нередко в индуистской духовной литературе проводится та мысль, что теоретическая сторона различных систем несущественна, и что теоретические расхождения иллюзорны. Важно только их истинное, тонкое содержание, доступное лишь опытно-интуитивному постижению. Важна только практическая цель, к которой могут вести разные пути, а те или иные формы философского их изложения (следует заметить, очень тонкие подчас в своей теории познания и логике) весьма неудовлетворительны по сравнению с тем, что "видел" их автор, и могут служить не более чем побудительным стимулом или общим ориентиром. В этом духе учили и такие известные Западу фигуры, как

Рамакришна и Ауробиндо Гхош. Подобные взгляды находим в упанишадах и Бхагавадгите, где одна и та же проблема и цель излагаются в разной теоретической форме. О том же говорит нам и знаменитое молчание Будды. Важна только йога – практическая наука. Поэтому практический раздел, именуемый йогой, имели почти все системы индийской философии. "Йогасутры", в отличие от них, представляют собой как бы ключевой текст индийской философии, содержательно и терминологически наиболее последовательный в плане рассмотрения той главной проблемы и цели, которую ставят перед собой почти все индийские системы.

Астика

Все шесть систем брахманической философии, признающие ведическое откровение, принадлежат к философии, называемой астика. К ним же принадлежит и йога. С точки зрения брахманизма или индуизма она ортодоксальна, в отличие от джайнизма и буддизма, не признающих авторитета Вед. О признании существования вещей откровенных, возвещенных, говорит I.15:

*дриштанушравикавишаявитришнасья вашикарасанджня
вайрагьям*

"Отречение (вайрагья) является актом осознания господства со стороны (сознания), лишённого желания (тяги к) предметам видимым и возвещенным (анушравика)".

Эта фраза еще не доказывает, что автор "Йогасутр" признает ведическое откровение действительным, то есть полагает сказанное в Ведах реальным, – тем более истиной в последней инстанции. Но не следует забывать также, что к ведическим откровениям принадлежат и упанишады, а некоторые взгляды, которые содержатся, например, в "Катхопанишаде", совпадают с общей онтологией "Йогасутр". Обычно интерпретаторы и историки философии приводят в качестве довода в пользу астики сутру I.7, где говорится, что одним из источников познания служит откровение, понимаемое ими как ведическое (в тексте – агама). Однако агама упоминается в этой сутре при перечислении явлений в сознании, – как один из трех видов познания в смысле познавательного акта, а не стимула к этому акту или предмета этого акта. Термин агама надо понимать лишь как акт

восприятия правды от другого лица, заимствованное познание. Ничто не указывает на то, что автор "Йогасутр" имеет в виду ведическое знание, тем более, что любое заключенное в ведах знание он считает истинным. Однако, судя по другим сутрам, он признает многое из того, что можно встретить в ведах: существование более тонкой реальности, Ишвару (личного бога), божества (II.44), сиддхов (полубогов или существ, обладающих сверхчеловеческими силами) (III.32), "бестелесных" существ (I.19).

Сешваравада

"Йогасутры" представляют собой так называемую сешвараваду, то есть принимают теистическую доктрину, признавая, как и большинство индийских систем, личного бога, Ишвару. Атеистические системы называются ниришваравадой; из брахманических к ним относятся классическая санкхья и, возможно, начальная форма вайшешики (вопрос остается открытым), из не брахманических – буддизм, джайнизм, агностицизм и материализм. Понятие Ишвары в большинстве систем не соответствует европейскому пониманию Бога. Очень часто он не творец, но только управляющий миром и господин душ. Ишвара – во всех случаях высшее божество или личный бог, хотя ни в одной системе он не есть ни наивысшим бытием, ни субстанцией (независимым бытием). Об Ишваре говорится в I.23-28 (косвенно в 29-31) и II.1, 2, 32, 45.

Саткарьявада

Согласно общему мнению исследователей, йога принадлежит к системам саткарьявада, признающим, что следствие находится в причине: следствие не есть созданием нового, но проявлением заключенного в причине. Эти системы можно разделить на: 1) паринамаваду, согласно которым следствие является реальной трансформацией, (паринама) причины; из важнейших к ним принадлежат классическая санкхья, ведантическая система Рамануджи (вишиштадвайта, ограниченный монизм) и, согласно общему мнению исследователей, йога; 2) вивартаваду, считающие следствие нереальным проявлением (виварта) причины – буддизм махаяны и адвайта Шанкары. Системы, утверждающие, что следствие не содержится в причине, называются асаткарьявада: ньяя,

вайшешика, буддизм хинаяны, частично миманса, а также материализм. Другое их название – арамбхавада (от арамбха – начало). Джайнизм определяется как садасаткарьявада, или доктрина о следствии, "существующем" и одновременно "не существующем" в причине. К этой доктрине приближается философия Кумариллы, творца одной из школ мимансы.

II. ДЕЛЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ НА СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Деление "целого" на "пару"

Выстраивая схему реальности, большинство систем максималистической философии сперва делит "целое" на "пару". Принципы деления бывают разными, но их не так уж много; в многочисленных философских системах эти пары обычно повторяются в разных комбинациях из числа немногих, известных на протяжении всей истории философии.

В результате деления согласно тому или иному принципу одно, например, оказывается вечным или неизменным, а другое – преходящим или изменчивым; или одно – причиной, первичным или независимым, а второе – следствием, вторичным или зависимым; или же одно действительным, другое – недействительным, одно реальным, другое иллюзорным, одно материалом, другое – формообразующей силой, одно физическим, другое – психическим. Под такие пары, а чаще – под комбинации таких пар подставляются другие понятия, такие как Бог и творение, дух и материя, абсолют и мир, материя и форма, проч.

Субъект и объект сознания

Всю понимаемую в его время реальность, о которой до него писалось и которая в его времена исследовалась, автор "Йогасутр" поделил на субъект и объект сознания.

1. Исходный принцип деления – опытно-познавательный. В качестве такового выступает различие познающего субъекта (субъекта сознания) и объекта познания (объекта сознания) в познавательном акте или психическом переживании. Но как, исходя из этого бесспорного факта, автор "Йогасутр" дошел до охвата указанными субъектом и объектом всей реальности? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо привести еще

несколько предположений или утверждений, [Город Творцов](#) которые можно найти в тексте "Йогасутр".

2. Привычное человеческое сознание рассеяно, апатично, загрязнено (процессом изменений), далеко от познания истинного объекта как целого, а также не может отличить от него действительный субъект, его подлинную природу, истинное "я".
3. Происходит всеобщая эволюция сознания (Читтапаринама) в сторону высших форм последнего.
4. Познание истинно только на наивысшей ступени сознательности, где сознание "чисто"; все более низкие ступени, которые также могут быть необычны, представляют собой состояния неведения (авидья).
5. Познание истины (праджня) состоит в познании целокупного объекта познания, "всеобъекта", и отличении его от подлинного субъекта.
6. Пределом развития человека есть достижение сверхсознательного состояния, пребывание сверхсознательного субъекта (для которого объекты не существуют) в самом себе.
7. Методами, изложенными в "Йогасутрах", можно чрезвычайно ускорить эволюционный процесс и достичь указанной цели.

