

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ
АНТОЛОГИЯ ПЕРЕВОДОВ
Составил В.Данченко
К.: PSYLIB, 2002

От составителя

ЙОГА-СУТРЫ С КОММЕНТАРИЯМИ ВИВЕКАНАНДЫ
ЙОГА-СУТРЫ С КОММЕНТАРИЯМИ ВЬЯСЫ
ЙОГА-СУТРЫ С КОММЕНТАРИЯМИ ЗАГУМЕННОГО
ЙОГА-СУТРЫ С КОММЕНТАРИЯМИ КРИШНАМАЧАРЬИ
ЙОГА-СУТРЫ БЕЗ КОММЕНТАРИЕВ

В пересказе Алисы Бейли

В изложении Вивекананды (перевод 1906 года)

В изложении Вивекананды (новый перевод)

Перевод Сэра Ганганатха Джха

Перевод Т.К.В.Десикачара

Перевод Е.Островской и В.Рудого

Перевод А.Ригина

Перевод К.Свенссон

Перевод А.Фалькова

Перевод В.Данченко (I.1 - I.20)

От составителя

Ментальное конструирование лишено референции
и проистекает из вербального знания.

(Патанджали. Йогасутры, I.9)

Сравнивая различные переводы Йога-сутр с оригиналом, я обратил внимание, что они не столько передают авторский текст, сколько толкуют его через призму тех или иных достаточно очевидных концептуальных предпочтений. Нередко утверждается, что собственно перевод невозможен в принципе, что по причине предельного лаконизма Йога-сутр их невозможно понять без дополнительных разъяснений. Эта тема возникла не вчера: уже первый комментарий, написанный Вьясой несколько сотен лет спустя после появления Йога-сутр, был именно истолкованием, концептуально заангажированным объяснением авторского текста. А после Вьясы Йога-сутры комментировали на свой лад представители едва ли не всех школ древнеиндийской философии.

Я задался простым вопросом: ЧТО объясняют многочисленные комментаторы и переводчики? И пришел к простому выводу: они объясняют описание неких реалий - описание достаточно нейтральное в концептуальном плане и допускающее тем самым множественные истолкования. Йога-сутры есть образец архаической феноменологии йогического опыта, незамутненной теоретизированием. Будучи сыном своего времени и не располагая привычными позднейшим комметаторам и переводчикам средствами концептуальной рефлексии, Патанджали воспринимал вещи гораздо более непосредственно; он не столько объяснял, сколько описывал их.

Следовательно, задача переводчика Йога-сутр состоит в том, чтобы войти в соответствующий исторический пласт сознания, соприкоснуться с той или иной рассматриваемой реалией, понять, почему она описывается именно таким образом, и описать ее на родном языке с минимальным искажением структуры исходного описания. Осуществляя эту переводческую программу я обнаружил, что Йога-сутры - очень ясный текст, который нуждается лишь в минимальном разъяснении буквального значения некоторых понятий. Я обнаружил, что Йога-сутры могут и должны переводиться так же лаконично, как написаны, и что это нисколько не вредит их пониманию.

К сожалению, я успел перевести только 20 сутр, а потом обстоятельства изменились и продолжать работу на должном уровне стало невозможным. Но я надеюсь, что данный сборник стимулирует продолжить ее тех, чьи обстоятельства тому благоприятствуют.
В.Д.

Свами Вивекананда

АФОРИЗМЫ ЙОГА ПАТАНДЖАЛИ

"Йога-сутры" в изложении Вивекананды, перевод с английского Я.Попова

В кн.: С.Вивекананда. Ражда-Йога и афоризмы йога Патанджали. Сосница, 1906

1. СОСРЕДОТОЧЕНИЕ. ЕГО ДУХОВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

2. СОСРЕДОТОЧЕНИЕ. УПРАЖНЕНИЕ В НЕМ

3. О СИЛАХ

4. НЕЗАВИСИМОСТЬ

ВСТУПЛЕНИЕ

Раньше чем приступить к изложению афоризмов Патанджали, рассмотрим один важный вопрос, на котором, по мнению йогов, основана вся теория религии. Все великие умы мира, кажется, сходятся в мнении, которое при том почти доказано и изысканиями, произведенными в области физической природы, что мы представляем собою продукт и проявление абсолютного начала, лежащего позади нашего настоящего относительного состояния, и что мы идем вперед, чтобы опять вернуться к тому же абсолютному. Раз это установлено, возникает вопрос: которое же состояние лучше, абсолютное или это настоящее?

Многие выдающиеся мыслители придерживаются мнения, что мы суть проявленные частицы недифференцированного существа и что это наше дифференцированное состояние выше абсолютного. Так как в абсолютном не может быть никаких качеств, то они представляют себе, что оно должно быть бесчувственным, оцепенелым, безжизненным, что только жизнь, какою мы ее знаем, способна доставить наслаждение и что поэтому мы должны дорожить именно ею.

Чтоб судить о правильности такого взгляда, необходимо познакомиться с другими решениями вопроса о жизни. Существует старое мнение, что человек после смерти остается тем же, чем был здесь, что все его хорошие стороны минус дурные остаются навсегда. Рассуждая логически, можно заключить, что назначение человека этот мир; тот же мир, но степень выше и освобожденный от зла, называют небом. Эта теория в сущности вздор и ребячество, так как она утверждает невозможное. Не может быть добра без зла или зла без добра. Жить в мире, где все хорошо и нет ничего злого, значит то, что санскритские логики называют "грезить наяву".

В последнее время некоторые школы выставили другую теорию, а именно, что назначение человека все более и более совершенствоваться, постоянно стремиться вперед, никогда не достигая цели. Это положение, по-видимому, очень изящное, также нелепо, потому что нет такой вещи, как движение по прямой линии. Всякое движение происходит по кругу. Прямая линия, бесконечно продолженная, обращается в круг. Поэтому мысль, что назначение человека есть движение все вперед и вперед, никогда не останавливаясь, - абсурд.

Замечу, - хотя это и не относится к предмету, - что высказанная мною сейчас истина объясняет этическую теорию, согласно которой не следует ненавидеть, а должно любить, потому, что здесь совершенно то же, что и в случае электричества или всякой другой силы, относительно которых новейшая теория говорит, что сила выходит из динамо и завершает круг назад к динамо. То же и со всеми силами природы: они необходимо

возвращаются к своему источнику. Поэтому не ненавидьте никого, так как та сила, та ненависть, которая исходит от нас, впоследствии неизбежно вернется к вам. Если вы любите, любовь вернется к вам, заканчивая круговое обращение. Несомненно, что всякая капля ненависти и всякое побуждение любви, исходящие из сердца человека, сполна возвращаются к нему, и ничто не в силах остановить их.

Теория вечного движения вперед не может быть принята и по другой практической причине, потому что разрушение есть удел всего земного. Все наши стремления и надежды, и страхи, и радости, к чему ведут они? Конец всех нас в смерти. Ничто так не верно, как это. Где же тогда это движение по прямой линии, это бесконечное совершенствование? Оно проходит только некоторое расстояние и опять возвращается к центру, от которого начало движение. Посмотрите, как из туманности образуются солнце, луна и звезды, затем разрушаются и обращаются опять в туманность. То же самое делается везде. Растение берет материал от земли, разлагается и отдает его назад. Всякая форма в этом мире образуется из окружающих атомов и обращается в те же атомы.

Не может быть, чтобы один и тот же закон действовал различно в разных сферах. Закон есть однообразие. Это безусловно верно. Если это закон природы, то он также и закон мысли: мысль разложится и вернется к тому, из чего произошла. Хотим мы или нет, мы должны вернуться к нашему началу, которое называется Богом, или Абсолютом. Мы все произошли от Бога, и все должны идти к Богу, каким бы именем этого Бога не называли; называйте его Богом, или Абсолютом, или природою, сотнею имен, которые вам нравятся, факт остается тем же. "От кого вся эта вселенная произошла, в ком все рожденное живет, к тому все и вернется". Это единственный верный факт. Природа действует по одному и тому же плану: что происходит в одной сфере; то же самое происходит в миллионах сфер. Что вы видите относительно планет, то же самое будет с землею, с людьми и со звездами. Огромная волна есть могучее соединение малых волн, может быть, миллионов; жизнь всего мира есть соединение миллионов малых жизней, и смерть всего мира есть соединение смертей этих миллионов малых существ.

Теперь возникает вопрос: возвращение к Богу есть ли высшее состояние или нет? Философы йоги категорически отвечают, что высшее. Они говорят, что настоящее состояние человека есть состояние вырождения; и нет на земле ни одной религии, которая говорила бы, что человек есть продукт совершенствования. Они считают, что начало человека совершенно и чисто, что он падает и будет падать до возможно крайнего предела; затем должно наступить время, когда он устремится опять вверх, чтобы закончить круг; круг должен быть завершен. Как бы низко ни спустился человек, в конце концов он должен повернуть опять вверх и идти к первоначальному источнику, который есть Бог. Вначале человек идет от Бога, в середине становится человеком и в конце идет назад к Богу. Это метод объяснения в дуалистической форме. В монистической форме вы говорите, что человек по своей сущности Бог и становится Им опять.

Если наше настоящее состояние есть высшее, тогда почему существует столько ужаса и бедствий, и почему оно так кончается? Если это высшее состояние, почему оно вообще кончается? То, что портится и вырождается, не может быть высшим состоянием. Почему оно такое неудовлетворительное, такое дьявольское? - Оно может быть оправдано лишь в том случае, если через него мы принимаем высшую обработку, если мы должны пройти через него, чтобы опять возродиться. Положите зерно в почву, и оно через некоторое время разлагается на составные части, растворяется, и из этого разложения выходит великолепное дерево. Всякая душа должна сначала выродиться, чтобы стать потом величественным деревом. Отсюда следует, что чем скорее мы выходим из этого состояния, которое мы называем "человеком", тем лучше для нас. Но тогда не выйти ли из него путем самоубийства? Ни в коем случае: это сделало бы наше состояние самым худшим. Умерщвление себя, или отрицание мира, не есть путь к выходу. Мы должны пройти через отчаяние и бездну, и чем скорее пройдем, тем лучше. Всегда надо понимать, что настоящее состояние не есть самое высшее.

Действительно, трудно понять, что то абсолютное состояние, которое мы признаем самым высшим, не есть состояние зоофита или камня, как думают некоторые. По их мнению есть только два вида существования: одно - камня, а другое - мысли. Но какое право они имеют ограничивать существование этими двумя? Нет ли чего-нибудь бесконечно высшего, чем мысль? Световые колебания, когда они очень медленны, не видны для нас; делаясь несколько быстрее, они становятся для нас светом; а при дальнейшем увеличении скорости мы их не видим опять: они темны для нас; но та ли самая темнота в конце, что в начале? Очевидно, нет; между ними разница двух полюсов. Отсутствие мышления у камня то же ли самое, что неприменение этого процесса Богом? Конечно нет. Бог не думает, не рассуждает; да и зачем бы Он стал делать это? Разве есть что-нибудь Ему неизвестное, о чем Он должен был бы рассуждать? Камень не может рассуждать - Богу незачем рассуждать: такова разница. Упомянутые выше философы думают, что ужасно, если мы перейдем за пределы мысли; выше мысли они ничего не видят.

Но за пределами рассуждения имеются гораздо высшие состояния существования. На самом деле только выше разума начинается низшая стадия религиозной жизни. Перешагнув за мысль и интеллект, и все рассуждения, вы делаете первый шаг к Богу; это и есть начало жизни. То, что обыкновенно называется жизнью, только зародышевое ее состояние.

Дальше следует вопрос: что доказывает, что состояние за пределами мысли и разума есть высшее состояние? Во-первых, все великие люди мира, гораздо более великие, чем те, которые ограничиваются разговорами, люди, двигавшие мир, люди, никогда не помышлявшие ни о какой эгоистичной цели, заявляют, что эта жизнь только маленький шаг пути, что Бесконечное за пределами ее. Во-вторых, они не только говорят это, но объясняют каждому свои методы и оставляют их потомству, так что все могут следовать по их стопам. В-третьих, наконец, не остается никакого другого пути, нет никакого другого объяснения. Если допустить, что нет высшего состояния, то зачем тогда мы проходим все время этот круг, путем какого рассуждения можем объяснить этот мир? Если мы не можем идти дальше свидетельства чувств, если мы не должны искать ничего больше, то доступное чувствам будет пределом нашего знания, и мы придем к агностицизму. Но тогда какое основание верить свидетельству чувств? Если рассудок есть все, он не позволяет нам останавливаться и перед отрицанием чувств. Я готов назвать настоящим агностиком, только того человека, который стоит молча на улице и умирает. Если же он агностик во всем, кроме денег, славы и известности, он только обманщик. Кант старался доказать, что мы не можем проникнуть за страшную мертвую стену, называемую рассудком; но это и есть та идея, против которой, главным образом, восстает вся индусская мысль. Эта мысль осмеливается искать и успевает найти нечто высшее, чем рассудок, то, в чем находим единственное объяснение нашего настоящего состояния. В поисках этого нечто и состоит истинное изучение того, что переносит нас за пределы этого мира.

"Ты наш Отец, и ты возьмешь нас на ту сторону океана неведения"! - это наука религии; ничто другое не может быть ею.

Глава 1

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ. ЕГО ДУХОВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

1. Вот объяснение сосредоточения.

2. Йога есть удержание материи мысли (Читта) от облечения в различные образы (Вритти).

Афоризм этот требует объяснения. Мы должны понять, что такое Читта и что такое Вритти. У меня есть глаза, но не они видят. Отнимите мозговой центр, находящийся в голове, глаза останутся, ретина цела, изображение на лицо, и все-таки глаза не будут видеть. Следовательно, глаза составляют только второстепенный инструмент, а не орган видения. Орган видения находится в нервном центре мозга. Двух глаз и нервного центра, однако, также еще недостаточно. Иногда человек спит с открытыми глазами; свет и изображение на лицо, но необходима еще третья вещь: сознание должно быть соединено с органом. Глаз есть только наружный инструмент, и нам нужен еще мозговой центр и участие сознания. Экипажи катятся по улице, а вы не слышите их. Почему? Потому, что ваше сознание не соединено с органом слуха. Итак, во-первых, есть инструмент, затем орган и, в-третьих, сознание, соединенное с этими двумя. Сознание вбирает в себя впечатление глубже и передает его определяющей способности - Буддхи, которая реагирует, и вместе с этой реакцией возникает идея о своем "Я". Впечатление и реакция представляются затем Пуруше, настоящей душе, которая в этом соединении и воспринимает предмет. Органы (Индрии) вместе с сознанием (Манас), определяющей способностью (Буддхи) и сознанием своего "Я" (Ахамкара) образуют группу, называемую Антахкарана (внутреннее орудие). Они суть только различные процессы в материи сознания, называемой Читта.

Волны мысли в Читте называются Вритти (буквальный перевод "вихрь"). Что такое мысль? Мысль есть сила, как притяжение и отталкивание. Она поглощается из бесконечного запаса силы в природе. Орудие, называемое Читта, представляет собою часть этой силы, и, когда эта часть выделяется, она называется мыслью. Эта сила доставляется нам посредством пищи; из пищи тело извлекает силу движения и прочие более тонкие силы, из которых затем выделяет то, что называется мыслью. Итак, мы видим, что хотя сознание и кажется разумным, оно в сущности неразумно. Почему? Потому, что разумная душа позади него. Только вы разумное существо; сознание же только орудие, посредством которого вы познаете внешний мир. Возьмем эту книгу; как книга она не существует вне нас: то, что существует вне нас, неизвестно и непознаваемо. Существует причина, дающая толчок сознанию, а сознание отвечает реакцией. Если камень брошен в воду, вода реагирует в форме волн. Действительная Вселенная есть причина реакции сознания. Формы книги, или слона, или человека вне нас нет; все, что мы знаем, есть наша умственная реакция на внешние воздействия. Материя есть "постоянная возможность впечатления", сказал Джон Стюарт Милль. Она есть только воздействие извне. Возьмем для примера устрицу. Вы знаете, как образуется жемчужина. Зерно песка или другого твердого тела попадает внутрь устрицы и начинает ее раздражать, и устрица выделяет вокруг песчинки род эмали, которая и образует жемчужину. Вся Вселенная есть, так сказать, наша собственная эмаль, а действительная Вселенная песчинка. Обыкновенный человек никогда не постигнет ее, потому что, пытаясь постигнуть, он выделяет эмаль и видит только свою собственную эмаль. Теперь мы знаем, что разумеется под Вритти. Сам человек позади сознания; сознание только орудие в его руках, и это его разумная личность, что проглядывает через сознание. Только когда вы стоите позади сознания, оно становится разумным. Когда человек оставляет его, оно распадается и от него ничего не остается. Итак, Читта - материя сознания, а Вритти - волны и зыбь, возникающие в ней, когда по ней ударяют внешние причины. Эти Вритти и есть вся наша Вселенная.

Дно озера мы не можем видеть, потому что поверхность покрыта зыбью. Тогда, когда зыбь пропадет и вода успокоится, мы можем увидеть проблеск дна. Если вода мутна, дна

не видно; если вода постоянно волнуется, дна также нельзя видеть, и только, когда вода прозрачна и спокойна, мы видим дно. Это дно озера - наша собственная настоящая душа; самое озеро - Читта, а волны - Вритти.

Сознание бывает в трех состояниях. Одно состояние - это темнота, оно называется Тамас и совершенно такое, как у зверей и идиотов; оно приходит в движение только, чтобы причинять вред другим; никакая другая идея не приходит в это состояние сознания. Второе состояние сознания - деятельное - Раджас, которого главные побуждения суть власть и наслаждение - "Я хочу быть могущественным и управлять другими". Затем, наконец, когда волны успокаиваются и вода озера становится прозрачною, является состояние, называемое Саттва - ясность, спокойствие. Оно не бездеятельно, но скорее напряженно деятельно. Оно есть величайшее проявление спокойной силы и легко становится деятельным.

Дайте свободу поводам, и лошади выбросят вас. Это может сделать каждый; но тот, кто может остановить несущих лошадей, тот сильный человек. Что требует больше силы, предоставить бежать или удержать? Спокойный человек не тот, кто бездействует, но тот, кто останавливает волны, и не следует ошибочно принимать Саттву за инертность или лень. Деятельность есть проявление низшей силы, спокойствие - высшей.

Читта всегда стремится принять свое естественное ясное состояние, но органы выводят ее из него. Сдерживать ее, обуздать склонность к материальному и направить эту склонность обратно к разумному существу (т.е. душе) есть первый шаг в Йоге, потому что только этим способом Читта может принять свойственное ей спокойное состояние.

Хотя Читта есть у всех животных, от самого низшего до самого высшего, но только в человеческой форме мы находим разум, и пока материя сознания не может принять формы разума, для нее невозможно пройти через все ступени и освободить душу. Для коровы или собаки, хотя они и имеют сознание, непосредственно достигнуть блаженства невозможно, потому что их Читта не может пока принять ту форму, которую мы называем разумом.

Читта проявляется в различных формах; беспорядочности, помраченности, слабости и сосредоточенности. Это четыре состояния, в которых проявляется материя сознания. Первая, беспорядочная форма, есть деятельность, она стремится проявляться в форме удовольствия или страдания. Следующая тупая форма - помраченность, единственное побуждение которой вредить другим. Комментатор говорит, что первая форма есть естественная для Девов, ангелов, а вторая - демонская форма. Викшипта есть форма, когда материя сознания стремится к своему центру. Экагра, сосредоточенная форма Читты, есть то, что приводит нас к Самадхи.

3. В это время (время сосредоточения) зрящий (Пуруша) покоится в своем собственном (естественном) состоянии.

Как только волны остановились и озеро стало спокойным, мы видим дно его. То же и с сознанием: когда оно спокойно, мы видим то, что составляет нашу собственную природу; не смешиваем себя ни с чем, но остаемся сами собою.

4. В остальное время (вне сосредоточения) зрящий сливается со своими видоизменениями. Например, я огорчен, потому что кто-то порицает меня. Это видоизменение Вритти, и я отождествляю себя с ним; в результате страдание.

5. Есть пять разрядов видоизменений, связанных со страданием и несвязанных.

6. Таковы: правильное знание, неразличение, устное заблуждение, сон и память.

7. Прямое восприятие, заключение и свидетельство компетентного лица суть доказательства.

Если два из наших восприятий не противоречат одно другому, мы считаем это доказательством; если же я слышу нечто, но оно противоречит чему-нибудь, раньше наблюденному, я отвергаю его и не верю ему. Существует три рода доказательств. Во-первых, прямое восприятие, Пратьякша; все, что мы видим и чувствуем, есть доказательство, если ничто не вводит в заблуждение чувства; я вижу мир, и это

достаточное доказательство, что он существует. Во-вторых, Анумана, заключение: вы видите признак и от этого признака приходите к предмету, им обозначаемому. В-третьих, Аптавакья, прямое наблюдение Йога, т.е. одного из тех, кто познал истину. Все мы стремимся к знанию, но вы и я должны стремиться настойчиво, и приходим к знанию посредством долгого, утомительного процесса размышления, а Йог, настоящий Йог, обходится без всего этого. Перед его умом прошедшее, настоящее и будущее - подобно книге, которую он читает; он не нуждается во всем этом скучном процессе, и его слова суть доказательства, потому что он видит значение в себе самом, он Всезнающ. Таковы, например, авторы священных писаний. Поэтому священные писания суть доказательства, и если бы кто-нибудь из их авторов (Апта) жил теперь, их слова были бы доказательствами. Некоторые философы оспаривают таких Апта и спрашивают: что доказывает, что сказанное ими правда? Правда потому, что они видели то, что говорят, а все, что я вижу, есть доказательство, если оно не противоречит прежнему знанию. Есть знание вне чувств, и всегда, как оно ни противоречит разуму и прежнему человеческому опыту, это знание есть доказательство. Но какой-нибудь сумасшедший может прийти в эту комнату и сказать, что он видит кругом себя ангелов. Что же, это будет также доказательство? Нет, это доказательством не будет. Во-первых, то, что может быть доказательством, должно быть действительным знанием, во-вторых, оно не должно противоречить прежнему, и, в-третьих, оно должно соответствовать характеру сообщающего. Говорят, что характер человека не имеет значения, а важно лишь то, что он говорит. Это верно в других вещах: человек может быть злым и все-таки сделать астрономическое открытие; но в религии это не так, потому что ни один нечистый человек никогда не будет иметь возможности овладеть религиозными истинами.

Поэтому прежде всего мы должны знать, что человек, который объявляет себя Аптой, вполне неэгоистичное и святое лицо; во-вторых, что он был вне чувств; в-третьих, что то, что он говорит, не противоречит прежнему знанию человечества. Никакое новое открытие истины не противоречит прежней истине, но согласуется с ней. В-четвертых, эта истина должна представлять возможность проверки. Если человек говорит: "я видел видение" и заявляет, что для меня оно недоступно, я ему не верю. Каждый должен иметь возможность сам его видеть. Никто, кто продает свое знание, не есть Апта. Все эти условия должны быть соблюдены. Во-первых, вы должны знать, что человек чист и что он не имеет никаких корыстных побуждений, что он не жаждет выгоды или славы. Во-вторых, он должен показать, что обладает сверхзнанием. В-третьих, он должен показать нам что-нибудь, сведения о чем мы не можем получить от наших чувств и что доставляет пользу миру. Мы должны видеть, что оно не противоречит другим истинам; если оно противоречит другим научным истинам, немедленно отбросьте его. В-четвертых, человек этот никогда не должен выдавать себя за что-то особенное, но представлять собою только то, чего всякий другой может достигнуть. Итак, есть три рода доказательств: прямое чувство познания, заключение и слова Апты. Я не могу точно перевести это слово. Оно не значит вдохновленный, потому что вдохновение приходит извне, тогда как Апта от самого себя. Буквальное значение этого слова "достигший".

8. Неразличение есть ложное знание, не подтверждаемое действительностью.

Второе видоизменение Вритти* есть неразличение, ошибочное принятие одной вещи за другую, как, например, если кусок жемчужной раковины принять за кусок серебра.

* Первое видоизменение - правильное знание. Афоризм 6.

9. Устное заблуждение происходит от слов, не имеющих (соответствующей) реальности.

Есть особый род Вритти, называемый Викальпа. Произнесено слово, и мы, не дав себе времени обсудить его истинное значение, немедленно переходим к заключению. Это признак слабости Читты. Теперь вы можете понять, в чем состоит сдержанность. Чем слабее человек, тем меньшею способностью сдерживаться он обладает. Наблюдайте за собою постоянно в этом отношении. Когда вы готовы впасть в гнев или печаль, разберите,

как может быть, что какое-нибудь полученное вами известие ввергает ваше сознание в Вритти.

10. Сон есть Вритти, обнимающее чувство пустоты.

Следующий разряд Вритти называется сном и сновидением. Проснувшись, мы знаем, что спали; помнить же можем только наши ощущения. О том, что не было нами воспринято, мы никогда не можем иметь воспоминания. Каждая реакция есть волна в озере. Итак, если во время сна сознание не имело волн, не будет никаких восприятий, положительных или отрицательных, и потому мы не вспомним их. Настоящая причина сновидения заключается в том, что во время сна в сознании был некоторый ряд волн.

Память есть особый класс Вритти, называемый Смрити.

11. Память есть следствие неисчезновения (Вритти) воспринятых предметов (впечатления от которых вновь возникают в сознании).

Память имеет те же причины. Вы слышите слово. Оно, подобно камню, брошенному в воду, производит в озере Читта зыбь, представляющую собою серию борозд; это и есть память (воспоминание). То же бывает и во сне. Когда особый род зыби в Читте, называемый сном, переходит в зыбь воспоминания, это называют сновидением. Сновидение есть форма зыби в состоянии сна, которая в бодрствующем состоянии называется памятью.

12. Власть над ними (Вритти) достигается упражнением и отречением (отсутствием привязанности).

Сознание, чтобы быть способным к отречению, должно быть чистым, добрым и разумным. Почему мы должны упражняться? Потому, что всякое действие подобно зыби на поверхности озера. Колебания прекращаются, что же остается? Санскар, впечатления. Когда большое число впечатлений остается в сознании, они соединяются в массу и становятся привычкою. Говорят: "привычка вторая натура"; это неверно; привычка - первая натура и вся натура человека; все, что мы есть, есть результат привычки. Это должно утешать нас, потому что, если все в нас только привычка, то мы можем во всякое время как создать в себе, так и уничтожить все, что хотим. Каждая из Санскар, являющихся следствием колебаний, выходящих из нашего сознания, оставляет свои следы. Наш характер есть сумма таких следов, и согласно тому, какая волна преобладает, он принимает соответствующий тон. Если преобладает волна добра, он становится добрым, если слабость - слабым, если радость, - счастливым. Единственное лекарство против дурных привычек - противоположные привычки; все дурные привычки, оставившие свои впечатления, должны быть побеждаемы хорошими привычками. Делайте добро, возбуждайте а себе постоянно возвышенные мысли; это единственный способ подавить низкие впечатления. Никогда не говорите, что какой бы то ни было человек безнадежен; потому что он представляет только известный характер, серию привычек, которые могут быть обузданы новыми лучшими. Характер есть сумма привычек, и только созданием новых противоположных привычек можно переделать его.

13. Постоянное усилие держать их (Вритти) в совершенном подчинении есть упражнение.

Что такое это упражнение? Стремление сдерживать сознание в форме Читты, не позволять ему переходить в волны.

14. Его почва укрепляется продолжительными и постоянными усилиями, сопровождаемыми страстную любовью (к достигаемой цели).

Сдержанность не достигается в один день, но посредством долгого непрерывного упражнения.

15. Результат, получаемый теми, которые отвергли жажду воспринимаемых зрением или слухом предметов, и состоящий в господстве над этими предметами, есть отречение.

Есть две побудительные причины наших действий: 1) то, что мы сами видим, и 2) опыт других.

Эти две причины вызывают в сознании (озере) различные волны. Отречение есть сила бороться против них и держать сознание в подчинении.

Отречение от побуждений есть то, чего нам недостает. Я иду по улице, и кто-нибудь подходит и берет мои часы. Это мой собственный опыт. Я сам вижу это, и моя Читта немедленно начинает волноваться, принимая форму гнева. Не допускайте этого. Если вы не можете помешать развиться гневу, вы - ничто; если можете, вы овладели Ваирагьей. Житейский опыт учит нас, что чувственные наслаждения составляют самую высшую цель. Это ужасный соблазн. Отвергать его и не позволять сознанию принимать соответствующую ему форму есть отречение; подчинять двойную причину сил, возникающих из моего собственного опыта и из опыта других, и таким образом не позволять Читте быть зависимой от них есть Ваирагья. Силы должны быть управляемы мною, а не я ими. Этот род проявления умственной мощи называется отречением. Ваирагья есть единственный путь к свободе.

16. Это крайнее отречение, отвергающее даже качества, показывает Пурушу (настоящую природу ее).

Самое высшее проявление могущества есть то, когда оно устраняет даже наши привязанности к качествам.

Мы должны сначала понять, что такое Пуруша, Сущее, и что такое качества. Согласно философии Йоги, вся природа состоит из трех качеств: одно называется Тамас, другое - Раджас и третье - Саттва. Эти три качества проявляются в физическом мире как притяжение, отталкивание и управление. Все, что существует в природе, все ее проявления, суть сочетания и сочетания вновь этих трех сил. Согласно последователем школы Санкхья, природа делится на различные категории. Сущность же человека выше их всех, выше всей природы. Она озаряется Своею собственной природою, Она чиста и совершенна. Все разумное, что мы видим в природе, есть только отражение в природе этой Сущности. Природа сама бесчувственна. Вы должны помнить, что слово природа заключает в себе также мысль, - мысль есть сила природы; от мысли (вниз) до самой грубой формы материи - все есть проявление природы. Природа закрывает Сущность человека, и когда она убирает свой покров, Сущность является незакрытою покрывалом и показывается в своем собственном блеске. Отречение, как оно описано в 15-м афоризме (как подчиняющее природу), больше всего способствует проявлению Сущности.

Следующий афоризм определяет Самадхи, полное сосредоточение, которое есть цель Йоги.

17. Сосредоточение, называемое правильным знанием, есть то, за которым следует рассуждение, распознавание, блаженство, бескачественное "я".

Самадхи делится на два вида. Один называется Сампраджнята, а другой - Асампраджнята. Сампраджнята имеет четыре видоизменения. В этом Самадхи человек приобретает власть над всеми силами, управляющими природой. Первое его видоизменение называется Савитарка, когда сознание созерцает только один предмет, выделяя его из других. Есть два рода предметов для созерцания: категории природы и Пуруша. Категории в свою очередь бывают двух родов: двадцать четыре неразумные и одна разумная - Пуруша. Когда сознание сосредоточено на элементах природы, думая об их начале и конце, это один род Савитарки. Эти слова требуют объяснения. Эта часть Йоги основана вполне на философии Санкхья, о которой я уже говорил вам. Как вы помните, чувство своего "я", воля и сознание имеют общее основание, и это общее основание есть Читта, материя сознания, из которого они все вырабатываются. Эта материя сознания берет силы из природы и выделяет их как мысль. Но, опять-таки, должно быть нечто, представляющее собою сразу и силу и материю. Это нечто называется Авьякта, непроявленное состояние природы до сотворения, и к нему после конца цикла возвращается вся природа, чтобы опять выйти из него после другого периода. Над нею есть Пуруша, сущность разума. Знание есть сила, и, познавая, мы обретаем власть над познанным, поэтому ум, сосредоточиваясь на различных элементах, приобретает власть над ними. Савитарка и есть тот вид медитации, в котором объектами являются внешние элементы мироздания в их грубой форме. Витарка означает вопрос; савитарка - сопровождаемое вопросом, то есть

в данном случае мы как бы вопрошаем элементы, чтобы вместе со знанием о себе они дали человеку, медитирующему о них, и власть над собой. Однако обладание властью не приводит к освобождению: власть - это все то же стремление к удовлетворению желаний, а в этой жизни нет удовлетворения, и бесполезно искать его. Старый, старый урок, который так плохо дается человеку; усвоив этот урок, человек выходит из пределов этой вселенной и он свободен. Обладание же свойствами, которые обычно называют оккультными, еще сильнее привязывает к миру и в конечном счете лишь усиливает страдания человека. Хотя как ученый, Патанджали указывает на эти возможности, он не упускает случая предостеречь людей от них.

Есть и другой вариант такого созерцания, когда человек стремится изъять элементы из времени и пространства и думает о них, как они есть (сами в себе); это называется Нирвитарка, - без вопроса. Когда созерцающий идет степенью выше и берет своим предметом Танматры и думает о нем как о находящемся во времени и пространстве, это называется Савичара, с различием; а когда то же самое созерцание идет выше времени и пространства и человек думает о тонких элементах, как они есть, это называется Нирвичара, без различия. Следующая степень, - когда все элементы, как грубые, так и тонкие, отбрасываются и предметом созерцания служит внутренний мыслящий орган, и если при этом он мыслится как лишенный качеств деятельности и инертности, - называется Сананда, блаженная Самадхи. Эта Самадхи - когда мы думаем о сознании как о предмете созерцания, но еще не достигли высшего состояния сознания, когда оно становится вполне зрелым и сосредоточенным; когда все идеи о грубых или тонких элементах отбрасываются и предметом является только сознание, как оно есть; когда от "я" остается только состояние Саттва, отделенное от всех других предметов, называется Асмита Самадхи; и человек, который достиг его, достиг того, что в Ведах называется "лишенный тела". Он может думать о себе как о не имеющем грубого, но имеющем тонкое тело. Те, кто в этом состоянии погружаются в природу, не достигнув цели, называются Праkritиляйя; те же, кто не останавливается ни на каких наслаждениях, достигают цели, которая есть освобождение.

18. Есть другое Самадхи, достигаемое постоянным упражнением в прекращении всякой умственной деятельности, в котором Читта удерживает только непроявленные впечатления.

Это есть совершенная сверхсознательная Асампраджнята Самадхи, состояние, которое дает нам свободу. Первое состояние не дает свободы, не освобождает душу. Человек может достичь всякого рода могущества и все-таки опять упасть. Нет никакой обеспеченности, пока душа не стала выше природы и выше сознательного сосредоточения.

Достигнуть этого трудно, хотя метод достижения очень легкий. Метод состоит в том, чтобы держать сознание как объект, и как только приходят мысли, прогонять их, не позволяя никакой мысли приходить в сознание и делая его таким образом совершенно свободным. В момент, когда вы действительно это сделаете, вы достигнете освобождения. Лицам, пытающимся без выработки и подготовки сделать свое сознание свободным, удастся только как бы покрыть его Тамасом, элементом неведения, который делает сознание темным и неразумным и приводит их к мысли, что они произвели в нем пустоту. Способность осуществить это есть проявление громадной силы высшего управления. Когда это состояние Асампраджнята, сверхсознания, достигнуто, Самадхи становится бессемянным. Что этим выражается? В том состоянии сосредоточения, когда есть сознательность, когда сознание успело только утишить волны Читты и остановить их, они еще остаются, в форме стремлений, и эти стремления (или семена) сделаются опять волнами, когда придет время. Но когда вы уничтожили все стремления, почти уничтожили сознание, тогда оно становится бессемянным; в сознании нет больше никаких семян, из которых бы опять и опять вырабатывалось растение жизни, этот непрерывный круг рождения и смерти.

Вы можете спросить: какое же это будет состояние, в котором мы не будем иметь никакого знания? То, что мы называем знанием, есть низшее состояние, чем то, которое за пределами знания. Вы должны постоянно помнить, что крайности кажутся очень похожими. Низкие колебания света есть темнота, и очень высокие колебания также темнота, но одна настоящая темнота, другое - свет крайне напряженный; и, тем не менее, они кажутся одним и тем же. Невежество есть самое низшее состояние, знание есть среднее состояние, и сверхзнание - высшее состояние. Само знание есть нечто выработанное, соединение; оно не есть действительность.

Какой будет результат постоянного упражнения в этом высшем сосредоточении? Все старые склонности к беспокойству и инертности будут уничтожены так же, как и склонность к пользе. Это совершенно то же, что с металлами, которые употребляются с золотом, чтобы отнять грязь и лигатуру. Когда золото плавится, шлак сгорает вместе с лигатурой. Так и это постоянное управление силою остановить прежние дурные наклонности, а попутно также и хорошие. Добрые и злые наклонности будут вытеснять друг друга, и останется душа во всем ее удивительном великолепии, не спутанная ни добром, ни злом; и эта душа - вездесущая, всемогущая и всезнающая. Отказываясь от всякого могущества, она становится всемогущею; отказываясь от всякой жизни, она выше смерти, она сама становится жизнью. Тогда душа узнает, что она не имеет ни рождения, ни смерти, не нуждается ни в небе, ни в земле. Она узнает, что она ни пришла, ни ушла; перед нею двигалась только природа, и ее движение отражалось на душе. Светлая форма движется и, отражаясь, отбрасывается камерой на стену, а стена безрассудно думает, что движется она. То же со всеми нами: Читта постоянно движется, проявляя себя в разных формах, а мы думаем, что эти формы мы. Все эти заблуждения исчезнут. Когда свободная Душа прикажет, - не будет молиться или просить, но прикажет, - тогда, что бы Она ни пожелала, будет немедленно исполнено; Она будет в состоянии сделать все, что бы ни захотела.

Согласно философии Санкхья, это не Бог. Санкхья говорит, что не может быть никакого Бога в этой Вселенной, потому что, если б Он был, Он должен бы быть Душою, а Душа должна быть или связанною или свободною. Как душа, которая связана и управляется природою, может творить? Она сама раб. С другой стороны, с чего Душа, которая свободна, станет творить и проявлять все эти вещи? Она не имеет никаких желаний и потому не может иметь никакой нужды творить. Она говорит также, что в теории о Боге нет и необходимости, - природа одна объясняет все; какая же надобность в Боге? Капила учит, что есть много душ, которые хотя почти достигают совершенства, но не достигают вполне, потому что не могут еще отказаться от всякого могущества. Их сознания на некоторое время погружаются в природу, чтоб выйти из нее властелинами. Такие боги есть. Мы все будем такими богами, и, согласно Санкхья, Бог, о котором говорится в Ведах, на самом деле - одна из этих свободных душ. Выше их нет одного вечно свободного и блаженного создателя Вселенной. Но Йоги говорят: "Нет, есть Бог; есть одна Душа, отличная от всех остальных душ, и Он есть вечный Властитель всего созданного, Вечно Свободный Учитель всех учителей". Йоги признают, что те, которых Санкхья называет погруженными в природу, также существуют, что есть Йоги, которые не достигли совершенства и, хотя на время лишены достижения цели, остаются правителями части Вселенной.

19. Самадхи, не сопровождаемое крайним отречением, становится причиною новых явлений богов и тех, которые слились с природой.

Богами в индусских системах называются достигшие значительного, но не полного совершенства души, исполняющие некоторые высокие миссии.

20. Другими это Самадхи достигается путем веры, энергии, памяти, сосредоточения и различения действительного.

Это суть те, кто не желает положения богов или даже управляющих циклами. Они достигают освобождения.

21. Успех достигается быстро при наивысшей энергии.
22. Они (Самадхи) затем различны в зависимости от употребленных средств: легких, средних или высших.
23. Или преданностью Ишвары.
24. Ишвара (верховный правитель) есть особая Пуруша, непричастная к страданию, следствию действий или желаний.

Мы опять должны вспомнить, что эта философия Йога Патанджали основана на философии Санкхья, но только в последней нет места для Бога, тогда как Йоги признают существование Бога, не признавая, однако, многих идей о Нем, как, например, создания. Бог, как создатель Вселенной, не подразумевается под Ишварой Йогов, хотя, согласно Вед, Ишвара есть Создатель Вселенной. Так как Вселенная гармонична, она должна быть проявлением одной воли. Йоги, как и Санкхья, избегают вопроса о создании, но, желая установить бытие Бога, приходят к понятию о Нем своим особенным способом. Они говорят:

25. В нем становится бесконечным то всеведение, которое в других только в зародыше. Сознание постоянно переходит от одной крайности к другой. Вы можете думать об ограниченном пространстве, но самая мысль о нем приводит вас к беспредельному пространству. Закройте ваши глаза и думайте о маленьком пространстве; в то самое время, как вы представляете маленький круг, вокруг него представится круг беспредельного протяжения. То же самое с временем: попробуйте думать об одной секунде, и, вместе с актом этого представления, явится представление о времени безграничном. То же и с знанием: человек обладает только зачатком знания; но вы не можете не мыслить бесконечного знания вокруг него, так как сама наша природа подсказывает нам, что существует неограниченное знание. Это неограниченное знание Йоги называют Богом.

26. Он, будучи неограничен временем, есть наставник самых древних учителей. Несомненно, что все знание внутри нас самих; но оно должно быть вызвано посредством другого знания. Хотя способность знать заключается внутри нас, она должна быть вызвана, и этот вызов знания может быть достигнут, как говорит один Йог, через другое знание. Мертвая, неразумная материя никогда не вызывает знания; знание обнаруживается действием знания.

Знающие существа - должны быть с нами, чтобы вызвать то, что есть в нас, так что учителя были всегда необходимы. Мир никогда не был без них, и никакое знание не могло прийти без них. Бог есть учитель всех учителей, потому что эти учителя, как бы они ни были велики, - боги или ангелы, - все были связаны и ограничены временем, а Бог не ограничен временем.

Йоги, таким образом, приходят к двум своим особенным выводам. Первый - тот, что, думая об ограниченном, сознание должно думать о неограниченном и что, если одна часть восприятия верна, другая тоже должна быть верна на том основании, что их достоинство, как восприятий сознания, одинаково. Простой факт, что человек имеет маленькое знание, показывает, что Бог имеет безграничное знание. Если я могу приобрести одно, почему не могу иметь другое? Разум побуждает меня брать оба или отказаться от обоих. Если я верю, что есть человек с небольшим знанием, я должен также признать, что есть кто-нибудь позади его с безграничным знанием. Второй вывод - тот, что никакое знание не может быть приобретено без помощи учителя. Верно, как говорят новейшие философы, что в человеке есть нечто, что развивается из него самого; все знание есть в человеке, но необходима известная среда, чтобы вызвать его. Мы не можем получить никакого знания без учителя. Если есть люди-учители, боги-учители или ангелы-учители, то все они ограничены; кто же был учитель до них? Мы вынуждены принять как последнее заключение Одного Учителя, неограниченного временем, и этот Один Учитель бесконечного знания, без начала и конца, называется Богом.

27. Выражающее его слово есть "ОМ".

Всякая идея, существующая в сознании, имеет соответствующую часть в слове; слово и мысль нераздельны. Внешняя часть мысли есть то, что мы называем словом, а внутренняя часть то, что мы называем идеей. Ни один человек не может путем анализа отделить идею от слова. Доказано, что мысль, будто язык был создан людьми, т.е. что известные люди сидели и решали вопросы о словах, - ложна. Слова и язык были с тех пор, как существуют вещи. Какое соотношение между идеей и словом? Хотя мы видим, что с идеей всегда должно быть слово, нет необходимости, чтобы одна и та же идея требовала одного и того же слова. Идея может быть одна и та же в двадцати различных странах, между тем как язык разный. Мы должны иметь слово для выражения каждой идеи, но нет надобности, чтобы это слово имело тот же самый звук. Звуки различны у разных наций. Наш комментатор говорит: "Хотя вполне естественно, что между идеей и словом существует соотношение, однако ж это не значит, что между каждым звуком и идеею соотношение должно быть строго определенное". Звуки изменяются, между тем как отношение между звуками и идеями, естественно, одно. Отношение между идеями и звуками тогда только хорошо, если существует действительное отношение между обозначаемой вещью и символом, и без этого символ никогда не войдет во всеобщее употребление. Символ есть выразитель обозначаемой вещи, и если обозначаемая вещь имеет уже существование, и если по опыту мы знаем, что символ обозначает эту вещь долгое время, мы уверены, что имеется действительное соотношение между ними. Даже если вещи нет налицо, тысячи узнают ее по ее символу. Должно быть естественное соотношение между символом и обозначаемой вещью; тогда, если символ произнесен, он напоминает обозначаемую им вещь.

Комментатор говорит, что выражающее Бога слово есть "ОМ". Почему он настаивает на этом? Есть сотни слов для обозначения Бога. Идея "Бог" связана с сотнею слов, и каждое из них признается символом Бога. Но должно быть обобщение всех этих слов, некоторый субстрат, некоторое общее основание всех этих символов; и тот символ, который есть общий символ, будет наилучшим и действительным символом всех. Произнося слово, мы употребляем гортань и небо как резонатор. Есть ли какой-нибудь основной звук, наиболее натуральный? Такой звук есть ОМ (АУМ) - основание всех звуков. Первый звук "А" коренной звук, ключ, произносимый без прикосновения какой-нибудь части языка или неба; "М", будучи произносим закрытыми губами, представляет последний звук в серии, и "У" катится от самого корня к концу резонатора рта. Таким образом, ОМ представляет собою целое явление производства звука. Как таковой он должен быть естественным символом, основанием всех различных звуков. Он обозначает целый ряд и возможность всех слов, которые могут быть образованы. Независимо от этих соображений мы видим, что на этом слове ОМ сходятся все религиозные идеи Индии; все различные религиозные идеи Вед собраны вокруг этого слова ОМ. Какое значение это может иметь для Америки, Англии и какой-либо другой страны? Только то, что это слово удержалось на всех ступенях развития религиозного роста Индии и употреблялось для обозначения всех различных идей о Боге.

Монисты, дуалисты, монодуалисты, сепаратисты и даже атеисты приняли этот Ом. Ом стал единственным символом для религиозного стремления огромного большинства человеческих существ. Возьмем, например, английское слово "God". Оно покрывает только ограниченную функцию, и, если вы пойдете дальше ее, вы должны прибавить прилагательное, назвать его Личным или Безличным, или Абсолютным Богом. То же относится к словам, обозначающим Бога во всех других языках: их значения очень ограничены. Слово же Ом, наоборот, обнимает все различные обозначения и как таковое должно быть принято всеми.

28. Повторение его (ОМ) и размышление о его значении (есть путь).

К чему это повторение? Мы не забыли теории Санскар, что сумма впечатлений остается в сознании. В сознании остаются все впечатления, вся их сумма; они становятся более и более скрытыми, но все же остаются там и, как скоро получают соответственное

возбуждение, вновь обнаруживаются. Молекулярные колебания никогда не прекращаются. Когда Вселенная разрушается, все крупные колебания исчезают; солнце, луна, звезды и земля исчезнут, но вибрации должны остаться в атомах. Каждый атом будет производить те же отправления, какие производят огромные миры. Подобным образом колебания Читты стихнут, но будут продолжаться как молекулярные колебания и, получив вновь возбуждение, обнаружатся опять. Теперь нам понятно, что значит повторение. Оно есть самый великий возбудитель Санскар. "Один момент сообщества со Святым заставит овцу переплыть этот океан жизни". Таково могущество общества. Повторение ОМ и размышление о его значении есть также поддержание в сознании хорошего общества. Упражняйтесь в умении размышлять, и размышляйте, когда научитесь. Таким путем придет к вам свет, проявится сущность.

Но для этого необходимо постоянно думать об ОМ и размышлять о его значении. Избегайте дурного общества, потому что в вас есть рубцы старых ран, а дурное общество есть именно тот жар, который вызывает возобновление их; хорошее общество, наоборот, вызовет хорошие впечатления, которые есть в нас, но которые стали скрытыми. В этом мире для нас нет ничего более благодетельного, чем хорошее общество, потому что под его влиянием все наши хорошие впечатления получают стремления обнаруживаться.

29. Отсюда приобретается наука интроспекции (умение смотреть внутрь) и уничтожения препятствий.

Первое проявление повторения и думанья об ОМ будет то, что интроспективная сила станет проявляться больше и больше и все умственные и физические препятствия начнут исчезать.

Что же это за препятствия для Йога?

30. Болезнь, умственная лень, сомнение, апатия, перерыв, ложные восприятия, неуспех в сосредоточении и падение с достигнутой высоты суть заграждающие (путь) препятствия.

Болезнь. Наше тело есть судно, которое перенесет нас на другой берег океана жизни. Необходимо заботиться о нем. Нездоровые люди не могут быть Йогами. Умственная лень заставляет нас терять всякий живой интерес к предмету, без которого не будет ни желания, ни энергии упражняться. Как бы ни было сильно убеждение человека в верности этой науки, в его сознании будут все-таки возникать сомнения до тех пор, пока не явятся некоторые особенные физические явления, как, например, слышание и видение на расстоянии и т. п. Эти проблески укрепят ум и сделают обучающегося настойчивым.

Падение после достижения. В течение нескольких дней или недель упражнений сознание будет спокойно и легко сосредоточиваемо, и вы найдете, что быстро двигаетесь вперед; но наступит день, когда быстрые ваши успехи остановятся и вы увидите себя как бы выкинутым на берег. Будьте настойчивы. Всякий успех сопровождается такими подъемами и падениями.

31. Скорбь, спутанность мыслей, дрожание тела, неправильное дыхание сопровождают неудержание сосредоточения.

Сосредоточение приносит полное спокойствие уму и телу во все время, когда в нем упражняются. Когда упражнение ведется непостоянно и неправильно, наступает беспокойство. Повторение "ОМ" и предоставление себя Богу укрепит ум и принесет новую энергию. Нервная дрожь является почти у каждого. Не думайте о ней, но продолжайте упражняться. Упражнение излечит ее, и вы будете сидеть спокойно.

32. Для излечения этого (следует делать) упражнение над одним предметом.

Принуждением сознания удерживать форму одного предмета в течение некоторого времени эти препятствия уничтожаются. Это общий совет. В следующих афоризмах это объясняется и разбирается в подробностях. Так как одно и то же упражнение не может быть подходящим для каждого, то предлагаются разные методы, и каждый собственным опытом найдет тот, который наиболее ему подходит.

33. Дружба, милосердие, радость, равнодушие, делание себя предметом размышления в связи с предметами, счастливым или несчастным, добрым или злым, смотря по условиям, успокаивает Читту.

Следует иметь эти четыре сорта идей. Мы должны дружественно относиться ко всем, быть милосердны к несчастным, счастливы при виде счастливых и равнодушны к злым. Такое отношение должно быть ко всему нас окружающему. Если объект вашей мысли хорош, мы должны чувствовать к нему доброжелательство и радоваться; если он несчастен, мы должны быть милосердны к нему; если он дурен, мы должны быть равнодушны. Эта постановка сознания по отношению к различным предметам, которые являются перед нами, делает сознание спокойным; наибольшие из затруднений нашей повседневной жизни происходят от того, что мы неспособны поддерживать сознание в этом направлении. Например, если человек причиняет нам вред, мы немедленно хотим реагировать на зло, и каждая такая реакция показывает, что мы не в состоянии усмирить Читту: она выступает в виде волн навстречу впечатлению, и мы теряем над нею власть. Всякая реакция в виде ненависти или зла есть большой вред для сознания; а всякая злая мысль, ненависть или мысль о противодействии, если они подавлены, послужат нам в пользу. Сдерживая себя таким образом, мы не теряем, а выигрываем бесконечно больше, чем подозреваем. Всякий раз, как мы подавляем в себе ненависть или чувство гнева, мы накапливаем тем массу полезной для нас энергии, и эта энергия преобразуется затем в высшие силы.

34. Выдыхая и удерживая дыхание.

Здесь говорится о Пране. Слово Прана не значит дыхание. Оно есть название энергии, проникающей всю Вселенную. Все, что вы видите во Вселенной, все, что движется или работает, или имеет жизнь, все это - проявление Праны. Праной называется сумма энергии, проявляющейся во Вселенной. Эта Прана, раньше чем начался цикл, остается в почти неподвижном состоянии, а когда цикл начинается, Прана начинает сама проявляться. Прана это то, что проявляется как движение, как нервное движение в людях или животных, как мысль и т. д. Вся Вселенная, включая и человеческое тело, есть сочетание Праны и Акаши. Из Акаши образуются различные элементы предметов, которые вы чувствуете и видите, а из Праны все различные силы. Выпускание и задерживание Праны есть то, что называется Пранаяма. Патанджали, отец Йога-философии, не дает много указаний для Пранаямы; но позже другие Йоги открыли многое относительно Пранаямы и сделали из нее обширную науку. Согласно Патанджали, Пранаяма представляет собою один из многих способов, но он не придает ей особенного значения. Он полагает, что следует просто выдыхать воздух и вдыхать его, на некоторое время задерживая, что через это сознание делается немного спокойнее и только. Но дальше вы увидите, что из этого развилась особая наука, называемая Пранаяма. Я не буду особенно распространяться о том, что говорят о ней позднейшие Йоги. Кое-что я уже сообщал вам, а теперь сделаю лишь маленькое повторение, чтобы закрепить сказанное в вашей памяти.

Во-первых, вы должны вспомнить, что Прана не дыхание, а то, что служит причиной движения дыхания; Прана это жизнь дыхания. Кроме того, слово Прана употребляется в применении ко всем чувствам; все они называются Праной; Праной же называют и сознание. Итак, мы видим, что Прана есть название некоторой силы, хотя, в сущности, силой назвать ее нельзя, потому что сила есть только ее проявление. Она есть то, что само проявляется в виде силы и всего производящего движение. Читта, материя сознания, есть орудие, втягивающее Прану из окружающего и вырабатывающее из нее различные жизненные силы: прежде всего те силы, которые сохраняют целостность тела, а затем мысль, волю и все другие способности. Посредством процесса дыхания мы можем управлять всеми различными движениями в теле и различными нервными токами, проходящими через тело. Сначала мы начнем распознавать их и потом медленно приобретем способность управления ими.

Позднейшие Йоги считают, что в человеческом теле есть три главных проводника, по которым направляется Прана: один называется Ида, другой - Пингала и третий - Сушумна. Пингала по их объяснению есть правая сторона спинного мозга, Ида - левая сторона, а в середине спинного мозга находится Сушумна - свободный канал. Ида и Пингала, по их мнению, суть проводники, действующие в каждом человеке, и посредством этих проводников мы производим все жизненные отправления. Сушумна находится у всех, как возможность, но она действует только у Йогов. Вы должны помнить, что Йоги изменяют свое тело: по мере того, как вы подвигаетесь вперед в упражнении, ваше тело изменяется; оно уже не то самое тело, которое вы имели до упражнения. Это вполне рационально и объяснимо: так всякая наша новая мысль должна как бы сделать новый проход в мозгу, чем и объясняется страшный консерватизм человеческой природы. Natura человека любит следовать путями, уже существующими в нем, потому что это легче. Если мы представим себе для примера, что сознание есть игла, а мозговая субстанция мягкий материал, находящийся перед нею, тогда каждая наша мысль делает в мозгу как бы борозду, и эта борозда изгладилась бы: но является серое вещество и обволакивает поверхность борозды, чтобы разъединить края ее. Если бы не было серого вещества, не было бы никакой памяти, потому что память означает прохождение Мысли по этим старым бороздам, как бы новое прочерчивание по прежнему пути. Вы, может быть, заметили и теперь, что, когда я говорю о предметах, в которых излагаю несколько идей, хорошо знакомых каждому, комбинируя их так и этак, за ними легко следить, потому что пути для них уже имеются в сознании каждого и необходимо только пройти снова по ним. Но раз является новый предмет, должен быть сделан новый проход, и тогда этот предмет понимается не так легко. Вот почему мозг (мозг, а не сами люди) бессознательно отказывается подчиняться влиянию новых идей. Он упорствует. Прана старается сделать новые проходы, а мозг препятствует этому. В этом секрет консерватизма. Чем меньше проходов было в мозгу и чем теснее иглока-Прана сделала эти проходы, тем более консервативен будет мозг, тем более он будет сопротивляться новым мыслям. Чем глубокомысленней человек, чем более сложны борозды в его мозгу, тем легче он будет воспринимать новые идеи и понимать их. Так бывает со всякой новой идеей: мы делаем новое впечатление в мозгу, прорезываем новый канал в материи мозга. Поэтому-то при упражнениях в Йоге (представляющих совершенно новую серию мыслей и побуждений) мы сначала и встречаем так много физического сопротивления. Этою же причиною объясняется и то, что часть религии, касающаяся внешней природы, широко распространена, тогда как другая часть - философия или психология, - имеющая дело с внутренней природой человека, так часто пренебрегаете я.

Мы должны вспомнить определение нашего мира: он есть только проекция Бесконечной Сущности на плане сознания. Маленькая часть Бесконечного проектировалась в наше сознание, и это мы называем нашим миром. Таким образом, есть мир и вне его - Бесконечное. Религия имеет дело с обоими: с маленькою частицею, которую мы называем нашим миром, и с Бесконечным позади нее. Всякая религия, которая имеет дело только с которым-нибудь из них, будет недостаточна. Она должна иметь дело с обоими. Часть религии, касающаяся частицы Бесконечного, охватываемой настоящим уровнем нашего сознания, которая как бы попадает в сеть сознания, в клетку времени, пространства и причинности, вполне привычна нам, потому что мы сами стоим на этом уровне и понятия, относящиеся к этому миру, существовали у нас почти с незапамятных времен. Часть религии, имеющей дело с Бесконечным, высшим нашего сознания, является Для нас совершенно новою; идеи о ней, проделывая новые каналы в мозгу, беспокоят всю нашу систему, вот почему при упражнениях в Йоге обыкновенные люди сначала бывают как бы выбиты из колеи.

Чтобы, насколько возможно, уменьшить затруднение, Патанджали изобрел свои методы, и мы можем употреблять тот из них, который всего лучше подходит нам.

35. Те формы сосредоточения, которые приводят к необыкновенным чувствам восприятия, делают сознание настойчивым.

Это естественно приходит с Дхараной, сосредоточением. Йоги говорят, что, если сосредоточивать сознание на кончике носа, начинаешь чувствовать через несколько дней удивительный запах; если сосредоточивать его на корне языка, то начинают слышаться звуки; если на кончике языка - чувствуется удивительный вкус; если на середине языка, чувствуешь как будто пришел в сообщение с чем-то; если кто-нибудь свое сознание сосредоточит на нёбе, он начинает видеть странные вещи. Когда человек, которым овладели сомнения, захочет заняться некоторыми из этих упражнений в Йоге, хотя бы и не веря в действительность их, то после непродолжительного упражнения, при появлении указанных выше явлений, его сомнения исчезнут и он будет продолжать с настойчивостью.

36. Или (размышлением о) Лучезарном, который недоступен никаким страданиям.

Это другой вид сосредоточения. Думайте о Лотосе сердца с опущенными вниз лепестками и проходящей через него Сушумной; задержите дыхание внутри и в то время, когда выдыхаете, вообразите, что этот Лотос повернулся лепестками вверх и что внутри этого Лотоса лучезарный свет. Размышляйте об этом.

37. Или (размышлением о) сердце, отказавшемся от всех привязанностей к чувственным предметам.

Возьмите какое-нибудь святое лицо, какого-нибудь великого человека, которого вы почитаете, какого-нибудь святого, которого вы знаете, как вполне отрешившегося от привязанностей, и думайте об его сердце. Это сердце сделалось недоступным привязанности; думайте об этом сердце, это успокоит сознание. Если вы не можете делать это, есть следующий способ.

38. Или (размышлением о) знании, которое приходит во сне.

Иногда человеку снится, что он видит ангелов, приходящих к нему и говорящих с ним; ему кажется, что он в состоянии экстаза, что слышит музыку, раздающуюся в воздухе. Такой сон означает, что человек находится в особенных условиях просветления, и, когда он просыпается, сон оставляет в нем глубокое впечатление. Думайте об этом сне, как о действительности, и размышляйте о нем. Если вы не можете делать этого, размышляйте о каком-нибудь священном предмете, который вам нравится.

39. Или размышлением о чем бы то ни было, что привлекает как добро.

Предметом размышления не может быть что-нибудь дурное, но что-нибудь хорошее, что вам особенно нравится; какое-нибудь больше всего нравящееся вам место, пейзаж, идея, вообще что-нибудь, на чем вы можете сосредоточить сознание.

40. Сознание Йогов, занятых таким размышлением, становится незагражденным как для атома, так и для бесконечного.

Сознание посредством этого упражнения легко созерцает самые мелкие, равно как и самые крупные вещи. При этом волны сознания становятся слабее.

41. Йог, которого Вритти сделались таким образом бессильными (подчиненными), достигает в получающем, посредствующем и полученном (Сущем, сознании и внешних предметах) сосредоточенности и тождества, подобно кристаллу (перед различными окрашенными предметами).

Какой результат этого настойчивого размышления? Мы должны вспомнить, как в одном из предыдущих афоризмов Патанджали рассматривает различные порядки размышления, а именно, что предметы размышления первого порядка должны быть грубые, а второго тонкие, что затем следует переходить к еще более тонким предметам размышления и что во всех этих размышлениях, составляющих только первую далеко не высокую ступень, мы получаем тот результат, что можем размышлять так же легко о тонких, как и о грубых предметах. Здесь Йога видит три вещи: получающего, получаемое и посредника, соответствующих Душе, предмету и сознанию. Нам дается три предмета для размышления: первый - грубые вещи, как тела, или материальные предметы, второй -

тонкие вещи, как сознание, Читта, и третий - имеющая качества Пуруша, не сама Пуруша, но чувство своего "я". Упражнение Йог укрепляется во всех этих размышлениях. Всякий раз, как он размышляет, он может отстранить всякую другую мысль; он отождествляется с тем, о чем размышляет; когда он размышляет, он подобен куску кристалла: рядом с цветами кристалл становится почти тождественным с ними: если цветок красный, кристалл кажется красным; если цветок голубой, кристалл кажется голубым.

42. Звук, значение и вытекающее из них знание, будучи смешанными, - (называется Самадхи) с рассуждением.

Звук здесь значит колебание, значение - нервные токи, сопровождающие его, и знание - реакция. Все различные размышления, о которых мы до сих пор говорили, Патанджали называет Савитарка (размышление с рассуждением). Дальше он ведет нас все выше и выше к Дхиане. В тех размышлениях, которые называются "с рассуждением", мы сохраняем двойственность субъекта и объекта, происходящую от смещения слова, значения и знания. Сначала есть внешнее колебание, слово; перенесенное токами чувств внутрь, оно есть значение. После этого является реагирующая волна в Читте, которая есть сведение; но смещение этих трех составляет то, что мы называем знанием. Во всех предыдущих размышлениях мы получали это соединение как предмет размышления. Следующее Самадхи есть высшее.

43. Самадхи, называемое "без рассуждения", (приходит) когда память очищена, или освобождена, от качеств и заключает в себе только значение (предмета размышления).

Упражнение в размышлении об этих трех приводит к состоянию, в котором эти три не смешиваются; мы можем разъединить их. Мы должны сначала стараться понять, что такое эти три. Здесь есть Читта - похожая на озеро материя сознания, и колебание - слово, звук, проходящий по его поверхности, как зыбь. Вы имеете в себе это спокойное озеро, и я произношу слово "корова". Как только оно дошло до вашего слуха, вместе с ним в вашей Читте образуется волна. Эта волна представляет идею коровы, форму или значение, как мы называем ее. Видимая корова, которую вы знаете, есть в действительности волна в материи сознания, являющаяся как реакция на внутренние и наружные звуковые колебания. С исчезновением звука исчезает и волна; она никогда не бывает без слова. Вы можете спросить: как же это происходит, когда мы только думаем о корове, не слыша звука? Вы производите этот звук сами. Вы слабо в нашем уме говорите: "корова", и вместе с этим является волна. Не может быть никакой волны без звукового побудителя, и если он не действует снаружи, он есть внутри, и, когда замирает звук, исчезает волна. Что же остается? Результат реакции, знание. Эти три так тесно соединены в нашем сознании, что мы не можем различать их. Когда звук доходит, чувства вибрируют, и, как реакция, поднимается волна; они так непосредственно следуют одно за другим, что их нет возможности распознать одно от другого. Когда же в этом размышлении упражнялись долго, память, приемник всех впечатлений, становится очищенной и мы делаемся способными отличать одно от другого. Это называется "Нирвитарка", сосредоточение без рассуждения.

44. Этим путем (сосредоточения) с распознаванием и без распознавания (способ размышления) о более тонких предметах (также) объясняется.

Применяется опять способ, подобный предыдущему: только в прежнем размышлении брались предметы грубые, а в этом тонкие.

45. Более тонкие предметы исчезают с Прадханой.

Грубые предметы суть только элементы и все вырабатываемое из них. Тонкие предметы начинаются с Танматр, или тонких частиц. Органы, сознание*, сознание своего "Я", материя сознания (причина всех явлений), уравновешенное состояние Саттвы, материалы Раджас и Тамас, называемые Прадхана (главные), Пракрити (природа) или Авьякта (непроявляющаяся) - все относятся к категории тонких предметов. Пуруша (Душа) одна составляет исключение.

* Сознание или орган всех ощущений, совокупность всех чувств.

46. Эти виды сосредоточения имеют семя.

Они не разрушают семя прежних действий и таким образом не могут дать освобождения; а то, что они приносят Йогу, указывается в следующих афоризмах.

47. Когда сосредоточение "без рассуждения" очищено, спокойствие Читты прочно устанавливается.

48. Знание этого называется "исполненное истины".

Это объясняется следующим афоризмом.

49. Знание, почерпнутое из свидетельств и заключений, относится к обыкновенным предметам. Знание же, получаемое от только что упомянутого Самадхи, более высокого порядка: оно способно проникать туда, куда заключение и свидетельство не могут достигать.

Идея здесь та, что мы должны получать наши знания об обыкновенных предметах посредством прямого восприятия, заключения из него или свидетельств компетентных людей. Под "людьми компетентными" Йоги всегда подразумевают Риши, или видящих мысли, о которых упоминается в Писаниях - Ведах. По их учению единственное доказательство верности Писаний есть то, что они суть свидетельства компетентных лиц, хотя они и говорят, что Писания не могут вполне убедить нас и недостаточны для полного знания. Мы можем прочесть все Веды и все-таки не осуществить ничего; но, упражняясь в том, чему они учат, мы достигаем состояния, осуществляющего то, что говорят Писания, в котором мы проникаем в область, недоступную разуму, куда не могут привести нас ни восприятия, ни заключения и где свидетельства других лиц оказываются бессильными.

Смысл этого афоризма тот, что осуществление есть настоящая религия, а все остальное только подготовка: слушанье лекции, или чтение книг, или рассуждение есть только подготовка почвы - это еще не религия. Умственное признание или несогласие не есть религия. Главная идея Йогов состоит в том, что при значительно большей интенсивности чувства даже религия может быть непосредственно воспринимаема совершенно так же, как мы воспринимаем непосредственно чувственные предметы. Религиозные истины, как Бог и Душа, не могут восприниматься внешними чувствами. Я не могу видеть Бога глазами, ни осязать Его руками; мы не можем также и рассуждать о том, что вне области, доступной нашим чувствам. Разум здесь не дает нам ничего определенного; мы можем всю нашу жизнь рассуждать о том, как тысячи лет назад был образован мир, и в результате должны будем признать себя некомпетентными ни доказать, ни опровергнуть факты, даваемые религией. В основании рассуждения должно лежать то, что непосредственно воспринято нашими чувствами; из чего ясно, что рассуждение не может применяться вне пределов восприятия. Оно никогда не может перейти за эти пределы, и потому область познания во всей полноте чувственному восприятию недоступна. Йоги говорят, однако, что человек может идти дальше своего непосредственного чувства восприятия и дальше своего разума. Человек обладает способностью, или силою, идти за пределы своего разума, и эта сила есть в каждом существе, в каждом создании. Упражнением в Йоге эта сила возбуждается, и тогда человек переходит за обыкновенные пределы разума и непосредственно воспринимает вещи, разуму недоступные.

50. Впечатления, являющиеся следствием этого Самадхи, исключают все другие впечатления.

Мы видели в предыдущем афоризме, что достигнуть сверхсознательности можно только посредством сосредоточения и что помехою сосредоточению сознания служат прежние впечатления, Санскары. Каждый из вас замечал, что, когда вы пробуете сосредоточивать ваше сознание, ваши мысли блуждают. Когда вы стараетесь думать о Боге, в это именно время появляются все эти Санскары.

В другое время они не так деятельны; но когда мы хотим, чтобы их не было, они наверно здесь и стараются из всех сил наполнить собою наше сознание. Почему бы это? Почему они особенно могущественны во время сосредоточения? Это потому, что вы подавляете их и они противодействуют всею своею силою. В другое время они не противодействуют.

Какое несметное количество должно быть этих старых прежних впечатлений, укрывающихся где-то в Читте и готовых ежеминутно выпрыгнуть, подобно тиграм! они должны быть подавлены, чтобы могла возникнуть только одна, желательная нам идея и ни одна из других. Вместо того все они силятся явиться в одно время. Это разные силы Санскар, препятствующие сосредоточению сознания. Для подавления их лучше всего упражняться в вышеупомянутом Самадхи, так как Санскара, которая поднимется вследствие этого рода сосредоточения, будет настолько могущественна, что задержит действие всех других и будет держать их обузданными.

51. Подавлением даже этого (впечатления, которое заграждает все другие впечатления), когда все другие задержаны, достигается "лишенное семени" Самадхи.

Вы помните, что наша цель постичь саму душу. Мы не можем видеть душу, потому, что она смешалась с природой, с сознанием, с телом. Самый невежественный человек думает, что душа - это его тело; более знающий думает, что душа - его сознание; но оба они ошибаются. То, что заставляет душу быть смешиваемой с природой, сознанием и телом, это различные волны Читты, которые поднимаются, закрывают душу, и мы видим только маленькие отражения ее сквозь эти волны. Так, если поднимается волна гнева, мы видим душу сердитою и говорим: "я сердит"; если поднялась волна любви, мы видим себя отраженными в этой волне и говорим, что мы любим; если это волна слабости и душа отражается в ней, мы думаем, что мы слабы. Эти разные идеи происходят от впечатлений, Санскар, закрывающих душу. Настоящая природа души невидима до тех пор, пока есть хоть одна волна в озере - Читте; она никогда не станет видна, пока не будут уничтожены все волны. Итак, Патанджали учит нас: во-первых, значению этих волн, во-вторых, наилучшему способу подавлять их и, в-третьих, как сделать одну волну настолько сильной, чтобы она подавила все другие волны, чтобы огонь, так сказать, пожрал огонь. Когда останется только одна волна, будет легко подавить также и эту; а когда это достигнуто, Самадхи - сосредоточение называется лишенным семени: оно не оставляет ничего, и душа проявляется вполне, как она есть, в своем собственном блеске. Только тогда мы узнаем, что душа не есть нечто составное, что только она во Вселенной вечно проста и, как таковая, она не может быть рожденною, не может умереть; она бессмертна, неразрушима, вечно живая Сущность разума.

Глава 2

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ. УПРАЖНЕНИЕ В НЕМ

1. Самообуздание, изучение и посвящение плодов труда Богу называется Крийя-Йога.

Те Самадхи, которыми мы закончили нашу последнюю главу, достигаются очень трудно, почему мы должны подходить к ним медленно.

Первый предварительный шаг называется Крийя-Йога. Буквально это значит работа в направлении к Йоге.

Самообуздание. Органы суть лошади, сознание - вожжи, разум - кучер, душа - седок и тело - экипаж. Хозяин всего, Царь, сущность человека, сидит в экипаже. Если лошади Очень непослушны и не повинуются вожжам, если кучер - разум не умеет управлять лошадьми, экипаж постигнет плачевная участь. Но если лошади хорошо выезжены и вожжи - сознание твердо держатся в руках кучера - разума, экипаж достигает цели. Что же поэтому подразумевается под самообузданием? Твердое держание вожжей при управлении телом и сознанием; недозволение телу делать то, что ему нравится; но содержание обоих в подчинении себе.

Изучение. Что понимается здесь под словом изучение? Не изучение романов, повестей или рассказов, но изучение тех книг, которые учат освобождению души. Изучение также вовсе не значит обсуждение противоречащих друг другу теорий и взглядов. Предполагается, что для Йога окончился период такого критического исследования, что он достаточно занимался им и уже вполне им удовлетворен. Он учится теперь только, чтоб укрепить свои убеждения.

Вада и Саддханта. Это два рода изучения Писаний: Вада - диалектический и Саддханта - заключительный (приводящий к выводам). Человек, совершенно незнакомый с ними, должен приниматься за первую часть - упражнения в диалогах и рассуждениях за и против, а покончивши с нею, переходить к Саддханте - выводу, получению заключений. Просто прийти к заключению недостаточно: нужно, чтоб оно было усилено. Книг бесконечно много, а время коротко; поэтому секрет приобретения знаний заключается в том, чтобы брать существенное. Выбирайте его и затем старайтесь жить согласно с ним. В Индии есть старое поверье, что, если поставить перед Раджа-Хамса (лебедем) чашку с молоком, сильно разбавленным водою, он выпьет все молоко и оставит воду. Подобно этому мы должны брать только то, что ценно в знании, и оставлять неважное. Вся эта умственная гимнастика вначале необходима. Мы не должны ни к чему приступать слепо, Йог прошел период доказательств и пришел к заключению, непоколебимому, как скала. Единственно, что он стремится теперь сделать, - это усилить заключение. Он говорит: не доказывайте никому правоту ваших убеждений, а если кто-нибудь будет стараться разубедить вас, молчите. Не отвечайте ни на какие убеждения, но просто уходите, потому что диспуты только беспокоят сознание. Они только служат к упражнению разума; к чему же напрасно беспокоить его? Разум не более как слабое орудие и может дать нам только знание, ограниченное чувствами. Йог хочет идти за пределы чувств, поэтому разум ему не нужен. Он уже убежден и потому молчит и не спорит. Всякий спор нарушает равновесие его сознания, производит волнение Читты; а это волнение тянет его назад. Аргументация и рассуждения служат только препятствием; над ними есть гораздо более высокие вещи. Назначение жизни не в школьных схватках и общественных словопрениях.

"Посвящать плоды труда Богу" - значит не принимать на себя ни похвал, ни порицания, но относить те и другие к Богу и сохранять спокойствие.

2. (Они служат) к упражнению в Самадхи и уменьшают число препятствий, связанных с страданием.

Большинство из нас делают наше сознание похожим на избалованных детей, позволяя ему делать, что оно хочет. Поэтому, чтобы приобрести способность управлять сознанием и привести его к повиновению, необходимо постоянное упражнение в вышеупомянутых обузданиях. Препятствия к Йоге возникают от недостатка такого управления и причиняют нам страдания. Они могут быть устранены отречением от сознания и обузданием его посредством этих различных упражнений.

3. Связанные с страданием препятствия суть: неведение, ложное самосознание (пристрастие), отвращение и привязанность к жизни.

Есть пять видов страдания, пятерная сеть, привязывающая нас к земле. Без сомнения, неведение есть мать всех остальных. Оно единственная причина всех наших несчастий. Что другое может сделать нас несчастными? Душа по природе вечно блаженна. Что может сделать ее печальною, кроме неведения, галлюцинации, заблуждения? Все страдания души простое заблуждение.

4. Неведение есть источник всех остальных, в каком бы ни были они состоянии, скрытом, ослабленном, подавленном или распространенном.

Впечатления суть причины их, и эти впечатления бывают различных степеней. Они могут быть скрытыми. Вы часто слышите выражение: "невинен, как дитя"; между тем в ребенке могут быть задатки и демона и бога, которые постепенно и обнаруживаются. У Йога впечатления, оставленные прежними действиями Санскар, находятся в очень тонком состоянии, и он может управлять ими и не позволять им проявляться. Это впечатления

ослабленные. Подавленные - значит, что иногда одна серия впечатлений на некоторое время подавляется другими более сильными, но опять обнаруживается, когда устраняется подавляющая ее причина. Состояние называется распространенным, когда Санскар, усиливаемые окружающими условиями, достигли значительной деятельности, хорошей или дурной.

5. Неведение есть принятие не вечного, не чистого, мучительного и не составляющего настоящего "Я" за вечное, чистое, счастливое, Атман. (Сущее "Я").

Все эти виды впечатлений имеют один источник, неведение. Мы должны сначала узнать, что такое неведение. Все мы думаем, что "Я есть тело", а не душа, чистая, озаренная, вечная, блаженная, - это и есть неведение. Мы думаем о человеке, как о теле, и смотрим на него, как на тело. Это огромное заблуждение.

6. Ложное самосознание есть отождествление зрящего с орудием зрения.

Зрящий есть душа, единая, чистая, вечная, святая, бесконечная, бессмертная. Она есть Сущность человека. А что такое орудия? Читта, или материя сознания, Буддхи - определяющая способность, Манас, или сознание, и Индрии, или органы чувств. Это орудия, служащие ей, чтоб видеть внешний мир. Отождествление Сущности с орудиями есть то, что называется неведением самосознания. Мы говорим: "Я есть сознание, Я - мысль, Я сердит, или Я счастлив". Как мы можем быть сердиты и как мы можем ненавидеть? Мы должны отождествлять себя с Сущностью, которая не может меняться. Если она неизменяема, как она может быть один момент счастливой и другой момент несчастливой? Она бесформенна, бесконечна, вездесуща; что может действовать на нее? Ничто во Вселенной не может произвести на нее никакого действия. Однако вследствие неведения мы отождествляем себя с материей сознания и думаем, что чувствуем удовольствие или страдание.

7. Пристрастие есть устремление сознания к удовольствию.

Мы находим удовольствие в известных вещах, и сознание, подобно потоку, стремится к ним. Это стремление как бы к центру удовольствия есть пристрастие. Мы никогда не бываем пристрастны к чему-нибудь, в чем не находим удовольствия. Иногда нам доставляют удовольствие очень странные вещи, но определение остается тем же самым: мы пристрастны ко всему, в чем находим удовольствие.

8. Отвращение есть реакция на страдание.

То, что доставляет нам страдание, мы немедленно стараемся устранить.

9. Привязанность к жизни проникает самую ее природу и присуща даже мудрому.

Привязанность к жизни вы видите проявляющейся во всяком животном, и так как люди настолько любят настоящую жизнь, что желают и будущей, то было много попыток построить на этой привязанности теорию будущей жизни. Конечно, не стоит говорить, что это доказательство не имеет большой цены; но самое странное в этих попытках то, что в западных странах идея, будто привязанность к настоящей жизни указывает на возможность будущей жизни, применяется только к людям, но не относится к животным. В Индии привязанность к жизни была одним из доводов, доказывающих прежний опыт и прошлое существование. Рассуждали так: если верно, что все наше знание получено из опыта, тогда несомненно, что то, чего мы никогда не испытывали, мы не можем ни вообразить, ни понять. Но известно, что, как только цыплята высижены, они начинают клевать пищу; много раз видели, что в тех случаях, когда утята были высижены курицей, они, вылупившись из яиц, бежали тотчас к воде, и мать думала, что они утонут. Если опыт есть единственный источник знания, где эти цыплята научились клевать пищу, или откуда утята узнали, что вода их естественная стихия? Если вы скажете, что тут действовал их инстинкт, это ничего не объяснит - это просто слова, но не объяснение. Что такое инстинкт? Мы имеем много инстинктов в нас самих. Например, большая часть из вас, милостивые государыни, играет на рояли и, конечно, помнит, как внимательно, начиная учиться, приходилось ставить пальцы один после другого на белые и черные клавиши; теперь же после долгих годов упражнения, вы можете разговаривать с вашими друзьями, а

ваши пальцы продолжают бегать совершенно так же, как бы вы за ними следили. Это сделалось инстинктом. То же со всякою работою, которую мы делаем: вследствие упражнения она становится автоматичною, обращается в инстинкт, и, насколько мы знаем, все действия, которые признаются теперь автоматическими, были прежде сознательными. На языке Йоги инстинкт есть свернувшийся рассудок. Распознавание свертывается и становится автоматичным, Санскара. Поэтому совершенно последовательно считать, что все в этом мире, что мы называем инстинктом, есть просто свернутый рассудок. Так как рассудок не может явиться без опыта, поэтому всякий инстинкт есть результат прежнего опыта. Цыплята боятся ястреба, а утки любят воду, и это в обоих случаях результат прежнего опыта. Тогда возникает вопрос: принадлежит ли эта опытность отдельной душе или просто телу? инстинкт у утки есть ли опытность ее предков или ее собственный? Новейшие ученые считают, что она принадлежит телу; но Йоги того мнения, что это опытность сознания, сообщаемая им телу. Это называется теорией перевоплощения.

Мы видели, что все наше знание, - назовем ли мы его восприятием, рассудком или инстинктом, - должно получаться единственным путем, называемым опытом, и что все, что мы называем теперь инстинктом, есть результат прежнего опыта, выродившегося в инстинкт, и что инстинкт перерождается опять в рассудок. Это верно в применении ко всему во Вселенной, и на этом построены в Индии главные доказательства перевоплощения. Повторявшиеся опыты разных страхов со временем произвели привязанность к жизни. Ребенок инстинктивно испытывает страх, потому что у него есть прежний опыт страдания. Даже у наиболее ученых людей, которые, зная, что тело перестанет существовать, говорят: "В чем дело, мы имеем сотню жизней, - душа не может умереть", - даже у них, при всем убеждении их разума, мы встречаем эту привязанность к жизни. Мы видели, что она стала инстинктивной. На психологическом языке Йогов она стала Санскарами. Санскарны, тонкие и скрытые, спят в Читте. Все прежние опыты смерти, все то, что мы называем инстинктом, есть опыт, ставший подсознательным. Он пребывает в Читте и не бездейтельно, но работает в глубине.

Те Вритти Читты, те волны сознания, которые грубы, мы можем замечать и чувствовать; они могут быть легко управляемы, но что сказать об этих тонких инстинктах? Как управлять ими? Когда я сержусь, все мое сознание становится одной огромной волной гнева. Я чувствую ее, вижу, направляю, могу легко производить с нею опыты, могу бороться с нею; но я не буду иметь полного успеха в этой борьбе, если не буду в состоянии спуститься вниз. Кто-нибудь говорит мне что-нибудь очень грубое, и я начинаю чувствовать, что горячусь, а он продолжает, пока я не становлюсь совсем сердитым, забываюсь, отождествляю себя с гневом. Когда он только начинает оскорблять меня, я еще думаю: "Я сейчас рассержусь"; гнев был одно, а я другое; но, рассердившись, я сам стал гневом. Эти чувства должны быть управляемы в зародыше, корне, в их тонкой форме, раньше даже, чем мы сознали, что они действуют на нас. Огромному большинству человечества эти тонкие состояния чувств, состояния, когда они медленно поднимаются из-под сознательности, даже незнакомы. Когда пузырек поднимается со дна озера, или даже когда он дошел близко к поверхности, мы не видим его, узнаем, что он есть, только тогда, когда он лопаётся и производит рябь. Мы будем иметь успех в борьбе с волнами только тогда, когда можем овладеть ими в их неосознанных причинах; а если мы не можем овладеть ими и укротить их раньше, чем они стали грубыми, тогда нет никакой надежды победить вполне какую бы то ни было страсть. Чтобы управлять нашими страстями, мы должны управлять ими в самом их корне; только тогда мы будем в состоянии выжечь самые семена их. Как жареные семена, брошенные в землю, никогда не взойдут, так и эти страсти никогда не возникнут.

10. Они, чтобы быть управляемы, противоположными видоизменениями, должны быть тонкими.

Как могут быть управляемы тонкие Санскары? Мы должны начинать с больших волн и опускаться ниже и ниже. Когда большая волна гнева возникла в сознании, мы должны управлять ею возбуждением большой противоположной волны, например, думая о любви. Случается, что мать очень рассержена на своего мужа, но в это время входит ребенок, и она целует дитя: старая волна исчезает и возникает новая, любовь к ребенку. Одна подавляет другую. Любовь противоположна гневу. Итак, мы видим, что возбуждение противоположных волн можем победить те, которые хотим устранить. Если мы возбудим в нашей тонкой природе эти тонкие противоположные волны, они обуздают тонкие действия гнева ниже поверхности сознания. Мы знаем теперь, что все инстинктивные действия сперва начинаются как сознательные и становятся все тоньше и тоньше. Так что, если волны добра будут постоянно возбуждаться в сознательной Читте, они опустятся, станут тонкими и будут противодействовать формам Санскар, соответствующим злым мыслям.

11. Посредством размышления устраняются видоизменения.