Преобразование сознания

Чтобы иметь возможность приблизиться к описанию природы этих субъекта и объекта (членов пары), нужно проследить, хотя бы фрагментарно, видоизменения сознания на пути к этому наивысшему познанию.

Сперва требуется относительное очищение сознания (читта), устранение рассеянности, что есть непременно условием достижения сравнительно устойчивого, неподвижного состояния, свободного от процессов изменения. В качестве препятствий (антарайя) к достижению этого состояния, которые поочередно выявляются в ходе духовного развития, "Йогасутры" перечисляют болезнь, апатию, нерешительность (колебания), несосредоточенность (духовную лень), недостаток сил, неустойчивость акта познания (блуждание от объекта к объекту),

недостижение высшего уровня сознания, а также неутверждение в нем (I.30). О рассеянности, точнее, – склонности к рассеянности (викешпа), не устраненной из сознания, свидетельствуют следующие симптомы: страдание, плохое самочувствие, дрожь тела, вдох и выдох (I.31).[Город Творцов](#)

С помощью многочисленных особых методов, изложенных в I и II книгах "Йогасутр", можно устранить рассеянность, что соответствует относительному очищению или успокоению (прадасана) сознания и достижению его неизменного, неподвижного состояния (стхити). В это время многообразие изменчивых явлений в сознании сокращается до минимума (I.41), и его можно сравнить с кристаллом: "Заключено в нем то, чем оно окрашено".

Сказано, что сознание окрашивают три вещи. В нем проявляются три феномена, составляющих его явленность в форме неподвижного состояния. Эта триада возникает вследствие окрашивания сознания тремя вещами, которые лежат за пределами налично явленной сферы сознания. Сознание как бы погружается в состояние (входит в состав) этих трех вещей, что называется самапатти, или погружением (в состояние чего-либо). Это воспринимающий субъект (драхитр), инструмент восприятия (драхана) и воспринимаемый объект (драхья).

На низшем уровне преобразования сознания, называемом самапатти, воспринимаемый объект смешан с так называемыми викальпами (образованиями, созданными фантазией), которые представляют собой понятия, "знание" (джняна) значения слов (шадартха). Такое состояние определяется, как самапатти с витаркой [Город Творцов](#) (I.42).

Эти понятия основываются на значении слов и порождаются так называемыми санскарами (образованиями в диспозиционной сфере сознания).[Город Творцов](#)

Когда это состояние очищено от воспоминаний, в сознании появляется сама вещь (артхаматра), в нем отражается собственный, подлинный вид вещи. Такое состояние называется самапатти без витарки; объект (вишая) сознания в нем грубый (стхула). К этому объекту относятся так называемые грубые элементы (стхула – или махабхуты), соответствующие пяти стихиям греческой философии. В

I.40 говорится, что, когда сознание очищено, его власть (владения) простирается от мельчайшего атома (параману) до бесконечности. Отсюда следует, что весь микро- и макрокосм заключен в сознании, раз оно имеет над ним власть; "Йогасутры", однако, не уточняют, имеет ли это место уже в самапатти без витарки или только на высших его ступенях.

Высшие ступени самапатти описывать очень трудно, так как определяемый объект уже не имеет пространственных характеристик, – последним грубым объектом в самапатти без витарки была стихия акаша, которая в этой системе, скорее всего, соответствует принципу привычного нам пространства, а не эфиру, его наполняющему.

В случае тонкого (сукшма) объекта сознания мы имеем, подобно описанному самапатти с грубым объектом, самапатти с вичарой, или проникновением. В нем окраска сознания тонким объектом смешана с воспоминаниями, проникающими из предшествующего самапатти с грубым объектом. Эти воспоминания уже не связаны с общими понятиями, так как последние отпали при самапатти без витарки, но представляют собой "наполнение" (пратьяя) сознания воспоминаниями о предшествующем интуитивном (беспонятийном), непосредственном переживании грубого объекта. Наличие такого наполнения обусловлено санскаррой, порожденной предыдущим, более низким самапатти. Когда состояние очищается от вышеназванного воспоминания, имеет место самапатти без вичары: в сознании появляется сам тонкий предмет, происходит наполнение его (пратьяя) лишь тонким предметом. Поэтому III.3 говорит, что в самадхи [Город Творцов](#) пратьяя как бы (ива) лишена своей формы или природы (рупа), поскольку "старая" пратьяя, к которой мы привыкли (воспоминание о "прошлом" предмете), отпадает. Новый предмет тоньше, подлинней, и едва он воцаряется в сознании, создается впечатление, будто наполнение отсутствует, так как другой пратьяи нет и сравнивать не с чем. Когда же одно наполнение (пратьяя) соседствовало с другим, причем одно было более грубым, а второе – более тонким, присутствие его ясно ощущалось.

Уровни "объектной" реальности

Чем выше уровни самапатти, тем подлинней воспринимаемый объект. В самих "Йогасутрах" эти тонкие объекты сознания не упоминаются. Говорится только, что тонкая предметность (вишайтва) сознания простирается вплоть до так называемой алинга, включает алиngu (I.45). Термин алинга встречается еще раз в сутре II.19:

вишешаавишешалингаматраалингани гунапарвани

"Вишеша, авишеша, одна только линга и алинга состоят из гун".

Теперь, чтобы уяснить, какого рода реальность должна быть конечным объектом интуитивно-непосредственного познания, следует по очереди объяснить значение этих специальных терминов.

Термин "вишеша" означает "различие", "неоднородность", "различение" и т.д. [Город Творцов](#) В "Йогасутрах" вишеша один раз употребляется как онтологический, а другой раз – как эпистемологический термин. В рассматриваемой сутре он употреблен в онтологическом смысле и обозначает "то, что различается" (в качестве множественных предметов – бхеда).

Это так называемые таттвы, первоэлементы реальности, которые видоизменяются затем в многообразии физических и психических объектов. [Город Творцов](#)

Авишеша – то, что не различается. Это те таттвы, которые пребывают "над" вишешами, составляя их причину и подлинную природу, но не различаясь в качестве множественных объектов, оставаясь неизменными и единичными. [Город Творцов](#)

Реальностью выше их есть "одна только линга" (лингаматра), *только то*, что "намечено", *на чем что-то обозначается*, намечается. Это не что иное, как "широчайшее", наивысшее и наичистейшее сознание (читта), природа которого – проявление себя и других предметов. Оно настолько чисто, что в нем отражаются, окрашивают его и *на нем обозначаются* подлинный объект (алинга, о которой сейчас пойдет речь) и подлинный субъект (члены пары). В ней заключены и из нее проистекают все низшие по отношению к ней первоэлементы реальности – вишеша и авишеша. Они "развертываются" из нее, разделяясь затем на индивидуальные сознания с присущими им психическими органами, а также на различные предметы, воспринимаемые как физические,

пребывающие вне индивидуальных сознаний, манасов. Она "испещрена" (цитра) бесчисленными созданиями (сравн. IV.23).