Размышление есть одно из самых сильных средств управлять возникновением больших волн. Размышлением вы можете заставить сознание уничтожить эти волны, и, если вы продолжаете упражняться в размышлении, пока это не сделается привычкой, пока оно не будет являться само помимо вашего желания, гнев и ненависть станут управляемы и обузданы.

12. Приемник дел имеет корень в связанных с страданием препятствиях, испытываемых в этой видимой жизни или в невидимой.

Под приемником дел разумеется сумма Санскар. Что бы мы не делали, в сознании поднимается волна, и, когда дело окончено, мы думаем, что волна исчезла. Нет, она только стала утонченной, но еще существует. Когда мы стараемся вспомнить то, что делали, она поднимается опять и становится волною. Значит, она была там; если б ее не было, не было бы воспоминания. Итак, каждое действие, каждая мысль, хорошая или дурная, тотчас опускаются и становятся утонченными и накапливаются внизу. Они все, как добрые, так и дурные, называются приносящими страдание препятствиями, потому что, по мнению Йоги, и те и другие со временем приносят страдание. Всякое счастье, происходящее от чувств, в конце концов приносит страдание; всякое наслаждение заставляет нас жаждать большего и оканчивается страданием. Нет границ человеческим желаниям; человек постоянно желает и, когда доходит до пункта, где желание не может быть выполнено, испытывает страдание. Поэтому Йоги всю сумму впечатлений, хороших и дурных, рассматривают как приносящие страдания препятствия, затрудняющие путь к освобождению души.

То же самое и Санскар, утонченные корни всех наших дел: они суть причины, которые опять вызовут следствия или в этой, или в следующей жизни. В исключительных случаях, когда Санскар очень сильны, они принесут плод скоро: особенно злые или особенно добрые дела принесут свои плоды в настоящей жизни. Йоги думают даже, что люди, способные приобрести страшную силу добрых Санскар, не должны умирать, но даже в этой жизни могут переменить свои тела на тела богов. Несколько таких случаев упоминается Йогами в их книгах. Эти люди меняют самый материал своих тел, они переменяют, расположение частиц таким образом, что не болеют больше, и то, что мы называем смертью, не приходит к ним. Почему бы это не могло быть? Физиологическое значение пищи есть усвоение энергии, исходящей от солнца. Эта энергия становится растением, растение съедается животным, животное нами. Наука говорит, что мы берем массу энергии от солнца и делаем ее частью самих себя. Если это так, почему должен быть только один способ усвоения энергии? Способ, употребляемый растением, не тот, что употребляем мы; способ усвоения энергии землей отличается от нашего, но все усваивают энергию в той или в другой форме. Йоги говорят, что они имеют способность усваивать энергию одною силою сознания; могут вбирать ее, сколько хотят, не прибегая к обыкновенным способам. Как паук выделяет паутину из вещества своего собственного

тела, опутывается ее сетью и не может двигаться иначе, как вдоль нитей этой сети, так и мы выделяем из нашей собственной субстанции сеть, называемую нервной системой, и не можем действовать иначе, как через нервные пути. Йоги говорят, что для нас нет необходимости быть связанными ими.

Мы можем посылать электричество в любую часть света, но не иначе как при посредстве проводов; природа же посылает огромную массу электричества без всяких проводов. Почему мы не можем делать то же самое? То, что мы называем сознанием, очень похоже на электричество; этот род нервного тока имеет с ним много общего, так как он так же поляризован и в своих действиях следует всем законам электричества. Мы можем посылать наше электричество только по нервным проводникам; но почему бы нам не посылать его без их помощи? Йоги говорят, что это вполне возможно и выполнимо и что, когда мы достигнем этого, во Вселенной не будет ничего, чего бы мы не могли сделать. Мы будем в состоянии действовать везде на все тела без помощи какой бы то ни было нервной системы. Когда душа действует посредством проводов, мы говорим, что человек живет; а когда провода умирают, о человеке говорят, что он умер. Но когда человек приобретет способность действовать и с проводами и без них, рождение и смерть не будут иметь для него никакого значения. Все тела во Вселенной состоят из Танматр, и различие в них происходит только от размещения его. Если вы распорядитель, вы можете устроить свое тело так или иначе. Кто создает это тело, как не вы? Кто ест пищу? Если бы другой ел пищу для нас, вы не прожили бы долго. Кто вырабатывает из нее кровь? Конечно, вы. Кто посылает кровь по жилам? Вы. Кто создает нервы и вырабатывает все мускулы? Вы фабрикант, вырабатывающий для себя все из своей собственной субстанции. Вы производитель тела и живете в нем. Только мы утратили знание о том, как мы делаем это; сделались автоматическими, выродившимися, забыли процесс выработки. Итак, то, что мы делаем автоматически, должно снова стать управляемым. Мы творим и должны управлять своим творением, и, как только мы будем в состоянии это делать, мы станем способными делать то, что желаем, и не будем больше ни рождаться, ни умирать, ни болеть.

13. При наличности корня наступает плодоношение (в виде) чувственных образов, жизни и ощущения удовольствия и страдания.

Неисчезнувшие совсем корни, причины, Санскары вновь проявляются и создают последствия. Причины, уничтожаясь, становятся следствиями, а следствия делают более утонченными и становятся причиной дальнейших следствий. Дерево приносит семя и становится причиной следующего дерева. Совершаемые нами теперь дела суть следствия прежних Санскар; в свою очередь настоящие Санскары становятся причиной будущих действий и т. д. Этот афоризм говорит, что, раз есть причина, должно явиться следствие, плод в форме образов: один будет человеком, другой ангелом, третий - животным, четвертый - демоном. Следствием же являются и различные условия жизни: один человек живет пятьдесят лет, другой сто, а иной умирает двух лет и не достигает зрелости. Все эти различия в жизни определяются прежними действиями. Один как бы рожден для удовольствий, и, если похоронит себя в лесу, удовольствия последуют за ним и туда; за другим, куда бы он ни пошел, следует по пятам страдание, - все для него становится мучительным. Это результаты их собственного прошлого. Согласно философии Йогов, все добрые дела приносят удовольствия, и все злые - страдания. Всякий человек, совершающий злые дела, наверно пожнет плоды их в форме страдания.

14. Они приносят плоды в виде радости или страдания, производимых добродетелью или пороком.

15. Для распознающего все мучительно как потому, что все приносит страдание - или своими последствиями, или опасением их, или состоянием, которое производят в нем впечатления, - так и вследствие противодействия качеств.

Йоги говорят, что человек, владеющий силою распознавания, обладающий здравым смыслом, видит насквозь так называемые удовольствия и страдания и знает, что они всегда равно распределены и что одно следует за другим и растворяется в другом; он

видит, что люди всю жизнь преследуют блуждающие огни и никогда не достигают выполнения своих желаний. Никогда не было в этом мире любви, которая бы не знала увядания. Великий царь Юдиштхира однажды сказал, что самая удивительная вещь в жизни это то, что постоянно мы видим умирающих вокруг нас людей и все-таки думаем, что никогда не умрем. Окруженные со всех сторон глупцами, думаем, что только мы составляем исключение, что умны только мы; видя кругом себя всевозможные примеры непостоянства, считаем только нашу любовь прочною. Но может ли это быть? Сама любовь эгоистична, и Йог говорит, что в конце концов мы видим, что даже любовь мужей и жен, детей и друзей постепенно угасает. Уничтожение захватывает в этой жизни все. Только когда все, даже любовь, изменяет, человеку вдруг становится ясно, как тщетен, как призрачен этот мир. Тогда он видит на мгновение проблеск Вайрагьи отречения от мира, схватывает проблеск того, что находится за ним. Новый мир открывается только путем отречения от этого мира и никогда путем привязанности к нему. Никогда еще не было великой души, которая бы стала такою, не отвергнув чувств удовольствий и наслаждений. Причина несчастий есть борьба различных сил природы, из которых одна влечет по одной дороге, другая по другой, делая таким образом постоянное счастье невозможным.

16. Несчастье, еще не наступившее, должно быть устраняемо.

Одну карму мы уже выработали, другую вырабатываем теперь, а плоды третьей ожидаем в будущем. Выработанную мы уже пережили, она прошла и миновала; вырабатываемую переживаем теперь, и она должна быть пережита; ту же, от которой ожидаем плодов в будущем, мы еще можем победить и подчинить. Таким образом, все наши силы должны быть направлены к подчинению той кармы, которая еще не принесла плода. Это и разумеется в вышеприведенном афоризме, где Патанджали говорит, что различные Сансары должны быть подчиняемы посредством противодействующих волн.

17. Причина того, что должно быть устраняемо, есть слияние зрящего с зримым.

Кто это зрящий? Сущность человека. Пуруша. Что такое зримое? Вся природа, начиная с сознания до грубой материи. Все удовольствия и страдания возникают от слияния Пуруши и сознания. Пуруша, как вы должны помнить, согласно этой философии, чиста и только, соединяясь с природой, через отражение, кажется чувствующей удовольствие или страдание.

18. Испытываемое состоит из элементов и органов и по своей природе просветленное, деятельное и инертное; его назначение - приобретение опыта и освобождение (испытывающего).

Испытываемое, т.е. природа, состоит из элементов и органов: элементов грубых и тонких и органов чувств, сознания и пр. Оно может быть просветленным, активным и инертным. По-санскритски эти виды называются Саттва (просветление), Раджас (действие) и Тамас (инерция), и каждый имеет назначением приобретение опыта и освобождение. Какое назначение всей природы? То, чтобы Пуруша, забывшая, так сказать, свое могущество, свою божественную природу, могла приобрести опытность. Есть рассказ, что царь богов Индра стал однажды свиньей, обзавелся самкой-свиньей и кучей поросят, валялся в грязи и был совершенно счастлив. Несколько других богов увидели его в этом жалком состоянии, подошли к нему и сказали: "Ты, царь богов, обладающий полною божественною властью, зачем ты здесь?" Индра отвечал: "Оставьте меня; мне здесь хорошо; я не забочусь о небесах, пока у меня эта свинья и поросята". Бедные боги стали в тупик, не зная, что делать. Спустя некоторое время, они решили прийти тихонько и убить одного поросенка, потом другого и т. д., пока не перебьют всех поросят и свинью. Так они и сделали. Когда свинья и поросята были мертвы, Индра стал плакать и рыдать. Тогда боги распоролы его свиное тело; он вышел из него и, очнувшись, начал смеяться, рассказывая, какой отвратительный сон приснился ему: "Он, царь богов, вдруг обратился в свинью и считал, что только эта свинская жизнь и возможна; мало того, ему хотелось, чтоб жизнь всей Вселенной стала такой же свинской!"

Пуруша, когда она отождествляет себя с природой, забывает, что она чиста и бесконечна. Пуруша не живет: она сама жизнь. Она не существует: она сама существование. Душа не знает: она сама знание. Чистое заблуждение говорить, что душа живет, или знает, или любит. Любовь и существование не свойства души, но ее сущность. Когда они отражаются в чем-нибудь, вы можете называть их свойствами этого нечто; но они не качества Пуруши, но сущность этого великого Атмана, этого Бесконечного Существа без рождения или смерти, которое пребывает в своей собственной славе, хотя и кажется как бы выродившимся до такой степени, что, когда вы приближаетесь к нему и говорите: "Ты не свинья", оно начинает визжать и кусаться.

Это бывает со всеми нами в этой Майя, в этом обманчивом мире, где все есть страдание, плач и вопль, где катается несколько золотых шариков, и мир наперерыв старается захватить их. Вы никогда не были связаны законами, природа никогда не имела никаких путей для вас. Так говорит вам Йог. Имейте же терпение убедиться в этом! Йог также объясняет вам, как, соединяясь с природой и отождествляя себя с сознанием и миром, Пуруша считает себя несчастною. Затем Йог идет дальше, чтоб показать, что выход из такого соединения возможен путем опыта. Вы должны приобрести опыт, но делайте это быстро. Мы сами поместили себя в этой сети и должны выйти из нее. Мы сами попались в капкан и должны освободиться. Итак, извлекайте этот опыт из супружеских, дружеских и детских привязанностей, и вы переживете их благополучно, если никогда не забудете, что вы такое в действительности. Никогда не забывайте, что настоящее ваше состояние только временное и что вы должны пройти через него. Испытание удовольствий и страданий великий учитель; но знайте, что оно только опыт и должно вести вас шаг за шагом к тому состоянию, когда как удовольствия, так и страдания окажутся ничтожными, а душа так велика, что вся Вселенная будет как капля в океане и исчезнет вследствие своей ничтожности. Мы должны пройти через эти испытания, но не позволяйте себе никогда забывать идеала.

19. Состояния качеств суть: определенное, неопределенное, только намеченное и лишенное признаков.

Я говорил в некоторых из предыдущих лекций, что система Йоги построена вполне на философии Санкхья; теперь опять напомню вам космологию этой философии. По учению Санкхья, сама природа составляет как материальную, так и производящую причину Вселенной. В природе есть вещества трех родов: Саттва, Раджас и Тамас. Тамас это все, что темно, невежественно и тяжело; Раджас - деятельность; Саттва - спокойствие, свет. Когда природа находится в состоянии, предшествующем творению, она называется Авьякта, неопределенная или неразьединенная; это состояние, в котором нет никакого различия форм и названий, в котором три вещества находятся в совершенном равновесии. Потом равновесие нарушается; эти три вещества начинают смешиваться различным образом, и в результате получается Вселенная. В каждом человеке эти три вещества также существуют. Преобладание Саттвы обнаруживается знанием; преобладание Раджаса - деятельностью, а преобладание Тамаса - темнотою, утомлением, ленью, невежеством. Согласно теории Санкхья, самое высшее, состоящее из этих трех веществ, проявление природы есть то, что называется Махат, или мировой разум; сознание же каждого отдельного человека есть часть этого мирового разума. Итак, сознание происходит из Махата.

Психология Санкхьи резко различает Манас, функции сознания от функций разума, Буддхи. Функции сознания заключаются только в том, чтобы собирать и приносить впечатления и представлять их Буддхи, индивидуальному Махату, который, на основании полученного таким образом, приходит к заключениям. Таким образом, из Махата происходит сознание, а из сознания особая тонкая материя, частицы которой, соединяясь в различных комбинациях, образуют наконец грубый материал, внешнюю природу. Философия Санкхья утверждает, что, начиная с разума и кончая глыбою камня, все происходит из одной и той же сущности и различие заключается только в более тонком

или более грубом ее состоянии. Буддхи есть самое тонкое состояние материи, за ним идет Ахамкара - самосознание, а рядом с сознанием - тонкий материал, называемый Танмантры, которых нельзя видеть, но к существованию их приводит заключение. Танмантры соединяются в различных сочетаниях, становятся грубее и, наконец, производят Вселенную. Более тонкое есть причина, более грубое - следствие. Буддхи есть самая тонкая материя; затем она все более и более грубеет, пока не становится вселенной. Согласно философии Санкхья, выше природы одна Пуруша, которая совсем нематериальна. Пуруша не похожа ни на что другое; ни на Буддхи, ни на сознание, ни на Танмантры, ни на грубую материю; она не родственна ни одному из них; она совершенно особенная, вполне отлична от них по своей природе. Отсюда заключают, что Пуруша должна быть бессмертна, потому что она не есть результат соединения. То, что не есть результат соединения, не может умирать. Пуруш, или душ, - бесконечное число.

Теперь афоризм, что состояние качеств суть определенное, неопределенное, только намеченное и лишненное признаков, для нас понятен. Под определенным подразумеваются очень тонкие материалы, Танматры, которые не могут быть чувствуемы обыкновенными людьми. Однако ж, если вы упражняетесь в Йоге, говорит Патанджали, после некоторого времени ваши восприятия станут настолько тонкими, что вы увидите их. Вы слышали, вероятно, что каждое живое существо испускает некоторый свет; по словам Патанджали, это свет может быть видим Йогом. Мы не видим его, но все выделяем Танматры совершенно так, как цветок постоянно испускает Танматры, делающие для нас возможным обонять их. Каждый день в течение нашей жизни мы выделяем из себя массу добра и зла, и, куда бы мы ни пошли, атмосфера полна этих выделений. Это навело человека, бессознательно для него, на мысль строить храмы и церкви. Почему человек стал строить для богослужения церкви? Почему бы ему не молиться, где попало? Даже не зная причины, человек почувствовал, что место, где люди молятся, становится полно добрых Танматр. Каждый день люди идут туда, и чем больше они ходят, тем светлее становятся сами и тем святее становится место. Если человек, не имеющий в себе много Саттвы, идет туда, место влияет на него и возвышает качество его Саттвы, - в этом значение всех храмов и священных мест; но следует помнить, что их святость зависит от святых людей, собирающихся здесь. Беда в том, что человечество забывает первоначальную идею и извращает ее. Были люди, сделавшие эти места святыми, а потом следствие стало причиной, и места делали святыми людей. Если бы сюда приходили только злые, эти места стали бы такими же дурными, как и все другие. Не здание, а люди создают храм; но это мы всегда забываем. Мудрецы и святые люди, имеющие много Саттвы, испускают ее в большом количестве вокруг себя день и ночь и оказывают большое влияние на окружающих их. Человек может стать настолько чистым, что его чистота делается, так сказать, осязаемой. Став чистым, тело, в чисто физическом смысле, а не иносказательно или поэтически выражаясь, выделяет свою чистоту везде, где бы человек не находился. Всякий, приходящий в общение с таким человеком, становится чистым.

Следующее выражение "только намеченное" обозначает Буддхи, разум. "Только намеченное" есть первое проявление природы; из него развиваются все прочие ее проявления, из которых последнее или окончательное есть "лишенное признаков" (непроявленное). В этом, по-видимому, заключается причина ужасного разлада между новейшей наукою и всеми религиями. Все религии принимают, что природа получила начало от разума, хотя только некоторые из них, более философские, употребляли научный язык. Настоящая теория о Боге, взятая в ее психологическом значении и независимо от всех идей о личном Боге, заключается в том, что разум есть первый в порядке создания и что из разума произошло то, что мы называем грубой материей. Новейшие же философы говорят, что разумное начало медленно развивается в животных и из животных в человека. Они заявляют, что вместо того, чтобы все происходило от разума, сам разум произошел последним. Но и религиозные и научные утверждения, хотя

и кажутся прямо противоположными одни другим, оба верны. Возьмем бесконечный ряд А-В-А-В-А-В. Вопрос в том, что первое, А или В? Если вы возьмете ряд А-В... вы скажете, что А первое; но если возьмете В-А... скажете, что В первое. Это зависит от того, как посмотрите на этот ряд. Путем эволюции разум является грубой материей, а эта последняя путем инволюции - разумом, который опять путем эволюции принимает форму материи Санкхья и все религии ставят первым разум, и получается ряд: разум потом материя, разум потом материя. Человек науки ставит свой палец на материю и говорит: материя потом разум, материя потом разум. Но те и другие указывают на одну и ту же цель. Индийская философия, однако, идет дальше обоих, и разума и материи, и находит Пурушу, или Сущность, стоящую выше всякого разума, от которой разум есть только заимствованный свет.

20. Зрящий есть только разум и, хотя чист, видит сквозь окраску сознания.

Это опять философия Санкхья. Мы видели из этой философии, что от самой низшей формы до сознания все принадлежит природе, но выше природы стоят Пуруши (души), не имеющие свойств. Тогда как может душа казаться счастливой или несчастной? Вследствие отражения. Если положить на стол кусок чистого кристалла и рядом с ним красный цветок, кристалл будет казаться красным; совершенно то же и эти внешние виды счастья и несчастья, - они суть только отражения; сама душа не имеет никакой окраски. Душа не имеет ничего общего с природой; природа одно, а душа другое, вечно отличное. Санкхья говорит, что разум есть нечто составное, что он увеличивается и уменьшается (растет и приходит в упадок), что он меняется совершенно так же, как меняется тело, и что его природа почти та же самая, что и тела. Что ноготь пальца относительно тела, то тело относительно разума. Ноготь есть часть тела, но он может быть обрезан сотни раз, а тело будет продолжать свое существование. Подобно этому разум существует тогда как тело может быть отделено, отброшено. Однако разум не может быть бессмертен, потому что он изменяется, то увеличиваясь, то уменьшаясь. Ничто, что меняется, не может быть бессмертно. Разум, несомненно, вырабатывается, и одно уже это указывает, что позади его должно быть нечто, так как он не может быть свободным. Все соединенное с материей принадлежит к природе и потому вечно связано. Что же свободно? Свободно только то, что выше причины и следствия. Мне могут возразить, что идея свободы заблуждение. На это я скажу, что идея зависимости также заблуждение. Два факта входят в наше сознание и, как держатся друг другом, так и падают одновременно. Один - что мы связаны (зависимы). Если мы захотим пройти через стену и наша голова ударится о стену - мы, значит, ограничены этой стеною. В то же время мы видим у себя волю и думаем, что можем направлять ее, куда угодно. На каждом шагу нам приходят эти противоречивые идеи. Нам приходится верить, что мы свободны, и, однако же, на каждом шагу видим, что мы не свободны. Если одна идея - заблуждение, вторая также заблуждение, а если одна верна, другая также верна, потому что обе они имеют общее основание - сознание.

Йог говорит, что обе верны, что мы связаны, насколько дело идет о разуме, и свободны, насколько дело касается души. Настоящая сущность человека есть Душа, Пуруша, которая находится вне всякого закона причинности. Ее свобода просвечивает через слои материи в различных формах разума, сознания и т.п. Это ее свет, блистающий через них; разум же не имеет своего собственного света.

Каждый орган имеет особенный центр в мозгу; нет того, чтобы все органы имели один центр, но каждый из них имеет свой отдельный. Но человек может видеть и слышать в одно и то же время; значит, впечатления, получаемые различными органами, где-то объединяются. Если бы объединение происходило в мозгу, там должен бы быть общий центр для глаз, носа, ушей; между тем мы знаем наверно, что такого центра нет. Почему же, несмотря на это, все восприятия гармоничны, и откуда они получают свое единство? Разум вечно соединен с мозгом; следовательно, объединение происходит не в нем. Позади разума находится только Пуруша, и в ней-то и объединяются разные впечатления и восприятия.

Сама душа есть центр, где все различные органы сходятся в одну точку и объединяются. Душа свободна, и эта ее свобода каждый момент говорит вам, что вы свободны. Но вы ошибаетесь и постоянно смешиваете эту свободу с разумом и сознанием. Вы пытаетесь приписать эту свободу разуму и немедленно находите, что разум не свободен; вы приписываете свободу телу, и тотчас природа говорит вам, что вы опять ошибаетесь. Вот отчего происходит это смешанное чувство свободы и зависимости в одно и то же время. Йог подробно разбирает то, что свободно, и то, что связано, и его неведение исчезает. Он находит, что Пуруша свободна, что она есть сущность того знания, которое, проходя через источник Буддхи, становится разумом и как таковой связано.

21. Природа испытываемого - для него.

Природа не имеет собственного света. Насколько в ней присутствует душа, она кажется светом; но этот свет заимствован совершенно так, как лунный свет есть отраженный. Все проявления природы, согласно Йогам, произведены этой самой природой, но природа не имеет другого назначения кроме освобождения Пуруши.

22. Хотя разрушается для того, кто достиг цели, она однако не уничтожается, оставаясь присущею другим.

Все назначение природы - заставить душу узнать, что она совершенно отдельна от природы, и, когда душа узнает это, природа не имеет больше для нее никакой прелести. Но вся природа исчезает только для того человека, который стал свободным. Всегда останется бесконечное число других, для которых природа будет продолжать действовать.

23. Слияние есть причина осуществления природы обеих сил, как испытываемого, так и его Владыки.

Согласно этому афоризму, когда душа входит в соединение с природой, сила души и сила природы - обе проявляются в этом соединении. Мы видим каждый день, что причина нашего страдания или удовольствия заключается всегда в нашем соединении с телом. Если б я был вполне уверен, что я не тело, я не замечал бы ни жара, ни холода и ничего в этом роде. Наше тело есть соединение. Заблуждение говорить, что я имею одно тело, вы другое, а солнце третье. Вся Вселенная есть один океан материи; вы есть название одной маленькой частицы его, я - другой, а солнце - третьей. Мы знаем, что материя постоянно меняется: то, что образует солнце сегодня, завтра может образовать материю наших тел.

24. Неведение - его причина.

Вследствие неведения мы отождествляем себя с отдельным телом, и это делает нас доступными, всяким страданиям. Такой взгляд на тело (т.е. отождествление его с собою) есть чистое суеверие. Предрассудок делает нас счастливыми и несчастными; суеверие, происходящее от незнания, заставляет нас чувствовать жар и холод, страдание и удовольствие. Наша задача стать выше такого предрассудка, и Йоги указывают нам, как мы можем это сделать. Доказано, что при некоторых психических условиях человек может быть сжигаем и, пока эти условия продолжают, не чувствует боли. Беда в том, что этот внезапный подъем сознания приходит, подобно вихрю, в одну минуту и уходит в следующую. Но если мы достигаем его научным путем, посредством Йоги, мы достигаем постоянного отделения себя от тела.

25. При отсутствии этого (неведения) бывает отсутствие слияния, которое и есть то, чего следует избегать; в этом независимость зрящего.

Согласно философии Йоги, душа, вследствие неведения, слилась с природой, и наша цель заключается в том, чтобы освободиться от власти природы. В этом задача всех религий. Всякая душа потенциально божественна. Цель заключается в проявлении этой Божественности путем подчинения себе внешней и внутренней природы. Достигайте этого трудом, молитвою, психическим управлением или философией, одним из этих способов, несколькими из них или всеми и будьте свободны. Учения, догматы, обряды, книги, храмы, уставы - все это только второстепенные подробности. Йог стремится достигнуть этой цели господством духа. Пока мы не можем освободиться от природы, мы рабы, так как должны идти, куда она приказывает. Йог заявляет, что тот, кто управляет

сознанием, управляет также и материей. Внутренняя материя гораздо выше внешней; с нею гораздо труднее бороться, гораздо труднее управлять ею; поэтому тот, кто победил внутреннюю природу, подчиняет себе всю Вселенную; она становится его слугою. Раджа-Йога предлагает способ достигнуть этого подчинения. Силы, даже высшие, чем те, которые мы знаем в физической природе, будут порабощены. Наше тело есть только наружная оболочка сознания. Тело и сознание не представляют собою двух различных вещей: они, точно устрица и ее раковина, - только два вида одной вещи. Внутреннее вещество устрицы берет материю извне и вырабатывает раковину. Таким же образом те внутренние тонкие силы, которые называются сознанием, берут извне грубую материю и из нее вырабатывают наружную оболочку тела. Если поэтому мы управляем внутренними силами, вам очень легко управлять внешними. Эти силы не различны: нет того, чтоб одни силы были физические, а другие - умственные; физические силы суть только грубые проявления тонких (умственных) сил, совершенно так, как физический мир есть только грубое проявление тонкого мира.

26. Средство уничтожения неведения есть непрерывное упражнение в распознавании.

Настоящая цель упражнения - различение реального и нереального, знание, что Пуруша не есть природа, что она не материя, не сознание и что так как она не имеет ничего общего с природой, то неспособна и меняться. Природа есть только то, что меняется, соединяется и разъединяется, постоянно разлагаясь. Когда вследствие постоянного упражнения мы начнем распознавать (реальное от нереального), неведение исчезнет, и Пуруша воссияет в своей собственной природе, всеведущая, всемогущая, вездесущая.

27. Знание ее принадлежит семикратно-высшему основанию.

Когда это знание приходит, оно приходит как бы в семи степенях, одна после другой, и когда одна из этих степеней приобретена, мы узнаем, что достигаем знания. Прежде всего окажется, что мы узнали, что нужно знать. Сознание перестанет быть неудовлетворенным. Пока мы испытываем жажду знания, мы ищем везде, где надеемся добыть сколько-нибудь истины, и, не находя ее, становимся неудовлетворенными и ищем в новом направлении. Все поиски напрасны, пока мы не начнем замечать, что знание в нас самих, что никто не может помочь нам, что мы сами должны помогать себе. Когда мы начнем упражнять силу распознавания, первый признак, что мы близки к истине, будет тот, что это неудовлетворенное состояние исчезнет. Мы будем чувствовать полную уверенность, что нашли истину и что это не может быть ничем другим, кроме истины. Тогда мы узнаем, что солнце восходит, что утро для нас кончается, и, исполненные бодрости, должны настойчиво идти вперед, пока цель не будет достигнута. Вторая степень будет та, что всякие страдания кончатся. Ничто во всей Вселенной - физической, умственной или духовной - не будет в состоянии доставить нам страдание. Третье будет то, что мы достигнем полного знания, приобретем всеведение. Дальше придет то, что называется свобода Читты. Мы достигнем того, что всякие трудности и борьба отпадут от нас. Все колебания сознания, когда сознание не может быть управляемо, пропадают навсегда подобно тому, как камень, скатываясь с вершины горы в долину, никогда не возвращается опять наверх. Следующее будет то, что сама Читта приобретет способность растворяться без остатка в своих причинах, когда бы мы этого ни пожелали. В заключение мы найдем, что утвердился в нашей сущности; узнаем, что мы были одни во всей Вселенной, что ни тело, ни сознание не были связаны с нами и тем не менее составляли с нами одно. Они делали свое дело, а мы, по незнанию, отождествляли себя с ними. На самом деле мы были одни, всемогущие, вездесущие, вечно блаженные; наше собственное "я" было так чисто и совершенно, что мы ни в чем постороннем не нуждались. Мы не нуждались ни в чем постороннем, чтобы сделаться счастливыми, потому что мы само счастье. Мы найдем, что это знание не зависит ни от чего другого; во всей Вселенной не может быть ничего, что не стало бы ясным для нашего знания. Это будет последнее состояние, и Йог станет покоен и невозмутим; никогда более не испытает никакого страдания, никогда не впадет в

заблуждение; его никогда не коснется несчастье. Он будет знать, что он вечно блажен, вечно совершенен, всемогущ.

28. С уничтожением, посредством упражнения в различных частях Йоги, нечистоты знание становится озаренным до распознавания.

Здесь речь идет о практическом знании. То, о котором мы только что говорили, гораздо выше. Оно не только значительно выше конечного предела наших стремлений, оно идеал. Первое, чего надо достичь, это физического и умственного управления; потом твердо уяснить себе идеал, а зная идеал, останется применять способ его достижения.

29. Яма, Нияма, Асана, Пранаяма, Пратьяхара, Дхарана, Дхиана, Самадхи - суть органы Йога.

30. Непричинение вреда, правдивость, неприсвоение чужого, воздержание и принятие даров - называется Яма.

Человек, который хочет быть совершенным Йогом, должен отбросить мысль о различии пола. Душа не имеет пола; зачем ей унижать себя подобными мыслями? Дальше мы лучше поймем, почему эти мысли должны быть устранены. Получение от других даров так же дурно, как и кража. Сознание всякого принимающего подарки находится под влиянием сознания дающего, так что человек, получающий подарки, вырождается. Получение подарков нарушает независимость сознания и делает нас настоящими рабами. Поэтому не принимайте ничего.

31. Эти, ненарушаемые временем, местом, намерением и кастой, суть всеобщие великие обеты.

Эти упражнения, - непричинение вреда, неприсвоение чужого, целомудрие и принятие даров, - должны быть производимы каждым мужчиной, женщиной, ребенком, каждой душой, независимо от нации, страны и положения.

32. Внутреннее и наружное очищение, довольство, самообуздание, изучение и поклонение Богу составляют Нияму.

Наружная чистота есть содержание тела чистым. Неопрятный человек никогда не будет Йогом. Должна быть также внутренняя чистота. Она достигается поименованными в начале добродетелями. Конечно, внутренняя чистота более ценна, чем наружная; но необходимы обе, - в наружной же чистоте без внутренней нет ничего хорошего.

33. Для заграждения доступа мыслям, враждебным Йоге, должны быть вызваны противоположные мысли.

Это способ упражняться во всех упомянутых добродетелях посредством удержания в сознании мыслей противоположного характера. Когда приходит мысль о получении подарков, замените ее противоположной мыслью.

34. Препятствия к Йоге суть убийство и проч., совершенные, вызванные и одобренные вследствие алчности, гнева или неведения, будут ли они слабые, средние или значительные. Способ устранить их - думать о противоположном.

Если я говорю ложь, или заставляю другого лгать, или одобряю, когда другой это делает, все это одинаково грешно. Ложь, самая ничтожная, - все же ложь. Всякая порочная мысль будет отражена назад; всякое побуждение ненависти, которое может появиться у вас даже в подземелье, сохранится и когда-нибудь, еще в здешней жизни, вернется к вам с ужасной силой в форме какого-нибудь несчастья. Если вы замышляете совершить что-нибудь из ненависти или зависти, ваши намерения отразятся к вам с процентами на проценты. Никакая сила не может отвратить их; раз вы привели их в движение, вы будете обязаны перенести их. Память об этом удержит вас от совершения злых поступков.

35. В присутствии утвердившегося в непричинении вреда прекращается всякая вражда (в других).

Если человек достиг идеала в непричинении вреда другим, при нем даже свирепые животные делаются смирными. В присутствии такого Йога тигр и лань будут вместе играть и не причинять вреда друг другу. Когда вы дойдете до такого состояния, тогда только убедитесь, что прочно утвердились в непричинении вреда.

36. Утверждением в правдивости Йог приобретает силу пользоваться для себя и других плодами дел без их совершения.

Когда сила правды утвердится в вас, вы даже во сне никогда не проявите неправды ни в мысли, ни в слове, ни на деле; все, что бы вы ни сказали, будет правда. Вы можете сказать человеку: "Будь благословен!" - и он будет благословен. Если кто-нибудь болен и вы скажете ему: "Излечись!" - он выздоровеет немедленно.

37. Утверждением в неприисвоении чужого все богатства достигаются Йогом.

Чем больше вы убегаете от природы, тем более она следует за вами, и, если вы совсем не заботитесь о ней, она становится вашим рабом.

38. Утверждением в воздержании приобретается энергия.

Целомудренное сознание имеет страшную энергию, гигантскую силу воли; без нее не может быть никакой умственной силы. Все люди с гигантским умом были очень воздержаны. Оно дает удивительную власть над человеком. Вожди людей были очень воздержаны, и это дало им власть. Поэтому Йог должен быть воздержан.

39. Утвердившись в непринятии даров, он (Йог) получает воспоминание о прошедшей жизни.

Когда Йог не принимает подарков, он перестает быть обязанным другим, остается независимым и свободным, и его ум делается чистым. Всякий подарок приносит получающему все злые свойства дарителя, и они ложатся слой за слоем на его сознание, пока не покроют его всевозможными оболочками зла. У не принимающего подарков сознание становится чистым, и первое, что он получает, это воспоминание о прежней жизни. Только тогда Йог вполне укрепляется в своем идеале, так как видит, что он приходил и уходил уже много раз, и решает, что впредь останется свободным и больше не придет и не уйдет, и не будет рабом природы.

40. С утверждением внутренней и наружной чистоты возникает отвращение к собственному телу и несообщение с другими телами.

Когда наступает действительное очищение тела, наружное и внутреннее, является забвение тела, и мысль о содержании его красивым исчезает. То, что другие называют самым прекрасным лицом, Йогу кажется лицом животного, если в нем нет осмысленности. То, что свет назовет самым обыкновенным лицом, он называет (божественным, если из-за него светится дух. Жажда тела есть страшная отравка человеческой жизни. Когда чистота установлена, первый признак будет тот, что вы вовсе не думаете, что вы тело. Только с наступлением чистоты вы достигаете освобождения от мысли о теле.

41. Возникает также очищение Саттвы, веселое расположение духа, сосредоточенность, победа над чувственностью и способность самопознания.

Вследствие этого упражнения (в Йоге) материя Саттвы становится преобладающей, и тогда сознание делается сосредоточенным и радостным. Печаль может быть признаком дурного пищеварения, но не религиозности. Радостное чувство есть природа Саттвы. Все радуется человека богатого Саттвой, и, когда такое состояние наступает, знайте, что вы делаете успехи в Йоге. Всякое страдание причиняется Тамасом, и потому вы должны освободиться от него. Угрюмость - один из результатов Тамаса. Сильные, хорошо сложенные, молодые, здоровые, смелые только и годятся, чтобы быть Йогами. Для Йога во всем блаженство; всякое человеческое лицо, которое он видит, доставляет ему радость. Это признак добродетельного человека. Уныние происходит от греховности, а не от какой-либо другой причины. Какое дело можно иметь с угрюмыми людьми? Они ужасны. Если ваше лицо угрюмо, не выходите из дому в этот день, запирайтесь в своей комнате. Какое вы имеете, право выносить на свет эту болезнь? Когда ваше сознание делается подчиненным, вы будете управлять всем телом. Вместо того, чтобы быть рабом этой машины, машина будет вашим рабом; вместо того, чтобы тянуть вниз вашу душу, она будет лучшим ее помощником.

42. Из довольства происходит высшее счастье.

43. Следствием самообуздания является изощрение органов чувств и тела через уничтожение нечистоты. Результат самообуздания обнаруживается немедленно повышением силы видения, слышанием на больших расстояниях и т. п.
44. Повторением Мантры достигается восприятие присутствия призываемого божества. Чем выше существа, которые вы хотите увидеть, тем настойчивее должно быть упражнение.
45. Принесением всего в жертву Ишваре достигается Самадхи. Вследствие предания себя воли Божьей Самадхи становится совершенною.
46. Положение тела есть то, которое твердо и приятно. Переходим к Асана, положению тела. Пока вы не приобрели твердой посадки, вы не можете упражнять дыхание и производить прочие упражнения. Твердая посадка значит такая, при которой вы совсем не чувствуете тела; только тогда она становится твердой. При обыкновенных условиях вы найдете, что, как только просидели очень короткое время, в теле появляются разные беспокойства; но если вы возвыситесь над мыслью о конкретном теле, вы утратите всякое чувство тела, не будете чувствовать ни удовольствия, ни боли, а когда опять вернетесь к телу, оно будет чувствовать себя отдохнувшим. Когда вы достигнете успеха в победе над телом и в держании его крепким, ваше упражнение будет устойчиво; но пока тело вас беспокоит, ваши нервы остаются беспокойными и вы не можете сосредоточить сознания. Мы можем сделать посадку твердую, думая о бесконечном. Думать об Абсолютном Бесконечном мы не можем, но можем о бесконечном небе.
47. Путем легкого усилия и размышления о беспредельном (положение тела становится твердым и приятным). Свет и темнота, удовольствие и боль не будут тогда беспокоить вас.
48. Раз овладели сидением, противоположности перестают мешать. Противоположности суть добро и зло, жар и холод, и все пары противоположных качеств.
49. Затем следует управление движением вдыхания и выдыхания. Овладев положением тела, надо победить и подчинить это движение (легких). Таким образом мы подходим к Пранаяме, подчинению жизненных сил тела. Прана не есть дыхание, хотя ее обыкновенно так переводят. Она есть сумма космической энергии. Это энергия, находящаяся в каждом теле, и ее наиболее заметное проявление - движение легких. Производимое Праной движение легких втягивает в них воздух, и это движение мы в Пранаяме и стремимся подчинить себя. Мы начинаем с управления этим движением, как с самого легкого способа достигнуть управления Праной.
50. Ее видоизменения бывают наружные, внутренние или неподвижные, определяемые местом, временем и числом, продолжительные или короткие. Три рода Пранаямы суть: один - посредством которого мы вдыхаем; другой - посредством которого выдыхаем; и третий - когда воздух удерживается от входа в легкие и выхода из них. Они разделяются также по месту и времени. По месту это значит, что Прана удерживается в некоторых отдельных частях тела. По времени значит, как долго Прана будет удержана в известном месте: нам говорят, сколько секунд продолжать одно движение и сколько секунд другое. Следствие этой Пранаямы есть Удгхата, пробуждение Кундалини.
51. Четвертый есть подчинение Праны направлением ее на внешние или внутренние предметы. Это четвертый род Пранаямы. Прана может быть направляема или наружу, или внутрь.
52. Этим ослабляется заслонение света Читты. Читта, по своей собственной природе, обладает знанием всего. Она состоит из частиц Саттвы, но покрыта частицами Раджас и Тамас, и посредством Пранаямы этот покров удаляется.
53. Сознание становится способным к Дхаране.

После того, как этот покров удален, мы способны сосредоточивать сознание.

54. Сосредоточение органов производится посредством отречения от соответствующих им предметов и принятия формы материи - сознания.

Органы суть отдельные состояния материи сознания. Я вижу книгу; форма не в книге, она в сознании. Есть нечто вне меня, вызывающее эту форму, но самая форма в Чितте. Органы отождествляют себя с нею и принимают всякие формы, какие достигают их. Если вы сможете не позволить материи сознания принимать формы, сознание станет спокойным. Это называется Пратьяхарой. Она ведет к высшему управлению органами.

Когда Йог достиг умения не позволять органам принимать формы внешних предметов и заставляет их составлять одно с материей сознания, тогда наступает полное управление органами; а когда органы вполне подчинены, каждый мускул и нерв будут в подчинении, потому что органы суть центры всех ощущений и всех действий. Органы разделяются на органы движения и органы ощущений. Когда органы подчинены, Йог может управлять всеми чувствами и действиями; все тело будет подчинено ему. Только тогда человек начинает чувствовать радость, что родился; тогда он может с уверенностью сказать: "Счастлив я, что родился". Достигнув такого управления органами, мы почувствуем, как на самом деле удивительно это тело.

Глава 3

О СИЛАХ

Теперь мы подошли к главе, которая называется Главою Сил.

1. Дхарана есть удержание мысли на каком-нибудь определенном предмете.

Дхарана (сосредоточение) есть состояние, при котором мысль останавливается на каком-либо предмете, или в теле, или вне тела и удерживается в этом положении.

2. Непрерывное течение познания этого предмета есть Дхиана.

Сознание должно сосредоточиться на одном предмете, держаться определенного небольшого места, как, например: верхушки головы, сердца и т. п.; и если ему удастся получать впечатления только от этой части тела и не получать ни от какой другой, это будет Дхарана; а когда оно удерживается в этом состоянии некоторое время, это называется Дхиана (созерцание).

3. Когда оно, отвергая все образы, отражает только их смысл, это Самадхи.

Это - когда в созерцании отбрасываются все формы. Предположим, я созерцал книгу и постепенно успел сосредоточить на ней мысль и воспринимать только внутренние впечатления, смысл, не выраженный ни в какой форме, - это состояние Дхианы называется Самадхи.

4. (Эти) три (когда в них упражняются) по отношению к одному предмету составляют Самьяму.

Когда человек может направить свою мысль на известный предмет, установить ее на нем и удерживать там долгое время, отделив сущность предмета от внешней его части, это Самьяма, представляющая собою таким образом Дхарану, Дхиану и Самадхи, следующие одна за другою и составляющие одно. Форма предмета исчезла, и в сознании остается только его смысл.

5. Достижением этого приобретается свет знания.

Когда кто-нибудь достиг умения делать Самьяму, все силы подчиняются ему. Это самое важное орудие Йога. Предметы знания бесконечны и разделяются на грубые, более грубые и самые грубые, тонкие, более тонкие и самые тонкие и т. д. Самьяма должна

сначала применяться к грубым предметам, и, когда вы начинаете получать знание о них, ее следует немедленно и постепенно применять к тонким предметам.

6. Им следует пользоваться постепенно.

Это предостережение: не пытаться идти слишком быстро.

7. Эти три ближе, чем предыдущие.

Перед этими упражнениями мы имели Пранаяму, Асану, Яму и Нияму; это внешние части последних трех - Дхараны, Дхианы и Самадхи. Но даже и эти последние суть внешние по отношению к бессемянной Самадхи. Когда человек достиг их, он может достигнуть всеведения и всемогущества, но это еще не будет спасение. Эти три не сделают сознание Нирвикальпа неизменяемым, но оставят семена для образования вновь тел; только когда семена будут "поджарены", как говорит Йог, они потеряют возможность произнести дальнейшие растения. Достигнутые до сих пор силы не могут поджарить семя.

8. Но даже они внешни относительно лишенной семени Самадхи.

Сравнительно с лишенной семени Самадхи, поэтому даже эти внешни. Мы еще не достигли настоящей, самой высшей Самадхи, но только низшей ее степени, в которой, как мы видим, вселенная еще существует и которой принадлежат все эти силы.

9. Подавлением беспорядочных видоизменений сознания и возбуждением изменений управления сознание достигает сдерживающих видоизменений, следующих за управляющими силами сознания.

Это значит, что в первом состоянии Самадхи изменения сознания подчинены не вполне, так как иначе не было бы никаких видоизменений. Если есть видоизменение, побуждающее сознание освободиться от чувств, и Йог старается подчинить его, то само это подчинение будет видоизменением. Одна волна будет обуздана другою волною; но когда и все волны улягутся, это не будет еще настоящая Самадхи, так как само управление представит собою волну. Тем не менее, эта низшая Самадхи гораздо ближе к высшей Самадхи, чем когда сознание не подчинено совсем.

10. Течение его укрепляется привычкою.

Течение этого постоянного управления сознанием становится прочным, если в нем упражняются день за днем; тогда сознание приобретает способность постоянного сосредоточения.

11. Когда берутся всевозможные предметы и сосредоточиваются на одном, эти две силы попеременно то исчезают, то проявляются; Читта же подвергается видоизменению называемому Самадхи.

Сознание останавливается на разных предметах, входит в разного рода вещи, но высшее состояние сознания есть то, когда оно берет один предмет и устраняет все остальные. Самадхи есть результат его.

12. Читта достигает однополярности, обнимая в одно прошедшее и настоящее.

Как мы можем узнать, что сознание сосредоточилось? По тому, что время исчезнет. Чем больше исчезает время, тем больше мы сосредоточены. В обыкновенной жизни мы видим, что, заинтересовавшись книгой, мы совсем не замечаем времени и, отложив книгу, бываем часто удивлены, узнавши, как много времени прошло. Всякое время будет иметь склонность представляться одним настоящим. Итак, определение дано; чем больше прошедшее и настоящее представляются одним, тем сознание более сосредоточено.

13. Этим объясняется тройкое превращение формы, времени и состояния в тонкую или грубую материю и в органы чувств.

Этим объясняются тройкие изменения в материи сознания в форму, время и состояние. Материя сознания изменяется в Вритти, а эти в форму. Способность относить изменения к настоящему времени есть изменение во времени. Способность заставить материю сознания принять форму прошедшего, отбросив настоящее, есть изменение состояния. Сосредоточения, которым учит предыдущий афоризм, дают Йогу управление по его желанию превращениями его материи сознания, которое только одно дает ему силы делать вышеупомянутую Самьяму.

14. То, на что действует превращение, прошлое, настоящее или то, которое еще должно проявиться, есть условное.

Другими словами, условное есть вещество, на которое действует время и Санскары и которое постоянно изменяется и проявляется.

15. Последовательность перемен есть причина многообразной эволюции.

16. Совершением Самьямы над тремя родами изменений приобретает знание прошлого и будущего.

Мы не должны упускать из виду первого определения Самьямы. Когда сознание достигло такого состояния, когда оно отождествляется с внутренним впечатлением предмета, оставляя в стороне внешнее, и когда, вследствие долгого упражнения, сознание удерживает это состояние и может прийти в него в один момент, это Самьяма. Если человек в этом состоянии захочет узнать прошедшее или будущее, он должен совершать Самьяму над изменениями в Санскарах. Некоторые из них вырабатываются теперь, в настоящее время, другие уже выработаны, а некоторые еще должны выработаться. Делая Самьяму над ними, он узнает прошедшее и будущее.

17. Совершением Самьямы над словом, значением и знанием, которые обыкновенно смешаны, приобретает понимание всех звуков животных.

Слово представляет собою внешнюю причину; значение - внутреннее колебание, проходящее через каналы Индрий и сообщающее внешнее впечатление сознанию; а знание представляет реакцию сознания, с которой является восприятие. Эти три, будучи смешаны, составляют предметы наших чувств. Предположим, я слышу слово. Сначала тут внешняя вибрация; потом внутреннее ощущение, принесенное сознанию органом слуха; затем сознание реагирует, и я знаю слово. Слово, которое я знаю, есть смешение трех вещей: колебания, ощущения и реакции. Обыкновенно эти три нераздельны, но путем упражнения Йог приобретает способность разделять их. Когда человек достиг этого, делая Самьяму над каким-нибудь звуком, он понимает значение, которое имелось в виду выразить этим звуком, произведен ли он человеком или каким бы то ни было животным.

18. Различением впечатлений - знание прошлой жизни.

Всякое наше ощущение является в форме волны в Читте. Эта волна успокаивается и становится все тоньше и тоньше, но никогда не пропадает. Она остается там в слабой форме, и, если мы в состоянии вызвать эту волну опять, она становится памятью. Итак, если Йог может сделать Самьяму на эти прошлые впечатления сознания, он начнет вспоминать все свои прежние жизни.

19. Совершением Самьямы над признаками чужого тела - знание его сознания.

Предположим, что каждый человек имеет особенные знаки на своем теле, отличающие его от других. Когда Йог делает Самьяму на эти знаки, свойственные известному человеку, он узнает природу сознания этого лица.

20. Но не содержание чужого сознания, так как оно не было предметом Самьямы.

Он не узнает содержания мыслей, делая Самьяму над телом. Для этого потребовалась бы двойная Самьяма: сначала над знаками тела и потом над самим сознанием. Йог тогда узнал бы все, что есть в этом сознании: прошедшее, настоящее и будущее.

21. Совершением Самьямы над формой тела, при устранении способности восприятия образов и отделении способности проявления в глазу, тело Йога становится невидимым.

Йог, стоящий в середине комнаты, может по видимому исчезнуть. Он на самом деле не исчезает, но не будет никому видим. Форма и тело будут как бы разделены. Вы должны помнить, что это может быть сделано только тогда, когда Йог достиг до такой силы сосредоточения, когда форма и предмет, имеющий эту форму, ему предоставляются отдельно. Тогда он делает Самьяму над предметом, и способность восприятия формы устраняется, так как эта способность происходит от соединения предмета и его формы. Этим объясняется также исчезновение, или скрытие, сказанных слов.

22. Карма бывает двух родов, приносящая плоды рано или поздно. Совершая Самьяму над нею, или посредством знаков, называемых Ариштха - Предзнаменование - Йоги знают точное время разлучения со своими телами.

Когда Йог делает Самьяму над своей собственной Кармой, над теми впечатлениями в своем сознании, которые теперь действуют, и теми, которые сейчас ожидаются, он по тем, которые ожидаются, точно знает, когда умрет его тело. Он знает, когда умрет: в котором часу, даже в какую минуту. Индусы очень интересуются знанием такого момента, или сознанием близости смерти, потому что Читта учит, что мысли в момент отхода имеют большое значение в определении следующей жизни.

23. Совершением Самьямы над дружбою и проч. приобретаются различные силы.

24. Совершением Самьямы над силою слона и т. п. Йогом приобретается соответствующая сила.

Когда Йог достиг способности совершать такую Самьяму и хочет сделаться сильным, он делает Самьяму над силою слова и приобретает ее. Бесконечная энергия находится в распоряжении каждого, если только он знает, как овладеть ею. Йог открыл науку такого овладения.

25. Совершением Самьямы над тем лучезарным светом приобретается знание утонченного, загражденного и удаленного.

Когда Йог делает Самьяму над лучезарным светом в сердце, он видит предметы, которые очень отдалены, например, то, что происходит в отдаленных местах, что заграждено горами, а равно предметы очень тонкие.

26. Совершением Самьямы над Солнцем - познание миров.

27. Над Луной - знание созвездий.

28. Над Полярной звездой - движение звезд.

29. Над кругом пупка - познание телесного организма.

30. Над углублением у горла - прекращение голода.

Когда человек очень голоден, если он может сделать Самьяму над углублением горла, голод прекращается.

31. Над нервом, называемым Курма, - устойчивость тела.

Когда над ним упражняются, тело не может быть расстроено.

32. Над сиянием около вершины головы - лицезрение Сиддхов.

Сиддхи - это существа, несколько высшие теней.

Когда Йог сосредоточит свое сознание на вершине своей головы, он увидит этих Сиддхов.

Слово Сиддха вовсе не обозначает людей, ставших свободными, - между тем в этом смысле оно часто употребляется.

33. Или силою Пратибха - всеведения.

Все это может быть достигнуто без всякой Самьямы человеком, который имеет силу Пратибхи (озарения вследствие чистоты). Когда человек достиг высокого состояния Пратибхи, он обладает этим великим светом. Все предметы ясны для него. Все приходит к нему естественно, без совершения Самьямы или чего бы то ни было.

34. В сердце - знание мыслей.

35. Обладание получается через неразличение очень сдержанной души и Саттвы; оно действует на других: Самьяма над этим дает знание Пуруши.

Сила отрешения, приобретаемая чистотою, дает Йогу просветление, называемое Пратибха.

36. Отсюда возникает приобретение слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния, присущих Пратибхе.

37. Это препятствия для Самадхи, но они суть силы в земном состоянии.

Йог знает, что все прелести мира происходят вследствие соединения Пуруши и сознания.

Если он хочет сделать Самьяму над тем, что природа и душа суть разные вещи, он получает знание Пуруши. Из этого возникает распознавание. Когда он достиг такого распознавания, он достигает Пратибхи, света высшего гения. Эти силы однако суть

препятствия к достижению высшей цели, знания чистой Души и свободы; они, так сказать, встречаются по пути; и если Йог отказывается от них, он достигает самого высшего; если же соблазнится приобретением их, его дальнейший прогресс прегражден.

38. Когда причина связи ослаблена, Йог, посредством своего знания проявления через органы, входит в чужое тело.

Йог может войти в мертвое тело и заставить его встать и двигаться даже в то время, как он сам действует в другом теле. Или он может войти в живое тело и удерживать сознание и органы человека в повиновении и временно действовать посредством тела этого человека. Это дается вследствие достижения Йогом различения Пуруши и природы. Если он хочет войти в тело другого, он делает Самьяму над этим телом и входит в него, потому что, по утверждению Йога, вездесущи не только его душа, но и сознание. Оно есть частица всемирного сознания. Обыкновенно мы можем действовать только посредством нервных токов нашего тела; но когда Йог станет независимым от этих нервных токов, он будет способен действовать другими путями.

39. Победою над током, называемым Удана, Йог не погружается в воду или в болото и может ходить по остриям.

Удана есть название нервного тока, управляющего легкими и всею верхнею частью тела; и когда Йог делается господином его, он становится легким в весе: он не может утонуть в воде, может ходить по колючкам и лезвиям меча, стоять в огне и т. п.

40. Победою над током Самана он окружается светом.

Когда бы он ни захотел, свет исходит из его тела.

41. Совершением Самьямы над отношением слуха к Акаше приобретается божественный слух.

Акаша - эфир, орудие - слух. Делая Самьяму над ними, Йог приобретает божественный слух: он слышит все; он слышит произнесенное или прозвучавшее за мили от него.

42. Совершением Самьямы над отношением Акаши и тела Йог становится легким, как вата, и может ходить по воздуху.

Акаша есть материал тела; в известной форме она становится телом. Если Йог делает Самьяму над Акашей, материей своего тела, он приобретает легкость Акаши и может ходить по воздуху.

43. Совершением Самьямы над внешними реальными видоизменениями сознания, называемыми великою бестелесностью, достигается исчезновение заслоняющего свет.

Сознание в своем безумии думает, что оно должно действовать в теле. Почему я должен быть связан одною системою нервов и помещать свое "Я" в теле, если сознание вездесущее? Для этого нет никакого основания. Йог хочет чувствовать свое "Я" всюду, где ему нравится, и если он достиг этого, все заслоняющее свет уходит прочь и всякая темнота и неведение исчезают. Все ему представляется вполне ясным.

44. Совершением Самьямы над элементами, начиная с грубых и кончая самыми тонкими, приобретается господство над элементами.

Йог делает Самьяму над элементами, сначала над грубыми, а потом над тонкими их состояниями. Эта Самьяма производится часто одною сектою Буддистов. Они берут ком глины и делают над ней Самьяму, и постепенно видят тонкие материалы, из которых она состоит, и когда узнают все тонкие материалы в ней, получают власть над этими элементами. Поступая так со всеми элементами, Йог может все их подчинить себе.

45. Отсюда происходит утонченность и проч., прославление тела и неразрушаемость телесных свойств.

Это значит, что Йог приобретает восемь сил. Он может сделать себя огромным, тяжелым, как земля, или легким, как воздух; будет управлять всем, чем захочет; лев будет смирен в его присутствии, подобно лани, и все его желания исполнятся по его воле.

46. Прославление тела состоит в красоте, цвете кожи, силе, подобной алмазу крепости.

Тело становится несокрушимым: огонь не в состоянии повредить его, ничто не может ранить его, ничто не может разрушить его, пока не захочет сам Йог. "Ломая жезл времени,

он живет в этой Вселенной со своим телом". В Ведах написано, что для такого человека нет больше болезни, смерти, страдания.

47. Совершением Самьямы над объектом, знанием и самосознанием органов постепенно получается победа над ними.

При восприятии внешних предметов, органы оставляют свое место в сознании и стремятся к предмету; следствием этого является знание и самосознание. Когда Йог делает Самьяму над этими переходами, он овладевает органами. Возьмите что-нибудь, что вы видите и чувствуете, например, книгу, и сосредоточьте сначала сознание на самой вещи, потом на знании, заключенном в форме книги, и затем на "Я", которое видит книгу. Посредством этого упражнения все органы будут подчинены.

48. Отсюда происходит просветленное сознание, сила органов, независимо от тела, и покорение природы.

Как вследствие овладения элементами получается просветление тела, так через подчинение сознания приходит просветление сознания.

49. Совершая Самьяму над Саттвой, тот, кто различает разум от Пуруши, приобретает вездесущие и всеведение.

Когда, победив природу и установив различие между Пурушей и природой, Йог видит, что Пуруша неуничтожаема, чиста и совершенна, он становится всемогущим и всеведущим.

50. Отречением даже от этих последних разрушается самое семя зла; он достигает Кайвалья.

Он достигает обособления, независимости. Тогда человек свободен. Когда он откажется даже от мысли о всемогуществе и всеведении, наступит полное отвержение наслаждений и искушений со стороны небесных существ. Когда Йог видел все эти удивительные силы и отверг их, он достигает цели. Что такое все эти силы? Простые проявления. Они не лучше, чем грезы. Даже всемогущество - греза. Оно зависит от сознания. Его можно понять, пока существует сознание, но ведь цель выше сознания.

51. Требуется полное отвержение наслаждения и искушений со стороны небесных существ, под страхом возобновления зла.

Существуют и другие опасности: боги и другие существа приходят искушать Йога. Они не хотят, чтоб кто-нибудь был вполне свободен. Они завистливы, как мы, и иногда хуже, чем мы. Они очень боятся потерять свои места. Те Йоги, которые не достигают совершенства, умирают и становятся богами; оставивши прямую дорогу, они идут на одну из боковых и приобретают эти силы. Тогда они должны родиться опять; но тот, кто довольно силен, чтобы устоять против этих искушений, и идет прямо к цели, становится свободным.

52. Совершением Самьямы над частицею времени и ее кратными приобретается распознавание.

Как мы должны избегать всего этого: Дев, небес и сил? - Распознаванием, знанием добра и зла. Поэтому и дается Самьяма, которою может быть укреплена сила распознавания. Это Самьяма над частицею времени.

53. То, что не может быть различаемо по видам, признакам и месту, даже то будет распознано вышеуказанной Самьямой.

Несчастья, которые мы испытываем, происходят от неведения, от неразличения действительного и недействительного. Мы все принимаем дурное за хорошее и призрачное за действительное. Только одна душа реальна, и мы это забыли. Тело есть нереальный сон, а мы думаем, что мы все суть тела. Это неразличение есть причина страдания, а оно происходит от неведения. Когда приходит распознавание, оно приносит силу, и только тогда мы устраняем все эти разные мысли о теле, о небе, о богах и Девах. Это неведение возникает вследствие деления на виды, признаки и места. Например, возьмем корову. Корова отличается от собаки как вид. А из коров как мы отличаем одну от другой? По признакам. Если два предмета совершенно одинаковы, они могут быть

различаемы, если находятся в разных местах. Когда предметы так перемешаны, что даже эти различия не помогают нам, сила распознавания, приобретенная вышеупомянутым упражнением, дает нам способность различить их. Высшая философия Йога основана на том факте, что Пуруша чиста и совершенна и только одна проста во всей Вселенной. Тело и сознание составные, и все-таки мы всегда отождествляем себя с ними. Большая ошибка, что различение утрачено. Когда сила распознавания достигнута, человек видит, что все в этом мире, умственном и физическом, сложно и, как такое, не может быть душой.

54. Спасаящее знание есть то знание распознавания, которое обнимает все предметы, все средства.

Разобшение вот цель. Когда оно достигнуто, душа находит, что она одна была всегда и что не требуется никого, чтоб сделать ее счастливою. Пока мы нуждаемся еще, чтобы кто-нибудь сделал нас счастливыми, мы рабы. Когда душа увидит, что она свободна и не нуждается ни в чем для дополнения себя, тогда природа ей совершенно не нужна, тогда свобода достигнута, тогда наступает Кайвалья.

55. Равенством чистоты Саттвы и Пуруши достигается Кайвалья.

Когда душа видит, что она не зависит ни от чего во Вселенной, от богов до самых низших атомов, это называется Кайвалья (разобшение) и совершенство. Она достигается, когда эта смесь чистоты и нечистоты, называемая сознанием, делается такой чистой, как сама Пуруша; когда Саттва, сознание, отражает только неограниченную качествами сущность чистоты, которая и есть Пуруша.

Глава 4

НЕЗАВИСИМОСТЬ

1. Сиддхи (силы) приобретаются от рождения химическими средствами, силою слов, самообузванием или сосредоточением.

Иногда человек рождается с Сиддхами (силами), конечно, вследствие упражнения в этих силах во время предшествовавшей жизни. Он родился в этот раз как бы для того, чтоб наслаждаться плодами своих прежних упражнений. Говорят о Капила, великом отце философии Санкхья, что он родился Сидхой, что буквально значит: человек, достигший успеха.

Йоги говорят, что эти силы могут быть также приобретены при помощи химических средств. Все мы знаем, что химия вначале была алхимией: люди отыскивали философский камень, жизненный эликсир и т. п. В Индии была секта, называемая Расаяны. По ее учению, стремление к идеальности, знанию, духовности и религии совершенно правильно; но достигнуть их можно только при посредстве тела, служащего для этого орудием. Если тело со временем разрушается, нужно гораздо больше времени для достижения цели. Например, человек упражняется в Йоге и хочет сделаться бестелесным. Раньше, чем достигнуть серьезных успехов, он умирает. Тогда он берет другое тело и начинает снова; затем опять умирает и т. д. Таким образом, то умирая, то опять рождаясь, он теряет много времени. Но если б его тело могло сделаться настолько сильным и совершенным, что могло бы освободиться от рождения и смерти, он имел бы гораздо больше времени для того, чтобы стать бестелесным. Расаяны говорят, что тело должно быть сделано очень крепким и что оно может быть сделано бессмертным. Их идея заключается в том, что если сознание вырабатывает тело и если верно, что каждое сознание есть только частичное проявление бесконечной энергии и что для каждого частичного проявления нет пределов получать какое угодно количество силы извне, то почему невозможно, чтоб мы удержали наше тело навсегда. Мы сами должны создавать

все тела, которые когда-либо будем иметь. Как только это тело умирает, мы должны создать другое. Если мы в состоянии это сделать, почему мы не можем сделать то же здесь теперь, не уходя? Теория вполне правильна. Если возможно, что мы живем после смерти и создаем наши новые тела, почему невозможно, чтоб мы были в состоянии создавать эти тела здесь, без полного разложения настоящего тела, просто постоянно возобновляя разрушенные частицы его; Они также думают, что в ртути и сере скрыта в высшей степени удивительная сила и что посредством известных их препаратов человек может сохранять тело так долго, как ему годно. Некоторые верят, что известные снадобья могут дать такие силы, как летать по воздуху и проч. Многими из самых удивительных Лекарств настоящего времени мы обязаны Расаянам, особенно употреблением в медицине металлов. Некоторые секты Йогов заявляют, что многие из их главных учителей еще живут в их старых телах. Патанджали, великий авторитет Йоги, не отрицает этого.

Сила слов. Есть некоторые священные слова, называемые Мантры, имеющие силу, будучи повторяемы при соответствующих условиях, производить эти чрезвычайные силы. Мы день и ночь живем среди такой массы чудес, что совсем не думаем о них. Нет границ силе человека, силе слов и силе ума.

Самообуздание. Мы видим, что во всех религиях практикуется укрощение страстей и аскетизм. В этих религиозных идеях Индусы всегда доходят до крайностей. Вы найдете людей, стоящих всю свою жизнь с поднятыми руками, пока их руки не высохнут и не замрут. Люди спят, стоя день и ночь, пока их ноги не распухают, и если они остаются живы, их ноги так костенеют в этом положении, что они более не в состоянии согнуть их, но должны всю жизнь стоять. Я видел однажды человека с поднятыми таким образом руками и спросил его, как он себя чувствовал, когда начал делать это. Он сказал, что было ужасно мучительно, так мучительно, что он должен был ходить к реке и погружаться в воду, и только это немного облегчало его страдания; через месяц он больше не страдал. Такими упражнениями могут быть приобретены силы (Сиддхи).

Сосредоточение. Сосредоточение есть Самадхи, и это настоящая Йога; оно главный предмет этой науки и самое высшее средство. Предыдущие суть только второстепенные, и ими мы не можем достичь самого высшего. Самадхи есть средство, посредством которого мы можем достичь и чего хотим, и всего умственного, нравственного или духовного.

2. Переход из одного вида в другой совершается через восполнение природой.

Патанджали говорит, что упомянутые выше силы получают от рождения иногда при помощи химических средств или посредством самообуздания. Он также признает за достоверное, что тело может быть сохранено в течение какого угодно продолжительного времени. В настоящем афоризме он продолжает выяснять, что составляет причину изменения тела в другой вид, и говорит, что она заключается в пополнении природой. В следующем афоризме он объясняет это.

3. Добрые дела и проч. не суть прямые причины превращений в природе, но они действуют как устранители препятствий к эволюции природы, как земледelec разрушает препятствия течением воды, которая затем бежит вниз, следуя собственной природе.

Когда земледelec орошает свое поле, вода уже имеется в каналах, но только там есть заграждения, шлюзы, удерживающие воду. Земледelec открывает эти шлюзы, и вода течет сама по закону тяжести. Таким же образом весь человеческий прогресс и сила уже есть во всем; совершенство есть общечеловеческое свойство, только оно загорожено и не допускается принять свойственный ему ход. Если кто-нибудь может устранить заграждение стремлениям природы, он приобретает уже имеющиеся силы. Те, которых мы называем злыми, становятся светлыми, как только заграждение сломано и природа устремляется в них. Сама природа влечет нас к совершенству и в конце концов приведет к нему всех. Все упражнения и стремления сделаться религиозным суть только отрицательная работа - устранить заграждение и открыть дверь к совершенству, которое есть наше природное право, наша природа.

В настоящее время теория эволюции древних Йогов может быть лучше понята при свете новейших исследований. И все-таки теория Йогов представляет собою лучшее объяснение. Две причины эволюции, выставляемые новейшими учеными, именно: половой подбор и переживание наиболее приспособленного, - недостаточны. Предположить, что человеческое знание подвинулось вперед настолько, что уничтожило соперничество как из-за добывания физической пищи, так и из-за приобретения подруги. Тогда, согласно новейшим ученым, прогресс человеческий остановится и род вымрет. Следствия этой теории - снабжение всех угнетателей доказательством, служащим им к успокоению угрызений совести, и то, что явилось немало людей, которые, выдавая себя за философов, хотели бы истребить всех злых и нежизнеспособных (они, конечно, единственные судьи жизнеспособности) и таким образом сохранить человеческий род. Но великий древний эволюционист Патанджали заявляет, что настоящая тайна эволюции есть обнаружение совершенства, которое уже имеется в каждом существе; что это совершенство заграждено и что бесконечный поток его, находящийся за заграждением, стремится обнаружить себя. Наша борьба и соперничество суть только результаты нашего неведения, так как мы не знаем настоящего способа открыть шлюз и пустить воду. Бесконечный поток, находящийся позади преграды должен проявить себя, и он-то и есть причина всех явлений (эволюции), а не соперничество за жизнь или половое наслаждение, которые суть только временные, не необходимые внешние явления, производимые неведением. Даже когда всякое соперничество прекратится, совершенная природа, стоящая позади, будет заставлять нас идти вперед, пока всякий не станет совершенным. Поэтому нет никакого основания верить, что для прогресса необходимо соперничество. Человек скрыт в животном, но, как только дверь открывается, он устремляется наружу и является человеком. В человеке есть скрытый бог, удерживаемый замками и заграждениями неведения. Когда знание ломает эти запоры, бог проявляется.

4. Созданные мнения произошли только от эгоизма.

Теория Кармы состоит в том, что мы испытываем последствия наших хороших или дурных дел; а вся задача философии приблизить блаженство человека. Все писания воспевают блаженство человека, его души, и тотчас вслед за тем поучают о Карме: добрые дела приносят такой результат, а дурные дела такой. Но если б на душу могли влиять добрые или дурные дела, она дошла бы до ничтожества. Дурные дела ставят преграду проявлению нашей природы, Пуруши, а добрые дела устраняют препятствия, и ее слава проявляется; но сама Пуруша никогда не изменяется. Все, что бы вы ни сделали, никогда не уничтожит вашей собственной славы, вашей природы, потому что на душу не может влиять ничто: перед нею только растягивается покрывало, скрывающее ее совершенства.

5. Хотя деятельность разных созданных сознаний различна, они все управляются одним первоначальным сознанием.

Различные сознания, действующие в различных телах, называются созданными сознаниями, а тела созданными телами, другими словами, выработанными телами и сознаниями. Когда вы станете Йогом, вы научитесь секрету управлять ими. Секрет управления всегда принадлежал нам, но вы его забыли. Когда вы станете Йогом, вы вспомните его. Тогда вы будете в состоянии сделать с ним все, производить с ним опыты каким захотите способом. Материя, из которой создано сознание, та же самая, которая составляет Вселенную. Нет того, чтоб сознание было одна вещь, а материя - другая, но они только различные состояния одного и того же. Асмита, эгоизм, есть материя, тонкое вещество, из которого вырабатываются эти созданные сознания и тела Йогов.

Поэтому, когда Йог нашел секрет этой энергии природы, он может создавать сколько угодно тел или сознаний, и все они будут созданы из вещества, называемого эгоизмом.

6. Между различными Читтами та, которая достигается через Самадхи, чужда желаний.

Между всеми различными сознаниями, которые мы видим в разных людях, только то сознание, которое достигается посредством Самадхи полного сосредоточения, есть высшее. Человек, достигший известных сил посредством медицинских средств или слов,

или посредством самообуздания, еще имеет желания; но тот только, кто достиг Самадхи сосредоточением, свободен от всех желаний.

7. Дела ни были, ни черны для йогов; для прочих они тройки: белые, черные и смешанные. Когда йог достиг состояния совершенства, действия его и Карма, произведенные его действиями, не будут связывать его, потому что он не желал их; он только лишь работал. Он работает, чтоб делать хорошо, и делает хорошо, но не заботится о результате, и результата для него не будет. Но для обыкновенного человека, не достигшего этого высшего состояния, дела бывают трех родов: черные (злые действия), белые (хорошие действия) и смешанные.

8. Из эти трех родов дела в каждом состоянии проявляются только те, желания (которых) свойственны этому состоянию. (Остальные находятся в это время в бездействии).

Предположим, что я произвел три рода Кармы: хорошую, дурную и смешанную, и предположим, что я умираю и становлюсь богом на небе. Желания в теле бога не те же, что в человеческом теле. Тело бога не ест, не пьет. Что же делается с моими прежними невыработанными Кармами, которые являются следствиями желаний есть и пить? Куда деваются эти Кармы, когда я стал богом? Ответ тот, что желания могут проявляться только в соответственной обстановке. Только те желания обнаружатся, для которых обстановка подходяща; остальные останутся в запасе. В этой жизни мы имеем много божеских желаний, много желаний человеческих и много животных желаний. Если я принимаю божеское тело, выступают только добрые желания, потому что для них условия подходящие. А если я принимаю тело животного, выступают только животные желания, а добрые будут ждать. Что это показывает? То, что посредством обстановки мы можем обуздывать желания. Только та Карма выступит, которая соответствует и подходит к условиям. Это доказывает, что сила условий есть крепкая узда для управления даже Кармой.

9. Есть последовательность в желаниях, даже разделенных видами, временем и пространством, так как существует объединение в памяти и впечатлениях.

Испытываемое нами, делаясь тонким, становится впечатлением; пережитые впечатления становятся памятью. Здесь слово память заключает в себе бессознательную координацию прежнего опыта, превращенного настоящим сознательным действием в впечатление. В каждом теле группа впечатлений, приобретенных только в подобном теле, будет причиной действий в этом теле. Опыты не подобных тел останутся бездейственными. Каждое тело будет действовать, как будто бы оно происходило только от ряда тел того же вида; таким образом последовательность желаний не будет прерываться.

10. Жажда счастья вечна, а потому желания не имеют начала.

Всякому опыту предшествует желание сделаться счастливым. Начала опыта не было, так как каждый новый опыт имеет основанием стремление, порожденное прежним опытом; поэтому желание не имеет начала.

11. Так как оно связано причиной, следствием, основанием и предметами, то при отсутствии их, само отсутствует.

Желание связано причиной и следствием; если желание возбуждено, оно не умирает, не производя следствия. Материя сознания представляет собою большой магазин, склад всех прежних желаний, превращенных в форму Санскар. Пока вырабатываются, они не умирают; больше того: до тех пор, пока чувства будут получать впечатления внешних предметов, будут возникать и желания. Желания исчезли бы только тогда, если б можно было освободиться от воздействия предметов.

12. Прошлое и будущее находится в их собственной природе, так как пути отношений различны.

13. Принадлежа к природе Гун, они бывают проявляющимися или тонкими.

Гуны суть трех веществ: Саттва, Раджас и Тамас, грубое состояние которых есть видимая Вселенная. Прошлое и будущее возникают из различных видов проявления этих Гун.

14. Единство в вещах происходит от единства в изменениях. Хотя существуют три вещества, но так как их изменения находятся во взаимной зависимости, то все предметы имеют единство.

15. При тождественности предметов восприятие и желание различаются, смотря по различию сознаний.

16. Вещи известны или неизвестны сознанию в зависимости от окраски, сообщаемой ими сознанию.

17. Состояния сознания всегда известны, ибо господин сознания неизменен.

Вся суть этой теории та, что Вселенная в одно и то же время умственна и материальна. И оба мира, умственный и материальный, находятся в состоянии постоянного движения. Что такое эта книга? Она есть соединение частиц, постоянно меняющихся. Одна часть уходит из нее, а другая входит в нее; это водоворот. Но чем же производится единство? Что же делает ее одной и той же книгой? Обмены равномерны; в гармоничном порядке они посылают сознанию впечатления, а эти, соединяясь вместе, образуют постоянную картину, хотя части ее постоянно меняются. Самое сознание постоянно меняется. Сознание и тело подобны двум слоям одного и того же вещества, движущимся с различными скоростями. Так как один относительно медленнее, а другой скорее, то мы можем различать два движения. Если, например, движется железнодорожный поезд и вдоль него в стороне медленно - экипаж, то до некоторой степени возможно найти движение обоих; но для этого необходимо еще нечто другое, - движение может быть замечено только тогда, когда есть нечто движущееся. Если две или три вещи имеют относительные движения, мы сначала замечаем более быстрое и потом более медленное. Как замечается сознание? Оно также движется, и необходима другая вещь, которая двигалась бы медленнее, дальше мы должны иметь нечто, движение чего еще медленнее и т. д. без конца. Но логика побуждает вас где-нибудь остановиться; вы должны заключить ряд знанием чего-нибудь, что никогда не изменяется. Позади этой никогда не кончающейся цепи движения стоит Пуруша, неизменная, бесцветная, чистая. Все впечатления только отражаются на ней, как лучи света, выходящие из камеры, отражаются на белом листе, рисуя на нем сотни картин, но не оставляя ни малейшего следа на самом листе.

18. Сознание, будучи объектом, не имеет собственного света.

В природе везде проявляется страшная сила; но все же что-то говорит нам, что она не самобытна, не разумна по существу. Пуруша одна самобытна (самосветяща) и дает свет всему. Это ее сила просвечивает через все, через материю и через силу.

19. Вследствие невозможности для него познавать две вещи одновременно.

Если бы сознание обладало собственным светом, оно было бы в сознании познавать все одновременно; чего оно не может. Если вы очень внимательны к одной вещи, вы упускаете из вида другую. Если бы сознание имело собственный свет, не было бы пределов впечатлениям, которые оно могло бы получать. Пуруша может познавать все в одно мгновение, поэтому Пуруша самосветяща (т.е. самопознающая), а сознание - нет.

20. Если предположить другое воспринимающее сознание, не будет конца подобным допущениям и путаниц в памяти.

Предположим, что есть другое сознание, познающее первое, тогда должно быть нечто, познающее второе, и так без конца. Это произведет путаницу в памяти, так как тогда не будет никакого хранилища воспоминаний.

21. Так как сущность знания (Пуруша) неизменяема, то, когда мысль принимает ее форму, она становится сознательной.

Патанджали говорит это, чтобы сделать более ясным, что сознание не есть свойство Пуруши. Когда сознание подходит близко к Пуруше, она как бы отражается в сознании; сознание на это время становится знающим и само кажется Пурушей.

22. Получая окраску от видящего и видимого, сознание способно понять все.

Если в сознании с одной стороны отражается внешний мир, видимое, а с другой - видящий, то сознание получает полное знание.

23. Сознание, будучи сложным, своими бесчисленными желаниями действует для другого (Пуруши).

Сознание есть соединение разных вещей, и потому не может работать для себя. Все в этом мире, что представляет собой соединение, имеет некоторую цель этого соединения, некоторую третью вещь, ради которой это соединение происходит. Так, соединение сознания происходит для Пуруши.

24. Восприятие сознания как Атмана прекращается для достигшего познания.

Через распознавание йог знает, что Пуруша не есть сознание.

25. Тогда устремленное к распознаванию сознание достигает предшествующего состояния Кайвалья (разобщения).

Упражнения в йоге ведут к распознающей силе, к ясности видения. Покрывало спадает с глаз, и мы видим вещи, как они есть. Мы видим, что природа есть соединение и показывает панораму для Пуруши, которая представляет собой зрителя; что природа не властитель; что все комбинации природы существуют только ради того, чтобы показать эти явления Пуруше, царю, сидящему внутри на престоле. Когда посредством долгого упражнения достигается распознавание, страх прекращается, и сознание достигает разобщения.

26. Мысли, возникающие как препятствия этому, являются от впечатлений.

Все различные возникающие мысли, заставляющие нас верить, что для того, чтоб сделаться счастливыми, мы нуждаемся в чем-то внешнем, суть препятствия к совершенству. Пуруша сама есть счастье и блаженство по своей собственной природе. Но знание этого закрыто для нас прежними впечатлениями. Эти впечатления должны сами себя вытеснить.

27. Разрушаются они тем же способом, как неведение и проч., как сказано раньше.

28. Только достигший правильно различающего знания сущностей и отрекшийся от плодов его, приходит, вследствие совершенного распознавания, к Самадхи, называемой облаком добродетели.

Когда йог достиг такого распознавания, являются все упомянутые в последней главе силы; но настоящий йог отвергает их все. В него входит особенное знание, особенный свет, называемый Дхарма Мегха, облако добродетели. Все великие пророки мира, о которых упоминает история, обладали им. Они нашли все основания знания внутри себя. Истина для них стала реальной. Мир, и спокойствие, и совершенная чистота стали их собственной природой после того, как они отказались от тщеславия обладания силами.

29. Отсюда получается прекращение страданий и труда.

Когда это облако добродетели пришло, тогда нечего больше бояться падения: ничто не в состоянии увлечь йога вниз. Ничто более не причинит ему зла: для него нет больше страданий.

30. Тогда знание, лишенное покрывала и нечистоты, становится бесконечным, подлежащее же познанию - ничтожным.

Само знание налицо; его покрывало снято. Одно из буддийских писаний дает определение слова Буддха (которое есть название некоторого состояния). Оно определяет его как бесконечное знание, бесконечное, как небо.

Иисус достиг его и сделался Христом. Каждый из вас достигнет этого состояния, и тогда ваше знание станет бесконечным, познаваемое же ничтожным. Вся Вселенная со всем познаваемым в ней станет ничем перед Пурушей. Обыкновенный человек считает себя очень маленьким, потому что познаваемое кажется ему бесконечным.

31. Тогда окончены последовательные превращения качеств, так как цель их достигнута.

Тогда все различные превращения качеств, которые изменяются при переходе от вида к виду, прекратятся навсегда.

32. Перемены, существующие по отношению к моментам времени и воспринимаемые на другом конце (в конце ряда), составляют последовательность.

Патанджали здесь определяет слово последовательность как изменения, существующие в отношении моментов времени. Пока я думаю, проходит много моментов, и с каждым моментом происходит перемена мысли; но мы замечаем эти перемены только в конце ряда. Восприятие времени всегда имеет место в памяти. Это называется последовательностью; но для сознания, которое достигло вездесущия, все это окончено. Для него все стало настоящим, - существует одно настоящее, прошедшее же и будущее утрачено. Все становится подчиненным, и всякое знание является в одну секунду. Все узнается мгновенно, подобно вспышке.

33. Устранение в обратном порядке качеств, лишенных для Пуруши всякого побуждения к действию, есть Кайвалья, или утверждение силы знания в его собственной природе.

Задача природы окончена, эта бескорыстная задача, которую наша нежная кормилица - природа возложила на себя. Она как будто взяла ласково за руку забывшую себя душу и, показывая ей все, что происходит во Вселенной, все ее проявления, ведет ее все выше через различные тела до тех пор, пока она не вернет себе потерянный ею свет и не вспомнит свою природу. Тогда любящая мать уходит назад той же дорогой, какой пришла, за другими, также затерявшимися в безбрежной пустыне жизни, где ничто не оставляет следа. Так она трудится без начала и конца, и путем наслаждений и страданий, путем добра и зла бесконечная река душ течет в океан совершенства, самопознания.

Слава тем, кто вызвал к бытию свою собственную природу; да будет их благословение над всеми нами!

КЛАССИЧЕСКАЯ ЙОГА

("ЙОГА-СУТРЫ" ПАТАНДЖАЛИ И "ВЬЯСА-БХАШЬЯ")

перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы

Е.П. Островской и В.И. Рудого

М.: Центр исследований традиционных идеологий Востока "Asiatica", 1992

Введение

РЕКОНСТРУКЦИЯ СИСТЕМЫ

Глава первая Глава вторая Глава третья Глава четвертая

ПЕРЕВОД

1. О СОСРЕДОТОЧЕНИИ

2. О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ [ЙОГИ]

3. О СОВЕРШЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ

4. ОБ АБСОЛЮТНОМ ОСВОБОЖДЕНИИ

КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКОВ

Глава первая Глава вторая Глава третья Глава четвертая

Литература

Словарь имен

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа посвящена двум основополагающим текстам индийской религиозно-философской системы (даршаны) санкхья-йога, сложившейся в эпоху древности и раннего средневековья: "Йога-сутрам" Патанджали и комментарий к ним Вьясы ("Вьяса-бхашья"). "Йога-сутры" получили известность как самый старый и авторитетный учебник йоги - традиционной системы психофизической регуляции сознания. Именно такая интерпретация целевого назначения текста Патанджали и пробудила к нему широкий интерес, выходящий далеко за пределы круга академической индологии.

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

Вместе с тем попытки рассматривать "Йога-сутры" в качестве инструктивного пособия, своего рода наставления в том, как "освоить йогу", неизбежно приводят к разочарованию, поскольку текст Патанджали не есть передача технологии. А йога, в свою очередь, как метод работы с сознанием не выступает некоей отдельной областью индийской культуры или уникальным достижением какой-либо одной из религиозно-философских школ. В истории формирования индийской мысли она занимала устойчивое и вполне определенное место и принималась как ортодоксальными брахманистскими системами, признававшими абсолютный авторитет вед, так и системами неортодоксальными, что известно прежде всего благодаря письменным источникам буддийских школ и направлений.