Но окончательной причиной всех этих созданий, пребывающих в линге, т.е. в чистом сознании, есть алинга – нечто вне линги и причина самой линги. В санкхье, у комментаторов и в до-классической литературе синонимом алинги служит авьякта – "непроявленное". Алинга как таковая – это не проявление линги, она не заключена в линге, но проявляется ею в том смысле, что линга, или чистое сознание, окрашивается ею, отражает ее в себе. Именно в этом смысле говорится (I.45), что тонкая предметность простирается вплоть до алинги включительно. В чистом сознании находится (татстха), только отражение алинги. На низших уровнях самапатти наличное сознание (не чистейшее и "широчайшее") тоже лишь окрашивается тем или иным предметом; в нем находится не сам этот предмет, но лишь его окраска, отражение. Однако по мере дальнейшего очищения сознания или в более высоком самапатти, трансцендентный наличному сознанию предмет становится имманентным, и оно окрашивается новым, более подлинным объектом, – сущностью данного предмета, трансцендентной этому более высокому сознанию, которое его отражает. В сознании находится лишь его окраска, пратья.

Познание истины

Когда достигнуто самое совершенное самапатти без вичары, в котором сознание окрашено алингой, "очищается" высшее "я" (I.47). Сознание окрашивается истинным субъектом (драштр) и объектом (дришья) познания. Тогда оно имеет явленным в себе любой предмет (сарвартха) (IV.23), сознает всю реальность. Это так называемое состояние наивысшего сосредоточения с семенем (сабиджасамадхи) [Город Творцов](#) Только это состояние свободно от неведения (авидьи), ибо в нем сознание окрашено как истинным объектом познания, который именуется предметом "зрения", "зримым" (дришья), так и субъектом "зрения" или "зрящим"; таким образом, здесь нет ложного отождествления познающего субъекта с познаваемым объектом. Этому состоянию свойственно различающее

познание (вивекакхьяти), непосредственное различие того, что "зрящий" не есть "зримое".

Гуны

Чтобы можно было определить сущность субъекта, отраженного в высшем сознании как наличный "зрящий" или явленный субъект "зрения", необходимо прежде выяснить природу собственно объекта "зрения" (дришья) или алиинги, – последнего, конечного объекта сознания (вишая).

Вышеприведенная сутра II.19 указывает, что вишеша, авишеша, линга и алиинга состоят из гун.

Этимологически "гуна" значит "нить", "прядь", "шнур". В древней медицине это слово означало "бедро", в музыке – "струну", а в философской литературе – "свойство", "атрибут" или (даже в соответствии с этимологией) "составную часть" реальности. Имеется в виду известная со времен упанишад и часто упоминаемая в индийской философии триада гун, нигде толком не разъясненная: саттва, раджас и тамас.[Город Творцов](#)

Согласно II.19, гуны выступают компонентами всей "объектной" реальности, вне их находится лишь сам субъект, субъектное бытие.[Город Творцов](#)

Как понимает гуны автор "Йогасутр", немного поясняет II.18:

пракашакриястхитишилан *бхутендрияатмакан*
бхогаапарвартхан дришьям

"Зримому свойственна ясность (яркость, выявление, проявление, пракаша), активность (движение, изменение, крия) и постоянство (устойчивость, равновесие, стхити), оно составляет подлинную природу (атмака)[Город Творцов](#) элементов (бхута) и психических органов (индрии), его удел быть пережитым (бхога) и оставленным (апарвартха)".

Тут дается аналитическое определение объекта "зрения" ("зримого"). Несомненно, в начале этого определения речь идет о гунах.

Природа *саттвы* – ясность, она служит инструментом "зрения" (даршана),[Город Творцов](#) субстратом сознания (читта). Это свойство проявления (выявления), проявляющее субъект, самое себя и

остальные гуны. Саттва – это и есть линга, буддхи (чистое, интуитивное сознание) или истинная природа всех уровней сознания.

Природа *тамаса* – постоянство. Это свойство устойчивости, которое составляет сущность любой структуры.

Природа *раджаса* – активность. Это свойство изменения или движения. Вероятно, он составляет сущность атома времени (момента, кшана), лежащего в основе так называемой крамы (последовательности, течения объектной реальности, которое с точки зрения неведения кажется вечностью, а для познавшего – моментом, атомом времени; ср. IV.33). Эта последовательность, крама, служит причиной, хету, так называемой паринамы (перемен, эволюции ко все более высоким уровням/состояниям, в которых изменяются пропорции составляющих их гун; ср. III.15). "Переплетаясь" в разных пропорциях, гуны образуют разные сложные предметы и психические состояния индивидуальных сознаний.[Город Творцов](#)

Пракрिति в "Йогасутрах"

Следует отметить, что характерный для санкхьи термин пракрити не выступает тут в значении всей или сущностной (истинной, подлинной) объектной реальности. В тексте он появляется три раза: два раза во множественном числе для обозначения множественных пракрити или созидательных факторов, соответствующих элементам, бхутам (см. IV.2,3; в этом нетрудно убедиться по контексту), а третий раз в составе термина "пракритилайя", что означает "растворившийся в пракрити". Это название особого разряда высших существ или йогинов. Из контекста следует, что в данном случае под пракрити так надо понимать множественность элементов.[Город Творцов](#)

Один раз употребляется термин "прадхана", который в санкхье означает коренную, подлинную пракрити (мулапракрити) или алиngu.

Но в "Йогасутрах" прадхана, несомненно, имеет более узкое значение; она тождественна тонким элементам и, следовательно, обозначает некую множественность (III.46,47).

III. СУБЪЕКТНОЕ БЫТИЕ

Пуруша как бытие

В совершенном самапатти без вичары, как уже говорилось, очищено высшее "я" (адхьяятмапарасада) и нет отождествления "зрящего" со "зримым" (субъекта с объектом, – членов пары, окрашивающей сознание); в опытно-познавательном плане вся реальность, проявленная в сознании на уровне наивысшего познания, делится на этих зрящего (драштр) и зримое (дришья). В онтологическом же плане объекту "зрения" (зримому) соответствуют гуны, ибо истинный объект "зрения" (равно как и частный, обособленный) состоит из гун. То, что вне гун, определяется термином пуруша.

Этимологически "пуруша" значит "мужчина" (муж), "человек", "особа". Отсюда возник философский термин (встречается, начиная уже с основных собраний Вед) в значении "космической души", "духа", "всеобщего, высшего Я", "истинного Я" – и т.д., в зависимости от того или иного решения исходных философских проблем. В "Йогасутрах" пуруша противопоставлен гунам (I.16, IV.34) и наитончайшей из них, саттве (III.34, 49, 55). Пуруша понимается здесь однозначно: он пребывает вне сознания (читта), за пределами сознания. Явлено лишь его отражение, которое есть наивысшим "я" (адхьяятма) в сознании. Пуруша отличен от гун. Сутра III.35 говорит: *саттвапурушайор атьяантасанкирнайох*, что значит "пуруша и саттва – вещи абсолютно несоединимые". Следовательно, пуруша полностью, абсолютно за пределами гун или всей "объектной реальности" (вишайтва). Он – сущность субъекта, субъектное бытие.

Подлинный и явленный зрящий

Напротив, зрящий бывает двух видов. На это указывают сутры I.3, 4 и II.20. Начнем с последней; звучит она следующим образом:

драшта дришиматра шуддхо'пи пратьяянушья

"Зрящий (драштр) – само только (сущность, матра) "зрение" (дриши, субъект зрения), хотя (апи) "чист" (шуддха), смотрит как пратьяя (смотрит на пратьяху? пратьяянушья)".

Зрящий – само только дриши. Дриши тут может значить "тот или то, что видит", может также означать какой-то принцип зрения, смотрения.

Соединение с "матра" (само только) еще больше подчеркивает его сущностность – это то, благодаря чему что-то есть этим, а не чем-то иным – или то, благодаря чему что-то есть самим собою. "Дришиматра" означает поэтому "саму только субъектность зрения", "само только зрение". Автору явно не хватает слов, он хочет объяснить, что это сама сущность субъекта видения, сама причина, "источник" того, что наличествует в сознании как зрящий.

Он "чист" (шуддха). Термин шуддха и другие его синонимы в индийской философии часто имеют очень тонкое значение для определения высшей реальности, субстанции, абсолюта, сущности чего-либо. Тут это слово может означать, что зрящий есть чистым бытием; оно может значить также "очищенный", т.е. что зрящий очищен от гун, тождествен пуруше в противоположность зрящему другого рода, о котором еще пойдет речь. Оно может означать "чистый" или "очищенный" от гун в смысле абсолютной несмешиваемости с ними, абсолютной запредельности гунам (III.35). На возможность такой интерпретации указывает то, что непосредственно предшествующая сутра (II.19) перечисляет уровни объектной реальности, состоящие из гун. В противоположность этому автор говорит, что "зрящий" в своей сущности чист от гун.

Кроме чистого зрящего, субъектности как таковой, есть и другой зрящий – отражение первого в сознании, пратья, то есть наполнение им сознания. Наличный "смотрящий" зрящий – это пратья в сознании. [Город Творцов](#)

После выражения шуддха добавлена энклитическая частица апи. Она может означать "хотя", "даже" или иметь другое, непере译имое подчеркивающее значение. Независимо от смыслового оттенка апи, высказывание в II.20 представляет собой логический многочлен.

Следовательно, зрящий бывает и чистым и пратье-смотрящим.

Поэтому термин "зрящий" в "Йогасутрах" следует понимать как общее понятие, которое охватывает две разные вещи: чистого зрящего, подлинную сущность явленного зрящего, абсолютно не смешанную с гунами, свободную от гун, а также отражение этого первого в саттве (субстрате сознания), которое и есть наличным, явленным зрящим. Утверждение о том, что зрящий, будучи чем-то одним, одновременно и чистый и пратье-смотрящий, явно

противоречиво; поэтому "зрящий" – общее понятие, охватывающее две вещи, которые имеют некоторые общие черты. В самом деле, явленный зрящий имеет что-то от природы истинного зрящего, – ведь он все-таки служит его отражением в сознании, – подобно тому, как отражение солнца в воде имеет что-то от природы самого солнца. Подробное описание двоякого зрящего дано в I.2-4:

Йогаш читтаврितтиниродха

"Йога – это сдерживание явлений в сознании".

тада драштух сварупе'вастханам

"Тогда зрящий (пребывает) в состоянии своей подлинной природы".

вритти сарупьям итаратра

"Или (в противном случае, другая возможность) имеет природу, общую с явлением".

Тут описаны две ступени йоги или обуздания явлений в сознании (вритти): когда сдержаны все эти явления, имеет место йога без сознания (асанпраджнята, I.18); когда же сдержаны все, кроме последнего, истинно-познавательного явления (прамана) типа непосредственной очевидности (пратьякша), иначе называемого различающим познанием (вивекакхьяти), имеем йогу с сознанием (санпраджнята).

В первом случае зрящий пребывает в своей собственной природе (сварупа), что соответствует чистому (шуддха), подлинному зрящему из вышеприведенной II.20.

Во втором случае зрящий имеет общую природу с явлением в сознании, это явленный зрящий, соответствующий наличному "зрящему" или пратье-смотрящему субъекту из II.20.

Из этого следует, что, с одной стороны, речь идет о зрящем, или субъекте, который есть бытием, а с другой, – о зрящем, или субъекте, который есть явлением в сознании.

В различающем познании, вивекакхьяти, центром различения, – тем, кто различает, – выступает именно этот явленный зрящий. Различая, что сам он, будучи отражением в сознании, состоит не из гун, он различает также, что он не есть сознанием, тоже гуническим (поскольку субстратом даже наитончайшего сознания есть гуна саттва).

Этот явленный зрящий называется господином (повелителем, прабху, – IV.18). Все доступно его познанию, и он имеет власть над любым существованием в сознании (над всем тем, что находится в сознании, или над всякой бхавой – III.49).

В этом различающем познании познаваем любой объект (сарвавишая) во всех отношениях, или любые способы существования объектов (сарвартхавишая); все это познается не во временной последовательности изменении (паринама), а мгновенно (акрама, III.54). Вечность и бесконечность познаются в одном мгновении. По всей вероятности, мгновение и вечность тут тождественны.

Это познание освобождает (III.54), как бы переносит зрящего в его собственную, подлинную природу вне объектной реальности как таковой, – в состояние, называемое йогой без сознания (асанпраджнята) или сосредоточением без семени (нирбиджа самадхи). Целью развития есть утверждение в этом состоянии вне сознания, состоянии пуруши, отличного и свободного от гун. Это состояние называется кайвальей.

Пуруша – един или множествен?

В "Йогасутрах" нигде не говорится, что существует множество пуруш.

Внушать такую мысль могут только две сутры, которые автор "Йогабхашьи", а вслед за ним и остальные комментаторы интерпретируют в смысле множественности пуруш. Все известные мне переводы и исследования также принимают теорию множественности – или на основании комментариев к "Йогасутрам", или, по-видимому, принимая как само собой разумеющиеся значения соответствующих терминов и связанные с ними концепции классической санкхьи, тем более, что тексты последней излагают свою философию в форме более доступной для всеобщего понимания.

Исключением из этого правила составляют профессора Полакам Шри Рама Шастри и С.Р.Кришнамурти из Мадраасского колледжа санскрита. Исходя из трактовки II.22 ведантистом Мадхавой (XIV в.) и определенных текстографических сравнений, они в своем

предисловии к уже упоминавшейся "Виваране" утверждают, что и "Йогасутры", и "Йогабхашья", и приписываемая Шанкаре "Виварана" и "Таттвавайшаради" Вачаспати признают ведантический монизм (адвайта), то есть принимают единого пурушу, тождественного с абсолютом веданты, Брахманом; пракрити же или гуны, – это иллюзия. Когда указанные тексты говорят о пурушах в множественном числе, речь идет об относительно индивидуальных душах в мире иллюзии, вспомогательных терминах для описания низшей, относительной реальности. Следовательно, согласно этим авторам, в важнейших трактатах йоги "пуруша" представляет собой многозначный термин для обозначения, в одних случаях, относительного индивидуального "я", а в других – абсолюта.

Приступим, однако, к рассмотрению этого вопроса на основе текста самих "Йогасутр". В духе множественности пуруш обычно толкуется содержание сутр I.24 и II.22. В первой из них сказано:

клешакармаvipaakaashayaир anaparamrita пурушавишеша ишвара
"Незапятнанный клешами, кармой, плодоношением и (кармическими) отложениями, **Город Творцов** пурушавишеша – ишвара".