В функциональном отношении индийские религиозно-философские системы древности и раннего средневековья характеризуются довольно отчетливым полиморфизмом. Как правило, школьная традиция опиралась на совокупность догматических положений (религиозную доктрину), выдвигавших в качестве цели духовное преобразование человека (освобождение, просветление). Традиция предписывала и путь обретения этого состояния - последовательную практику психофизических методик регуляции сознания, и эта практика варьировала от школы к школе. И, наконец, каждая школа располагала более или менее обширной литературой логико-дискурсивного характера (трактаты и комментарии к ним), т.е. такой литературой, которая в теоретически-доказательной форме излагала концептуальное осмысление исходных идей и опыта преобразования сознания {1}.

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

Сразу отметим, что, говоря о роли "метафизику санкхьи" в процессе оформления санкхья-йоги, необходимо иметь в виду известные ограничения и не отождествлять систему,

закрепленную в "Йога-сутрах" Патанджали и "Вьяса-бхашье", с религиозно-философской школой, нашедшей свое выражение в "Санкхья-кариках" Ишваракришны (V в. н.э.) и известной как классическая санкхья {3}. Безусловно, здесь следует говорить о двух ветвях дерева, имевшего один корень - древнюю санкхью, дидактическое изложение которой обнаруживается в некоторых разделах эпоса "Махабхараты" (например, в "Беседах Маркандеи", в "Анугите"). Все же санкхья-йога и классическая санкхья - это две несовпадающие школьные традиции, каждая из которых сформировала свой угол зрения, свой разворот исходных идей.

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

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

Задача датировки текста Патанджали и комментария Вьясы, несмотря на частоту обращения к ним профессиональных текстологов и историков философии, до сих пор не получила однозначного решения. Так, создание "Йога-сутр" датируется в очень широких пределах - от II в. до н.э. до IV в. н.э. Ранняя датировка мотивируется посредством отождествления автора "Йога-сутр" и грамматиста Патанджали {4}. Такая точка зрения сформирована внутри индийской культурной традиции и не имеет специальной научной аргументации. Дж. Вудс, автор наиболее авторитетного перевода текста и комментария, перевода, на который первоначально опирался в своих изысканиях Ф. И. Щербатской, относит сочинение Патанджали к IV в. н.э. Его позиция основана на сравнительных историко-философских исследованиях проблематики санкхья-йоги, той контраргументации, которую разрабатывала эта школа в идейном противостоянии буддизму. Однако господствующий взгляд на временную привязку "Йога-сутр" относит их к периоду "не позднее III в. н.э.", что объясняется ссылкой на этот текст в джайнском трактате "Таттвартха-адхигама-сутра" (Умасвати, III в.).

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

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

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

содержание этой полемики. Логично предположить, что Вьяса комментирует текст Патанджали в соответствии с синхронной ему, Вьясе, традицией.

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

В данной работе мы исходили из стремления представить Патанджала-даршану в ее традиционном функционировании, желая в первую очередь показать, чем стали идеи Патанджали к моменту создания комментария. Такой подход опосредуется определенной позицией в вопросах терминологии. В тексте сутр - на это необходимо указать особо - четкая терминологическая система не просматривается. На правах философских понятий и терминов функционируют метафоры, буквальный перевод которых неизбежно привел бы к бессмыслице и чудовищному "затемнению" текста. Метафоры выступают в качестве традиционных кодов для обозначения философских концепций. Синхронная Патанджали разработка этих концепций пока неизвестна науке, и метафоры наполняются терминологическим содержанием только благодаря "Вьяса-бхашье", где и обнаруживается их концептуальная расшифровка. В этой связи представляется уместным вспомнить общеметодологическую идею К. Леви-Стросса: "У терминов никогда не бывает внутренне присущего им значения, значение определяется "позицией", исторической функцией и культурным контекстом, с одной стороны, а с другой - структурой системы, где они и призваны фигурировать" {5}. Именно в таком ракурсе мы рассматривали значения терминов в Патанджала-даршане, полагая, что применительно к синхронному "Йога-сутрам" срезом говорить о жестком терминологическом закреплении как минимум преждевременно. Система приобретает оформленность только в трактате Вьясы.

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

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

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

Имея в виду перспективу дальнейшего изучения школы санкхья-йога, мы стремились наметить и систематизировать вопросы, подлежащие детальной исследовательской разработке, т.е. такие, анализ которых позволил бы раскрыть роль школы в историко-культурном процессе на Южноазиатском субконтиненте.

Отдельную область наших интересов составляет выявление сходства и различия санкхья-йоги и буддийской теоретической мысли. Важность этой задачи впервые была осознана Ф.

И. Щербатским, основателем отечественной историко-философской школы в буддологии, проявившим внимание к тексту Патанджали и комментарию Вьясы именно в аспекте углубления буддологических исследований {6}. Эту работу продолжили Л. де ла Валле-Пуссен {7} и некоторые другие авторы, вплоть до М. Элиаде.

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

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

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

Перевод выполнен с текста санскритского оригинала: Patanjala-darsanam, or the System of Yoga Philosophy by Maharshi Kapila with the Commentary of Vyasa and the Gloss of Vachaspati Mishra. Ed. and publ. by Pandit Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1895. Использовалось также издание: Patanjala-sutranī with the Scholium of Vyasa and the Commentary of Vacaspati. Ed. by R. Sh. Bodas. Bombay, 1982 (Bombay Sanskrit Series, 46).

Примечания

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

{2} Dasgupta, 1930, с. 51.

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

{4} См. Radhakrishnan, 1931, с. 341.

{5} Levi-Strauss, 1962, с. 73.

{6} См. Stcherbatsky, 1923, с. 43-47.

{7} См. Vallee Poussin, 1937, с. 223-242.

РЕКОНСТРУКЦИЯ СИСТЕМЫ

Обзор содержания памятника дан в соответствии с рубрикацией, принятой в тексте оригинала. Такое рассмотрение позволяет решить две необходимые задачи: выявить логику компоновки материала внутри глав и одновременно представить читателю краткий проспект источника, что само по себе важно в силу неоднородности проблематики, затрагиваемой в "Вьяса-бхашье". Поскольку комментатор "Йога-сутр" вводит в свой текст

довольно много философских инкорпорации, связь их с основным смысловым корпусом должна быть прослежена особо.

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

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

Тип изложения *anushasana* гносеологически опирается на один из трех источников знания, принятых в санхье, - на авторитетное словесное свидетельство (два других источника: восприятие и умозаключение). Цель авторитетного свидетельства - вызвать у слушателей такое состояние сознания, объектом которого выступают слова вкупе с их значениями.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Характеризуя пять видов актуальной деятельности сознания, Вьяса смыкает доктринальный и собственно философский уровень системы, вводя в комментарии к сутрам 6-11 гносеологическую проблематику. Как можно судить из текста "Вьяса-бхашьи", в классической йоге принимается санкхьяистская теория источников истинного знания (*pramana*), хотя и с некоторыми оговорками. Классификация *praman* охватывает восприятие, умозаключение и авторитетное свидетельство (*shabdapramana*). При этом функции восприятия и умозаключения увязываются в определении комментатора с общим и особенным. Важно подчеркнуть, что особенное, специфическое устанавливается непосредственно на основании чувственного наблюдения, т.е. особенное обладает онтологическим статусом.

Что же касается такого важного инструмента абстрактного познания, как умозаключение, то Вьяса определяет сущность этого процесса следующим образом: "Умозаключение есть действие, имеющее своим объектом связь, наличествующую между [элементами] одинаковых классов, относительно которых делается логический вывод, и

отсутствующую между [элементами] различных классов. Его главная функция - установление общего" (коммент. к сутре 7). На основании подобной трактовки восприятия и умозаключения можно предположить, что Вьяса придерживается номиналистической позиции, поскольку общее, универсалии для него не более чем отношение между классами объектов и не имеют онтологического статуса. Такая позиция вполне укладывается в центральную идею санкхьяистского мировоззрения - идею абсолютной обособленности Пуруши - ив концепцию освобождения (mukti, или aravarga) как йогического прямого постижения этой обособленности.

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

Заблуждение (viraṅgaṅga, сутра 8) - что весьма знаменательно - не является следствием путаницы, т.е. не ставится в зависимость от возможного сходства воспринимаемого объекта с каким-либо иным, как это объясняется, например, в теории познания найяиков. Поскольку для автора "Вьяса-бхашьи" восприятие есть средство постижения особенного в объекте, постольку вопрос о сходстве в качестве причины, порождающей заблуждение, естественным образом отбрасывается. Объект существует в действительности и именно в качестве самого себя выступает предметной областью познания (bhutarthavishayatva), а не в качестве схожего с чем-либо, не данным актуально. Заблуждение определяется как ложное знание (mithyajnana), или знание, не основанное на реальной форме познаваемого объекта. По существу, речь идет о том, что любая репрезентация (припоминание иной, схожей с воспринимаемой, формы) и презентация суть различные гносеологические операции, и, значит, репрезентация истинного знания об одном объекте не может быть причиной ложного знания относительно другого, актуально воспринимаемого. В этом подходе проявляется прямая связь со шкалой "загрязненное - незагрязненное", по которой оценивается работа сознания: незагрязненная деятельность сознания не может породить загрязненную. Причина заблуждения, таким образом, состоит не в смешении презентации и репрезентации, а в "пятеричном неведении", охватывающем пять базовых аффектов: собственно неведение, эгоизм, страсть, ненависть, жажда жизни.

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

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

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

истинным знанием, заблуждением, ментальным конструированием, сновидением и памятью самой по себе.

Все эти формы работы сознания сопряжены с аффектами удовольствия (корень страсти), страдания (корень вражды) и тупости (корень неведения) и подлежат устранению посредством йоги. При этом могут возникнуть два вида сосредоточения: сознательное и бессознательное.

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

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

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

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

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

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

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

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

В соответствии с проблематикой комментируемого текста Вьяса проводит дихотомию бессознательного сосредоточения в зависимости от субъектов этого состояния. Йогини

обретают его благодаря методу (бесстрастию). Прочие же - это бестелесные боги брахманистского психокосма и существа, растворенные в первопричине (prakṛtilayah). Состояние богов, отмечает Вьяса, сравнимо с абсолютной обособленностью (kaivalya), но они, когда их сансары приносят неизбежный плод, переходят в соответствующие их виду формы существования. Боги подобны существам, растворенным в первопричине, - именно вследствие схожести их состояний с кайвальей. Но если боги в ожидании реализации своих формирующих факторов не актуализируют сознание, то сознание вторых остается растворенным в первопричине до тех пор, пока оно не возвращается снова в сансару, с тем чтобы осуществить свою задачу. По поводу этих существ Вачаспати Мишра разъясняет, что речь идет о йогилах, не устранивших полностью потенциальных следов заблуждений, вызванных выбором объекта сосредоточения.

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

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

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

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

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

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

Характеризуя Ишвару с точки зрения его доктринальной роли, Вьяса говорит, что он не извлекает пользы для самого себя (*atmanugrahabhava*). Это весьма важное утверждение, смыкающее логические доказательства совершенства Ишвары с доктринальным принципом его изначальной абсолютной обособленности, пребывания во вневременной кайвалье.

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

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

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

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

Слово, согласно Вачаспати Мишре, - продукт первоматерии (*pradhanika*); в период исчерпания космического цикла и рассеяния вселенной оно растворяется в первопричине, как и его обозначающая способность. В эти временные периоды условное соглашение, введенное Ишварой, не может данную способность воссоздать.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Второй способ - контроль дыхания (pranayama), что может практиковаться одновременно с первым способом.

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

Нужно отметить, что обычное восприятие, как контактное, так и дистантное, требует двух условий: наличия объекта и воспринимающего органа чувств. Сверхчувственное восприятие осуществляется иначе - путем концентрации сознания; например, такой тип восприятия цвета-формы требует сосредоточения на области неба. Отсюда вытекает, что сверхчувственная деятельность не является работой с органами чувств, она есть именно ментальная работа, а ее результат - достижение йогической мудрости.

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

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

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

Четвертый способ очищения устойчивого сознания - постижение сущности разума (буддхи) при сосредоточении на "лотосе сердца".

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

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

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

"Высшее могущество" (vagikara) сознания йогина достигается способностью проникать в "тонкий" объект, каковым является, например, атом (paramanu), и в "грубые" объекты, т.е. в объекты сколь угодно крупных размеров. В диапазоне функционирования этой способности и проявляется "высшее могущество", при котором устойчивое сознание уже более не нуждается в очищении.

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

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

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

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

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

Поскольку непосредственное словом и понятием знание, полученное в состоянии недискурсивного сосредоточения, не существует рядом с иным родом знанием (из словесного свидетельства или умозаключения), то оно никогда не смешивается с этим последним.

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

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

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

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

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

По аналогии с описанными выше умозрительной и недискурсивной ступенями сосредоточения объясняются рефлексивное (savichara) и нерефлексивное (nirvichara) сосредоточения, объектами которых выступают "тонкие" элементы.

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

Когда же речь идет о принципе индивидуации (ahamkara), он опирается в качестве своей причины на "только-признак" (lingamatra) - начальную стадию эволюции первопричины. "Только-признак" может выступать "тонким" объектам йогического сосредоточения относительно принципа индивидуации. Выше него по шкале "тонкости" располагается лишь такой объект, как "отсутствие признака".

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

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

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

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

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

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

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

Четыре вида сосредоточения - умозрительное и недискурсивное, постигающие "грубые" объекты, а также рефлексивное и нерефлексивное, постигающие "тонкие", - именно вследствие существования объекта сосредоточения подводятся под более общее понятие - "сосредоточение, обладающее семенем" (*sabija samadhi*). Подчеркнем, что здесь речь идет о реальном объекте (*vastu*), существующем вне сознания.

При условии, что йогин овладел искусством внерефлексивного сосредоточения, рождается плод подобного состояния - внутреннее спокойствие (*adhyatmaprasada*). Для него характерна незагрязненность саттвы примесью раджаса и тамаса. В состоянии внутреннего спокойствия проявляется мудрость, истолковываемая Вьясой в качестве способности видеть объект как он есть (*yathabhuta*) без рефлексии на процесс познания. Мудрость, указывается в комментарии, не связана с обычными ступенями этого процесса. На доктринальном уровне такое состояние характеризуется неподверженностью йогина печали, что, однако, сопряжено со способностью видеть людей в их страдании (см. цитату, приведенную комментатором Патанджали к сутре 47).

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

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

РЕКОНСТРУКЦИЯ СИСТЕМЫ (2)

Вторую главу "Йога-сутр" Патанджали - "О способах осуществления [йоги]" (sadhanapada) - предваряет разъяснение различия в проблематике первой и второй глав. Если первая посвящалась

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

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

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

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

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

Аффекты в комментарии Вьясы трактуются как ложные наполнители сознания (viraagaaya), усиливающие функцию гун и их видоизменение. Аффекты "опираются друг на друга", расширяют кармический поток и усиливают созревание (vipaka) кармы, что определяет, в свою очередь, три важнейших показателя будущей жизни: форму рождения (jati), продолжительность (ayus) и тип опыта (bhoga).

Отметим, что первый из списка аффектов - неведение (avidya) - является важнейшим, поскольку служит полем (продолжение метафоры "семя") для остальных четырех. Они по "степени проявленности" распределены в четверной шкале: дремлющие, ослабленные, прерванные, полностью развернутые. Шкала эта направлена в сторону усиления: дремлющие аффекта - это семена, обладающие потенциальной способностью плодоносить; ослабленные - те, чье действие подавлено возвращением противоположных состояний (pratipaksa); к прерванным относятся такие, полное развертывание которых на

время пресечено актуализацией какого-либо одного аффекта, а он и причисляется к полностью развернутому. Подчеркнем, что ослабление аффекта - это не только результат сознательной работы с ним, но и ослабление самопроизвольное - в ходе актуализаций противоположных эмоциональных состояний либо направленности актуализированного аффекта той же самой модальности на конкретный объект. В этом случае потенциальное аффектированное отношение ко всем иным объектам ослаблено. В качестве примера Вьяса приводит страсть к одной женщине, ослабляющую на время потенциальное влечение ко всем другим.

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

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

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

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

Эгоизм (*asmita*) проистекает, что следует из комментария к сутре 6, из ложного отождествления способности чистого видения (*drikshakti*), т.е. абсолютного знания как Пуруши, и инструментальной способности видения (*darshanasakti*) вообще как сущностного свойства буддхи. Во "Вьяса-бхашье" Пуруша, именуемый также Зрителем (*drashta*), интерпретируется как субъект опыта, или всего того, что разворачивается на сцене сознания; в данном отношении способность ментального видения, порождающего конкретное содержание "представления", не может быть чем-либо иным, кроме объекта опыта. Пуруша созерцает интеллектуальную жизнь, будучи субъектом этого наблюдения, а не субъектом этой жизни. Смешение таких различных факторов и есть эгоизм, т.е. подмена Пуруши эмпирическим интеллектом.

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

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

промежуточное между "грубым" и тем, которое именуется состоянием "прокаленного семени".

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

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

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

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

Санскары - содержательные причины памяти - это и есть следы бессознательных впечатлений, существующие на протяжении безначального времени. Скрытая потенция кармы обладает двумя видами созревания следствия - установленным (niyatavipaka) и неуставленным (anivatavipaka). Первое из них испытывают в данном рождении, второе - в невидимых формах. Последний тип ее реализации имеет трехальтернативный исход: устранение возможного следствия кармой, противоположной по ценностной направленности; растворение в преобладающем действии (pradhana-karmani); длительное существование в условиях подчинения преобладающему действию, результаты которого наступают с неизбежностью.

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

Сутра 14 и комментарий к ней посвящены следствиям связи скрытой потенции кармы с добродетелью (punya) и пороком (apunya). Скрытая потенция кармы, или тройственное созревание, имеет своим результатом наслаждение или счастье (sukhaphalam), если она

обусловлена добродетелью, в противоположном случае - страдание (duhkha). Однако - и это в системе Патанджали принципиально важно - противоположности между страданием и наслаждением для йогина не существует, ибо и в момент наслаждения он испытывает лишь страдание, неприемлемое по своей сути.

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

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

Страдание определяется через подверженность непрерывному изменению (parinama), отсутствие покоя, наличие следов бессознательных впечатлений, а также через свою ближайшую операциональную причину - противоречивость развертывания гун (gunavrittivirodha). Вьяса, подробно комментируя каждую составляющую страдания, описывает тем самым сансару, круговорот бытия, как это понимается в системе Патанджали. Например, влечение (raga), с которым связан опыт наслаждения, опирается на одушевленные и неодушевленные объекты-средства (chetanachetanasadhana), что, в свою очередь, определяется предрасположенностью к действию, порожденной этим влечением. Причем неизменно актуализируется аффект враждебности (dveshti) как отвержение объектов, приносящих неприятные переживания, что означает существование (формирующих факторов, порожденных тупой закоснелостью в невежестве (moha). Наслаждение чувственными объектами всецело относится к аффекту неведения (avidya), поскольку неизбежно связано с причинением какого-либо вреда живым существам.

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

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

Вьяса вводит в эти рассуждения метафорическую аналогию учения Патанджали и науки о лечении болезней (chikitsashastra): болезнь здесь соответствует пребыванию в сансаре, причина болезни (rogahetu), знание которой только и позволяет наметить стратегию лечения, подобна причине сансары, исцеление - освобождению от страданий, а лекарство (bhaisajyam) - способу обретения этого освобождения. Переходя от метафорических рассуждений к существу системы Патанджали, комментатор отмечает, что причина сансары заключена в соединении прадханы и Пуруши, т.е. объекта видения и его субъекта, а прекращение этого соединения (samyogasya nivritti) и есть абсолютное

избавление от страдания. Истинное знание, т.е. обретение истинной предметной области постижения, и выступает единственным средством освобождения.

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

Итак, какое именно страдание подлежит устранению в данной системе? Вьяса вслед за комментируемым текстом указывает, что устранению подлежит лишь страдание, которое еще не наступило (сутра 16). Именно оно и получает название "подлежащее устранению". Такой подход объясняется однонаправленностью времени: прошлое страдание уже не существует, настоящее - это актуальное содержание опыта и соответственно не может устраняться посредством мер, которые еще только будут приняты.

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

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

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

Причина будущего страдания - это соединение видящего (т.е. Пуруши) и видимого - "всех свойств, возвращенных в озаряющей сущности буддхи". Пуруша - это своеобразный свидетель (sakshi), непосредственный наблюдатель состояний буддхи. Между буддхи и Пурушей нет ничего промежуточного, хотя по своей природе они нетождественны. Пуруша только и становится "наблюдателем" при условии связи (samyoга) с буддхи. Но при наличии такой связи он становится зрителем (drashta) и всего остального.

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

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

Соответственно безначально и развертывание аффектов, действий и того, что их обуславливает, - бессознательных следов психической жизни (vasana).

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

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

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

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

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

Пуруша уподобляется полководцу, воины которого участвуют в битве, одерживают "победу или терпят поражение, но не им принадлежит результат, а их господину (svamini). Так и в буддхи есть привязанность к круговороту бытия и наступает освобождение от него, но именно Пуруша наслаждается их плодом". Переходя от метафоры к предметному изложению, Вьяса резюмирует: "...постижение, удержание в памяти, способность рассуждать, отрицание, знание истинной сущности и жажда жизни, развертывающиеся в сознании, приписываются Пуруше как реально существующие в нем, поскольку именно он наслаждается их плодом". Краткое разъяснение семантики этих приводимых в "Вьяса-бхашье" терминов дается в "Таттва-вайшаради": "Здесь постижение (grahana) есть знание (jnana) объекта только в его собственной форме (svapuramatrena); удержание в памяти (dharana) - запоминание (постигнутого); способность суждения, или анализ (uha), - выделение специфического (vishesha); отрицание (aroha) - устранение в результате содержательного рассмотрения (yukti) ложно приписываемых (samagorita) специфических

свойств. Знание подлинной сущности [объекта] обусловлено этими двумя - способностью анализа и отрицанием. Жажда жизни, или жизнеспособность (abhinivesa), - отвержение или принятие [объекта], обусловленное истинным знанием".

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

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

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

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

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

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

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

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

Разъяснив таким образом понятие видимого, Вьяса вслед за Патанджали переходит к определению видящего (сутра 20). Зритель - это "только-видение", способность видения вне конкретных спецификаций. Пуруша не тождествен буддхи в силу своей неизменности

и способности буддхи постоянно менять свою форму, подобно жидкости, принимая форму познаваемых объектов. Но всегда остаются объекты еще не познанные, т.е. сохраняется потенция изменений буддхи. Для Пуруши таких объектов нет из-за свойственного ему всеведения (sarvajña).

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

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

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

Видение рассматривается Вьясой в качестве причины разъединения буддхи и Пуруши, а причина их соединения - отсутствие видения. Но хотя оно есть причина разъединения, его нельзя толковать одновременно и как причину освобождения. Последнее достигается лишь через уничтожение неведения.

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

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

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

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

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

тракуются как освобождение от следствий через мудрость: познано все, что подлежит устранению; причины страдания, "подлежащего устранению", полностью разрушены; йогическое сосредоточение, именуемое "прекращением потока сознания", позволяет постичь сущность избавления; само средство избавления сделалось объектом неустанного культивирования.

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

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

Вачаспати Мишра так разъясняет данное утверждение: "На этой стадии, даже еще при жизни (jivanveva), Пуруша называется благим и освобожденным, поскольку это его физическое тело - последнее".

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

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

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

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

Помимо перечисленных определяются еще два вида самоконтроля - воздержание в половой сфере и удовлетворении скрытых потребностей и неприятие даров (aparigraha). Все эти виды самоконтроля, "не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами", принимают универсальный характер и именуется Великим обетом (сутра 31). Вьяса разъясняет данное положение на примере ненасилия, конкретно демонстрируя четыре типа ограничений, препятствующих универсализму Великого обета (mahavrata).

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

Чистота комментируется Вьясой как внешняя, или телесная, так и внутренняя - устранение загрязненности сознания. Удовлетворенность - ограничение потребностей сферой насущно необходимого. Подвижничество - терпеливое перенесение крайних противоположностей (dvandvasahana), но не только это. Подвижничество предполагает обеты молчания, внешней невозмутимости, умерщвления плоти, "лунный пост" и т.п. Вачаспати Мишра отмечает, что последний обет и ему подобные разъяснены в "Вишну-пуране", т.е. субкомментатор эксплицитно указывает на связь адептов системы Патанджали с вишнуизмом: вишнуйские ритуалы входят в практику йогического подвижничества. Последние два пункта списка - это самообучение, т.е. изучение философских трактатов об освобождении и рецитация сакрального первослога, и упование на Ишвару, о чем уже говорилось в первой главе.

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

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

Вьяса дает классификацию насилия, куда включены 27 его видов. Исходно оно разделяется на три класса по социальному генетическому основанию: самостоятельно совершенное, санкционированное кем-то другим, одобряемое (krittakaritanumodita). Здесь важно подчеркнуть, что Вьяса вслед за Патанджали отвергает любое оправдание насилия - как следствия принадлежности к клановой профессии, так и обусловленное временем, местом и обстоятельствами. Это общее отрицание конкретизируется здесь (сутра 34) через непризнание не только насилия - собственного произвола, но и насилия-приказа, когда

тот, кто его совершает, выступает лишь в функции инструментальной причины. Отрицается также и социально одобряемое насилие, ибо все три эти вида связаны с неведением, а не с истинным знанием и приводят к "неисчислимым страданиям".

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

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

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

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

Совершенные способности, однако, есть нечто такое, что вовне проявляется не прямо, но опосредованно - их знаком служит йогическое могущество, которое, в свою очередь, порождено победой над ложными помыслами. Перечисляются определения десяти видов такого могущества. Это исчезновение враждебности между антагонистами в присутствии йогина, утвердившегося в ненасилии. Утвердившись в истине, он может вызывать желаемое следствие своих слов; происходит как бы заклятие правдивым словом. Оно, согласно "Таттва-вайшаради", неотвратимо (apratihata) в своем действии. Честность по отношению к чужой собственности, сделавшись личностной установкой йогина, привлекает к нему "все драгоценности". Воздержание сохраняет и приумножает энергию и позволяет приблизиться к статусу учителя. Неприятие даров (последнее требование правил самоконтроля, яма) порождает знание ответов на все вопросы, связанные с прошлым и будущим рождениями и промежуточными состояниями. Таким образом, из десяти видов могущества четыре - результат практики ямы, утверждения в искусстве самоконтроля.

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

Асаны, т.е. специальные йогические позы, рассматриваются в сутрах 46-48. Вачаспати Мишра разъясняет, что само слово "асана" означает либо "сиденье", либо "позу сидящего". Она стабильна (sthira), удобна, дает ощущение приятного (sukham) и расслабление (sukhavaham). Названные в сутре 46 асаны подробно описываются в "Таттва-вайшаради". Они выполнимы при условии снятия естественного напряжения и сосредоточения сознания на бесконечном. Благодаря упражнению в них прекращается

воздействие противоположностей, организм обретает неподверженность, устойчивость относительно противоположных влияний (dvandvanabhigatah) окружающей среды.

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

Согласно традиционной точке зрения, по мере сознательного замедления дыхания пространство (desha) его распространения уменьшается. Оно подразделяется на внутреннее, при заполнении которого "жизненное дыхание" (prana) ощущается йогиним даже в подошвах ног, и внешнее. В связи с разъяснением техники пранаямы вводится представление о соответствующей временной размерности, что подробно определяется в "Таттва-вайшаради".

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

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

РЕКОНСТРУКЦИЯ СИСТЕМЫ (3)

В третьей главе - "О совершенных способностях" (vibhutipada) излагается концепция сверхнормальных, или совершенных, психических способностей, получающих развитие благодаря практике йоги. Вачаспати Мишра в своем субкомментарии отмечает, что "сверхнормальные, или "совершенные", способности... являются причиной возникновения веры (shraddha) и благоприятствуют опыту сосредоточения.

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

"Внутренних" способов три: концентрация сознания на конкретном телесном локусе (чакре), созерцание (дхьяна) и сосредоточение (самадхи). Порядок перечисления методов не произвольный, поскольку в нем отражена конкретная причинно-следственная

зависимость. Концентрация - это фиксация сознания на соответствующем телесном локусе, например "пупочном центре" (nabhichakra).

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

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

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

Высшая дисциплина сознания, саньяма, в системе Патанджали выступает в роли общего обозначения собственно психотехнической процедуры. По Вачаспати Мишре, термины dharana (концентрация), dhyana (созерцание) и samadhi (сосредоточение) употребляются в текстах этой школы в близком значении, и "было бы излишне трудоемким [каждый раз] приводить соответствующий термин (samjna); поэтому для краткости [Вьяса] говорит об их терминологическом употреблении (paribhasha) в сутре: "Эти три вместе [называются] саньяма".

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

Результат практики саньямы - устойчивый "свет мудрости", мудрость сосредоточения, пребывающая в "незамутненном потоке" (nirmalapravaha), к которому не примешиваются другие содержания сознания (pratyaya).

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

Через саньяму, связанную с внешней формой тела, "устраняется ее способность быть воспринимаемой благодаря контакту между органом зрения и светом", т.е. достигается "невидимость" (сутра 21). Здесь интересно объяснение Вьясы: "Йогин становится невидимым, когда отсутствует связь между органом зрения [воспринимающего] и светом при наличии препятствия к способности быть воспринимаемым". Таким образом, речь идет не об изменении телесного вещества йогина, не о том фантастическом феномене, который описан Г. Уэллсом в романе "Человек-невидимка". Невидимость как

совершенная психическая способность представляет собой обладание возможностью блокировать процесс восприятия света у других, т.е. определенным способом регулировать реакцию чужого зрачка на свет. По аналогии упоминается у Вьясы "неслышимость" и пр.

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

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

Совершенные способности, которые Патанджали именует "силой дружелюбия" и прочими благими чувствами (сутра 23), возникают благодаря саньяме на дружелюбии, сострадании и радости. Возвращаются эти чувства соответственно по отношению к трем объектам: к существам, пребывающим в счастливом состоянии; к тем, кто подвергается страданию; к склонным к добродетели. Культивирование этих чувств и рождает силу дружелюбия, силу сострадания и силу радости, что возможно лишь благодаря сосредоточению. "Силы" означают "энергии, не встречающие препятствий".

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

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

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

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

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

Земная поверхность имеет своим центром "золотую царицу гор Сумеру", четыре стороны которой ориентированы по странам света. Гора Сумеру - центр континента Джамбудвипа, а всего континентов семь. К северу и югу от Сумеру располагаются по три цепи гор и по три равнинные области. Семь континентов омываются семью морями. Вся космологическая структура, в свою очередь, замкнута внутри Мирового яйца, этой "мельчайшей частицы прадханы, подобной светлячку в воздушном пространстве" (Вьяса). Выше земли, говорит Вьяса, "планеты, созвездия и звезды, прикрепленные к Полярной звезде, движутся, подчиняясь импульсу [космического] ветра. Все они расположены над

Сумеру и вращаются вокруг нее". Солнце в данной картине мира связано с вершиной горы Сумеру, "прикреплено" к ней. Таким образом, дилемма геоцентризма и гелиоцентризма в этой системе астрономических представлений как бы не имеет под собой почвы: "...день и ночь сменяются по мере движения Солнца, как бы прикрепленного к вершине Сумеру", а движение небесных тел подчинено своим собственным законам.

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

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

Числовая универсалия "семь" особенно интересна в том виде, как она дана в "Вьяса-бхашье". В этнологии существуют два объяснения ее генезиса. Во-первых, предполагается, что "семь" - это сумма числовой космологической индексации по вертикали (деление на три мира) и по горизонтали (ориентированность по четырем странам света). Подобное объяснение вполне приложимо к описаниям строения мира Вьясой, причем частота употребления этой универсалии и различные аспекты ее приложимости свидетельствуют о большой культурной значимости, смысловой нагруженности числа. Второе объяснение, предложенное Б. А. Фроловым [1964], сводится к тому, что семь составляет четверть лунного месяца; это весьма важно для культур, опиравшихся на лунный календарь. Одновременно семь - число звезд в созвездии Большой медведицы, где Полярная звезда есть альфа этого созвездия. Данное объяснение, разработанное на основе анализа археологического материала бесписьменных культур, находит благодаря приложимости к тексту "Вьяса-бхашьи" новое подтверждение.

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

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

рассмотрение совершенных способностей знания, одновременно открывает описание способностей, достигаемых посредством санъямы на определенных телесных локусах.

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

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

Санъяма на области черепной коробки (shirah karala) порождает видение существ, "передвигающихся в пространстве между небом и землей" (сутра 32).

Далее Патанджали вводит представление о способности к интуитивному озарению (pratibha, синоним taraka) - начальной форме знания, порождаемого различением (сутра 33). С помощью интуитивного озарения "йогин познает все" (Вьяса). Остается неясным, проявляется ли данная совершенная способность спонтанно в процессе санъямы на черепной коробке или как-то иначе.

Санъяма на сердечной области, на "лотосе сердца", в котором, согласно Вьясе, локализуется способность сознания, порождает "постижение сознания" (сутра 34). Оно настоятельно необходимо, поскольку вне этого невозможно перейти к санъяме на "том, что существует для собственной цели", т.е. на Пуруше, радикально отличном от сознания как такового.

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

Материал сутр 16-54 полностью посвящается "рассмотрению области санъямы йогина, который обрел все средства для достижения желаемой цели" (Вьяса).

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

Затем рассматривается совершенная способность "знания звуков, издаваемых всеми живыми существами". Она обретается благодаря различению объекта слова и значения, которые обычно смешиваются ввиду ложного их отождествления (сутра 17). Комментатор в этой связи разворачивает довольно пространное лингвофилософское рассуждение. Слово понимается в качестве "целостной последовательности артикулируемых звуков, соотносенной в результате условного соглашения с данным объектом и передающей [содержание] единичного ментального акта". Слово, или обозначающее (vacaka), - знак объекта, т.е. обозначаемого (vasya).

Вьяса придерживается традиционной лингвофилософской концепции, согласно которой различие между словом (shabda) и звуком (dhvani, varna) имеет абсолютный характер. Их отождествление, когда комплекс звуков принимается за слово, в рамках данной

концепции полагалось категориальной ошибкой. Такой взгляд опирался на следующее рассуждение: передача значения - это функция слова; звук (*nadanusamhara*, т.е. нераздельность звучания) - лишь способ обнаружения слова. Правильное понимание языка становится возможным благодаря насыщению рассудка обычных людей "следами бессознательных впечатлений" в процессе языкового общения.

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

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

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

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

Совершенная способность знания прошлых рождений (сутра 18) обретается через непосредственное постижение формирующих факторов, которые Вьяса разделяет на два вида: во-первых, причины памяти и аффектов (выступающие в форме следов бессознательных впечатлений), во-вторых, причины созревания плодов кармы (в форме праведности и неправедности). Непосредственное постижение санскар достигается через санъяму на изменении и усилении сознания, прекращении его разворачивания, потенциальной энергии аффектов, жизнеспособности и дхармы, т.е. на тех качественно-определенных состояниях сознания, которые были охарактеризованы Вьясой ранее как "невосприимчивые". Необходимое условие - чувственный опыт касательно пространства, времени и порождающих условий. Благодаря всему этому возникает знание собственных прошлых рождений и прошлых рождений других живых существ.

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

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

Санъяма, будучи определена применительно к задачам познавательного сосредоточения как совокупность "трех внутренних средств", одновременно рассматривается в системе Патанджали и как внешнее средство по отношению к йоге, "лишенной семени", т.е. к

сосредоточению непознавательному (сутра 8). Отсюда вопрос: если в момент прекращения деятельности сознания продолжается развертывание гун, то какова в этом случае природа изменения сознания?

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

"Подавленные" санскары, т.е. формирующие факторы, действие которых направлено на остановку, также суть дхармы. Их появление означает, что началось истощение активно действующих санскар. Изменение состояния сознания на стадии остановки и характеризуется чередованием этих дхарм (сутра 9).

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

Сознание обладает также свойствами "направленности на все объекты" (sarvarthata) и "однонаправленности" (ekagrata). В "Таттва-вайшаради" это разъясняется так: "Направленность на множество объектов есть свойство рассеянности сознания (vikshiptata). Будучи всегда существующей, она не исчезает <...>. Сознание, связанное по самой своей сути с постепенным исчезновением (арау) многонаправленности и появлением однонаправленности как своими качественными характеристиками <...>, тяготеет к сосредоточению, т.е. специфицируется сосредоточением, которое реализуется (sadhya mana) постепенно, в свойственной ему последовательности (purvaparibhuta)".

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

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

Школа санкхья-йога придерживалась той позиции, что трансформация сознания (трактуемого как dharmin) осуществляется через преобразование его качественно-определенных состояний (дхарм). Эти состояния связаны с тремя формами времени, на что указывает отличительный признак каждой дхармы. Формула трансформации сознания-носителя, приводимая Вьясой, такова: "Изменение носителя достигается через дхармы, изменение дхарм, характеризующихся [связью] с тремя формами времени, - через отличительный признак, а изменение отличительного признака - через условия существования".

Вьяса дает описание дискуссии, содержание и терминологическое оформление которой свидетельствует о хорошей осведомленности его относительно абхидхармистских воззрений. Принимая буддийскую концепцию качественно-определенных состояний сознания, он тем не менее утверждает, что если бы существовали только дхармы, если бы

поток этих состояний не опирался на сознание как на свой субстрат, то утратилась бы самоидентичность психической жизни индивида.

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

Опираясь на эти послышки, комментатор формулирует понятие "изменения" (parinama): "Изменение - это возникновение новой качественной определенности субстанции при исчезновении прежней ее качественной определенности; субстанция при этом остается постоянной" (сутра 13).

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

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

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

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

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

Последних, согласно Вьясе, семь, и факт их существования устанавливается посредством умозаключения.

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

Саттва разума, которая преодолела раджас и тамас, направлена на осознание различия между собой и Пурушей. Но даже такая саттва все-таки продолжает пребывать в процессе непрерывной трансформации и, по определению, выступает только объектом для Пуруши. Его нельзя постичь с помощью представлений о Пуруше, с помощью содержаний сознания, возникающих благодаря саттве разума (буддхи). Представление о Пуруше, как указывает Вача-спати Мишра, "имеет своей сущностью то, что не является чистым сознанием".

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

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

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

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

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

Необходимо отметить, что данная группа vibhuti системы Патанджали типологически сходна с riddhi буддийской психотехнической (йогической) традиции.

Сутра 38 завершает тему "экстрасенсорных" совершенных способностей, разъясняя причины, позволяющие йогину, который практикует саньяму, перемещать сознание из своего тела в какое-либо другое. Комментируя определение Патанджали, Вьяса говорит, что связь сознания с соответствующим физическим телом есть результат скрытых следов кармы, т.е. рождение в определенном теле - следствие совокупной деятельности в прошлых жизнях. При ослаблении такой кармы благодаря практике сосредоточения связь с телом ослабевает. Сосредоточение также позволяет постигнуть образ деятельности сознания и тем самым разрушить идентификацию сознания с физическим телом. Вьяса указывает, что при разрушении такой идентификации йогин "изымает сознание из собственного тела и помещает его в другие тела", при этом чувственные способности "следуют за сознанием". Это утверждение Вьяса иллюстрирует метафорой перелета пчелиного роя: сознание уподобляется пчелиной матке, а чувственные способности - остальным пчелам.

В сутрах 39-40 рассматриваются совершенные способности, обретаемые благодаря регуляции процессов, ответственных за жизнедеятельность. Согласно комментатору,

жизнедеятельность - "совокупное функционирование органов чувств". Оно определяется пятью факторами: праной, саманой, апаной, уданой и вяной, каждый из которых имеет свою сферу распространения в организме. Так, удана, упомянутая в сутре 39, - это фактор жизненности, направленный от земли вверх и распространяющийся "вплоть до головы" (Вьяса). Благодаря практике саньямы йогин обретает способность контролировать этот жизненный фактор, что, в свою очередь, позволяет ему свободно преодолевать физические препятствия вроде болотной трясины и водной преграды, а также совершать "восхождение в момент сознательной смерти".

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

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

По мнению Вьясы, акаша есть основа всех слуховых способностей и органов слуха, основа звука; ее отличительный признак - всепроницаемость, она обладает свойством всепроницаемости. Вачаспати Мишра так разъясняет ее связь со слуховой способностью: "...все органы слуха (shrotra), хотя и относятся к продукту индивидуализации (ahankarīkanam), содержат в себе акашу, находящуюся в пустом пространстве слухового канала в качестве его физической опоры. Именно на ней и основывается способность слуха". Далее приводится опытное подтверждение этого на материале наблюдения повреждений слухового прохода.

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

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

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

Вачаспати Мишра разъясняет "тройственное созревание кармы и аффектов" следующим образом: это три рода следствий, реализуемые в форме рождения (jati), продолжительности жизни (ayus) и в типе опыта (bhoga).

В сутрах 44-49 перечисляются совершенные способности как результат санъямы на пяти аспектах "великих элементов", пяти аспектах органов чувств и как результат знания различия между саттвой и Пурушей.

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

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

Санъяма на каждом из этих аспектов пяти "великих элементов" (земля, вода, огонь, ветер, акаша) порождает видение собственной формы любого чувственного объекта и соответственно господство над ними. Йогин, осуществивший такую санъяму, подчиняет себе внутренние потенции "великих элементов" (сутра 44). Следствие господства над внутренними потенциями "великих элементов" выражается в восьми совершенных способностях: уменьшение до размеров атома; телесная легкость; увеличение до огромного размера; произвольное приращение в размере отдельных частей тела; беспрепятственное волевое стремление, позволяющее преодолевать даже земную толщу; господство, трактуемое как неподвластность контролю со стороны какой-либо иной сущности; владычество над процессами возникновения, разрушения, соединения; полное осуществление задуманной цели (каково намерение, таково и состояние великих элементов).

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

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

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

Пять аспектов органов чувств - это восприятие конкретных чувственных объектов, которое не есть по своей природе "схватывание общего", или восприятие единичного; субстанциальность органов чувств; их индивидуализация, или то, что органы чувств суть особенное проявление свойства самости; гунная природа органов чувств, или природа предрасположенности к отражению и ясности (саттва), действию (раджас), инертности (тамас); наконец, свойство органов чувств служить цели Пуруши.

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

Необходимо отметить, что материал комментария Вьясы к сутрам 44-48 чрезвычайно важен для понимания номиналистических представлений системы Патанджали.

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

В комментарии к сутре 47 он прямо говорит об этом: "Оно, [т.е. восприятие], однако, не есть по своей форме проявления схватывание только общего, ибо [в противном случае] как может осознаваться разумом объект, не увиденный органом зрения?" Иными словами, целостный образ единичного объекта складывается в чувственной сфере, а не благодаря деятельности разума. Здесь важно подчеркнуть, что "общее" исчерпывается в данных рассуждениях пятью классами с единичным наполнением - это пять родовых характеристик пяти "великих элементов". В такой интерпретации "общее" также доступно чувственному восприятию, как и единичное, поскольку оно отнюдь не тождественно понятиям "обобщение" или "абстрагирование".

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

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

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

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

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

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

Продвинутость в психотехнической процедуре традиционно связывалась в индийских религиозно-философских системах с появлением способности различения предельных единиц делимости времени и материальной субстанции. У Патанджали эти вопросы рассматриваются в сутрах 52-53. Саньяма на последовательности протекания единиц времени способствует возникновению "знания, порождаемого различием". Вьяса, комментируя это положение, развертывает концепцию принципиальной неделимости непрерывного течения времени. Он вводит идею нереальности времени, трактуемого как часы и сутки. Момент для него - отнюдь не предел временной делимости, а период, необходимый для перемещения атома из одной точки в другую, близлежащую. И в этом смысле объективно существуют не единицы времени, а непрерывная хронологическая последовательность, в которой всегда налично лишь настоящее. Прошлое и будущее интерпретируются как "присущие процессу изменения". Тесно увязывая момент времени с появлением качественной определенности (дхармы), Вьяса косвенно пытается противопоставить буддийской теории кшан (моментов) свою трактовку, основанную на концептуально иных представлениях. Сравнение двух концепций - отдельная историко-философская задача, решение которой позволит более глубоко постичь сходство и различие не только в отдельных концепциях этих умозрений, но и в характере их философской направленности (сутра 52).

К совершенным способностям относится также и знание о "двух тождественных объектах [в том случае], когда невозможно выделить их различие в отношении родовой характеристики, свойств и положения в пространстве". Это вопрос, традиционно интересовавший реалистические школы, и в частности синкретическую ньяя-вайшешику. Ее представители придерживались той точки зрения, что йогину благодаря продвинутости в психотехнической практике становится доступным различие атомов. Однако онтологической основой подобного различения выступает специальный показатель - *antyavishesha* (элементарное отличительное свойство, присутствие которого указывает на принципиальную нетождественность атомов друг другу). Ньяя-вайшешика приписывала онтологический статус - и соответственно способность обнаруживаться в йогическом восприятии - универсалиям, включая родовые характеристики принадлежности единичного индивида классу. Эти характеристики (*jati*) в умозрении синкретической

школы концептуально отличны от родовых характеристик в интерпретации санкхья-йоги. То, что в последней является пятью родовыми характеристиками "великих элементов" (вязкость, твердость и т.п.), ньяя-вайшешиками относилось к списку так называемых вторичных качеств производных материальных объектов.

Родовые характеристики в системе ньяя-вайшешика определялись как "невысшее общее", а универсалия "бытие" (satta) - как высшее, т.е. относительно "высшего общего" подобные характеристики трактовались в качестве особенного и в этом случае обозначались бинером samanya-visesa.

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

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

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

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

РЕКОНСТРУКЦИЯ СИСТЕМЫ (4)

Глава четвертая - "Об абсолютном освобождении" (Kaivalyapada) содержит концепции, посредством которых дается обоснование принципиального различия между Пурушей и сознанием. Это весьма важный раздел трактата, поскольку на основании собранного в нем

философского материала можно прийти к окончательным выводам и относительно теории сознания в системе Патанджали, и относительно интерпретации категории "Пуруша".

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

Итак, все совершенные способности могут быть распределены по пяти классам в зависимости от способа их получения. Это, во-первых, способность обретать другое тело в результате соответствующей формы рождения (janmasiddhi). Вачаспати Мишра объясняет: "... когда карма, следствие которой - наслаждение небесной формой рождения (svargorabhoga) и которая совершается тем, кто относится к человеческому роду (manushya-jatiyacarita), реализуется в силу той либо иной причины, человек благодаря одному лишь факту рождения в соответствующей группе богов обретает другое тело, способное уменьшаться до размеров атома (anima), и прочие сверхобычные способности (siddhi)".

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

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

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

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

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

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

Но возникает вопрос относительно тех тел, которые йогин творит магическим способом: общий ли у них рассудок, или же они наделены каждый своим? Ответ связан только с проблемой производящей причины. Тела, магически сотворенные сознанием (nirmanachitta) йогина, имеют в качестве порождающей причины только самость. Вачаспати Мишра пишет: "...каждое тело, пока оно живет, нераздельно связано (anvitam) с тем или иным сознанием. Точно так же и магически сотворенные тела (nirmanakaya). Таким образом, установлено, что каждое из подобных тел тоже обладает своим органом разума" (сутра 4). Однако сознание, направляющее рассудок каждого из магически сотворенных тел, одно - то, которое, согласно Вьясе, сотворено йогиним, чтобы направлять разнообразную деятельность этих существ (сутра 5).

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

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

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

Ни-белая-ни-черная карма - это деяния странствующих отшельников, пребывающих в своем последнем телесном воплощении; их аффекты полностью устранены. И йогин реализует этот же тип кармы, поскольку им отвергнуты плоды даже благих действий, а его сознание и органы чувств полностью отвлечены от чувственных объектов. Более никто из живых существ не связан в своей деятельности с этим типом кармы (сутра 7).

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

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

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

Составляющие процесса формирования бессознательных впечатлений, по Патанджали, - это причина, мотив, наличие носителя и существование внешней опоры. Вьяса дает определение каждой из четырех составляющих. Причина, "вращающая колесо сансары",

кроется в однородности (с доктринальной точки зрения) деятельности индивида и следствий этой деятельности. Но корень всего - в аффекте неведения. Оно и есть подлинная причина сансары.

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

Носитель бессознательных впечатлений - рассудок; когда его функция исчерпана, говорит Вьяса, тогда наступает и истощение бессознательных впечатлений.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Отвергает он вслед за Патанджали и утверждение, что сознание как бы осуществляет операцию двойного постижения - познает и свое содержание, и самое себя (сутра 20). Заметим попутно, что именно на такой позиции - признания за сознанием способности двойного постижения - и стоит современная научная психология, когда приписывает сознанию свойство рефлексии и тем самым изначально сознание раздваивает.

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

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

Как же доказать объективность сознания относительно Пуруши как субъекта опыта? Патанджали утверждает, что Пуруша, т.е. чистая энергия сознания, не передается объектам и направлена на познание разума, принимая его внешнюю форму. Комментатор

детализирует данное утверждение, подчеркивая сходность энергии сознания с деятельностью разума (сутра 22). Далее высказывается мысль, принципиальная для понимания концепции сознания в системе Патанджали: сознание "окрашивается" и тем, что оно воспринимает, и тем, кто его зрит, т.е. Пурушей. Манас, говорит Вьяса, окрашен тем объектом, который он познает. Но и сам манас выступает в роли объекта рефлексии Пуруши, вследствие чего манас связан с Пурушей. Вьяса подчеркивает диалектическую природу сознания: оно есть и субъект осознания внешних объектов, и объект рефлексии Пуруши.

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

Непонимание природы перечисленных свойств сознания и привело буддистов-виджнянавадинов к приписыванию одушевленности сознанию и утверждению, "что весь этот мир есть не что иное, как сознание". Отметим, что такая интерпретация принципиального положения виджнянавады chittamatra ("только-сознание") проистекает опять-таки из неадекватного понимания буддийской эпистемологии. Виджнянавадины отнюдь не редуцировали внешний мир к сознанию, тем самым как бы отрицая его существование в реальности. Утверждая: "Chittamatra", они определяли сущность познавательного процесса - тот факт, что лишь сознание (а не какие-либо иные дхармы) ответственно за формирование образа реальности, что одно оно не растворяет собственную сущность в постигаемом объекте, принимая его характеристики, и, таким образом, только оно не пусто (ashunya).

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

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

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

Сознание в этой системе предстает как нечто существующее не для самого себя, а для Другого, чья цель - опыт и освобождение, т.е. для Пуруши. Этот "Другой", этот Пуруша не есть элемент некоего общего класса, он никогда не функционирует в совокупности.

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

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

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

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

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

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

Благодаря пребыванию в этом состоянии неведение и прочие аффекты окончательно выкорчевываются, уничтожаются даже благие следы кармы. Это условие и способ обретения освобождения еще при жизни, ибо освободившийся от ложных установок никогда более не рождается ни в одной из космических сфер (сутра 30).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

Эмпиризм санкхья-йоги нашел радикальное выражение в композиционном делении учения Патанджали. Обычная схема изложения теории, особенно характерная для школ индийского философского реализма, включала три раздела: определения, изложение, аналитическое рассмотрение. В изученных трактатах используется принципиально иной подход: Патанджали не стремится установить исходные основания школы, он лишь систематизирует опыт, "факты йоги", и лишь тогда указывает на необходимость опровержения иных воззрений, когда это важно для объяснения опыта. Именно в русле

такого радикального эмпиризма разворачивает и Вьяса "комментарий санкхьи к шаштре Патанджали". Это взгляд на санкхью сквозь призму опыта йоги.

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

В чем же заключается идея освобождения, как ее понимали последователи системы Патанджали? Для уяснения этой проблемы необходимо прежде всего отметить тот важнейший постулат санкхья-йоги, согласно которому Пуруша - как высший, так и невысший - единственный категориальный субъект опыта, единственный носитель одушевленности. Но при этом он не отождествлялся с сознанием. Сознание, согласно воззрениям санкхья-йоги, бессубстанциально; оно есть функциональное проявление противоположности Пуруши пракрити, материальной первопричине всего существующего. Первоначально пракрити истолковывалась как потенция материи, но отнюдь еще не сама материя. Чтобы понять это, необходимо иметь в виду, что метафизика санкхьи полагала следствие уже существующим в своей причине. В понятийно-терминологической номенклатуре санкхья-йоги для описания этого используют два понятия, функционирующие в очень близком значении: прадхана - "основа ткани" материального бытия и авьякта-пракрити - непроявленная материальность. Материальность в такой интерпретации не отчленяется от своего деятельного аспекта. В непроявленном состоянии деятельные свойства пракрита как бы растворены. Этих свойств, называемых гунами, три: тамас (инертность), раджас (движение), саттва (равновесие). Гуны пребывают в непрерывном изменении, проходя последовательные стадии трансформации. И в данном смысле все, что существует во внешнем мире и что есть человеческий организм и психика, имеет в своей основе гуны. А это, в свою очередь, означает, что все, что не есть Пуруша, нельзя признать одушевленным, ибо оно сводится к процессу трансформации гун.

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

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

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

Сознание, таким образом, возникает в момент озаренности саттвы светом Пуруши. Великий принцип (махат) развертывания первопричины и состоит в том, что в процессе трансформации гун саттва обретает способность зеркального отражения Пуруши, т.е. разумного проявления (по терминологии школы, "озаренного буддхи"). Пуруша - это

чистая энергия сознания, нетождественная, однако, всем тем содержаниям, которые присутствуют в сознании.

Нетождественность, согласно санхья-йоге, обнаруживает себя в рефлексивных суждениях, предидирующих человеческое "я":

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

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

Е.П. Островская, В.И. Рудой

ПАТАНДЖАЛИ-ДАРШАНА "ЙОГА-СУТРЫ" ПАТАНДЖАЛИ и "ВЬЯСА-БХАШЬЯ"

Глава I

О СОСРЕДОТОЧЕНИИ

Ом, поклонение Ганеше!

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

1. Итак 1, наставление йоге.

"Итак" - здесь в значении [начала систематического изложения] предмета, что следует понимать [как начало] авторитетного учения, дающего изложение йоги 2.

Йога есть сосредоточение 3, которое выступает свойством сознания на всех его ступенях 4. Ступени сознания: блуждающее 5, тупое 6, произвольно направленное (викшипта) 7, собранное в точку 8, остановленное 9. Из них сосредоточение при сознании, произвольно направленном, не относится к области собственно йоги 10, ибо оно размывается рассеянностью.

Но то [сосредоточение], которое при сознании, собранном в точку, высвечивает объект как он есть в реальности, уничтожает аффекты 11, ослабляет путы кармы 12 и ставит целью прекращение [развертывания сознания], оно-то и получает название йоги сознания 13. Эта [йога] связана с [возделыванием] избирательности, рефлексии 14, блаженства 15 и самости 16. Эти [четыре модуса] мы объясним в дальнейшем.

Однако при прекращении всякого функционирования [сознания возникает] бессознательное сосредоточение 17, [то есть йога собственно бессознательного].

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

2. Йога есть прекращение деятельности сознания 1.

Поскольку [в сутре] опущено слово "всякой", йога сознания также называется йогой 2.

Сознание ввиду своей предрасположенности к ясности, активности [или] инерционности - трехмодальное 3.

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

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

Она же самая, сияющая в своей всецелой полноте, когда сброшена пелена невежества и когда к ней примешан лишь раджас, стремится к праведности, знанию, отрешенности и силе 4.

И она же, [эта саттва сознания], когда исчезла малейшая загрязненность ее раджасом, пребывает в собственной форме, [то есть в самой себе], будучи лишь знанием различия между саттвой и Пурушей [как энергией сознания 5], тяготеет к дхьяне - [созерцанию, называемому] "Облако дхармы" 6. Такое [состояние сознания] созерцатели полагают Высшим различием 7.

Энергия сознания не трансформируется и не поглощается [объектами], объекты сами показывают себя ей; она чиста и беспредельна 8.

Различающее постижение есть по своей сути саттва как модальность [сознания] и, следовательно, противоположно ей, [этой энергии сознания] 9. Потому сознание, безразличное к нему, освобождается также и от этого постижения 10. В таком состоянии сознание сопровождается лишь санскарами, [то есть бессознательными формирующими факторами] 11. Это и есть сосредоточение, "лишенное семян". В нем ничего не познается, оттого оно бессознательно.

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

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

3. Тогда Зритель 1 пребывает в собственной форме.

В этом случае энергия сознания, [или Пуруша], пребывает в своей собственной форме как в [состоянии] абсолютной обособленности 2. Однако при актуализированном сознании она не [представляется] таковой, хотя в действительности это так.

- Почему же тогда [это происходит] ?

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

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

Пуруше в актуализированном состоянии 1 [свойственна] деятельность, которая не отличается от деятельности сознания. Так, в сутре [сказано]: "Существует лишь одно проявление [для обоих], и это проявление есть знание" 2.

Сознание - словно магнит, действующий одним лишь фактом своей близости; благодаря свойству быть наблюдаемым оно становится собственностью Пуруши 3, своего господина. Поэтому безначальная связь Пуруши [с сознанием] и есть причина постижения им [содержаний] деятельности сознания.

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

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

Те, что обусловлены аффектами и служат полем для накопления бессознательных "следов" кармы 2 - загрязненные 3, [а] имеющие своим объектом различающее постижение и противодействующие господству [трех] гун 4 - незагрязненные. [Они

остаются] незагрязненными, даже попадая в поток загрязненного, они [же] - незагрязненные в промежутках загрязненного; [и, наоборот, загрязненное остается] загрязненным в промежутках незагрязненного 5.

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

Будучи таковым [по своей природе], сознание после того, как оно выполнило свою функцию, пребывает в самотождественности или же идет к прадае, [то есть к "растворению" в первопричине в конце космического цикла] 7.

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

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

Из них

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

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

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

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

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

8. Заблуждение 1 есть ложное знание, основанное не на собственной форме [реального объекта].

- Почему оно не является источником истинного знания?

- Потому что оно устраняется посредством истинного знания, [ибо] предметной областью истинного знания выступает то, что существует в действительности 2. В этом и обнаруживается противоположность истинного знания и заблуждения. Так, [ложное] восприятие двух лун опровергается зрительным восприятием луны как реально существующего объекта.

Это [заблуждение] и есть то пятеричное неведение, (о котором сказано): "Неведение, эгоизм, страсть, ненависть и инстинкт жизни [суть пять базовых] аффектов" 3. Именно они [и обозначаются] соответствующими именами: тьма, ослепление, великое ослепление, мрак и слепой мрак 4. В дальнейшем они будут рассмотрены в связи с "загрязнениями" сознания.

9. [Ментальное] конструирование лишено референции и проистекает из вербального знания 1.

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

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

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

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

Такая рефлексия после пробуждения, разумеется, не была бы возможна, если бы в чувственном опыте [во время сна] не присутствовала бы [соответствующая] причина, [то есть тамас], как не было бы и воспоминаний, основывающихся на ней и имеющих ее своим объектом 1. Поэтому сон есть специфическая деятельность сознания и при йогическом сосредоточении должен быть устранен, подобно другим [формам] деятельности сознания.

11. Память есть сохранение (букв. "неутрачивание") прошлого опыта.

Вспоминает ли сознание представление [об объекте] или же [сам] объект? Представление, окрашенное объектом восприятия, возникает [в сознании] как имеющее форму и объекта, и процесса восприятия. Оно-то и дает начало сансаре, принадлежащей к соответствующему классу. Этот формирующий фактор, выступающий проявлением того, что обнаруживает самое себя 1, [в свою очередь], и порождает память, представляющую по своей сути форму как объекта, так и процесса восприятия.

При этом интеллект есть то, в чем главенствует форма процесса восприятия, а память - то, в чем главенствует форма объектов. Она, [память], - двух видов: [когда] припоминаемое воображаемо и [когда] припоминаемое невоображаемо. Во сне припоминаемое воображаемо, в состоянии бодрствования - невоображаемо 2.

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

Удовольствие, страдание и тупость будут рассмотрены [в разделе] об аффектах 3: "Страсть коренится в удовольствии, вражда - в страдании, неведение же есть тупость". Все эти формы деятельности [сознания] должны быть прекращены. По их прекращении возникает сознательное или бессознательное сосредоточение. Итак, каков метод [достижения] их прекращения?

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

Поистине, реке сознания свойственно течь в двух направлениях: она течет и ко благу, она течет и ко злу. [Река], которая устремлена к абсолютной обособленности по руслу различения, течет ко благу. [Если же] она устремлена к сансаре по руслу неразличения, то она течет ко злу. Из этих [двух] поток, стремящийся к чувственным объектам, перекрывается посредством бесстрастия, а поток, [стремящийся] к различению, прокладывает себе путь с помощью практики различающего знания. Таким образом, прекращение деятельности сознания 1 основано на них обоих.

13. Из них практика 1 есть [непрерывное] усилие по сохранению устойчивости сознания. Устойчивость есть отсутствие разворачивания сознания, невозмущаемость его течения. Практика - это непрерывное усилие, [предпринимаемое] с данной целью, энергичность, упорство в желании достичь [состояния устойчивости] и [соответствующий] образ деятельности по ее реализации.

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

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

15. Бесстрастие 1 есть состояние полного преодоления у того, кто свободен от влечения к чувственным объектам и целям, освященным традицией.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Бессознательное сосредоточение - это остановка сознания, при которой прекращается вся его деятельность и остаются лишь санскары, [то есть бессознательные формирующие

факторы]. Метод его достижения - высшее бесстрашие, ибо практика [работы] с объектом [как опорой сознания] не может служить средством его реализации. Опорой [бессознательного сосредоточения] становится причина остановки [деятельности сознания], не имеющая предметной реальности. При таком [сосредоточении] объект отсутствует. [Состояние] сознания, которому предшествует такая практика, лишается опоры, как если бы оно было наделено несуществованием.

Так [возникает] это "лишенное семени" 1 сосредоточение, [называемое] бессознательным. Оно, как известно, [бывает] двух видов: обусловленное методом и обусловленное существованием. Из них [сосредоточение], обусловленное методом, свойственно [только] йогинам.

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

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

Так же и те, кто растворен в первопричине, испытывают состояние, подобное абсолютной обособленности, при которой их сознание, еще не реализовавшее свою задачу, пребывает растворенным в первопричине. [И так] продолжается до тех пор, пока сознание из-за [не выполненной еще] задачи 2 не возвращается вновь [в круговорот бытия].

20. У других [существ бессознательному сосредоточению] предшествуют вера, энергия, памятование, созерцание и мудрость 1.

Для йогов условием [достижения бессознательного сосредоточения] является метод. Вера есть ментальная ясность, ибо она защищает йогина, словно заботливая мать. У обладающего [такой] верой и ставящего своей целью [обретение способности] различения возникает энергия. При возрастании энергии у него появляется [способность] памятования 2, [то есть устойчивое удержание объекта в памяти], При наличии памятования сознание достигает невозмутимости и становится сконцентрированным. У того, кто обладает сконцентрированным сознанием, возникает различающая мудрость, с помощью которой он познает истинную природу вещей.

Благодаря применению этих [средств] и бесстрастию как [полагаемой] цели и возникает бессознательное сосредоточение 3.

Эти йогины в зависимости от [используемого] метода - мягкого, среднего или интенсивного - составляют девять [классов]. Таким образом, [йогины различаются как практикующие] "мягкий" метод, средний метод и интенсивный метод. Из них те, кто использует "мягкий" метод, также [делятся] на три типа: [наделенные] слабой устремленностью, средней устремленностью и сильной устремленностью 4. Аналогичным образом [такое же деление существует] как среди тех, кто использует умеренный метод, так и среди тех, кто использует интенсивный метод.

Среди тех, кто использует интенсивный метод, и

27. У наделенных сильной устремленностью [сосредоточение] - в непосредственной близости.

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

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

[Существует] слабая форма сильной [устремленности], умеренная форма сильной [устремленности] и интенсивная форма сильной [устремленности]. Поэтому [даже среди йогов, наделенных сильной устремленностью], также [есть] различие. В силу такого различия достижение сосредоточения и плода сосредоточения [весьма] близко для [йогина], обладающего слабой формой сильной устремленности, еще ближе оно для

[йогина], обладающего средней формой сильной устремленности, но наиболее близко [оно для того йогина], который наделен интенсивной формой сильной устремленности и следует интенсивному методу.

23. Или же [сосредоточение достигается] вследствие упования на Ишвару 1.

Вследствие упования 2, то есть особой формы бхакти, [или безраздельной любви], Ишвара склоняется [к йогину], он благоволяет к нему по причине одного лишь страстного стремления [йогина к божеству].

Также и у йогина вследствие страстного стремления к Ишваре достижение сосредоточения и его плода становится наиболее близким 3.

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

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

Аффекты - это неведение и прочее. Карма - благие и неблагие действия. Созревание - их плод. Скрытые следы - бессознательные впечатления 1, оставляемые такими [действиями].

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

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

- Но в таком случае существует множество кевалинов, [то есть освобожденных], достигших состояния абсолютной обособленности 2.

- Действительно, они обрели состояние абсолютной обособленности, разорвав тройные пути 3. Ишвара, однако, [никогда] не был связан с таким [состоянием] в прошлом и не будет связан в будущем. Хотя предел прошлой зависимости освобожденного может быть познан, в случае с Ишварой это не так. И если возможен предел будущей зависимости для "растворенного в первопричине", то для Ишвары это не так. Он - всегда освобожденный, всегда - Ишвара 4!

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

- Его достоверное доказательство - священные тексты 5.

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

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

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

- Почему?

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

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

И далее:

25. Семя всезнания в нем не имеет себе равных.

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

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

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

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

Он, этот [Ишвара],

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

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

27. Его [вербальное] выражение - священный слог Ом 1.

Ишвара - то, что обозначается священным слогом Ом. - Является ли эта связь обозначаемого и обозначающего [плодом] условного соглашения, или же она неизменна, как, например, [связь] между светильником и светом?

- Эта связь обозначающего с обозначаемым неизменна, а условное соглашение относительно [обозначения] Ишвары и представляет такое неизменное отношение 2. Например, неизменное отношение между отцом и сыном лишь проясняется обыденным словоупотреблением: "Это его отец", "Это его сын". Точно так же и в других [периодах] творения 3 условное соглашение принимается именно так, в зависимости от функции обозначаемого и обозначающего. Сведущие в агамах 4 утверждают, что связь между словом и [обозначаемым им] объектом вечна ввиду вечности соглашения.

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

28. его рецитацию и сосредоточение на его объекте.

[Имеется в виду] рецитация священного слога Ом и сосредоточение на Ишваре 1, обозначаемом священным слогом Ом. У йогина, постоянно повторяющего священный слог Ом и сосредоточенного на его объекте, сознание становится сконцентрированным в одной точке. В этой связи было сказано: "Благодаря рецитации мантр пусть он пребывает в йоге, посредством йоги пусть он созерцает [мантру], ибо при достижении совершенства в рецитации мантр и в йоге сияет Высший Атман" 2.

Что еще происходит с этим [йогин]ом?

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

Какие бы то ни были препятствия - болезни и прочее, - все они перестают существовать вследствие упования на Ишвару; у него, [йогина], возникает также видение собственной сущности. Подобно тому, как Ишвара есть чистый Пуруша, [ничем] не замутненный, абсолютно обособленный, лишенный [бытийных] характеристик 1, этот [йогин] приходит к пониманию, что он также есть Пуруша, отражающий [содержание] буддхи.

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

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

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

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

Апатия - неспособность сознания к функционированию.

Сомнение - [вид] познавательной деятельности, затрагивающий обе стороны [проблемы]: "быть может, это так", "быть может, это не так".

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

Лень - бездеятельность по причине тяжести тела или сознания 2.

Невоздержание - жажда соединения с чувственным объектом.

Ложное восприятие - ошибочное знание 3.

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

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

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

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

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

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

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

Вдох есть жизненное дыхание, при котором вдыхается внешний воздух.

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

Все эти [явления] сопутствуют рассеянному состоянию [сознания], то есть они бывают лишь при рассеянном состоянии сознания и отсутствуют при сконцентрированном сознании.

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

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

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

Однако для того, [кто полагает], что сознание есть лишь сознание одного объекта за другим и [к тому же] мгновенно, все сознание [в своей всеобщности] только однонаправленно и не может быть рассеянным 1. [Лишь в том случае], когда это [сознание], отвлекшись от всего остального, концентрируется на одном объекте, оно становится однонаправленным. Следовательно, оно не [может быть направлено] с необходимостью на каждый объект. Так же и для того, кто полагает сознание однонаправленным, поскольку [оно представляет] поток сходных впечатлений; если его однонаправленность есть свойство сознания, [трактуемого] как поток, то такой поток сознания не является [чем-то] унитарным ввиду [своей] мгновенности. Если же

[допустить, что однонаправленность есть] свойство [конкретного] содержания сознания, представляющего собой составной элемент непрерывного потока [сознания], то [независимо от того], состоит ли этот поток из сходных или различных содержаний сознания, само сознание всегда однонаправленно, поскольку оно с необходимостью [фиксируется] на каждом объекте. Таким образом, [мысль] о рассеянном сознании оказывается необъяснимой. Отсюда следует, что сознание унитарно, направлено на различные объекты и стабильно 2.

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

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

33. Очищение сознания [достигается] культивированием дружелюбия, сострадания, радости и беспристрастности 1 по отношению к счастью, страданию, добродетели и пороку.

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

У того, кто возвращает [свои чувства] подобным образом, возникает "светлое" качество, а отсюда и происходит очищение сознания. Будучи очищенным 2, [оно становится] устремленным к одной точке и достигает стабильности.

34. Либо же благодаря выдоху и задержке дыхания 1.

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

"Либо же" - [йогину] следует достичь ментальной стабильности с помощью этих обоих [способов].

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

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

Аналогичным образом и проявленную [чувственную] деятельность относительно луны, солнца, планет, драгоценных камней, светильников, лучей света и т. д. также следует

понимать как имеющую [соответствующий] объект. Ибо, несмотря на то, что истинная сущность реальных объектов, как она есть в действительности, и познается на основании той или иной шастры, логического вывода или наставления учителей - поскольку все это способно показать подлинную природу реальности 1, - до тех пор, пока хотя бы одна какая-либо часть [реальности] не воспринята собственными органами чувств, все [остаётся] таким, как если бы [оно было] непосредственно неизвестным, и не может вызвать твердого понимания таких тонких предметов, как конечное освобождение и прочее.

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

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

36. Либо беспечальная и лучезарная... 1

[Слова] "...деятельность... при своем возникновении [также] вызывает ментальную стабильность" надлежит перенести [из предыдущей сутры]. [Здесь имеется в виду] постижение буддхи, [возникающее у йогина], сосредоточенного на лотосе сердца, ибо сущность разума обнаруживает яркое сияние, подобное акаше 2. Благодаря искусству сохранения устойчивости в таком [состоянии], деятельность [сознания] представляется в форме сияния солнца, луны, планет [или] драгоценных камней.

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

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

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

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

38. Или же [сознание], опирающееся на восприятие, [полученное] в сновидении либо во сне без сновидений 1.

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

39. Или благодаря созерцанию того, что приятно.

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

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

[Сознание йогина], проникающее 1 в "тонкий" [объект], обретает состояние стабильности, [распространяющееся на все мельчайшее] вплоть до атома. Сознание, проникающее в "грубый" [объект], достигает стабильности, [распространяющейся на все крупное] вплоть до величайших [по размеру объектов]. Таким образом, отсутствие препятствия [для сознания], функционирующего между двумя этими пределами, и есть высшее могущество. Сознание йогина, достигшее такого могущества, более не нуждается в очищении как следствии практики.

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

Об этом говорится [в сутре]:

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

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

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

Так же это следует понимать и в случае с познавательными процессами и познавательными способностями. "Окрашенное" процессом познания в качестве своей опоры, [сознание] ассимилируется им и проявляется как видимость собственной формы процесса познания. Подобным же образом [сознание], "окрашенное" Пурушей - субъектом познания - как своей опорой, ассимилируется им и проявляется в качестве видимости собственной формы Пуруши - субъекта познания. Так же, будучи "окрашено" освобожденным Пурушей как своей опорой, [сознание], уподобляясь ему, проявляется как видимость собственной формы освобожденного Пуруши.

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

42. Здесь 1 сосредоточение "с умозрением" лишено отчетливости ввиду различия между словом, объектом и понятием 2.

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

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

Однако когда память [йогина] "очищена" от [каких-либо следов] языковых конвенций и сосредоточенное постижение свободно от [всех] умозрений, [возникающих вследствие] вербального свидетельства [или] логического вывода, объект предстает лишь тем, что он есть сам по себе, и характеризуется только проявлением собственной формы. И это - недискурсивное сосредоточение 3. Оно и есть высшее восприятие как семя вербального свидетельства и умозаключения. И вербальное свидетельство, и умозаключение возникают на его основе. Более того, такое непосредственное знание не сосуществует со знанием, (полученным на основе) вербального свидетельства или умозаключения. Поэтому непосредственное знание йогина, возникшее из недискурсивного сосредоточения, не смешивается с другими источниками познания.

Определение этого недискурсивного сосредоточения проясняется в [следующей] сутре.

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

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

Для такого [сосредоточения] мир [внешних предметов] - корова и т. д. или горшок и т. д., - [который] по своей сути есть специфическая форма соединения атомов 1 [как] внутренняя форма объекта, представляет [собой содержание] единичного ментального акта. И эта специфическая форма, которая, в сущности, есть общее свойство тонких элементов, установленное посредством умозаключения на основании видимого следствия, [то есть внешнего объекта], проявляется через свое эмпирическое выражение. Она исчезает при появлении другой качественной определенности, [например] чаши и т. д. Такой качественно-определенный субстрат называется целостностью. Эта [целостность] и есть то, [что существует как] единичное, большое или малое, как осязаемое или обладающее способностью действия, или как невечное. [Вся] практическая деятельность и осуществляется с таким целостным [предметом].

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

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

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

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

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

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

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

"Тонкий" объект атома земли - танматра запаха, [атома] воды - танматра вкуса, [атома] огня - танматра цвета, [атома] ветра - танматра осязания, [атома] акаши - танматра звука 2. Принцип индивидуации в качестве [причины также может служить "тонким" объектом для йогического сосредоточения]. В свою очередь, его "тонкий" объект - "только-признак" 3, [то есть первая стадия эволюции первопричины]. "Отсутствие признака" [как причина] "только-признака" также [может выступать] "тонким" объектом [сосредоточения], но выше "отсутствие признака" "тонкого" не существует.

- Но разве нет Пуруши как "тонкой" [сущности]?

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

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

46. Именно они, [такие виды концентрации], и есть сосредоточение, обладающее семенем. Эти четыре [вида] концентрации [сознания] обладают "семенами" 1, [то есть] внешними реальными объектами, и, таким образом, сосредоточение также наделено семенем. Здесь дискурсивное и недискурсивное [сосредоточение] - на "грубом" объекте, а рефлексивное и нерефлексивное - на "тонком". Иными словами, насчитывается четыре вида сосредоточения.

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

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

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

Мудрость, возникающая у того [индивида], сознание которого сконцентрировано, называется "несущей истину" 1. И это значение [термина] понятно само по себе: [мудрость] несет 2 только истину; в ней нет и примеси заблуждения. В этой связи сказано: "Посредством доктринальных текстов, логического вывода и ревностной практики созерцания - тремя этими способами он, [йогин], обретает мудрость и высшую йогу".

Но эта [мудрость]

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

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

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

Следовательно, особенное, относится ли оно к "тонким" сущностям или к Пуруше, является объектом именно йогического постижения. Поэтому такая мудрость ввиду

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

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

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

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

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

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

Что еще с ним происходит?

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

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

- Почему?

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

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

Глава II

О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ [ЙОГИ]

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

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

Не может осуществить йогу тот, кто не предается подвижничеству 1. Нечистота [сознания], окрашенного не имеющей начала бессознательной предрасположенностью к деятельности и аффектам, [эта нечистота], на которую наброшена сеть [образов] чувственных объектов 2, не может быть устранена помимо подвижничества. И в этом [устранении] состоит польза подвижничества. Такое [подвижничество], не препятствующее чистоте сознания, полагается тем [средством], к которому и должен прибегнуть йогин.

Самообучение - это повторение очистительных [мантр] - первослога [ОМ] и других 1, а также изучение шастр, [трактующих] об освобождении.

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

Это и есть йога действия, (предназначенная)

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

Она, [эта йога действия], будучи ревностно практикуемой, развивает способность сосредоточения и крайне ослабляет аффекты. [А затем] с помощью огня Знания она делает эти ослабленные аффекты неспособными к самовоспроизведению 1, словно прокаленные [огнем] семена. Вследствие их полного угасания "тонкая" мудрость, то есть постижение [абсолютного] различия между саттвой и Пурушей, не подверженная более влиянию аффектов и исчерпавшая свою функцию, придет к самоисчезновению 2.

Итак, каковы эти аффекты и сколько их?

3. Неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни суть пять аффектов 1.

Аффекты - это пять ложных наполнителей сознания, - таково значение [слова]. Пребывая в постоянном движении, они усиливают функцию гун, поддерживают их видоизменения, расширяют поток причин и следствий и, служа взаимной опорой друг для друга, вызывают созревание кармы 2.

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

Здесь неведение - поле, или порождающая почва, следующих за ним [аффектов] - эгоизма и прочих, которые выступают в четырех видах: дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом 1.

- Что такое в данном случае "дремлющее" [состояние]?

- [Оно наступает, когда аффекты], пребывающие в сознании только как потенциальности, обретают состояние семени, [способного плодоносить]. Пробуждение такого [аффекта] происходит при актуальной встрече с объектом. [Однако] для обладающего Высшим знанием, [то есть для того], у которого семя аффектов сожжено, это [пробуждение] более не наступает даже при встрече с объектом, ибо как может взойти прокаленное семя? [Именно] поэтому мудрый, чьи аффекты исчерпаны, называется "[пребывающим] в последнем теле". Только в нем, но не в ком-либо другом, существует это пятое [состояние] аффектов - состояние прокаленного семени. [В таком случае] даже при наличии аффектов действительность их семян полностью исчерпана 2, и, хотя чувственный объект может присутствовать, их пробуждение не наступает.

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

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

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

- Почему [это происходит]?

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

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

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

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

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

Все эти аффекты суть лишь разновидности неведения.

- Почему?

- [Потому что] все они захлестнуты неведением. Когда реальный объект преформировывается [в сознании] вследствие неведения, именно при нем аффекты и обретают поддержку 4. Они обнаруживаются, когда [налицо] ложные содержания сознания, и устраняются при устранении неведения.

Теперь излагается сущность неведения.

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

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

Постигание чистого в нечистом можно видеть [и на другом примере]: "Эта девушка привлекательна, как серп молодого месяца, члены ее словно сотворены из меда и амриты; она кажется рожденной из [осколка] расколовшейся луны; глаза ее продолговаты, подобно лепесткам синего лотоса; своими кокетливыми взглядами она словно освежает все живое". [Как разобраться], что с чем здесь связано? В результате и возникает представление о чистом относительно [того, что само по себе] не чисто.

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

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

Точно так же и принятие атмана, то есть "я", за то, что не есть "я", будь то внешние средства 1 - одушевленные или неодушевленные, или тело как опора чувственного опыта, или рассудок как инструмент Пуруши, - [все это] есть [ошибочное] принятие за "я" того, что есть "не-я", [то есть не-атман].

Так, в связи с этим сказано: "Тот, кто, постигнув [некоторую] сущность - проявленную или не проявленную - как свойство "я", радуется ее процветанию, считая это своим

собственным процветанием, или печалится ее упадку, полагая [это] своим собственным несчастьем, тот абсолютно непросветленный".

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

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

Таково неведение.

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

Пуруша есть способность [чистого] видения, интеллект (буддхи) - инструмент видения 1. Аффект, именуемый "эгоизмом", [возникает в случае, если] совершается как бы трансформация обеих этих [способностей] в одну сущность.

Опыт как таковой становится возможным, когда способность быть субъектом опыта и способность быть его объектом 2, в высшей степени различные и не смешиваемые [одна с другой], воспринимаются так, как если бы [они были] нераздельными.

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

7. Влечение неразрывно связано с наслаждением.

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

8. Враждебность неразрывно связана со страданием.

То сопротивление страданию или средствам, его вызывающим, отвращение, злоба, гнев по отношению к нему, [которые возникают] у познавшего страдание при воспоминании о прошлом страдании 1, и есть враждебность.

9. Самосушная жажда жизни возникает даже у мудрого.

У всех живых существ постоянно присутствует такое пожелание самому себе: "Да не перестану я быть! Да буду я [вечно]!" И это пожелание [никогда] не возникает у того, кто не испытал состояния смерти. Тем самым устанавливается достоверность опыта прошлых рождений. И этот аффект - жажда жизни - самосушен 1 даже у только что появившегося червя.

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

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

- Почему [так происходит]?

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

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

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

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

11. их функционирование должно быть устранено посредством йогического созерцания.

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

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

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

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

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

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

Подобно тому? как юный Наидишвара, оставив свою человеческую форму, преобразился в бога, так и Нахуша, правитель богов, покинув свою форму существования, воплотился в животном мире 1.

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

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

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

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

многообразные [формы] рождения, или же многообразная карма вызывает [только] одно рождение?

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

- Почему?

- Потому что [тогда] у мира живых существ исчезла бы уверенность в безопасности ввиду отсутствия закономерности 1 в последовательности [осуществления] результатов настоящего [действия] и деятельности, накопленной в течение безначального и неисчислимого времени и еще не осуществленной. А это неприемлемо.

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

- Почему?

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

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

- Почему?

- Многие рождения не наступают одновременно; [здесь] необходимо говорить об их последовательности. Таким образом, это [допущение] ведет к уже упомянутой выше ошибке. Поэтому многообразное накопление скрытых потенций благой и неблагодетельности, [накопление], которое происходит в промежутке между рождением и кончиной, основано на существовании главенствующего и вспомогательного [факторов] 2. Оно проявляется при окончании жизни, [когда], будучи объединенным в едином усилении 3 [и] вызвав смерть, [затем] обретает энергию и производит только одно [новое] рождение. И это рождение, [то есть форма существования], обретает свою продолжительность, обусловленную именно этим действием. На всем протяжении данного существования жизненный опыт [также] обусловлен именно этим действием.

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

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

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

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

- Почему?

- Потому что та [скрытая потенция кармы], которая должна быть испытана в невидимых [формах] рождения и созревание следствия которой не установлено, имеет три

[возможных] исхода: устранение созданного [кармой] без созревания следствия, или растворение в преобладающем действии, или длительное существование в условиях подчинения преобладающему действию, которое с неизбежностью приносит следствие.

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

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

- Почему?

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

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

- [Объясним]: в том случае, когда существует действие, следствие которого с неизбежностью должно быть обретоно в опыте невидимого, [будущего] рождения, то смерть [как таковая] и называется общей причиной проявления этого [действия]. Однако при [действии] с неустановленным созреванием следствия, которое должно быть испытано в невидимом рождении, это не так. Напротив, до тех пор пока не созреют условия, заставляющие проявиться общую причину действий 5, то действие, которое должно быть испытано в невидимом рождении и созревание следствия которого не установлено, может быть или прерванным, или растворенным [в другом действии], или же пребывающим в ожидании [своего часа], будучи в течение долгого времени подчиненным [главному действию].

Ввиду отсутствия определенности относительно места, времени и причины созревания результатов [действия] пути кармы крайне разнообразны и трудно познаваемы. [И тем не менее], поскольку исключения не устраняют общего правила 6, скрытая потенция кармы понимается [нами] как относящаяся только к одному [наличному] существованию.

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

Они - [то есть] рождение, продолжительность жизни и [соответствующий] опыт - имеют [своим] результатом наслаждение, [когда] обусловлены добродетелью, [то есть благой, кармой];

[если же] обусловлены пороком, [то] результатом они имеют страдание.

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

- Как это можно объяснить?

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

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

Точно так же [индивид] испытывает враждебность по отношению к средствам, причиняющим страдание, или приходит в замешательство 1. Иначе говоря, есть также и

предрасположенность к действию, порожденная враждебностью или тупостью, [то есть сугубой закослелостью в невежестве].

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

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

- Почему?

- Потому что из-за повторяющейся практики наслаждения усиливаются влечения, а также искушенность органов чувств [в наслаждении]. Именно поэтому практика наслаждения не может быть средством [обретения непреходящего] счастья. Поистине, тот, кто, стремясь к счастью, привязывается к чувственным объектам и погружается в великую трясину страдания, подобен [человеку], который, боясь укуса скорпиона, оказывается ужаленным змеей.