Клеши, или трудности, тяготы, мучения, помехи, препятствия, затрудняющие познание, пребывают в сферах, расположенных "ниже" истинно-познающего, чистого сознания. Их можно обнаружить как в наличном сознании, так и в диспозиционной сфере, не проявленной в сознании. Их пять: 1) неведение (авидья) – основание всех остальных; 2) чувство "эго", сознавание того, что "я есть", самоосознание (асмита); 3) пристрастие, жажда, желание (рага); 4) отвращение (двеша); 5) навык (привычка, абхинивеша).

Карма, действие (см. раздел Крийявада) служит причиной появления кармических "отложений" (ашая) в подсознательной диспозиционной сфере; эти отложения в свое время приносят плоды (vipaka), приводят к определенным последствиям. Всем вышеупомянутым Ишвара не может быть ни затронут, ни запятнан.

Дословно Ишвара значит "господин", "повелитель". В индийских философских системах это слово служит для обозначения личного бога в смысле Господа, Господа Бога и т.д. Поскольку Ишвара незапятнан кармой, кармическими отложениями, кармическими

следствиями, – а прежде всего тяготами, связанными со страданиями, первая из которых авидья, – он представляет собой ишвару (господина, повелителя) или прабху (господина, повелителя), о котором уже говорилось выше, то есть явленного зрящего. Он – средоточие, центр, ядро состояния различающего познания (вивекакхьяти), которому свойственно всеведение и власть над всеми бхавами, или состояниями сознания, и содержащимися в них образованиями. Более того, следующая сутра I.25 добавляет:

татра ниратишаян сарваджнябиджам

"Основа (биджа, семя) всеведения есть в нем наивысшей, (непревзойдённой)".

Это соответствует наивысшему сосредоточению с семенем (сабиджасамадхи) из I.46, когда в сознании очищается высшее "я", а познание исполнено истины (ританбхара татра праджня). В I.26 говорится, что он учитель (гуру) самих древних учителей, то есть не ограничен временем (каленанавадхедат), подобно тому как в состоянии различающего познания имеет место всеведение без временной последовательности (акрама).

Наконец, в I.24 говорится, что Ишвара – пурушавишеша. Комментаторы и современные специалисты интерпретируют это определение следующим образом: Ишвара – это особенный пуруша или особый вид пуруши. Автор "Йогабхашьи" объясняет это тем, что, в отличие от остальных пуруш, которые не свободны или когда-то освободились, Ишвара свободен всегда, так как не ограничен временем. Никто не может быть выше Ишвары, а если достигает его уровня, то сам становится Ишварой; выше быть никого не может, поскольку возникло бы противоречие в терминах. Поэтому он – особый пуруша, как это и переводят специалисты ("special", "specific", "Besonderer"), хотя в духе интерпретаций автора "Йогабхашьи", термин "особый" очевидно надо было бы понимать как "выдающийся", "возвышающийся над всеми", "высший". Из этой интерпретации следует, что существует много пуруш. Тут можно было бы принять ценную мысль мадрасских профессоров о том, что термин "пуруша" используется для обозначения как одного абсолютного пуруши, так и множества индивидуальных, относительных пуруш; но обосновать трактовку Вьясы, согласно

которому Ишвара – это высший и свободный пуруша, будет затруднительно. Не содержится ли в ней противоречия?

В Ишваре заключена основа всеведения (семя, биджа); она же имеется и в наивысшем сосредоточении с семенем, в котором возникает познание (праджня), полное истины (ританбхара), и которое есть состоянием всеведения (сарваджняатритва) (III.49). Когда умиряется даже это явление в сознании, имеет место сосредоточение без семени (нирбиджасамадхи), или йога без сознания, а утверждение в ней называется кайвальей (единственностью, исключительностью), или собственным состоянием пуруши (I.51; III.50, 55; IV.34).

Следовательно, каким образом Ишвара, в котором, как и в сабиджасамадхи, имеется основа всеведения, и который приемлет (содержит в себе) саттву (согласно "Йогабхашье" I.24), – каким образом *такой* Ишвара может быть пурушей или наивысшим пурушей, если есть еще более высокое состояние – нирбиджасамадхи, – и если пуруша (III.35) абсолютно не смешиваем с саттвой?

Можно было бы согласиться с мнением мадрасских профессоров об употреблении термина пуруша в "Йогасутрах". Этим термином можно было бы определять любые формы сознания (ощущения) субъекта, любое средоточие субъектности, – как мнимое, видимое "я", так и истинное, абсолютно свободное, единое "я". Относительным "я" может быть высшее "я" в сознании (адхьяятма), или отражение абсолютного "я" при различающем познании (вивекакхьяти) – это был бы Ишвара, прабху; еще одной разновидностью относительного "я" может быть "я" в состоянии неведения как асмита, в которой зрящий отождествляется с инструментом "зрения", саттвой; наконец, могут быть многочисленные относительные "я", когда зрящий отождествляется с манасом, который разделяется на множественные души и создает основу для отдельных сознаний (анекачитта) (IV.4, 5 и IV.15).

Все эти разновидности "я" можно было бы обозначать термином "пуруша". К примеру, в "Бхагавадгите" схожая ситуация существует с термином "атман", который употребляется в разных смысловых оттенках "я" даже в пределах одной строфы (см., напр., "Бхагавадгита",

VI.5). Однако приписывать подобную терминологическую путаницу такому точному трактату, как "Йогасутры", нет никакой необходимости. Пуруша здесь везде явно противопоставляется гунам и наитончайшей из них – саттве, с которой он абсолютно не смешиваем. Пуруше гуны "не служат", они для него "пусты" (сравн. IV.34). Состояние пуруши без сознания или сверхсознания понимается как нечто более высокое и совершенное, чем даже наивысшее сознание со всеведением и всемогуществом. Это кайвалья, состояние единственности, абсолютной исключительности. Поэтому можно попробовать принять *однозначность* термина "пуруша". В связи с этим необходимо оценить другие возможности перевода словосочетания "пурушавишеша".

Термин "вишеша" многозначен. Его значение можно поделить на следующие группы и подгруппы:

1. Производные от глагольного значения "различать" (отличать):

- a. различение (отличение);
- b. различие (отличие);
- c. различенный (отличенный) или то, что стало различенным (отличенным); черта, признак.

2. Производные от глагольного значения "разделять" (дифференцировать):

- a. разделение;
- b. разница, неоднородность;
- c. b_1 . особенность (индивидуальность);
- d. разделенный или то, что разделено; модификация, производность, вторичность; яйцо Брахмы (брахманда) [Город Творцов](#);
- e. c_1 . особенный, (индивидуальный); подкласс (вид чего-то, тип).

3. От "выделять":

- a. выделение;
- b. специфичность (особенность);
- c. b_1 . превосходство, преимущество, великолепие;
- d. специфичный (особенный), характерная черта;
- e. c_1 . выдающийся, возвышающийся над, превосходный и т.д.

Как видно из приведенного далеко не полного перечня значений термина "вишеша", возможно множество толкований словосочетания "пурушавишеша". Из предыдущих рассуждений следует, что Ишвара – это явленный "зрящий", отражение в сознании действительного зрящего, пуруши как бытия, субъектного бытия. Вовсе не нужно (и даже нельзя) понимать "пурушавишешу" как "особого пурушу", где термин "особый" означал бы "выделенный (специфичный)" или служил противопоставлению этого "особенного (отдельного)" пуруши какому-то общему, видовому пуруше.