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

- Далее, что такое страдание, связанное с беспокойством?

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

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

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

- Почему?

- Мудрый подобен главному яблоку. Как при попадании [именно] в глаз, а не на другую часть тела, мельчайшая шерстинка причиняет боль своим прикосновением, так и эти [прошлые впечатления] страдания причиняют боль только йогину, который [своей чувствительностью] подобен главному яблоку, но не другим субъектам опыта. Другие же, кто время от времени отбрасывает страдание, вызываемое собственными действиями, которое [тем не менее] возникает вновь и вновь, кто обретает страдание, которое время от времени бывает отброшено, кто как бы полностью затоплен потоком сознания, расцвеченного следами прошлых впечатлений, не имеющих начала, кто вследствие неведения подпадает [под власть ложных представлений] о "я" и "мое", от которых следует избавиться, - [те другие], рождающиеся вновь и вновь, подвержены тройственным мукам, [обусловленным] причинами внешними, внутренними либо теми и другими вместе. И так, видя самого себя и все многообразие живых существ вовлеченными подобным образом в безначальный поток страдания, йогин находит убежище в истинном знании - причине прекращения всякого страдания.

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

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

Итак, эти гуны, поскольку они опираются друг на друга, представляют [названные] состояния сознания - радостное, страдающее, тупое, и каждая [из гун] принимает форму любой [из них]. Их различие обусловлено, однако, преобладанием одной из гун 3. Поэтому "для мудрого все есть страдание", и (порождающим) семенем этого великого многообразия страдания служит неведение. А причина устранения неведения - истинное знание.

Подобно тому, как наука о лечении болезней включает четыре раздела: болезнь, причина болезни, исцеление и лекарства, эта шастра тоже состоит из четырех разделов, а именно: круговорот бытия, причина круговорота бытия, освобождение и средство освобождения 4. Из них круговорот бытия как многообразие страдания есть то, от чего следует избавиться. Причина, от которой следует избавиться, - соединение прадханы и Пуруши 5. Избавление - абсолютное прекращение [этого] соединения. Средство избавления - истинное знание, При этом собственная форма того, кто избавляется 6 не может быть ни обретена, ни оставлена, [ибо] в случае оставления принимается учение о его уничтожении, а в случае обретения [собственной формы] - учение о [порождающей его] причине 7. При отрицании обоих [учений] остается учение о вечности [Пуруши]. Это и есть истинное знание.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Почему?

- В силу знания противоядия, с помощью которого можно избавиться от причины страдания. Так, свойство быть уколотой [принадлежит] стопе, способность уколоть - колючке, избавление от укола - в том, чтобы не наступать ногами на колючку или наступать на нее ногами, защищенной обувью. Кто в обыденной жизни знает эту тройную связь, тот обеспечивает себе защиту и не страдает от уколов.

- Отчего?

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

- Почему [это происходит]?

- Потому что она выступает [пассивным] объектом по отношению к действию, причиняющему страдание. Причинение страдания есть воздействие на саттву как на объект действия; [оно] не распространяется на не подверженное изменению, бездеятельного "знатока поля" 6, ввиду того что объекты "показываются" ему 7. Но когда саттва испытывает боль, то Пуруша, соотносящийся с ее формой существования, также предстает [как бы] испытывающим эту отраженную боль.

[Далее] говорится о собственной форме видимого:

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

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

Эти гуны как отдельные [сущности] подвержены взаимному воздействию, они непрерывно изменяются и характеризуются соединением и разъединением, [они] обретают формы проявления благодаря опоре друг на друга и имеют различные потенции, которые не смешиваются между собой, даже когда находятся в отношении господства и подчинения, [они] выступают следствием различия потенций, принадлежащих к одному и тому же или к разным классам. Они полностью обнаруживают свое присутствие в тех случаях, когда им принадлежит главная роль 2; даже при их подчиненном положении реальность [других гун] может быть логически выведена на основании [их] деятельности, включенной [в действие] доминирующей [гуны]; их функция состоит в том, чтобы быть использованными для осуществления цели Пуруши, [они] выполняют вспомогательную роль в силу [одного] лишь факта нахождения рядом, подобно [тому как это происходит в случае] с магнитом; [они] функционируют без [какой-либо внешней] причины, следуя разворачиванию одной [из гун], в совокупности они обозначаются словом "прадхана" 3, [то есть первопричина]. Она-то и получает название "видимое".

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

Это [видимое] никогда не существует без применения; напротив, оно разворачивается целенаправленно, а именно служит цели наслаждения и освобождения Пуруши 5.

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

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

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

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

- Подобно тому как победа или поражение, достигаемые лишь благодаря воинам, приписываются их господину 7, [ибо] именно он и есть тот, кто вкушает их плод, так и привязанность [к круговороту бытия] и освобождение [от него], сопряженные только с разумом, приписываются Пуруше. Именно он и есть тот, кто наслаждается их плодом. Сам разум пребывает в оковах, пока не осуществлена цель Пуруши: достижение этой цели и есть освобождение.

Таким образом, постижение, удержание в памяти, способность рассуждать, отрицание, знание истинной сущности и жажда жизни, развертывающиеся в сознании 8, приписываются Пуруше как реально существующие в нем, поскольку именно он наслаждается их плодом.

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

19. Специфическое, неспецифическое, только-признак и отсутствие признака суть формы [развертывания] гун 1.

Здесь ["великие"] элементы" - акаша (пространство), ветер, огонь, вода и земля - суть специфические [формы] неспецифических "тонких зародышей" звука, осязаемого (тактуса), цвета, вкуса и запаха 2. Аналогичным образом органы слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния суть [специфические формы] буддхи 3, а речь, руки, ноги, органы выделения и размножения суть органы действия. Одиннадцатый [орган] - манас (интеллект) 4 - имеет своим объектом все [формы].

Эти [органы] суть специфические [формы] неспецифического, [то есть общего], свойства индивидуации 5. Все они [в совокупности] представляют собой 16 видоизменений гун.

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

То, что выше неспецифических [форм], есть "только-знак", сущность, [называемая] "великой". В ней, наделенной чистым бытием, эти [шесть форм] развиваются до своего высшего предела 6.

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

Таким образом, цель Пуруши не является причиной [развертывания гун] в состоянии "отсутствия признака". Поскольку свойство быть целью Пуруши не выступает в качестве причины состояния "отсутствия признака" в начале [развертывания гун], постольку наличие цели Пуруши не может быть причиной этого [состояния]. Оно не порождено целью Пуруши и потому называется вечным 8.

Что касается трех специфических состояний [гун], то свойство быть целью Пуруши и выступает их причиной в начале [развертывания], а поскольку эта цель есть инструментальная причина [их проявления], то они называются невечными.

Гуны, однако, хотя и обретают в [соответствующей] последовательности все [упомянутые] свойства, не исчезают и не возникают 9. Они проявляются, как бы наделенные свойствами порождения и разрушения в силу того, что конкретные [эмпирические] формы, внутренне присущие гунам, обладают [свойствами] разрушения в прошлом и возникновения в будущем.

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

- Почему?

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

[Состояние] "только-признака" непосредственно связано с [состоянием] "отсутствия признака". Будучи тесно связанным с ним, оно тем не менее отличается [от него], ибо последовательность [развертывания гун] не может быть нарушена. Точно так же и шесть неспецифических [форм], тесно связанных с "только-признаком", отличны от него ввиду неизменной последовательности [развертывания гун]. Подобным же образом элементы и органы чувств, связанные с неспецифическими [формами, в то же время] отличны от них. Как было сказано ранее, нет [какой-либо] иной сущности сверх специфицированных [форм], поскольку специфицированные [формы] в другие сущности не преобразуются. Что же касается преобразования их качественной определенности, свойств и состояний, то это будет рассмотрено в дальнейшем 10. Видимое, [таким образом], разъяснено.

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

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

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

Итак, он не тождествен [буддхи].

- Почему?

- Ввиду наличия познанных и непознанных объектов 2 буддхи непрерывно изменяется. То, что его объекты - корова и т.п. или горшок и т.п. - оказываются познанными или непознанными, свидетельствует о его изменемости. С другой стороны, свойство объектов быть всегда познанными делает очевидным неподверженность Пуруши изменению.

- Почему?

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

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

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

- Он не абсолютно отличен.

- Почему?

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

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

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

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

- Почему [это происходит]?

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

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

Следующая сутра призвана объяснить смысл соединения.

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

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

Соединение [имеет место, пока не наступает] прекращение действия - видения; поэтому видение называется причиной разъединения. Видение и отсутствие видения представляют собой пару противоположностей 1, поэтому отсутствие видения называется причиной соединения.

Видение здесь не выступает причиной освобождения. Уничтожение оков [достигается] именно вследствие отсутствия незнания. Это и есть освобождение. При наличии видения исчезает отсутствие видения, которое и есть причина оков. Поэтому видение, то есть знание, называется причиной абсолютного разъединения.

- Что же такое "отсутствие видения"? Есть ли это преимущественная сфера деятельности гун? Или же это невозникновение "первосознания", которое "предъявляет" объекты владельцу способности видения, когда при наличии видимого отсутствует сам акт видения? Или же это свойство гун иметь [собственную] цель? Или же это неведение (авидья), устраненное вместе со своими мыслительными содержаниями и служащее семенем для появления своих мыслительных содержаний? Или же это проявление формирующих факторов (санскар) в их движении, после того как они угасли в состоянии покоя?

Относительно [последнего] было сказано: "Первопричина, пребывающая только в состоянии покоя, не может быть первопричиной, ибо она не производит изменение форм. Точно так же, если она пребывает только в состоянии движения, она не может быть первопричиной ввиду вечности изменения форм". Поскольку она действует и в том, и в другом качестве, она и получает в обыденном смысле название первопричины, но не по иному [основанию]. Аналогичное рассуждение [применимо] и к другим воображаемым причинам 2.

Некоторые полагают, что отсутствие видения и есть именно способность видения, как это следует из шрути: "Деятельность первопричины имеет целью выявление себя самой".

Пуруша, обладающий способностью познавать все познаваемое, не видит до начала развертывания [первопричины]. В свою очередь, видимое, способное служить причиной всех следствий, в таком случае не воспринимается.

Другие полагают, что отсутствие видения есть свойство обоих 3. При этом видение, будучи внутренней сущностью видимого, нуждается в Пуруше [как содействующей причине], когда она становится характеристикой объекта. Точно так же и отсутствие видимого, не будучи внутренней сущностью Пуруши, нуждается в видимом [как содействующей причине], когда оно проявляется как характеристика Пуруши.

А иные объясняют отсутствие видения только как знание на основе восприятия 4.

Все это - умозрения, которые встречаются в шастрах. Такое многообразие умозрительных построений имеет [тем не менее] общий предмет - соединение индивидуальных "я" и гун.

Что касается соединения индивидуального сознания со своим буддхи, то

24. его причина - неведение.

[Неведение - это] след бессознательного впечатления, обусловленного ложным знанием, - таково значение [данного понятия]. Буддхи, пропитанный следами прошлых впечатлений от превратного знания 1, не постигает [истинной сущности] Пуруши, хотя это является целью его деятельности, и возвращается к выполнению своей [обычной] функции. Однако тот [буддхи], который приходит к постижению Пуруши, достигает цели своей деятельности. Функция его исчерпана, отсутствие видения устранено, и, поскольку причин оков больше не существует, он не возвращается [к выполнению своей прежней функции].

В этой связи некий [оппонент] рассказывает притчу об импотенте, к которому обращается глупая жена. Она говорит: "О, мой господин! Моя сестра имеет детей. Почему же я не имею?" Муж-импотент отвечает: "Мертвый, я произведу тебе потомство". Так и это наличествующее в настоящий момент знание не ведет к прекращению деятельности сознания. Какова же надежда на то, что оно вызовет его в будущем?

Тот, кто близок к статусу учителя, отвечает на это [возражение]:

"Разве освобождение не есть именно прекращение [деятельности] буддхи? Это прекращение [достигается] вследствие устранения причины - отсутствия видения. А отсутствие видения, которое служит причиной оков, устраняется благодаря видению".

Здесь освобождение есть прекращение [деятельности] сознания. Почему же у него [возникает] ошибочное представление, которое [ни на чем] не основано?

Итак, страдание, которое должно быть устранено, и его причина, именуемая "соединением", объяснены вместе с условиями [их деятельности].

Теперь рассмотрим, что такое высшее избавление 3.

25. Избавление есть отсутствие соединения вследствие отсутствия [неведения]; это - абсолютная обособленность Видящего.

Отсутствие соединения буддхи и Пуруши, [то есть] окончательное устранение оков, имеет своей причиной отсутствие неведения, - таков смысл [сутры]. Это избавление и есть абсолютное обособление Видящего, то есть бытие Пуруши в несмешанном состоянии, [когда он] более не соединяется с гунами.

При прекращении [действия] причины страдания наступает прекращение страдания, то есть избавление. Тогда Пуруша пребывает в собственной форме - так сказано.

Что же является средством достижения [этого] избавления?

26. Средство избавления - неколебимое различающее постижение.

Различающее постижение 1 есть знание (фундаментального) различия саттвы и Пуруши. Однако это [постижение] неустойчиво, если ложное знание не устранено. Когда ложное знание, [сведенное] к состоянию прокаленного на огне семени 2, более не способно плодоносить, тогда поток различающих содержаний сознания, принадлежащих саттве, которая стряхнула с себя раджас аффектов и пребывает в состоянии высшей ясности и в осознании высшего господства, становится незамутненным. Это различающее постижение, будучи неколебимым, и есть средство избавления. Благодаря ему ложное

знание приходит в состояние прокаленного на огне семени, то есть оно не способно более плодоносить.

Таким образом, это средство избавления и есть путь освобождения.

27. Его мудрость предельного уровня 1 - семи видов.

[Слово] "его" заменяет [выражение] "того [йогина], у которого возникло [различающее] постижение". "Семи видов" означает, что мудрость различающего, после того как в результате удаления грязи, образующей нечистый покров 2, другие содержания сознания более не возникают, становится семеричной, [то есть определяется следующими] семью признаками.

1. Познано [все], что следует устранить; в нем не осталось ничего, что должно быть познано.

2. Причины того, что следует устранить, [полностью] разрушены; в них не осталось ничего, что должно быть разрушено.

3. Избавление воспринимается непосредственно в йогическом сосредоточении, [именуемом] прекращение [потока сознания].

4. Средство избавления в форме различающего постижения стало объектом [непрерывного] культивирования. Это и есть четырехвидовое освобождение от следствий благодаря мудрости. Что касается освобождения сознания, то оно - трех видов.

5. Буддхи завершил свою функцию.

6. Гуны, словно лишённые устойчивости камни, падающие с вершины горы, стремятся к растворению в своей причине и исчезают вместе с ним, [сознанием]. И когда эти гуны полностью растворены, они не возникают вновь, ибо [им] нет применения.

7. В этом состоянии Пуруша, выйдя из соединения с гунами, [пребывает] в сиянии лишь собственной сущности, незагрязненной и абсолютно свободной.

Таким образом, Пуруша, отражающий эти семь видов мудрости предельного уровня, определяется как "искусный" (мудрый). Он остается освобожденным и "искусным" даже в случае проявления сознания 3, поскольку он вне [сферы деятельности] гун.

Различающее постижение становится средством избавления [только тогда, когда оно] реализовано. Помимо реализации нет [иного] способа [его осуществления]. Поэтому [далее] говорится:

28. При устранении нечистоты вследствие применения [вспомогательных] средств йоги свет знания [распространяется] до различающего постижения.

Вспомогательных средств йоги 1 - восемь; они описываются в дальнейшем. В результате их применения наступает угасание, то есть устранение пятеричного ложного знания, нечистого по [своей] сути. При его угасании проявляется истинное знание. Чем больше практикуются средства осуществления [йоги], тем больше устраняется нечистота. По мере того как [нечистота сознания] все больше уменьшается, все более усиливается в соответствии со степенью ее уменьшения свет знания. И это усиление достигает все более высокой степени совершенства - вплоть до различающего постижения, то есть до осознания внутренней сущности Пуруши и гун, - таков смысл [сутры].

Постоянное использование вспомогательных средств йоги есть инструментальная причина разъединения с загрязненностью [сознания], подобно тому как топор [есть инструментальная причина] расчленения [предметов]. И оно же служит причиной обретения различающего постижения, подобно тому как праведность [служит причиной обретения] счастья; в других отношениях оно не является причиной.

- Сколько таких причин насчитывается в шастре?

- [Автор] говорит: "Только девять, а именно: возникновение, сохранение [состояния], проявление, изменение, познание, обретение, разъединение, преобразование и поддержание. Все это - девять видов [действия] причины".

Из них причина возникновения - [это] манас для процесса познания; причина сохранения состояния, [то есть длительности], - цель Пуруши для манаса или пища для тела; причина проявления - свет как для формы, так и для восприятия формы. Причина изменения -

другой объект для манаса, как, [например], огонь для приготовления пищи. Причина познания - восприятие дыма для вывода [о существовании] огня. Причина обретения - использование вспомогательных средств йоги для различающего постижения. Причина разъединения - та же самая [практика] для загрязненного [сознания]. Причина преобразования - золотых дел мастер для золота.

Аналогичным образом причиной трансформации представления об одной и той же женщине выступает неведение в случае [ментальной] тупости, враждебность в случае страдания, страсть в состоянии счастья, знание реальности в случае [полной] незаинтересованности.

Причина поддержания - [это, например], тело для органов чувств и, [наоборот], органы чувств для тела; "великие элементы" - [причина поддержания] тел, которые, в свою очередь, [выступают взаимной причиной поддержания] всех других тел, поскольку животные, люди и боги служат взаимной пользе.

Таковы девять причин. И они могут быть отнесены в той мере, в какой это возможно, также и к другим объектам. Однако что касается применения средств йоги, [то здесь] существует причинность лишь двух типов.

Далее рассматриваются [вспомогательные] средства йоги.

29. Самоконтроль, соблюдение [религиозных] предписаний, [Логические] позы, регуляция дыхания, отвлечение [органов чувств], концентрация [на объекте], созерцание и сосредоточение - [таковы] восемь средств [осуществления] йоги 1.

[Далее] мы рассмотрим в изложенной последовательности их внутреннюю сущность и способы применения.

30. Самоконтроль - [это] ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров.

Из них ненасилие 1 есть непричинение вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все времена. Последующие [виды] самоконтроля и соблюдение [религиозных] предписаний имеют [своим] корнем 2 это [ненасилие]. Поскольку их назначение состоит в совершенствовании [способности ненасилия], то они излагаются, чтобы научить ему. И практикуются они как дополнительные [средства] именно для того, чтобы придать ненасилию совершенную форму. Сказано в этой связи: "Поистине, тот - брахман, кто в той мере, в какой он хочет принять многие обеты и соответственно отказывается от насильственных действий, обусловленных небрежением, придает ненасилию [все более] совершенную форму".

Правдивость есть соответствие речи и ума (манаса) реальной действительности 3. Каковы увиденное, логически выведенное или услышанное, таковы речь и ум. Если слова произнесены [кем-либо] для того, чтобы передать свое знание другому, они не должны быть лживыми, ошибочными, или лишенными истинного содержания. Их использование имеет целью благо всех живых существ, но отнюдь не причинение им вреда. Если же слова произносятся [с благим намерением], но впоследствии могут причинить вред живым существам, то [такие слова] будут не правдивыми, а лишь приносящими зло. Из-за ложной праведности, то есть внешнего подобия добродетели, они становятся худшим злом. Поэтому, имея в виду благо живых существ, надлежит говорить правду.

Воровство есть незаконное 4 присвоение вещей, [принадлежащих] другому. Его противоположность - честность [как неворовство], представляющая по своей форме отсутствие алчности.

Воздержание есть полный контроль [функции] половых органов и скрытых потребностей.

Неприятие даров есть отказ [от подносимых] предметов ввиду понимания [всех] дефектов, связанных с их получением, сохранением, потерей, привязанностью к ним и их повреждением.

Таковы эти [пять видов] самоконтроля.

Они же,

31. не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, то есть будучи универсальными, [называются] "Великий обет" 1.

Здесь ненасилие, ограниченное кастой 2, - [это, например], насилие, совершаемое рыбаком только по отношению к рыбам, но не к кому-либо другому.

[Ненасилие], ограниченное местом: "Я не буду убивать в святых местах".

[Ненасилие], ограниченное временем: "Я не буду убивать ни в четырнадцатый день [лунного месяца], ни в день благого предзнаменования".

[Ненасилие], ограниченное обстоятельствами 3, - для того, кто воздерживается от трех [упомянутых видов]: "Я буду убивать в интересах богов и брахманов, но не в иных целях".

Аналогичным образом насилие [совершается] кшатриями только в битве, но не в иных случаях.

Ненасилие и прочие [виды самоконтроля], не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, должны соблюдаться всегда, [то есть] на всех стадиях [существования] и по отношению ко всем объектам. Универсальные - не знающие исключений ни при каких обстоятельствах. Поэтому [такие виды самоконтроля] называются "Великий обет".

32. Соблюдение [религиозных] предписаний 1 - [это] чистота, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре.

Здесь чистота, достигаемая благодаря земле, воде и прочему, а также принятие чистой пищи и тому подобное есть внешняя [чистота]. Внутренняя [чистота] - это устранение загрязненности сознания.

Удовлетворенность - отсутствие желания присвоить больше того, что насущно необходимо.

Подвижничество, [или аскетизм], - это терпеливое перенесение крайностей 2 - голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения [в неподвижности], а также соблюдение полного молчания и внешняя непроницаемость 3. Это и соответствующие обеты - умерщвление плоти, чандраяна 4, суровая епитимья и прочее.

Самообучение - это изучение шастр, [трактующих] об освобождении, или многократное повторение священного первослога.

Преданность Ишваре, [то есть упование на Него], есть посвящение всех действий этому Высшему наставнику 5. "Тот, кто разорвал сеть ложных умозрений и пребывает в себе, лежит ли он, или сидит, стоит или бредет по дороге, может видеть разрушение семени круговорота бытия, [может стать] вечно освобожденным и наслаждаться блаженством бессмертия". Как было сказано в этой связи, "отсюда, [то есть из преданности Ишваре], возникает постижение истинной одушевленности, а также устранение препятствий" 6.

[Когда] самоконтролю и соблюдению [религиозных] предписаний

33. ложные помыслы [служат] препятствием, [следует] развивать их противоположности 1.

Когда у этого брахмана возникают ложные помыслы о насилии и т.п., [например]: "Я убью того, кто чинит мне препятствия", "Я также солгу", "Я присвою его вещи", "Я соблазню его жену", "Я стану хозяином его собственности", - [помыслы], служащие препятствием, уводящие его, словно [он] в лихорадочном бреде, с правильного пути, пусть он культивирует противоположные [помыслы]: "Поджариваемый на раскаленных углях сансары, я прибегаю к защите практики йоги, даруя безопасность всем живым существам". Пусть он думает: "Оставив ложные помыслы, я, подобно собаке, вновь предаюсь им. Как собака к собственной блевотине, так и я вновь возвращаюсь к тому, от чего я избавился".

Подобная [практика] может быть использована также [и в случаях, упомянутых] в других сутрах.

34. Ложные помыслы о насилии и прочем - совершенном, побужденном к совершению [или] одобренном, - возникшие вследствие жадности, гнева [или] заблуждения, [бывают] слабыми, средними и сильными [и имеют своими] неисчислимыми плодами страдание и отсутствие знания; поэтому [необходимо] культивировать их противоположности.

Здесь прежде всего насилие совершенное, побужденное к совершению и одобренное 1; таким образом, [оно] - трех видов. В свою очередь, каждый [из этих трех видов насилия] также трех видов: вследствие жадности - из-за мяса и шкуры; вследствие гнева - "Он причинил [мне] вред"; вследствие невежества - "Это пойдет мне в заслугу".

Жадность, гнев и невежество - также трех видов: слабые, средние и сильные; отсюда насчитывается двадцать семь разновидностей насилия.

Далее, [сами эти свойства] - слабое, среднее и сильное - также [бывают] трех видов: слабое-слабое, слабое-среднее, слабое-сильное, среднее-слабое, среднее-среднее, среднее-сильное и, наконец, сильное-слабое, сильное-среднее, сильное-сильное. Таким образом, [можно выделить] восемьдесят один вид насилия.

[Однако, с другой стороны, количество видов] насилия бесчисленно по причине различия обязательных, необязательных и общих [предписаний] и неисчислимости видов живых существ.

Аналогичным образом [данная классификация] применима также к случаям лжи и прочих [дефектов].

Поистине, эти "ложные помыслы имеют своими неисчислимыми плодами страдание и отсутствие знания, поэтому [необходимо] культивировать их противоположности". [Это означает, что] бесконечное следствие таких [ложных помыслов] - страдание и невежество, поэтому необходимо культивирование их противоположностей.

Как известно, тот, кто прибегает к насилию, сначала лишает свою жертву силы, [к примеру связывая ее], затем причиняет ей страдание, нападая на нее с ножом или другим [орудием], а потом и отнимает жизнь. Но когда он лишает [свою жертву] силы, его собственный источник жизнедеятельности - сознание и организм - тоже теряет энергию. Причиняя страдание, он сам испытывает страдание в [различных] адах или [рождаясь в мире] животных, голодных духов и т. д. Отнимая жизнь [у своей жертвы], он существует в каждое мгновение как бы на грани потери собственной жизни, но, даже желая смерти, он продолжает каким-то образом еще дышать, ибо с неизбежностью должен испытать следствие [причиненного] страдания. И даже если [следствие] насилия может быть как-то ослаблено благодаря [накопленной ранее] добродетели, то и тогда, при обретении счастливой [формы рождения], его жизнь будет короткой.

Аналогичным образом [данная классификация] применима, насколько это возможно, также и к случаям лжи и прочим [дефектам].

Размышляя так о неизбежно наступающих следствиях ложных помыслов [как о том, что в высшей степени для него] неприемлемо, [йогин] не направляет свой разум на ложные помыслы, [но] причиной их окончательного устранения [может быть лишь] культивирование их противоположностей.

Когда ложные помыслы более не возникают, то порожденное в результате этого могущество служит знаком совершенных способностей йогина. Например:

35. при утверждении [йогина] в ненасилии в его присутствии исчезает враждебность 1.

[Так] происходит со всеми живыми существами 2.

36. При утверждении в истине действие и результат становятся зависимыми [от него].

[Когда йогин говорит]: "Будь праведным!", - [человек] становится праведным; "Да достигнешь ты неба!", - [и человек] обретает небесную [форму существования]. Его слова имеют силу непогрешимости 1.

37. При утверждении в неворовстве все драгоценности стекаются [к йогину].

Драгоценности стекаются к нему отовсюду.

38. При утверждении в воздержании [происходит] обретение энергии.

Вследствие воздержания [йогин] усиливает свои не встречающие препятствий 1 способности. Став совершенным, он может передавать свое знание ученикам.

39. При твердости в неприятии даров [возникает] полное просветление относительно [всех] "почему", связанных с рождением.

У него возникают [вопросы:] "Кто я был? Почему я был? Как это [произошло]? Почему? Кем мы будем? Почему мы будем?" И таким образом его желание узнать о собственном существовании в прошлом, будущем и промежуточном [состояниях] удовлетворяется само собой.

Эти совершенные способности 1 [возникают] при достижении устойчивости в самоконтроле (яма). Теперь рассмотрим [совершенные способности, возникающие] при соблюдении предписаний (нияма).

40. Благодаря чистоте [возникает] отвращение к собственному телу и нежелание контакта с другими.

Испытывая отвращение к собственному телу, [йогин], практикующий очищение, видит все его дефекты и, не чувствуя [никакой] привязанности к нему, становится аскетом.

Далее, "нежелание контакта с другими [телами]". Наблюдая истинную природу телесности и желая освободиться даже от собственного тела, - ибо [йогин] видит, что оно остается нечистым и после очищения землей, водой и прочими [средствами], - может ли он стремиться к контакту с другими телами, также в высшей степени нечистыми?

41. Чистота саттвы, ментальное удовлетворение, концентрация [сознания], контроль органов чувств и способности самонаблюдения.

[Слова "и] возникают" делают предложение законченным. Благодаря [практике] очищения возникает чистота саттвы; из нее - ментальное удовлетворение, от него - сконцентрированность [сознания], из нее - подчинение органов чувств, из него - способность саттвы разума к самонаблюдению 1. Все это [йогин] обретает благодаря твердости в практике очищения.

42. Вследствие удовлетворенности [становится возможным] обретение высшего счастья.

В этой связи сказано: "Каким бы ни было счастье в чувственном мире и каким бы ни было высшее блаженство [в мире] богов, и то, и другое несравнимы даже с одной шестнадцатой частью блаженства, обретаемого при устранении желаний".

43. Вследствие устранения нечистоты благодаря подвижничеству [обретается] совершенство тела и органов чувств.

Только практика подвижничества способна устранить [всякую] нечистоту, обусловленную загрязняющими препятствиями.

Вследствие исчезновения загрязняющих препятствий [возникают] телесные совершенные способности - уменьшение до мельчайшего размера (анима) 1 и прочее. Подобным же образом [возникают] также совершенные способности органов чувств - слышание и видение на большом расстоянии и т. д.

44. В результате самообучения [возникает] связь с наставляющим божеством.

Боги, риши и [великие] сиддхи 1 входят в поле зрения [йогины], predisposed к самообучению, и принимают участие в его работе.

45. Благодаря упованию на Ишвару [обретается] совершенство в [йогическом] сосредоточении.

Тот, кто посвятил все свое существование Ишваре, [обретает] совершенство в [йогическом] сосредоточении, благодаря которому он безошибочно познает все, что захочет, [даже если оно находится] в другом месте и в другом времени. Отсюда его мудрости открыто все так, как оно существует в действительности.

Самоконтроль и соблюдение [религиозных] предписаний вместе с [обретаемыми в результате] совершенными способностями объяснены. Далее мы опишем асаны и прочее.

46. Асана есть неподвижная и удобная [поза].

Например: поза лотоса, поза героя, благоприятная поза, свастика, поза палки, поза со вспомогательной опорой, поза лежания, поза сидящего журавля, [поза] сидящего слона, [поза] сидящего верблюда, равновесная поза, неподвижная-и-удобная поза, наиболее легкая и прочие [позы] такого рода 1.

47. При прекращении усилия 1 [или] сосредоточении на бесконечном...

Опущенная часть предложения: [Асана] достигается... Совершенство асаны достигается при [полном] снятии напряжения, благодаря чему прекращаются [все] движения тела. Или же асана реализуется при сосредоточении сознания на бесконечном.

48. Благодаря ей прекращается воздействие парных противоположностей 1.

В результате овладения асанами [йогин] становится неподверженным воздействию парных противоположностей - холоду, жаре и т. д.

49. При нахождении в ней [практикуется] пранаяма, то есть прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого [воздуха] 1.

При овладении асаной [практикуется] пранаяма, [то есть регулирование дыхания]: вдох - это введение внутрь внешнего воздуха, выдох - вывод находящегося в легких воздуха наружу. Прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого [воздуха], то есть отсутствие того и другого, и есть пранаяма.

Она, однако,

50. проявляется как внешняя, внутренняя [или как] задержка [дыхания], регулируется по месту, времени и числу [и благодаря практике становится] длительной и тонкой.

Пранаяма [называется] внешней, когда отсутствует движение [воздуха], предшествующее выдоху. Она внутренняя, когда отсутствует движение [воздуха], предшествующее вдоху.

Третий [вид пранаямы] функционирует как задержка [дыхания], когда вследствие единого усилия прекращается и то и другое. Подобно тому, как вода, пролитая на раскаленный камень, сразу испаряется со всех сторон, так и движение [воздуха] при вдохе и выдохе прекращается одновременно.

Далее, эти три [вида пранаямы] регулируются по месту в пространстве, [то есть каждый из них] имеет такую-то область распространения 1. Они регулируются по времени, то есть они ограничены по своей длительности таким-то количеством моментов, - таков смысл [сказанного в сутре].

Они регулируются также и по числу: первый подъем [праны измеряется] таким-то количеством вдохов и выдохов, второй подъем остановленной [праны] - таким-то количеством; точно так же и третий 2. Аналогичным образом [по методу пранаяма может быть] слабой, средней и сильной. И так [виды пранаямы] регулируются в числовом отношении. Постоянно практикуемая таким образом, [пранаяма] становится длительной и тонкой.

51. Четвертый [вид пранаямы] превосходит внутреннюю и внешнюю сферы.

Внешняя сфера [пранаямы], регулируемая по месту, времени и числу, оказывается преодоленной 1. Точно так же преодолевается и внутренняя сфера [распространения праны]. В обоих случаях [пранаяма] длительная и тонкая.

Четвертая пранаяма есть отсутствие движения [праны] обеих [сфер], она достигается постепенно в результате полного овладения предшествующими стадиями. Третья пранаяма, однако, [представляет собой] одномоментное прекращение движения [праны] безотносительно к сфере [ее распространения]; она также регулируется по месту, времени и числу [и в зависимости от практики становится] длительной и тонкой. Что же касается четвертой пранаямы, то она есть прекращение движения [праны] вследствие постепенного преодоления обеих стадий благодаря ограничению сфер вдоха и выдоха. В этом состоит ее отличие [от третьей пранаямы].

52. Благодаря ей, разрушается препятствие для света.

У йогина, который безраздельно посвящает себя практике пранаямы, разрушается карма, препятствующая различающему знанию. Как говорится об этом, "вследствие иллюзии, [порождаемой] великой мохой, и обманчивости органов чувств саттва, обладающая природой света, затемняется и привязывается к тому, что не следует делать" 1. Поэтому карма [йогина], являющаяся препятствием для света и цепью, приковывающей к круговороту бытия, слабеет каждое мгновение и разрушается вследствие использования практики пранаямы. Сказано в этой связи: "Не существует подвижничества более

высокого, чем пранаяма: благодаря ей [происходит] очищение от [всех] загрязнений и возникает ясный свет знания".

Что еще?

53...и пригодность манаса 1 к концентрации.

Именно благодаря использованию практики пранаямы [интеллект становится способным к концентрации], и, как было сказано [выше, "он достигает стабильности] благодаря выдоху и задержке праны".

Далее, что такое отвлечение [органов чувств]?

54. При отсутствии связи со своими объектами органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания - [это и есть] отвлечение.

Когда отсутствует соединение с соответствующими объектами, органы чувств, как бы следуя внутренней форме сознания, прекращают (свою деятельность), подобно сознанию при остановке [развертывания его содержаний]. Они не нуждаются в других средствах, как, [например], контроле со стороны иных органов чувств. Подобно тому, как пчелы поднимаются вверх, когда взлетает пчела-матка, и опускаются, когда она садится, так и органы чувств прекращают свою деятельность при остановке [деятельности] сознания. Это и есть отвлечение.

55. Благодаря ему [достигается] полное подчинение органов чувств.

Некоторые считают, что отсутствие страстного влечения [к объектам] - звуку и т. д. - это и есть подчинение, или контроль, органов чувств. Страстное влечение есть привязанность: она отвлекает [йогина] от блаженства. [Другие же говорят, что] незапрещенный чувственный опыт является вполне законным 1. Иные считают, что соединение [органов чувств] со звуками и прочими [объектами может происходить] по собственному желанию. Еще кое-кто полагает, что подчинение органов чувств - это восприятие звуков и т. д., свободное от удовольствия или страдания, при отсутствии страстного желания и враждебности.

Джайгишавья, однако, говорит, [что подчинение органов чувств] есть всего лишь отсутствие чувственного восприятия вследствие концентрации сознания на одной точке. Отсюда полный контроль, то есть прекращение деятельности органов чувств и при остановке [деятельности] сознания. Поэтому йогины не нуждаются в применении иных средств, требующих [определенных] усилий, наподобие подчинения других органов чувств.

На этом вторая глава, носящая название "Способы осуществления [йоги]", [в "Йога-шастре"] Патанджали закончена.

Глава III

О СОВЕРШЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ

Пять внешних компонентов, [то есть] средств осуществления [йоги], были рассмотрены [выше. Теперь] необходимо рассмотреть концентрацию.

1. Концентрация есть фиксация сознания на [определенном] месте.

Концентрация есть фиксация сознания - по способу деятельности - на пупочной чакре, на лотосе сердца, на лучезарном [центре] в голове, на кончике носа и на прочих подобных местах [на теле] или же на внешних объектах 1.

2. Созерцание (дхьяна) есть сфокусированность [однородных] состояний сознания на этом [месте].

Сфокусированность сознания 1 на созерцаемом объекте, [находящемся] в данном месте, [или, иными словами], однородное течение содержаний сознания, не нарушаемое 2 другими содержаниями, и есть дхьяна, то есть созерцание 3.

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

Когда созерцание проявляется лишь как форма созерцаемого объекта 1, будучи как бы лишенным своей собственной формы, то есть самосознания, тогда вследствие полного растворения во внутренней сущности созерцаемого [объекта] оно называется сосредоточением 2.

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

4. Три вместе - саньяма.

Три средства осуществления [йоги], имея одну и ту же сферу [применения], называются саньяма, [то есть высшая дисциплина сознания]. Таким образом, саньяма есть технический термин для [обозначения] этих трех [функций сознания] в данной системе 1.

5. Благодаря овладению ей [возникает] свет мудрости.

Благодаря овладению саньямой возникает свет мудрости 1, [порождаемой] сосредоточением. В той мере, в какой саньяма обретает [все более] устойчивый характер, в такой же мере мудрость сосредоточения [становится все более] ясной.

6. Ее применение [осуществляется] постадийно.

Применение 1 [саньямы относится] к той ступени практики, которая следует непосредственно после ступени, уже преодоленной посредством этой саньямы. Ни один [йогин], не овладевший предшествующей ступенью [практики], не может, переступив через следующую ступень, достичь саньямы более высоких ступеней. А при ее отсутствии, откуда же [может возникнуть] у него свет мудрости?

Далее, саньяма [йогина], который вследствие упования 2 на Ишвару овладел более высокой ступенью, не применяется для чтения мыслей и т.п. тех, кто находится на более низких ступенях практики 3.

- Почему?

- Потому что эта цель достигается иными средствами. Лишь йога учит тому, что такая-то ступень непосредственно следует за данной ступенью.

- Каким образом?

- Об этом сказано: "Йога должна познаваться посредством йоги; йога развивается благодаря йоге. Тот, кто усердно практикует йогу, долго пребывает радостным в йоге".

7. Три - внутренние [в отличие] от предшествующих.

Эти три - концентрация, созерцание и сосредоточение - суть внутренние [средства] 1 познавательного сосредоточения в отличие от первых пяти - самоконтроля и прочих средств осуществления [йоги] 2.

8. И они же - внешние [средства сосредоточения], "лишенного семени" 1.

Эти же три внутренних средства осуществления выступают внешними [средствами] йоги, "лишенной семени".

- Почему?

- Потому что она возникает при их прекращении 2. Но если в момент прекращения [деятельности] сознания развертывание гун продолжается, то какова в этом случае природа изменения сознания?

9. Изменение [сознания на стадии] остановки, связанное с сознанием в моменты прекращения [его деятельности], есть [не что иное, как] ослабление активных санскар и появление санскар в подавленном состоянии 1.

Активно проявляющиеся санскар, или формирующие факторы, есть качественно-определенные состояния сознания (психики); по своей сущности они не являются познавательными актами и потому не могут быть остановлены при прекращении познавательных актов 2. Подавленные (букв. "остановленные". - Пер.) санскар также

есть качественно-определенные состояния сознания. Их ослабление и появление 3 [означает, что] активно действующие санскары идут на убыль, а [вместо них] обретаются "остановленные" санскары. Момент остановки нераздельно связан с сознанием.

Такое чередование санскар, происходящее каждый момент в данном сознании, и есть изменение [сознания на стадии] остановки. Тогда в сознании остаются [одни лишь] санскары, или формирующие факторы. Это было объяснено [ранее] в связи с сосредоточением, достигаемым при прекращении [деятельности сознания] 4.

10. Его спокойное течение [достигается] благодаря санскаре.

Спокойное течение сознания 1 возникает в зависимости от искусности "работы" с санскарами в "остановленном" состоянии, [или, как сказано в сутре], "благодаря санскаре". При ослаблении таких санскар санскара, тяготеющая к остановке, подавляется той, что наделена свойством активного проявления 2.

11. Изменение сосредоточения есть прекращение многонаправленности сознания и возникновение его однонаправленности 1.

Направленность на все объекты есть свойство сознания; однонаправленность также есть свойство сознания. Прекращение многонаправленности означает ее постепенное исчезновение. Возникновение однонаправленности, [или концентрация сознания], есть ее появление, - таков смысл [сутры].

Сознание выступает носителем обоих этих свойств. И так это сознание, сопровождаемое обоими свойствами - исчезновением [многонаправленности] и возникновением [однонаправленности], - являющимся самой его сущностью, достигает сосредоточенности 2. Это и есть изменение/развитие сосредоточения сознания 3.

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

Прошлое, то есть предшествующее, содержание сконцентрированного сознания 1 [называется] успокоенным 2, а следующее за ним и тождественное ему [содержание называется] возникшим 3. Сознание в состоянии сосредоточения неразрывно связано с обоими [типами познавательных содержаний], и так продолжается до тех пор, пока не наступает прекращение [сосредоточения] 4. В действительности это и есть изменение/развитие однонаправленности сознания как носителя [качественно-определенных состояний] 5.

13. Тем самым объяснены изменения качественной определенности, отличительных признаков и условий [существования] элементов и органов чувств.

Это следует понимать [в том смысле, что] тем самым, то есть посредством объясненного ранее изменения сознания в форме качественной определенности 1, отличительных признаков и условий [существования], объяснены также и изменения качественной определенности, отличительных признаков и условий [существования] элементов и органов чувств 2.

Здесь изменение качественной определенности и изменение отличительных признаков в субстрате-носителе, [то есть в сознании], есть ослабление качеств в активном состоянии и проявление их в "остановленном" состоянии. Остановка, или прекращение [развертывания], имеет три отличительных признака, будучи связанной с тремя формами времени. И действительно, она понимается как отличительный признак, который существует в настоящий момент и который, уже потеряв первую временную форму - свойство будущего, не выходит за пределы [своей] качественной определенности 3. То, в чем [происходит] ее проявление через внутреннюю сущность, и есть ее вторая временная форма. Тем не менее она не лишена связи с прошлым и будущим отличительными признаками.

Аналогичным образом активное проявление [состояний сознания] также имеет три отличительных признака, будучи связанным с тремя формами времени. Оно, [проявление], обрело прошлый отличительный признак, утратив признак, существующий в настоящий момент, и не выходит за пределы [своей] качественной определенности. Это

- его третья временная форма, но оно не лишено связи с будущим и настоящим отличительными признаками.

Точно так же и возникающее активное проявление [состояний сознания], утратив свой будущий отличительный признак и не выходя за пределы [собственной] качественной определенности, обретает настоящий отличительный признак, при котором оно и реализует свою функцию, выступая в собственной форме. Это - его вторая временная форма, но она тоже не лишена связи с прошлым и будущим [отличительными признаками]. И так [происходит его изменение] - то остановка [сознания], то опять его активное проявление.

Таким же образом [следует понимать] и изменение условий существования: в моменты остановки [деятельности сознания] санскары остановки усиливаются, а санскары активного проявления ослабевают. Это и есть изменение условий существования качественно-определенных состояний.

Здесь изменение субстрата-носителя [происходит] через качественно-определенные состояния, изменение качественно-определенных состояний, [характеризующихся] тремя формами времени, - через отличительные признаки, а изменение отличительных признаков - через условия существования. Иными словами, вследствие изменения качественно-определенных состояний, отличительных признаков и условий существования развертывание гун не прекращается ни на мгновение, ибо это развертывание есть [вечное] движение 4.

Но как было сказано, причина деятельности гун - их собственная природа. Под этим следует понимать три вида изменения в ["великих] элементах" и органах чувств, поскольку существует различие между качественно-определенным состоянием и его носителем-субстратом. Однако в высшем смысле есть только одно изменение, так как дхарма, то есть качественно-определенное состояние, - не что иное, как собственная форма носителя-субстрата, и через дхарму проявляется лишь [определенная] модификация носителя. При этом в носителе-субстрате происходит только изменение формы существования наличной, [то есть присутствующей в настоящий момент], дхармы относительно прошлого, будущего и настоящего модусов времени, а не изменение [самой] субстанции. Это подобно тому [случаю], когда, разбив золотой сосуд, превращают его затем в нечто иное, но при этом изменяется не золото, а лишь форма его существования 5.

- Другой, [то есть оппонент], говорит: носитель не есть что-то существующее помимо дхарм, поскольку он не выходит за пределы реальной сущности [своих] качественно-определенных состояний. Если бы он был [чем-то], присутствующим [во всех своих определенных] состояниях, но отличным от них, [то] он являл бы собой [нечто] абсолютно неизменное, хотя и связанное [со своими] предшествующими и последующими состояниями.

- Это не доказывает ошибочность [наших рассуждений].

- Почему?

- Потому что нельзя прийти к абсолютно однозначному выводу. Так, этот тройственный мир теряет свои индивидуальные формы [проявления], поскольку отрицается [его] вечность. Но и при их отсутствии он существует, поскольку отрицается [его] уничтожение. Его "тонкая" форма [существования] обусловлена слиянием [гун], а по причине слияния его "тонкость" не воспринимается.

Качественная определенность в изменении отличительных признаков присутствует [во всех трех] формах времени. Она [называется] прошлой, когда она связана с прошлым отличительным

признаком и не лишена связи с будущим и настоящим [отличительными признаками]. Соответственно [она называется] будущей, когда она связана с будущим отличительным признаком и не лишена связи с настоящим и прошлым отличительными признаками. Аналогичным образом она - настоящая, то есть существующая в данный момент, когда она связана с настоящим отличительным признаком и не лишена связи с прошлым и

будущим отличительными признаками, подобно тому как мужчина, испытывающий влечение к одной женщине, не свободен от влечения к остальным женщинам.

Однако другие находят ошибку [в этом рассуждении]: в случае изменения отличительного признака ввиду связи каждого признака со всеми отличительными признаками происходит смешение форм времени.

Опровержение этого возражения [заключается в следующем]. Свойство дхарм быть качественной определенностью не требует доказательства. При существовании качественной определенности необходимо рассмотреть также и различие отличительных признаков. Их качественная определенность не относится только к настоящему времени. Если бы это было так, то сознание не могло бы обладать свойством страстного влечения, поскольку во время гнева оно не проявлялось бы. Более того, невозможно, чтобы три [разновременных] отличительных признака были бы свойственны одному индивиду одновременно. Однако они могут возникнуть во временной последовательности благодаря действию проявляющей их причины. Как было сказано [ранее], высокоинтенсивные формы и действия противостоят друг другу, но обычные [формы и действия] сосуществуют с интенсивными. Поэтому смешения времени не происходит. Например, [когда] страсть активно направлена только на определенный объект, [нельзя сказать, что] она отсутствует в это время по отношению к другим [объектам]. Она по-прежнему существует, но лишь в обычной форме. Таким образом, она существует тогда и по отношению к ним. То же самое [можно сказать] и об отличительном признаке.

Три формы времени [характеризуют] не носитель-субстрат, они характеризуют дхармы, или качественные определенности, которые могут быть проявленными или непроявленными. Когда они проявлены, они, обретя то или иное состояние, определяются соответственно их различиям; [иными словами], они различаются своими состояниями, [или условиями существования], но не субстанциально. Так, единица в позиции сотен [означает] сто, в позиции десятков - десять, а в позиции единиц - единицу. Точно так же одна и та же женщина называется и матерью, и дочерью, и сестрой.

Некоторые говорят, что при [допущении] изменения состояний [возникает] ошибка заключения о неизменности [всех характеристик].

- Каким образом?

- В силу того, что формы времени оказываются разделенными по [принципу] деятельности: когда дхарма не выполняет свою функцию, тогда она - будущая, когда выполняет, тогда она - настоящая; когда, выполнив [свою функцию, дхарма] перестала существовать, тогда она - прошлая. Таким образом, возникает [представление] о неизменности качественно-определенных состояний, [их] носителя, отличительных признаков и условий существования. Другие и называют это ошибкой. Но в действительности ошибки здесь нет.

- Почему?

- Вследствие многообразия [способов] взаимодействия гун даже при вечности [их] носителя. Подобно тому как [индивидуальная] форма есть не что иное, как имеющая начало и конец качественная определенность звука и прочего, [обусловленных] неуничтожимыми Гунами, так и линга (знак) есть лишь имеющая начало и конец качественная определенность неуничтожимых гун - саттвы и других. Представление о трансформации [и относится] к такой [качественной определенности].

Здесь [можно привести] следующий пример. [В процессе изготовления горшка] глина, то есть субстанция, вследствие принятия конкретной формы шара переходит из [своей] качественной определенности в иную качественную определенность. [Это] - трансформация качественной определенности. Форма горшка, утратив свой будущий отличительный признак, обретает отличительный признак, наличествующий в настоящий момент. Это - трансформация отличительного признака. Горшок, каждое мгновение представая в опыте как новый или старый, демонстрирует трансформацию состояний, или условий, существования.

Другая качественная определенность есть состояние субстрата-носителя, а другой отличительный признак - состояние качественной определенности. Таким образом, [подобные] различия демонстрируют [в конечном счете] лишь трансформацию одной [и той же] субстанции. Аналогичным образом следует рассматривать и иные категории 6. Эти трансформации качественной определенности, отличительных признаков и состояний не выходят за пределы собственной сущности носителя, [то есть субстанции]; иначе говоря, существует только одна трансформация, которой подвержены все эти конкретные характеристики.

Итак, что же такое трансформация, или изменение? Изменение - это возникновение новой качественной определенности при исчезновении прежней качественной определенности субстанции, которая остается постоянной. Здесь

14. носитель, [то есть субстанция], последовательно выступает как исчерпавшая себя, наличная [или] невыразимая качественная определенность.

Дхарма, или качественная определенность, есть не что иное, как способность (букв. "энергия". - Пер.) носителя, ограниченная [конкретной областью] применения. И она обладает реальным бытием, выводимым логически из различных производимых ею следствий, которые воспринимаются как та или иная [конкретная форма] одной [и той же субстанции]. При этом настоящая, [то есть имеющаяся в данный момент], дхарма - та, которая представлена в опыте как осуществляющая собственную деятельность 1; она отлична от других дхарм - "успокоенных", [то есть исчерпавших себя], или "невыразимых", [то есть тех, которые не могут быть определены].

- Но когда она выступает как общее, [присущее всем этим состояниям], тогда что она такое и чем отличается [от других дхарм] - ведь [в таком случае она характеризуется] лишь свойством быть собственной формой носителя, [то есть субстанции]?

- Здесь, действительно, [существуют только] три качественные определенности носителя: исчерпавшие себя, появившиеся и "невыразимые". Исчерпавшие себя - это те, которые, выполнив свою функцию, перестали существовать; появившиеся - это те, которые осуществляют свою деятельность, и они непосредственно предшествуют своему будущему отличительному признаку. Прошлые - [те, которые] предшествуют настоящему.

- Почему настоящие [дхармы] не предшествуют непосредственно прошлой [качественной определенности]?

- Потому что здесь отсутствует отношение предшествования и следования, которое существует между будущим и настоящим 2. В случае с прошедшим это не так. Поэтому нет [ничего, что] непосредственно предшествует прошлому. Отсюда [вытекает, что] именно будущее следует непосредственно за настоящим.

Далее, что такое "невыразимое"?

- Все, что содержится во всем. В этой связи было сказано:

"Всепроникающие соки и прочее [как продукты] трансформации [элементов] воды и земли обнаруживаются в неподвижных растениях. Аналогичным образом [то, что трансформируется] в растениях, [обнаруживается и] в животных, [а то, что трансформируется] в животных, [обнаруживается] в растениях. И так, из-за нераздельности родовой сущности, "все содержится во всем", однако в силу связи с пространством, временем, индивидуальной формой и условиями [существования дхармы], разумеется, не проявляют себя одновременно. То, что присутствует во [всех] этих проявленных и непроявленных качественных определенностях, будучи по своей природе и общим и специфическим, есть носитель, [то есть субстрат, нераздельно] связанный [с дхармами]".

Однако для того, [кто утверждает, что] весь этот мир есть лишь дхармы, не связанные [с какой-либо субстанцией, никакой] опыт невозможен.

- Почему?

- [Спросим]: как сознание одного субъекта опыта может считаться ответственным за действие, совершенное другим [сознанием] ? Кроме того, в таком случае не существовало бы и памяти, ибо не может один припомнить то, что было увидено другим. Из узнавания реального объекта, [воспринимавшегося в прошлом опыте], можно заключить о существовании устойчивого самотождественного субстрата, принимающего различные качественно-определенные состояния. Следовательно, [нельзя согласиться с тем, что] весь этот мир есть лишь дхармы, не связанные [с какой-либо субстанцией] 4.

15. Различие последовательности есть основание для различия [стадий] изменения.

Если принять [точку зрения], что существует только одно изменение одного [и того же] субстрата, то [в таком случае] различие в последовательности [его состояний] становится основанием/причиной для различения [стадий] его изменения. Так, глина в форме порошка, глина в форме комка, глина в форме горшка, глина в форме чаши, глина в форме черепков есть последовательность [состояний субстрата]. То качественно-определенное состояние, которое непосредственно предшествует другому качественно-определенному состоянию, есть [основание] последовательности. Ком [глины] исчезает, появляется горшок, - это последовательность изменения качественно-определенного состояния. Последовательность изменения отличительного признака - это последовательность [возникновения] наличного существования горшка из еще не проявленного, [то есть будущего], существования горшка. Подобным же образом прошлое существование кома глины из его наличного существования [также представляет собой] последовательность.

Для прошлого, [однако, никакой] последовательности не существует.

- Почему?

- Непосредственное предшествование наблюдается только в отношении раньше - позже. Для прошлого же его нет. Поэтому [временная] последовательность существует лишь для двух отличительных признаков.

Такова же и последовательность изменения условий существования. Так, свойство старения обнаруживается уже в первый момент [возникновения] нового горшка. И это старение проявляется в последовательности сменяющих друг друга моментов, пока не наступит последняя стадия [существования горшка]. Таким образом, этот третий [вид] изменения отличен от [изменения] качественно-определенных состояний и признаков.

Все эти последовательности обретают свою форму при различии между качественной определенностью и ее носителем 1. Качественная определенность может также выступать в роли носителя по отношению к собственной форме другой качественной определенности. Однако когда носитель рассматривается в абсолютном смысле без различения [его свойств], при таком подходе этот же самый [носитель] может быть назван качественной определенностью, [то есть дхармой]. Тогда упомянутая [выше] последовательность выступает [в сознании] именно как единичное.

[Существуют] два качественно-определенных состояния сознания: воспринимаемые и невоспринимаемые. Из них воспринимаемые имеют своей сущностью познавательные акты, а невоспринимаемые - только [психическую] реальность 2. Насчитывается лишь семь таких [невоспринимаемых свойств сознания], истинное существование которых в качестве реальных сущностей установлено посредством умозаключения. Прекращение [развертывания сознания], дхарма, формирующие факторы, изменение, а также жизнеспособность, усилие [сознания] и потенциальная энергия [аффектов] суть качественные определенности сознания, которые не могут быть увидены 3.

Далее начинается рассмотрение области саньямы, [то есть высшей психотехнической практики] йогины, который обрел все средства для достижения желаемой цели.

16. Благодаря саньяме на трех изменениях [возникает] знание прошлого и будущего.

Вследствие саньямы относительно изменений качественной определенности, отличительных признаков и состояний, или условий, существования у йогоинов возникает знание прошлого и будущего 1.

Концентрация [сознания], созерцание и сосредоточение - эта триада [психотехнической практики] получает совокупное название "саньяма". Благодаря такой [саньяме] тройственное изменение, которое испытывается непосредственно в личном опыте, порождает у них знание прошлого и будущего.

17. Из-за ложного отождествления слова, объекта и значения [происходит] их смешение. Благодаря саньяме относительно их различия [возникает] знание звуков, [издаваемых] всеми живыми существами.

Итак, функция органа речи - только [произнесение] звуков, а объектом органа слуха [выступает] лишь [такое движение воздуха, которое] трансформировалось в артикулируемые звуки. Что касается слова, то оно воспринимается разумом как нераздельность звучания 1.

Звуки фонемы по своей природе не могут быть взаимной поддержкой друг другу, поскольку они не обладают свойством возникать одновременно. Они, [следовательно], возникают и исчезают, не вступая в контакт [друг с другом для производства] слова и передачи его значения. Поэтому каждый [из них по отдельности] называется "лишенным внутренней формы слова". Вместе с тем каждый звук обладает сущностью слова и аккумулирует в себе способность всех обозначений, он как бы обретает всеобщность [слово] форм благодаря взаимосвязи с другими звуками, "сотрудничающими" с ним. Предшествующий [звук] определяется последующим, а последующий - предшествующим в [их] специфическом расположении. Таким образом [некоторое] множество звуков, следующих друг за другом в определенном порядке, оказывается отнесенным благодаря условному соглашению к [такому-то] объекту. И хотя они заключают в себе способность выражения всего, [будучи произнесенными] в следующем сочетании - "г", "ау" и "х", обозначают [только один] объект, имеющий подгрудок и т.п., [то есть корову].

Такая целостная последовательность артикулируемых звуков, отнесенная в результате условного соглашения к данным объектам

и передающая [содержание] единичного ментального акта, есть слово, [то есть] обозначающее как знак обозначаемого [объекта]. Это единичное слово представляет сферу единичного ментального акта и производится единичным усилием [органов артикуляции]. Оно не имеет частей или [внутренней] последовательности и не состоит из [физических] звуков. Оно ментально и вводится в действие благодаря восприятию последнего звука. Если у [человека] возникает желание сообщить [нечто] другим, то он может выразить это посредством только артикулируемых звуков, воспринимаемых слушателями. Использование языка, не имеющего начала [во времени], насыщает рассудок [обычных] людей следами бессознательных впечатлений, [благодаря которым и возможно правильное понимание языка]. При этом [слово] рассматривается как обладающее высшей реальностью.

Его эмпирическая делимость [на звуки] связана с условным соглашением: такое-то множество [звуков], оканчивающееся на такой-то звук, обозначает такой-то объект 2. Однако условное соглашение - по сути, припоминание [прежнего словоупотребления], основанное на ложном отождествлении слова и референта: "Слово есть то же, что и этот объект"; "Этот объект есть то же, что и это слово" 3. Таким образом, условное соглашение сводится по своей форме к взаимоналожению, вследствие которого слова, объекты и понятия смешиваются между собой: "корова" - слово, "корова" - объект и "корова" - понятие. Кто знает, что эти [три аспекта] совершенно различны, тот поистине наделен всеведением.

Далее, во всех словах заключена способность представлять [законченное] предложение. Так, когда мы говорим "дерево", то подразумевается, [что оно] существует, поскольку обозначаемый словом объект не может быть лишен существования. Точно так же не может быть действия, [обозначаемого глаголом], без средства его осуществления. Когда мы говорим "варит", [имплицитно] вводятся все актанты, с необходимостью проясняющие

смысл [высказывания]: агент - [человек по имени] Чайтра, объект - рисовая каша, средство - огонь.

Можно также видеть, что строение слова [способно передавать] смысл предложения: "шротрия" - тот, кто знает ведийские тексты наизусть; "живет" - сохраняет жизненное дыхание. [Вместе с тем] значение слов проявляется в предложении; поэтому, чтобы определить, выражает ли слово действие или отношение между именем и глаголом, оно должно быть выделено [из предложения] и проанализировано грамматически. В противном случае [такие слова, как] "бхавати", "ашвах", "аджапая" 4 и другие, останутся непонятными, ибо по внешней форме они совпадают и с именем, и с глаголом, [и той же] связана аффективная окрашенность. Если познавательный акт другого [индивида] имеет [соответствующую] опору, то эта [опора] не может быть объектом сознания йогина. Таким объектом выступает только содержание сознания другого [индивида].

27. Благодаря санъяме на [внешней] форме тела при устранении ее способности быть воспринимаемой в результате прекращения контакта между органом зрения и светом [возникает] невидимость.

Благодаря санъяме на внешней форме тела [йогин] устраняет способность формы быть объектом восприятия. При наличии препятствия для способности быть воспринимаемым, когда отсутствует связь между органом зрения и светом, йогин становится невидимым.

Исчезновение звука и прочего следует понимать по аналогии с тем, что было сказано [о невидимости].

22. Карма [может иметь] непосредственный результат и результат, отодвинутый во времени; благодаря санъяме относительно кармы или на основании дурных предзнаменований [возникает] знание о предстоящей кончине.

Карма, созревающая на протяжении данной жизни 1, бывает двух видов: дающая непосредственный результат и приносящая результат, отстоящий во времени. Как мокрая одежда, будучи разостланной [для просушки], высыхает за короткое время, так и [карма], дающая непосредственный результат; как та же самая [одежда], свернутая комом, сохнет долгое время, так и [карма], приносящая результат, отстоящий во времени. Или еще [одна аналогия]: как огонь, упавший в сухую траву и раздуваемый ветром, сжигает все очень быстро, так и непосредственный результат [кармы] ; и как тот же самый огонь, последовательно подносимый к пучкам травы, сжигает их очень долго, так и отстоящий во времени результат [кармы].

Итак, карма, ограниченная одной жизнью и определяющая ее протяженность, бывает двух видов: дающая непосредственный результат и приносящая результат, отодвинутый во времени. Благодаря санъяме на ней [у йогина возникает] знание о предстоящем окончании жизни.

Или, [как сказано в сутре], "на основании дурных предзнаменований". Дурные предзнаменования - трех видов: касающиеся самого [индивида], касающиеся других живых существ и относящиеся к божественным существам. Из них касающиеся самого [индивида] - те, когда с закрытыми ушами он не слышит звуков в собственном теле или [когда] с закрытыми глазами он не видит [внутреннего] света. [Предзнаменования], касающиеся других живых существ, - [те, когда] он видит посланцев Ямы [или когда] он неожиданно видит [наяву] давно умерших предков. [Предзнаменования], относящиеся к божественным существам 2, - [когда] он неожиданно видит небесный [рай] или сиддхов или [когда] он видит все в перевернутом виде 3. Из этого он также узнает о близкой кончине.

23. [Благодаря санъяме] на дружелюбии и других [чувствах возникают] силы [дружелюбия и прочих чувств].

Дружелюбие, сострадание и радость - три [благих] чувства. Так, воспитывая в себе дружелюбие по отношению к живым существам, пребывающим в счастливом состоянии, [йогин] обретает силу дружелюбия; культивируя сострадание [к существам],

подверженным страданию, он обретает силу сострадания; культивируя радость по отношению [к существам], склонным к добродетели, он обретает силу радости.

Сосредоточение, [которое возникает] при культивировании [этих чувств], есть санъяма. Из нее и рождаются силы, то есть не встречающие препятствий энергии.

Однако беспристрастность по отношению к тем, кто склонен к греху, не является чувством, [которое следует культивировать йогину], и потому сосредоточения на нем не бывает. Следовательно, из беспристрастности [никакой] силы не возникает, ибо санъяма на ней отсутствует.

24. [Благодаря санъяме] на силах [возникает] сила слона и прочие [силы].

Благодаря санъяме на силе слона [у йогина] возникает сила слона; благодаря санъяме на силе [царя Гарудов] Вайнатеи возникает сила Вайнатеи; благодаря санъяме на силе ветра возникает сила ветра и так далее.

25. Благодаря направленности света деятельности [манаса возникает] знание тонких, скрытых и удаленных [объектов].

Деятельность манаса, [то есть интеллекта], была ранее названа проливающей свет. Йогин, направляя ее свет на тонкий, или скрытый, или очень далекий объект, обретает знание такого объекта.

26. Благодаря санъяме на Солнце [возникает] знание Вселенной.

Она включает семь миров 1. Из них мир Земли простирается от Авичи 2 и до вершины [горы] Меру. Начиная от вершины Меру и до Полярной звезды [расположен] мир промежуточного пространства с различными планетами, созвездиями и звездами. Над ним [простирается] пятеричный Небесный мир.

[Этот мир включает] третий мир - Махендры, четвертый - мир Махат Праджапати и тройственный [мир] Брахмы, а именно: [пятый] - мир Джана, [шестой] - мир Тапас и [седьмой] - мир Сатья. Как сказано в суммарной строфе 3, "мир Брахмы [состоит] из трех ступеней, ниже его - Великий [мир] Праджапати и [мир] Махендры. [Вместе они] называются Свар, [или Небесный мир]. На своде [промежуточного пространства] - звезды, на Земле - живые существа".

Затем, сразу над [адам] Авичи, последовательно размещаются шесть ступеней Великого ада, опирающиеся на твердь, на воду, на огонь, на ветер, на акашу и на тьму, - Махакала, Амбариша, Раурава, Махараурава, Каласутра и Андхатамисра 4. Здесь рождаются живые существа, обреченные на мучительную и долгую жизнь и испытывающие [неисчислимы] страдания вследствие своей кармы.

Над ними [расположены] семь нижних сфер, называемых Махатала, Расатала, Атала, Сугала, Витала, Талатала и Патала. Восьмая [сфера] - это земля Васумати 5 с ее семью континентами, в центре которой [высится] золотая царица гор Сумеру. Ее вершины - из серебра, лазурита, хрусталя и золота. Благодаря отраженному сиянию лазурита южная часть неба над ней темно-синего [цвета, как] у листьев синего лотоса; восточная - белого цвета; западная - прозрачна [как хрусталь]; северная - пурпурного цвета.

На южном склоне [Сумеру цветет] дерево Джамбу, которое и дает название континенту, - Джамбудвипа. День и ночь сменяют [здесь друг друга] по мере движения солнца, как бы прикрепленного [к вершине Сумеру].

К северу от нее [расположены] три горные цепи с синими и белыми вершинами, простирающиеся на две тысячи [йоджан] 6. Между ними - три области, каждая из которых занимает девять тысяч йоджан: Раманака, Хиранмая и Уттара Куру 7.

К югу [от Сумеру] [расположены горные цепи] Нишадха, Хемакута и Химашайла, простирающиеся на две тысячи йоджан [каждая]. Между ними - три области: Хариварша, Кимпуруша и Бхарага, каждая из которых [протяженностью] девять тысяч йоджан 8.

К востоку от Сумеру [лежит область] Бхадрашва, окруженная [горами] Мальяват, а к западу - [область] Кетумала, окруженная [горами] Гандхамадана. В центре [находится область] Илаврата.

И так этот [континент Джамбу] размером в сто тысяч йоджан простирается во всех направлениях от Сумеру на половину этого расстояния 9. Этот континент Джамбу размером в сто тысяч йоджан окружен соленым океаном, который имеет концентрическую форму и превышает в два раза [размеры Джамбудвипы].

Далее [располагаются] континенты Шака, Куша, Краунча, Шалмала, Магадха 10 и Пушकारа, каждый из которых вдвое больше [предыдущего]. На них - прекрасные холмы, похожие на груды рассыпанных горчичных семян. [Их омывают] семь морей, вода в которых имеет [соответственно] вкус сока сахарного тростника, вина, очищенного масла, сливок, простокваши, молока и патоки 11.

[Эти континенты], омываемые семью концентрическими морями и окруженные горами Локалока, простираются на пятьсот миллионов йоджан. И вся эта совершенная конфигурация располагается в середине [Мирового] яйца. Яйцо же - мельчайшая частица прадханы, подобная светлячку в воздушном пространстве.

Здесь, в нижней сфере, в океане и в горах живут асуры, гандхарвы, киннары, кимпуруши, якши, ракшасы, бхуты, преты, пишачи, апасмараки, апсары, кушманды, винайки 13 [и существа], принадлежащие к классу богов. На всех континентах [обитают] добродетельные боги и человеческие существа. Сумеру - это место счастливого пребывания [богов, принадлежащих к классу] тридцати. Здесь находятся сады наслаждений - Мишравана, Нандана, Чайтрататха и Суманаса. Судхарма - [место, где] боги собираются на совет, Сударшана - их город, а Вайджаянта - дворец. Планеты, созвездия и звезды, прикрепленные к Полярной звезде, движутся, подчиняясь импульсу [космического] ветра. Все они расположены над Сумеру и вращаются вокруг нее.

В [мире] Махендры обитают шесть классов богов: [принадлежащие к классу] тридцати, Агнишватта, Ямья, Тушита, Апаранирмитавашаварти и Паранирмитавашаварти 14, [то есть боги, "находящие удовольствие в магических творениях"]. Они осуществляют [свои желания одними лишь] помыслами и наделены [совершенными] способностями анима, [уменьшения до размера атома], и другими, живут целую кальпу, внешне прекрасны и привержены чувственным наслаждениям. Их тела возникают чудесным образом 15, и они всегда окружены привлекательными апсарами.

В мире Праджапати, [именуемом также] Махат, [то есть "Великий"], обитают пять классов богов: Кумуда, Рибху, Пратардана, Анджанабха и Прачитабха. Все они обладают способностью подчинять себе "великие элементы"; их пища - йогическое созерцание, а продолжительность их жизни - тысяча кальп.

На первой ступени [мира] Брахмы - Джана [пребывают] четыре класса богов: Брахмапурохита, Брахмакаика, Брахмамахакаика и Амара. Они обладают способностью подчинять себе "великие элементы" и органы чувств 16.

На второй ступени [мира] Брахмы - Тапас [обитают] три класса богов: Абхасвара, Махабхасвара и Сатьямахабхасвара. Они наделены способностью подчинять себе "великие элементы", органы чувств и пракрити. Продолжительность жизни каждого из богов [этих классов] в два раза больше, чем у предыдущего. Их пищей служит йогическое созерцание, и живут они в постоянном воздержании. [Их] знание, будучи направленным на высшую [сферу], не встречает [никаких] препятствий, а в нижних сферах не существует ни одного объекта, который был бы скрыт от их мысли 17.

На третьей [ступени мира] Брахмы - в мире Сатья [пребывают] четыре класса богов: Ачьюта, Шуддханиваса, Сатьябха и Санджнясанджни. Они не имеют определенного местопребывания, "опираются" сами на себя и располагаются друг над другом. [Эти классы богов] господствуют над прадханой (первопричиной) и живут столько, сколько существует космический период творения. Из них Ачьюта находят удовлетворение в избирательном созерцании, Шуддханиваса - в рефлексивном созерцании, Сатьябха - в созерцании чистого блаженства, а Санджнясанджни - в созерцании только-самости. [Все] они также остаются в тройственном мире 18. Эти семь миров суть миры Брахмы. Однако

те, кто достиг развоплощения и растворился в пракрити, пребывают в состоянии освобождения и не находятся ни в одном из миров.

Практикуя санъяму на "двери" солнца 19, йогин должен достичь непосредственного восприятия этой [вселенной]. А затем пусть он практикует [санъяму] и на других [объектах], и так до тех пор, пока все не станет [непосредственно] воспринимаемым.

27. [Благодаря санъяме] на Луне [появляется] знание расположения звезд.

Практикуя санъяму относительно Луны, пусть [йогин] постигает расположение звезд.

28. [Благодаря санъяме] на Полярной звезде [появляется] знание их движения.

Затем, практикуя санъяму на Полярной звезде, пусть он различает движение звезд.

Использование практики санъямы относительно небесных средств передвижения 1 дает возможность их познания.

29. [Благодаря санъяме] на пупочной чакре [появляется] знание строения тела.

После санъямы на пупочной чакре [йогин] способен различать строение тела. Оно включает три гуморальных составляющих: ветер, желчь и слизь - и семь [телесных] субстанций. Это - кожа, кровь, мясо, сухожилия, кости, костный мозг и семя. Распределение [субстанций] здесь таково, что каждая предшествующая является внешней по отношению к последующей.

30. [Благодаря санъяме] на гортани устраняются голод и жажда.

Под языком [находится] хорда, под ней - горло, за ним - гортань. Благодаря санъяме на ней голод и жажда более не причиняют беспокойства [йогину].

31. [Благодаря санъяме] на черепаховой трубке [достигается] неподвижность.

Под гортанью в груди [находится] трубка, [похожая] по форме на черепаху 1. При санъяме на ней достигается состояние неподвижности, как у змеи или ящерицы.

32. [Благодаря санъяме] на свете в голове [возникает] видение сиддхов.

В черепной коробке 1 [имеется] внутренняя полость, [в которой и происходит] яркое свечение. При санъяме на нем [у йогина возникает] видение сиддхов, передвигающихся в пространстве между небом и землей.

33. А благодаря интуитивному озарению 1 [наступает] все [ведение].

Интуитивным озарением называется то, что ведет к спасению. Это начальная форма знания, порождаемого различием. Оно подобно свету зари, предшествующему восходу солнца. И когда возникает интуитивное озарение, то с его помощью йогин познает все.

34. [При санъяме] на сердце [достигается] постижение сознания.

[В сердце], этой крепости Брахмы", [находится] маленький лотос - место, где локализуется способность сознания. Вследствие санъямы на [лотосе сердца] достигается постижение сознания.

35. Опыт есть акт (или содержание) сознания, в котором отсутствует различие саттвы и Пуруши, абсолютно не смешивающихся [друг с другом,] поскольку [саттва определяется] свойством быть объектом для другого. Благодаря санъяме [на том, что существует] для собственной цели, [возникает] знание Пуруши.

Тяготеющая к ясности саттва разума (буддхи), преодолев раджас и тамас, равным образом связанные с нею, трансформируется в осознание [качественного] различия между саттвой и Пурушей. Что касается Пуруши, представляющего по своей природе иное, чистое "только-сознание", то он в высшей степени отличен от саттвы, находящейся в процессе [непрерывной] трансформации 1.

Опыт (букв. "наслаждение". - Пер.) есть содержание сознания, в котором отсутствует различие между двумя этими абсолютно несмешивающимися [сущностями] ввиду свойства объектов "быть видимыми" Пурушей. [Точно так же] и это содержание сознания, [присутствующее] в опыте 2, есть то, что "должно быть увидено", поскольку саттва обладает свойством быть объектом для другого. Однако то, что отлично от этой [саттвы] и представляет внешнюю форму самого [чистого] сознания, есть иное содержание сознания, относящееся к Пуруше. Благодаря санъяме на таком [содержании сознания] и возникает мудрость, имеющая своим объектом Пурушу.

Пуруша не может быть увиден с помощью представления о Пуруше 3, которое по своей природе есть саттва разума (буддхи). Пуруша сам видит [это] состояние сознания как опирающееся на собственную сущность. Так, по этому поводу было сказано: "Кем, ответь, может быть познан Познающий?" 4.

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

Благодаря [интуитивному] провидению 1 [возникает] постижение тонкого, скрытого, удаленного, прошлого и будущего. Благодаря [совершенной] способности слуха [становится возможным] слышание божественных звуков; благодаря способности осязания - обретение божественного осязания; благодаря способности зрения - восприятие божественного цвета и формы; благодаря способности вкуса - восприятие божественного вкуса; благодаря способности обоняния - ощущение божественного аромата 2. Эти [способности] возникают постоянно.

37. Они являются препятствиями при [йогическом] сосредоточении и [магическими] "совершенствами" при пробужденном [состоянии сознания].

Эти [способности] - [интуитивное] провидение и прочие, - появляющиеся [у йогина], сознание которого сконцентрировано, служат препятствиями, поскольку они противодействуют видению, [обретаемому] в таком [состоянии сознания].

Когда же [эти способности] проявляются [у индивида], сознание которого в пробужденном, [то есть активном], состоянии, [они представляют собой магические] "совершенства".

38. Вследствие ослабления причины зависимости и постижения образа действия сознания [становится возможным] его вхождение в другое тело.

Прикованность изменчивого, нестабильного ума (манаса) к [соответствующему физическому] телу вследствие проявления скрытых следов кармы означает его стабилизацию, - таков смысл [определения]. Благодаря сосредоточению происходит ослабление этой кармы как причины "прикованности", а постижение образа деятельности сознания [также] достигается только благодаря сосредоточению. Вследствие ослабления оков кармы и постижения образа действия своего сознания йогин, "изымая" сознание из собственного тела, "помещает" его в другие тела, а за "перемещенным" сознанием следуют и органы чувств. Подобно тому, как пчелы летят следом за пчелиной маткой и садятся, когда она садится, так и органы чувств следуют за сознанием, когда оно входит в другое тело.

39. Вследствие подчинения уданы преодолеваются [такие] препятствия, как вода, трясина, колючки и тому подобное, а также [появляется способность] восхождения [на небо после смерти].

Совокупное функционирование всех органов чувств, которое определяется праной и другими [факторами], есть жизнедеятельность [как таковая]. Она - пяти видов. Прана, движение которой осуществляется через рот и нос, действует вплоть до сердца. Самана же, из-за равномерного распространения, действует вплоть до пупка. Апана, поскольку она направляет [жизненные силы] вниз, действует вплоть до ступней. Удана, идущая вверх, действует вплоть до головы. Что касается вяны, то она пронизывает все [тело]. Из этих пяти [жизненных сил] главная - прана.

Благодаря подчинению себе уданы [йогин становится способным] преодолевать [такие] препятствия, как вода, трясина, колючки и тому подобное, а также [обретает способность] восхождения в момент сознательной смерти. Все это достигается вследствие контроля [уданы].

40. Вследствие подчинения саманы [возникает] яркое свечение.

[Йогин], контролирующей саману, раздувая 1 [внутренний] огонь, обретает яркое свечение.

41. Благодаря санъяме на связи между органом слуха и акашей [возникает] божественное слышание.

Акаша выступает [физической] основой всех органов слуха и всех звуков. Сказано в этой связи: "У всех, чья способность слышать относится к одному и тому же [виду] пространства, проявляется свойство слуха, присущее данному пространству".

Далее, отличительным признаком этой акаши 1 является [абсолютная] проницаемость. Таким образом, поскольку все нематериальное не оказывает [физического] противодействия, постольку свойство быть всепроницающим признается также и за акашей.

[Наличие] способности слышать может быть логически выведено на основании восприятия звука. [Так, если имеются два индивида]: глухой и неглухой, то один воспринимает звуки, а другой не воспринимает. Следовательно, именно способность слышать, [то есть слух], и имеет своим объектом звук.

У йогина, который практикует саньяму на связи между слухом и акашей, возникает способность божественного слышания.

42. Благодаря саньяме на связи между телом и акашей или вследствие сосредоточения [сознания] на легкости, [как у ваты, возникает способность] передвижения в акаше.

Везде, где имеется [физическое] тело, есть и акаша, поскольку она "предоставляет" вместилище для тела 1. Связь с акашей и есть обретение [такого вместилища].

Практикуя саньяму на этой [связи, йогин] подчиняет себе связь [с акашей]. А достигнув сосредоточения сознания на легчайших [объектах, таких, как] вата 2 и тому подобное, вплоть до атомов, [йогин], подчинивший себе связь [с акашей], сам становится невесомым. Благодаря [такой] легкости он может шагать по воде, а уже после этого может шагать даже по паутине 3, а затем и по солнечному лучу. И наконец, у него появляется способность передвигаться по собственной воле и в акаше.

43. Реальная деятельность [сознания] вне [тела называется] Великой бестелесной; благодаря ей устраняется препятствие для света.

Концентрация [сознания, при которой] манас функционирует вне тела, называется бестелесной. Если она является лишь [направленной] вовне деятельностью манаса, пребывающего внутри тела, то она получает название проективной (воображаемой) 1. Когда же она [представляет собой] внешнюю деятельность манаса, который находится вовне и не зависит от тела, то она, разумеется, непроективна, [то есть реальна сама по себе].

Посредством проективной концентрации [йогины] реализуют непроективную [концентрацию сознания, называемую] Великой бестелесной 2, с помощью которой они входят в другие тела. Вследствие такой концентрации пелена, которая закрывает саттву разума (буддхи), чья сущность - свет, и вызывает тройственное созревание аффектов и кармы 3, будучи укорененной в раджасе и тамасе, [полностью] рассеивается.

44. Благодаря саньяме на грубом, на собственной форме, на тонком, на присущем и на целеполагании [возникает способность] подчинения себе "[великих] элементов".

Здесь специфические [качества] - звук и т. д., [принадлежащие] земле и прочим ["великим элементам"], вместе со своей конкретной формой проявления и другими свойствами терминологически обозначаются словом "грубое". Это первый аспект "[великих] элементов".

Второй аспект - общее как их родовая характеристика: у земли - плотность, у воды - вязкость, у огня - жар, у ветра - движение и у акаши - всепроницаемость. Этот [аспект] обозначается словами "собственная форма". Звук и прочее суть специфические [качественные определенности] общего. Как было сказано, "все эти [сущности], обладающие общей родовой характеристикой, различаются лишь своей качественной определенностью" 1. В этой [системе] субстанция есть целокупность общего и специфического (единичного).

Известно, что [есть] два типа множеств. (В первом выделении) различных составляющих его частей отсутствует 2, [например] тело, дерево, стадо, лес. [Ко второму типу относятся] множества, составные части которых получают [соответствующее] наименование,

[например, "принадлежащий] к обоим видам - богов и людей". Здесь одна часть множества - боги, а другая - люди. Именно из них и образуется [данное] множество. Кроме того, оно подразумевает [определенное] тождество в различии, [например] роща из манговых деревьев, собрание брахманов, [понимаемые как] манговая роща, брахманское собрание.

Далее, это множество - двух видов. [Первый представляет собой целое], части которого существуют как отдельные друг от друга; [второй - такое целое], части которого существуют как нераздельные 3. Множество, части которого существуют по отдельности, - [это, например], роща или собрание; [второй вид множества] - целое, части которого существуют в нераздельности, [например] тело, дерево, атом. [Все они] обладают природой общего и единичного и представляют собой целостность, состоящую из разных частей, которые связаны между собой нераздельным образом. То же самое [относится и] ко всем танматрам. Таков третий [аспект "великих элементов"].

Теперь относительно их четвертого аспекта. Гуны, обладающие тенденцией к различению, действию и сохранению состояния и соответствующие внутренней сущности [своих] следствий, называются "присущими".

И наконец, пятый аспект этих ["великих элементов"] - "свойство обладать целью". Свойство иметь [своей] целью опыт и освобождение присуще гунам, а гуны [реализуют себя] через танматры, ["великие] элементы" и их производные, [то есть эмпирические объекты]. Таким образом, все [оказывается] наделенным целью.

Итак, благодаря санъяме на этих пяти элементах, обладающих [указанными] аспектами, возникает видение собственной формы того или иного объекта и полное господство над ним. И тогда, подчинив себе собственную форму пяти элементов, [йогин] становится "победителем "[великих] элементов"" 4. В результате их подчинения внутренние потенции элементов становятся подвластными его воле, словно коровы, следующие за телятами.

45. Как следствие этого - появление [способности] уменьшаться до размера атома и прочего, телесное совершенство и отсутствие противодействия со стороны свойств ["великих элементов"].

Из этих 1 [восьми совершенных способностей] уменьшение есть [обретение размера] атома; легкость - [когда йогин] становится невесомым; увеличение - [когда он] достигает огромного размера; приращение - [когда йогин] касается луны кончиками одних лишь пальцев; всепреодолевающая воля - [это] стремление, не встречающее препятствий, когда, [например], он входит в [толщу] земли и проходит [сквозь нее], как если бы она была водой; господство - [когда йогин] контролирует ["великие] элементы" и производные от них [объекты] и не подвержен контролю со стороны других; владычество - [когда йогин] управляет их возникновением, разрушением и соединением; осуществимость всего желаемого есть свойство [полного] осуществления задуманного: каково намерение - таково и состояние ["великих] элементов".

Однако [йогин] не изменяет ход вещей на противоположный, хотя и обладает такой способностью.

- Почему?

- Потому что [все] существующее [установлено именно] таким образом в соответствии с намерением другого - Изначально совершенного 2.

Таковы восемь могущественных способностей.

"Телесное совершенство" объясняется [ниже]. Оно, [то есть тело], "не испытывает противодействия со стороны свойств ["великих элементов"]". Земля, обладающая свойством твердости, не препятствует деятельности тела и [органов] йогина, - он проходит даже сквозь скалу. Вода, [чье свойство] - вязкость, не может его омочить, огонь не опалает его [своим] жаром, а ветер, [чье свойство] - движение, его не уносит. Даже в акаше, чья сущность - отсутствие препятствий, тело [йогина] делается сокрытым, так что и совершенные (сиддхи) не могут его узреть.