Ишвара – это *различенный пуруша* (различенный в сознании при различающем познании, вивекакхьяти). В этом смысле можно также понимать, что он отличен (или даже отделен) от объекта "зрения" (или от других окрасок-явлений-наполнений – пратьяй – в сознании) как "зрящий" (или высшее "я" – адхьяятма – в сознании). Можно понимать, что это *знак* пуруши, которым отмечена линга или сознание. Другая возможность: Ишвара имеет признаки или определенные черты пуруши. Или еще: Ишвара отличен от пуруши, не тождественен с сущностью, которая есть бытием. Он представляет собой видоизменение, производное от пуруши. Тут была бы уместной аналогия с определением брахманды в "Бхагаватапуране", тождественной с Вираджем (Господом, Владыкой) как "сыном" пуруши. Напрашивается также аналогия с определением брахмана в адвайта-веданте: савишеша и нирвишеша, или вишишта и нирвишишта – брахман с гунами (сагуна) и без гун (ниргуна). В конце концов, можно принять толкование Ишвары как способного различать пурушу. [Город Творцов](#)

Остается обсудить сутру II.22, которая также может внушать мысль о существовании многих пуруш. Вот как она звучит:

критартхан прати нашта апьянаштан
таданьясадхаранатват

Повсеместно ее переводят примерно следующим образом:

"Хотя (объект "зрения", воспринимаемое, дришья) для (по отношению к) того, кто достиг цели (освобожденного пуруши) пропадает (согласно некоторым – исчезает, не существует), однако не пропадает (или не исчезает), потому как имеет общность (общую основу) с отличными от него (не освобожденными пурушами)".

Уже упоминавшиеся авторы предисловия к "Виваране" толкуют эту сутру в том же духе: "критартха" у них означает "достигший цели", т.е. освобожденный пуруша. "Таданья" у них также должно бы значить "отличные от него" или не освобожденные пуруши, поскольку они считают, как уже говорилось, что термин "пуруша" обозначает и относительные, иллюзорные души, и реальную, абсолютную душу, абсолют (брахман), помимо которого все остальное является иллюзией и в действительности не существует, – короче говоря, принимают интерпретацию реальности, соответствующую ведантическому монизму Шанкары.

Доказательством для них служит указание II.22 на то, что "зримое" есть "нашта"; они предпочитают переводить это как "несуществующий" (тот, который исчез). Они заявляют, что мнение "Дхатупатхи" Панини [Город Творцов](#), где глагольный корень "наш" объясняется лишь в значении "пропадать" (то есть "не быть доступным ощущениям", а не "не быть") – это не общеобязательное правило, и что значение "исчезать" также вполне приемлемо. Следовательно, "нашта" в данном случае должна означать "исчезнувший" в смысле "несуществующий". При этом они отмечают, что даже если бы "нашта" принималась в значении "невидимый" (пропавший), – раз объект "видения" невидим для кого-то одного, в данном случае для абсолютного пуруши, из этого следует, что в действительности он не существует, а имеет только иллюзорное существование. Бесспорно, этим доказывается не явное упоминание в сутре об одном-единственном пуруше-абсолюте, а лишь то, что для освобожденного пуруши мир нереален. Затем они допускают следующую непоследовательность в рассуждениях, постулируя тождество освобожденного пуруши с брахманом адвайта-веданты и делая вывод, что философия "Йогасутр" и комментаторов (!) совпадают с философией упанишад и веданты Шанкары, который, по их мнению, в своей теории нереальности мира и спиритуалистического монизма выступает безупречным толкователем последних. Но в размышлениях над II.22 можно пойти и другим путем.

В II.20 различалась сущность действительного и явленного "зрящего", который выполняет функцию наличного зрящего.

Следующая II.21 говорит:

тадартха эва дришьясьяатма

"Сущность зримого служит для (имеет целью) того самого".

Выражение "атман" дословно значит "дух", "я как таковое", "душа". Согласно "Йогабхашье", атман означает тут то же, что сварупа (действительная природа, сущность). Сущность зримого имеет целью (служит для) "того самого", то есть явленного "зрящего" из предыдущей сутры. Действительный зрящий – пуруша, и в IV.34 говорится, что кайвалья состоит в "антисотворении", пратипрасаве (в обратном порядке) гун, пустых (шунья) для пуруши. Таким образом, для пуруши, субъектного бытия, гуны или вся объектная реальность, как действительная природа зримого, пуста, не существует. Это напоминает доктрину шуньявады буддизма махаяны.

В IV.32 говорится, что (перед достижением кайвальи), когда сознание свободно от покровов и загрязнений, прекращается последовательность (бег, крама) превращений (паринама) гун, цель (служение) которых достигнута, окончена (критартха). Поэтому притяжательное "критартха" в разбираемой II.22 следовало бы отнести не к "зрящему" (пуруше), а к "зримому", как на это ясно указывает его употребление в IV.32 ("Йогабхашья" II.22 также относит "критартха" к "дришья", объекту "зрения"). В этой новой интерпретации сутра II.22 звучала бы так:

"(Объект зрения), цель (служение) которого (в связи с "чистым" зрящим из II.20) достигнута, хоть и не существует (исчез, нашта), существует (не исчез, анашта), так как имеет общность с отличным от него".

Этим отличным от зримого есть явленный "зрящий" или Ишвара, иначе еще определяемый как сила, шакти истинного зрящего (дриши или дриш) (сравн. II.6), или сущности субъекта сознания (чити) (ср. IV.34), которым есть пуруша.

Когда сила истинного субъекта пребывает в своей действительной природе (сущности, сварупа), имеет место кайвалья; есть только пуруша, гуны для которого пусты (шунья), не существуют (IV.34).

Проблемы и выводы

Если же эта сила не утверждена в своей сущности, гуны существуют, и в наитончайшей из них – саттве, которая есть чистой ясностью, – отражен пуруша. Это отражение и будет вышеупомянутой силой, явленным "зрящим", Ишварой. Сила "инструмента зрения" (даршанашакти, II.6) или саттвы состоит в проявлении пуруши, себя самой и остальных гун. "С одной стороны" проявляются саттва, раджас и тамас; все это служит объектом зрения для проявляющегося с другой стороны пуруши, который выступает в данном случае явленным, наличным "зрящим". Таким образом, "возникает" сознание (читта). В этом наичистейшем сознании имеет место акт, называемый "видением" (даршана), различающим познанием (вивекакхьяти), и тогда говорится, что гуны, или зримое, служат для освобождения (апаварга) силы истинного субъекта от "смотрения", от бытия "зрящим" этого предмета зрения.

Ниже этого уровня сознания идет состояние неведения (авидья), для которого свойственно отождествление зрящего со зримым. Началом неведения служит ложное познание гун как абсолютно устойчивых и постоянных, хотя в состоянии кайвальи их нет, они исчезают или не существуют (что, получается, одно и то же, раз гуны познаются в своей сущности лишь в предпоследнем состоянии, а в высшем состоянии их нет). В состоянии неведения кажется, что саттва есть чистое бытие, состояние абсолютного удобства (сукха) и абсолютное "я", хотя все это можно приписать только самому пуруше (сравн. II.5).

В состоянии "видения" или различающего познания уже есть "предчувствие" того еще более высокого состояния, в котором существует лишь (единственно, кевалам) пуруша, так как сознание уже окрашено им. Благодаря авидье сила инструмента зрения отождествляется с силой истинного зрящего (II.6), не различается пратъя (наполнение явленной сферы сознания) или отражение, саттва и пуруша (III.35). Об этом состоянии говорится, что гуны (зримое) служат для переживания (наслаждения, бхога), но в качестве переживающего в данном случае выступает уже не сам явленный зрящий, чистое отражение пуруши, а сфера сознания, называемая асмитой; в этом состоянии чистое сознание как бы внушило себе, что оно субъект, "я". Объектом его восприятия

выступают уже не сами гуны, а лишь тонкие элементы. Желание (рага), действие (карма) и его последствия возникают и существуют лишь "ниже" этого состояния. Там появляются многочисленные манасы (умы) или читты (сознания), произведенные асмитой и ею возбуждаемые, заимствуя у нее свет (джйотис) и ощущение "себя" (сравн. I.36). Из тонких возникают грубые элементы, начала так называемых физических предметов; на еще более низком, рассеянном уровне индивидуального сознания эти предметы представляются как бы пребывающими вовне, внешними (бхайя), ибо сознание "связалось" или даже отождествилось с одним из них, называя его "моим телом".

Ясно, что исходя из текста "Йогасутр" нельзя сказать, как возник мир. Автор не занимается подобными проблемами не только потому, что его интересуют прежде всего практические цели и задачи, но, может быть, и потому, что считает вопрос о причинах появления мира, столь характерный для максималистической европейской философии, порождением поверхностной сферы человеческого ума, манаса; напротив, он желает указать путь к утолению иной жажды, корни которой уходят вглубь нашей природы.

В сфере же, согласно нашему пониманию, чисто философской, он рассказывает нам, как выглядит реальность на разных уровнях сознания, что представляет собой познание, а также какова природа инструмента сознания. О высшем, надсознательном состоянии он говорит немного, возможно даже вообще не хочет говорить, дабы не обеднить, не ограничить эту наивысшую реальность. В отличие от других систем, исходной точкой его философии есть не внешний опыт, не физическое, и не внутренний опыт – акты или сущности сознания, – но чувство "я", субъект любых форм опыта. Хотя в философии своей он ставит сознательное над физическим, истинный объект остается за пределами вплоть до высшего уровня сознания, а истинный субъект пребывает как вне этого объекта и вне любых форм сознания.

Нет никаких оснований принимать то утверждение, что пуруша в "Йогасутрах" представляет собой некое сознание-в-себе или самосознание, как в классической санкхье или веданте Шанкары. Не следует также думать, что кайвалья, будучи состоянием

бессознательным, подобна состоянию камня. Если высшему сознательному состоянию свойственно всеведение и власть над всем миром, который коренится, заключается в сознании, то через посредство высшего бессознательного состояния автор подводит нас к чему-то еще более совершенному, чему-то абсолютно новому.

Нельзя принять и дуализм санкхьи, так как гуны, согласно "Йогасутрам", существуют и не существуют, – следовательно, не вполне реальны.

Нельзя принять и то утверждение, что причиной гун есть сила (шакти) пуруши, ибо сила эта не является актом пуруши. По-видимому, ее основой служит сознание, которое, окрашиваясь, отражает пурушу; это отражение и называется силой пуруши. Следовательно гуны с необходимостью предшествуют возникновению отражения пуруши, явленного зрящего или силы пуруши. При этом сам пуруша пассивен, активно сознание; оно само отражает его в себе. О силе тут говорится, что она "смотрит". Эта сила – "сила пуруши" только в том смысле, что она представляет собой его отражение.

С одной стороны, существование явленного зрящего обусловлено гунами, а именно саттвой. С другой, явленный зрящий есть условием существования гун, так как их сущность (атман) служит именно ему; самому пуруше гуны не служат, для него их нет.

Ранее упоминалось, что ниже асмиты лежит желание (рага) как дальнейшее следствие неведения. Согласно IV.10, это желание постоянно, вечно. Следовательно, вечна и асмита; тем более, вечны гуны и явленный зрящий. Но это вечность некой относительной реальности. С точки зрения кайвальи, ни гуны, ни явленный зрящий не существуют, существует лишь пуруша. По-видимому, пуруша – это своеобразный абсолют. Он есть окончательной реальностью, сущностью, бытием, субстанцией...

Но, с другой стороны, пуруша не есть причиной относительной реальности, он совершенно не смешиваем с нею. Тем не менее, явленный зрящий, будучи отражением пуруши, имеет что-то от его природы, а гуны, в свою очередь, существуют для этого отражения. Поэтому некая связь между пурушей и относительной реальностью все же имеется.

В данный момент трудно провести более обстоятельный синтез онтологии "Йогасутр"; на это можно будет отважиться только после решения еще ряда проблем. Поэтому в подзаголовке книги указано, что это лишь "попытка новой интерпретации".

Примечания

1. Йогу как состояние описывает уже "Катхопанишад" (VI.10 и 11).
2. Самадхи в значении йоги (самадхи – сосредоточение, погружение) принимает Вьяса ("Йогабхашья", I.2), а Вачаспати ("Таттвавайшаради", I.1), вслед за Панини ("Дхатупатха", IV.68), обосновывает его интерпретацию, указывая, что в таком случае "йога" есть производным от "юдж" в значении самадхи (юджа самадхи). Термин самадхи характерен для систем йоги и веданты, кайвалья – единственность, исключенность (всего остального) – для йоги и санкхьи, мокша – освобождение – для веданты, ньяи, вайшешики и мимансы, а нирвана – угасание, затухание – для буддизма. Мокша и кайвалья соответствуют только высшему состоянию йоги, как и нирвана в хиньяне (в махаяне существуют ступени нирваны).
3. В "Йогасутрах" высшей формой этой практики выступает так называемая абхьяса. Там же упоминается и крийя-йога, которую обычно трактуют как "йогу (в смысле практики) действия или морального долга". Однако мне кажется, что, учитывая определение йоги в I.2 и значение термина "крийя" в II.18, крийя-йогу последовательнее было бы переводить как "обуздание непостоянства или активности (движения, вибраций) (в сознании)".
4. Даршана означает "видение" в смысле непосредственно-интуитивного познания, "истинное познание", "инструмент истинного познания", позже – "взгляд" (на мир), "философия", проч.
5. В некоторых изданиях 194 сутры. Уже в XI в. комментатор Бходжа отбросил IV.16, и позднейшие комментаторы признали ее добавленной позднее; ее мог добавить, например, Вьяса для полемики с буддистами. Однако это не доказано, тем более, что сутру эту можно толковать по-разному.