46. Телесное совершенство - красота, приятность, сила и твердость алмаза.
[Поясняется] так: [тело йогина] приятно для взгляда, наделено невероятной силой и крепко, как алмаз.
47. Как следствие санъямы относительно восприятия, собственной сущности, самости, присущности и целеполагания [у йогина вырабатывается] подчинение органов чувств. Чувственные объекты - звук и прочее - по своей природе не что иное, как [единство] общего и особенного. Восприятие - это действие органов чувств по отношению к таким [объектам]. Оно, однако, по своей форме не есть проявление (букв. "схватывание". - Пер.) только общего, ибо как [в противном случае] может осознаваться разумом объект, не увиденный органом [зрения]? Далее, собственная форма есть совокупность различных частей, неразрывно связанных друг с другом. [В данном случае это совокупность], относящаяся к саттве разума (буддхи), внутренняя сущность которой - ясность. Орган чувства и есть [такая] субстанция. Их третий аспект - индивидуация как свойство самости. Органы чувств суть особенные [проявления] этого общего. Четвертый аспект - это гуны, [то есть базовые качества], обладающие природой отражения и предрасположенные к ясности (саттва), действию (раджас) и сохранению состояния (тамас). Органы чувств вкупе с [их] индивидуациями есть [результат] преобразования этих [гун]. Пятый аспект, который обнаруживается в гунах, - их свойство служить цели Пуруши. Санъяма последовательно [практикуется] относительно каждого из пяти аспектов органов чувств. Вследствие полного контроля над каждым из этих пяти аспектов у йогина и возникает [способность] подчинения органов чувств.
48. А отсюда - быстрота, как у разума, бессубстратный опыт и господство над первопричиной. Быстрота, как у разума (манаса), - это обретение высочайшей телесной подвижности. Бессубстратный опыт 1 - обретение [способности к] невоплощенной деятельности органов чувств относительно [любого] желаемого пространства, времени и чувственного объекта. Господство над первопричиной есть способность полностью контролировать все видоизменения Prakriti. Эти три совершенные способности именуется "медоволицы" 2. Они появляются в результате полного господства над внутренней формой пяти субстратов [органов чувств].
49. Способность абсолютного господства над всеми формами существования и способность всеведения [возникает] только у того, кто обладает знанием различия между саттвой и Пурушей. Способность абсолютного господства над всеми формами существования [возникает] лишь у того, кто утвердил себя в знании различия между саттвой и Пурушей, кто пребывает в высшем осознании господства и у кого саттва разума, очищенная от [малейшей] примеси раджаса и тамаса, обладает высшей степенью ясности. Это означает, что гуны, выступающие внутренней сущностью всего, [гуны], которые по своей природе есть то, что определяет, и то, что определяется, выступают в своей целостности как совокупность всего видимого "Господину, познающему поле". Способность всеведения - это одномоментное, порожденное различием [интуитивное] знание гун, [которые] - сущность всего и упорядочены в соответствии со свойствами пребывания в состоянии покоя, волнения или неопределенности, невыразимости в словах. Таков смысл [настоящей сутры]. Это и есть совершенная способность, именуемая беспечальной; обретая ее, йогин пребывает [в состоянии] всеведения, устраненных аффективных препятствий, могущества.
50. Как результат полного бесстрастия даже по отношению к этой [способности], когда разрушены семена [всех] дефектов, [возникает] абсолютное разъединение.

Когда при устранении аффектов и кармы у такого [йогина] наступает [мгновенное прозрение] - "эта различающая способность сознания есть свойство саттвы, а саттва относится к области того, что должно быть отброшено, [ибо] Пуруша не подвержен изменению, [изначально] чист и (соответственно) есть иное, нежели саттва", - у него, более не испытывающего привязанности к этому [интеллектуальному различению], все семена дефектов, которые уже не способны плодоносить, как [не способны плодоносить] семена риса, прокаленные [на огне], прекращают свое существование вместе с разумом (манасом) [в качестве мирского инструмента]. При их уничтожении Пуруша более не испытывает тройственного страдания. И тогда, в условиях обратной эволюции гун, отраженных в разуме посредством (соответствующей) формы созревания кармы и аффектов и осуществивших свою цель, [происходит] полное отъединение Пуруши от гун, [то есть его] абсолютное освобождение. В этом случае Пуруша есть не что иное, как энергия сознания, пребывающая в самой себе.

57. В случае приглашения от [существ], находящихся на [более высоких] ступенях [бытия, йогин не должен испытывать] ни тщеславия, ни радости, так как нежелательная привязанность [может появиться] вновь.

Действительно, существует четыре [типа] таких йогин: "избравшие лучший образ жизни", "находящиеся на сладостной ступени", "наделенные светом мудрости" и "вышедшие за пределы того, что следует культивировать" 1. Из них к первому [типу принадлежит йогин], полностью посвятивший себя [психотехнической] практике; для него свет [мудрости] только проявился. Второй [тип] - "тот, кто обладает мудростью, несущей истину". Третий - тот, кто подчинил себе "[великие] элементы" и органы чувств и овладел способами сохранения всего, что было достигнуто вследствие йогической практики и что еще должно быть достигнуто. Он в совершенстве владеет методами реализации того, что уже было сделано и что еще предстоит сделать, и прочим. К четвертому [типу относится] тот, кто вышел за пределы всего, что следует культивировать. Его единственная цель - растворение сознания [в первопричине], и мудрость его, устремленная к высшей ступени [сосредоточения], - семи видов.

Боги, пребывающие на [более высоких] ступенях существования, видят чистую саттву брахмана, [который принадлежит ко второму типу йогин], реализовавших сладостную стадию [сосредоточения], и приглашают его к себе: "Пусть господин располагается здесь! Пусть он насладится в этих [сферах существования]! Это наслаждение так желанно! Эта девушка так привлекательна! Этот эликсир предотвращает старость и смерть! Эта колесница может двигаться по воздуху! Вот деревья, исполняющие все желания; вот благоуханная небесная река Мандакини. Здесь совершенные великие провидцы и несравненные в своей привлекательности апсары. Здесь [все наделены способностью] божественного слуха и божественного зрения, а тело подобно алмазу. Своими добродетелями, о почтеннейший, ты заслужил все это! Войди же в это высокое местопребывание, неразрушимое, нестареющее, неумирающее, любимое богами!"

Йогину, который слышит такие призывы, следует углубиться в созерцание дефектов привязанности: "Поджариваемый на ужасных углях сансары, блуждающий во тьме рождений и смертей, я каким-то образом приблизился к светильнику йоги, рассеивающему мрак аффектов. А эти вихри чувственных объектов, порожденные страстным влечением, выступают препятствием [свету]. Почему же я, тот, кто поистине обрел свет, должен обманываться этой жаждой погони за чувственными объектами и превращать себя в топливо для огня сансары, разгорающегося вновь?"

Прощайте же, чувственные объекты! Вы подобны грезам, влекущим к себе несчастных людей".

Укрепившись таким образом в решимости, пусть [йогин] практикует сосредоточение. Не воссоздавая привязанности, пусть он не испытывает также и тщеславия: "Я так желанен даже богам!" Ибо тот, кто в своем тщеславии воображает себя в полной безопасности, даже будучи схвачен смертью за волосы, не почувствует, что [схвачен] он сам. И тогда

беспечность, которая ищет его слабые места и которой надлежит постоянно остерегаться, вырвавшись на волю, разбудит аффекты. А отсюда вновь [возникнет] нежелательная привязанность.

Поэтому тот, кто избегает привязанности и тщеславия, укрепитесь в цели, которую он уже реализовал, и приблизится к цели, которую еще предстоит реализовать.

52. Благодаря санъяме на моментах и их последовательности [возникает] знание, порождаемое различием.

Подобно тому как атом есть предел делимости [материальной] субстанции, так и момент есть минимальный предел времени. Либо же, [согласно другому определению], момент есть то время, в течение которого движущийся атом, оставляя одну [точку] пространства, появляется в другой. Что касается последовательности, то она представляет собой непрерывное течение таких [моментов].

Соединение моментов в их последовательность не существует как [объективная] реальность. Часы, сутки и т. д., - [такое] соединение [моментов производится] посредством разума. И действительно, оно, это время, есть лишь мыслительная конструкция, лишенная [объективной] реальности [и] представляющая результат вербального знания. Но людям с обыденным сознанием такое [время] кажется [чем-то], обладающим реальной сущностью.

Однако момент, принадлежащий [сфере объективной] реальности, основывается на последовательности, а последовательность есть по своей сути непрерывность моментов. 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.

Благодаря санъяме на моментах и их последовательности [становится возможным] их непосредственное восприятие, а отсюда возникает знание, порождаемое различием.

[Далее] вводится определение его объекта.

53. Благодаря ему [достигается истинное] знание двух тождественных [объектов], когда нельзя установить их различие относительно родовой характеристики, свойств и положения в пространстве.

При тождестве пространственного расположения и признаков двух сходных объектов основанием для их различения [выступает] разделение родовых характеристик: "Это - корова, это - лошадь". При тождестве пространственного расположения и родовой характеристики различение производится на основании признака: "Корова с черными глазами; корова, приносящая счастье". В случае тождества, [например], двух плодов миробалана по родовой характеристике и их свойствам различение производится по пространственному расположению: "Этот [плод] ближе, а тот дальше". Однако когда первый плод миробалана оказывается на месте второго [плода], а внимание познающего занято другим [объектом], тогда при тождестве их пространственного расположения различить их "этот [плод] первый, а этот второй" - оказывается невозможным.

Поскольку знание реальности должно быть лишено сомнения, постольку [в сутре] и было сказано: "Благодаря ему [достигается истинное] знание", [то есть оно возникает] из знания, порожденного различием.

- Каким образом [это происходит]?

- Пространственное расположение в связи с мгновением [существования] первого плода миробалана отличается от пространственного расположения в связи с мгновением [существования] второго плода. Далее, эти два плода миробалана различаются в плане восприятия моментов их соответствующего пространственного расположения. Восприятие моментов, [связанных] с другим положением в пространстве, и есть основание для их различения.

Из этого примера [становится понятным, как] у высшего йогина возникает представление о различии двух атомов в результате непосредственного восприятия первого атома в связи с его пространственным расположением в [каждое] мгновение, когда он тождествен [второму] атому по родовой характеристике, свойствам и. положению в пространстве. Ввиду невозможности для второго атома совпадать по пространственному расположению с первым [атомом] восприятие пространственного расположения второго [атома] отличается от [восприятия пространственного расположения] первого, ибо они различны относительно моментов [своего существования].

Другие, однако, считают, что [именно] абсолютно единичные [сущности] позволяют создать понятие о различии. Но и в этом случае различие пространственного расположения и свойств, а также различие внешней формы, промежуточного пространства и родовой характеристики служат основанием для [их] дифференциации. Но различение моментов доступно только сознанию йогина. Потому и было сказано: "Ввиду отсутствия различий касательно внешней формы, промежуточного пространства и родовой характеристики, в корневой [причине] отдельное не существует". Так утверждает Варшаганья.

54. Озаряющее, всеобъемлющее, всевременное и мгновенное, - таково знание, порожденное различением.

"Озаряющее" означает, что оно возникает из интуитивного самоозарения без [каких-либо дополнительных] наставлений. "Всеобъемлющее" означает, что не существует ничего, что не было бы сферой его действия. "Всевременное" означает, что оно познает все прошлое, настоящее и будущее со всеми их обстоятельствами. "Мгновенное" означает, что оно схватывает в одно мгновение все, существующее во все времена.

Таково целостное знание, порожденное различением. Свет йоги, возникающий на ступени Мадхумати (или "Сладостной") и распространяющийся до высшего предела, - лишь часть этого [знания].

У того, кто обладает знанием, порожденным различением, или у того, кто не обладает знанием, порожденным различением,

55. при схожести чистоты саттвы и Пуруши [возникает] абсолютное обособление.

Когда саттва разума стряхнула [с себя] грязь раджаса и тамаса и у нее нет иной цели, кроме постижения своего отличия от Пуруши, [и когда] семена аффектов в ней полностью сожжены, она обретает как бы сходство с чистотой Пуруши. В этом случае чистота есть отсутствие чувственного опыта, метафорически приписываемого Пуруше. Тогда и возникает абсолютное разъединение для того, кто обладает высшим господством, и для того, кто не обладает им, для того, кто наделен знанием, порожденным различением, и для того, кто не наделен им. Ведь для того, кто сжег семена аффектов, нет дальнейшей необходимости в знании. И высшее господство, порождаемое йогическим сосредоточением, и [различающее] знание нужны лишь как средства очищения саттвы. Но в конечном смысле благодаря знанию устраняется неведение. Когда оно полностью исчезло, то аффектов более нет, а при отсутствии аффектов нет созревания [плодов] кармы. В этом состоянии гуны, функция которых исчерпана, уже не выступают в качестве объекта восприятия для Пуруши. Это и есть его абсолютное обособление. И тогда Пуруша, представляющий собой лишь свет своей сущности, становится чистым и абсолютно обособленным.

На этом третья глава, носящая название "О совершенных способностях", в изложении комментария [к "Йога-шастре"] Патанджали [завершена].

Глава IV ОБ АБСОЛЮТНОМ ОСВОБОЖДЕНИИ

1. Совершенные способности возникают благодаря [соответствующей форме] рождения, лекарственным снадобьям, [чтению] мантр, практике аскетизма [и] йогическому сосредоточению.

Способность обретать другое тело [появляется] вследствие [соответствующей формы] рождения 1.

[Совершенные способности, обретаемые] благодаря лекарственным снадобьям - эликсиру жизни 2 и прочим, - [могут быть обретены] в местах пребывания асуров.

Благодаря [чтению] мантр достигаются [совершенные способности] передвижения в пространстве, предельного уменьшения [в размере] и т. д.

Способность [осуществления] задуманного [появляется] благодаря практике аскетизма; [это способность принимать любую] желаемую форму, попадать куда захочется и т. д.

[Совершенные способности], порождаемые йогическим сосредоточением, были объяснены [ранее].

Что касается тел и органов, сформировавшихся в прежней форме существования, то

2. [их] трансформация в другую форму существования [происходит] в результате восполнения первопричины 1.

При прекращении [процесса] прежнего изменения начинается [процесс] нового изменения [тела и органов чувств], поскольку они должны прийти в соответствие со строением частей [организма], чего ранее не было. При этом производящие причины тел и органов чувств служат основой собственных видоизменений, доводя их до завершенности сообразно [таким] инструментальным причинам, как праведность 2 и прочее.

3. Инструментальная причина не является побудителем производящих причин, но благодаря ей уничтожаются препятствия, как у земледельца [при орошении полей].

Инструментальная причина - праведность и тому подобное - ни в коей степени не является побудителем производящих причин, ибо причина вообще не может быть актуализирована через следствие.

- Что же в таком случае [происходит]?

- [Как сказано в сутре], "благодаря ей уничтожаются препятствия, как у земледельца". Как земледелец, желающий пустить воду 2 с одного залитого поля на другое, расположенное на одном уровне с первым, или несколько ниже, или совсем внизу, не носит воду руками, а лишь разрушает [земляную] перемычку и вода сама устремляется в проделанную брешь на соседнее поле, так и праведность (дхарма) разрушает неправедность (адхарму) - препятствие для производящих причин. И производящие причины сами собой через эту брешь, [то есть инструментальную возможность], видоизменяют собственный образ.

Далее, когда тот же земледелец на [уже орошенном] поле не может заставить питательные соки, находящиеся в воде и в земле, проникнуть к корням риса, что [он делает] в таком случае? Он выпалывает [произрастающие] на этом поле стручковые злаки, кормовые травы, маис и т. д. И когда они удалены, питательные соки сами проникают к корням риса. Так и дхарма есть [инструментальная] причина, [действующая] лишь при устранении адхармы, поскольку чистота и грязь абсолютно противоположны. Но дхарма [сама по себе] не является причиной, вызывающей развертывание пракрити. В качестве примера здесь можно привести Нандишвару и других.

И наоборот, адхарма (неправедность) выступает препятствием для дхармы; вследствие этого и развивается [все] нечистое. Примером здесь могут служить Нахуша, [превратившийся в змея], Аджагара 3 и другие.

Но когда йогин [магическим образом] сотворяет множество тел, наделены ли они, как в этом случае, одним [общим] рассудком или же многими?

Поэтому [Патанджали говорит]:

4. Сотворенные сознания [могут возникнуть] только из самости.

Опираясь только на самость как [порождающую] причину сознания, [йогин] и создает [магически] сотворенные сознания 1. Поэтому [все магическим образом сотворенные тела] обладают [отдельными] сознаниями.

5. При [всем] разнообразии [их] деятельности сознание, которое направляет [действие] многих, одно.

- Каким образом деятельность многих [отдельных] сознаний определяется целью [лишь] одного сознания?

- [Йогин] сотворяет одно сознание, которым и направляется [действие] многих сознаний. Отсюда разнообразие [их] деятельности.

6. Из этих [видов сознания то, что] порождено йогическим сосредоточением, не имеет скрытых следов.

Сотворенное сознание - пяти видов, поскольку совершенные способности возникают благодаря [соответствующей] форме рождения, лекарственным снадобьям, мантрам, практике аскетизма и йогическому сосредоточению. Из них только то сознание, которое порождено йогическим сосредоточением, единственно не оставляет скрытых следов [аффективности] 1. Лишь в нем отсутствуют бессознательные впечатления, вызывающие активное проявление влечения и прочие [аффекты]. Оно не связано ни с добродетелью, ни с грехом, ибо йогин избавлен от аффективности. У других, однако, существует скрытый след кармы.

Отсюда

7. карма йогина не белая, не черная; у других [же] - трех видов.

Как известно, родовая характеристика кармы включает четыре вида: черная, белая-черная, белая и не белая, не черная 1. Из них черная карма - у злодеев. Белая-черная осуществляется с помощью внешних средств реализации. В этом случае накопление скрытых следов кармы происходит в результате злых или добрых свершений [по отношению к] другим. Белая [карма] - у тех, кто посвятил себя подвижничеству, изучению священных текстов и созерцанию. Ввиду того что она опирается только на разум, она не зависит 2 от внешних средств реализации и не связана с причинением зла другим; не белая и не черная [карма] - у странствующих отшельников, полностью устранивших [все] аффекты и пребывающих [в своем] последнем телесном воплощении.

Из этих [четырёх видов карма] йогина не белая, поскольку он отверг плоды [даже благих действий], и не черная, поскольку [его органы чувств] отвлечены [от внешних объектов].

У других живых существ, однако, [карма бывает] только первых трех видов.

8. Отсюда проявление только тех бессознательных впечатлений, которые соответствуют созреванию плода своей [кармы].

"Отсюда", то есть вследствие кармы трех видов. "Только тех... которые соответствуют созреванию плода своей [кармы]" означает, что те бессознательные впечатления, которые соответствуют созреванию плода кармы, принадлежащему к одному с ними виду, неразрывно связаны со следствием [прежней] деятельности. Только они и проявляются (в данной форме существования).

Так, карма богов в процессе своего созревания не может стать причиной проявления бессознательных впечатлений, свойственных обитателям ада, животным или людям. В ней проявляются бессознательные впечатления, которые соответствуют только божественной [форме существования].

Аналогичное рассуждение [применимо] также и к обитателям ада, животным и людям.

9. [Бессознательные впечатления], даже разделенные формой рождения, пространством и временем, [находятся] в неразрывной связи вследствие однородности памяти и формирующих факторов 1.

[Например], возникновение плода [кармы, приводящего к рождению в образе] кота, обнаруживается благодаря реализации условий, вызывающих их самопроявление 2. Даже если оно отделено сотней [иных] форм рождения, или далекими расстояниями, или сотней космических периодов [творения], [плод кармы] в случае возникновения соответствующих условий проявится немедленно в связи с бессознательными впечатлениями, сформировавшимися ввиду опыта [существования в образе] кота в одном из прошлых [рождений].

- Почему?

- Потому что, хотя такие [бессознательные впечатления] могут быть весьма отдаленными, карма, [созреванию плода которой они] соответствуют, выступает действенным условием их проявления. Это и есть неразрывная связь [бессознательных впечатлений].

- Почему [она существует] ?

- "Вследствие однородности памяти и формирующих факторов". Каков опыт [прошлых существований], таковы и формирующие факторы. В свою очередь, эти сансары соответствуют бессознательным впечатлениям, [обретенным в результате прошлой] деятельности. А каковы бессознательные впечатления, такова и память. Память [обуславливается] формирующими факторами, отделенными типом рождения, пространством и временем, а формирующие факторы, в свою очередь, [обусловлены] памятью. Таким образом, и память, и формирующие факторы проявляются в силу того, что [бессознательные] следы кармы обретают свою действенность. А отсюда неразрывность связи [бессознательных впечатлений], даже отдаленных [во времени от созревания плода кармы], полностью доказана, поскольку отношение причины, [определяющей карму], и следствия, [определяемого кармой], неразрывно 3.

10. И они безначальны, ибо жажда жизни вечна.

Безначальность этих бессознательных впечатлений [проистекает] из вечности жажды жизни 1. Известное самопожелание:

"Да не перестану я быть! Да буду я всегда!" 2, свойственное всему [живущему], не является [чем-то] самообусловленным.

- Почему?

- Как может страх смерти, имеющий своей причиной воспоминание о [прошлом] страдании и отвращение [к нему], появиться у только что рожденного существа, которое еще не обладает опытом [того, что все живое] подвержено смерти? Кроме того, самосущая реальность не нуждается в причине для своего возникновения. Следовательно, это сознание, наполненное не имеющими начала бессознательными впечатлениями и актуализирующее лишь некоторые из них при [соответствующих] условиях, существует [как объект] опыта Пуруши 3.

Другие полагают 4, что, подобно тому как свет, исходящий от светильника, то сужается, то расширяется [в зависимости от того, находится ли светильник] в горшке или в дворцовом зале, так и сознание имеет лишь ту форму, [которая соответствует] размеру тела 5. И потому [они говорят], что промежуточное, существование и круговорот бытия (сансара) - установленный факт.

Как утверждает Учитель, сужение и расширение всепронизывающего сознания единственно и есть его способ деятельности. Далее, это [сознание] опосредовано такими условиями, как праведность (дхарма) и прочее. Условия бывают двух видов: внешние и внутренние. Внешние - это наличие физического тела и других средств осуществления [йоги]: прославление [богов], раздача подаяний, благоговейное приветствие и прочее. Внутренние [условия] - вера и тому подобное, зависящие лишь от сознания. В этой связи было сказано: "Дружелюбие и прочее суть образ жизни 6 тех, кто предается созерцанию;

по своей природе они, [дружелюбие и прочее], не нуждаются во внешних средствах [осуществления] и приводят в результате к высшей праведности".

Из этих двух условий ментальное более эффективно.

- По какой причине?

- Чем может быть превзойдено знание и полное бесстрашие? Кто может с помощью лишь одной телесной деятельности, помимо силы сознания, опустошить лес Дандаку или выпить море, как Агастья 7?

11. Поскольку [формирование бессознательных впечатлений] включает 1 причину, мотив, носителя и внешнюю опору, то при отсутствии таковых эти [бессознательные впечатления также] отсутствуют.

"Причина" [означает, что] вследствие праведности возникает счастье, а вследствие неправедности - страдание. Из счастья [проистекает] страстное влечение [к счастью], а из страдания - ненависть [к страданию]. Отсюда же, [то есть из этих двух], - активность [как таковая]. Движимый ментальной, словесной и физической деятельностью, [индивид] приносит пользу или вред другим [существам]. А из этого - вновь праведность и неправедность, счастье и страдание, влечение и вражда; и таким образом колесо сансары 2, имеющее шесть спиц, [находится в непрерывном] вращении. Движущая сила этого непрерывного вращения - неведение, корень всех аффектов. Такова "причина".

"Мотив" же есть та [полагаемая цель], с опорой на которую и осуществляется порождение 3 праведности и прочего. Он отнюдь не является порождением [чего-то] нового, не существовавшего прежде.

Рассудок (манас), все еще наделенный своей функцией, есть вместилище бессознательных впечатлений. И действительно, бессознательные впечатления, лишённые своего носителя, не могут оставаться в манасе, функция которого исчерпана.

Когда тот или иной наличный объект способствует выявлению соответствующих бессознательных впечатлений, он служит их "внешней опорой".

Таким образом, [формирование] всех бессознательных впечатлений включает эти причины, мотивы, носители и внешние опоры.

При их отсутствии связанные с ними бессознательные впечатления также отсутствуют.

[Как известно], нет ни возникновения того, что не существует, ни разрушения того, что существует. Каким же образом бессознательные впечатления, будучи реальными сущностями 4, могут перестать существовать?

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

Будущее есть то, чему предстоит актуальное проявление 1. Прошлое есть то, что уже нашло проявление в бывшем опыте. Настоящее есть то, что осуществляется 2 [в данный момент]. И эта тройственная реальность выступает объектом познания 3. Если бы такая [реальность] не существовала в своей собственной форме, то знание, не имеющее объекта, не могло бы возникнуть. Отсюда следует, что прошлое и будущее существует в своей собственной форме 4.

Далее, если бы результат кармы, который ведет к опыту [дальнейшего сансарного бытия] или же к окончательному освобождению и который еще должен возникнуть, был бы [чем-то] нереальным, то праведный образ жизни, направленный на достижение [последней] цели, был бы бесполезным. Между тем [вспомогательная] причина способна лишь актуализировать уже существующее следствие, но не породить [что-то], чего не было прежде. Такая причина, будучи реализованной, [как бы] оказывает специфическую помощь следствию, но не производит [нечто] совершенно новое.

Кроме того, субстрат (носитель) по своей природе [характеризуется] множеством качественных определенностей, а качества различаются между собой ввиду различия временных модусов [существования]. Прошлое или будущее выступает именно как объективная реальность, но отнюдь не как настоящее, уже обретшее специфическую форму своего проявления 5.

- Как же в таком случае [они существуют] ?

- Будущее выступает в своей внутренней форме, которой еще предстоит проявиться через саму себя. Прошлое [выступает] в своей внутренней форме как проявление того, что уже было предметом опыта. Актуальное проявление своей внутренней формы имеет место только в настоящем модусе времени; оно отсутствует как в прошлом, так и в будущем временных модусах. При наличии одного модуса времени два других остаются присущими [соответствующему] субстрату. Таким образом, три временных модуса не возникают, не существовав прежде 6, [то есть они существуют всегда].

13. Они суть проявленные или "тонкие" и наделены природой гун.

"Они" - это в действительности дхармы, то есть качественные определенности, существующие в трех модусах времени: настоящие - те, которые обладают проявленной сущностью, прошлые и будущие - те, которые обладают "тонкой" сущностью, - это шесть неспецифических форм 1.

Весь этот мир 2 есть не что иное, как специфическое сочетание гун; поэтому в высшем смысле [можно сказать, что] сущность [мира] суть гуны. Так, согласно учению шастры, "высшая форма гун - вне поля зрения; а то, что попадает в поле зрения, пусто, словно майя" 3.

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

14. Самождественность объекта [обусловлена] единообразием изменений 1.

[Например], орган слуха как инструмент восприятия [обусловлен] конкретным изменением гун, которые характеризуются ясностью, деятельностью, устойчивостью и наделены природой познания. Звук как объект [слухового восприятия] - другое конкретное изменение [гун], наделенных природой познаваемого.

Атом земли как часть "тонкой" субстанции [обусловлен] конкретным изменением звука и прочих [чувственных объектов], относящихся к общему классу материального. А эти [атомы, в свою очередь,] трансформируются [в соответствующие объекты, такие, например, как] земля, корова, дерево, гора и прочее. И в случае с другими "[великими] элементами", присовокупляя [к каждому из них свойства] вязкости, тепла, движения и пространственного расположения как то, что является общим [для них всех], можно представить себе [любую] конкретную трансформацию 2.

- "Нет объекта, который не был бы связан с [актом его] сознавания, однако знание, не связанное с объектом, существует, [например знание], сформированное во сне и других [состояниях]". Те, кто с такой позиции 3 отрицает реальную сущность объекта, и те, кто говорит, что объект есть не что иное, как мыслительная конструкция 4, 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?

Почему это [утверждение] неверно?

15. При самождественности объекта [содержания воспринимающих его] сознаний различны; поэтому обе эти [реальности] относятся к разным сферам.

Один и тот же объект служит общей опорой для многих [индивидуальных] сознаний. В действительности он не является мыслительной конструкцией ни единичного сознания, ни многих сознаний, но опирается на самого себя 1.

- Вследствие чего это [происходит]?

- Из-за того, что хотя объект и остается самождественным, сознавания его [различными индивидами] нетождественны. Так, один и тот же объект вызывает ощущение счастья при праведной установке сознания. И он же вызывает чувство страдания при неправедной установке. При установке на неведение тот же самый [объект] вызывает ощущение тупого недоумения, а при установке на истинное видение - чувство беспристрастности. Так чьим же сознанием он сконструирован? Точно так же несостоятельно [и утверждение], что одно

[индивидуальное] сознание может быть "окрашено", [то есть подвержено воздействию], объектом, который является мыслительной конструкцией другого сознания. Следовательно, способы существования объекта и сознания разнородны, ибо они различаются между собой как то, что воспринимается, и то, что воспринимает. В действительности они не могут смешиваться друг с другом.

Далее, с точки зрения санкхьи объект есть [продукт взаимодействия] трех гун, способ существования которых - [постоянное] движение. И он, [этот объект], вступает во взаимодействие с [индивидуальными] сознаниями в зависимости от таких [дополнительных] условий, как праведность и тому подобное. Так он становится причиной того или иного проявляющегося содержания сознания, соответствующего [определенному] условию.

Некоторые считают, что реальный объект существует лишь одновременно со своим осознанием, поскольку он выступает данностью опыта, подобно удовольствию и прочему. Отрицая с таких позиций свойство [объекта] быть общим [для множества индивидуальных сознаний], они отвергают реальное существование объекта в предшествующие и последующие моменты.

16. Кроме того, объект не зависит от единичного сознания, [ибо, если] он [почему-либо] не может быть познан, то чем же в этом случае он будет 1?

Если бы объект зависел от единичного сознания, то [в тех случаях], когда сознание рассеяно или остановлено [в процессе сосредоточения], он не мог бы быть отражен этим [сознанием] в качестве такового. Не будучи объектом другого [сознания], то есть не будучи познанным или воспринятым кем-либо вообще, разве он в таком случае не существует? А когда [объект] вновь начинает взаимодействовать 2 с сознанием, откуда он появляется? Разве те его части, которые [в данный момент] отсутствуют, [поскольку отсутствует их восприятие], ему не принадлежат? Но в этом случае [можно было бы сказать, что если] нельзя увидеть живот, то нет и спины.

Отсюда [следует, что] объект не зависит [от сознания] и является общим для всех индивидов 3, а каждый индивид наделен независимым сознанием. Вследствие их соединения и возникает знание, то есть опыт Пуруши.

17. Объект познан или не познан в зависимости от того, воздействует ли он на сознание 1 [или не воздействует].

Чувственные объекты, подобно магниту, притягивают к себе сознание, как если бы оно было железом, и "окрашивают" его, [то есть воздействуют на него соответствующим образом]. И тот чувственный объект, которым "окрашено" сознание, становится познанным. Напротив, объекты, [не воздействующие на сознание], являются непознанными. Сознание изменяется в зависимости от того, познана или не познана внутренняя сущность объекта 2.

Но что касается [Пуруши], для которого именно это сознание и выступает объектом, то

18. содержания деятельности сознания всегда известны их господину, ибо свойство изменяться к Пуруше не относится.

Если, подобно сознанию, господин [сознания], Пуруша, тоже был бы подвержен изменению, то отсюда [можно было бы заключить, что] его объекты, то есть содержания сознания, были бы познанными либо непознанными, как и чувственные объекты - звук и прочее. Однако свойство интеллекта быть постоянно известным его господину приводит к выводу, что Пуруша не подвержен [какому-либо] изменению.

Может возникнуть сомнение, не освещает ли сознание, подобно огню, и самое себя, и чувственный объект.

19. Оно не освещает самое себя по причине свойства быть объектом восприятия.

Как другие органы чувств или звук и прочие [чувственные объекты] не являются самоозаряющими 1 в силу свойства быть объектами восприятия, точно так же и интеллект. И соответственно огонь не может служить здесь примером, ибо огонь не освещает свою собственную сущность [как то, что прежде] не было освещено. Такое

освещение появляется [только в случае] связи источника света с тем, что должно быть освещено. Однако в собственной сущности, [взятой] самой по себе, [такой] связи не существует.

Далее, смысл слов "сознание, освещающее самое себя" состоит в том, что оно не является объектом познания для кого-либо. Так, [слова] "акаша опирается на самое себя" означают, что она не опирается на что-либо другое.

Деятельность живых существ становится возможной вследствие отражения процессов, происходящих в их психике 2: "Я разгневан", "Я испуган", "Я испытываю влечение к тому-то", "Я испытываю отвращение к тому-то". Без отражения процессов, [происходящих] в собственном сознании, такая [деятельность] невозможна.

20. Кроме того, обе они не [могут быть] познаны в одно и то же время.

Познание в одно и то же мгновение и собственной сущности, и иной сущности тоже невозможно. А утверждение приверженца учения о мгновенности 1, что существование есть [одновременно] и действие, и то, что производит действие, - это [не более чем] предположение.

Может быть [и] точка зрения, согласно которой [одно] содержание сознания, само собой переставшее существовать, воспринимается непосредственно сменяющим его другим содержанием сознания. [Поэтому сказано в сутре]:

21. При [допущении, что одно содержание сознания воспринимается] другим содержанием сознания, [возникает дурная] бесконечность понимания понимания и смещение памяти.

Итак, если одно содержание сознания "схватывается", [то есть воспринимается], другим содержанием сознания, то чем воспринимается понимание понимания? Оно также [должно восприниматься] другим пониманием понимания, а это, [в свою очередь], другим, и так [возникает дурная] бесконечность 1.

"...И смещение памяти". [Это означает], что сколько существует в опыте актов понимания понимания, столько и актов их запоминания. А вследствие смешения таких [актов запоминания] установление одной [единой] памяти становится невозможным.

Таким образом, учение об уничтожении, отрицающее реальное существование Пуруши, познающего [деятельность] буддхи, приводит к крайней путанице. Те, кто склонен видеть субъект опыта в чем угодно, отнюдь не опираются на законы логики.

Некоторые принимают чистую сущность как таковую, [утверждая, что] именно она, отбросив эти пять групп [существования], обретает другие (группы) 2. Но сказав так, они тут же этого и пугаются. Заявляя: "Я буду следовать практике воздержания в присутствии моего наставника, чтобы достичь полного безразличия к [пяти] группам существования и отрешения от них, дабы они никогда более не актуализировались и пришли к окончательному успокоению", они отрицают самое бытие такой сущности.

Но в учении санкхья-йога и других [системах брахманизма] под словом "себя" понимается Пуруша, господин, для которого сознание выступает объектом опыта.

- Как [это происходит]?

22. Чистая энергия сознания, не передающаяся [объектам] познает свой собственный разум, принимая его внешнюю форму.

"Энергия Того-кто-наслаждается, [то есть субъекта опыта], не подвержена изменению и не поглощается [объектами]". Когда она кажется поглощенной изменяющимся объектом, она как бы соответствует способу его деятельности. И так только вследствие схожести с деятельностью разума (буддхи), [как бы] обретшего форму чистого сознания, она понимается как развертывание сознания, не отличимого от деятельности буддхи. Было сказано в этой связи: "Убежище, где располагается вечный брахман, - это не сферы ада и не горные ущелья, не тьма и не бездны морские, но деятельность буддхи, не отличимая [от него самого]. Так говорят мудрые".

А отсюда делается вывод:

23. сознание, окрашенное Зрителем и тем, что воспринимается, [становится] всеобъектным.

Интеллект окрашен познаваемым объектом, но и сам в силу свойства быть объектом восприятия оказывается связанным через эту свою функцию с субъектом, то есть Пурушей. Таким образом, то же самое сознание, будучи "окрашено" Зрителем и тем, что воспринимается, проявляется [одновременно] и как объект, и как субъект. Обретая внутреннюю форму одушевленного и неодушевленного и проявляясь как если бы оно не было объектом, хотя по своей природе оно есть объект, или как если бы оно было одушевленным, хотя [в действительности оно] неодушевленное, [это сознание], [отражающее все вокруг], подобно кристаллу, называется всеобъектным 1.

Поэтому некоторые, введенные в заблуждение таким сходством сознания [с Пурушей], говорят, что именно оно и является одушевленным. Другие же утверждают, что весь этот [мир] есть не что иное, как сознание 2, и что в действительности коровы, горшки и прочее, то есть [предметный] мир вместе с его причинами, не существуют. Поистине, [эти люди] достойны жалости.

- Почему?

- Потому что сознание, озаряющее формы всех чувственных объектов, и есть семя их заблуждения.

Что касается [различающего] постижения, [которое возникает] при йогическом сосредоточении, то постигаемый объект, будучи отраженным [в сознании] 3, есть иное, [нежели сознание], поскольку служит его опорой. Если бы этот объект был "только-сознанием", то каким образом самопостижение могло бы установить себя в форме постижения? Следовательно, тот, кто определяет объект, отраженный при [йогическом] постижении, есть Пуруша.

- Почему это [происходит]?

24. Это [сознание], хотя и расцветенное бесчисленными впечатлениями, [существует] для Другого, поскольку оно выполняет соединяющую функцию.

Итак, это сознание, хотя и расцветенное бесчисленными бессознательными впечатлениями, существует для Другого - для его опыта и освобождения, но не для самого себя, потому что оно, подобно дому, выполняет соединяющую функцию. Соединяющую функцию сознания не нужно понимать как существующую для самой себя. Так, ощущение счастья испытывается не для самого счастья, а знание [существует] не для самого знания, но оба эти [состояния сознания существуют] для Другого. Тот Пуруша, цель которого объединяет в себе цель опыта и цель освобождения, и есть этот Другой. Он другой отнюдь не [в смысле принадлежности] к общему классу 1. Любой из таких элементов, о котором может говорить сторонник теории уничтожения, служит, в свою очередь, цели другого элемента, ибо все они функционируют [только] в совокупности. Но [он есть] тот особый Другой, который не функционирует в совокупности, то есть Пуруша.

25. У видящего различие прекращаются [все] размышления о собственном существовании.

Подобно тому как можно заключить на основании появления побегов растений в сезон дождей о существовании их семян, так и по виду [йогина], у которого от радости поднимаются волоски на теле и текут слезы, когда он слышит о пути освобождения, можно заключить, что он обладает завершенной кармой 1, ведущей к освобождению, семя которой - знание различия между [Пурушей и сознанием]. Его мысли о собственном существовании текут самым естественным образом. [А о тех], у кого такая [карма] отсутствует, было сказано: "Отбросив из-за своих пороков естественность [таких размышлений], они испытывают удовлетворение от первого же возражения 2 и избегают окончательного вывода".

Размышления о своем существовании таковы: "Кем я был? Как я жил [прежде]? Что такое это [рождение]? Чем оно обусловлено? Кем мы будем? Почему мы будем?" 3. Однако эти

[размышления] прекращаются у того, кто обладает знанием различия между [Пурушей и сознанием].

- Почему [это происходит]?

- Потому что все многообразие изменений присуще [только] сознанию. Однако Пуруша при отсутствии неведения пребывает чистым и свободным от [какого-либо] влияния качественно-определенных состояний сознания 4. Оттого у мудрого прекращаются [все] размышления о собственном существовании.

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

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

27. В нем иногда [проявляются] другие содержания, [порожденные] формирующими факторами.

В сознании, которое погружено в различение [своих] содержаний и течение которого устремлено к установлению абсолютного различия между саттвой и Пурушей, иногда возникают и другие содержания, [например]: "Я есмь", или "Это - мое", или "Я знаю".

- Откуда [они]?

- Из ослабленных семян, то есть [прошлых] формирующих факторов.

28. Избавление от них подобно [избавлению] от аффектов.

Подобно тому как аффекты, находясь в состоянии прокаленных на огне семян, лишаются способности к прорастанию, так и прошлые формирующие факторы, находясь в состоянии семян, прокаленных на огне знания, не способны породить [новые] представления 1.

Однако формирующие факторы [различающего] знания находятся [как бы] в дремлющем состоянии 2 вплоть до полного исчерпания функции сознания и потому [здесь] не рассматриваются.

29. У того, кто не привязан и к высшему постижению, вследствие различения всегда [возникает] Логическое сосредоточение, [именуемое] "Облако дхармы".

Когда этот [благородный] брахман не привязан и к высшему постижению 1, то есть не желает ничего в качестве награды за такое [постижение], тогда у него, отрешенного и от этого [желания, появляется] постоянная способность различения 2. Вследствие разрушения семян формирующих факторов другие содержания сознания у него не возникают. Тогда и наступает состояние йогического сосредоточения, именуемое "Облако дхармы" 3.

30. Благодаря ему исчезают аффекты и карма.

Благодаря достижению состояния такого [йогического сосредоточения] неведение и прочие аффекты оказываются вырванными 1 вместе со своими корнями, а скрытые следы кармы, как благие, так и неблагие, уничтожаются. При устранении аффектов и кармы мудрец достигает освобождения еще при жизни.

- Почему?

- Потому что ложные установки и являются причиной существования. Поистине, не может быть, чтобы некто, освободившийся от ложных установок, был бы рожден [вновь] где-либо или кем-либо.

31. И тогда, при беспредельности знания, освобожденного от всех загрязняющих его препятствий, немногое [остаётся] из того, что должно быть познано.

Знание, освобожденное от всех препятствий, [создаваемых] аффектами и кармой, становится беспредельным. Саттва беспредельного знания, подавляемая тамасом, который заслоняет ее, и лишь время от времени приводимая в движение раджасом, будучи освобожденной, обретает способность к познанию. Теперь, когда она избавлена от всех загрязняющих ее препятствий, она становится беспредельной. А ввиду беспредельности знания остается очень немногое из того, что еще должно быть познано, например светлячок в бесконечном пространстве.

Как сказано в этой связи, "слепой просверлил жемчужину, беспалый нанизал ее на нитку, не имеющий шеи надел ее, а немой пропел ей хвалу" 1.

32. В результате этого завершается последовательное изменение гун, осуществивших свою цель.

В результате появления этого "Облака дхармы" последовательность изменения гун, осуществивших свою цель, оказывается завершенной. [Гуны], полностью исчерпавшие опыт и [приведшие] к освобождению, что и является их целью, не могут продлить свое существование ни на мгновение.

Итак, что же называется последовательностью?

33. Последовательность, понимаемая как конечный предел изменения, есть противоположность мгновения.

Последовательность по своей сути есть непрерывное течение моментов; как таковая она воспринимается через конечный предел, то есть завершение изменения. Так, новая одежда не обветшает, пока через ряд последовательных моментов не наступит предел ее [новизны].

В вечных сущностях тоже наблюдается последовательность. Сама вечность двойка: абсолютно неизменная вечность и вечность изменения. Из них неизменная вечность присуща Пуруше, а вечность изменения - гунам. Вечным является то, в чем даже при подверженности непрерывному изменению "таковость", [то есть внутренняя сущность], не разрушается 1. Вечность их обоих, [Пуруши и гун], обусловлена тем, что их внутренняя сущность неразрушима.

Что касается качеств гун - разума и прочих, - то последовательность их существования приходит к завершению, выражающемуся через конечный предел изменения. В самих вечных гунах как носителях качеств такого завершения не обнаруживается.

В отношении абсолютно неизменных, вечных, пребывающих лишь в самих себе, освобожденных пурушей (индивидуальных "я") существование как таковое воспринимается только как последовательность. В этом случае, однако, [последовательность] не имеет завершения 2. [Такой вывод] носит чисто вербальный характер и делается на основании глагольной формы "существует".

- Есть ли конец последовательности этого круговорота бытия, реализующей себя через гуны в их движении или в состоянии покоя, либо же конце нет?

- Ответить на это невозможно.

- Почему?

- Есть вопросы, требующие категорического ответа: "Умирает ли каждый, кто родился? - Да, господин!" Однако есть вопросы, ответ на которые должен быть разделен 3: "Родится ли [вновь] каждый, кто умер? - Мудрый, обретший способность различающего постижения и устранивший жажду [бытия], не родится, но [любой] другой родится вновь".

Точно так же на вопрос: "Является ли человеческая форма рождения самой лучшей или нет?" - следует отвечать, разделив его: "По сравнению с животными она - лучшая, по сравнению с богами и риши - нет". Но существуют вопросы, на которые нельзя ответить: "Имеет ли конец этот круговорот бытия или не имеет? - Для мудрого существует конец последовательности круговорота бытия, для другого - не существует". При ограничении [ответа] одним из вариантов [возникает] ошибка; поэтому вопрос должен быть проанализирован.

Как было сказано, абсолютное освобождение [наступает] при окончании последовательности разворачивании гун. [Теперь] определяется его внутренняя сущность.

34. Абсолютное освобождение есть полное свертывание гун, более не являющихся объектом для Пуруши; оно же - энергия сознания, пребывающая в самой себе.

Полное свертывание 1 гун, которые представляют собой [цепь] причин и следствий, выполнивших [свою функцию - служить] опыту и освобождению Пуруши, и [потому более] не существуют для него в качестве объекта, - это и есть абсолютное освобождение.

Энергия сознания Пуруши [в этом случае] полностью обособлена, то есть пребывает в самой себе из-за отсутствия связи с саттвой разума. Ее вечное сохранение именно в таком состоянии и есть абсолютное освобождение.

На этом четвертая глава "Об абсолютном освобождении" в комментарии санкхьи к "Йога-шастре" достопочтенного Патанджали [завершена].

КОММЕНТАРИИ

Глава I

О СОСРЕДОТОЧЕНИИ

(SAMADHIPADA)

* Эта мангала-шлока (вступительный стих конфессионально-методологического характера), авторство которой приписывается в ортодоксальной традиции комментатору "Йога-сутр" Вьясе, представляет собой более позднюю интерполяцию, связанную, по-видимому, с отождествлением творца "Йога-сутр" с древнеиндийским грамматистом Патанджали (III-II вв. до н. э.), написавшим "Великий комментарий" ("Махабхашья") к сутрам Панини. Согласно брахманистской традиции, грамматист Патанджали является воплощением мифического змея Шешы, который опустился на сложенные ладони (patañjali) великого Панини. Подробнее см.: [Dasgupta, 1930, с. 54-55].

1.1. В тексте сутры здесь atha. Согласно Вьясе и автору "Таттва-вайшаради" (комментарий к "Вьяса-бхашье") Вачаспати Мишре, первое слово сутры "atha" служит показателем того, что далее начинается систематическое изложение предмета, в данном случае йога-даршаны, т.е. религиозно-философской системы йога. Интересно отметить, что аналогичным образом начинается и "Махабхашья" Патанджали: atha shabdanushasanam - "Итак, изложение [учения] о Слове".

1.2. Согласно толкованию Вачаспати Мишры, словом "изложение" (anushasana) Вьяса называет здесь шастру (логико-дискурсивный трактат), объясняя ее этимологически как то, с помощью чего нечто получает детальное разъяснение (anushishyate). Далее Вачаспати Мишра говорит: "Ее постижению отнюдь не предшествует обладание полным успокоением (Sama), самоконтроль (dama) и т. п., напротив, ей предшествует желание передать знание истинной реальности (tattvajnana). [Успокоение (спокойствие), самоконтроль и прочее достигаются] при наличии желания знать и знания [реальности], как об этом сказано в священных текстах: "Поэтому пусть он, умиротворенный, подчинивший контролю [органы чувств], ставший бесстрастным, невозмутимым и самоуглубленным (samahita), видит (созерцает) атман лишь в атмане" (Брих.-уп. IV. 4, 23, 28). И хотя существует возможность того, что вопросы ученика, аскетизм (tapas), применение алхимии (rasayana) и т.д. [иногда] непосредственно предшествуют [изложению шастры], здесь они не упоминаются (nabhidhanam), поскольку они бесполезны [как] для отчетливого постижения [предмета] учеником, так и для его жизнедеятельности (pravritti)" [TV I. 1, с.1]

1.3. В санскритском тексте yogah samadhih. Здесь Вьяса истолковывает слово "йога" в терминологическом значении ментального сосредоточения, следуя традиционному пониманию глагольного корня: yuj samadhau. (О принятых толкованиях корня yuj подробнее см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 226-227].) Однако, как можно заметить из дальнейшего текста комментария, объемы и содержание этих понятий не представляют собой нечто тождественное и лишь частично перекрывают друг друга. Сосредоточение

(samadhi), согласно Вьясе, есть базовое свойство сознания, его закономерная особенность, проявляющаяся в той или иной степени на всех уровнях его функционирования.

1.4. В санскритском тексте sarvabhaumah от bhumi (букв. "ступень" или "уровень"). В психологии йоги этим ключевым словом (термином) обозначается качественно-определенное состояние сознания, детерминированное соответствующим эмоционально-чувственным тоном и познавательной установкой.

1.5. Kshipta - традиционное толкование: рассеянное, беспокойное. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, этот уровень, или состояние сознания, в котором преобладает энергетический компонент (rajas), характеризуется спонтанной направленностью на внешние объекты. Но при этом отсутствует какая бы то ни было стабильность (asthiram) сознания.

1.6. Mudha (букв. "ослепленное", "пребывающее в замешательстве, недоумении"), Этот уровень, когда преобладает инерционный компонент (tamas), - сновидное состояние сознания (nidravrittimat); оно в данном случае разворачивается в своей неразличающей алогичности. Такое сознание как бы направлено на все объекты одновременно, и хотя направленность эта может быть устойчивой (sthiram), в ней отсутствует способность различения (viveka).

1.7. Vikshipta (букв. "рассеянное", "разбросанное"). Подобное состояние сознания можно определить как избирание (выбирание) объекта из некоторого многообразия при наличии относительно стабильной направленности. Однако сосредоточение на этом уровне непрерывно прерывается ввиду процесса актуального избирания объекта (vikshepana): один объект сменяется другим без желания субъекта зафиксировать сознание на избранном объекте. По традиционным комментариям "Йога-сутр" Патанджали, наличие такого желания и выступает неизменным условием окультуривания психики (bhavana) и перехода сознания в область собственно йоги (yogaksha). Для сравнения интересно отметить, что в буддийской (абхидхармистской) психологии термином vikshipta обозначается любое состояние эмпирического сознания, не находящегося в состоянии сосредоточения, или прекращения репродуцирования своих актуальных содержаний. См. [АКВ I. II].

1.8. Ekdgra (букв. "[направленность] в одну точку", или "однаправленность"). Chitta-ekagrata - такое состояние сознания, при котором происходит "высвечивание" объекта (pradyotana), как он существует в реальности, сам по себе (sadbhuta). Достижение этого состояния реализуется посредством преодоления процесса vikshepana, т.е. спонтанной избирательности, имеющей место на предыдущем, нейогическом уровне сознания vikshipta. Экаграта характеризуется стабильной направленностью сознания в единую точку. Избирательность при этом достигает своего предела, но она лишена аффективного компонента.

Сходным образом однаправленность сознания интерпретируется и в буддийской психологии. Так, Асанга поясняет: "Что такое сосредоточение? - Это однаправленность сознания на объект, который должен быть исследован. Такая однаправленность служит поддержкой знания" [AS, с. 111]. Стхирамати дает более развернутое определение: "Сосредоточение - это сконцентрированность на том объекте, который должен быть исследован. Объект следует рассматривать во всецелости его свойств. Однаправленность означает наличие в поле зрения лишь одного объекта. Она служит поддержкой знания, ибо сконцентрированное сознание видит вещи такими, каковы они в действительности". См. [VMS, с. 26].

1.9. Niruddha (букв. "прекращенное", "остановленное"). Термин niruddha ("прекращение", "остановка") обозначает состояние сознания, остановленное на самом себе, и в этом смысле данный уровень сознания может быть охарактеризован как прекращение его разворачивания (vritti). Согласно индийским религиозно-философским системам, в состоянии niruddha устраняются какие бы то ни было познавательные акты и их

содержание, а также эмоционально окрашенные мотивации, нарушающие психотехническую сбалансированность сознания.

В историко-философском плане интересно отметить, что в буддийской психологии ниродха - абсолютная, т.е. причинно-необусловленная дхарма (качественно определенное состояние сознания), характеризующая наряду с пространством психического опыта (akasha) растождествленное состояние сознания. См. [АКБ I. 5-6].

1.10. Yogaraksha - область (букв. "сторона") [собственно] йоги. Как отмечает в этой связи А. Вецлер, "последовательность не только kshipta и mudha, но также и всех трех состояний (bhumi), не принадлежащих к yogaraksha, обусловлена степенью прочности связи между chitta и его vishaya (объектом) или потенциальным объектом. Эта связь менее всего ослаблена, т.е. наиболее прочна, когда chitta находится в состоянии kshepa; она более слаба, когда chitta - в состоянии mudha, и самая слабая, когда chitta - в состоянии vikshipta; связь в этом случае (по причине "беспристрастности" chitta) настолько ослаблена, что теперь chitta может быть преднамеренно направлено на объект, избранный субъектом. Именно в этой точке и начинается собственно йога". См. [Wezler, 1983, с. 23].

1.11. Kleshah (букв. "мучение", "боль") от глагола klish - причинять боль, мучение; доставлять беспокойство; приводить в возмущенное (возбужденное) состояние; загрязнять.

Klesha - одно из фундаментальных понятий, встречающихся в большинстве индийских классических религиозно-философских систем (в синкретической ньяя-вайшешике ему часто соответствует термин dosha), но наиболее полно разработанных в буддийской психологии. В текстах логико-дискурсивного уровня этот термин передает динамику эмпирических состояний сознания "обычного человека".

Психология последнего связана с особым типом личностной ценностной ориентации, которую условно можно обозначить как "эгоцентрированная установка". Это магистральная для личности предрасположенность воспринимать окружающий мир в непосредственном соотношении со своим "я". Влияние эгоцентрированной диспозиции распространяется не только на сознание и акты сознательного выбора в социальных ситуациях, но также и на бессознательные психические процессы, детерминирующие восприятие как таковое. Ввиду этого эгоцентрированный субъект никогда не видит вещи такими, каковы они есть вне его субъективной направленности. Именно в силу этого обстоятельства обыденная психологическая ориентация оценивается на доктринальном уровне как ориентация на сансарное бытие, т.е. как "неблагое сознание".

В индологических исследованиях термин "клеша" обычно переводится как "страсть" или "загрязнение", что, строго говоря, не вполне удовлетворительно.

Передача термина словом "загрязнение" характера для последователей так называемого филологического подхода и обусловлена этимологическим значением корня klish ("пачкать", "загрязнять"). Однако поскольку религиозно-прагматическая направленность индийских философских систем предполагает трансформацию сознания, включающую в качестве основного фактора освобождение сознания от эмоциональной окрашенности, собственно эмоциональность рассматривается в системе не только в функциональном аспекте как процесс загрязнения, но прежде всего содержательно - какие именно явления сознания подвержены притоку эмоциональности и что именно эта эмоциональность собой представляет. Слово "загрязнение" отражает лишь функциональный аспект и потому передает актуальную семантику термина "клеша" весьма неполно. Здесь смешиваются два аспекта функционирования "неблагого" ("неблагоприятного" с кармической точки зрения) сознания - его конкретное состояние ("страсть", "помрачение", "ненависть" и т.д.) и общая тенденция сохранения этого состояния. Оба термина синонимичны лишь в том смысле, что они описывают одновременно и состояние, и тенденцию к сохранению "неблагого" сознания, которые следует элиминировать.

Слово "страсть" тем более неудовлетворительно, ибо в традиционном списке психических состояний имеется специальный термин raga, собственно и обозначающий страсть.

Следовательно, передача термина "клеша" словом "страсть" приводит к необоснованной семантической редукции.

Согласно методологии перевода, разработанной в отечественной историко-философской буддологической школе, правильная передача технических терминов может быть осуществлена лишь на основе последовательного объяснения концепций, в рамках которых эти технические термины функционируют. Термин "клеша" является ключевым в концепции "неблагого" (эгоцентрированного) сознания. Он описывает предельно широкий круг состояний как психофизического, так и собственно психического возбуждения, возникающего при соотнесении результатов психических процессов с иллюзорным ядром личности, с "я". Иными словами, клеша в самом общем виде есть реакция принятия либо отвержения.

Операциональное определение этого фундаментального понятия в буддийской психологии можно найти у Асанги: "Что является признаком клеши? Если возникающая дхарма характеризуется свойством возбуждения (*aprashanta*) и ее возникновение приводит организм и сознание (букв. "телесный и психический континуум") в возбужденное (возмущенное) состояние, то это и есть признак клеши". См. [AS, с. 46].

Клеши, таким образом, всегда актуально указывают на присутствие "неблагого" (*akushala*) сознания.

Абхидхармистские психологи полагали в качестве причины клеш наличие иллюзии "я", т.е. субстанциальной статичной психики. По комментаторской традиции, источник клеш никогда не лежит во внешнем мире, поскольку в противном случае клеши были бы свойственны даже высокопродвинутому адептам. Строго семантическое содержание психических процессов, т.е. отражение внешнего мира в психике, лишено клеш. Они возникают только при сопоставлении этих содержаний с личной "я"-концепцией (*upadana*). Поэтому клеша есть функция неблагоприятного сознания.

На основании изложенного мы передаем данный термин словом "аффект", имея в виду широкий спектр чувственного (в противоположность строго семантическому) содержания сознания. Психологический термин "эмоция" предполагает чувственно-действенную тенденцию, связанную с сознанием лишь опосредованно. Именно поэтому мы предпочли остановиться на более общем понятии "аффект", включающем в свой семантический спектр чувства, эмоции с явно выраженным оттенком причинения, поскольку ни один термин европейской психологии, описывающий эмоциональную сферу, взятый в отдельности, не покрывает полностью объема и содержания технического термина "клеша".

Комментатор "Йога-сутр" Вьяса, находившийся под очевидным влиянием логико-дискурсивных схем абхидхармистской философии, вводит термин "клеша" как уже определенный, не подвергая его дальнейшей разработке.

1.12. В санскритском тексте *karmabandhanani*. "Карма" тоже является фундаментальным понятием, точнее, идеологемой (ценностно-окрашенным понятием) всех даршан древней и средневековой Индии, за исключением, быть может, только локаяты (чарваки). В самом общем смысле слово "карма" обозначает действие или деятельность в широком плане. В йоге, как и в буддизме, различаются три вида кармы: физическая, или телесная, ментальная (деятельность сознания) и вербальная. Учение о карме подробно рассматривается Вьясой в его комментарии к "Йога-сутрам" Патанджали (II. 12-14). Здесь же достаточно отметить, что на доктринальном уровне системы карма выступает законом причинно-следственной связи, в соответствии с которым форма и тип рождения, продолжительность человеческой жизни, социальный статус и т.д. определяются результатами прошлой деятельности, прорастающими (*vipaka*) в данное существование.

В йогической и буддийской философии энергетическим источником деятельности выступают базовые клеши, чаще всего неведение (*avidya*). Как отмечает Стхирамати в своем комментарии к одному из основополагающих источников виджнянавады, "деятельность (*karma*) и аффективность - вот причины круговорота бытия, причем

аффекты - главная причина. Благодаря определяющему воздействию аффектов деятельность способна породить новое существование (*punarbhavakshepa*), и иначе не может быть. Поэтому аффекты поистине тот корень, из которого произрастает сансара. Следовательно, прекращение круговорота бытия достигается только при устранении аффектов, и иначе не может быть". См. [TVM, с. 38-39].

1.13. В санскритском тексте *samprajnata yoga*. Мы интерпретируем этот термин условно как когнитивная (включающая познавательный компонент) йога, поскольку эта стадия целенаправленного изменения сознания содержит по меньшей мере три дискурсивных элемента, которые реализуются в процессе работы с объектом. В психотехническом плане когнитивная йога соответствует тому уровню, или состоянию сознания, которое носит название *chittaikagrata*, т.е. сконцентрированность сознания на одной точке (ср. коммент. 1.8). На данной стадии сравнительной изученности психотехнических систем йоги и буддизма едва ли представляется возможным прийти к их однозначному отождествлению, однако в первом приближении обращает на себя внимание тот факт, что при определенной доктринальной специфике (например, *asmita* - чувство индивидуации) когнитивная йога, или когнитивное сосредоточение (*samprajnata samadhi*), соответствует четырем первым ступеням (*dhyana*) буддийской йоги.

1.14. В санскритском тексте *vitarkanugato vicharanugata*, т.е. "...сопровождается избирательностью [и] рефлексией", точнее, сопровождается направленностью и содержательностью. *Vitarka* и *vichara* в йогической и буддийской психологии представляют фундаментальные явления сознания, обнаруживаемые как на чувственном, так и на рациональном (ментальном) уровнях. Подробный анализ этих терминов приводится в "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху (II. 28 и 33), где *vitarka* описывается как "грубое" состояние сознания (*chittasyaudarikata*), а *vichara* - как "тонкое" (*sukshmata*); ср. также определение Асанги [AS, с. 14]. С точки зрения психологии сознания *vitarka* может быть истолковано как свойство "избирания" объекта, более точно - направленность на объект, а *vichara* - как последующая рефлексия, связанная с фиксацией сознания на объекте, т.е. содержательность. Подробный анализ обоих терминов в контексте практики изменения состояний сознания см. в работе [Guenther, 1957, с. 74-77]. В своей ставшей классической монографии о философии йоги С. Дасгупта, рассматривая термины *vitarka* и *vichara*, ограничивается кратким замечанием, что оба они обозначают состояния сознания, при которых объектами медитации становятся более грубые или более тонкие формы объектов, которые могут варьировать от "великих элементов" (*bhuta*) до самой первоматерии (*prakriti*). См. [Dasgupta, 1930, с. 340].

1.15. *Ananda* - следующее после направленности (избирательности) и содержательности (рефлексии) измененное состояние сознания, характеризующееся ощущением высшего блаженства и счастья. Типологически оно соответствует состояниям *priti* и *sukha* буддийской психотехнической схемы. Подробно см. [Guenther, 1957, с. 77-80].

1.16. *Asmita* - в обыденном смысле это ключевое слово обозначает индивидуальность или, точнее, ощущение индивидуации. В онтологической системе йоги *asmita* рассматривается как первая стадия трансформации фундаментального и всепронизывающего сознания (*karana chitta*), которое реализует себя через сознание-следствие (*karya chitta*). Таким образом, *asmita* наряду с десятью органами чувств и соответствующими психическими способностями, манасом и жизненной силой (*prana*) выступает исходной качественной определенностью сознания-следствия (*karya chitta*).

В контексте психотехнической процедуры, о которой идет речь в комментарии Вясы, термином *asmita* обозначается состояние чистого бытия, при котором "я" пребывает в нераздельном единстве с буддхи (интеллектом).

1.17. *Asamprajnata samadhi*. Мы передаем этот термин условно как некогнитивное, т.е. лишенное познавательного элемента, сосредоточение. Согласно Вясе, оно наблюдается при полной остановке сознания, когда прекращается любая форма его деятельности и остаются лишь бессознательные формирующие факторы (*samskara*). См. [VS I. 18].

2.1. В санскритском тексте *yogaschittavrittinirodhah*. Вторая сутра Патанджали дает классическое определение брахманистской йоги, не только принятое в логико-дискурсивных трактатах религиозно-философских систем, но и вошедшее в ряд доктринальных текстов.

Здесь термин *vritti* обозначает развертывание или актуальные состояния эмпирического сознания, содержанием которых выступают конкретные *pratyaya*. Подробно см. [Dasgupta, 1930, с. 277].

2.2. В своей комментарии Вачаспати Мишра подробно рассматривает это уточнение смысла сутры, введенное Вьясой: "То специфическое состояние сознания, при котором достигнуто [полное] прекращение (процесса истинного) познания (в санскритском тексте следует читать *rgama* вместо *rgana*) и т. д" и есть собственно йога.

- Но в таком случае можно сказать, что это определение дефектно (*alaksana*), ибо оно не охватывает (*avyapakatvat* - букв. "в силу отсутствия распределенности") когнитивное сосредоточение, при котором саттвические функции сознания не прекращены.

- Поэтому [Вьяса] и говорит: "Поскольку слово "все" [в сутре] опущено...". Если бы имелось в виду прекращение всех функций сознания, то когнитивное [сосредоточение] не охватывалось бы [данным определением]. Однако прекращение функционирования сознания, которое препятствует созреванию (*vipaka*) "дремлющих" следов (*ashaya*) аффективности и деятельности (*karma*), включает также и когнитивное сосредоточение, поскольку в нем тоже происходит прекращение функционирования сознания, [обусловленного] энергетическим и инерциальным компонентами. Поэтому оно также означает прекращение функционирования сознания. Таков смысл [разъяснения Вьясы]" [TV I, 2, с. 4].

2.3. Вьяса имеет в виду онтологическую концепцию санкхья-йоги, согласно которой неодушевленное сознание (в форме *mahat*, *buddhi* и т.д.), есть следствие трансформации первоматерии (*prakriti*), представляющей органическое единство трех гун (модусов, или компонентов) - саттвы, раджаса и тамаса. Вместе с тем все уровни или состояния активно функционирующего сознания также характеризуются наличием в них соответствующего модуса.

Вачаспати Мишра разъясняет смысл этой фразы комментария: "Но откуда же у единого сознания связь с рассеянным и другими уровнями? И с какой целью должна быть прекращена деятельность сознания, находящегося в таком состоянии? - Таковы [возможные] сомнения. Предвидя подобные возражения, [Вьяса] сначала объясняет причину связи [сознания] со всеми этими состояниями" [TV I, 2, с. 4].

2.4. Учение о гунах применительно к сознанию, лишь намеченное у Вьясы, подробно излагается в "Таттва-вайшаради". Ввиду его важности для понимания концепции сознания в йоге мы приводим ниже комментарий Вачаспати Мишры с некоторыми сокращениями. "По причине предрасположенности [сознания] к ясности (*prakhya*, отчетливость) [различается] саттвический модус (*sattvaguna*); по причине предрасположенности к активности (*pravritti*, деятельность) - энергетический, или активный, модус (*rajoguna*); по причине предрасположенности к сохранению [неизменного] состояния - инерциальный модус (*tamoguna*).

Ясность (*prakhya*) упоминается (в комментарии Вьясы) в целях импликации (*upalakshanartham*), ибо посредством ее указываются также и другие саттвические свойства: прозрачность, легкость, радость и т. п. Через деятельность [указываются] активные свойства [психики] - боль, страдание, печаль и т.д.

Сохранение [неизменного] состояния, или покой (*sthiti*), есть свойство проявления тамаса, противоположного активной деятельности. Через употребление слова "покой", т.е. сохранение состояния, обозначаются тяжесть, препятствие, беспомощность (*dainya*) и т.д.

[Далее в комментарии Вьясы] речь идет о следующем:

Хотя сознание и едино, но в силу того, что оно конституируется тремя Гунами (модусами или составляющими) и эти гуны (всегда существуют] в неодинаковой пропорции

(vaishamyena), (сознание представляет собой] различные модификации (vichitraparmama), обусловленные множеством взаимных противоречий (parasparavi-mardavaicitryat), и пребывает поэтому в разных состояниях.

[Вьяса] показывает, что рассеянное и другие состояния сознания характеризуются в зависимости от обстоятельств (yathasambhavam) многообразием подчиненных (avantara) свойств.

"...По своей сути - ясность (prakhyarupam)..."

Саттвический модус сознания есть саттва, трансформированная в [собственную] форму сознания (chittarupena parinatam). Именно он в форме ясности обнаруживает себя как преобладание саттвы в сознании (sattvapradhanyam chittasya). Когда в этом сознании раджас и тамас несколько слабее (kimcidune), чем саттва, но по интенсивности равны друг другу (mithah same), тогда о сознании [в комментарии Вьясы] и говорится, что ему приятны господство (aishvarya) и чувственные объекты (vishayah) - звуки и прочее.

Действительно (khalu), при преобладании саттвы сознание старается сконцентрироваться на реальности (tattva); но оттого, что подлинная реальность как бы обволакивается (pihita, окутана) тамасом, сознание воображает (abhimanyamana), что способность становится таким же мельчайшим, как атом (animan) и т.п., - это и есть сама реальность, и стремится сконцентрироваться на ней. Но, сконцентрировавшись (pranidhatte) на мгновение (kshane), оно рассеивается (kshipyamana) раджасом, так и не достигнув устойчивости (alabdhasithiti) даже в этом; такая [воображаемая реальность] становится лишь чем-то приятным (priyamatram) [для сознания]. Что касается естественного влечения (svarasavahi) сознания к звукам и прочим [чувственным объектам], то оно хорошо известно в обыденной практике. Поэтому о таком сознании и говорится как о рассеянном (vikshipta).

При разъяснении "привязанного" состояния (kshipta) [Вьяса] упоминает также [и сознание] в состоянии замешательства: "Оно же, [связанное] с тамасом...". Ибо когда тамас (инерциальный компонент), получив преобладание над раджасом (энергетическим компонентом), начинает возрастать (prasritam), тогда, поскольку раджас не в состоянии рассеять (samutsarane, изгнать) тамас, блокирующий (avaraka) саттвический модус сознания, оно, [сознание], будучи пронизано (stthagitam, пропитано) тамасом, склоняется "к адхарме (т.е. несправедности), незнанию (ajnana), неотрешенности и утрате [собственной] силы".

Незнание определено (см. 1.8) как ложное знание или заблуждение (viparyaya) и как сновидное знание (nidrajnana, см. [TV I. 1], объективным основанием которого служит отсутствие [внешней] причины (abhavapratyayalambana). Отсюда [становится понятным], почему [Вьяса] упоминает также сознание в состоянии замешательства.

Утрата [собственной] силы (anaishvarya) есть препятствие, противодействие желанию (iccharatighata), [проявляющееся] во всем.

Смысл [сказанного выше] в том, что сознание в таком состоянии проникнуто (vyaptam) несправедностью и т.д.

Но когда этот же самый саттвический модус сознания выходит на первый план (avirbhuta) и саттва при сброшенном покрове тамаса сопровождается раджасом, то сознание устремляется к праведности, знанию, отрешенности и суверенности, - как об этом говорится [в комментарии]: "При сброшенной [пелене невежества]..." - и т.д. Тамас есть невежество (moha); именно он и служит тем препятствием, об устранении которого было сказано [выше].

Поэтому [саттвический модус сознания] "озаряет в своей всецелости" особенное (vishesha) и общее (avishesha), что является "только-знаком", [то есть махат как первый продукт эволюции первопричины, и то, что знаком не является (aliriga), то есть первопричина], а также [многочисленные] пуруши. Но он все же неспособен [к реализации] праведности и суверенности, поскольку в нем отсутствует активность (энергия). Поэтому [Вьяса] говорит: "[Когда к нему] примешана только энергия". Благодаря тому, что раджас

обладает свойством быть активным деятелем (pravarittakatvat), существует праведность (dharma) и прочее, - таков смысл сказанного" [TV I. 2, с. 4-5].

Согласно Вачаспати Мишре, сказанное о саттвическом модусе сознания относится к двум классам йогов: мадхубхумика (букв. "пребывающие на сладостной ступени") и праджняджджѣтиша (букв. "обладающие звездной мудростью"), - пребывающих в состоянии когнитивного сосредоточения. Именно у них и аккумулируется саттвический модус сознания. См. [TV I. 2, с. 5].

2.5. Purusa. В философии санкхья-йоги этим термином обозначается один из двух базовых принципов системы - душа, или точнее, множественность душ, существующих наряду с материей (prakriti). Пуруша специфицируется как принцип чистого сознания, или энергии сознания (chitishakti), качественно отличный от содержания знания (buddhi), представляющего собой определенную форму эволюции пракрита.

2.6. Подробно разъясняя эту часть комментария Вьясы, Вачаспати Мишра вводит дополнительные реалии системы: "Теперь он говорит о состоянии сознания четвертого класса йогов - "вышедших за пределы того, что следует созерцать" (atikrantabhavamya): "И он же..." Поскольку сознание освобождено от мельчайших примесей раджаса, оно пребывает в своей собственной сущности (svaruparasthitham). Очищенное от загрязнения раджасом и тамасом посредством непрерывного прокалывания на огне (putaraka-prabandhavibhuta), т.е. посредством неуклонной практики (abhyasa) и отрешенности (vairagya), красное золото (taramya) саттвического модуса разума (buddhisattva), при котором органы чувств отвлечены от [соответствующих] чувственных объектов, пребывает в собственной сущности. Но у него осталось то, что должно быть реализовано, - различающее постижение (vivekakhyaati), которое не прекращается, так как его цель (adhikara) еще не достигнута.

Поэтому [Вьяса] говорит: "Сознание, [будучи] лишь постижением различия между саттвой и пурушей, стремится к дхьяне, т.е. форме сосредоточения, [именуемой] "Облако дхармы". "Облако дхармы" будет разъяснено в дальнейшем" См. [YS IV. 29].

2.7. В санскритском тексте ragam prasamkhyanam. Вачаспати Мишра так разъясняет значение этого термина: "Он, [Вьяса], говорит лишь о том, что известно йоговам: "Ее называют высшей..." Сознание, которое есть не что иное, как постижение различия между саттвой и пурушей, и простирающееся до "Облака дхармы", определяется йоговами как высшее постижение. При стремлении (vivakshaya) не проводить различия между свойством и его носителем (dharmadhanninoh) это [высшее различие] следует рассматривать как имеющее ту же функцию, что и сознание (chittasamanadhikaranyam)" [TV I. 2, с. 5].

2.8. Продолжая описание понятийного аппарата йоги, который в комментарии Вьясы дается практически без определения, Вачаспати Мишра восстанавливает все смысловые связи. "Для того чтобы ввести [понятие] сосредоточения, при котором поток сознания остановлен (nirodhasamadhi) и которое выступает причиной устранения различающего постижения (vivekakhyaaterhanahetu) и действительной причиной (upadanahetu) [чистой] энергии сознания (chitishakteh), [Вьяса] показывает превосходство (sadhutam) энергии, или силы, сознания и подчиненную роль различающего постижения, [говоря]: "Сила сознания..." Счастье, страдание, то, что по своей сути есть невежество (mohatmaka), - нечистое (ashuddhi), ибо даже счастье или невежество (тупость) вызывает у знающего (vivekinah - букв. " у того, кто различает") страдание. Аналогичным образом даже прекрасное, которое кончается (antavat), приносит внутреннее страдание (dunoti). Поэтому оно также должно быть устранено знающим.

Такое нечистое и конечное отсутствует в силе (энергии) сознания, в Пуруше; оттого [в комментарии] и сказано: "...чистая и бесконечная..."

- Но разве [сила сознания], познающая (в санскр. тексте chetayamana, что можно понимать и как "желающая") то, что по своей сути есть счастье, страдание, невежество, звуки и т.д., не принимает форму [этих состояний или объектов] (tadakaranna)? Так почему же она

"чистая"? И почему она "бесконечная", если она принимает их [форму] и отбрасывает ее (parivarjane sa kurvati)?

Поэтому [Вьяса] говорит: "...объекты сами показывают (darshitavishayah) себя ей..." Она определяется так потому, что [чистая сила сознания] и есть то, чему объекты - звук и т.д. - показывают себя.

- Она была бы такой (bhavedetadevam), если бы принимала (apadyeta) форму объектов подобно буддхи, [представляющему собой содержания сознания]. Однако именно буддхи, трансформируясь (parinata sati) в форму объектов, "показывает (предъявляет)" [такие] объекты силе сознания, которая отнюдь не принимает его форму.

- Но разве не известно, что сила сознания не порождается (в санскритском тексте anarudha - "не поднимается") буддхи, принимающим форму объекта? Как же у нее [появляется] восприятие объекта? А если она вызывается к проявлению объектом (в санскритском тексте vishayaaroh - букв. "при подъеме из объекта"), то почему не принимает его форму?

Поэтому говорится: "Она не переходит (apratisamkrama) [от объекта к объекту]". Переход есть движение (samcara), а у сознания оно отсутствует, - таков смысл [сказанного] <...>.

У сознания отсутствует также и тройственная модификация (parinama) - качественной определенности (dharma), свойства (lakshana) и состояния (avastha), - благодаря которой сила сознания, трансформируясь в форме (виде) действия (kriyagupena), видоизменялась бы при соединении с буддхи" [TV I. 2, с. 6].

2.9. Вачаспати Мишра поясняет: "Известно, что энергия (сила) сознания есть [высочайшее] благо. Что касается различающего постижения, которое по своей природе - саттвический модус буддхи, то оно таким благом не является, - так сказано. Поэтому оно противоположно [чистой] энергии сознания" [TV I. 2, с. 6].

2.10. "Если даже различающее постижение должно быть устранено (heya), что же тогда говорить о других явлениях сознания? Поэтому переход (avatara) к сосредоточению, в котором функционирование сознания остановлено (nirodhasamadhi), вполне обоснован (yujuate). Итак, [в комментарии] сказано: "Поэтому сознание, [отвращенное от него]..." Это означает, что здесь устраняется даже различающее постижение благодаря одной лишь незамутненной ясности знания (jnanaprasadamatra), т.е. высшей отрешенности (ragena vairagyena)" [TV 1.2, с. 6].

2.11. В санскритском тексте здесь samskara. В брахманистских религиозно-философских системах этим термином обозначаются латентные корреляты актуальных состояний сознания' (vritti), своеобразные "следы" (энграммы), существующие в бессознательном психическом и выступающие формирующими факторами новых актуальных содержаний сознания. О традиционной интерпретации термина samskara см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 263, примеч. I].

2.12. Вачаспати Мишра поясняет: "Итак, каково же сознание, все модификации которого полностью остановлены? В этой связи [Вьяса] говорит о состоянии (такого сознания, все проявления которого) прекращены (nirodha), определяя его внутреннюю сущность (svarupa): "Оно лишено семени" (nirbija). "Дремлющие" следы кармы (karmashaya) вместе с аффектами, (обуславливающими) форму рождения (jati), продолжительность жизни (ayur) и род опыта (bhoga), - это и есть семя (tnja). Освобожденное от этого семени [называется] "лишенное семени".

Для того же самого [сосредоточения Вьяса] приводит технический термин (samjna), хорошо известный йогинам, - ["некогнитивное" (asamprajnata)], т.е. в нем ничего не познается" [TV I. 2, с. 6].

3.1. В тексте сутры drashtuh - род. падеж ед. числа от drasht (букв. "зритель, или наблюдатель"), В системе Патанджали "Зритель" - синоним Пуруши. Это ключевое слово в форме drik встречается в "Йога-сутрах" неоднократно (см. [YS II. 6, 20, 21 и т.д.; III. 35], причем в ряде контекстов drik ("зритель") определяется как энергия, на эмпирическом уровне не отличимая от самой первоматерии (prakriti). См., например, [VB II. 6].

3.2. Концепция абсолютной обособленности (kaivalya) Пуруши как энергии сознания от пракрити подробно излагается в четвертой главе "Йога-сутр" и в комментарии Вьясы к ней.

4.1. В санскритском тексте vyutthane. Как правило, в индийских логико-дискурсивных текстах этим ключевым словом обозначается регенерированное сознание, т.е. сознание, начавшее функционировать после выхода субъекта из состояния йогического сосредоточения, в котором деятельность сознания была полностью "остановлена" (niruddha).

4.2. Согласно Вачаспати Мишре, авторство этой сутры приписывается Панчашикхе, который в традиции санкхьи считается учеником Асури, получившего наставления непосредственно от Капилы, мифического основателя этой религиозно-философской системы. Интересно отметить, что в древнеиндийском эпосе изложение базовых принципов санкхьи вкладывается в уста Панчашикхи. См. (Мхб. XIII, 219). Подробнее о Панчашикхе см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 216-219].

4.3. В санскритском тексте svam bhavati, т.е. сознание является неотъемлемой принадлежностью Пуруши, его "собственностью", по отношению к которой он выступает "Господином" (svamin). В соответствии с введенной метафорой, подобно тому как господин не отождествляется со своей собственностью, так и Пуруша (чистая энергия сознания или его континуальность) не отождествляется с дискретными содержаниями сознания (буддхи).

5.1. Пять видов развертывания сознания, т.е. способы его проявления (vritti), перечисляются Патанджали в сутре 1.6.

5.2. В санскритском тексте karmashaya. В интерпретации С. Дасгупты, карма в том своем аспекте, в котором она содержится в буддхи как модус его трансформации, называется karmashaya ("кармическое ложе для Пуруши"). См. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 267]. Представляется, что типологически термин ashaya кодирует ту же концепцию, что и anushaya абхидхармистской психологической традиции. Согласно буддийским теоретикам, аффективные состояния (клеши) проявляются либо в активной, взрывной форме (ragavasthana), либо присутствуют в психике индивида латентно, как потенциальности. В последнем случае они выступают как диспозиции к определенным типам вербального, ментального и телесного поведения. См. [АКВ V. I].

5.3. "Загрязненные" (klishta) и "незагрязненные" (aklishta) - соответственно подверженные и неподверженные притоку аффектов.

5.4. Согласно интерпретации Вачаспати Мишры, "для индивида, главная цель которого состоит в реализации намерений Пуруши, актуальные проявления сознания (vritti), включающие раджас (энергетический компонент) и тамас (инерциальный компонент), являются противодействующими, поскольку порождают препятствия" [TV I. 5, с. 9].

5.5. Как явствует из комментария Вачаспати Мишры, "загрязненность" или "незагрязненность" актуальных проявлений сознания в интервалах его непрерывного развертывания зависит от преобладания раджаса и тамаса над саттвой и наоборот. См. (TV I. 5, с. 9-10).

5.6. В санскритском тексте vritisamskarachakra. Наиболее полное выражение идея взаимозависимости актуальных содержаний сознания и формирующих их факторов получает в семантической концепции абхидхармистской философии, по которой причинно-обусловленное, качественно-определенное психическое состояние (sanskrita dharma) является в то же время причинно-обуславливающим (samskara), т.е. формирующим фактором.

5.7. Согласно толкованию Вачаспати Мишры, "сознание, действуя подобным образом, достигает состояния прекращения (nirodha), и, когда в нем остаются лишь формирующие факторы, оно становится самотождественным (atmakalpenavatishtata - пребывает в собственной схожести), - так [это понимается] в общепринятом смысле (apatatah). В

абсолютном же смысле (paramarthatah) оно приходит к прапае, [т.е. к растворению в первоматерии (prakriti), в конце космического цикла!]. См. [TV I. 5, с. 10].

6.1. В сутре эти виды деятельности, точнее, характеристики деятельности актуального сознания вводятся композитой типа arthe dvandva samasha (разъяснение Вачаспати Мишры). Для удобства мы разделяем эту композиту на составные элементы: gramana viparyaya vikalpa nidra smriti (smrtayah).

7.1. Здесь чувственное восприятие - pratyaksa. Из комментария Вьясы к этой сутре Патанджали можно заключить, что в классической йоге принимается, хотя и с определенными уточнениями, санкхьяистская теория восприятия. Так, Капила определяет восприятие как различающее знание (vijñana), принимающее форму (akara) объекта и непосредственно соотносящееся с ним (см. [SS I. 89]). Виджнянабхикшу уточняет это определение, говоря, что восприятие есть функция (vritti) буддхи, направленная на объект и модифицируемая специфической формой объекта, с которым она непосредственно соотносится (подробно о теории восприятия в санкхье см. [Sinha, 1934, с. 117 и сл.]).

7.2. "Испытывает воздействие" - букв. "окрашивается" (uparaga от гл. uparaj) чувственным объектом.

7.3. Умозаключение (или логический вывод) - anumana. Подробнее об умозаключении в системе йоги см. [Dasgupta, 1930, с. 273-274], где выделяются три вида умозаключений: 1) purgavat, т.е. от причины к следствию, 2) sheshavat - от следствия к причине и 3) samanyatodrishta - построение умозаключения на основании общего сходства.

7.4. Авторитетное вербальное свидетельство - agamah; другое ключевое слово, обозначающее такое свидетельство, - aptavachana.

7.5. В санскритском тексте здесь uasyagamasya... vakta. В толковании этой фразы комментария Вьясы Вачаспати Мишра приводит два примера свидетельства (точнее, квазиавторитетного высказывания), не вызывающего доверия (ashraddheya): "Эти десять гранатов станут шестью кексами (арупа)" и "Пусть желающий достичь неба (svargakama) поклоняется святилищу (chaityam)". См. [TV I. 7, с. 18].

7.6. В санскритском тексте mulavaktari. Согласно Вачаспати Мишре, под "исходным авторитетом" в данном контексте следует понимать личного бога-творца (Ishvara). См. [TV I. 7, с. 12].

8.1. В сутре viparyaya. Вачаспати Мишра отмечает! "Слово "заблуждение" указывает на то, что определяется (lakshya), [слово] "ложное знание" (mithyajnana) - на то, что выступает его определением (lakshana). Знание, отражающее [определенную] форму, в действительности не основывается на этой форме" [TV I. 8, с. 12]. С. Дасгупта так говорит о специфике понимания "заблуждения" в системе йоги: "Что касается viparyaya или психологии иллюзии, йога не считает, в отличие от санкхьи, что иллюзия [восприятия] серебра в перламутровой раковине (shukti) обусловливается тем фактом, что припоминание серебра нельзя отличить от восприятия объекта, данного в презентации". См. [Dasgupta, 1930, с. 274].

8.2. В комментарии Вьясы bhutarthavishayatvat.

8.3. В санскритском тексте здесь avidya'smitardgadveshabhinivesha klesha. В специальной литературе термин abhinivesha обычно истолковывается как "страх смерти", "воля к жизни", "инстинктивное желание жить". См. [Dasgupta, 1930, с. 68, 296].

8.4. Вачаспати Мишра поясняет: "Если некто преуспел в практике таких (сверхъестественных) свойств, как уменьшение до размеров атома (animan) и т. п., и если он привязан к мысли, одержимый подобного рода возможностями, наблюдаемыми [в повседневной жизни] или описываемыми [в страхе], то тогда страх, что все это погибнет в конце [космического] периода, и есть жажда жизни, т.е. слепая тьма" [TV I. 8, с. 13].

9.1. В сутре Патанджали: shabdajnananupati vastushunyo vikalpah. Опираясь на пояснения в "Таттва-вайшаради", мы передаем vastushunya как "отсутствие референции". Относительно семантики термина vastu в классической индийской логике и философии языка следует привести интересное замечание К. Поттера: "Суждения рассматриваются в

индийской мысли как носители значений истинности. Санскритский термин для обозначения содержания суждения - *vishaya*. Однако истинным или ложным является не содержание, а акт суждения, в котором мы утверждаем или отрицаем актуальность объекта, соответствующего содержанию. *Vishaya* - это интенциональный объект нашей мысли. В санскрите существует способ отличить этот интенциональный объект от актуального; последний называется *vastu*". См. [Potter, 1970, с. 17].

9.2. В санскритском оригинале соответственно настоящая, будущая и прошедшая формы времени от глагольного корня *stha* (стоять).

10.1. С. Дасгупта отмечает: "Сон без сновидений также рассматривается здесь как состояние сознания, в котором тамас преобладает над саттвой, поскольку после пробуждения человек рассматривает его именно как состояние сознания. Нетрудно увидеть, что это прямо противоположно ведантистскому учению, согласно которому *sushupti* не является состоянием сознания, ибо атман пребывает при этом в состоянии чистого блаженства". См. [Dasgupta, 1930, с. 276].

11.1. В санскритском тексте здесь *svavyanjakanjanati*. Филологическую интерпретацию этой фразы из комментария Вьясы см. [Woods, 1914, с. 31, примеч. 2], где рассматриваются оба термина - *vyanjaka* и *anjana*.

11.2. В санскритском тексте *abhavita*. Наш перевод этого слова основывается на толковании Вачаспати Мишры: *akalpitaḥ paramarthikaiti yavat* (см. [TV I. 11, с. 17]).

11.3. Подробно об этих аффектах см. [YS II. 3-9]. 12.1. С. Дасгупта пишет: "Эти модификации сознания (*chitta*) как *pratyaya*, или состояния сознания, надлежит, однако, отличать от других аспектов сознания, которые не могут испытываться непосредственно, поскольку они представляют собой свойство сознания, пребывающего в своей собственной природе. Таким образом, прежде всего необходимо допустить, что сознание может оставаться в самом себе, не трансформируясь в свои состояния, хотя это его существование в собственной природе никогда не может быть познано. Это состояние и называется *nirodha*. См. [Dasgupta, 1930, с. 277].

13.1. В тексте сутры *abhyasa*.

15.1. В тексте *vaigaya* - "бесстрастие", т.е. отсутствие влечения к каким-либо объектам. В контексте психологии йоги бесстрастие выступает негативным аспектом веры (*shraddha*) - твердой убежденности йогина в правильности избранного им пути. (Подробно см. [Dasgupta, 1920, с. 131]). Благодаря культивированию бесстрастия сознание отвлекается от чувственных объектов (*vishaya*), что постепенно приводит к возникновению устойчивого отрицательного эмоционально-чувственного тона по отношению к профаническим ценностям. Как отмечает один из поздних комментаторов "Йога-сутр" Патанджали, Виджняна Бхикшу, отвращение к мирским радостям есть лишь иной аспект веры, обеспечивающий спокойное течение сознания (*chittasamprasada*).

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

Более высокий вид бесстрастия - *raga vaigaya*, практически тождественный конечному различающему постижению (или мудрости - *prajna*), ведущему к абсолютной независимости. Таким образом, бесстрастие, вера (*shraddha*) и практика их достижения (*abhyasa*) представляют собой состояния сознания, не подверженные притоку аффективности (*aklishtavritti*). Их настойчивое культивирование приводит к последовательной элиминации всех аффективных проявлений сознания (*klishtavritti*).

Посредством подобной психотехнической процедуры йогин продвигается все выше и выше, пока не достигает конечного состояния.

Отсюда можно видеть, отмечает С. Дасгупта, что практика (abhyasa) и бесстрастие (vairagya) - два внутренних средства для достижения высшей цели йогина - окончательного прекращения всех разветвлений сознания, аффектов и неведения (avidya). См. [Dasgupta, 1920, с. 131-133].

18.1. Nirbija. Как поясняет Вачаспати Мишра, "это сосредоточение называется "лишенным семенем" потому, что оно не направлено на какой-либо объект, служащий его опорой (alambana). Согласно другому толкованию, [лишенное семенем] - то, в чем более не существует семенем, т.е. потенциальных следов аффективности и деятельности (kleshakarmashayah)". См. [TV I. 18, с. 22],

19.1. В санскритском тексте videha, т.е. "не имеющие [физического] тела" - боги соответствующих сфер брахманистского психокосма. Подробнее см. [YS III. 26].

19.2. В санскритском тексте adhikaravasat. Как следует из комментария Вачаспати Мишры, здесь имеются в виду те йогини, которые не элиминировали полностью потенциальных следов заблуждения, связанных с выбором объекта сосредоточения. См. [TV I. 19, с. 24].

20.1. В тексте сутры shraddhaviryasmritisamadhiprajnapurvaka itaresham.

20.2. В комментарии Вачаспати Мишры smritih dhyanam, т.е. памятование (удержание в памяти) есть соответствующая форма созерцания. См. [TV I. 20, с. 24].

20.3. По С. Радхакришнану, "samadhi не является простым опытом, однородным в течение всей длительности. Напротив, это последовательность ментальных состояний, становящихся все более и более простыми, пока, наконец, они не прекращаются в бессознательном. Asamprajnata samadhi есть концентрация, при которой ментальный модус (chittavritti) отсутствует, хотя латентные впечатления могут сохраняться. В samprajnata samadhi наличествует ясное сознание объекта, который рефлектируется как отличный от субъекта, тогда как в asamprajnata это различие исчезает" [Radhakrishnan, 1931, vol. II, с. 360].

20.4. По поводу выделения Вьясой различных типов йогин Вачаспати Мишра пишет: "Но если вера и другие качества выступают средствами [реализации] йоги (yogorayah), то в таком случае все [йогини] без каких-либо различий могли бы достигать сосредоточения и его плодов (результатов). Однако можно видеть, что в одних случаях проявляются совершенные способности (siddhi), в других случаях их нет; в одних случаях совершенные способности (обретаются) через какое-то время (chirena), в других - через более длительный отрезок времени, а в третьих - очень быстро (kshipra). Поэтому говорится: "Поистине, эти [йогини] девяти [типов]", Они называются [последователями "мягкого" (mridu), умеренного (madhya - букв. "среднего") и интенсивного (adhimatra) методов] вследствие того, что [практикуемые ими методы реализации йоги] - вера и т.д., - будучи обусловлены формирующими факторами (samskara) и "невидимой силой" (adrishta) прежних рождений (pragbhaviya), [различаются] как "мягкие", умеренные и сильные. "Устремленность", или интенсивность (samvega), есть бесстрастие. Ее "мягкая", умеренная или сильная характеристика также обусловлена скрытыми потенциями (vasana) и "невидимой силой" прежних рождений" [TV I. 20-21, с. 15].

23.1. В тексте сутры Ishvarapranidhanadva. Об Ишваре, или личном божестве-творце, в религиозно-философской системе йога подробно см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 258-259; Dasgupta, 1930, Chapt. VIII: Samkhya Atheism and Yoga Theism, с. 231-258]. а также [Radhakrishnan, 1931, vol. II, с. 368-372].

23.2. Pranidhana - безраздельное поклонение Ишваре или упование на него. В системе Патанджали это понятие соответствует брахманистской идеологии бхакти в его специфической форме (bhaktivishesha). Согласно Вачаспати Мишре, такое поклонение может принимать ментальную, вербальную или телесную форму. См. [TV I. 24, с. 16].

23.3. Как видно из этого комментария Вьясы, здесь в явной форме присутствует идея ishtadevata (желанного бога), получившая полное развитие в тантрических системах

средневековой Индии. В данном случае обращение адепта к Ишваре служит неизменным условием реализации высшей цели йоги, т.е. достижения освобождения.

24.1. В санскритском тексте *vasana* (ср. также [YS IV. 24]). Как отмечает С. Дасгупта, слово *samskara* означает бессознательные впечатления от объектов, когда-либо представленных в опыте. "Весь наш опыт, будь то познавательный, эмоциональный или конативный, существует в бессознательных состояниях и может воспроизводиться при благоприятных условиях как память (*smriti*). Слово *vasana* представляется гораздо более поздним. Ранние упанишады не упоминают его, и, насколько мне известно, оно не упоминается также и в палийских текстах <...> Оно происходит от корня *vas* - "находиться", "пребывать". Это слово часто используется в смысле *samskara*, и в комментарии Вясы (IV.9) они отождествляются. Однако *vasana* обычно относится к тенденциям прошлых жизней, причем большая их часть находится в сознании как бы в дремлющем состоянии. Проявляются только те из них, которые могут найти сферу применения в данной жизни. *Samskara*, однако, - это бессознательные состояния, которые постоянно генерируются опытом. *Vasana* представляют собой врожденные *samskara*, не обретаемые в данной жизни". См. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 263, примеч. I].

24.2. В санскритском тексте *kaivalyam praptastarhi shanti*.

24.3. О тройственных путях (*trini bandhanani*) см. [Woods, 1914, с. 49, примеч. 2].

24.4. В системе йоги это - абсолютный Пуруша, онтологическому доказательству бытия которого посвящена вся заключительная часть комментария Вясы к данной сутре.

24.5. Здесь слово *shastra* употребляется в значении "шрути" (откровения), т.е. текстов ведийского корпуса, которые в брахманистской традиции рассматриваются как абсолютно авторитетный в истинностном отношении источник, а также "смрити" (запомненное). К последней группе относятся также эпические тексты и пураны. См. [TV I. 24, с. 18].

24.6. В историко-культурном плане было бы интересно привести классическое опровержение существования Ишвары, выдвигаемое в "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху (V в. н.э.). Опровержение строится в форме дискуссии между абхидхармистом и его оппонентом, обосновывающим идею бога-творца, - прием, обычный для шастр классического периода индийской философии.

"[Мир возникает] не из Ишвары или другой [причины, но] благодаря последовательности и прочему.

- Если бы существовала лишь одна причина - Ишвара или [какая-либо] иная, - то вся вселенная возникла бы одновременно. Однако, как можно видеть; возникновение [всего] существующего происходит в [определенной] последовательности.

- В таком случае оно может происходить в соответствии с желанием Ишвары:

"Пусть это возникнет сейчас! Пусть это разрушится [сейчас]! Пусть то [возникнет и разрушится] позднее!"

- Но тогда можно заключить, что ввиду различия желаний [Ишвары] существует не единственная причина. И, кроме того, это различие желаний должно быть одновременным, поскольку Ишвара тождествен этой [единственной] причине. В противном случае, если допустить его сущностное отличие от причины, Ишвара не может быть единственной причиной.

- [Желания Ишвары не одновременны, так как для того, чтобы их породить, Ишвара принимает в расчет и другие причины].

- В таком случае мы приходим к дурной бесконечности, поскольку и при последовательном возникновении этих (причин) также существует зависимость от других причин, отличных от них, и т.д.

- Допустим, что цепь причин непрерывна.

- Такая вера в Ишвару как причину нисколько не выходила бы за рамки учения древнего [мудреца] Шакьев, поскольку в его учении принимается отсутствие [какого-либо] начала.

- А если допустить одновременность желаний Ишвары и неодновременность [возникновения] вселенной, происходящего в соответствии с его желаниями?

- Это невозможно, поскольку у его желаний отсутствует различие во времени.

Далее, какова же цель, ради которой Ишвара предпринимает столь огромные усилия по сотворению вселенной? Если для собственного удовлетворения, то в таком случае он не является его господином, ибо он не может обеспечить его без помощи других средств. Точно так же он не может быть господином и по отношению ко всему остальному.

Если же, сотворив живые существа, которые подвергаются неисчислимым страданиям в адах и т.д., он находит в этом удовлетворение, то почтение ему, такому Ишваре! Поистине, хорошо сказано об этом в одном стихе [из "Шатарудрии"], восхваляющем его: "Тот, кто сжигает дотла, кто яростен, кто свиреп, кто могуществен, кто пожирает мясо, кровь и костный мозг. зовется поэтому Рудрой".

Принятие [Ишвары] в качестве единственной причины мира означало бы отрицание очевидной действительности других объектов, а допущение, что Ишвара является творцом совместно с [иными] причинами, было бы всего лишь изъяснением безграничной преданности ему. И действительно, при возникновении этого [мира] не наблюдается [никакой] иной деятельности, кроме деятельности причин, а при наличии других причин, действующих совместно с ним, Ишвара не может быть творцом.

Далее, [если допустить, что] первотворение имеет причиной Ишвару, то это также приводит к выводу о его безначальности, ибо оно, как и сам Ишвара, не зависит от другого.

Аналогичным образом следует соответственно рассматривать и прадхану (первоматерию), [если ее принимают в качестве единственной причины мира].

Поэтому единственной причины мира не существует. Лишь собственные действия приводят к рождению [живого существа] в той или иной форме существования. Однако несчастные [создания], не обладающие просветленным разумом, пожирают плоды своей деятельности, ошибочно полагая [их причиной] высшего Ишвару" [АКВ II. 64, с. 101-102].

25.1. В комментарии Вачаспати Мишры сказано: "В той степени, в какой тамас, заслоняющий саттву интеллекта (buddhi), рассеян, процесс постижения (grahana) прошлых, настоящих и будущих объектов, [а также объектов] сверхчувственных [itindriya] по отдельности [или всех] вместе (pratyekasamucchaya) известен как малый или большой. Это и есть семя (bija), т.е. причина всезнания (sarvajna). Один знает о прошлом или [иных формах времени] совсем немного, другой - больше, третий - очень много. Таким образом, существует относительная полнота процесса постижения [всего] познаваемого (grahya)". См. [TV I. 25, с. 29-30].

25.2. В санскритском тексте agamatah. Как и в случае с нетерминологическим употреблением слова "shastra" (коммент. 24.5), Вьяса ссылается здесь на тексты, обладающие в брахманистской традиции абсолютным доктринальным авторитетом.

25.3. В санскритском тексте atmanugranabhavēpi. В этой связи интересно отметить, что в абхидхармистской традиции при описании Бхагавана Будды как высшего доктринального авторитета говорится об обретении им "пользы для самого себя" (atmahita): "Чтобы показать величие своего Учителя, автор трактата начинает с раскрытия его совершенств и склоняется перед ним в поклоне. [Слова "тому], кто..." относятся к Бхагавану Будде, рассеявшему тьму (andhakara), т.е. "у которого или которым уничтожена тьма". "Полностью рассеял всякую тьму" [означает]: рассеял тьму во всем раз и навсегда. Тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей такими, какими они существуют в действительности (bhutartham). И она уничтожена благодаря тому, что Бхагаван Будда обрел средства преодоления (pratipaksa) [этого незнания] полностью и навсегда, так что оно никогда более не возникает по отношению к какому бы то ни было объекту познания (jñеya). Поэтому он полностью и навсегда рассеял всякую тьму <...>.

Прославив таким образом Бхагавана ввиду совершенств, обретенных им для собственной пользы (atmahita), [автор] раскрывает затем его совершенства, обретенные для пользы других (parahita)..." См. [АКВ I. 1, с. I].

25.4. В санскритском тексте kalparalayamahapralayeshu. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, под "разрушениями калпы" следует понимать конец "Дня Брахмы" (см. [Вишну-пурана, VI. 3]), когда распадается (laya) вся вселенная за исключением satya loka, т. е. Мира истины (третий мир Брахмы - см. коммент. Вьясы к YS III. 26); под "великими разрушениями" понимается разрушение Брахмы вместе с Миром истины. См. [TV I. 25, с. 31].

25.5. Об отождествлении источника см.: [Woods, 1914, с. 56, примеч. 2]. Согласно Вачаспати Мишре, данное высказывание принадлежит учителю (acharya) Панчашикхе. И далее он продолжает: "Первый мудрец (adividvan) - это Капила. Высказывание учителя Панчашикхи о "первом мудреце" относится к первому Учителю в непрерывной традиции [учителей и учеников], к которой принадлежит он сам. Этот [Учитель] был первым, кто достиг освобождения (adimuktah). [Высказывание вовсе] не имеет в виду Высшего Учителя (paramaguru), который является освобожденным изначально. Из тех же, кто был первым освобожденным, и из тех, кто достиг освобождения в разные времена, Капила для нас - первый мудрец и [первый] освобожденный. Именно он и является [для нас] учителем [санкхья-йоги, но не изначально]. Ибо известно (shruyate), что даже Капила обрел истинное знание (jnana) сразу же после рождения только благодаря милости Махешвары. Тот, кого мы именуем Капилой, рассматривается как [пятое] воплощение (avatara) Вишну.

[Однако могут возразить, что] Хираньягарбха (Золотой зародыш) - самосуицид (svayambhu), [и потому именно он - первый мудрец], ибо в ведах сказано, что он также обрел [знание] санкхьи и йоги.

[На это следует ответить, что] именно этот Ишвара, первый мудрец, Вишну, самосуицид, и есть Капила. Но [он] Ишвара для тех, кто произошел от Самосущего. Таков смысл [сказанного] (iti bhavah)" [TV I. 25, с. 31].

26.1. В санскритском тексте avacchedarthena - букв. "с целью ограничения".

27.1. В сутре tasya vachakah pranava. В индийской грамматической и лингво-философской традиции ключевое слово (термин) vachaka употребляется в значении "выражающее" (обозначающее), а vachya соответственно - в значении "выражаемое" (обозначаемое).

Prava или aumkara - сакральный слог, обозначающий Ишвару. Как отмечает С. Дасгупта, "хотя в период распада (pralaya) вселенной prava вместе со своей денотативной способностью растворяется в первоматерии (prakriti), во время творения мира он появляется вновь, подобно росткам, пробивающимся из-под земли в сезон дождей. Prava называется также svadhyaya. Благодаря концентрации на нем сознание адепта становится однонаправленным и пригодным для йоги" См [Dasgupta, 1920, с. 166].

27.2. В комментарии к этому фрагменту "Вьяса-бхашья" Вачаспати Мишра говорит; "...свойство быть выражающим - это свойство нести информацию (pratipadakatvam), - таков смысл сказанного. Другим (имеются в виду грамматисты - vaiyakanah) представляется, что отношение (sambandha - связь) между словом и обозначаемым объектом (artha) является естественным (svabhavikah). Но если допустить, что этот обозначаемый объект имеет такого рода сущность, что она проявляется при использовании [соответствующего] слова, то в таком случае всегда, когда такая [естественная] связь отсутствует, объект не будет обозначен, даже если [слово] используется сотни раз. Так, когда кувшин, наличие которого [здесь] может быть проявлено с помощью светильника, отсутствует [в данном месте], даже тысячи светильников не помогут обнаружить его. С другой стороны, слово "слоненок" (karabha - молодой слон), которое по условному соглашению (kritasanketa) используется для обозначения слона (varana), очевидно передает информацию о слоне. На этом основании некто может сказать, что способность обозначения создается только благодаря условному соглашению. После размышления (vimishya) [о том, является ли связь между словом и обозначаемым объектом условной или вечной, он] определяет, в чем состоит точка зрения

автора, говоря; "Установлена...". Смысл этого заключается в следующем (ayam abhiprayah): все слова обладают способностью (samartha) обозначения (abhidhana) всех объектов, имеющих самые различные формы. Таким образом, естественная связь этих [слов] с обозначаемыми объектами самых различных форм установлена. Однако условное соглашение, [введенное] Ишварой (ishvarasamketa), служит [одновременно] и тем, что проявляет [связь слова и обозначаемого объекта] (prakashaka), и тем, что ее закономерно ограничивает (myamaka). И эта связь обозначаемого и обозначающего [непреложна], когда следуют введенному Ишварой соглашению, но она нарушается, если этому соглашению перестают следовать - таково [здесь] различие (vibhaga). Именно об этом и говорит [Вьяса]; "...условное соглашение, [введенное] Ишварой"". См. [TV I. 27, с. 32].

27.3. В санскритском тексте sargantaresu. Согласно разъяснению Вачаспати Мишры, Вьяса вводит это уточнение, чтобы снять возможное возражение оппонента; - "Слово есть продукт первоматерии (pradhanika); в период великого рассеяния вселенной оно тоже растворяется в первопричине. Точно так же - и его обозначающая способность, И тогда становится невозможным, чтобы условное соглашение, введенное Великим Ишварой (maheshvara), могло воссоздать обозначающую способность [такого слова]... Поэтому [Вьяса] говорит: "Также и при других [периодах] творения..."". См. [TV I. 27, с. 32].

27.4. Сведущие в агамах (agaminah), т.е. знатоки ведийского корпуса текстов.

28.1. В санскритском тексте jara; первоначально этим термином обозначалась ритуальная рецитация ведийских мантр. В средневековых тантрических системах jara - общее название практики рецитации соответствующих мантр, в результате которой активируются так называемые базовые фонемы (bija), символизирующие различные аспекты психической энергии. Подробно об этом см. [Padoux, 1981, с. 141-154].

28.2. Об отождествлении источников цитаты см. [Woods, 1914, с. 62, примеч. 1].

29.1. В санскритском тексте здесь anupasarga, т.е. дополнительные характеристики, включающие тип рождения (jati), продолжительность жизни (ayu) и форму опыта (bhoga). Подробнее об этом см. [YS II. 13].

30.1. В санскритском тексте dhatu, здесь - в значении гуморов, или гуморальных составляющих. В индийской медицинской традиции это vayu (воздух, или ветер), pitta (желчь) и kapha (флегма или слизь), равновесие которых поддерживает жизнедеятельность организма. Любое нарушение их равновесия (vaishamya) приводит к заболеванию. Подробно об индийских классических медицинских концепциях см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. II, с. 325-333].

30.2. Как отмечает в своем комментарии Вачаспати Мишра, тяжесть тела (kayasya gurutva) обусловлена преобладанием флегмы (kapha) и прочих элементов, а тяжесть сознания, т.е. его бездеятельность (apravritti), - тамасом. См. [TV I, 30, с. 35].

30.3. Ошибочное видение (bhrantidarsana) есть знание (jnana), содержащее ложный компонент (viparyaya).

30.4. В санскритском тексте atabdhahumikatva.

31.1. В санскритском тексте соответственно adhibhautika и adhidaivika. Подробнее см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. 1, с. 269, примеч. I]. В словаре Апте дается иное толкование.

31.2. В санскритском тексте angamejayatva.

32.1. Здесь Вьяса имеет в виду буддийскую концепцию сознания как непрерывный поток сменяющих друг друга дискретных содержаний сознания (или, как говорит Вьяса, pratyayamatram). Ср. классическое определение сознания (точнее, группы сознания), которое приводит Васубандху в своей "Энциклопедии - Абхидхармы": vijnapam prativijnapti (I. 16), т.е. "сознание есть сознание каждого [объекта]". "Сознание каждого объекта, "схватывание" [его чистой наличности] называется группой сознания (vijnanaskandha). Эта группа представляет собой шесть видов сознания - зрительное и т.д., до ментального сознания (manovijnana) включительно" [АКВ I. 16, с. II]. Таким образом, в системе абхидхармистской философии сознание (vijjana) осмысляется как результат процесса получения информации (vijnapti) о каждом объекте (vishayam vishayam prati).

Здесь словом "сознание" передается технический термин *vijnapti*, который означает "делание известным", т.е. результат становления известным. *Vijnapti*, в свою очередь, определяется как "получение" представления о наличной целостности объекта. Словом "получение" передается технический термин *upalabdhi*, обозначающий понятие "схватывания только-объекта" (*vastu-matra-grahanam*; ср. *pratyayamatram* в комментарии Вясы). Логико-семантическая переменная "matra" указывает именно на то обстоятельство, что предмет сознания - целостный объект, а не его парциальные свойства. Под объектом в данном и аналогичных контекстах понимается именно внешний объект, который всегда обозначается техническим термином *vastu*, но не *vishaya* (отражение внешнего объекта в данных сенсорных восприятий).

И, наконец, абхидхармисты определяют группу сознания как результат сознания каждого объекта в аспекте его целостности. Отсюда подразделение группы на шесть видов сознания: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное (*manovijnana*). Иными словами, в системе абхидхармистской психологии сознания группа сознания есть целокупность шести видов сознания.

32.2. Здесь Вяса приводит стандартный набор аргументов, выдвигаемых представителями разных школ индийского философского реализма против буддийской концепции мгновенности (*kshanikavada*). Подробно об этом см. [Shastri, 1964].

Любопытно, что Вачаспати Мишра, разъясняя некоторые положения, которые Вяса выдвигает в своем комментарии, отождествляет реального (или воображаемого) оппонента как *vamashika* (букв. "тот, кто придерживается учения об уничтожении"). См. [TV I. 32, с. 36].

32.3. Вачаспати Мишра отмечает в этой связи: "Поскольку сознание едино, направлено на различные объекты и стабильно, [а не мгновенно, как утверждают буддисты], [Вяса продолжает]: "[Далее]. Если...". Ибо подобно тому как Чайтра не может быть тем, кто помнит содержание трактата (*shastra*), прочитанного Майтрой, как он не может наслаждаться плодом (*phala*) действий, добродетельных или греховных, накопленных Майтрой, поскольку он не имеет отношения к этому (плоду, или следствию), точно так же и то, что увидено в одном содержании сознания (*pratyaya* - когниция), не может припомнить другое содержание сознания. Аналогичным образом плод потенциализированных следов деятельности (*karmashaya*), накопленных (*upachita*) одним содержанием сознания, не может быть объектом опыта для другого содержания сознания" [TV I. 32, с. 37].

32.4. В санскритском тексте здесь *gotayayasyam nyudam*, что переводится Дж. Вудсом как "the maxim of Cowdung as a milky preparation". См.: [Woods, 1914, с. 66]. Там же - ссылка на источник, проясняющий смысл этой поговорки [с. 66, примеч. 4].

33.1. В тексте сутры *maitrikarunamuditoprekshanam*.

Как в брахманистских религиозно-философских системах, так и в разных школах буддизма эти четыре термина описывают соответствующую психотехническую процедуру, относящуюся в строгом смысле слова к практике концентрации (*samadhi*). Наиболее подробно ступени психотехнической процедуры, обозначаемые терминами "дружелюбием (*maitri*), "сострадание" (*karuna*), "[симпатическая] радость" (*mudita*) и "беспристрастность" (*upeksha*), проанализированы в буддийской психологии, где они отнесены к категории "беспредельного" (*apramana*). Эти ступени представляют собой методы культивирования или, точнее, окультуривания эмоций, главная цель которого - ослабить, а затем и полностью устранить разграничивающие линии между адептом и другими людьми, вне зависимости от того, насколько эти люди близки и дороги ему, безразличны или враждебны. Подробно об этом см. [Guenther, 1957, с. 161-166].

В абхидхармистской традиции четыре ступени, или стадии, образующие категорию "беспредельного", называются также *brahmavihara* - букв. "[типы] божественного поведения".

33.2. В санскритском тексте *prasannam*, что, согласно Вачаспати Мишре, следует трактовать как *kleshavarjitam*, т.е. освобожденное от аффективности.

34.1. В тексте сутры *prascchandavidharanabhyam va pranasya*. Об объяснении двух первых терминов подробнее см. [TV I. 35, с. 40].

35.1. В санскритском тексте здесь *yathabhutarthapratipadanasamarthyat* - букв. "благодаря способности объяснить подлинную природу реальности".

В связи с особенностями терминологичности языка Вьясы стоит отметить, что еще Дж. Вудс обратил внимание на употребление в данном контексте слова *yathabhutam* ("специфически и исключительно Готамического" - К. Рис-Дэвидс):

"Тот факт, что оно встречается здесь, служит еще одним доказательством тесного взаимоотношения философской системы йога и буддизма". См. [Woods, 1914, с. 73, примеч. I].

35.2. В санскритском тексте *pratyakshikartavya*.

36.1. В сутре *vishoka va jyotis mati*.

36.2. В санскритском тексте *akashakalpm*. В данном контексте употребление этого слова, по-видимому, нетерминологично, и *akasha* понимается просто как безграничное пространство. (Подробно об акаше в системе санкхья-йога см. [Dasgupta, 1930, с. 217-218].) Однако в некоторых случаях толкование слова "акаша" в терминологическом смысле (в частности, у позднего комментатора "Вьяса-бхашьи" Виджняна Бхикшу) достаточно близко к буддийскому. Так, согласно "Энциклопедии Абхидхармы", акаша как одна из трех причинно-необусловленных дхарм есть особый вид пространства, понимаемого как априорная предпосылка опыта. Ввиду этого нужно подчеркнуть, что представление об акаше как особом виде пространства, отличного от пространства геометрического (*dish*), восходит к самым ранним истокам индийской философии и связано с осмыслением психофизики звука. Первоначально под акашей понималось только пространство как среда, в которой распространяется звук. Но поскольку представление о звуке неразрывным образом связано с актом его восприятия, постольку в дальнейшем "акаша" стало интерпретироваться в буддизме как пространство психического опыта. Именно поэтому в классической абхидхармистской философии это понятие определяется как пространство, в котором отсутствует материальное препятствие, В санкхья-йоге "акаша" (*karanakasha*) рассматривается как абсолютно вездесущая среда, лишенная каких бы то ни было потенциальных различий и выступающая носителем раджаса, или энергетической составляющей. Отсюда ее определение как *vibhu* (всепронизывающая).

36.3. Об источнике цитирования см. [Woods, 1914, с. 75, примеч. I].

37.1. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, лишённые желаний (*vitaragah*) - это Кришна Двайпаяна и другие. Их сознание и становится для йогина объектом [сосредоточения, а само сознание йогина как бы] окрашивается (*ura raktam* - "окрашено") им" [TV I. 37, с. 42].

38.1. В сутре *svapnanidrajnanalambanam va*. О различии между сном со сновидениями (*svapna*) и сном без сновидений (*nidra*) см. [TV I. 38, с. 42-43].

40.1. В санскритском тексте здесь *nivishamdnasya* -букв. "у проникающего".

42.1. В сутре *tatra*. Вачаспати Мишра разъясняет, что "из них" означает: из четырех видов сосредоточения, т.е. дискурсивного (*savitarka*), недискурсивного (*nirvitarka*), рефлексивного (*savichara*) и нерефлексивного (*nirvichara*).

42.2. В сутре соответственно *shabdarithajndna*. В своем комментарии к сутре Вьяса не дает определения этих трех терминов, ограничиваясь указанием на то, что вне процесса реального познания (*grahanam*) слово (*shabda*), объект слова, т.е. его референт (*artha*), и значение (*jnana*, т.е. содержание знания) различны (*vibhakta*), и далее отмечает, что они существуют на разных уровнях.

Надо заметить, что ни Вьяса, ни его комментатор Вачаспати Мишра не проводят различия между "словом" (*shabda*) и его звуковой оболочкой (*pada*) или звуком (*dhvani*). Такое

различие является фундаментальным для древнеиндийской философии языка, и их отождествление, при котором комплекс звуков принимался за слово, всегда рассматривалось как категориальная ошибка. Передача значения является функцией слова, звук же только обнаруживает его.

42.3. В комментарии Вьясы *nirvitarka samapatti* - состояние сосредоточения на форме "чистого объекта", свободное от какой-либо примеси слов и значений. 43.1. В санскритском тексте *anuprachaavishesha*.

45.1. В сутре *alingaragyavasana*. Согласно санхья-йоге, *alinga*, т.е. "не имеющее признака", это первоматерия (*prakriti*) как исходное неспецифицированное состояние, в котором еще не существует чего-либо качественно-определенного. Подробно см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 245-248, 254-255].

45.2. В системе санхья *tanmatra* (букв. "лишь то") - непосредственно предшествующая причина "грубых", т.е. имеющих атомистическое строение, элементов.

45.3. Как поясняет Вачаспати Мишра, "только-признак" (*lingamatra*) - это первый продукт трансформации первоматерии, *mahat* (великий), поскольку он растворяется в *gradhana* (*layam gacchati*), которая не растворяется ни в чем, т.е. лишена свойства инволюции. См. [TV I. 45, с. 51].

46.1. В сутре *sabijah samadhi*, т.е. "семя" сосредоточения, - реальный объект (*vastu*), существующий вне сознания.

47.1. Об отождествлении источников см. [Woods, 1914, с. 93, примеч. I].

48.1. В сутре здесь *ritambhara prajna*. См. также [Dasgupta, 1930, с. 344]. Вьяса вводит этот термин в текст комментария без определения, ограничиваясь замечанием, что его значение понятно само по себе (*anvartha*).

48.2. В калькутском издании текста - *vibhaktir*; в издании Бодаса - *bibharti*.

49.1. В санскритском тексте *vijnana*.

50.1. С. Радхакришнан пишет, что, согласно психологам системы йога, концентрация является общей характеристикой всех состояний сознания, хотя в своей наиболее интенсивной форме она обнаруживается в состоянии *samadhi* (сосредоточения). Любая ментальная модификация (*vritti*) оставляет после себя *samskara*, или латентную тенденцию, которая при подходящих условиях может проявиться как состояние сознания. Таким образом, сходные *vritti* усиливают сходные диспозиции. Йогин должен не только остановить процесс развертывания модификаций, но уничтожить также и диспозиции, иначе они могут возникнуть вновь. См. [Radhakrishnan, 1931, vol. II, с. 348].

51.1. В санскритском тексте здесь *nirodhashtikalakramanubhavana*.

51.2. С. Дасгупта суммирует заключительную часть комментария: "...при вхождении сознания в *nirodha*, или в некогнитивное состояние (*asamprajnata*) абсолютной бессодержательной остановки, отмечаются "колебания" сознания между *asamprajnata nirodha* и состоянием *samprajnata* типа индивидуации (*asmita*), пока наконец потенция *nirodha* не разрушает потенции *samprajnata* (*samskara*) и сознание не начинает озаряться своим собственным светом... Тогда истинная природа самости (*self*) окончательно возвращается в *prakriti*. Здесь возвратный процесс, однажды начавшийся в состоянии *samadhi* и пришедший в своем развитии к *buddhi*, приходит к своему конечному равновесию как *prakriti* благодаря постепенному развертыванию энергии дезинтеграции, и таким образом возвратная тенденция *prakriti* окончательно реализована". См. [Dasgupta, 1930, с. 345-346].

О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ [ЙОГИ]

(SADHANAPADA)

1.1. В санскритском тексте *atapashvin*. Вачаспати Мишра отмечает в комментарии: "Подвижничество, или аскетизм (*tapas*), играет вспомогательную роль в качестве дополнительного средства (*urayatopayoginam*) реализации йоги" [TV II. 1, с. 59].

1.2. В санскритском тексте *pratyupasthitavishayajala*. Ср. образ *mayajala* в буддийских канонических текстах.

1.3. Ср. [YS I. 23 и 27], а также наш комментарий 27.1.

2.1. В санскритском тексте *anaprasavadharminah* - букв. "характеризующиеся бездеятельностью".

2.2. В санскритском тексте *prati prasava ya kalpishyante*. Вачаспати Мишра разъясняет: "...[оно] растворится (*pravilaya*). - Почему? - Потому что его функция завершена. Оно называется так постольку, поскольку его функция, состоящая в том, чтобы положить начало следствия (*karu ya*) в гунах, завершена" [TV II. 2, с. 60].

3.1. В сутре *avidya'smitaragadvesha'bhiniveshah pancha kleshah*. Любопытно, что в абхидхармистском списке основных клеш (аффектов) перечисляются *raga* (страсть), *pratigha* (отвращение), *mana* (высокомерие), *avidya* (неведение), *vichikitsa* (скептицизм) и *drishti* (ложные взгляды). См. [AS, с. 69-70].

3.2. О созревании действия (*kannaviraka*), определяющего форму нового рождения (*jati*), продолжительность жизни (*ayuh*) и тип опыта (*bhoga*), см. (YS II. 13].

4.1. В санскритском тексте *prasupta* (спящее), *tanu* (ослабленное), *vicchinna* (прерванное) и *udana* (полностью развернутое).

4.2. В санскритском оригинале *dagdha* - букв. "сожжена".

4.3. *Pratipakshabhavana*, т.е. культивирование противоположности. Вачаспати Мишра поясняет в комментарии: "...например, противоположностью неведения (*avidya*) выступает истинное знание (*samyagjnana*)". См. [TV II. 4, с. 62].

4.4. В санскритском тексте здесь *anuserate* (ср. *anushaya* в абхидхармистской психологии [АКВ I. 4, с. 3]). В своем переводе Дж. Вудс приводит толкование Баларамы, согласно которому *anuserate* следует понимать как *anugata bhavanti* (*become inherent in*). См. [Woods, 1914, с. 108, примеч. 2].

5.1. В санскритском тексте *bahurakarana*. Баларама разъясняет: "...Такие, как сыновья, или скот, или слуги, или кровати, или сиденья, которые не являются "я" См. [Woods, 1914, с. III, примеч. 3].

6.1. Здесь возможна и другая интерпретация: "Пуруша - способность абсолютного знания, буддхи - инструментальная способность видения (*darsanasakti*)".

6.2. В санскритском тексте соответственно *bhoktr* - "тот, кто наслаждается" и *bhoga* - "то, чем надлежит наслаждаться".

6.3. Согласно Вачаспати Мишре, это высказывание принадлежит Панчашикхе. См. также [Woods, 1914, с. 115, примеч. I]. Здесь же сравнение с "Бхагавадгитой" (VI. 41).

8.1. Другой перевод: "на основе памяти о прошлом страдании" (*duhkhanusmritipurva*).

9.1. В санскритском тексте *svarasavahi*, т.е. привязанность к жизни имеет безусловно инстинктивный характер.

12.1. Дж. Вудс отождествляет этот пример, приведенный Вьясой, с фрагментом из "Махабхараты" (V. 17). См. [Woods, 1914, с. 121, примеч. 4].

13.1. В санскритском тексте *aniyatam* - "из-за отсутствия неизменности". Согласно толкованию С. Дасгупты, нет уверенности в том, что следствия (плоды) будут обретены в определенной жизни, поскольку потребуются бесконечное время для устранения кармы, уже накопленной". См. [Dasgupta, 1920, с. 108-109].

13.2. В санскритском тексте здесь *pradhanopasarjanabhavana*.

13.3. В санскритском тексте *ekapraghattakena militva*.

13.4. По толкованию С. Дасгупты, *ekabhava* означает "одна жизнь", а *ekabhavika* - "продукт одной жизни", или то, что было аккумулировано в одной жизни. При

рассмотрении с этой точки зрения, karmasaya может быть противопоставлена vasana, которые остаются аккумулярованными на протяжении тысяч жизней, и сознание, "пронизанное" ими, напоминает сеть для рыбной ловли, сплошь состоящую из узлов. См. [Dasgupta, 1920, с. 109-110].

13.5. Возможен и другой перевод этой фразы: "...до тех пор пока условие проявления (abhivyanjaka) общего действия не сделает его причину (nimitta) плодоносящей (vipaka - букв. "созревание плода", т.е. следствие)".

13.6. Здесь utsarga - общее правило, а aravada - исключение. 14.1. В санскритском тексте pratikulatmakam - "то, что противно (противоположно) природе".

15.1. В санскритском тексте muhyati.

15.2. Kshipraparinami. Согласно Вачаспати Мишре, это высказывание принадлежит Панчашикхе. См. также [Woods, 1914, с. 134, примеч. I].

15.3. В санскритском тексте gunapradhanabhavakrita.

15.4. В санскритском тексте samsarah samsarahet urmoksho mokshopaya eveti. Эти четыре раздела шастры, т.е. учения санкхья-йога, типологически соответствуют "четырем благородным истинам" буддизма, но с той разницей, что здесь раздел о сансаре как бы конкретизирует "истину о страдании" (duhkhasatya). Поскольку практически весь комментарий Вьясы к [YS II. 15] также посвящен рассмотрению доктринального понятия duhkha, в сравнительном плане уместно хотя бы кратко остановиться на этой центральной идеологеме буддизма.

Duhkha - фундаментальное понятие общепобуддийской доктрины - обычно в буддологической литературе трактуется как страдание или неудовлетворительность профанического существования. Для более отчетливого уяснения религиозно-идеологического значения этого понятия и его специальной логико-дискурсивной интерпретации необходимо иметь в виду следующее.

На уровне доктрины понятие "духкха" занимает центральное положение в учении о "четырех благородных истинах". Это базовая характеристика сансарного существования, т.е. существования, замкнутого на эгоцентрацию (упадана), ибо именно эгоцентрация порождает жажду (тришна) испытывать чувственный опыт (бхава). Но индивидуальное бытие характеризуется непостоянством, в силу чего счастье (сукха) несет в себе зародыш своей противоположности. Поскольку эмпирический индивид не располагает никакими средствами для противостояния этому непостоянству, то его субъективность имеет чисто номинальный характер, и на деле он пребывает в состоянии претерпевания, которое и есть духкха. Следовательно, доктринальное понятие "духкха" никоим образом не может рассматриваться как оппозиция сукха (счастью): последнее представляет собой фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но самый этот факт лежит в пределах действия духкха как предельно широкого мировоззренческого принципа.

Из-за этого содержание указанного понятия не может быть редуцировано к чисто психологическим характеристикам, таким, как эмоционально-чувственный тон и т. п. Это не индивидуальная неудовлетворенность жизнью, но принципиальная неудовлетворительность эмпирического существования, осознание которой есть первая ступень на пути реализации буддийской религиозной прагматики.

Логико-дискурсивная интерпретация духкха излагается в первом разделе "Энциклопедии Абхидхармы" через концепцию причинно-обусловленных дхарм (samskrita), подверженных притоку аффективности. Васубандху определяет эти дхармы как духкха, "поскольку они неприемлемы для святых". Это указание связывает логико-дискурсивную концепцию "санскрита" с доктринальным уровнем буддизма, но поскольку "святые" (arya) - те, кто нейтрализовал индивидуальную эгоцентрированную установку с помощью "благородного восьмеричного пути", остановил поток причинно-обусловленных дхарм, постольку сознание святых не подвержено действию духкха как фундаментального фактора сансарного существования.

Такая интерпретация этого понятия свидетельствует в пользу того, что страдание как термин иудейско-христианской религиозной традиции может быть использован для передачи буддийского понятия "духкха" в значительной степени условно. Страдание в ветхозаветном истолковании осмыслялось как божественная кара за грехи, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка усматривает в нем залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви бога к человеку. Следовательно, страдание в иудейско-христианской религиозной традиции играет типологически иную функциональную роль, нежели духкха в буддийской или брахманистской.

15.5. В санскритском тексте *pradhanapurusa-yoh samyogo heyahetu* (причина, от которой следует избавиться, есть соединение Пуруши и прадханы - первосущности). Ср. также [YS II. 17], где говорится о прадхане в аспекте ее эволюции как о *drishya*, т.е. как об объекте видения для Пуруши.

15.6. *Natuh*. Здесь имеется в виду Пуруша.

15.7. В санскритском тексте *hane tasyocchedavadaprasangah upadane sa hetuvadah*. Учение об уничтожении (*ucchedavada*) - одна из доктрин (*drishti*), получивших распространение в период кодификации буддийского канонического корпуса ("Трипитака"). Ср., например, высказывание, приписываемое Будде в "Сутра-питаке":

"Утверждать, что все существует (*bhavadrishti-shashvata*), - это одна крайность; утверждать, что все не существует (*vibhavadrishti-uccheda*), - это другая крайность. Избегая крайностей. Благословенный (*Bhagavan*) проповедует среднюю позицию" (SN II, с. 17).

Сарвастивада (учение о том, что дхармы, т.е. качественно-определенные состояния сознания, существуют во всех трех формах времени: прошлом, настоящем и будущем) - ведущая школа раннего буддизма, со II в. н. э. известна также под названием *hetuvada* (учение о причинности).

Вьяса обнаруживает, таким образом, хорошее знание синхронных ему небрахманистских религиозно-философских систем.

16.1. "[Страдание].., уже выступает содержанием опыта (*bhogarudham*)". Имеется в виду, что поскольку настоящее страдательное состояние является следствием предшествующей деятельности (*karmaviraka*), оно не может быть элиминировано до исчерпания энергии следствия.

16.2. В санскритском тексте *pratipattaram* (от *pratipattri*) - термин, характерный, скорее, для стиля Шанкары.

17.1. Согласно Патанджали, эмпирическое отождествление (по терминологии "Йога-сутр" - *samyoga*, т.е. связь, или соединение) Пуруши и объектов его опыта (*drishya*) есть причина того, что должно быть элиминировано в процессе психотехнической практики.

17.2. В санскритском тексте *drashta* (имен, падеж ед. числа от *drashtri*) - "тот, кто видит" - один из эпитетов Пуруши.

17.3. Согласно онтологической концепции санхья-йоги, Пуруша теснейшим образом связан с буддхи (психикой в аспекте носителя дискретных содержаний сознания), а через него, опосредовано, с другими продуктами эволюции пракрити. Виджняна Бхикшу отмечает в этой связи, что Пуруша - это "свидетель" (*sakshi*, наблюдатель) состояний буддхи без чего-либо промежуточного между ними, а через посредство буддхи он - "Зритель" (*drashta*) всего остального. Иными словами, свободный и бездеятельный Пуруша становится "наблюдателем" лишь при условии связи с буддхи (см. [SPS VI. 50], а также [Radhakrishnan, 1931, vol. II, с. 292]). Отсюда становится понятным утверждение Патанджали: такая связь и есть причина того, что должно быть устранено (*heya*),

17.4. В санскритском тексте *buddhisattva* - "саттвическая", т.е. "озаряющая", сущность буддхи, которая и отражается в Пуруше. "Вследствие прозрачности пракрити в ее саттвической составляющей отраженный в ней Пуруша ошибочно полагает индивидуацию и деятельность пракрити как относящуюся к нему самому. Однако это

заблуждение коренится лишь в Пуруше, отражаемом в пракрити, но не в нем как таковом: даже неподвижная луна, отраженная в воде, кажется движущейся из-за движения воды". См. [SPS VI. 59].

17.5. Вачаспати Мишра, комментирующий эту фразу в "Таттва-вайшаради", говорит: "[Автор] устраняет могущие возникнуть в этой связи сомнения словами: "...не имеющая начала и служащая [определенной] цели (arthakrita) связь (соединение) этих двух - субъекта видения (drish) и способности, или силы видения (darshanashakti)..." И действительно, эта связь не является естественной (па svabhavikah), а лишь случайной (naimittikah). Однако не следует считать, что она имеет начало (adiman), ибо, поскольку она выступает проявлением причины (nimitta), не имеющей начала во времени, сама она также безначальна. Далее, непрерывное развертывание (santana) аффектов и действий и обуславливающих их потенциализированных следов (vasana) не имеет начала. И хотя в каждый период инволюции вселенной (pratisarga) [их поток] возвращается к состоянию равновесия (samya) в первопричине (pradhana), при начале нового творения (sargadau) он возникает опять" [TV II. 17, с. 82]. О значении термина pratisarga подробно см. [Biardeau, 1968, с. 20 и ел.].

17.6. В санскритском тексте kshetrajna; здесь, по-видимому, в значении индивидуального пуруши. Как пишет С. Дасгупта в разделе "Философия санкхьи в Бхагавадгите" своей "Истории индийской философии", "следует отметить, что kshetra (поле) - термин, специально зарезервированный для обозначения комплекса тела и сознания (ср. namagura в буддизме) за исключением жизненного принципа "я", который называется kshetrajna, т.е. знающий поле, или kshetrin, обладающий kshetra, т.е. психофизическим комплексом. Сказано, что, подобно тому как солнце озаряет весь этот мир, так и kshetrin озаряет всю kshetra". При этом Дасгупта ссылается на "Бхагавадгиту", XIII. 34. См. [Dasgupta, 1961-1963, vol. II, с. 464].

Нужно, однако, отметить, что в контексте изложения идей санкхьи в системе Чараки непроявленный аспект пракрити (avyakta) отождествляется с Пурушей. Vikara, продукты эволюции пракрити, получают здесь наименование kshetra (поле), тогда как пракрити в непроявленном состоянии рассматривается как kshetrajna - "знающий поле". Таким образом, Чарака относит avyakta и одушевленность (chetana) к одной и той же категории. См. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 214].

17.7. Ср. также комментарий Вьясы к I. 4: vrittisarupyamitaratra.

18.1. В санскритском тексте prakashakriyasthitishilam.

18.2. В санскритском тексте pradhanavelayam. Вачаспати Мишра поясняет: "При порождении божественного тела доминирует саттва, а раджас и тамас играют подчиненную роль. Точно так же при порождении человеческого тела (manushyasharire) доминирует раджас; саттва и тамас - в подчиненном положении. При порождении тела животного (tiryaksharire) доминирует тамас; две другие гуны играют подчиненную роль" [TV II. 18, с. 84].

18.3. В комментарии Вачаспати Мишры сказано: "смысловая связь здесь такова, что эти гуны (фундаментальные составляющие) обозначаются (vasya) словом "прадхана", или первопричина. Этимологически (vyutpattya) ["прадхана"] есть то, из чего создается (pradhiate), или производится, весь мир" [TV II. 18, с. 85].

18.4. Интересно отметить, что Вьяса не останавливается здесь на подробном изложении санкхьяистской концепции трансформации (parinama), по-видимому полагая ее достаточно известной (см. [Radhakrishnan, 1931, с. 266, 277]). Вачаспати Мишра в своем комментарии также ограничивается лишь упоминанием о том, что Вьяса, "для того чтобы ввести учение о предсуществовании следствия в причине (satkaryavada), говорит, что все принимает ту форму развития, которая определена его сущностью (yadyadatmakam tattena rupena parinamate)". см. [TV II. 18, с. 85].

18.5. В санскритском тексте bhogavargartham hi taddrishyam purushasya. И опыт (bhoga), и освобождение (avavarga, санскхьяистский синоним rooksa) выступают "целью Пуруши" (purushartha).

18.6. См. в этой связи комментарий Дж. Вудса [Woods, 1914, с. 145, примеч. I].

18.7. В санскритском оригинале здесь svamini - "господину".

18.8. Краткое определение этих понятий, введенных Вьясой, приводится в комментарии Вачаспати Мишры: "Здесь познание (grahana) есть знание (jnana) объекта как он существует в собственной форме (svarupamatrena); удержание в памяти (dharana) - запоминание объекта [как он существует в собственной форме]; способность суждения, или анализ (uha), - выделение специфического (vishesha) [в объекте]; отрицание (aroha) - устранение по содержательному рассмотрению (yukti) специфических свойств, ложно приписываемых (samagorita) [объекту]. Знание подлинной сущности (tattvajnana) [объекта, т.е.] его определение (avadharana - выделение), обусловлено этими двумя - способностью анализа и отрицанием. Жажда жизни, или жизнеспособность (abhinivesha) - отвержение или принятие (hanopadana) [объекта], обусловленное истинным знанием" [TV II, 18, с.46]

19.1. В сутре visheshavisheshalingamatraalingani gunaparvani. По словам С. Радхакришнана, "те продукты эволюции (prakriti), которые способны порождать другие продукты, подобные себе, называются неспецифическими (avishesha), тогда как другие, не способные порождать сущности, подобные себе, называются полностью специфическими (vishesha). Когда ahamkara (принцип индивидуации; букв. "я-деление") производит танматры (букв. "только то"), мы не можем свободно проследить присутствие принципа индивидуации в тонких элементах. То, что возникает из ahamkara, представляется совершенно отличной сущностью, и эта трансформация есть случай tattvantaraparinama. Органы чувств и грубые элементы не могут вызвать к жизни полностью отличный от них вид существования. Таким образом, ahamkara (принцип индивидуации) является неспецифическим, а чувства и т.д. в высшей степени специфичны (vishesha)". См. [Radhakrishnan, 1931, с. 274].

19.2. Согласно концепции санскхья-йоги, tanmatra (букв. "только то") - это "тонкие" (sukshma) элементы, соответствующие пяти органам чувств и представляющие собой непосредственно предшествующие причины "грубых" элементов - акаши, ветра, огня, воды и земли. Подробно см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 251-254; Radhakrishnan, 1931, с. 270-277].

19.3. В санскритском тексте buddhindriya. В системе санскхья буддхи является психологическим аспектом махат, или махататтвы ("великой сущности"), исходного продукта эволюции недифференцированной первопричины (пракрити, или прадхана). С. Радхакришнан пишет, что, "подобно другим продуктам пракрити, буддхи обладает тремя Гунами. В аспекте саттвы буддхи свойственно соблюдение долга, свобода от желаний и божественные потенции; в аспекте раджаса он производит желания, а в аспекте тамаса порождает пренебрежение обязанностями, невежество и т.д.". См. [Radhakrishnan, 1931, с. 267].

В комментарии Вьясы буддхи выступает синонимом chitta - сознания, или, точнее, психики, предполагающей возможность различных разверток. Другие синонимы буддхи - mati, khyati, jnana.

Подробно о chitta в психологии йоги см. [Dasgupta, 1930, с. 260 и ел.].

19.4. Манас - здесь генерализующая способность сознания. Обычный перевод этого термина, принятый в специальной литературе, - "орган разума".

19.5. В санскритском тексте asmita, по-видимому, как синоним ahamkara, т.е. принципа индивидуации.

19.6. В санскритском тексте vivridhikashthamanubhavanti. Другое толкование см. [Woods, 1914, с. 149].

19.7. В санскритском тексте avyaktamalingam pradhnam. Пракрити, относительно которой не может быть предсказано никакое иное первичное состояние, называется alinga, т.е.

то, что не является знаком какого-либо другого или более неспецифицированного (avishesha) состояния. Как отмечает С. Дасгупта, "в определенном смысле все эманации можно с полным основанием назвать linga, или состояниями существования, выступающими знаками, на основании коих могут быть непосредственно выведены причины, из которых эти эманации и возникли. Так, пять "грубых" (или "великих") элементов могут быть названы linga "тонких" элементов (tanmatra); те, в свою очередь, - linga принципа индивидуации (ahamkara), который служит linga, или знаком махат ("великой сущности"), поскольку все неспецифицированное может быть выведено из своих специфицированных (vishesha) модификаций". См. [Dasgupta, 1930. с. 179-180].

19.8. Как уже говорилось, цель Пуруши - опыт (bhoga) и освобождение (apavarga) реализуется через посредство "видимого" (drishya), т.е. продуктов эволюции пракрити [YS II. 18].

19.9. В издании Бодаса дается другое чтение:...na pratyastamayam tenorajayante. 19.10. В санскритском тексте dharmalaksandvasthd parinama.

20.1. В сутре drishimatra, что объясняется Вьясой как driksakti, т.е. потенциальная способность видения (знания).

20.2. Согласно гносеологической концепции йоги, буддхи трансформируется в форму того или иного познанного объекта, но он не обретает форму объекта непознанного.

20.3. Об отождествлении источника (который еще раз цитируется в (YS IV. 22]) см. [Woods, 1914, с. 155, примеч. 2].

21.1. В санскритском тексте paragurena - "в качестве формы другого" (?).

22.1. Согласно санкхья-йоге, существует множество пуруш (индивидуальных душ), которые проявляются в соответствующем психофизическом организме. В отличие от ведантистской концепции индивидуальных душ (jiva), представляющих лишь иллюзорные проявления одной мировой души (brahman), или чистого сознания, пуруши санкхья-йоги реальны и всепронизывающи (vibhu). Подробно о концепции пуруши в санкхья-йоге см. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 238-241; Radhakrishnan, 1931, с. 279-283].

"...Пуруши, которые не реализовали [своей] цели" - здесь Вьяса имеет в виду опыт (bhoga) и освобождение (apavarga). См. (YS II. 23).

23.1. В санскритском тексте pratidvandvi.

23.2. Вачаспати Мишра разъясняет: "Подобного рода рассуждение применимо не только к прадхане (первопричине), но и к другим воображаемым (kalpitesu) причинам - Высшему Брахману, его иллюзии (tanmaya), атомам (paramanu) и т. п. Ибо все они, если бы существовали лишь в состоянии покоя (sthiti), также не могли бы быть причинами, поскольку не обуславливают изменение форм (vikara-karanat). Если же они существовали бы лишь в движении (gatyaiiva), то также не могли бы быть причинами, ибо изменение форм (т.е. их следствие) было бы вечным". См. [TV II. 23, с. 95]. Вачаспати Мишра здесь почти полностью воспроизводит комментарий Вьясы.

23.3. т.е. Пуруши и прадханы (первопричины).

23.4. В санскритском тексте darshanajnidnameva. По-видимому, Вьяса имеет в виду абхидхармистскую точку зрения, согласно которой "видение" (drishti или darshana) есть ложная точка зрения, которая должна быть устранена (heya). См. [АКВ 1.40].

24.1. В санскритском тексте viparyayaajnnavasana, т.е. потенциализированный след (впечатление) прежнего ложного знания.

24.2. В санскритском тексте здесь upakhyanenodghatayati.

24.3. В санскритском тексте hana - "устранение", "избавление",

26.1. Различающее постижение - vivekakhyati; в терминологическом смысле - синоним ргаjna (мудрости). Подробно см. [АКВ I. 2] и комментарий Яшомитры.

26.2. В санскритском тексте dagdhabijabhava, т.е. состояние, не способное произвести следствие (bandhyaprasava).

27.1. В сутре здесь prantabhumih. Согласно Вачаспати Мишре, имеется в виду йогин, обладающий способностью различения (pratyuditakhyateh) См. [TV II. 27, с. 99].

27.2. В санскритском тексте ashuddhyavaranamalaparagata. "Грязь, образующая нечистый покров [сознания]" - метафорическое обозначение аффектов (klesha), препятствующих возвращению сознания в невозмущенное состояние (shanta), когда буддхи завершил выполнение своей функции (charitadhikara).

27.3. В санскритском тексте pratiprasave' pi. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, "на этой стадии, даже еще при жизни (jivanneva), Пуруша называется благим (kushala - счастливым) и освобожденным (mukta), поскольку это его физическое тело - последнее (sagamadehatvat). Соответственно [Вьяса] говорит: "Даже в том случае...", т.е. даже при обратном порождении сознания, когда оно уже растворено (laye) в первопричине". См. (TV II. 27. с. 100).

28.1. "Вспомогательные средства йоги" - yoganga. Подробно о них см. [YS II. 29].

29.1. В сутре здесь yamani yamasanapranayama pratyahdradharanadhyanasamadhyo'shtavangani.

В принятой системе классификации три последних "вспомогательных средства йоги" (yoganga) получают наименование "внутренних средств" (antaranga), а пять других - "внешних" (bahiranga). С. Радхакришнан отмечает: "В то время как йога Патанджали включала все эти средства в одну схему, в более поздних произведениях возникли различия. Так, карма-йога - это система спасения посредством труда, бхакти-йога настаивает на достижении совершенства посредством преданности Богу, джняна-йога говорит о совершенстве посредством мудрости, а раджа-йога имеет дело с тренировкой сознания и психических способностей. Хатха-йога рассматривает методы контроля над телом, регулирования дыхания и мантры". См. [Radhakrishnan, 1931, с. 353, примеч. I].

30.1. Воздержание от насилия (ahimsa), отмечает С. Дасгупта, рассматривается в йоге, как и в джайнизме, в качестве базового морального идеала, поскольку ориентированное вовне поведение и другие добродетели подчинены ненасилию в том смысле, что оно включает их все. См. [Dasgupta, 1930, с. 302].

30.2. Согласно Вачаспати Мишре, "коренятся в нем" (tanmula) означает, что если все остальное совершается при несоблюдении правила ненасилия, то это равносильно тому, что оно не совершается вообще, ибо в этом случае все виды самоконтроля (yama) бесплодны (niphala). См. [TV II. 30, с. 103].

30.3. В санскритском тексте satyam yatharthe vanmanase.

30.4. В санскритском тексте asastrapurva.

31.1. В сутре mahavratam, букв. "великий обет". Как следует из контекста, "великий обет", или образ действий, рассматривается в данном случае как синоним самодисциплины (yama). См. также [Dasgupta, 1930, с. 330].

31.2. В санскритском тексте jati... avacchinna. Здесь мы переводим ключевое слово jati в соответствии с его более поздним значением - "каста", но, по-видимому, в текстах классического периода в обыденном смысле оно означает форму рождения. Ср., например, [АКВ III. 24].

31.3. В санскритском тексте samayavacchinna.

32.1. В сутре niyama, что может быть истолковано как регулярное выполнение определенных предписаний или как высший контроль (см., например, [Dasgupta, 1930, с. 66]). В принципе, однако, представляется предпочтительным оставить этот и другие технические термины в транслитерации.

32.2. Букв. "крайних противоположностей" (dvandvasahana).

32.3. В санскритском тексте здесь kashthamaunakaramauna. Ср., однако, перевод Дж. Вудса: stock-stillness and formal stillness (Woods, 1914, с. 181). Современный исследователь йоги А. Вецлер подробно разбирает этот фрагмент комментария Вьясы в контексте доступных ему рукописей vivarana ("Разъяснение к Патанджала-йога-шастре") и приходит к выводу о необходимости исправить чтение akaramauna (apparently there is no such word as akaramauna!) на a-kashthamauna, поскольку именно такое чтение приводится в "Разъяснении". См. [Wezler, 1983, с. 32-33].

32.4. Chandrayana - лунный пост, когда количество глотков пищи последовательно уменьшается от пятнадцати до полного голодания. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, "этот и другие обеты описываются в "Вишну-пуране" (VI. 7. 36-37)" (отождествление Дж. Вудса [Woods, 1914, с. 182, примеч. 3]; см. [TV II. 32, с. 106]).

32.5. Ср. [YS II. 1].

32.6. Подробнее см. [YS I. 29].

33.1. В сутре pratipaksha в значении "противоядие", "средство против". Ср. [AKB I. 1.].

34.1. В санскритском тексте kritakaritanumodita.

35.1. Возможен также несколько иной перевод этой сутры: "[Когда йогин] реализовал принцип ненасилия, в его присутствии (tatsannidhau) [все] отказываются от враждебности".

35.2. Вачаспати Мишра поясняет: "Это происходит со всеми живыми существами (praninam). Даже те из них, взаимная вражда которых, постоянна - конь и буйвол, мышь и кот, змея и мангуста - в присутствии досточтимого (bhagavatah) [йогина], реализовавшего принцип ненасилия, оставляют свою вражду, испытывая воздействие его сознания". См. [TV II. 35, с. 109].

36.1. В комментарии Вачаспати Мишры: "Действие (kriya) означает праведный и неправедный образ жизни (dharmadharma kriya); его следствие, т.е. плод, - [обретение] неба (svarga), ада и т.д. И все это зависит от него, т.е. слова досточтимого [йогина] становятся основанием этого. Зависимость действия, [когда йогин] говорит: "Будь праведным!" Зависимость следствия, [когда йогин] говорит: "Небо". "Неколебимо истинное" - неотвратимое (apratihata)" [TV II. 36, с. 109].

38.1. В санскритском тексте здесь apratigha - букв. "не встречающие противодействия".

39.1. В санскритском тексте siddhayah - паранормальные способности, рассмотрению которых посвящена третья глава "Йога-сутр" Патанджали.

41.1. В санскритском тексте atmadarshanayogyatvam buddhisattvasya.

43.1. Anima - уменьшение до размера атома. Подробнее см. [YS III. 45].

44.1. Сиддхи - здесь обладающие паранормальными способностями.

46.1. Краткое описание этих асан приводится в комментарии Вачаспати Мишры. "Стабильный (sthira) означает неподвижный. В сутре имеется в виду поза, которая удобна (sukham) и дает расслабление (sukhavaham). Слово "асана" означает либо то, на чем человек сидит, [т.е. сиденье], либо то, как он сидит, [т.е. позу].

Поза лотоса (padmasana) широко известна. Поза героя, или героическая поза (virasana): сидящий человек одной ногой опирается о землю, а вторую кладет на согнутое колено.

Благоприятная поза (bhadrasana): соединяя подошвы обеих ног и приближая их к скротуму, он должен положить сверху на них руки с переплетенными пальцами (panikascharikam).

Свастика: помещает согнутую левую ногу в пространство между правой голенью и бедром, а правую - между левой голенью и бедром.

Поза палки (dandasana): сидя с соединенными пальцами ног и лодыжками и касаясь земли вытянутыми вперед голеньями и бедрами, сдвинутыми вместе, пусть он совершенствуется в дандасане.

Вспомогательная опора - коврик йогина (yogapataka - йогическая подстилка). В переводе Дж. Вудса: yogic table. См. [Woods, 1914, с. 191].

Парьянка - поза лежания, при которой руки кладутся с внешней стороны колен.

Поза журавля (kraunchasana) и прочие асаны могут быть изучены благодаря наблюдению того, как сидят журавли и т.д.". [TV II. 46, с. 112].

47.1. В сутре prayatnashaitilya. Вачаспати Мишра поясняет: "...человек, практикующий в соответствии с наставлением эту специфическую позу, должен сделать усилие, суть которого - в снятии естественного напряжения" [TV II. 47, с. 113].

48.1. В сутре tato dvandvanabhighatah, т.е. неподверженность противоположным воздействиям.

49.1. В этой сутре Патанджали дает классическое определение пранаямы: *shvasaprashvasayorgaticchedah pranayamah*. Как говорит С. Дасгупта, каждая из дыхательных пауз, которые следуют после глубокого вдоха или полного выдоха, получает название *pranayama*, первая - внешняя, вторая - внутренняя. Существует, однако, и третий вид, когда легкие не слишком расширены и не слишком сжаты; движение воздуха прекращается в этом случае единым усилием. См. [Dasgupta, 1930, с. 333]. В классической индийской психофизиологии вдох называется *puraka*, выдох - *resaka*, а задержка дыхания - *kumbhaka*. См. [TV II. 49, с. 113].

50.1. Согласно традиционной точке зрения на пранаяму, по мере того как дыхание становится все более медленным, пространство (*desa*) его распространения становится все меньше. Пространство дыхания разделяется на внутреннее и внешнее. При вдохе "жизненное дыхание" (*prana*) заполняет внутреннее пространство и может ощущаться даже в подошвах ног, подобно легкому прикосновению муравья. Попытка ощутить такое прикосновение одновременно с глубоким вдохом способствует удлинению периода прекращения дыхания. См. [Dasgupta, 1930, с. 333].

50.2. По комментарию Вачаспати Мишры, "момент (*kshana*) - одна четвертая длительности единичного акта мигания (*nimeshakriyavacchinna*). [Продолжительность вдоха] определяется соответствующим количеством таких моментов. Мгновение (*matra*) измеряется отрезком времени между щелчком пальцев и троекратным потиранием колена (*svajanumandalam*). Первый подъем (*udghata*) [праны], измеряемый тридцатью шестью такими мгновениями, квалифицируется как медленный (*mridu*). Его удвоенная продолжительность - средняя (*madhyama*), утроенная - быстрая (*tivra*)". [TV II. 50, с. 114].

51.1. "Преодоленный" (*akshipta*) в данном контексте означает "полностью освоенный благодаря длительной практике (*abhyasa*)". См. [TV II. 51, с. 115].

52.1. В санскритском тексте *akarye niyuktam*. Согласно пояснению Вачаспати Мишры, имеется в виду неправедный образ жизни. См. [TV II. 52, с. 116].

53.1. В сутре... *yogyata manasah*. Манас здесь - генерализующая способность сознания, связанная с обработкой данных органов чувств. Обычный перевод этого термина - "интеллект". См. также комментарий Вьясы к следующей сутре.

55.1. В санскритском тексте здесь *puauya*. По словам Вачаспати Мишры, "[Вьяса] говорите [неполном] подчинении органов чувств (*vashyatam*): "незапрещенный чувственный опыт (*aviruddhah pratipatti*)". Это - привязанность к чувственным объектам, не запрещенная шрути (т.е. ведийскими текстами) и другими [авторитетными текстами]" [TV II. 55, с. 117].

Глава III

О СОВЕРШЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ

(VIBHUTIPADA)

1.1. Вачаспати Мишра так комментирует здесь бхашью Вьясы: "В первой и второй главах [трактата] были описаны сосредоточение сознания и средства его реализации. В третьей главе необходимо рассмотреть паранормальные, или совершенные, способности, которые являются причинами возникновения веры (*shraddhotpada*) и которые благоприятствуют (*anugunah*) опыту этого [сосредоточения]. Они должны быть реализованы посредством саньямы. Саньяма есть совокупность (*samudaya*) [методов работы с сознанием, включающая] концентрацию, дхьяну и сосредоточение. Эти три суть средства реализации паранормальных способностей, и они упоминаются для того, чтобы можно было показать

их специфику (*vishesha*) как внутренних компонентов йоги в противоположность пяти компонентам, служащих внешними [средствами йоги].

И здесь также концентрация, дхьяна и сосредоточение находятся в отношении причины и следствия; ввиду неизменности их предшествования и следования установлен [данный] порядок их перечисления. Таким образом, сначала надлежит определить концентрацию. Поэтому [автор] говорит: "Концентрация - это фиксация сознания на [определенном] месте (*deshabandha*)". [Вьяса] говорит о внутренних, [т.е. расположенных в организме данного индивида], местах: "на пупочном центре (*nabhichakre*)...". Под словом "и прочие" нужно понимать небо (*talū*) и т. п. Фиксация, или направленность (*bandha*), есть связь (*sambandha*, соединение). О внешних местах он говорит: "...или же на внешних [объектах]". Однако с внешними [объектами] сознание по своей природе не может вступать в [непосредственное] отношение. Поэтому [в бхашье] сказано: "Только посредством [своего] развертывания", т.е. только посредством познания (*jnanamatrena*)" [TV III. 1, с. 119].

2.1. В санскритском тексте *pratyayaikatanata*. В логико-дискурсивных трактатах ключевое слово (термин) *pratyaya* обозначает дискретное содержание познавательного акта, или отдельную когницию.

2.2. В санскритском тексте *aparamrishta*.

2.3. Комментируя это краткое пояснение, Вачаспати Мишра пишет: "[Автор] определяет дхьяну как то, что должно быть реализовано (*sadhyaṃ*) с помощью концентрации (*dharana*). Однородность потока [означает] однонаправленность (*eka-grata*). Комментарий Вьясы понятен сам по себе. Об этом [говорится] также в Пуране: "Непрерывная последовательность содержаний сознания, сконцентрированных на Его форме и не отвлеченных желанием (*nispriha*) [чего-либо] иного, - это и есть дхьяна. Она, о царь, вызывается первыми шестью компонентами [йоги]" "[TV III. 2, с. 120]. Дж. Вудс отождествляет цитату по "Вишну-пуране" (VI.7.89). См. [Woods, 1914, с. 204].

3.1. В санскритском тексте *dhyeyakarānirbhasam*.

3.2. В своем толковании к комментарию Вьясы Вачаспати Мишра поясняет: "...высвечивается (*nirbhasa*) лишь как форма созерцаемого объекта" означает, что она проявляется как форма объекта созерцания (*dhyeyakara*), но не как форма самой дхьяны (*dhyanakara*). Именно поэтому [автор] и говорит: "...лишенная (*shunya* - букв. "пустая". - Пер.)".

- Но если [дхьяна] лишена собственной формы, то как может появиться объект созерцания?

Поэтому [далее] сказано: "...как если бы". [Вьяса] объясняет причину этого: "...благодаря полному растворению во внутренней природе (т.е. сущности) созерцаемого объекта". Об этом [сказано] также в Пуране: "Постижение (в тексте оригинала - *grahana*) его внутренней сущности (имеется в виду Вишну), свободное от ментального конструирования (*kalpana* - концептуализация), то, что должно быть реализовано манасом в углубленном созерцании, называется сосредоточением" (Вишну-пурана, VI. 7.90; отождествление Дж. Вудса см. [Woods, 1914, с. 205, примеч. 1]). Ментальное конструирование (концептуализация) есть различие процесса созерцания (*dhyana*) и объекта созерцания (*dhyeya*). [Сосредоточение] - то, что лишено такого различия. Таков смысл [комментария Вьясы].

Кешидхваджа, описав восемь вспомогательных компонентов йоги для Кхандикьи (подробно см. [PE, с. 409-410]), заключает: "Знающий поле (*kshetraja*) - тот, кто обладает причиной (*karani*); знание есть инструментальная причина, или средство (*karana*), и оно лишено одушевленности (*achetana*). Выполнив задачу (*karṇa*) освобождения, оно, не имея более задач, которые должны быть решены (*vaikritakṛtyam*), перестает функционировать" [TV III. 3, с. 120] Об отождествлении цитаты из "Вишну-пураны" см. [Woods, 1914, с. 205, примеч. 2].

4.1. В санскритском оригинале ... asya trayasya tdntriki paribhasha samuyama iti. Мы предпочитаем оставить этот технический термин в транслитерации за неимением однозначного эквивалента. В общем смысле "санъяма" обозначает собственно психотехническую процедуру как таковую.

Вачаспати Мишра пишет: "Эти три [слова] - концентрация (dharana), созерцание, или дхьяна, и сосредоточение (samadhi) - употребляются везде [в близком значении], и было бы чрезмерно трудоемким [каждый раз] приводить соответствующий технический термин (samjna). Поэтому для краткости [автор] говорит об их техническом употреблении (paribhasha) в сутре; "Три вместе - санъяма".

Он объясняет: "Имея одну и ту же сферу (ekavishayani) [применения]". Для устранения сомнения относительно их обозначающей способности (vachakatva) сказано: "...для этих трех". Система (tantra) есть наука (shastra). в которой излагается йога. "В данной системе" означает: в том, что к ней относится. Сфера употребления [термина] санъяма как [в сутре III, 16]: "Вследствие санъямы на трех изменениях" и в других подобных [случаях]" [TV III. 4, с. 120-121].

5.1. "[Автор] говорит о плоде овладения санъямой, средством реализации которого является практика (abhyasa): "...свет мудрости (prajnaloka)". Свет мудрости обусловлен тем, что она пребывает в незамутненном потоке (nirmalapravahe), к которому не примешиваются другие содержания сознания (pratyaya)" [см. [TV III. 5, с. 121].

6.1. В санскритском тексте viniyoga

6.2. В санскритском тексте pranidhana; в издании Видьясагары здесь, однако, prasadat.

6.3. Вачаспати Мишра подробно разбирает комментарий Вьясы: "В каких же случаях применение санъямы приносит свой плод? [Патанджали] поэтому говорит: "Ее применение - постадийно" (букв. "на разных ступенях (bhumi - уровнях)", - Пер.) Автор бхашьи уточняет [значение слова] ступень: "...к той ступени". Ее применение [должно относиться] к тому уровню, который еще не превзойден и который следует непосредственно после превзойденного уровня. Когда дискурсивное сосредоточение (savitarka samadhi) на "грубом" объекте (sthulavishaya) отработано посредством санъямы, ее последующее применение относится уже к недискурсивному (nirvitarka) сосредоточению, которым [йогин] еще не овладел. Когда и это [сосредоточение] отработано (vashikrite), [санъяма] применяется к рефлексивному (savichare) [сосредоточению], - таков смысл [сказанного Вьясой]. Подобным же образом - к нерефлексивному (nirvichare) сосредоточению.

Именно поэтому в "Вишну-пуране", после того как достигнуто совершенство в практике сосредоточения (samapatti) на "грубом объекте, введено (avatanta) сосредоточение на "тонком" (sukshma) объекте. <...>

- Но почему после того, как [йогин] овладел более низким уровнем [сосредоточения], он овладевает более высоким уровнем? Почему не существует обратной [последовательности] (viprayaya)?

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

- Почему [в комментарии сказано]: "Санъяма [йогины], который благодаря почитанию Ишвары овладел более высоким уровнем..."?

- Потому что эта цель, т.е. совершенство, обретаемое на более высоком уровне, может быть достигнута иным [способом], т.е. благодаря уже [одной] преданности Ишваре. Ибо когда действие исчерпало свою функцию (nishpaditakriye karmani), то средство его реализации (sadhana), не вызывающее более ничего специфического, выпадает из известной закономерности.

- Это может быть и так. Из традиционных текстов (agamatah), в общем известно, каково различие между иерархией уровней. Но откуда можно знать, какой из них следует за каким?

Поэтому [автор] говорит: "[Знанию], что этот уровень..." Когда [адепт] овладел предшествующим йогическим уровнем, это становится основанием для знания того, что происходит на следующем уровне. Это следует понимать [в том смысле], что состояние определяется как тождественное [йоге], характеризуемой этим состоянием" [TV III. 6, с. 121-122].

7.1. В санскритском тексте antaranga.

7.2. Вачаспати Мишра говорит о традиционной иерархии средств, точнее, компонентов йоги (yoganga): "Почему везде [речь идет] о применении саньямы, но не других пяти [средств], хотя и то и другое являются компонентами йоги без [каких-либо] изъятий?

[Патанджали] отвечает на это: "...три суть внутренние средства..." Эти три средства реализации [сосредоточения], поскольку их объект тот же самый, [что и объект йоги], который должен быть реализован (sadhya), [называются] прямыми средствами, или факторами (anga). Самоконтроль (yama) и прочие таковыми не являются, поэтому они [называются] внешними средствами, - таков смысл [сказанного]" [TV III. 7, с. 122].

8.1. В санскритском тексте bahirangam nirbijasya.

8.2. Объясняя соотношение внешних и внутренних факторов уже в плане йоги как таковой, т.е. собственно психотехнической практики изменения состояний сознания, Вачаспати Мишра пишет: "Эти три средства реализации являются непосредственными факторами лишь для когнитивного (samprajnata) [сосредоточения, то есть при работе сознания с объектом], но не для некогнитивного (asamprajnata - бессознательного) [сосредоточения], ибо, раз некогнитивное [сосредоточение] "лишено семени" (nirbija), для него не существует того же самого объекта, что у этих трех. А поскольку [некогнитивное сосредоточение] возникает после того, как эти три были прекращены (niruddha) на продолжительное время, и вслед за достижением состояния высшего бесстрастия (paramakashtha), представляющего неколебимое спокойствие знания (jnana), постольку другое его название - высший предел когнитивной [йоги]. Поэтому [автор] говорит: "Эти же три..." <...>

Таким образом, то, что определяет (прайожака) свойство быть внутренним фактором [в плане когнитивного сосредоточения] - это общность объекта (samanavishayatva), а не [простая] последовательность. Ибо такая [последовательность], которая могла бы наблюдаться, например, в случае преданности Ишваре (ishvarapranidhane) как внешний фактор, сделала бы использование [понятия внутреннего фактора] логически слишком широким (savyabhichara)" [TV III. 8, с. 122].

9.1. В сутре vyutthdanirodhasamskarayorabhibhavapradurbhavau nirodhakshanachittanvayo nirodhparinamah.

Vyutthana - активное проявление - обозначает здесь состояние, противоположное, с одной стороны, nirodha (прекращение, или остановка), а с другой - ashaya (латентное, или потенциализированное).

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

9.3. В санскритском тексте abhibhavapradurbhavau, что может быть истолковано соответственно как сублимация и активация качественно иного психического состояния, при котором обретаются (adhiyante) санскары, лишённые "формирующей" способности.

9.4. Вачаспати Мишра стремится максимально прояснить смысл этой сутры и комментария Вясы к ней. "Намереваясь объяснить три [аспекта] трансформации (raginata), которые вводятся [в сутре III. 16]: "Вследствие саньямы на трех изменениях", [автор] задает вопрос относительно "лишенного семени" (nirbija) [сосредоточения]: "Если... и т.д.?"

При [обычном] активном развертывании сознания и когнитивном сосредоточении ввиду непосредственного испытывания (anubhava) множества отчетливо выраженных трансформаций [никакого] вопроса не возникает. Но при остановке [развертывания сознания его] трансформация не является предметом опыта (panubhuyate). Тем не менее

нельзя [считать, что] она не существует ввиду того, что она не является предметом опыта, ибо раз сознание (chitta - психика) обусловлено тремя базовыми составляющими (то есть гунами), находящимися в [непрерывном] движении, невозможно, чтобы гуны не подвергались трансформации даже на протяжении одного мгновения, - таков смысл [сказанного].

Ответ на вопрос [дается] в сутре: "Изменение остановки (nirodhaparinama)...". По сравнению с некогнитивным бессознательным сосредоточением когнитивное [сосредоточение] - активно проявленное (vyutthana). Остановка, или прекращение (nirodha), - то, благодаря чему [деятельность сознания] оказывается остановленной (nirodhyate 'nena) - это ненарушаемая отчетливость ("ясность") знания (jnanaprasada) [и] высшее бесстрашие (vairagya). "Ослабление и появление" [относится здесь к определению] их формирующих факторов [в состоянии] активного проявления (vyutthana) и прекращения деятельности (nirodha), то есть [имеется в виду] ослабление (исчезновение?) санскар в состоянии активного проявления и появление санскар в состоянии остановки сознания.

Сознание [как] субстрат (dharmin - носитель качества) в мгновение остановки (nirodhakshana), т.е. при прекращении деятельности [сознания] (nirodhavasara), нераздельно связано с обоими состояниями (dvayoravasthayoganvayah), ведь сознание как субстрат (dharmin) и при когнитивном, и при некогнитивном сосредоточении по своей внутренней сущности (svarupena) не отличается от сублимированных (abhibhava) [или] проявляющихся (pradurbhava) санскар.

- Но разве, подобно тому как последующие аффекты (uttare kleshah), основывающиеся на неведении (avidyamula), устраняются (nivartante) при устранении (nivrittau) неведения и [потому] нет необходимости в допущении (na ...asthiyate) другого особого усилия (prthakprayatna) для их подавления, санскар, укорененные в [активно] проявляющихся познавательных актах (vyutthanapratyayamulah), не прекращаются с прекращением проявляющихся познавательных актов? И значит, для их прекращения не требуется [отдельного] формирующего фактора остановки [деятельности сознания] (nirodhasamskara)?

- Поэтому [автор] говорит: "Активно проявляющиеся санскар... Прекращение действия одной лишь причины не есть основание для прекращения действия следствия. Ведь мы же не считаем, что при прекращении [существования] ткача (kuvinda) разрушается также и ткань. Однако то следствие, которое обладает сущностной природой причины (karanatmakam karyam), перестает существовать с исчезновением своей причины. Те последующие аффекты (uttare kleshah) были [ранее] определены как обладающие сущностью неведения; поэтому их прекращение достигается при устранении неведения.

Однако санскар не являются таковыми [в смысле обладания] сущностью познавательных актов (pratyaya - содержание сознания), поскольку явление памяти (запоминания) обнаруживается и при давно прекратившемся познавательном акте (chiraniruddhe pratyaya). Поэтому даже при остановленных познавательных актах необходимо заниматься (upasatya) накоплением (upashaya) формирующих факторов остановки [деятельности сознания] для их полного устранения (vivritti) - таков смысл [комментария Вясы]. Остальное хорошо понятно (sugamam)" [TV III. 9, с. 123-124].