6. Потому как научно-историческим методом невозможно выяснить, были ли это чисто умственные предположения, или утверждения, основанные на личном опыте.
7. Согласно "Йогабхашье" (I.31), плохое самочувствие – результат нарушений в диспозиционной сфере сознания, вызванных препятствиями в удовлетворении желаний.
8. Термин "витарка" означает тут сознательный акт в форме мысли-суждения, продуктом которого есть общие понятия. Хотя в сознании появился "новый" (более очищенный по сравнению со "старым") объект, еще действует сила внушения памяти, воспоминания о ранее познанном объекте, которая пытается подогнать "новое" переживание под "старое". В привычном состоянии сознания то, что мы привыкли полагать вещами, представляет собой предмето-понятийную смесь.
9. Каждое явление, которое имело место в сознании, запоминается в диспозиционной сфере сознания, сфере бессознательной или, скорее, подсознательной (по отношению к налично-явленному сознанию). Это диспозиционное подсознательное образование есть санскара, предрасположенность. Санскары затем стремятся к выходу на явленный уровень сознания, феномениализуясь здесь как воспоминания. Санскары образуют, таким образом, "отложения" воспоминаний, "склад" памяти.
10. Сосредоточение, "погружение"; тут можно напомнить, что "прагья" означает "наполнение".
11. Термин "вишеша" можно трактовать как "вторичное, производное образование", в противоположность "непроизводному образованию" (авишеша). Очень убедительна интерпретация вишеша как "окончательного образования" (без остатка, *ви* + *шеша*), которая также соответствовала бы "Йогабхашье" II.19: "Поскольку нет других элементов реальности сверх вишеша, (дальнейшего) превращения в иные элементы реальности в вишешах не происходит".
12. В "Йогасутрах" эти элементы реальности не перечисляются, но они известны по другим системам (например, санкхье, веданте), доклассической философии и комментариям к "Йогасутрам". К ним относятся:

13.

14. 1) 5 грубых элементов (маха- или стхулабхут) или стихий – пространство, воздух (ветер), огонь, вода и земля. Они представляют собой утонченные магические эквиваленты, и вместе с тем подлинную природу, разных состояний материи, известных нам в повседневном опыте; 2) индрии или органы сознания: 5 сознательных органов познания (утонченных магических эквивалентов 5-ти чувств), но не физических, а психических: орган слуха ("ухо"), орган осязания ("кожа"), орган зрения ("глаз"), орган вкуса ("язык"), орган обоняния ("нос"); 5 сознательных органов действия (утонченных магических эквивалентов определенных телесных органов или функции): орган речи, то есть орган соглашения об общем в вещах ("речь"), орган преобразования объектов ("рука"), орган движения, перемены места или перемещения относительно объектов ("нога"), половой орган или орган размножения объектов и орган выделения чего-то из "себя" ("анус"). 3) Последней и наивысшей таттвой, которая относится к вишешам, есть манас (ум), называемый также одиннадцатым органом (индрией). Это орган постижения с помощью общих понятий. По-видимому, манас это то, что распадается на множественные души с неоднородными процессами, практические индивидуальные сознания.

15. Термин авишеша можно трактовать и как "неокончательное, промежуточное образование" (не без остатка – *a + vi + шеша*). В самих "Йогасутрах" авишеша также не перечисляются. Согласно другим текстам, к ним относятся пять тонких элементов (сукшмабхут), называемых танматрами. Комментаторы говорят, что непосредственно воспринимать их могут только боги и йогины (которые достигли соответствующего уровня познания). Их называют "дивья" (божественными, чудесными, небесными). Это "звук", "осязание", "цвет", "вкус" и "запах". Об их опытном познании говорят III.36 и III.41.

16.

17. Согласно комментаторам, к авишешам относится и асмита (состояние, или сфера сознания того, что "аз есмь", чувство

"эго"). По-видимому, уже тут начинается всеобщее сознание, которое есть причиной множественных индивидуальных сознаний. В сутре IV.4 сказано:

нирманачиттаниасмитамапатрат

"Созданные ("измеримые", нирмана) сознания происходят из одного-единого сознания "я есть" (асмита)".

Следующая сутра IV.5 говорит: *правриттибхеде прайоджакан читтам экам анадешам*

"Если существует разнообразие (множество, бхеда) проявления (психических процессов, правритти), то одно сознание (экачитта) возбуждает многие (сознания)".

18. Сабиджа – са (с) + биджа (семя, зародыш, основа чего-либо).

19. Наглядное, непосредственно-интуитивное познание истины, не опосредованное общими понятиями.

20. "Саттва" – абстрактум от "сат" (существующий, добрый, истинный). Буквально означала бы "существование", "бытие", "истинность". Это сущность всего психического и субстрат чистого сознания. "Тамас" буквально значит "тьма" и выступает противоположностью саттвы. "Раджас" происходит от глагола "раньдж" (окрашиваться, краснеть, поддаваться эмоциям). Раджас – средняя гуна между саттвой и тамасом. Эти названия не переводятся и у разных авторов имеют разные смысловые оттенки.

21. В дальнейшем термин "субъектное бытие" будет употребляться для обозначения субъекта, запредельного сознанию (читте) и гунам. Все остальное, то есть сами гуны и состоящее из них, определяется как "объектная реальность". "Субъектное бытие" и "объектная реальность" не тождественны понятиям субъективного и объективного. В английском языке их, например, следовало бы передавать терминами "*subject-being*" и "*object-reality*".

22. Термин "атмака" составлен из "атман" (что значит, между прочим, "сущность", "подлинная природа"; синоним "сварупа") и суффикса "ка", образующего скорее действительное, чем сострадательное причастие; поэтому "атмака" означает "создает

(составляет) действительную природу", а не "созданный, составленный из..."

23. Ср. II.6, 28; III.35.

24. По "Санкхьякарике" тонкие и грубые элементы есть тамасическими (с преобладанием тамаса), манас и индрии – саттвическими, а разные энергии (праны) – раджасическими. Саттва – "ясная" и "легкая", тамас – "заслоняющий" и "тяжелый". Согласно упаниадам и Бхагавадгите, раджас "непостоянный" ("подвижный") и побуждающий. Он выступает условием желания и страдания; саттва – условием спокойствия и удовольствия, а тамас – тупости.

25. Ср. I.20, где говорится о бестелесных и растворенных в пракрити, со следующими сутрами: III.43, где говорится о "великой" бестелесности (махавидеха) и III.44, которая говорит о следующем, более высоком достижении, а именно, о покорении или овладении элементами (бхутаджая). Однако из содержания следующих сутр (III.45, 46) следует, что речь идет лишь о грубых элементах.

26. "Пратья" – от *и* (идти) + *прати* (к) – означает привнесение в сознание "объективных" вещей или самого субъекта. Пратья – одно из проявление буддхи (интуитивного сознания), существенный элемент пассивного созерцания. Тем не менее, все переводят II.20 как "зрящий... смотрит на пратью".

27. Карма делится на три группы: саньчита карма, агами карма и прарабдха карма. Саньчита – это "отложения" поступков, совершенных в прошлом, плоды которых еще не созрели; агами – следствия наших нынешних действий, а прарабдха – действия, плоды которых уже созрели, так что мы вкусим их в этой жизни. – *Прим. пер.*

28. Етадандан вишешакхьям ("Бхагаватапурана" 3,26,52).

29. Повелитель (там же, 2, 1, 24 и 2, 28), сын Пуруши или Праджапати.

30. В "Санкхьякарике" (37) глагол "*шиш*" + праевербиум "*ви*", от которого происходит "вишеша", употреблен в значении "различать" (тонкое отличие пуруши от прадханы): сарван пратьюпабхоган ясмат пурушасья садхяти буддхих саива га вишинашти пунах прадханапурушантаран сукшмам – "Буддхи

(интуитивное сознание) готовит все, что служит опытом для
пуруши, и оно же в свою очередь различает тонкое отличие
пуруши от прадханы".

31. IV 85: наш(а) адаршане.

[Город Творцов](#)