10.1. В санскритском тексте tasya prasantavahita.

10.2. "Что представляет собой трансформация [сознания], вызываемая "сильной" (balavata) санскаркой остановки [деятельности сознания], когда активно проявляющиеся формирующие факторы преодолены? [Автор] поэтому разъясняет: "Его спокойное течение [достигается] благодаря санскаре".

Спокойное, [ничем] не возмущаемое течение - это лишь непрерывное течение [формирующих факторов] остановки, свободное от загрязняющего влияния активно проявляющихся санскар.

- Но почему же оно зависит от интенсивности (patava) [порождения] санскар, а не только лишь от [саших] санскар?

- Поэтому [автор] говорит: "При ослабленности (mandye) таких санскар". [Слово] "таких" указывает на [санскару] остановки.

Те, кто придерживается чтения (pathanti) "не преодолевается", подразумевают в этом случае [санскару] активного проявления (vyutthana)" [TV III. 10, с. 124].

11.1. В сутре sarvarthataikagratayoh kshayodayau chittasya samadhiparinamah. В своем комментарии Вьяса говорит, что и многонаправленность (sarvarthata - букв. "всеобъектность") и однонаправленность (ekagrata) - свойства одного и того же сознания (chittadharmā).

11.2. В санскритском тексте здесь samadhiyate.

11.3. Вачаспати Мишра поясняет: "В этой сутре [Патанджали] раскрывает состояние трансформации сознания в когнитивном сосредоточении, [говоря]: "Изменение сосредоточения... многонаправленности...".

Направленность на множество объектов есть свойство рассеянности сознания (vikshiptata - см. подробно [YS I. 1.]). Будучи всегда существующей (в издании Видьясагары здесь: san na, У Бодаса - saa na), она не исчезает. Ослабление (kshaya) - [постепенное] исчезновение (tirobhava). Несуществующее (asad) не возникает [в сознании]; таким образом, увеличение (udaya - букв. "подъем". - Пер.) есть появление (avirbhava). Сознание, которое по самой своей сущности связано с [постепенным] исчезновением (apaya) многонаправленности и появлением однонаправленности как [своими] качественными характеристиками... тяготеет к сосредоточению, т.е. специфицируется сосредоточением, которое реализуется (sadhyaṃ) постепенно в [присущей ему] последовательности (purvaparibhuta)". См. [TV III. 11, с. 124].

12.1. В санскритском тексте samahitachittasya; при толковании композиты по типу bahuvrīhi; "у того, чье сознание сконцентрировано".

12.2. В санскритском тексте Santa. Вьяса имеет в виду, что содержания познавательного акта (pratyaya) не подвержены притоку аффективности. Ср. sashrava в интерпретации Васубандху [АКВ I. 4].

12.3. "...Вслед за ним возникает" - udita (букв. "возникший, поднявшийся").

12.4. В санскритском тексте a... bhreshat (букв. "до утраты [состояния сосредоточения]).

12.5. В своем комментарии Вачаспати Мишра дополнительно проясняет значение некоторых терминов, "...изменение..." Затем, то есть когда, наконец, реализованы (nispattau) [все] последовательные состояния [при достижении] сосредоточения, познавательные акты - "успокоенные" и возникшие, или, [другими словами], прошлые и настоящие, - тождественны (tulya - одинаковые). Однако тождественность [имеет место лишь] при однонаправленности тех и других. "У того, чье сознание сконцентрировано" - указывает на то, что процесс реализации сосредоточения завершен. <...> [Автор] говорит о границе [такого состояния]: "до прекращения сосредоточения", то есть до выхода [из него]" [TV III. 12, с. 125].

13.1. Термин dharma (качество или качественная определенность) в системе санхья-йога кодирует концепцию, хотя и введенную, по-видимому, под сильнейшим влиянием буддийской философии, но в целом не выходящую за рамки, очерченные доктринальными установками брахманистских религиозно-философских даршан. Для более отчетливого уяснения специфики понимания термина "дхарма" в комментарии Вьясы представляется целесообразным очень кратко остановиться на концепции дхармы в классической буддийской философии, как она представлена в "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху.

Центральные положения буддийской доктрины были разработаны вне брахманистской традиции, и если упоминали идею атмана (духовной субстанции) вообще, то трактовали ее как простую языковую метафору, приспособленную для обозначения индивидуальной психики. Последняя, в свою очередь, рассматривалась в единстве с физиологической

основой как поток качественно-определенных состояний (дхарм). Вне этой качественной определенности психика никогда не выступала, и, следовательно, идея чистого атмана подлежала элиминации. Философский язык описания строился таким образом, чтобы полностью уничтожить идею чистого атмана, что требовало разрушения поддерживающих эту идею философских принципов, и прежде всего принципа индийского философского реализма *dharma-dharmi-bheda* (принципиального различия между носителем и его свойством). В абхидхармистской философии свойство (дхарма) не является чем-то, внутренне присущим носителю (*dharmin*), поскольку не существует носителя, свободного от свойств. Иными словами, полностью элиминируется представление о субстанциальности, тем более что в доктрине оно также отсутствует.

Термин "дхарма" функционирует во всем тексте "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху не как оппозиция термину "дхармин", но абсолютно самостоятельно. В этом и состоит фундаментальная отличительная особенность языка описания буддийской философии. Дхарма определяется как *svalakshana, svarupa* *svabhava*. Эти три сущностных дефиниции характеризуют данное понятие как внеопозитное, базовое понятие доктрины. Иначе говоря, дхарма вводится как понятие, определяемое через самое себя.

Дефиниция *svalakshana* [АКВ I. 2] представляет дхарму как то, что может быть определено только через свой собственный признак, т. е. признак по объему и содержанию совпадает с сущностью определяемого понятия. Каждая дхарма уникальна, и в этом смысле она представляет собой родо-видовой класс с единичным наполнением; следовательно, *svalakshana* есть одновременно родовая характеристика (*jati*) каждой отдельной дхармы. Но поскольку существование дхарм распределено во времени (*atita* - прошедшее, *pratyutpanna* - настоящее, *anagata* - будущее), для описания этого распределения вводится спецификация второго порядка - *jatiyatva*, т.е. актуальное обладание родовой характеристикой в трех модусах времени (*tryadhva*). Последнее обстоятельство напрямую связывает дефиницию дхармы как *svalakshana* с ее другой дефиницией как *svabhava*.

Определение *svabhava* подразумевает постоянство бытия дхармы в ее собственном и неизменном качестве, и в силу этого *svabhava* может быть осмыслена как "то, что имеет свою собственную природу". Формальное проявление этой природы неотлично от ее сущности, и потому дхарма определяется как *svapura*.

Резюмируя, можно утверждать, что термин "дхарма" всегда функционирует на логико-дискурсивном уровне именно как философский термин, с тем лишь уточнением, что он имеет более общую и узкоспециальную сферы употребления. В широком смысле этим термином может быть обозначено все, что имеет самотождественную качественно-количественную определенность. Философская прагматика его употребления в этом смысле направлена на элиминацию представления о чистой субстанции и специфицирующем ее отношении присущности. Ситуация такого употребления термина особенно отчетливо демонстрирует нам буддийский номинализм, не отделяющий родовые характеристики от бытия вещей как таковых. В узком смысле "дхарма" выступает одновременно и как единица описания функционирования психики в неразрывном единстве с ее субстратом и внешним миром, и как бытие качественно-определенных элементарных психофизических состояний.

Из комментария Вяксы к сутре III.13 видно, что он находился под значительным влиянием абхидхармистских концепций, хотя и пытался переосмыслить их в контексте базовой теории санкхья-йоги о трансформации (*parinama*).

13.2. В санскритском тексте *lakshana*. Вачаспати Мишра определяет этот термин следующим образом: "Отличительное свойство, или признак (*lakshana*), есть то, чем характеризуется (*lakshyate* *kena*) временное отличие (*kalabheda*) [объекта]. Специфицируемый таким образом реальный объект (*vastu*) отличается от других объектов, связанных в своем существовании с иными временными модусами" [TV III. 13, с. 125 - 126]. Подробнее о концепции *lakshanaparinama* см. [Dasgupta, 1930, с. 116-117].

Что касается трансформации состояния (avasthāparināma), то, как отмечает С. Дасгупта, принципиально она идентична трансформации отличительного свойства (lakṣhānāparināma) и может поэтому рассматриваться как один из ее аспектов. См. [Dasgupta, 1920, с. 72-73].

13.3. В санскритском тексте dharmatvamanatikranta. См. также комментарий Вачаспати Мишры [TV III. 13, с. 126].

13.4. В санскритском тексте chalam cha gunavrittam.

13.5. Эта часть комментария Вьясы воспроизводит точку зрения одного из известных теоретиков сарвастивады (вайбхашики), Дхарматраты, согласно которому во времени изменяется лишь форма существования (bhava), но не субстанция (dravya). Подробно о дискуссии абхидхармистов по поводу изменения формы существования, отличительного свойства (lakṣhāna) или состояния (avastha) см. [АКВ V. 24-26]; перевод тибетской версии этого фрагмента АКВ приводится в кн. [Stcherbatsky. 1923, с. 76-91].

13.6. В санскритском тексте radarthantaresu. Вполне вероятно, что Вьяса имеет здесь в виду категории других систем индийского философского реализма. Вачаспати Мишра оставляет эту фразу без комментария.

14.1. В санскритском тексте svayupara, что вновь свидетельствует о хорошем знании Вьясой абхидхармистской концепции, согласно которой дхарма в настоящей форме времени определяется через ее (дхармы) действительность.

14.2. В санскритском тексте purvaraschimata. В своем переводе Дж. Вудс ссылается здесь на Varttika, согласно которой данный тип отношения следует рассматривать как pragabhava, т.е. предшествующее отсутствие. См. [Woods, 1914, с. 225].

14.3. В санскритском тексте anupati - "наступающий в качестве результата".

14.4. В этой дискуссии реальным (или воображаемым) оппонентом Вьясы выступает последователь буддийской концепции sarvastī (букв. "все существует"), согласно которой весь мир - это "лишь дхармы" (dharmamatra), связанные между собой законом причинно-зависимого возникновения (pratityasamutpada).

15.1. В санскритском тексте dharmadharmibheda (букв. "различие между свойством и [его] носителем") - один из базовых принципов индийского философского реализма, с исключительной полнотой разработанный в синкретической школе ньяя-вайшешика. Этот принцип был детерминирован основным доктринальным положением брахманистских религиозно-философских систем о существовании единого высшего Атмана - психической субстанции, свободной от какой-либо качественной определенности. Вся психотехническая практика брахманизма строилась таким образом, чтобы трансформировать индивидуальную психику путем ее "очищения" от любой субъективной определенности.

Качество и действие (guna и karma) как философские понятия рассматривались как нечто отдельное от своего носителя и связывались с последним асимметричным отношением внутренней сущности (samavaya). Иными словами, носитель трактовался как вмещатель (adhara), а качества и действия - как вмещаемое (adheya). Принципиальная нетождественность чистого носителя, взятого вне своих качеств, носителю качественно-определенному получила закрепление в ведущем постулате философского реализма, выраженном формулой dharma-dharmi-bheda. Подробнее см. [Аннамбхатта, с. 17-18].

15.2. В санскритском тексте vastumatratmaka.

15.3. Эти последние непроявленные или невоспринимаемые (aparidrsta) качественные определенности подробно рассматриваются в комментарии Вачаспати Мишры [TV III, 15, с. 136]: "Прекращение [функционирования сознания] (nirodha) есть бессознательное состояние (asamprajñata) психики (chittasya). Его существование, познается на основе авторитетного вербального свидетельства (agamatah) и умозаключения (anumanatah) о состоянии, в котором остаются лишь санскары (формирующие факторы). Словом "дхарма", или праведный образ жизни, определяется добродетель (punya) и ее отсутствие. Иногда [под этим понимается] карма. В таком случае также имеется в виду добродетель

или ее отсутствие как порождение соответствующего [образа жизни]. То и другое становится известным на основании авторитетного свидетельства или умозаключения относительно испытывания счастья либо страдания..." и т.д.

16.1. В санскритском тексте sakshat kriyamana.

17.1. Вьяса, как можно видеть из комментария к этой сутре, придерживается здесь традиционной лингвофилософской концепции, согласно которой единицы ментального уровня двусторонни; они содержат "выражающее" и "выражаемое", или "обозначающее" и "обозначаемое" (vasaka, vasya). Различие между словом (shabda) и звуком (dhvani или vana) является фундаментальным для древнеиндийской философии языка, и их отождествление, при котором комплекс звуков принимался за слово, всегда рассматривалось как категориальная ошибка. Передача значения - функция слова, звук же (nadanusamhara, т.е. нераздельность звучания) только обнаруживает его.

О других интерпретациях данного фрагмента комментария Вьясы см. [Woods, 1914, с. 233; Biardeau, 1964, с. 388].

17.2. Букв. "оно есть [понятие], "выражающее" (vasaka) для единичного объекта". Ср. также интерпретацию М. Биардо [Biardeau, 1964, с. 389].

17.3. В тексте оригинала: yo 'yam shabdah so'yam arthah yo'rthah yo'rthah sa shabda.

17.4. Подробнее см. [TV III, 17, с. 143] и перевод Дж. Вудса [Woods, 1914, с. 245].

18.1. Bhagavan Jaigishavya. Как отмечает С. Дасгупта, "автор системы йога Джайгишавья написал "Dharanashastra", в которой йога рассматривается скорее в традиции тантр, а не как у Патанджали. Он упоминает различные точки тела, являющиеся центрами памяти, на которых и следует сосредоточиваться" [Dasgupta, 1930, с. 50, примеч. I].

19.1. В сутре pratyayasya parachittajnanam.

20.1. Эта сутра не выделяется отдельно ни в издании Р.С. Бодаса, ни в тексте, приведенном Б. Басу в серии "Священные книги индуистов". См. также [Woods, 1914, с. 249, примеч. 2].

22.1. В санскритском тексте ayurvipaka.

22.2. В санскритском тексте соответственно adhyatmika, adhibhautika и adhidaivika.

22.3. Вачаспати Мишра разъясняет: "Vipantam (букв. "в перевернутом виде" - Пер.), то есть даже тогда, когда нет никаких иллюзионистских фокусов (jala), он принимает [обычные] деревни и города за небесные, а мир человеческих существ - за божественный" [TV III. 22, с. 147].

26.1. Ср. буддийскую космографию, как она представлена в "Энциклопедии Абхидхармы" [АКБ III]:

45. Здесь принимается [следующее] строение мира-вместилища (bhajanaloka): внизу - круг ветра высотой в один миллион шестьсот тысяч [йоджан], неизмеримый [по окружности].

Как полагают, вселенная, состоящая из тройной тысячи великой тысячи миров (trisaahasramahasahasralokadhatu), имеет следующее строение. Внизу располагается покоящийся на акаше круг ветра (vayumandalam), который возник благодаря [совокупной] энергии действий живых существ. Его высота - шестнадцать лакхов, то есть один миллион шестьсот тысяч йоджан; по окружности он неизмерим (parinahenasamkhyam) и настолько тверд, что даже великий богатырь не может расцезь его ваджрой. Над ним располагается круг

46. воды высотой в один миллион сто двадцать тысяч.

Благодаря энергии действий, [то есть совокупной кармы], живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя, [каждая капля которого величиной] с игральную кость. Так возникает круг воды. <...>

Затем эти же воды, приводимые в движение ветрами, которые порождены [совокупной] энергией действий живых существ, превращаются в верхней своей части в золото, подобно тому как кипяченое молоко превращается в сливки. <...>

На круге земли из золота, расположенном над водой, [возвышаются]

там [горы] Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака, а также гора Сударишна (карика 48).

49. Ашвакарна, Винитака, гора Ниминдхара.

На этом золотом круге возвышаются восемь великих [цепей] гор. В центре - Сумеру. Остальные расположены вокруг нее. <...>

За ними - континенты.

За ними, то есть за пределами этих [горных цепей] - четыре континента. А затем снаружи - Чакравада.

Она окружает [вселенную, состоящую из] четырех континентов".

26.2. Имеется в виду ад Авичи (букв. "Без избавления"). Подробно см. [АКВ III. 58].

26.3. В санскритском тексте samgrahashloka. См. также [Woods, 1914, с. 254] со ссылкой на "Вишну-пурану" (11.4.97).

26.4. О космографии адов подробнее см. [АКВ III. 58], где перечисляются Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра и Санджива.

26.5. В буддийской космографии эта земля называется kanchanamayi bhumi - Золотая земля. См. [АКВ III. 46].

26.6. Yojana - мера длины, равная восьми кротам (см. [АКВ III. 88]), т.е. 7200 м.

В палийской традиции "йоджана" определяется как расстояние, которое без остановки может преодолеть повозка, запряженная волами. См. [Denis, 1977, с. 4].

26.7. Ср. [АКВ III. 55]: "Здесь с северной стороны Сумеру [находится] континент Уттаракуру. Он четырехугольный, [длиной по периметру] восемь тысяч йоджан и по форме подобен сиденью. Все его стороны равны <...>.

Какова форма каждого из континентов, такова и форма лица у людей, [живущих] на них".

26.8. Согласно буддийской космографии, к югу от Сумеру находится Джамбудвипа [АКВ III]:

"Здесь же [континент] Джамбудвипа, который имеет форму колесницы <...>

Три стороны его по две тысячи [йоджан длиной каждая] <...> (карика 53).

54. а одна - три с половиной йоджаны.

Четвертая сторона [континента] Джамбудвипы три с половиной йоджаны [длиной]; именно поэтому форма его [и напоминает] колесницу".

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

26.10. Так в издании Видьясагары; в других изданиях - Гомедха.

26.11. Ср. описание морей в буддийской космографии, которое приводит Васубандху: "Между ними, то есть между горами, кончая Ниминдхарой, - семь внутренних [морей, которые] называются шита, [то есть прохладные], полные воды, имеющей восемь отличительных свойств. Эта вода прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, при питье не вредит горлу, а выпитая, не отягощает желудок" [АКВ III. 51].

26.12. В санскритском тексте andamadhe vyudham.

26.13. Названия фантастических существ индийской мифологии. Подробно см. соответствующие статьи в [PE].

26.14. Об этих шести классах богов см. также [АКВ III. 1].

26.15. В санскритском тексте auparadikadeha; ср. uparaduka буддийской традиции. В своем комментарии к "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху говорит:

"Они рождаются самопроизвольно и не походят на обычный зародыш, который пребывает сначала в послезачаточной стадии (kalala) и т.д., а также на тех, кто рожден из яйца (andaja). Они называются саморождающимися потому, что возникают сразу, без семени, крови и т.п.". См. [SAKV, с. 265].

26.16. Ср. [АКВ III. 1, 2]: "От этого чувственного мира (kama-dhatu)

2. вверх - мир форм (rupa-dhatu), состоящий из семнадцати местопребываний.

Спрашивается, почему?

Здесь каждое из йогических сосредоточений включает три ступени.

Первое, второе и третье состояния йогического сосредоточения включают каждое по три ступени.

Четвертое, однако, - из восьми ступеней.

Здесь, [то есть в мире форм],

Первое состояние йогического сосредоточения [включает ступени, именуемые соответственно] Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами".

26.17. В "Энциклопедии Абхидхармы":

"Второе [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных (parittabha aramanabha abhasvarah)". См. [АКВ III. 2]. 26.18. Ср. [АКВ III. 2]:

Третье [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Ограниченного блаженства, Безграничного блаженства и Всецелого блаженства.

Четвертое [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Безоблачных, Обладающих избытком добродетели, Обладающих всевозрастающим плодом [и пять Чистых местопребываний]: Не [самые] великие, Безмятежные, Прекрасные, Ясновидящие и Высшие.

Эти семнадцать ступеней вместе с пребывающими на них живыми существами и есть мир форм".

26.19. В санскритском тексте suryadvāra т.е. солнечное сплетение.

28.1. В санскритском тексте urdhvāmaneshu.

31.1. В санскритском тексте kurmakāra nādī. По-видимому, имеются в виду каналы бронхиального дерева.

32.1. В санскритском тексте shirah karala - букв. "в черепной коробке". Согласно Вачаспати Мишре, "слова "в голове..." обозначают канал (nādī), называемый "сушумна" [TV III. 32, с. 154].

33.1. В санскритском тексте pratibha (интуиция), синонимом которой, согласно Вьясе, является озарение (taraka).

34.1. В санскритском тексте brahmapure (ср. Чх.-уп. VIII. 1.1). Как говорит Вачаспати Мишра, "слова "крепость Брахмы" означают сердце... Этот же самый лотос с лепестками, [направленными] вниз, есть местопребывание органа разума (manas)". См. [TV III. 34, с. 154].

35.1. Разъясняя первую часть идей Вьясы, Вачаспати Мишра пишет: "Когда даже в условиях значительного преобладания раджаса и тамаса буддхи, характеризующийся светом и исключительной ясностью (atisvacchasya), может при своей трансформации в виде различающего постижения (vivekakbyatirurega) быть абсолютно отличным от чистого [континуального] сознания (chaitanyat), [то есть от Пуруши], тогда что говорить о раджасе и тамасе, которые инертны (jada) по своей природе (svabhava). Имея это в виду, автор сутр (sutrakara) и сказал (uvacha) о саттве и Пуруше. То же самое утверждает и автор бхашьи (bhashyakara): "Саттва буддхи, с ее предрасположенностью к ясности..." [Речь идет не только [о буддхи], предрасположенном к ясности, но и [о буддхи], который трансформируется в форме различающего постижения. Поскольку он совершенно не загрязнен [аффектами] и ясен, он абсолютно схож с чистым [континуальным] сознанием, Поэтому существует их смешение (sankara)" [TV III 35, с. 155].

35.2. Комментатор говорит здесь об опыте (anubhava) психотехнической процедуры, когда ясность и другие состояния буддхи ошибочно приписываются чистому сознанию (chaitanya), "подобно тому как волнение чистой воды, в которой отражается луна, приписывается самой луне". См. [TV III. 35, с. 155].

35.3. В комментарии к этой фразе Вачаспати Мишра поясняет: "Чистое сознание (chiti) озаряет то, что по своей природе инертно (jada, мертво), но то, что мертво, не может озарять чистое сознание. Содержание сознания (pratyaya - когниция), представленное Пуруше, по своей сущности то, что не является чистым сознанием. Каким же образом эта [когниция] может озарять сущность, природа которой - чистое сознание?" [TV III. 35, с. 155].

35.4. Дж. Вудс отождествляет эту цитату с той, что приведена в Бр.-уп. II, 4.14 [Woods, 1914, примеч. I].

36.1. В санскритском тексте здесь *pratibha* - термин, который обычно передается как интуиция, или интуитивное провидение (инсайт). По-видимому, в данном контексте *pratibha* частично соответствует термину *abhiṅga* буддийской психотехнической традиции, обозначающему интуитивное знание, способность которого также обретается в результате практики концентрации сознания (*samadhi*).

36.2. Подробно об этих паранормальных способностях (*vibhuti*), соответствующих *riddhi* буддийской психотехнической традиции, см. [EB, Fasc. A-Aca, 1961, с. 100-101].

40.1. В санскритском тексте здесь *upadhmanam kritva* - букв. "сделав пульсирующим".

41.1. Излагая представления санхья-йоги относительно органа слуха, Вачаспати Мишра говорит: "все органы слуха (*shrotra*), хотя они и относятся к продукту индивидуации (*ahankarīkanam*), содержат в себе акашу, находящуюся в пустом пространстве слухового канала (*karnashashkulivivaram*) в качестве его [физической] опоры. Именно на нем и основывается способность слуха. И действительно, если мы повредим (*arakaṛa*) этот [слуховой канал], то орган слуха тоже окажется поврежденным. Акаша является также [физической основой] звуков, которые служат внешними причинами, "сотрудничающими" (*sahakarīnam*) с органом слуха. (...)

Процесс слышания основывается на акаше. Кроме того, акаша служит локусом органов слуха, ибо она возникает из "тонкого" элемента (*tanmatra*), специфическое свойство которого - звук (*shabda*). [Таким образом], звук является свойством акаши....Поэтому для всех, [обладающих органом слуха], существует лишь один тип слышания". См. [TV III. 41, с. 159].

42.1. В санскритском тексте *avakashadanat*. В данном случае акаша понимается как физическоеместилище, в котором располагаются различные тела и предметы.

42.2. В санскритском тексте *laghutula*; в переводе Дж. Вудса также *cotton-fibre*. См. [Woods, 1914, с. 271].

42.3. В санскритском тексте *turnanabhitantu*.

43.1. Букв. "воображаемое" (*kalpita*).

43.2. В санскритском тексте *mahdvideha*.

43.3. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, эти три рода следствий реализуются в форме рождения (*jāti*), продолжительности жизни (*ayus*) и в типе опыта (*bhoga*). См. [TV III. 43, с. 161], а также [YS II. 13].

44.1. В санскритском тексте *dharmamatravavrittih*. Ср. в этой связи буддийскую концепцию "великих элементов" (*mahabhutani*), как она излагается в "Энциклопедии Абхидхармы": "Каковы элементы, которые упоминались в выражении "обусловленная великими элементами?"".

Элементы - это фундаментальные элементы земля, вода, огонь и ветер.

Эти четыре фундаментальных элемента называются великими, поскольку они суть носители как своей собственной сущности (*svabhava*), так и производных (*upadaṃya*, вторичных) форм материи (*rupa*). Они великие, потому что служат основой всей проявленной материи либо потому что связывают воедино все многообразие [физических объектов, существующих как] совокупность земли, воды, огня и ветра, в которых и обнаруживается их способ деятельности (*vr̥titi*).

- В каких же действиях реализуется функция этих фундаментальных элементов и какова их внутренняя сущность (*svabhava*)?

[Их функция] реализуется в действиях поддержания и т.д.

Фундаментальные элементы (*dhatavah*) земля, вода, огонь и ветер проявляются соответственно в действиях поддержания (*dhṛiti*), притяжения (*saṃgraha*), изменения (*prakṛti*) и распространения (*vyuhana*). Под распространением следует понимать развитие (*vr̥ddhi*) и перемещение (*prasāraṇa*). Таков их способ деятельности.

Их внутренняя сущность, в установленной последовательности, - твердость, влажность, теплота и движение.

Фундаментальный элемент земля - это твердость, вода - влажность, огонь - теплота, ветер - движение.

Движение есть то, благодаря чему непрерывный поток состояний (bhutasrota) существующего [объекта непосредственно] воспроизводит себя в смежных точках пространства [deshantara), подобно пламени светильника.

Что такое фундаментальный элемент ветер?

"Это способность легко приводить в состояние движения", - такова трактовка в "Пракаране" и сутре. В "Пракаране" [движение] определяется и как легкость, то есть производная форма материи (laghutva). Поэтому та дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, [называется] "ветер"; его внутренняя сущность проявляется в его действии" [АКВ I. 11, 12].

44.2. В санскритском тексте pratyastamitabhedavayavanugata.

44.3. В санскритском тексте yutasiddhavayava - "целое, [существование которого] установлено как разделяемое [на части]".

44.4. В санскритском тексте bhutajaubhavati.

45.1. В санскритском тексте tatra - "здесь", т.е. из числа восьми совершенных способностей (aisvaryani).

45.2. В санскритском тексте purvasiddha - "Первосовершенный", или "Изначально совершенный". По-видимому, имеется в виду Ишвара как творец вселенной.

48.1. В санскритском тексте vikaranabhava (Ср. также shamkarabhasya II. 1. 31). Согласно Вачаспати Мишре, "то обстоятельство, что органы чувств (indriyani) являются и для невоплощенных [существ] (videhanam) инструментами (karana) восприятия, описывается] как действие инструментов [восприятия], не имеющих [материального] субстрата (vikarana). [Желаемое] место - Кашмир и прочее". См. [TV III. 48, с. 167].

48.2. В санскритском тексте madhuratika, что Дж. Вудс переводит как honey-faced (медоволицый). См. [Woods, 1914, с. 282].

51.1. Четыре типа йогин: prathamakalpakah - "избравший тот образ жизни, который практиковался в первой калпе"; madhabhumika - "находящийся на сладостной ступени"; prajajyotih - "наделенный светом мудрости"; atikrantabhavaniya - "вышедший за пределы того, что следует культивировать". Подробное описание всех четырех типов приводится в комментарии Вачаспати Мишры. См. [TV III. 51, с. 169-170].

Глава IV

ОБ АБСОЛЮТНОМ ОСВОБОЖДЕНИИ

(KAIVALYAPADA)

1.1. В санскритском тексте janmasiddhi. Вачаспати Мишра поясняет: "Когда карма, следствие которой - наслаждение небесной [формой рождения] (svargarabhoga) и которая совершается тем, кто относится к человеческому роду (manusyajatiyacharita), оказывается осуществленной в силу той или иной причины, тогда человек благодаря одному лишь факту рождения в соответствующей группе богов обретает другое тело, способное уменьшаться до размеров атома (anima) и прочие сверхобычные способности (siddhi)" [TV IV. 1, с. 177].

1.2. Совершенные способности, обретаемые с помощью снадобий (aushadhi). Согласно древнеиндийской мифологической традиции, человек, попавший в мир асуров и

выпивший эликсир, приготовленный прекрасными девушками-асури, становится вечно молодым и бессмертным (ajaramaranatvam... asadayati). См. [TV IV. 1, с. 177].

2.1. В сутре jatyantaraparinamah prakrityapurat. По представлениям санкхья-йоги, материальной причиной (prakriti) тела являются земля и другие "великие элементы", а причиной органов чувств - принцип индивидуации (asmita). Перераспределение их составных частей называется аккомодацией (anupravesha). См. [TV IV. 2, с. 178].

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

3.1. В своем комментарии к этой сутре Вьяса исходит из общей концепции причинности в санкхья-йоге, согласно которой материальная причина является лишь энергией (силой), или, точнее носителем энергии, порождающим соответствующие следствия. Как отмечает С. Дасгупта (со ссылкой на Рэя, автора "The History of Hindu Chemistry"), "эта сила является непроявленной (или потенциальной) формой энергии, освобождаемой (udbhutavritti) в следствии. Но для того, чтобы так называемая материальная причина была приведена в действие, необходимы сопутствующие условия. Появление следствия (например, мраморной фигуры из необработанной глыбы материала благодаря искусству скульптора) есть лишь ее перевод из - потенциального в актуальное состояние, а сопутствующие условия (sahakarishakti) или действенная причина (nimitta-kaṛana - искусство скульптора) есть вид механической или инструментальной помощи для такого перехода". См. [Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 254].

3.2. В санскритском тексте riplavayishuh - "желающий затопить водой".

3.3. Об этом подробнее см. [Woods, 1914, с. 302, примеч. I].

4.1. В санскритском тексте nirmanachittani. Как объясняет Вачаспати Мишра, "каждое тело, до тех пор пока оно живет (yavajjivaccharigam), неразрывно связано (anvitam) с тем или иным сознанием, например тела Чайтры, Майтры и прочих. Точно так же и магически сотворенные тела (nirmanakaya). Таким образом установлено, что каждое из таких тел также обладает своим манасом" [TV IV, 4, с. 179-180].

6.1. В санскритском тексте anashayam, т.е. сознание, которое не содержит аффектов в дремлющем состоянии и потому не выступает побудителем кармически окрашенной деятельности.

7.1. В санскритском тексте karmajatih krishna shuklkrishna shukla' shuklakishna cheti. Реконструируя концепцию кармы в йоге, С. Дасгупта пишет: "Действия krishna (черные) - это действия, совершаемые безнравственными [индивидами], и как таковые - безнравственные действия, известные также под названием адхарма. Они, в свою очередь" [бывают] двух видов: 1) внешние, связанные с клеветой, оскорблениями, воровством, и 2) ментальные, включающие такие состояния, которые противоположны shraddha (вере), virya (энергии) и т.д. Действия shukla (светлые, или белые) - это добродетельные действия, которые могут совершаться лишь в форме благих ментальных состояний, таких, как shraddha, virya, smriti, samadhi и prajna, бесконечно более высоких, чем любые благие действия, совершаемые во внешнем мире". См. [Dasgupta, 1930, с. 320].

7.2. В издании Дж. Видьясагары здесь следует читать sadhananadhina вместо sadhanadhina.

8.1. В санскритском тексте anusherate. Ср. anushaya абхидхармистской психологии, где этим термином обозначаются аффекты (как энергетический источник деятельности) в латентном, или дремлющем, состоянии [АКВ V].

9.1. Здесь также возможен несколько иной перевод сутры: "Вследствие [принципиального] сходства (ekarupatvat) памяти и формирующих факторов [существует] непрерывность [бессознательных впечатлений] (vasana)], даже разделенных по виду рождения, пространству и времени".

9.2. В санскритском тексте svavyanjaknjanabhivyakta. Подробнее о значении терминов vyanjaka (то, что проявляет) и arijana (проявление) см. комментарий Вачаспати Мишры [TV IV. 8, с. 182].

9.3. Далее в издании Р. Ш. Бодаса: "Бессознательные впечатления - [это] формирующие факторы или латентные следы, [оставленные прежней деятельностью], - таков смысл [сказанного]".

10.1. В санскритском тексте *ashisha* (от *ashas* - желать, надеяться); здесь, по-видимому, в качестве синонима *abhinivesha*.

10.2. В санскритском тексте *ma na bhuvam bhuyasam*; ср. также [YS II. 9].

10.3. Комментарий Вачаспати Мишры к бхашье Вьясы, касающейся этой сутры, представляет большой интерес с историко-философской точки зрения, поскольку в приводимой здесь дискуссии сопоставляются взгляды различных брахманистских религиозно-философских систем на врожденность базовых диспозиций.

10.4. По-видимому, Вьяса здесь имеет в виду также и джайнов, согласно которым душа (*jiva*) заполняет все тело, и души различаются между собой в зависимости от размера тел,

10.5. Согласно Вачаспати Мишре, этой точки зрения придерживаются и санкхьяики, отвергающие концепцию атомарности манаса в синкретической ньяя-вайшешике. См. [TV IV. 10, с. 184].

10.6. В санскритском тексте *viharah*. В своем переводе китайской версии "Энциклопедии Абхидхармы" Л. де ла Валле Пуссен передает этот технический термин как "*manieres d'etre ou methodes perpetuelles*". См. [L'AK III, с. 114], *vihara-yogavishesha* [II, с. 203].

10.7. Об этих персонажах древнеиндийского эпоса см. [Woods, 1914, с. 310, примеч. 1, 2].

11.1. В санскритском тексте *samgrihitatvat* - букв. "благодаря свойству быть собранными вместе".

11.2. В санскритском тексте *samsarachakra* - "колесо круговорота бытия". О "шести спицах" см. (Woods, 1914, с. 314, примеч. 2). Здесь же указаны и источники.

11.3. Согласно толкованию Вачаспати Мишры *pratyutpannata-vartamanata*. См. [TV IV. 11, с. 186].

11.4. В санскритском тексте *dravyatvena sambhavantyah*.

12.1. В санскритском тексте *vyaktika*.

12.2. В санскритском тексте *svavyaparaparudha* - букв. "возвысившееся до собственного применения".

12.3. Вачаспати Мишра отмечает: "То, что не существует (*asat*), не может стать объектом познания (*jneya*), ибо оно не обладает существованием, выражаемым каким-либо способом. Ментальный акт (*vijnana*) есть не что иное, как высвечивание (*avabhasam*) объекта, и в отсутствии объекта (*vishaya*) он отсутствует" [TV IV. 12. с. 186].

12.4. В своей комментарии к этой сутре Вьяса вновь эксплицитно вводит буддийскую теорию *sarvada asti* (*sarvasti*), согласно которой дхарма (качественно-определенное состояние сознания) в своей реальной сущности (*svabhava*) проявляется в трех формах времени: прошлом, настоящем и будущем. У Вьясы, однако, термин *svabhava* во всех случаях заменен на *svarupatah*.

12.5. Здесь Вьяса очень близко подходит к абхидхармистской концепции *avastha-parinama* (изменение актуального состояния), выдвинутой Васумитрой. По этой концепции, дхарма, когда она проявляется в различных формах времени, изменяется в соответствии с состоянием своего существования и получает различные наименования в зависимости от данного состояния, оставаясь в своей родовой сущности (*jatiyatva*) той же самой. Так, когда дхарма находится в состоянии, при котором она еще не осуществляет свою функцию (*vritti*), она называется будущей; когда осуществляет свою функцию - настоящей; когда же, выполнив свою функцию, она более не действует, называется прошедшей. Подробнее см. [Stcherbatsky, 1923, с. 79] Перевод тибетской версии [AKB V. 24-26].

12.6. Как отмечал Ф. И. Щербатской, "пункты сходства между буддийской системой и санкхья-йогой, в особенности как они представлены в "Йога-сутрах" и бхашье, настолько многочисленны, что они не могли не обратить на себя внимание тех, кто занимается изучением Абхидхармы. Некоторые из этих пунктов были отмечены выше, однако

специального исследования заслуживают все из них. Профессор де ла Валле Пуссен любезно переслал мне в рукописи статью, посвященную этой проблеме. Он сообщил мне также, что профессор Кимура (Япония) пришел к тем же самым выводам независимо от него". См. [Stcherbatsky, 1923, с. 47, примеч. 3].

13.1. Таким образом, дхармы (т.е. качественно-определенные состояния) в соответствующих временных модусах описываются здесь по шкале *vyakta-avyakta*, или проявленное-непроявленное. Непроявленное как базовая характеристика первопричины (*prakriti*) в системе санкхья есть состояние динамического равновесия гун до начала трансформации (*parinama*). В данном случае по переносу значения прошлые и будущие, т.е. непроявленные дхармы, получают наименование *sukshma* - "обладающие "тонкой" сущностью".

О шести неспецифических формах (*avishesharupah*) см. [YSII. 19]. С. Радхакришнан пишет: "Те продукты эволюции (*prakriti*), которые способны порождать другие продукты, подобные себе, называются неспецифическими (*avishesha*), тогда как иные, не способные производить сущности, подобные себе, называются полностью специфическими (*vishesha*)". См. [Radhakrishnan, 1931, с. 270 и сл.].

13.2. В санскритском тексте *sarvamidam*, что можно понимать также и как "весь этот мир".

13.3. Об источнике цитирования см. [Woods, 1914, с. 317, примеч. 3].

14.1. В тексте сутры *parinamaikatadvastutattvam. Tattva* здесь, по-видимому, в значении внутренней сущности онтологического объекта (*vastu*).

14.2. Вачаспати Мишра отмечает в комментарии: "Многообразие трансформаций троичности гун (фундаментальных составляющих) общеизвестно... Но каким образом возможна единичная конкретная трансформация, когда допустимо сказать: "Это - земля" или "Это - вода"? Предупреждая такое возражение, поскольку существует очевидное противоречие (*virodha*) между [троичностью гун] и единичностью [их конкретного проявления], автор вводит (*avatarayati*) [разъясняющую] сутру: "Если все это [лишь] гуны..." [TV IV, 14, с. 189]. И далее он излагает традиционную концепцию санкхья о трансформации *prakriti*, в ходе которой единая субстанция в процессе своего развертывания реализуется через психофизический параллелизм в зависимости от преобладания той или иной гуны.

Конкретная форма каждой единичной трансформации называется в данном случае *ekavikaraparinama*.

14.3. В комментарии Вачаспати Мишры здесь *atha vijnanavadinam vainashikam*. В логико-дискурсивных текстах классического периода слово *vainashika* (тот, кто придерживается теории уничтожения) обозначает последователей философии махаянского буддизма, представленной двумя ведущими школами; мадхьямикой и виджнянавадой. Как видно из комментария Вачаспати Мишры, *vainashika* отождествляется им с виджнянавадином на основании отрицания "собственной формы объекта" (*vastusvarupa*). Но в данном случае *svarupa* - синоним *svabhava* (собственная природа, или сущность). В истории индийской философии отрицание *svabhava* как неизменной сущности дхармы выступало центральной концепцией мадхьямики, отсюда ее другое название - *shunyaavada*. (См., например, [AD, с. 257]: *vatulikasyayoga-shunyata-vadinah sarvam nastiti*). Подробно о *vainashika-vaitulika* см. вводную статью П. Джайни к изданию Абхидхармадипы [AD, с. 123-124].

14.4. В санскритском тексте *jhanaparikalpanamatram*, что соответствует *chittamatra* или *vijnaptimatra* буддийской традиции. Учение о том, что познаваемый объект есть "лишь ментальная конструкция", было разработано Асангой и Васубандху, создателями классической виджнянавады. См. [Vijnaptimatra, с. 1-2]. (Издание карик Васубандху вместе с комментарием Стхираматти подготовлено С. Леви.)

15.1. *Svapratistham* - "имеет опору в самом себе" - один из основных аргументов индийского философского реализма в полемике с виджнянавадой.

15.2. В санскритском тексте *samkhyapakshe*. Как говорит в своем комментарии Вачаспати Мишра, "еще одно возможное возражение: "Но даже при допущении независимого

существования объектов (arthavada), каким образом один и тот же объект может быть причиной когний (pratyaya - содержание сознания), различающихся в зависимости от эмоционально-чувственного тона? Ведь из причины, которая не различается [внутри себя] по своим отличительным характеристикам, не возникает различие следствий". На это [Вьяса] отвечает: "...с точки зрения санкхьи (samkhyapakshe)" [TV IV. 15, с. 192].

16.1. В издании Р. Бодаса, однако, *cehdvastu tatpramanakam*.

16.2. В санскритском тексте *sambadhyamana* - букв. "связываемый".

16.3. В санскритском тексте здесь *sarvapurusahasadharanah*.

17.1. Букв. "объект является познанным [или] непознанным в зависимости от окрашенности (*uragarekshitvat*) им сознания".

17.2. Согласно Вачаспати Мишре, "может возникнуть такое возражение: если объект не зависит (в санскритском тексте *svatantrah*) [от познающего], то, будучи материальным (*jada* - неодушевленным), он никогда не отбрасывает свет (*na... prakasheta*, не "высвечивается" для познающего). Либо же, если он отбрасывает свет, то его материальная природа (*jadatva*) исчезает, и он перестает существовать, ибо объект не может существовать после того, как он "отбросил" свою собственную природу. Более того, нельзя также согласиться и с тем, что отбрасывание света есть свойство объекта, который неодушевлен (материален) по своей природе, и что он наделяется этим свойством через посредство органов чувств, ибо если отбрасывание света было бы свойством объекта, то оно было бы, например подобно синеве (*nilatva*), общим для всех людей. Таким образом, получается, что если даже один человек понимает смысл шастры, то все становятся учеными и потому не может быть невежественных людей (*jalmah*). Точно так же было бы логически несостоятельным (*na... yukta*) утверждать, что свойство существует в прошлом или будущем. Поэтому [утверждение], что объект существует как объект восприятия (*upalabdhavishaya*), есть лишь предположение [оппонента].

В ответ на это [возражение Вьяса] приводит [данную сутру]" [TV IV. 17, с. 193-194].

19.1. В санскритском тексте *svabhasani*. Вачаспати Мишра приводит здесь традиционное обоснование: "...один и тот же объект не может быть и действием (*kriya*), и объектом действия (*karma*), и актантом (*karaka*)". См. [TV IV. 19, с. 195].

19.2. В связи с интерпретацией этого термина в комментарии Вачаспати Мишры см. интересное замечание Дж. Вудса [Woods, 1914, с. 330, примеч. I].

20.1. В санскритском тексте *kshanikavadinah*. Так обозначались все последователи буддийской философии независимо от школ. Подробно о *kshanikavada* (теории мгновенности) см. [Stcherbatsky, 1932, с. 79-118].

21.1. В санскритском тексте *atiprasanga*, здесь в значении дурной бесконечности.

21.2. Вьяса имеет в виду тех буддистов, которые придерживаются концепции ватсипутриев, согласно которой эмпирическая личность (*pudgala*) в процессе трансмиграции отбрасывает одни "группы соотнесения" (*skandhah*) и принимает другие. Подробнее об этой концепции, представлявшей определенную уступку брахманистским религиозно-философским системам, см. [Lamotte, 1958, с. 673-674].

23.1. В санскритском тексте *sarvartham*, т.е. "[направленное] на все объекты".

23.2. Здесь Вьяса вновь ссылается на центральную концепцию виджнянавады "chittamatra" (только-сознание).

23.3. В санскритском тексте *pratibimbibhuta*. Здесь слово *pratibimba* (образ, или отражение) употребляется в своем лексическом смысле, поскольку в данном контексте не имеется в виду противопоставление по типу *pratibimba* - *avaccheda*, свойственное гносеологическим построениям в веданте. О *pratibimba-vada* (теории отражения) см. (Dasgupta, 1961-1963, vol. I, с. 475-476).

24.1. т.е. *para* (другой) в обычном лексическом значении, или, как говорит Вьяса, как общий термин (*samanyamatra*).

25.1. В санскритском тексте *karmabhinirvarittitam*.

- 25.2. Вачаспати Мишра поясняет, что "противоположная точка зрения (т.е. исходный тезис оппонента - *purvapaksha*) состоит в том, что созревания кармы не происходит, поскольку не существует "находящегося в другом мире" (*paralokinah*), т.е. другого мира не существует". См. [TV IV. 25, с. 201].
- 25.3. Ср. также (YS II. 39).
- 25.4. В санскритском тексте *chittadharmairaparamrishta*.
- 28.1. Подробно об элиминации аффектов в "дремлющем" состоянии (*ashaya*) см. [YS II. 4, 10-12].
- 28.2. В санскритском тексте *anusherate*. Ср. абхидхармистскую интерпретацию *anushaya* в отрицательном "неблагом" (*akushala*) смысле [AKB V].
- 29.1. В санскритском тексте *prasamkhyane'pyakusidasya*.
- 29.2. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, "автор сутр (*sutrakara*), определив высшее понимание (*prasamkhyana*) как средство (*upaya*) прекращения новой активизации [сознания] (*vyutthananirodha*), описывает затем средство устранения этого высшего понимания" [TV IV. 29, с. 203].
- 29.3. В санскритском тексте *dharmamegha* (облако дхармы) - высший тип йогического сосредоточения, вследствие которого обретается способность постоянного различающего постижения (*vivekakhyati*). См. также [YS I. 2].
- 30.1. В санскритском тексте *kushita bhavanti*.
- 31.1. По Вачаспати Мишре, смысл этой поговорки (*abhanako laukika*) состоит в том, что при достижении такого состояния все самое невероятное становится вполне обычным. См. [TV IV. 31, с. 204].
- 33.1. В этом комментарии Вьясы, по-видимому, впервые эксплицитно сформулирована идея вечности как неизменности сущности (*tattva*, ср. *tathata* в философии мадхьямики), остающейся самотождественной несмотря на все многообразие трансформации. Согласно Вьясе, санкхья-йога признает два вида вечности: неколебимую вечность (*kutasthanityata*) Пуруши и вечность трансформации, или изменения (*parinaminityata*), принадлежащую гунам - базовым составляющим первопричины (*prakriti*).
- 33.2. В данном случае эта последовательность (*krama*) не может быть воспринята через конечный предел существования (*aparantanirgrahya*).
- 33.3. В санскритском тексте *vibhajya vachaniyam*. В буддийской логической традиции так называются вопросы, не допускающие однозначного ответа (*ekantika*).
- 34.1. В санскритском тексте *pratiprasava*, что следует понимать как инволюцию, т.е. возвращение гун в состояние первопричины (*prakriti*).

Литература

Данный список не является исчерпывающей библиографией вопроса и охватывает лишь непосредственно использованные источники и исследования. Полную библиографию см.: Potter K. *Bibliography of Indian Philosophies*. Delhi, 1974.

AD - *Adhidharmadipa with Vibhashaprabhavritti*. Critically ed. by P. S. Jaini. Patna, 1959 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. IV).

AKB - *Abhidharmakoshasambhava of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

AS - *Abhidharmasamucchaya of Asanga*. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950 (Visva-Bharati Studies, 12).

- Patanjaladarshanam, - Patanjalarshanam, or the System of Yoga Philosophy by Maharshi Kapila with the Commentary of Vyasa and the Gloss of Vachaspati Mishra. Ed. and publ. by Pandit Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1895.
- Patanjalasutrani. - Patanjalarutrani with the Scholium of Vyasa and the Commentary of Vachaspati. Ed. by T. Sh. Bodas. Bombay, 1892 (Bombay Sanskrit Series, 46).
- SAKV - Sphutartha Abhidharmakoshavyakhya by Yashomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932-1936.
- SN - Samyutta Nikaya. Ed. L. Feer. L., 1884-1904.
- SPS - Samkhya (Pravachana) sutras. Ed. with Vijnanabhiksu's Bhasya by Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1863, 1872, 1906.
- SS - Samkhyasara. Ed. by Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1909.
- TV - Tattva-vaisharadi. См. Patanjalarshanam и Patanjalarutrani.
- TVM - Trimshika vijnaptimatratra. См. Vijnaptimatratra.
- VB - Vyasabhashya. См. Patanjalarshanam и Patanjalarutrani.
- Vijnaptimatratra. - Vijnaptimatratrasiddhi. Deux Traités de Vasubandhu: Vimshatika (la Vingtaine) et Trimshika (la Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati. Original Sanskrit public par S. Levi. Pt. 1 - Texte. P., 1925.
- VMS - см. Vijnaptimatratrasiddhi.
- YS - Yoga-sutra. См. Patanjalarshanam и Patanjalarutrani.
- Аннамбхатта. - Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989.
- Островская, Рудой, 1987. - Островская Е. П., Рудой В. И. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. - Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- Смирнов, 1977. - Смирнов Б. Л. Философские тексты Махабхараты. Ашхабад, 1977, вып. 1, кн. 2.
- Фролов, 1964. - Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1964.
- Шохин, 1988. - Шохин В. К. Рационализм классической санкхьи: история и типология. - Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
- L'AK - L'Abhidharmakosha de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 3. P., 1926,
- Apte, 1965. - The Practical Sanskrit-English Dictionary by V. Sh. Apte. Delhi, 1965.
- Biardeau, 1964. - Biardeau M. Theorie de la Connaissance et Philosophic de la Parole dans le Brahmanisme Classique. P., 1964.
- Biardeau, 1968. - Biardeau M. Etudes de Mythologie Hindou. - Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient. T. LIV. P., 1968.
- Dasgupta, 1920. - Dasgupta S. The Study of Patanjali. Calcutta, 1920.
- Dasgupta, 1930. - Dasgupta S. Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930.
- Dasgupta, 1961-1963. - Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. I-IV. Cambridge, 1961-1963.
- Denis, 1977. - Denis E. La Loka-pannatti et Idees Cosmologiques du Bouddhisme Ancien. T. II P., 1977.
- EB - Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I-III. Colombo, 1961-1972.
- Guenther, 1957. - Guenther H. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
- Lamotte, 1958. - Lamotte E. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.
- Levi-Strauss, 1962. - Levi-Strauss C. La pensee sauvage. P., 1962.
- Padoux, 1981, - Padoux A. Un Japa Tantrique - Melanges Chinois et Bouddhiques. 1981, vol. XX.

Potter, 1970. - Potter K. Realism, Speech-acts and Truth-gaps. - Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1970, vol. I, pt. 1.
PE - Puranic Encyclopaedia. Delhi, 1978.
Radhakrishnan, 1931. - Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Vol. II. L., 1931.
Rhys Davids, 1938. - Rhys Davids R. A. F. The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism. L., 1938.
Shastri, 1964. - Shastri D. N. A Critique of Indian Realism. Agra, 1964.
Sinha, 1934. - Sinha J. Indian Psychology: Perception. L., 1934.
Stcherbatsky, 1923. - Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". L., 1923.
Stcherbatsky, 1932. - Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1932 (Bibliotheca Buddhica. Vol. XXVI).
Vallee Poussin, 1937. - Vallee Poussin L. de la. Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali - Melanges Chinois et Bouddhiques. Vol. V. Bruxelles, 1937. Wezler, 1983.
Wezler A. Philological Observations of the So-called Patanjalyogasutrabhashyavivarana, - Indo-Iranian Journal. Vol. 25, № 1. Dordrecht, 1983.
Woods, 1914. - The Yoga-System of Patanjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Transl. from the Original Sanskrit by J. H. Woods. Cambridge (Mass.), 1914. Harvard Oriental Series, vol. 17.
[к началу]

Словарь имен

Аватья - мудрец из рода Авата, достигший освобождения в "древние времена".
Агастья - великий мудрец (махариши), которому древняя традиция приписывает сотворение нескольких гимнов "Ригведы". По ведийской мифологии, он, как и другой великий мудрец - Васиштха, был рожден из семени, извергнутого богами Варуной и Митрой при виде прекрасной апсары (небесной девы) Урваши. В индийской мифологии Агастья считается покровителем южной (дравидийской) Индии.
Эпизод, который упоминается в "Йога-бхашье": во время битвы богов и асуров (демонов) последние скрылись в глубинах океана. Рассердившись на океан, давший убежище асурам, Агастья выпил его.
Аджагара - аскет, упоминаемый в "Махабхарате".
Асури - один из первоучителей санкхьи, получивший наставление от мифического мудреца Капилы, которому традиция приписывает создание этой религиозно-философской системы.
Вайнатая, или Гаруда, - мифическая птица, произошедшая от мудреца Кашьяпы и Винаты, дочери великого провидца Дакши. Изображается с головой и крыльями орла и человеческим телом. В индуистской мифологии - средство передвижения (вахана) Вишну.
Варшаганья - один из древних учителей санкхьи, предполагаемый автор несохранившегося трактата "Шашти-тантра". Согласно буддийской традиции, старший современник Васубандху (IV-V вв. н. э.).
Ганеша - в индийской мифологии один из наиболее популярных богов, сын Шивы и Парвати. Изображается с головой слона и человеческим телом. В позднем индуизме считается богом мудрости и всех искусств, а также богом, устраняющим все препятствия. Поэтому ему поклоняются в начале любого предприятия или путешествия.
Джайгишавья - автор несохранившегося трактата о концентрации сознания "Дхарана-шастра", написанного скорее в традиции тантрической психотехники, чем классической йоги Патанджали. В древнеиндийском эпосе Джайгишавья - отшельник, достигший освобождения благодаря следованию практике сурового аскетизма.
Нахуша - в индийской мифологии царь Лунной династии, часто вступающий в конфликт с брахманами. Был проклят великим мудрецом Агастьей и превратился в змея.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

перевод с санскрита, предисловие и комментарии Б.Загуменнова
"Ступени" №1-3, 1991; №1, 1992

I. ГЛАВА О САМАДХИ

II. ГЛАВА О ДУХОВНОЙ ПРАКТИКЕ

III. ГЛАВА О НЕОБЫЧНЫХ СПОСОБНОСТЯХ

IV. ГЛАВА ОБ ОСВОБОЖДЕНИИ

Глоссарий

ПРЕДИСЛОВИЕ

Классическая йога (йога Патанджали, йога-даршана) - одна из религиозно-философских систем индуизма; имеющая высшей целью освобождение духа (пуруша) от оков материи (пракрити), от самсары. Основателем считается Патанджали, (живший, вероятно, в первые века н.э.), автор "Йога-сутры". Он не является создателем йоги вообще, поскольку йогический праксис был распространен на территории Индии задолго до нашей эры. Термин "йога" имеет у Патанджали (но не всегда у его комментаторов) два значения: высшее духовное состояние (1, 2) и "духовная практика" (садхана), процесс самосовершенствования, ведущий к реализации этого состояния (11, 1; 2 7-28).

Йога принимает три существующих первоначала: пурушу, пракрити и ишвару. Пуруша (букв, "человек", "мужчина") вечное высшее сознание, запредельное пространству-времени, пассивное, лишённое частей, чистое, "самосветящееся" и неизменное, в отличие от пракрити (букв, "природа", "первоисточник", "женщина"), которая также безначальна и вечна, но подвержена постоянным изменениям, с которыми пуруша в результате авидьи (неведения), присущего нашей психике, обычно как бы отождествляет себя. Ишвара ("владыка", "господь") - "особый пуруша", не ограниченный временем, свободный от несовершенств (клеша), закона кармы, обладающий всезнанием, вечно свободный и органически связанный со своим звуковым символом "ОМ" (I, 23-27). Ишвара не тождественен Богу в христианстве - он не является творцом мира:

Она существует на четырех уровнях, отличающихся степенью subtilности. Тончайшее, "ноуменальное" состояние пракрити - пракрити как таковая, или прадхана ("праматерия", букв, "главное"); на этой стадии гуны находятся в "равновесии"; мир непроявлен; это аналогично сну без сновидений. Первая модификация пракрити, возникающая при ее эволюции в результате Нарушения равновесия гун, - махат, или буддхи ("разум"). В ходе дальнейшей дифференциации пракрити проявляется в виде "эго" (асмита, ахамкара) и пяти "потенций" ("танматра"). Из этих шести образований возникают десять индрий (органы познания и действия) и манас (ум), как интегратор (координатор) деятельности индрий, а также пять "стихий" или "грубых элементов" ("земля", "вода" и т.д.), образующих внешний, "видимый" мир.

Психика-в-целом обозначается в йоге термином "читта". Она проявляется в виде пяти основных модификаций (вритти): достоверное познание, заблуждение, фантазия, глубокий сон и память. Заблуждение, наряду с памятью, - глубинная психическая структура, существующая в виде пяти клеш ("недугов"): авидьи, т.е. ложного отождествления не вечного с вечным, эгоцентризма, страсти, ненависти и инстинктивного страха смерти. Клеши существуют на четырех уровнях. Они могут быть латентными

(глубоко скрытыми, "спящими"), тонкими (т.е., ослабленными благодаря духовной практике), подавленными (например, ненависть, вытесненная из сознания страстью) и открыто проявленными (например, аффект гнева). Авидья - коренная клеша, остальные - ее модификации.

По степени сосредоточенности и интроверсии комментарий Вьясы на "Йогу-сутру" выделяет пять "ступеней психики" (читта-бхуми): состояние несосредоточенности, тупости-инертности, относительной сосредоточенности, глубокой сосредоточенности на одном объекте и состояние прекращения модификаций психики. К духовному развитию имеют отношение лишь два последних состояния.

Любой опыт (восприятие, действие, мысль), даже не осознанный, оставляет "психические следы" - самсары. Они накапливаются в бесконечных существованиях и связаны либо с состоянием прекращения модификаций психики (ниродха), либо с состоянием несосредоточенного ума (вьяюттана-читта), в последнем случае они ассоциированы с клешами и определенная их сумма образует "вместилище кармы" (карма-ашая). Оно проявляется в виде бессознательных ("врожденных") психических тенденций, или предрасположенностей (васана), и в конце концов имеет результатом новое существование (джанма) с определенной обусловленной продолжительностью жизни, определенным опытом страданий и наслаждений. "Вместилище кармы" начинает приносить плоды при условии существования клеш, если клеша полностью искоренены, то нет условий для проявления закона кармы, которому подчинено все в сфере пракрити. Карма - четырех видов (IV, 7): благая, неблагая, смешанная и нейтральная. Первые три вида производятся добродетельными и порочными поступками, а четвертый - это карма йоги, отрешенного от плодов своих дел. Скрытые впечатления (самсары) и тенденции (васаны) не исчезают в области "круговорота существований" (самсара); две жизни (инкарнации), даже отделенные друг от друга многими существованиями и колоссальным временем, все же каузально связаны: причинно-следственная связь безначальна и непрерывна вплоть до реализации освобождения (мокша). Добродетельное поведение имеет результатом наслаждение, от него - привязанность (рага), недобродетельные поступки имеют следствием страдание и отвращение (двеша), привязанность и отвращение порождают обусловленную ими умственную, речевую и телесную деятельность, которая добродетельна или порочна, ведет к наслаждению и страданию, привязанности и отвращению - так непрерывно вращается "колесо самсары", причина которой - неведение, духовное ослепление, (моха, авидья). Страдание, или неудовлетворительность (дуккха) - имманентная и тотальная характеристика самсары. Но понимание этого возникает лишь на определенном духовном уровне. Неведение устраняется подлинным, истинным знанием (самьяг-даршана), благодаря ему достигается "разъединение" мнимо соединенных пуруши и пракрити (их "соединение" в результате неведения и есть основа страдания).

Но достижение совершенного знания невозможно без духовной практики (садхана), она - самый существенный аспект йоги. "Йога познается через йогу, и йога ведет к йоге", - говорит комментарий. В зависимости от степени совершенства ученика йогический праксис совершается на трех уровнях, и структура "Йога-сутры" отражает эту иерархичность.

Йога есть высшее духовное состояние и определяется как "прекращение функций психики" (читта-вритти-ниродха) (I, 2). Это достигается (в случае ученика с врожденно сосредоточенным умом) с помощью взаимосвязанных средств: упражнения и бесстрастия. Упражнение - постоянное усилие в удержании внимания на одном пункте, постоянное произвольное возвращение ума к этому пункту в случае его отвлечения. Бесстрастие (вайрагья) - отсутствие страсти, привязанности (рага) к благам земного и небесных миров и (на высшей его стадии) - к любым проявлениям пракрити. Благодаря упражнению и бесстрастию реализуется самадхи, т.е. сверхсознательное состояние.

Средством его реализации может быть и "преданность ишваре" (ишвара-пранидхана), т.е. отречение от привязанности к плодам своих дел и посвящение их высшему началу. Практика мантры, символизирующей ишвару, ведет к глубокой интроверсии (пратьяк-четана), самопознанию и устранению препятствий. Существует также много других альтернативных средств достижения самадхи.

Духовная практика для менее совершенных учеников есть "йога действия" (крия-йога), включающая три элемента: подвижничество (тапас), повторение-мантры-и-изучение-священных-писаний и "преданность ишваре". Эти элементы включаются также и в практику учеников с наименее сосредоточенным умом. Последняя известна как "восьмичленная йога" (аштанга-йога).

Восемь компонентов этой формы практики суть яма (воздержание от неблагих действий), нияма (активизация благой деятельности), асаны, пранаяма (дыхательные упражнения, контроль "жизненной энергии"), пратьяхара ("отключение" органов чувств), дхарана (сосредоточенность на одном объекте), дхьяна (медитация, т.е. неотвлекаемый поток психики, направленный на объект сосредоточения) и достигаемое в результате всего этого самадхи.

Наиболее подробно "Йога-сутра" описывает первые два компонента йоги. Яма включает ахимсу (непричинение вреда), правдивость, не-воровство, контроль полового влечения и нестяжательство. Эти предписания называются великими заповедями, и им рекомендуется следовать независимо от социального статуса, места, времени и обстоятельств. Нияма включает очищение (телесное и морально-психологическое), удовлетворенность при любых обстоятельствах и три элемента "йоги действия" (см. выше).

Признаки совершенства в этих элементах духовного праксиса - развитие особых сил: при упрочении йогина в ахимсе исчезает вражда в его присутствии, и он может приручать диких зверей, при упрочении в правдивости легко достигается желаемое, появляется способность предсказывать будущее и т. п.

Ахимса - основа духовной практики; она, как и другие моральные принципы, должна соблюдаться в мыслях, словах и делах относительно всего окружающего. Метод соблюдения предписаний ямы и ниямы - "созерцание противоположного": при побуждении нарушить ахимсу и т. д. необходимо вызвать в уме представление о последствиях, а ими будут "бесконечное неведение и страдание" (II, 33, 34).

Первые пять компонентов йоги называются внешней практикой, а последние три - внутренней, или самьямой. Применение самьямы к различным объектам дает сверхъестественные результаты (сиддхи, вибхути): знание прошлого и будущего, мгновенное перемещение в пространстве и т. д., а суммарно - всемогущество и всезнание (III, 49). Освобождение, однако, реализуется лишь при полном бесстрастии даже относительно всезнания и всемогущества (III, 50). Самьяму следует применять постепенно - с переходом от грубых к более тонким объектам. Важнейший результат совершенствования в самьяме - "свет мудрости", различающее знание; оно - "спасающее", "всеохватывающее", не ограничено временем (ему доступны все объекты трех времен) и интуитивно, т.е. непосредственно и мгновенно. В результате этого знания достигается высший вид самадхи "самадхи-без-семени". Самый высокий уровень этого самадхи называется "облако добродетели" (дхарма-мегха). Его результат - полное искоренение клеш и независимость от закона кармы. Это означает освобождение-уже-в-этой-жизни (дживан-мукти).

Освобождение в классической йоге понимается не как единение с ишварой, с абсолютот и т. п., а наоборот: йога есть разъединение (ви-йога) пуруши и пракрити; вся практика йоги направлена на достижение этого разъединения, обособления, "изоляции" пуруши. Но в то же время это разъединение является и освобождением от самсары, с присущим ей неведением и страданием. Практики, выполнившая свое назначение, возвращается в свое исходное состояние, а пуруша пребывает в своей истинной природе (сварупа) (IV, 34). Это есть высшее состояние, конечная цель йоги.

Классическая йога наиболее тесно связана с санкхьей, принимая ее основные категории. Поздние комментаторы (Виджняна-бхикшу, Свами Шивананда) сближают йогу с другими индуистскими учениями, особенно с ведантой, при этом йога понимается уже не как "разъединение", а как единение индивидуальной души с абсолютном.

Нельзя не заметить также поразительного совпадения (в очень многих случаях) йогической и буддийской терминологии. Из всех индуистских систем йога в аспекте духовной практики наиболее близка к буддизму.

Первоисточник классической йоги - "Йога-сутра" Шри Патанджали - включает четыре главы, описывающие: самадхи ("сверхсознание") и основные средства его реализации; садхану, или духовный праксис; необычные способности (сиддхи), обретаемые в результате садханы; "природу освобождения" (кайвалья).

Первая глава предназначена для учеников высшего уровня; вторая начинается описанием садханы для учеников среднего разряда, а с двадцать девятого афоризма описываются средства духовной практики для тех, кто обладает более скромными задатками и находится в неблагоприятных условиях. Важнейшие комментарии на "Йога-сутру": "Йога-бхашья", или "Санкхья-правачана-бхашья" Вьясы (ок. 4-8 вв. н.э.), "Таттвавайша-ради" Вачаспати Мишры (9 в.), "Раджамартанда" Бходжараджи (ок. 10-11 вв.), "Йога-варттика" и "Йога-сара-санграха" Виджняна Бхикшу (ок. 16-17 вв.), "Мани-прабха" Рамананды Сарасвати (16 в.), комментарий Свами Харихарананды (20 в.) и др. Из них первый и основной - комментарий Вьясы. Насколько нам известно, "Йога-сутра" в переводе с санскрита на русский никогда не публиковалась, поэтому данный перевод не претендует на совершенство, последнее возможно лишь при условии существования переводческой традиции. Перевод и комментарий, сохраняющий традиционную форму и являющийся зачастую почти буквальным переводом комментария Вьясы, выполнены по изданиям, важнейшие из которых следующие:

1. Patanjali's Yoga Sutras with the Commentary of Vyasa... Allahabad, 1924.
 2. Swami Hariharananda Aranya. Yoga Philosophy of Patanjali. Calcutta, 1963.
- Б.Загуменнов

I. ГЛАВА О САМАДХИ

ОМ! 1. Вот наставление в йоге.

Слово "йога" означает сосредоточенность (самадхи). Это свойство присуще всем уровням психики (читта-бхуми). Таких уровней, или состояний - пять. Первое, в котором доминирует раджас, обозначается термином "кшипта" ("разбросанное"). Оно характеризуется беспорядочной активностью ума, постоянным перебеганием мысли с объекта на объект. Благодаря сильной зависти или злобе ум может иногда сосредоточиться, но такое сосредоточение не имеет отношения к йоге, как к пути духовного развития. Второе состояние (мудха) противоположно первому, в нем доминирует тамас - ум характеризуется пассивностью, инертностью, тупостью, отсутствием ясности сознания, неспособностью к размышлению о духовных объектах. Ум, сосредоточенный на вещах, богатстве и т.п., - пример такого состояния психики. В третьем состоянии (викшипта) ум достигает иногда относительно глубокого сосредоточения на духовных принципах, но в целом все же преобладает качество несосредоточенности. В четвертом (экагра) ум глубоко и полностью сосредоточен на одном объекте, в нем преобладает саттва, высшее проявление пракрити. В пятом (нируддха) ум перестает функционировать.

Первые три состояния относятся к обычным, в то время как четвертое ведет к духовному росту: при совершенствовании в нем реализуется сампраджнята-самадхи (I, 17) [1], постигается "истинная природа вещей", ослабляются клеши (II, 3-9) и узы кармы, а ум становится способным к переходу в свое пятое, высшее и последнее состояние, - и тогда, при полном прекращении его активности, реализуется асампраджнята-самадхи (I, 18), т.е., безобъектное сверхсознательное состояние, не обусловленное временем, пространством и причинностью.

2. Йога - прекращение функций читты [2].

Читта - психика в широком смысле слова. Она проявляется в виде пяти функций, или модусов (вритти) (I, 5-11). Поскольку в афоризме отсутствует слово "все (функции)", это означает, что в определение йоги включается и сампраджнята-самадхи. Ум (читта) функционирует в пределах трех гун (саттва, раджас, тамас). Это следует из того, что он проявляется в трех аспектах: ясность (сознания), активность и инертность. Если ясность ограничена влиянием раджаса и тамаса, ум тянется к власти через обретение сверхъестественных способностей и находит удовольствие в чувственных объектах. Если преобладает тамас, ум склонен к порочным деяниям, невежеству, отсутствию бесстрастия, слабости, вследствие этого - потеря влияния, крушение надежд, недостижение желаемого. Если полностью устранена "пелена духовного ослепления" (тамас), но сохраняются следы раджаса, ум достигает ясности и проявляет склонность к обретению добродетели и благочестия, мудрости, бесстрастия, праведного влияния. Если же полностью устранено влияние раджаса, то ум пребывает "сам в себе" (сварупа), постигает различие между саттвой и пурушей и переходит к форме созерцания (дхьяна), известной под именем "облако добродетели" (дхарма-мегха). Это - высшее знание-мудрость (прасамкхьяна). Высшее сознание (читти-шакти), т.е., пуруша, не подвержено изменениям, чисто (не запятнано влиянием гун и бесконечно - не в смысле бесконечного числа конечных единиц, а в том смысле, что понятие конечности непреложно к нему ни в каком отношении. Даже высшее знание - различие между буддхи и пурушей (вивека-кхьяти) противоположно этому сознанию. Когда возникает бесстрастие, непривязанность даже относительно этого знания, тогда в уме, лишенном своих функций, остаются лишь скрытые "психические следы" (самскар). Такое состояние психики есть нирбиджа - или асампраджнята-самадхи.

3. Тогда зрящий пребывает в собственной природе (сварупа).

Под зрящим понимается пуруша. Когда прекращены функции психики (читта), т.е., ее обычная деятельность, составляющая ее неотъемлемое свойство, она как бы перестает существовать. Тогда пуруша находится в своем истинном состоянии, "в собственной природе", т.е., существует в качестве высшего чистого сознания (читти-шакти). Эта "изоляция" (кайвалья), освобождение от всех проявлений пракрити, составляет цель йогического праксиса. В обычном же состоянии психики (вьютхана-читта) пуруша не являет себя в истинной природе, хотя в действительности всегда остается "самим собой", независимо от модификаций "эмпирической реальности".

4. Иначе - отождествление пуруши с функциями читты.

"Иначе" - т.е., в противном случае, когда функции психики не прекращены. Итак, существует два основных состояния: функции психики прекращены (читта-вритти-ниродха) или не прекращены, т.е., психика функционирует обычным способом. В последнем случае пуруша мнимо отождествляется с актами познания, воображения и т. д. и представляется действующим или испытывающим что-либо ("я знаю", "я чувствую"). Это коренное заблуждение, устраняемое практикой йоги.

5. Функции читты - пять видов, при этом они связаны с клешами или не связаны.

Психическая деятельность - двух видов: обусловленная клешами, т.е., неведеньем и прочим (II, 3-9) и не обусловленная ими, направленная на реализацию высшего различающего знания (кхьяти) и "противостоящая" проявлениям гун. Оба вида в свою очередь обусловлены существованием самскар, т.е., содержанием глубинной памяти, и

порождают новые самсары, ведущие к возникновению психической деятельности, к произвольным флуктуациям психики (читта-вритти).

6. Эти виды - достоверное познание, заблуждение, викальпа, глубокий сон и память.

7. Восприятие, вывод, авторитетное свидетельство разновидности достоверного познания (прамана) [3].

Восприятие (пратьякша) - образ, модификация психики, возникающая при контакте органов чувств (индрий) с внешними объектами: оно отражает общее и особенное. Вывод (анумана) - это логическое мышление. Авторитетное свидетельство (агама) - знание, имеющее источником высказывания того, кто видел или испытал то, о чем он свидетельствует и при этом обладает необходимыми морально-духовными качествами, что является условием достоверности его слов. В связи с этим следует отметить, что духовные истины не могут быть переданы должным образом через книги. Для этого необходим непосредственный кон-такт с тем, кто эти истины реализовал в собственной жизни. Только он может быть истинным духовным учителем, или гуру.

8. Заблуждение - ложное знание, не соответствующее природе объекта познания.

Заблуждение - ложное знание, ибо оно устраняется достоверным познанием. Пять клеш (II, 3-9) - суть пять основных видов заблуждения, или духовного ослепления (моха).

9. Викальпа - словесное знание, не имеющее реального объекта.

Викальпа ("фантазия") - фантастические образы и пустые понятия, такие как "рога зайца", "сын бесплодной женщины". Огромная доля содержания нашего сознания относится к этой категории.

10. Сон - функция читты, основанная на восприятии небытия [4].

Пробуждаясь после глубокого сна без сновидений, мы вспоминаем, что находились в состоянии "отсутствия", "несуществования". Следовательно, сон - одна из функций психики, ее состояние, при котором отсутствуют состояния бодрствования и сна со сновидениями.

11. Память - неисчезновение воспринятых объектов.

"Неисчезновение" означает сохранение впечатлений воспринятого и пережитого в виде самсар, или "психических следов". Память существует благодаря самсарам. Она двух видов, поскольку связана с объектами воображаемыми или реальными; первое имеет место во время сновидений, второе во время бодрствования. Память как психическая функция относится ко всем пяти функциям психики, в том числе и к самой себе: процесс запоминания и другие акты памяти сохраняются ею. Описанным функциям, или состояниям психики, присуще качество удовольствия, страдания или заблуждения (моха).

12. Их прекращение - упражнением и бесстрашием.

Под словом "их" понимаются пять функций психики. Упражнение (абхьяса) и бесстрашие, или непривязанность (вайрагья) - взаимосвязанные важнейшие средства, ведущие к достижению освобождения (мокша, кайвалья). Все остальные средства духовной практики, описываемые ниже, включаются в них. Река, называемая умом (читта), может течь в двух направлениях - к добру (кальяна) и злу (папа). Если ум тянется к различающему знанию, освобождению (кайвалья), он течет к благу. Если же склоняется к неразличению и ослеплению, к самсаре, он течет ко злу. При этом течение в направлении чувственных объектов ослабляется бесстрашием, а упражнением в "созерцании различения" (вивека-даршана) открываются "ворота шлюза" в направлении к различению. Поэтому приостановка флуктуации психики (читта-вритти-ниродха) зависит от обоих - от упражнения и бесстрашия.

13. При этом упражнении - стремление к достижению устойчивости читты.

"Устойчивость" (стхити) - состояние ума, лишено своих обычных функций (авритти), и потому "спокойно текущего" (прашанта-вахита). Это высшая форма существования психики. Стремление, или усилие (пратна) вместе с энергичностью и энтузиазмом, постоянные попытки достичь этого состояния есть упражнение. Оно должно сопровождаться тапасом (подвижничество, отказ от мирских удовольствий), брахмачарьей

(половое воздержание), правильными знаниями (видья) и верой. "Без перерывов" означает "ежедневно и, по возможности, каждое мгновение". Непрерывное упражнение то, которое существенно не нарушается мирскими самскарами.

14. Оно (упражнение) обретает прочную основу, если выполняется долгое время, без перерывов, с благоговейной преданностью.

"Устойчивость" (стхити) - состояние ума, лишенного своих обычных функций (авритти), и потому "спокойно текущего" (прашанта-вахита). Это высшая форма существования психики. Стремление, или усилие (праятна) вместе с энергичностью и энтузиазмом, постоянные попытки достичь этого состояния есть упражнение. Оно должно сопровождаться тапасом (подвижничество, отказ от мирских удовольствий), брахмачарьей (половое воздержание), правильными знаниями (видья) и верой. "Без перерывов" означает "ежедневно и, по возможности, каждое мгновение". Непрерывное упражнение то, которое существенно не нарушается мирскими самскарами.

15. Бесстрастие - это сознание, в котором господствует отсутствие жажды вещей, как видимых, так и описанных в священных текстах.

Если ум становится индифферентным относительно женщин, напитков, пищи, власти и т. д., а также относительно благ, которые обещают веды (рай, бестелесность и т. п.), то это качество называется бесстрастием. Оно достигается в результате видения недостатков (доша) этих объектов благодаря различающему знанию (прасамкхьяна).

16. Свобода от жажды гун достигаемая посредством постижения пуруши, есть высшее бесстрастие.

Благодаря упражнению в постижении пуруши, йогин, увидев несовершенную природу всех объектов, как существующих в этой земной жизни, так и описанных в ведах, обретает ясность духовного, видения и устойчивость в саттвических качествах. Такой йогин, обладающий высшим видом различающего знания (правивикта), острым интеллектом (буддхи) обретает бесстрастие относительно всех проявленных и непроявленных качеств трех гун. Таким образом, существуют два вида бесстрастия. Последний вид, о котором - говорится в этом афоризме, является "абсолютным очищением знания" (джняна-прасада-матра). Когда йогин достигает такого бесстрастия, он видит: "Достигнуто то, что должно быть достигнуто; клеши, подлежащие устранению, устранены; непрерывная цепь смертей и рождений, связанная которой люди рождаются и умирают, и снова умирают и рождаются прервана". Такое бесстрастие - высший вид знания, оно неотлично от освобождения (кайвалья).

17. Если самадхи сопровождается витаркой, вичарой, анандой и асмитой, то это сампраджнята-самадхи.

О сампраджнята-самадхи уже упоминалось (комм. к I, 1). "Сампраджнята" означает "сознательное", т.е. с сохранением определенного вида сознания или знания. Условие достижения этого вида самадхи - первый уровень бесстрастия (I, 15). Здесь говорится о последовательных стадиях сампраджнята-самадхи. Когда глубоко сосредоточенный ум имеет объектом "грубые вещи" (воспринимаемые органами чувств) - это витарка (букв. "размышление"); концентрация ума на "тонком" (см. I, 45) - вичара (созерцание); следующая стадия характеризуется блаженством (ананда); а последняя - переживанием "эго-сознания" (асмита - см. II, 6). Таким образом, все стадии этого вида самадхи связаны с определенными "опорами", с отличием от асампраджнята-самадхи, которое безобъектно.

18. Другому виду самадхи предшествует постоянное упражнение в идее-импульсе (пратьяя) приостановки деятельности читты; в нем сохраняются лишь самскары.

19. У существ бестелесных и слившихся-с-природой средство достижения самадхи - бытие (бхава-пратьяя).

Асампраджнята-самадхи достигается либо с помощью средств, о которых говорится в следующем афоризме (I. 20), либо благодаря "бытию". Термин "бытие" понимается комментаторами весьма различно: "объективное существование, порождаемое авидьей", самскары, нечто врожденное и т.д. Йогины реализуют самадхи с помощью предписанных

средств: У бестелесных божеств и существ "растворенных-в-природе" (пракрити-лаянам) самадхи реализуется посредством "бытия". Что это за "растворенные" существа, не совсем ясно, но как у божеств, так и у них самадхи не ведет, согласно комментариям, к окончательному освобождению.

20. У других достижению асампраджнята-самадхи предшествуют вера, энергичность, память, самадхи и мудрость.

"У других", т.е., у йогин. Глубокая вера в истинность избранного духовного пути, вызывающая очищение и спокойствие ума, поддерживает йогина, словно добрая мать. Такая вера порождает у стремящегося к различающему знанию (вивека-джняна) энергичность и усердие (вирья), которое ведет к постоянному памятованию (смрити), которое способствует возникновению сампраджнята-самадхи (глубокой сосредоточенности): в сосредоточенном уме возникает свет различения, благодаря которому йогин постигает "истинную природу вещей", т.е., вещи как они есть. При постоянном упражнении в таком знании появляется бесстрашие относительно всего познаваемого и в результате достигается асампраджнята-самадхи.

21. Самадхи близко для в высшей степени стремительно-энергичных.

22. Затем также различие в зависимости от низшей, средней и высшей степени.

Йогини, о которых говорилось в двадцатом афоризме девяти типов, соответственно тому, как они применяют только что описанные средства достижения асампраджнята-самадхи. Интенсивность применения средств может быть слабой, средней и высшей, - каждый из этих трех уровней подразделяется на три подуровня. Слово "стремительно-энергичный" (самвега) означает, что йогину присущи бесстрашие, энтузиазм и энергия, постоянная поглощенность стремлением к освобождению. Далее описываются альтернативные средства достижения самадхи.

23. Или посредством ишвара-пранидханы.

Средством достижения самадхи может быть также ишвара-пранидхана ("преданность ишваре", чувствование его всеприсутствия), это вид бхакти. Ишвара становится благосклонным к йогину и выполняет его желание: достигается самадхи и его результат - освобождение (см. также II, 1, 32, 45).

24. Ишвара - это особый пуруша, свободный от клеш, кармы, вызревания ее плодов и вместилища самскар.

Ишвара - вечно свободный пуруша, он никогда не был и не будет несвободным. Клеши - это авидья и прочие виды ложного знания (см. Введение и II, 3-9).

25. В Нем беспредельно "семя всезнания".

В каждом существе присутствует в той или иной степени сверхчувственное знание относительно прошлого, настоящего и будущего ("зародыш всеведения"). Если это знание, увеличиваясь, достигает стадии, которая не может быть превзойдена - это всеведение. Оно присуще ишваре.

26. Он также учитель древних, ибо не ограничен временем.

Ишвара неподвластен времени, он всегда существовал и всегда будет существовать: поэтому он был учителем (гуру) прежних духовных учителей в этом цикле существования и будет учителем будущих провидцев в следующих "мировых циклах" (сарга).

27. Его обозначает священное слово (пранава).

Имя ишвары - священный слог "ОМ". Существует органическая и вечная связь между этим словом и тем, что оно символизирует.

28. Его повторение, созерцание его значения.

Повторение (джапа) слова "ОМ" с созерцанием (бхавана) того, что им обозначается (ишвара), вызывает спокойствие и сосредоточенность ума (читта-экагрия).

29. Следствие этого - постижение индивидуального сознания (пратьяк-четана) и устранение препятствий.

Ишвара-пранидхана устраняет препятствия на пути достижения самадхи, и йогин обретает видение своей истинной природы (сварупа).

30. Эти препятствия, вызывающие несосредоточенность ума, суть болезнь, апатия, сомнение, небрежность, лень, чувственность, ошибочные воззрения, недостижение [определенной] ступени и неустойчивость [ума].

Болезнь (вьядхи) - недомогание, расстройство. Апатия (стьяна) - неактивность ума, его нерасположенность к духовной деятельности. Сомнение (самшая) - колебание сознания между двумя вариантами, между "да" и "нет" например: ведет ли йога к достижению истинных духовных ценностей или не ведет? Если существуют сомнения, невозможно должное усилие, энергичность, но без настойчивости и энтузиазма невозможен успех в йоге. Поэтому необходимо устранить сомнения, одно из главных средств для этого - общение с гуру. Небрежность (прамада) недостаточное внимание к средствам достижения самадхи при удовлетворенности второстепенными успехами духовной практики. Лень (аласья) - "тяжесть" ума и тела, препятствующая энергичному праксису (правритти); это проявление тамаса. Чувственность (авирати) - привязанность к чувственным объектам (вишая-сампрайога). Ошибочные взгляды, или понятия (бхранти-даршана) - заблуждения и иллюзии (см. I, 8). Недостижение ступени - недостижение ступеней самадхи (I, 17). Неустойчивость - неспособность достаточно длительного пребывания на достигнутых ступенях самадхи, Эти девять препятствий, называемые врагами йоги, вызывают несосредоточенное состояние психики (читгасьявикшепа); при их отсутствии достигается приостановка деятельности ума.

31. Несосредоточенность ума сопровождается страданием, унынием, дрожанием членов тела, вдохами-выдохами.

Страдание вызывается собственной природой человека, другими существами, влиянием небесных тел и т.д. Уныние (даурманасья) - подавленность, депрессия, вызываемая неосуществленными желаниями. Состояние психики отражается на состоянии тела и имеет тесную связь с дыханием. Глубокая концентрация ума сопровождается замедлением дыхания вплоть до его прекращения, в обычном же состоянии дыхание совершается нормально или оно расстроено. Описанные явления связаны с рассеянным, неуравновешенным умом (викшипта-читта) и отсутствуют, если ум сосредоточен (самахита-читта).

32. Для их устранения - упражнение [по концентрации] на одном объекте.

Состояние несосредоточенности, противоположное состоянию концентрации, может быть устранено упражнением и бесстрашием (I, 12-16). Здесь говорится об объекте упражнения. Им должно быть "нечто одно" (экататтва), что именно - об этом существуют разные мнения: ишвара, одна из категорий (таттва) системы санкхья и т. д.

33. [В результате] постоянного проявления доброжелательности, сострадания, сорадости и равнодушия относительно наслаждающихся, страдающих, добродетельных и порочных - очищение ума.

Рекомендуется; относительно благополучных, испытывающих приятное, проявлять доброжелательность, дружелюбие (майтри), относительно страдающих - сострадание (каруна), относительно добродетельных - сорадость (мудита), относительно порочных - равнодушие (упекша), т.е., спокойное объективное отношение, а не отвращение или ненависть. Благодаря этому развиваются благие качества (шукла дхарма) и ум (читта) обретает спокойствие, чистоту, сосредоточенность и устойчивость (стхити). В буддизме доброжелательность и т. д. называется брахмавихарами, или "четырьмя безмерными". Степень их развития не должна иметь предела. Доброжелательность необходимо постепенно распространить не только на друзей и близких, но и на "нейтральных", безразличных нам существ, и на врагов. Точно также с остальными безмерными; так, следует относиться равнодушно не только к "нейтральным", не только к врагам, но и к друзьям. Практика "четырех безмерных" ведет к устранению эгоцентризма, зависти, ненависти и пристрастий.

34. Или выдыхая и удерживая дыхание [достигают устойчивости ума].

Спокойствия и сосредоточенности можно достичь специальными дыхательными упражнениями (пранаяма) (см. II, 49-53) в соединении с упражнением по концентрации ума, без чего ум, напротив, станет более рассеянным.

35. Или же устойчивость манаса вызывается развитием высших восприятий чувственных объектов.

При длительной концентрации внимания на кончике носа возникает ощущение необычного (дивья) запаха, на кончике языка - необычного вкуса и т. д. Эти явления вызывают устойчивость ума, устраняют сомнения в эффективности духовного праксиса и открывают путь к достижению мудрости, рождающейся в самадхи.

36. Или [созерцанием] лучезарного-и-лишенного-печали.

При концентрации на "лотосе сердца" (хридая-пундарика) возникает восприятие буддхи ("разум", высшее проявление психики), он сияющ и подобен безграничному пространству (акаша). Благодаря такому созерцанию можно достичь устойчивости ума. "Лотос сердца" - один из основных "энергетических центров" (чакра), описываемых йогической психофизиологией.

37. Или ум [достигает устойчивости, делая опорой] то, что лишено страстей.

При глубокой сосредоточенности на образе какого-нибудь великого святого, обретшего бесстрастие, ум йогина, становится бесстрастным и устойчивым. Ум, полный страстей и желаний, легко сосредоточивается на мирских объектах, но ему очень трудно достичь интроверсии, и наоборот: ум, лишенный страстей, обретает непривязанность и свободу.

38. Или опираясь на знание, возникающее из сновидений и глубокого сна.

Йогин, делающий объектом медитации образы сновидений (свапна) или состояние глубокого сна без сновидений (нидра), также может достичь стабильности ума.

39. Или медитацией (дхьяна) о чем-либо, выбранном по желанию.

Можно медитировать о любом благом объекте, если это ведет к устойчивости ума. Овладев способностью концентрироваться на этом объекте, можно перенести ее на объект, более близкий по своему характеру к цели йоги.

40. Его сила простирается от самого малого до величайшего.

Медитация в амплитуде от мельчайшего (атом) до предельно огромного (вселенная) имеет результатом обретение способности в совершенстве концентрироваться на любом объекте. Это означает, что ум достиг совершенства и не нуждается в дальнейшей практике по его очищению (парикарма).

41. Когда функции [читты] ослаблены, [она], уподобляясь прозрачной драгоценности, [достигает способности] самапатти, т.е., совершенного постижения того, что относится к познающему, познанию и познаваемому.

Здесь говорится о природе ума, достигшего устойчивости (стхити), и его объектах. Ему свойственно состояние сосредоточенности, концентрации (самапатти), виды которой описываются ниже. В познаваемое входят пракрити и ее производные (см. I, 45; II, 19). Как прозрачный кристалл принимает цвет фона, так и очищенный ум без искажений воспринимает вещи.

42. При этом [самапатти, в котором] смешаны представления о слове, его объекте и идее объекта, есть савитарка-самапатти.

Так, слово "корова" имеет своим объектом известное существо. Идея - представление (понятие) об этом существе в нашем уме. Термин "са-ви-тарка" означает "мышление-с-помощью-слов", т.е., вербальное, дискурсивное мышление (ср. I, 17).

43. Нирвитарка-[самапатти - то самапатти, в котором] при полном очищении памяти, [читта], как бы лишенная своей собственной природы, освещает лишь объект.

Нирвитарка-самапатти - невербальная, наддискурсивная сосредоточенность на "грубых объектах"; при этом из памяти устранены знания, приобретенные с помощью вывода и авторитетного свидетельства (I, 7). Это высший вид знания об этих объектах, прямое восприятие их природы (ср. III, 3).

44. Этим описаны также савичара-[самапатти] и нирвичара-[самапатти], имеющие объектами тонкие вещи.

Савичара-самапатти - концентрация на "тонких вещах" (сукшма-вишая) с помощью вербального мышления, оно ограничено пространством, временем и причинностью. Нирвичара-самапатти - наддискурсивная сосредоточенность на тонких объектах (ср. I, 17).

45. Сфера "тонкого" завершается в непроявленном.

Пять "грубых элементов": "земля", "вода", "огонь", "воздух", "пространство" (акаша) имеют своими потенциями тонкие элементы, или танматры, называемые соответственно "запах", "вкус", "свет", "прикосновение" (спарша), "звук". Тоньше танматр - ахамкара ("эго"), еще более тонок махат, или буддхи ("интеллект", "разум"). А наиболее тонка пракрити, или прадхана ("праматерия"), называемая непроявленной (алинга). Можно сказать, что наиболее тонок пуруша, но его тонкость иного рода. Согласно санкхье реалии мира делятся на четыре группы:

1. Пуруша не произведен (т.е., не порожден чем-либо и не имеет начала) и не производит.

2. Практики не произведена и производит.

3. Махат (буддхи), ахамкара и танматры произведены и производят.

4. Манас, индрии, махабхуты ("грубые элементы") произведены, но не производят. (См. также II, 19).

46. Они - всего лишь самадхи-с-семенем.

Четыре вида самапатти (I, 41-44) имеют своим объектом ("семенем") "внешние вещи" (бахир-васту), к которым относится пракрити и все ее проявления. Савитарка и нирвитарка имеют объектом "грубое" (стхула), а савичара и нирвичара - "тонкое" (сукшма) (см. I, 45).

47. При совершенстве нирвичара-[самапатти] очищение внутреннего атмана (адхьятма-прасада).

При устранении "загрязнений" (мала) психики деятельность буддхи становится свободной от влияний тамаса и раджаса. Это означает совершенство йогина в нирвичара-самапатти, а также достижение "ясного света знания" (спхута-праджня-алока). Благодаря последнему возможно мгновенное и адекватное постижение вещей во всех их аспектах (ср. I, 33).

48. В этом [состоянии возникает] знание-исполненное-истины.

Знание, или мудрость, исполненная истины (рита), лишена всяких следов заблуждения (випарья - см. I, 8). Эта мудрость, или "высшая йога", реализуется благодаря изучению священных текстов, размышлению и практике медитации (агама-анумана-дхьяна). Не может быть лучшего знания объекта, чем то, которое достигнуто в нирвичара-самадхи.

49. Его объект отличен от объекта словесного и выводного знания, ибо относится к особенному.

С помощью слов и умозаключений нельзя достичь знания особенного (вишеша) или индивидуального, ибо те и другие способны передать лишь общее. Точно также обычные средства познания (лока-пратьяхша) бессильны относительно вещей тонких, скрытых и находящихся на огромном расстоянии. Эти ограничения преодолеваются благодаря необычным способностям, возникающим при достижении самадхи.

50. Самскар, возникающие от него, препятствуют проявлению других самскар.

От него" - т.е., от нирвичара-самапатти, или знания, исполненного истины (I, 48). Самскар, относящиеся к самскарам мудрости (праджня), возникающей в нирвичара-самадхи, препятствуют проявлению самскар мирского уровня (вьяотхана), на котором психика функционирует обычным способом. Самскар мудрости растут (благодаря практике самадхи), вытесняя мирские самскар.

51. При устранении даже этих [самскар], вследствие устранения их всех, возникает самадхи-без-семени.

Самскар мудрости, или высшего знания, возникают в сампраджнята-самадхи (в самадхи, направленном на определенный объект, т.е., имеющем нечто своей "опорой"). Но любой

объект, как бы ни был он тонок, есть модификация пракрити. При полном устранении (ниродха) психической деятельности (читта-вритти), возникает безобъектное самадхи (асампраджнята), и пуруша пребывает в своей истинной природе (I, 3), он "чист и свободен". Но эти эпитеты являются характеристикой пуруши с относительной, самсарической точки зрения, в действительности пуруша всегда есть пуруша, он не имеет отношения ни к связанности, ни к освобождению. Слова не способны выразить это состояние, оно неопишимо.

II. ГЛАВА О ДУХОВНОЙ ПРАКТИКЕ

[5] В первой главе излагалась йога для тех, кто от рождения обладает весьма сосредоточенным умом (самахита-читта). Теперь начинается описание йоги для тех, чей ум менее сосредоточен (вьюттхита-читта).

1. Тапас, свадхья и ишвара-пранидхана составляют крия-йогу.

"Крия-йога" означает "йога действия", "практическая йога". Тапас (подвижничество) очищает ум и устраняет препятствия на пути достижения высшей цели - освобождения, без него невозможно совершенство в йоге (см. II, 32). Свадхья - начитывание мантр ("ОМ" и других) и регулярное чтение и изучение текстов, излагающих природу и средства освобождения (мокша-шастра). Ишвара-пранидхана посвящение всех своих действий "высшему гуру", т.е., ишваре, с отречением (саньяса) от их результатов (см. I, 23-30). Тапас относится по преимуществу к телу, свадхья к речи, ишвара-пранидхана - к уму.

2. Крия-йога совершается с целью реализации самадхи и ослабления клеш.

Ослабление клеш, т.е. сведение их к тонкому (пратану) уровню проявления - один из этапов их устранения (см. II, 11).

3. Клеши - это неведение, "эго", страсть, ненависть и страх смерти.

Клеши (букв, "недуги", "мучения") - это пять видов духовного невежества, или заблуждения (I, 8). Когда они находятся в действии, они усиливают "власть гун", приводят в движение поток причин и следствий, способствуют "созреванию кармы" (карма-випака) [6].

4. Неведение - почва остальных клеш: спящих, тонких, временно подавленных и полностью проявленных.

Неведение (авидья) - источник, или основа других клеш, они - ее модификации. Клеши существуют обычно в четырех формах, или состояниях. Они могут быть "дремлющими" (латентными) и проявиться только при определенных условиях, подобно семенам, прорастающим под влиянием тепла и влаги. Они могут быть "тонкими", т.е., ослабленными - благодаря крия-йоге (II, 1). Если страсть вытесняет ненависть, то ненависть присутствует в скрытом состоянии, но не уничтожена - это пример подавленной клеши. Открытый гнев, страх - примеры полностью проявленных клеш. В результате духовной практики может возникнуть и пятое состояние, в котором клеши, подобно "поджаренным семенам", становятся полностью бездействующими, неспособными к проявлению.

5. Неведение - принятие не вечного, нечистого, страдания, не-атмана за вечное, чистое, наслаждение, атман.

Считать, что окружающий нас мир: земля, звезды, луна и т. д. - вечны, а божества (дэвы) бессмертны, есть неведение. Не является чистым тело из-за условий своего происхождения, из-за постоянных выделений и необходимости регулярного очищения. Вот поэтический пример принятия нечистого за чистое: "Эта девушка привлекательна, словно молодой месяц. Ее тело - словно из меда и нектара. Ее глаза, подобные лепесткам голубого лотоса, игривыми взорами возбуждают жизнь в окружающих. Она будто порождена луной". Точно также можно принять порочное за благое, бессмысленное и бесполезное за значимое (артха). И также неверно считать, что внешние объекты: вещи, скот и т. д., тело или ум (который есть лишь инструмент пуруши) - обладают

самостоятельным "я" (атман). В этой связи Панчашикха сказал: "Те, которые считают частью своего "я" неодушевленные и одушевленные объекты, радуются их приумножению и скорбят при их утрате - все они в заблуждении". О принятии страдания за наслаждение см. II, 15. Таким образом, неведение имеет четыре аспекта; оно почва, из которой появляются остальные клеши и "вместилище кармы" (кармашая).

6. "Эго" - ложное отождествление способности зрения со зрящим.

Зрящий, или неотносительное сознание (дрик-шакти), это пуруша. "Способность зрения" (даршана-шакти) - это буддхи. "Эго" (асмита - букв.: "есмь-ность", "самость", "яйность") - иллюзорное принятие "инструмента познания" (буддхи) за самого познающего, за необусловленное сознание (ср. III, 35).

7. Страсть - влечение к приятному.

Страсть (рага) - это жажда наслаждений или средств их получения, вожеление, тяга к тому, что приятно. Эта жажда возникает в результате воскрешения воспоминаний о прежних удовольствиях.

8. Ненависть - отвращение к неприятному.

Ненависть (двеша) - реакция, противоположная страсти; антипатия или гнев относительно того, что вызывает (или может вызвать) страдание. Эта клеша обусловлена опытом прежних страданий.

9. Врожденная и глубокая привязанность к жизни, присущая не только невежде, но даже мудрому, проявляется как страх смерти.

Любое существо жаждет вечного существования: "да не прекратится моя жизнь, да буду я жить!" Такое желание свидетельствует о том, что в прошлом был пережит мучительный опыт смерти, о том, что были прежние существования. Врожденный, "инстинктивный" страх смерти также следствие неведения, он обусловлен тем, что тело и ум принимаются за нечто абсолютное (ср. IV, 10).

10. Эти тонкие клеши следует уничтожить противодействием (прати-прасава).

Эти пять клеш становятся подобными поджаренным семенам, не способным к прорастанию, и исчезают вместе с умом (читта), который, выполнив свое назначение, становится бездействующим (ср. IV, 34).

11. Дхьяна устраняет эти видоизменения.

Грубые модификации клеш, сведенные крия-йогой к тонким (II, 1-2), могут быть устранены определенного рода медитацией (прасамкхьяна дхьяна). Подобно тому, как грубая грязь устраняется с одежды довольно легко, но с большим трудом удаляются оставшиеся пятна, так и грубые проявления клеш - лишь препятствия, в то время как тонкие - гораздо сильнее. Можно выделить три стадии устранения клеш: их "утончение" посредством крия-йоги; их сведение к недействующему состоянию благодаря дхьяне и сампраджнята-самадхи и абсолютное устранение при "растворении ума", т.е. благодаря асампраджнята-самадхи. Последняя стадия ведет к освобождению (кайвалья).

12. "Вместилище кармы" имеет своим корнем клеши и реализуется в видимом и невидимых существованиях.

Действия, совершаемые под влиянием клеш (как и все другие), оставляют в психике "следы"- самсары, которые, согласно закону кармы, приносят плоды в этой жизни или в "невидимой", т.е. в будущей.

13. Пока существует этот корень, оно воплощается в виде формы существования, его продолжительности и опыта.

"Оно" - т.е. "вместилище кармы" (кармашая). Жизненный статус (человек, животное и т. д.), продолжительность жизни и характер опыта страданий-и-наслаждений (бхога) обусловлены "вместилищем кармы", которое приносит эти три вида плодов, если не устранены клеши.

14. Они имеют результатами удовольствие или боль по причине добродетели или порока.

"Они", т.е. форма существования, продолжительность жизни и опыт. Добродетельное поведение (пунья) имеет результатом удовольствие (сукха), порочное - страдание. Но для

Йогина мучительно даже и то, в чем обычно видят наслаждение и счастье. Почему так - объясняется в следующем афоризме:

15. Для того, кто обладает различающим знанием, все - лишь страдание, вследствие страдания, вызываемого изменчивостью, болью, самскарами и вследствие взаимной противоречивости функций гун [7].

Переживание наслаждения связано с одушевленными (жена, семья) или неодушевленными (дом, вещи) объектами, обусловлено страстной привязанностью и имеет результатом ее укрепление привязанности (рага). Благодаря привязанности формируется "вместилище кармы". Точно также объекты, причиняющие страдание, вызывают ненависть (двеша) и ослепление (моха). Таким образом, в результате ненависти и ослепления также формируется "вместилище кармы". Наслаждение невозможно без причинения вреда другим существам. Поэтому наслаждение чувственными объектами формирует "телесное вместилище кармы", основанное на причинении вреда другим. Вследствие этого наслаждение внешними объектами называется неведением (авидья). Когда посредством удовлетворения жажды контакта с внешними объектами индрии успокаиваются и временно не испытывают влечения к своим объектам - это удовлетворенность и наслаждение, в то время как возбужденность индрий из-за отсутствия удовлетворения есть страдание. Посредством повторного опыта наслаждений индрий не могут обрести бесстрастия, наоборот: повторные наслаждения увеличивают страстную привязанность и затем порождают еще большую неудовлетворенность. Вот почему наслаждение, потворство чувственности не может быть средством достижения непривязанности, истинного счастья. Тот, кто ставит целью наслаждение внешним, тонет в глубокой трясине страдания и подобен тому человеку, который, испугавшись скорпиона, наступает на змею. Таков характер страдания, связанного с изменчивостью (паринама), с превращением наслаждения в страдание. Далее, каждый испытывает боль, мучение, когда он связан с одушевленными или неодушевленными объектами, к которым он испытывает ненависть или отвращение. Когда люди ищут удовольствий посредством тела, ума или речи, они предпочитают одно и пренебрегают другим, что ведет к накоплению добродетели и порока (дхарма - адхарма), таким образом образуется "вместилище кармы" (вследствие жадности и невежества) и впоследствии оно приносит свои плоды. Наслаждение приятным и переживание отвращения создают соответствующие самскары, они накапливаются, образуя "вместилище кармы", и, таким образом, возникает "поток страдания". Но это страдание испытывает йогин (а не обычные люди), ибо его психика чувствительна, словно глазное яблоко. Обычные же люди, ослепленные неведением, цепляются за "я" и "мое" и страдают в результате собственных деяний. Они перерождаются снова и снова, подверженные страданиям, возникающим от внешних и внутренних причин. Йогин, однако, видя, что и другие увлечены потоком страдания, находит прибежище в правильном знании (самьяг-даршана) ради уничтожения всякого страдания. Страдание возникает также в результате того, что психика (читта) есть проявление гун. Гуны постоянно "борются между собой", порождая непрерывные волнения и изменения. Ум поэтому также находится в постоянных изменениях и испытывает различные состояния, которые характеризуются удовольствием, страданием или ослеплением (моха). Невозможно постоянно испытывать только удовольствие, ибо гуны неотделимы друг от друга, и в проявлении одной присутствуют проявления других. Это вызывает неудовлетворенность и страдание. Неведение, или духовное невежество (авидья), - коренная причина страдания. Оно устраняется правильным знанием. Подобно тому, как трактаты по медицине должны иметь четыре раздела, которые посвящены: болезни, ее причине, здоровью (состоянию отсутствия болезни), способу исцеления; так и учение об освобождении также имеет четыре темы, а именно: самсара, ее причина (хету), освобождение (мокша) и путь, ведущий к освобождению. При этом самсара - это "то, что подлежит устранению", это "устраняемое" (хейя); его причина (хейя-хету) - кажущееся соединение пуруши и пракрити; полное устранение (нивритти) этого соединения есть

"прекращение" (хана) и правильное знание (самьяг-даршана) - средство "прекращения" (хана-упая). Однако пурушу нельзя рассматривать как то, что возникает или исчезает. В первом случае ему приписывалась бы причина его возникновения, во втором - разрушимость (невечность). Когда отвергнуто то и другое, остается учение о вечной неизменности (шашвата-вада) - это и есть правильное знание (самьяг-даршана).

16. Устранению подлежит еще не возникшее страдание.

Прошрое страдание уже испытано. Настоящее испытывается в данный момент и именно в этот момент не может быть устранено. Только еще не возникшее, т.е. будущее страдание может быть предотвращено.

17. Причина того, что подлежит устранению, соединение зрящего со зримым.

"Зрящий" - это пуруша. Зримое - объекты, отражаемые в буддхи. Пуруша связан со зримым посредством буддхи. Это соединение (самйого) и есть причина страдания, причина того, что следует устранить.

18. Зримое обладает природой света, движения и инертности, состоит из "элементов" и индрий и имеет назначением обретение опыта и освобождения.

Свет, движение и инертность - основные характеристики трех гун. Гуны существуют в форме "элементов" ("земля", "вода" и т. д.) и индрий. Страдания и наслаждения, условием возникновения которых является соединение зрящего со зримым, есть опыт (бхога), служащий цели постижения истинной природы пуруши, т.е. для освобождения. Таким образом, существуют два вида знания постижение "зримого", т.е., объектов (вишая) и постижение пуруши, который по своей природе не может быть объектом. Постигание пуруши тождественно освобождению. Может возникнуть вопрос: почему "опыт" и "освобождение", будучи созданием буддхи и относящиеся лишь к нему, приписываются пуруше, который не имеет отношения ни к связанности, ни к освобождению? Как победу или поражение, которые в действительности одерживают или претерпевают воины, приписывают их полководцу, так связанность и освобождение, имеющие отношение лишь к буддхи, приписывают пуруше.

19. Вишеша, авишеша, линга-матра и алинга "ступени" гун.

Афоризм состоит из специальных терминов. Вишеша (особенное, дифференцированное) - это пять "элементов" (бхута), десять индрий и манас, как интегратор деятельности индрий. Авишеша (недифференцированное) - пять танматр ("потенций" элементов) и "эго" (см. I, 45; II, 6). Танматры и "эго" (асмита) - это модификация махата, или буддхи, т.е. стадии проявления гун, называемой "линга-матра" (букв.: "только знак"); это первая модификация пракрити при ее эволюции. При инволюции пракрити "линга-матра", или махат, "растворяется" (абсорбируется) в прадхане, или пракрити, которая называется "алинга", т.е. "непроявленное", лишенное признаков, ноуменальное. В этом непроявленном состоянии пракрити не поддается определению с помощью терминов "существующее или несуществующее, реальное или нереальное" (сат-асат).

20. Зрящий есть только зрение, но хотя он и абсолютно чист, им видимы модификации буддхи.

Выражение "только зрение" (дриши-матра) означает, что пуруша ("зрящий") есть безотносительное, необусловленное сознание ("способность зрения"). Пуруша, однако, познает ("видит") то, что происходит в буддхи. Это познание подобно отражению. Пуруша не идентичен буддхи, но и не абсолютно отличен от него. Он не подобен ему, поскольку объект познания может познаваться или не познаваться посредством буддхи, и, следовательно, буддхи есть нечто изменчивое, имеющее образ объекта или нет. Напротив, пуруша не является объектом познания, и он не может быть в одно время познающим, в другое - непознающим; все познаваемое постоянно является как бы его объектом. Пуруша постоянно является как бы познающим и не подвержен никаким изменениям. Кроме того, буддхи не является целью для самого себя, он является целью для другого (пара-артха) и не функционирует самостоятельно. Пуруша, напротив, является целью для самого себя, или целью в себе (сва-артха). Далее, буддхи есть проявление гун и поэтому сам по себе

бессознателен (ачетана), пуруша же постоянно "созерцает" гуны, он есть вечное сознание. Но пуруша не абсолютно отличен от буддхи, поскольку он как бы созерцает модификации, возникающие в буддхи, т.е. "действует" подобно буддхи, но при этом он не идентичен этим модификациям, а лишь кажется подобным им (ср. I, 4).

21. Именно для него существование зримого.

"Для него"- т.е. для пуруши. "Зримое", т.е. познаваемое, или подлежащее познанию, является условием опыта, ведущего к освобождению (II, 18). Когда освобождение реализовано, зримое теряет значение для пуруши, оно словно прекращает свое существование, хотя не уничтожается.

22. Хотя зримое и уничтожено для достигшего цели, оно не уничтожено для других, будучи присуще им.

Хотя зримое, т.е. познаваемое как бы исчезает для реализовавшего высшее назначение (т.е. освобождение), для других оно не исчезает, сохраняя свою власть.

23. Соединение - основание для постижения истинной природы сил "обладаемого" и "обладающего" (сва - свами).

О "соединении" (самйога) см. II, 17. Словами "обладаемое" (сва) и "обладающий" (свами) обозначены соответственно "зримое", т.е. пракрити, и "зрящий", т.е. пуруша. Благодаря соединению, или ассоциации пуруши и пракрити, совершается познание объектов. Постигание (упалабдхи) "зримого" есть опыт (бхога), в то время как постижение зрящего в его истинной природе (сварупа) есть освобождение (апаварга). Истинное познание (даршана) есть средство "разъединения" (вийога) пуруши и пракрити, т.е. освобождения. Познание, видение есть противоположность невидения (адаршана). Неразличение (адаршана) - причина "соединения". Знание само по себе не ведет к освобождению. Отсутствие незнания ведет к исчезновению "связанности" (бадха), это и есть освобождение. Истинное знание уничтожает причину связанности и поэтому является причиной освобождения (кайвалья-карана).

24. Его причина - неведение.

Неведение (авидья - см. II, 3-5) существует в форме суммы следов ложного знания (випарья-джняна-васана). Оно причина соединения "индивидуального атмана, или сознания" (пратьяк-четана - ср. I, 29), в форме которого проявляется пуруша, с буддхи и через него - со "зримым" (II, 18-19). Но когда достигнуто знание пуруши, буддхи прекращает свою деятельность и не проявляется вновь. В результате исчезает как само знание (даршана), так и незнание (адаршана), поскольку оба они относительны. Некоторые оппоненты высмеивают этот тезис об освобождении посредством прекращения деятельности буддхи, рассказывая такой анекдот. Простодушная жена спрашивает импотентного мужа: "О, мой супруг, у моей сестры есть ребенок, почему же его нет у меня?" - "Когда я умру, ты получишь ребенка", - отвечает тот. Точно также, считают оппоненты, если знание, существуя, не становится причиной прекращения деятельности ума (читта-нивритти), то где надежда, что оно прекратит ее в будущем? В ответ на это один из учителей сказал: "Именно прекращение деятельности буддхи есть освобождение (мокша). Если отсутствует причина неведения (адаршана), деятельность буддхи прекращается. Причина связанности - неведение, устраняется знанием (даршна)". Освобождение - ничто иное, как прекращение деятельности психики (читта-нивритти). В этом не может быть сомнений.

25. Вследствие его устранения - отсутствие соединения, это и есть "прекращение", т.е. освобождение зрящего.

Когда устранено неведение, незнание, исчезает и ассоциация буддхи с пурушей. Это полное исчезновение связанности пуруши на все времена называется "прекращением" (хана). Это "изоляция" (кайвалья), абсолютная независимость пуруши ("зрящий"), который уже никогда более не соединяется с гунами. С исчезновением причины страдания прекращается само страдание, это и есть "прекращение". Тогда пуруша пребывает "в самом себе", "в своей собственной природе" (I,3).

26. Средство "прекращения" - непрерывное различающее знание.

Различающее знание (вивека-кхьяти) восприятие (пратьяя) различия между буддхи, который является высшим проявлением пракрити, и пурушей. Оно невозможно, пока существует (присутствует) ложное знание. Когда ложное знание достигает состояния поджаренных семян и становится бездействующим, тогда благодаря чистоте буддхи, достигаемой в результате устранения загрязнений, обусловленных клешами, йогин обретает одну из высочайших степеней бесстрастия (I, 15), и поток восприятия различия (между буддхи и пурушей) становится незамутненным. Такое, лишенное дефектов, различающее знание есть средство "прекращения" соединения пуруши и пракрити. Это путь реализации освобождения (мокша). Различающее знание возникает постепенно благодаря изучению писаний (шастры), глубокому размышлению над изученным, медитации и самадхи.

27. Семиступенная предельная мудрость возникает у него.

В результате устранения загрязнений ума, которые подобны преграде или пелене, йогин проходит несколько стадий совершенствования высшего Знания, или мудрости. Эти ступени таковы:

1. То, что необходимо устранить (хея) - познано и не нуждается в дальнейшем познании.
2. Причины роста устраняемого ослаблены, устранены и нет необходимости в дальнейших усилиях в этом направлении.
3. "Прекращение" (хана) непосредственно испытывается в ниродха-самадхи, т.е. в состоянии прекращения флуктуации психики (I, 3; III, 16, 18, 19, 26, 51, 52).
4. Постижение того, что различающее знание (вивека-кхьяти) есть средство устранения (ханаупая) страдания, заблуждения, и что нет необходимости в дальнейшем совершенствовании йогического праксиса. Эти четыре вида мудрости, или инсайта, являются "освобождением от действий", или внешних феноменов (карья). Это освобождение достигается посредством усилий и завершает стадию духовной практики, поэтому эти ступени называются "освобождением от практики, или действий". Остальные три ступени называются освобождением от психики (читта-вимукти). Их прохождение совершается самопроизвольно, без усилий и вызывает полное прекращение деятельности читты. Это акмэ, вершина мудрости в форме высочайшего отречения, это предельное совершенство деятельности интеллекта (буддхи). Далее - освобождение (кайвалья).
5. Буддхи выполнил свое назначение.
6. Гуны подобны тому, как камни, лишённые опоры, сами собой падают с вершины горы, стремятся к своему "растворению", поглощаются своей причиной и не проявляются вновь, ибо нет оснований для этого; т.е. деятельность буддхи прекращается. (Здесь под гунами подразумевается их проявление в буддхи в качестве удовольствия, страдания и заблуждения).

На этой ступени явлен лишь пуруша, вне гун, в своей собственной природе, подобный свету, чистый и "изолированный" от всего относительного. Достижение этой последней стадии означает "освобождение - при-жизни" (дживан-мукти), т.е. когда тело йогина сохраняется и он продолжает жить, по-видимому, как обычно.

28. В результате применения средств йоги, при уничтожении нечистоты, свет знания достигает различающего знания.

Различающее знание как средство "прекращения" (см. II, 25-27) должно быть совершенным (сиддха). Но не может быть совершенства без упражнения или духовной практики (садхана). Поэтому она описывается. Существует восемь средств йоги. Благодаря их применению уменьшается или устраняется "загрязненность" (ашуддхи) ума, проявляющаяся в виде пяти видов ложного знания (II, 3), т.е. клеш и поступков, совершенных под их влиянием. С ее уменьшением проявляется подлинное знание (самьяг-даршана). По мере очищения психики "свет знания" (джняна-дипти) достигает степени "различающего знания", т.е. степени познания (виджняна) ясного различия между гунами и пурушей.

29. Яма, нияма, асаны, пранаяма, пратьяхара, дхарана, дхьяна и самадхи - восемь средств йоги [8].

Под словом "йога" здесь понимается, вероятно, асампраджнята-самадхи.

30. Яма - это ахимса, сатья, астея, брахмачарья и апариграха.

Ахимса (не-вреждение) - это неубиение, ненасилие, непричинение вреда живым существам (людям, животным, растениям) никогда и никаким образом. Все принципы ямы и ниямы должны иметь основанием ахимсу и служить упрочению и очищению. Сатья (правда, истина) - это правдивость, соответствие слов и мыслей фактам. Следует говорить в соответствии с действительно увиденным, услышанным или подуманным. Слова, которые говорятся с целью передачи информации, не должны быть обманом, вводить в заблуждение или быть пустыми, т.е. лишенными содержания и смысла. Слова должны использоваться с целью принести благо, а не вред. Если они приносят вред, то это не правдивость, а грех. Поэтому йогин должен вначале внимательно рассмотреть (исследовать), что для существ есть благо, и затем в соответствии с этим говорить слова, приносящие добро. Если слова могут причинить вред, следует воздержаться от них. Так, если шайка разбойников спрашивает, куда пошел караван, и получает правильные сведения, то ответ правдив лишь формально, поскольку является нарушением ахимсы. Праведная речь исключает клевету, вызывающую раздоры, оскорбления, грубость и болтливость, которая отнимает драгоценное время. Следует следить за тем, чтобы не вводить в речь воображаемые или нереальные вещи, как если бы они были реальными, а также избегать неточных выражений и преувеличений. Противоречит заповедям, например, случай, когда отец кричит, обращаясь к сыну: "Говори правду, не то я проломлю тебе голову!". Астея (не-воровство) - это неприсвоение чужого. Брахмачарья - контроль полового влечения, отсутствие сексуальных мыслей, желаний, слов, действий. Для женатых - это непрелюбодейание и воздержание от некоторых других нарушений праведной половой жизни. Для йогина - это полное половое воздержание, что требует правильного образа жизни, правильной диеты, правильного общения и поглощенности высшей целью. Апариграха (букв.: "не-схватывание") - это нестяжательство, не-алчность, отсутствие жажды приобретательства, "накопление", "непринятие даров". Видя, что приобретение, хранение и утрата вещей вызывает (из-за привязанности к ним) беспокойство, заботы и огорчения и причиняет вред другим, йогин воздерживается от жажды приобретательства, ограничиваясь тем, что необходимо для поддержания жизни. Сатья, астея, брахмачарья и апариграха являются видами ахимсы. Заповеди ямы должны соблюдаться в мыслях, словах и делах.

31. Это общезначимые великие заповеди, не ограниченные жизненным статусом, местом, временем и обстоятельствами [9].

Заповеди не должны нарушаться ни при каких обстоятельствах. Ни самозащита, ни "благие цели", ни долг касты не могут оправдать их нарушения. Таково требование к практикующим йогу.

32. Нияма - очищение, удовлетворенность, тапас, свадхья и ишвара-пранидхана.

Очищение - двух видов: внешнее и внутреннее. Внешнее очищение тела специальными процедурами и принятие чистой пищи [10]. Внутреннее - устранение гордости, высокомерия, тщеславия, злости, зависти и т. п. Чистота ума и сердца, чистота души (читта-шуддхи) - необходимое качество того, кто практикует йогу как путь духовного развития. Без нравственно-психологического очищения никакие знания и интеллект не помогут достичь истины, высшего сознания ученик вновь и вновь будет отбрасываться назад или серьезно расстроит свое здоровье. Удовлетворенность (сантоша) - это довольство малым, тем, что есть в данный момент, отсутствие желания приобрести большее и лучшее, отсутствие беспокойства об удобствах и комфорте. Тапас (подвижничество) - терпеливое перенесение "противоположностей": холода, голода, жары, жажды; длительного сохранения какой-либо позы (асана). Это также соблюдение молчания в течение какого-либо периода времени. Существует два вида молчания:

отсутствие речи-с-помощью-языка и полное отсутствие всякой знаковой коммуникации, например, с помощью жестов. К тапасу относится также соблюдение поста и некоторых других религиозных обетов. Тапас развивает терпение, стойкость, способность преодолевать препятствия - без этих качеств практика йоги невозможна. Свадхьяя - изучение священных текстов, предметом которых является высшая ценность жизни освобождение, практика мантры "ОМ" и ежедневное самоуглубление и самоанализ. Это ведет к сосредоточению мыслей и желаний на цели духовной практики. Ишвара-пранидхана (I, 23-29) - посвящение всех своих действий высшему гуру (ишваре) или человечеству. В этой связи сказано: "Тот, кто "пребывает в себе" (свадхья), у которого сеть извращенных побуждений разорвана - лежит ли он, сидит ли или идет по дороге - он видит источник самсары и, постоянно пребывая в состоянии освобождения, он причастен к наслаждению бессмертием. А также сказано автором "Йога-сутры": "Вследствие этого - постижение индивидуального атмана и устранение препятствий" (I, 23).

33. При возникновении мыслей о нарушении принципов ямы и ниямы - "созерцание противоположного" (пратипакша-бхавана).

34. "Нарушения, т.е., причинение страдания и т.д., совершенные, вызванные или одобренные, которым предшествовали алчность, гнев или ослепление: легкие, средние или чрезмерные - имеют результатом бесконечное страдание и неведение" - таково "созерцание противоположного".

Если в душе поднимается чувство злобы, ненависти, негодования и возникает намерение: "Я убью того, кто оскорбил меня, я скажу неправду, я возьму его вещи, соблазну его жену, я приобрету богатство", то следует думать противоположным образом: "Горя в безжалостном пламени самсары, я нашел прибежище в принципах йоги, оказывая помощь всем живым существам; совершив то, от чего я отказался, я буду подобен собаке, которая лижет собственную рвоту". Этот метод следует применять также и относительно других ступеней йоги. Йогин должен думать о преимуществах практики йоги и о губительных последствиях нарушения ее принципов. Эти последствия - непрерывное страдание (II, 15) и незнание истинных, высших ценностей жизни, т.е., пребывание в круговороте самсары. Нарушения предписаний могут быть совершены самим человеком или через посредство других, могут быть также поощрены и одобрены проступки и преступления, совершенные кем-то. Все это есть нарушение истинных принципов жизни. Психологические причины нарушений - алчность (лобха), ненависть, гнев (кродха), духовное ослепление, невежество (моха). Метод "созерцания противоположного" является способом нейтрализации желаний, а не их подавления, которое не ведет к успеху: подавленное, вытесненное из сознания, не исчезает; а через некоторое время проявляется с еще большей силой.

* * *

Когда (благодаря практике "созерцания противоположного") порочные мысли и желания исчезают, становятся бессильными, тогда у йогина появляются необычные силы (сиддхи), что указывает на его духовное продвижение.

35. При упорении в ахимсе в его присутствии прекращение вражды.

Если йогин упорен в ахимсе, т.е., совершенно беззлобен и миролюбив, не отвечает злом на зло и даже не помышляет об этом, то в существах, окружающих его, также исчезает агрессивность: например, змея и мангуста не нападают друг на друга, тигр не трогает лань и т.п. Йогин приобретает способность укрощать диких зверей.

36. При упорении в сатье - власть над результатами действий.

Слова йогина, упорившегося в правдивости, не помышляющего о лжи, становятся безошибочными и обретают необычную силу. Если он говорит кому-то: "живи праведно!", тот начинает жить праведно. Если он выражает желание: "достигни неба (сварга)", то человек достигает неба.

37. При упорении в астее - приход всех сокровищ.

К тому, кто не помышляет о воровстве, со всех сторон приходят сокровища.

38. При упорении в брахмачарье - обретение энергии (вирья).

Правильный контроль полового влечения, упрочение в безбрачии, неистрачивание половой энергии ведет к достижению физической и психической энергичности (вирья), способствует духовному развитию. Йогин обретает духовную силу учить других, прочно запечатлевать знание, которым он владеет, в умах своих учеников.

39. При утверждении в апариграхе - осознание, каковы были и будут существования (джанма).

Привязанность к вещам и собственному телу ограничивает способность самопознания. Когда эта привязанность значительно ослабевает, у йогина возникает способность к познанию своих прошлых и будущих существований и соответственно - совершенное знание о данной жизни.

* * *

Таковы сиддхи, возникающие у того, кто упрочен в заповедях ямы. Теперь о силах, развиваемых соблюдением предписаний ниямы.

40. Вследствие очищения - отвращение к собственному телу и отсутствие контакта с другими телами.

Даже самое тщательное очищение (шауча) не может полностью и навсегда очистить тело. Поэтому йогин чувствует отвращение [11] (джугупса) к нему и не имеет желания непосредственного контакта с телами других, которые еще более грязны. Любовь йогина выражается чувствами дружелюбия, сострадания и сорадования (I, 33), которые свободны от чувственности.

41. А также чистота саттвы от раджаса и тамаса, благое состояние ума, его сосредоточенность, подчинение индрий и способность к созерцанию атмана.

В этом афоризме описываются результаты внутреннего очищения. В чистой душе возникает состояние духовного блаженства (сауманасья). Вследствие этого сосредоточенность, единонаправленность ума (экагрья). Сосредоточенный ум способен подчинить своему контролю беспорядочную деятельность органов чувств. Это ведет к еще более глубокой сосредоточенности и глубочайшему самопознанию.

42. Вследствие удовлетворенности - достижение высшего блаженства.

Прекращение желаний, привязанностей, жажды большего ведет к достижению блаженства. Об этом сказано в древних текстах: "Блаженство, достигаемое в этом мире (на этой земле) через наслаждение объектами, или высшее небесное (божественное) наслаждение не составляют и одной шестнадцатой блаженства, возникающего от уничтожения желаний (тришна)".

43. Вследствие тапаса, благодаря уничтожению нечистоты - совершенства тела и индрий. Совершенства (сиддхи) - необычные способности, описываемые в третьей главе "Йога-сутры". Совершенства, относящиеся к телу - например, способность произвольно уменьшать его размеры. Совершенства индрий - способность видеть и слышать на огромном расстоянии и т.д. Но йогиньи практикуют тапас не с целью достижения сверхъестественных сил, а ради духовного совершенствования. Джняна-йогиньи, практикующие различение (вивека) и бесстрастие (вайрагья), могут достичь освобождения, не обладая сверхъестественными силами. См. также IV, 1.

44. Вследствие свадхьяи - контакт с желаемым божеством.

Обычно во время повторения мантры [12] (например, имени божества) мысль не остается зафиксированной на значении мантры : мы можем бесцельно повторять слова, а наш ум блуждает повсюду. При упрочении в свадхьяе словесная формула и образ, связанный с нею, неразрывны и непрерывно присутствуют в уме. Привлеченные верой и усердием йогина, божества, к которым он обращается (ишта-дэвата), являются ему и исполняют его желания. Под божествами понимаются дэвы, провидцы (риши) и "совершенные существа" (сиддхи).

45. Вследствие ишвара-пранидханы достижение [13] самадхи.

Йогин, посвятивший все свои помыслы ишваре и, практикующий ветви йоги (яма, нияма, асаны и т.д.), достигает состояния самадхи. По достижении самадхи он способен знать

все, что он хочет знать, все, что происходит в его теле, в том или ином месте или времени. Он знает вещи в совершенстве такими, какими они существуют "сами по себе". Таково описание ямы, ниямы и сил, возникающих при совершенствовании в них. Далее следует описание асан и других компонентов йоги.

46. Устойчивая и удобная поза есть асана.

47. Она достигается ослаблением напряжения и созерцанием бесконечного (ананта-самапатти).

48. В результате - невоздействие противоположностей.

Из огромного числа асан восемьдесят четыре считаются основными, из них наиболее важны тридцать две, из которых самых важных - одиннадцать. В целях духовного развития важнейшими являются медитационные асаны, т.е., те, в которых позвоночник находится в вертикальном положении (спина, шея и голова составляют прямую линию), а ноги скрещены или подогнуты тем или иным способом. Освоение этих асан, т.е., способность сохранять их длительное время (час и более), позволяет перейти, к пранаяме, а также есть условие длительного сохранения сосредоточенности. В комментарии к этим афоризмам Вьяса перечисляет одиннадцать асан, среди них - "поза лотоса" (падмасана), вирасана, бхадрасана, свастикасана, дандасана. "Поза лотоса" наиболее известна, в ней обычно изображается Будда. В йоге и буддизме встречается подробное описание важнейших деталей этой позы, овладение которой считается важным для практики концентрации, медитации и самадхи. Ноги скрещены (в падмасане ступни располагаются на бедрах, пятки почти встречаются и прижаты к животу в местах соприкосновения с ним, но если это трудно, допускается более легкий вариант расположения скрещенных ног), позвоночник выпрямлен, ладони располагаются ниже пупка и сложены в медитационном положении (правая ладонь лежит на левой, концы больших пальцев соединены), плечи выпрямлены, слегка отогнуты назад и располагаются горизонтально, голова немного наклонена вперед, глаза полуоткрыты (т.е., не должны быть закрыты или широко открыты) и взор направлен на определенный объект, язык и губы находятся в их обычном расслабленном состоянии или же язык касается неба чуть выше верхних зубов. Асана должна быть устойчивой, т.е., не должно быть даже произвольных движений, колебаний тела, оно должно быть совершенно неподвижно; но при этом асана не должна вызывать ощущения неудобства или боли. Это достигается релаксацией (максимальным расслаблением всех мышц, кроме тех, которые участвуют в сохранении позы) и "созерцанием бесконечного", т.е., как бы слиянием с бесконечным пустым пространством. Существует, однако, и иное толкование: под "бесконечным" понимается эпитет, или одно из имен мифического змея по имени Шеша. Когда асана становится совершенной, йогин не чувствует своего тела, его как бы не существует, и в результате холод, жара, голод и другие "пары противоположностей" (двандва) перестают ощущаться.

49. Когда есть это, следует пранаяма, т.е. регулирование движений вдоха - выдоха.

"Это", т.е. совершенство в асане.

50. Ее модификация - внешняя, внутренняя и "задержанная", регулируемые пространством, временем и числом; при выполнении пранаямы с учетом всего этого она становится длительной и тонкой.

51. Четвертая модификация пранаямы - за пределами внешнего и внутреннего.

Индийские комментарии к этим афоризмам не отличаются ясностью. Пранаяма, как сложный вид практики, должна выполняться под руководством гуру, иначе она может быть очень опасной. Хорошо известна взаимозависимость между характером дыхания и эмоциональным состоянием, подобная взаимосвязь существует между дыханием и степенью концентрации внимания. В буддизме широко распространена практика дыхания, способствующая сохранению спокойствия и сосредоточенности. Эта практика очень проста: следует некоторое время внимательно наблюдать за обычным процессом своего дыхания, отмечая движения вдоха и выдоха, или наблюдать за движением воздуха в ноздрях.

52. В результате уничтожается то, что скрывает свет.

Йогин, практикующий пранаяму, устраняет тот вид кармы, который препятствует возникновению различающего знания (вивека-джняна) (ср. I, 34). Эта карма описывается следующим образом: "Благодаря ей магическая пелена великого ослепления скрывает светящуюся саттву и совершаются деяния, которых не следует совершать". Благодаря пранаяме карма, скрывающая свет и путы, привязывающие к самсаре, ослабевают и идут к уничтожению. Поэтому сказано: "Нет тапаса выше пранаямы, она устраняет загрязнения ума и тогда сияет свет знания".

53. И достигается способность ума к дхаране.

Дхарана (III, 1) - сосредоточенность ума (манас) на каком-либо пункте, это шестой компонент восьмичленной йоги (ср. I, 34).

54. Пратьяхара достигается при отсутствии контакта индрий с их объектами и как бы принятии ими природы читты.

Пратьяхара, пятый компонент йоги, - это полное отключение индрий от внешних объектов, т.е., зрения - от того, что можно видеть, слуха - от звуков и т.д. Так, при полном отключении слуха не воспринимается даже выстрел, раздавшийся над ухом. Индрий являются по существу экстериоризацией психики (читта), посредством их ум познает или действует в материальном мире. И поэтому, если мы глубоко сосредоточены на чем-либо внутреннем, органы чувств не способны воспринимать внешнее, они "следуют за умом", подобно тому, как пчелы следуют за пчелиной маткой. Поскольку природа ума и индрий едина, то возможно "втягивание индрий внутрь", прекращение их внешней активности - это сравнивают с тем, как черепаха втягивает внутрь, под панцирь, свои члены. Для достижения способности отключать органы чувств необходимо бесстрашие, непривязанность к внешним вещам и жизнь в мире мысли. У йогина пратьяхара возникает произвольно. Но она благотворна лишь на основе совершенства в выполнении предписаний ямы и ниямы, иначе может принести большой вред.

55. В результате - полнейшее подчинение индрий.

Совершенство в пратьяхаре означает полный контроль над деятельностью индрий, способность их произвольного "отключения" или возобновления их деятельности. Без такой способности невозможно совершенство в следующих стадиях йогической практики. Этим завершается описание первых пяти компонентов йоги, которые называются в целом "внешней практикой" (бахиранга-садхана), поскольку они связаны по преимуществу с внешними объектами. Далее следует описание "внутренней практики".

III. ГЛАВА О НЕОБЫЧНЫХ СПОСОБНОСТЯХ

1. Дхарана - фиксация читты на определенном пункте.

Дхарана состоит в фиксации ума [внимания] на пупочной чакре, лотосе сердца, кончике носа и т.д. или на внешних объектах. В случае объектов, находящихся внутри тела, ум фиксируется непосредственно через ощущение. В случае же внешних объектов он фиксируется посредством органов чувств. Под внешними объектами понимается звук, формы и т. п.

2. Дхьяна - непрерывное течение идей, [направленное к тому пункту].

"к тому пункту"- см. предшествующий афоризм. При дхаране психическая деятельность все еще характеризуется прерывистостью. При дхьяне это не прерываемый посторонними мыслями поток мыслеобразов (пратьяха), подобный струе переливаемого масла или меда. Дхьяна - состояние активного и одновременно спокойного ума.

3. Когда же она освещает лишь объект [артха], как бы лишенная собственной природы, - это самадхи.
- Самадхи - высшая ступень, кульминация дхьяны. Это полнейшее спокойствие, умиротворенность ума. Когда поток психики настолько сосредоточен на объекте, что исчезает сознание познающего (само-сознание) и процесса познания и осознается лишь познаваемое (объект), - это сампраджнята-самадхи.
4. [Эти] три [вместе, направленные] на одно, есть самьяма.
- Яма, нияма, асаны, пранаяма и пратьяхара составляют "внешнюю садхану" (внешнюю практику). Дхарана, дхьяна и самадхи, направленные на один объект, называются "внутренней садханой", или самьямой.
5. От овладения ею - свет мудрости.
- При совершенствовании в самьяме на применении ее ко все более тонким объектам приобретается все более чистое знание, мудрость (праджня) (ср. II, 28).
6. Ее применение - ступень за ступенью (бхумишу).
- Не усовершенствовавшись в низших, нельзя достичь более высоких ступеней самьямы. Но тот, кто благодаря ишвара-пранидхане неожиданно достиг высшей ступени, не нуждается в практике более низких ступеней, то есть в "чтении мыслей" и т. д., он будет способен к этому благодаря другим источникам (милость ишвары). "Эта ступень выше той" - такое сравнительное знание достигается только через йогу. Вьяса в комментарии к этому афоризму цитирует неизвестный источник: "Йога познается через йогу, и йога ведет к йоге. И кто предан йоге, обретает в ней блаженство навеки (йоге рамате чирам)".
7. Эти] три [элемента] - более внутреннее средство, [в отличие] от предшествующих [пяти].
- Дхарана, дхьяна и сампраджнята-самадхи более близки к высшей цели логической практики, чем первые пять средств восьмичленной йоги, то есть яма, нияма и т. д.
8. Но даже они - внешни [относительно] самадхи-без-семени.
- Ср. I, 51.
9. Подавление самскар "бодрствования" (вьютхана) и проявление самскар "прекращения" (ниродха) при тяготении ума к моментам (состояниям) "прекращения" - ниродхическая модификация [ума].
- В результате йогической практики функции ума прекращаются в отдельные моменты (см. I, 1 -12). Самскар "прекращения" (ниродха; см. I, 2) постепенно растут, вытесняя самскар "бодрствования", то есть обычной активности ума, характеризующегося пятью функциями (I, 5-11). Этот процесс называется "ниродхическим изменением" (ниродха-паринама).
10. Его спокойное течение - вследствие самскар [прекращения].
- Под "его" понимается ум (читта). "Спокойное" - то есть лишённое обычных функций (вритти) (1, 2).
11. Уничтожение разнонаправленности ума (сарва-артхата) и возникновение единонаправленности (экаграта) - это самадхическая модификация [ума] (самадхи-паринама).
12. Далее, при равности (неотличии) "утихших" и "возникших" идей-импульсов (пратьяха) - модификация ума, [характеризующаяся] единонаправленностью (экаграта-паринама).
- "Утихших" - то есть находящихся в прошлом. "Возникших" - то есть присутствующих в настоящем, в данный момент. В состоянии самадхи нет различия между прошлыми и настоящими модификациями ума. Свами Харихарананда отмечает, что модификации психики, описанные в этих трех афоризмах (III, 9, II, 12), относятся соответственно к асампраджнята-самадхи, сампраджнята-самадхи и любому виду сосредоточенности, при котором ум направлен на что-либо одно.
13. Этими [афоризмами] описаны модификации дхармы, лакшаны и "состояния" в элементах (бхута) и индриях.

В каждом из трех состояний ума (ниродха, самадхи и единопавленность) происходят определенные изменения в элементах и индриях. Эти изменения происходят в трех аспектах: изменение характеристики (дхарма), признака (лакшана) и "состояния" (авастха). Из них "изменение в характеристике" - это процесс устранения флуктуации психики упрочения модуса "прекращение функций психики". Изменения в признаках (лакшана) означают изменения во времени (прошлое, настоящее, будущее). Изменения состояния характеризуются степенью интенсивности психических процессов: при "прекращении функций психики" (ниродха) усилены самсары прекращения и ослаблены самсары несосредоточенного состояния ума (вьяюттана).

14. "Носитель дхарм" (дхарми) - то, чему присущи "утихшие", "возникшие" и неопределимые дхармы.

15. Различия в последовательностях (дхарм) - причина различий в модификациях (паринама).

16. Благодаря самьяме над тремя модификациями знание прошлого и будущего.

Если объектом самьямы становятся модификации Дхармы, лакшаны и "состояния" (III, 13), йогин получает знание того, что было, и того, что будет.

17. Звук (слово), его объект и мыслеобраз [объекта] (пратья) [представляют собой] "смесь"- вследствие взаимоналожения (адхьяса); благодаря самьяме над ее элементами - понимание [смысла] звуков, [издаваемых] всеми существами.

Обычно произносимое слово, являющееся знаком (обозначением) определенного объекта, сам обозначаемый объект и образ или понятие этого объекта в нашем сознании неразрывно переплетены; смешаны, хотя в действительности это совершенно различные вещи. При совершении самьямы над каждым из трех элементов "смеси" достигается понимание языка всех существ (ср. I, 42).

18. Вследствие непосредственного восприятия самсар - знание прежних существований (джати).

Самсары, то есть "психические отпечатки", сохраняются в нашей психике с незапамятных времен. Благодаря проникновению (посредством самьямы) в глубинные слои психики возможно воспоминание прежних наших существований.

19. [Благодаря самьяме] над мысле-образами (пратья) - знание других умов (пара-читта-джнянам).

Самьяма над психическими образами, возникающими в уме другого, и, - таким образом, их прямое восприятие дает знание того, что происходит в уме другого человека.

20. Но основа (аламба) этих [мысле-образов] остается непознанной, поскольку она не была сделана объектом [самьямы].

В данном случае познаются лишь психические образы, но не их объекты.

21. Благодаря самьяме над цвето-формой тела (кая-рупа) с прекращением [в результате этого] способности ее восприятия при отсутствии контакта органа зрения со светом - невидимость [тела йогина].

"Ее" - то есть цвето-формы тела.

22. Карма [-двух видов]: приносящая плоды скоро и медленно; благодаря самьяме над этим - знание о [времени] кончины. Или же [это знание достигается] посредством [самьямы] над предзнаменованиями смерти.

23. [Благодаря самьяме] над доброжелательностью и т. д. [приобретается необычная сила] доброжелательности и т. д..

См. I, 33. Самьяма возможна над доброжелательностью (майтри), состраданием (каруна) и сорадованием (мудита). Не является объектом самьямы нейтрально-объективное отношение (упекша).

24. [Благодаря самьяме] над силами - сила слона и т. п..

25. Благодаря применению света сверхчувственных способностей - знание о тонком, скрытом и [чрезвычайно] удаленном.

Тонкое (сукшма) - обладающее микроскопическими размерами, скрытое (вьява-хита) - например, находящееся за стеной, удаленное (випракришта) - не доступное из-за огромного расстояния обычным органам чувств.

26. Благодаря самьяме над "солнцем"- знание миров [вселенной].

27. [Благодаря самьяме] над "луной" - знание созвездий.

28. [Благодаря самьяме] над полярной звездой знание движений [звезд].

В этих трех афоризмах говорится о способах познания психокосмоса. Солнце, луна, полярная звезда - символические названия, а не физические объекты.

29. [Благодаря самьяме] над набхи-чакрой - знание строения тела.

"Набхи:чакра" - пупочная чакра, то есть элемент тонкого тела, расположенный в области пупка. Основные "соки тела": воздух [ветер], желчь, флегма. Семь компонентов тела (дхату) - кожа, кровь, мясо, сухожилия, кости, мозги и семя.

30. [Благодаря самьяме] над углублением горла прекращение голода и жажды.

31. [Благодаря самьяме] над курма-нади устойчивость (стхарьям).

Курма-нади - элемент тонкого тела в области груди.

32. [Благодаря самьяме] над светом [на макушке] головы - видение сиддхов.

В черепе есть небольшое отверстие, через которое эманурует особый вид света, сияния.

Благодаря самьяме над ним возникает способность видеть "совершенных существ" (дэвы, божества), которые часто пересекают пространство между землей и небом.

33. Или все [познается] благодаря пратибхе.

Пратибха, или тарака (см. III, 54), - начальный аспект "различающего знания" (III, 52, 54).

Она подобна свету, освещающему все перед восходом солнца.

34. [Благодаря самьяме] над сердцем - осознание читты.

Самьяма над "лотосом сердца" дает постижение функций читты (см. I, 2 и далее).

35. Опыт [является результатом] способа восприятия [познания] (пратьяя), [при котором] не различаются абсолютно отличные [друг от друга] саттва и пуруша; [опыт] существует "для другого". Благодаря самьяме над [тем, что является] целью для [самого] себя - постижение пуруши.

Опыт (бхога) страданий и наслаждений вообще возможен только тогда, когда буддхи (саттва) отождествляется с пурушей. Опыт, эмпирическая жизнь, существует для другого, то есть для пуруши. Благодаря самьяме над тем, что существует "само для себя" (пуруша), постигается пуруша.

36. В результате этого возникают пратибха и [сверхобычные восприятия]: слуховые, осязательные, зрительные, вкусовые и обонятельные.

О пратибхе см. III, 33. В результате постижения пуруши необычные способности возникают произвольно, без специальной самьямы. Познаются тонкие, скрытые и чрезвычайно удаленные объекты, не доступные обычному чувственному восприятию; постигается прошлое и будущее (ср. III, 25).

37. Они - препятствия для самадхи, но совершенства при несосредоточенном состоянии (вьюттхана).

Сверхъестественные способности отвлекают сосредоточенный ум (самахита-читта) от главной цели - реализации асампраджнята-самадхи. Но для несосредоточенного ума (вьюттхита-читта) они могут считаться достижениями, поскольку способствуют концентрации.

38. Вследствие ослабления причины связанности [кармой] и познания [способа] перемещения [читты] вхождение читты в другое тело.

Несосредоточенный ум неразрывно связан с телом. Благодаря силе концентрации (самадхи-балат) ослабевают узлы кармы и познаются "способы передвижения ума" (сва-читтасья прачара-сам-ведана). В результате йогин может отделить психику вместе с индриями от своего тела и "вселить" ее в тело другого существа.

39. Вследствие овладения уданой [благодаря самьяме] - несоприкосновение с водой, грязью, колючками и т. д., [также способность] произвольного выхода [из тела].

Удана - одна из пяти основных пран, наряду с праной, саманой, апаной и вяной. Праны - формы жизнедеятельности организма, каждая из пран выполняет определенные функции. Выход из тела - то есть произвольная смерть.

40. Вследствие овладения саманой - сияние [тела].

Вокруг тела появляется сияющая аура.

41. Благодаря самьяме над связью органа слуха и пространства (акаша) - божественный слух (дивьям шротрам).

42. Благодаря самьяме над связью тела и пространства и концентрации на легкости хлопка - перемещение в пространстве.

Йогин становится чрезвычайно легким и может идти по паутине, воде и передвигаться по воздуху.

43. Состояние [ума], не обусловленное извне (бахир-акальпита-вритти), есть "великое бестелесное" (маха-видеха). [Благодаря самьяме на нем] - уничтожение "скрывающего свет".

Ум, освободившись от тела, достигает глубокой сосредоточенности на внешнем объекте; это называется "великой бестелесной сосредоточенностью". Это - средство вхождения ума в другое тело, а также средство устранения "того, что загораживает свет" (пракаша-аварана), то есть клеш, кармы и пр., обусловленного раджасом и тамасом (ср. II, 52; III, 38, 39).

44. Благодаря самьяме над "грубым" (стхула), "собственной природой" (сварупа), "тонким" (сукшма), "связью" (анвая) и над "обладающим целью" (артха-ваттва) господство над элементами (бхута).

Элементы - это акаша ("пространство"), "воздух" и т. д. Самьяма над их различными аспектами ("грубое" и пр.) - они подробно описываются Вьясой - вызывает их подчинение воле йогина. Элементы суть модификации гун и служат обретению опыта и достижению освобождения (апаварга).

45. В результате этого - проявление анимы и других (маха-сиддх), совершенства тела и невоздействие на него качеств [элементов].

Вследствие "господства над элементами" возникает несколько "великих сверхъестественных сил": анима способность уменьшаться до размеров атома (ану), махима способность увеличивать свои размеры, лагхима - способность уменьшать свой вес и т. д. Йогин обретает также способность проникать даже сквозь твердые тела, не гореть в огне и пр.

46. Красота, грация, сила и алмазная твердость совершенства тела.

47. Благодаря самьяме над процессом восприятия, "собственной природой" (сварупа), "эго", "связью" (анвая) и над "обладающим целью" (артхаваттва) - господство над индриями.

Ср. III, 44.

48. В результате этого - [быстрота перемещения тела, подобная] быстроте мысли, бестелесное восприятие и господство над прадханой.

Йогин может передвигаться в пространстве с невообразимой скоростью. Он также обретает способность воспринимать любой объект в любом месте и времени, даже если его тело не находится там. Господство над прадханой - власть над всеми проявлениями пракрити (сарва-пракрити-викара-ващитвам).

49. Лишь у постигшего [благодаря самьяме] различие между саттвой и пурушей - всемогущество и всезнание.

Когда буддхи (саттва), освободившись от влияния раджаса и тамаса, достигает чистоты, ясности, Йогин упрочивается в знании различия между буддхи и пурушей и обретает "власть над всеми фазами существования" (сарва-бхава-адхиштрит-вам), то есть все проявления гун в их бесконечном разнообразии становятся доступными его умственному взору. Всезнание означает одновременное (акрамам) знание вездесущих гун в их прошлом, настоящем и будущем. Это называется также "знанием-рожденным-из-

различения" (вивека-джа джнянам). Это - высшая форма существования буддхи. Достигнув этой стадии, йогин становится всезнающим и свободным от клеш (ср. III, 33, 36).

50. В результате бесстрастия даже относительно этого, при уничтожении семян скверн (доша) [достигается] кайвалья.

Достигнув стадии, описанной выше, йогин постигает, что различающее знание принадлежит буддхи и поэтому должно быть превзойдено с целью постижения пуруши. И он теряет привязанность даже к этому саттвическому знанию. В результате исчезает всякое страдание и его причины. И тогда гуны, выполнив свое назначение, возвращаются в непроявленное состояние - происходит полное отделение (вийога) их от пуруши. Это и есть кайвалья. В этом состоянии пуруша пребывает в своей истинной природе (сварупа), и есть лишь абсолютное сознание (чити-шакти).

51. При искушениях [со стороны существ], обитающих в высших [сферах], пусть не будет контакта [санга] и гордости (самодовольства), ибо возможны нежелательные последствия. Заметив необычные достижения йогина, божества (дэвы), обитающие в высших сферах, пытаются соблазнить его различными благами: наслаждениями, бессмертием и т.д. Йогин, однако, размышляет над суетностью всего этого: "Горя в пламени самсары, я обрел свет йоги, устраняющий тьму и страдание. То, что мне обещают, противоположно этому свету. Почему же я должен снова обманывать себя призрачными удовольствиями и превращаться в топливо для огня самсары? Разве могут эти удовольствия сделать меня поистине (по-настоящему) счастливым?" Йогин не должен также испытывать чувство гордости из-за того, что к нему обращаются высшие существа. Отказавшись от соблазнов и привязанностей, он продолжает духовную практику.

52. Благодаря самьяме над моментами и их последовательной цепью возникает различающее знание (вивека-джа джнянам).

Момент (кшана) - это "атом", или квант времени, подобно тому, как "ану" - атом, квант пространства. Момент нельзя разделить на нечто более мелкое. Поток моментов есть "последовательная цепь, ряд". Однако понятие времени как единства прошедшего, настоящего и будущего не является реальным, это лишь пустое понятие, словесное знание, лишенное реальности (см. I, 9). Но обычному уму время представляется чем-то реальным. Два момента не могут существовать одновременно. Настоящее - это только один-единственный момент, в котором не присутствуют прошлое и будущее, являющиеся лишь понятиями. Благодаря самьяме над моментами и их последовательным течением йогин постигает иллюзорную природу времени и в результате возникает различающее знание, сущность которого - постижение того, что природа вселенной преходяща, постоянно-изменчива.

53. Если вещи (объекты) не отличаются [друг от друга] по роду (джати), признакам (лакшана) и положению (деша) и [потому кажутся] одинаковыми, они могут быть отличаемы [друг от друга различающим знанием].

Различающему знанию доступны мельчайшие различия между объектами даже при тождестве их основных характеристик.

54. Различающее знание освобождающе (таракам) и мгновенно охватывает все объекты во всех отношениях.

Ср. III, 33. "Таракам" (букв, "освобождающее, спасающее" - от уз неведения) - особый вид интуитивного знания. "Все-объектность" (сарва-вишаям) означает, что этому знанию доступны все объекты без исключения; "во всех отношениях" означает, что прошлое, настоящее и будущее находятся также в его сфере. "Мгновенность" означает, что все объекты охватываются знанием в течение одного момента. Такое различающее знание совершенно (парипурнам).

55. При равной чистоте саттвы и пуруши - кайвалья.

Когда буддхи (саттва) становится совершенно чистым, то есть свободным от проявлений тамаса и раджаса, когда семена клеш уничтожены, буддхи становится как бы равным

пуруше и перестает функционировать. Тогда пуруша пребывает в своей истинной природе (сварупа). Это и есть кайвалья.

IV. ГЛАВА ОБ ОСВОБОЖДЕНИИ

1. Сверхъестественные силы приобретаются от рождения, зельем, мантрами, тапасом и посредством самадхи.

Сверхъестественные силы (сиддхи) описывались в третьей главе. Они могут быть приобретены не только с помощью самьямы (III, 4, кульминацией которого является сампраджнята-самадхи, но и другими средствами, упоминаемыми в этой главе. Однако зельем, т.е. наркотиками, они приобретаются в обиталищах демонов (асуры) [14].

2. Переход в другое существование (джати) вследствие "переполнения", связанного с материальными факторами (пракрити).

3. Материальные факторы (пракритинам) не приводятся в действие причинами [в форме добрых или злых дел], но вследствие устранения препятствий, [их действие] подобно [действиям] земледельца, [устраняющего преграду на пути потока, который далее течет уж сам собой] [15].

4. Сотворенные умы - лишь в результате "эго" (асмита).

5. Один ум управляет [одновременно] многими [сотворенными им умами], несмотря на различия в их деятельности.

Йогин может создавать тела, которые управляются искусственно созданными им же умами (нирмана-читтани).

6. При этом [умы], рожденные медитацией (дхьяна), лишены вместилища [самскар].

"Медитация" здесь означает самадхи (см. IV, Г). Умы, сотворенные в результате медитации, а не с помощью врожденных способностей, зелья, мантр, тапаса (IV, I), лишены самскар, и поэтому карма йогина распределяется на них, не связывая его самого.

7. Карма йогина ни бела, ни черна; у остальных она трех видов: [белая, черно-белая, и черная].

Карма четырех видов: черная, черно-белая, белая, ни-черная-ни-белая. Поступки злодеев черны. Поступки, связанные с внешней деятельностью, приносящей и вред, и пользу другим, называются черно-белыми. Белая карма накапливается теми, кто занимается подвижничеством (тапас), повторением мантр (свадхьяя) и медитацией (дхьяна); эти занятия не связаны с внешней деятельностью и потому не приносят вреда другим. Последний вид кармы, т.е. карма-ни-черная-ни-белая, относится к последней фазе телесного существования йогина, устранившего клеши. Она ни бела - в результате отречения от плодов деятельности, ни черна - в результате несовершенства запрещенных действий.

8. В результате - проявления лишь тех васан, [которые] качественно соотносительны с тенденциями созревания [кармы].

Выражение "в результате" относится к трем видам кармы, о которых говорилось выше. Рождение в образе человека, животного и т. д. зависит от прежних деяний. При созревании "человеческой" кармы проявляются соответственно (из огромного числа васан) лишь те васаны, которые соответствуют особенностям и образу жизни человека, а не иного существа.

9. Вследствие соответствия между памятью и самскарами существует непрерывная связь [васан], хотя они и разделены существованиями, пространством и временем.

"Вместилище кармы" (кармашая) содержит самые разнообразные возможности, которые реализуются в виде различных существований: человека, животного и т. д. При этом

существует непрерывная связь между проявлениями "вместилища кармы". Хотя одно существование может быть отделено от другого многими существованиями, огромным временем или пространством, оно, тем не менее, связано с другим которое есть результат действий, совершенных в прежних существованиях. В самсаре причинно-следственная цепь непрерывна.

10. И они безначальны вследствие вечности жажды [жизни].

Нельзя сказать, что васаны начали возникать с какого-то момента времени; как и самсара, они не имеют начала. Каждое существо боится смерти и жаждет, чтобы его жизнь продолжалась вечно. Откуда этот страх смерти? Он - от мучительного опыта умирания в прежних существованиях.

11. [Васаны проявляются] вследствие соединения причины, следствия, основы и "опоры"; при исчезновении этих [четырех] они исчезают.

О причине. От добродетели (дхарма) - наслаждение, от порока (адхарма) - страдание, от наслаждения привязанность (рага), от страдания - отвращение (двеша). От привязанности и отвращения возникают усилия (праятна), результаты усилий - действия ума, речи и тела. Эти действия приносят вред или пользу, т.е. они добродетельны или порочны "вновь ведут к наслаждению и страданию, привязанности и отвращению. Так вращается колесо самсары. Причина самсары - авидья, которая есть корень всех клеш (см. II, 3-5). Плод, или следствие (результат), - то, что мотивирует добродетельные или порочные поступки. Основа, или субстрат (ашрая), васан - ум (манас). Опора (аламбана) - объекты, благодаря которым васаны проявляются, становятся действующими.

12. Прошлое и будущее существуют в своей собственной природе (сварупа), различия [лишь] в проявлении дхарм.

Вещи прошлые и будущие (в том числе васаны) так же реальны, как и те, которые существуют в настоящем времени, но они существуют в иных формах (дхарма).

13. Они "проявлены" или тонки [и обладают] природой гун.

Слово "они" относится к дхармам. Проявленность характеристика вещей в настоящем времени, тонкость - их характеристика в прошлом и будущем. По и то, и другое лежит в области действия гун.

14. Вследствие единства в изменениях - единство вещей.

Все три гуны в каждом своем проявлении действуют совместно. Поэтому каждая из вещей, хотя и "составлена" из гун, существует как нечто единое.

15. [Хотя] вещь [сама по себе] одна и та же, вследствие различия умов - различны способы их восприятия [этой вещи].

Вещь (васту) - одна и та же, тождественна самой себе, но различно отражается в разных умах. И вещь не зависит от одного ума, ибо что было бы в этом случае с вещью, если бы она не познавалась умом? Таким образом, вещи (объекты) существуют самостоятельно, независимо от того, познаются они или нет.

16. Вещь познаваема или не познаваема умом в зависимости от воздействия [или невоздействия] на него.

Вещи действуют на ум, как магнит на железо: они как бы притягивают его и влияют на него посредством индрий. В результате ум подвергается видоизменениям, и вещь становится познанной, т.е. отраженной в уме.

17. Функции ума [см. I, 2] всегда познаваемы их владыкой - пурушей, [что происходит] вследствие его неизменности.

18. Он не обладает собственным светом, ибо является объектом зрящего.

Подобно индриям, ум (читта) не самоозарен, но может освещать сам себя. Он - познаваемое. Познающий истинно зрящий, т.е. пуруша, никогда не может стать объектом познания ума.

19. И невозможно [для ума] одновременное познание обоих.

Ум не может одновременно познавать себя и какую-то другую вещь.

20. [Если допустить] восприятие [ума] другим умом, то не было бы конца мыслям и о мыслях и [произошло бы] также смешение памяти.

Если один ум "освещается" другим умом, то что будет освещать этот другой? Если третий ум, то что будет освещать его? И так далее до бесконечности. Возникла бы также путаница в памяти, потому что в этом случае должно быть столько памятований, сколько умов. Учение санкхью-йоги признает "осветителем" только пурушу. Только он является действительно познающим.

21. Неизменяющееся сознание [читти] осознает относящийся к нему буддхи [свабуддхи], [как бы] поднимая его форму (акара).

Пуруша неизменен, но кажется принявшим образ буддхи, его видоизменений. В результате буддхи кажется способным к видению, хотя в действительности не обладает природой света, сознания.

22. Ум, будучи "окрашен" зрящим и зримым, всепостигающ.

Ум (читта) подвергается воздействию зримого, т.е. вещей, объектов, и одновременно связан с пурушей, поэтому он является как бы всеохватывающим, и ему в определенном смысле доступны все объекты.

23. Он (ум), хотя и наполнен бесчисленными васанами, существует ради другого - вследствие комбинированной деятельности.

Комбинированное (сложное, составное) не имеет собственной цели; многообразная деятельность ума (читта) "имеет целью" обретение опыта и освобождение пуруши.

24. Для видящего различие [между умом и пурушей] прекращение созерцания собственного бытия.

Характеризуется ум, устремившийся к освобождению. В сезон дождей равнина, казавшаяся бесплодной, покрывается буйной зеленью. Значит, в почве находились семена растений. Точно также, когда некоторые люди слышат о пути освобождения (мокшамарга), у них возникает необычное чувство, текут слезы и волосы встают дыбом; это говорит о том, что в прежних существованиях ими было достигнуто определенное знание, связанное с освобождением. На определенном уровне знания, когда постигнуто различие между умом и пурушей, вопросы о смерти, своем прошлом и будущем и т.д. прекращаются, ибо они являются лишь модификациями ума и не имеют отношения к пуруше.

25. Тогда ум "углубляется" до различения (вивека) и тяготеет к освобождению (кайвалья).

Когда прекращаются вопросы относительно собственного существования (см. выше), ум достигает более глубокой ступени знания и стремится к отрыву от преходящего, к освобождению.

26. Вследствие самскар в его "интервалах" [возникают] ныне идеи-импульсы (пратья).

Под "его" понимается ум (читта), устремленный к освобождению. Когда различающее знание не стало еще непрерывным, в интервалах (чхидра) возникают психические импульсы, вроде следующих: "я", "мое", "знаю", "не знаю" и т. д. Их источником являются возникшие ранее самскар, находящиеся теперь в процессе уничтожения.

27. Их устранение - подобно [устранению] клеш, описанному ранее.

См. II, 10-12.

28. Для равнодушного даже к высшему познанию (пра-самкхьяна), вследствие достижения постоянного высшего различения (вивека-кхьяти), [возникает] самадхи, [называемое] "туча дхармы".

Когда йогин становится бесстрастным даже относительно всеведения (см. III, 54), у него возникает непрерывное различающее знание (вивека-кхьяти), и вследствие уничтожения даже "семян самскар", не появляется посторонних импульсов (см. IV, 27). В этом случае достигается самадхи, называемое "туча дхармы", поскольку оно изливает добродетели, как туча - дождь.

29. В результате этого - устранение (нивритти) клеш и кармы.

В результате самадхи, называемого "туча дхармы", искореняется авидья и другие клеши (II, 3-9), а также вместилище благих и неблагих карм (см. IV, 7). Это означает состояние "освобождения-при-жизни" (дживан-мукти). Причина перерождений - заблуждение, ложное знание (I, 8), с его уничтожением человек не рождается вновь.

30. Тогда познаваемое [становится] ничтожно малым вследствие бесконечности знания, свободного от всех препятствующих загрязнений (сарва-аварана-мала).

В результате освобождения от клеш кармы, от воздействия тамаса к раджаса, знание мудрого человека становится бесконечным, а то, что подлежит познанию, познаваемое (джнея) кажется ничтожно малым, подобно светлячку в огромном небе.

31. В результате этого - завершение (самапти) непрерывного ряда (крама) изменений гун, ибо они выполнили свое назначение (артха) [16].

С достижением самадхи, называемого "туча дхармы", прекращаются функции гун, ибо они выполнили свое назначение, заключающееся в способствовании обретению опыта и достижения освобождения (ср. II, 18). 144

32. Относящееся к моментам и познаваемое по завершении изменений есть "непрерывный ряд".

"Непрерывный ряд", последовательность (крама) - это непрерывный поток мгновений (кшана), который становится заметным в результате изменений, происшедших в качестве вещи с течением времени: так, новая одежда в ходе незаметных изменений превращается в старую. Гуны не могут прекратить свое вечное волнение, но в проявлениях гун, т.е. в буддхи и т. п., непрерывный ход изменений можно прекратить, что и ведет к освобождению. В комментарии к этому афоризму Вьяса констатирует два вида вечности (нитьята). Первый связан с неизменной сущностью (кутастха) и присущ пуруше; второй относится к гунам и есть вечность изменений, поскольку природа гун - постоянное движение.

33. Освобождение - это возвращение гун, лишенных значения для пуруши в [их] исходное состояние, или пребывание силы сознания (читти-шакти) в ее собственной природе (сварупа).

Когда гуны выполнили свое назначение, т.е., послужили цели обретения опыта и освобождения (см. IV, 32), они теряют всякое значение для пуруши (пуруша-артха-шунья) и прекращают непрерывный процесс своих видоизменений (в буддхи и других проявлениях психики). Это - освобождение (кайвалья). Или (что одно и то же) освобождение - это вечное пребывание высшего сознания (читти) в его истинной природе, безотносительно к гунам (ср. I, 3). Освобождение - высшая цель йоги.

Т.К.В.Десикачар

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

с комментариями Шри Кришнамачарьи

Текст позаимствован на сайте www.universalinternetlibrary.ru

1. САМАДХИПАДА

2. САДХАНАПАДА

3. ВИБХУТИПАДА

3. КАЙВАЛЬЯПАДА

От издателя

Любой, кто сегодня более-менее глубоко интересуется йогой, не мог не слышать о двух наиболее распространенных в современном мире школах йогической практики - йоге Б.К.С.Айенгара и аштанга-виньяса-йоге Шри Паттабхи Джойса. Учителем как Айенгара, так и Паттабхи Джойса был профессор Шри Кришнамачарья. Однако прямым наследником самого Кришнамачарьи является его сын - Шри Т.К.В.Десикачар. Винийога господина Десикачара представляет собой третью ветвь учения великого Мастера XX в. Мы с радостью представляем читателю работу Шри Т.К.В.Десикачара, в которой он интерпретирует "Йога-Сутры" Патанджали и комментирует их в строгом соответствии с тем, как это делал его отец. Возможно, некоторые из интерпретаций господина Десикачара покажутся спорными знатокам санскрита... Тем не менее, ни в коем случае не отказываясь от трезвого критического подхода к анализу представленного материала, читателю следует помнить, что в основе интерпретаций, данных Кришнамачарьей, лежит проверенная многими поколениями мастеров надежная эффективная практика.

Предисловие

Веды, источник индийской мысли, вдохновили великих мудрецов прошлого представить шесть философских школ, известных как даршаны. Даршана означает зеркало, которое может отразить чью-либо жизнь в целом. Каждая из шести даршан рассматривает жизнь с определенной точки зрения: ее происхождение; ее страдания; средства достижения высшего счастья и достижение высшего знания. Йога является одной из даршан. Ее автор Патанджали, о котором мало что известно. Есть люди, верящие в то, что он являлся инкарнацией божественного змея Ананты, на котором покоится вселенная. Другие идентифицируют его с грамматистом Патанджали, жившим во втором столетии до нашей эры.

Патанджали представил свою работу в стиле, именуемом сутра. Сутра определяется как произведение, содержащее небольшое количество слов, свободное от амбициозности, содержательное, и утвердительное по форме. Слова сутры, собранные вместе, не формируют даже полного предложения. Сутра связывает учителя и учение, но сама по себе она не может объяснить каждое положение. Ее стиль настолько лаконичен, что ее можно легко выучить на память. И действительно, первым шагом ученика является зазубривание сутры. Длительное время Учитель заставляет ученика декламировать сутру в точном соответствии с оригиналом. (Мы должны помнить, что в то время превалировали устные наставления.) И только после этого учитель начинает истолковывать ее смысл.

Йога не является оригинальным изобретением Патанджали, да он этого и не утверждает. Йога - как слово и как идея упоминается в Ведах, Упанишадах и других индийских текстах. Существуют различные по смыслу значения этого слова. Патанджали с присущей ему гениальностью сформулировал понятие йоги, связав ее с умственной деятельностью.

Определение йоги, данное Патанджали, звучит следующим образом: "Йога есть способность направлять разум исключительно на объект и удерживать это направление, не отвлекаясь" (Сутра 1.2). До тех пор пока это состояние не будет реализовано, человек не сможет полностью связать себя с Богом. Уникальное определение йоги, данное Патанджали, - это только первый его вклад в проблему мышления. Он анализирует функционирование разума и упоминает бесчисленные средства, помогающие привести в порядок возмущенное сознание. Наличие стабильного ума в здоровом деле является целью йоги Патанджали. Он не настаивает на вере в Бога. Он не ссылается на толкование Бога в Ведах. Его Бог не Хозяин мира, а Учитель. Именно из-за такого подхода он поддавался критике со стороны Вьясы, Шанкары и Рамануи, когда они комментировали его методы стабилизации мышления.

Эта публикация основана на мудрости Шри Т. Кришнамачарьи, уникального Мастера, известного своими познаниями во всех школах Веды и совершенствующегося в йоге более шестидесяти лет. Сопереживание, присущее ему как целителю больных, его ораторское искусство и глубина знания санскрита, его анализ роли занятий йогой для людей всех верований и национальностей сделали его всеобщим учителем. Но эта

публикация не должна восприниматься новичками в качестве полного изложения учения Кришнамаচারьи.

Глава 1

САМАДХИПАДА

Сутры Патанджали представлены в четырех главах. Первая глава названа Самадхипада (глава о самадхи). Эта глава определяет йогу и ее характеристики. В ней обсуждаются проблемы, связанные с достижением состояния йоги, а также способы разрешения этих проблем.

1-1

atha yoganusasanam

Первая сутра вводит в существо рассматриваемого вопроса, как это и положено в соответствии с устными традициями. В древней санскритской литературе принято, что первое слово, атха, служит дополнением к молитве, обеспечивая благоприятное начало и успешное завершение предстоящей работы.

С этого начинается авторитетное наставление по йоге.

Патанджали отмечает, что рассматриваемый предмет имеет древнюю предысторию и сам он не является его основоположником. Но, изучив сей предмет до необходимой глубины под руководством наставника, он стал достаточно компетентным, чтобы разделить постигнутое со своими последователями. Избранный им стиль вполне подходит для последующей передачи новым ученикам в традиционной устной манере.

1-2

yogasgcitta vrttinirodhah

Что такое йога? У этого слова много интерпретаций, и оно многому соответствует. Патанджали приводит свое определение данного слова.

Йога есть способность направлять разум исключительно на объект и удерживать это направление, не отвлекаясь.

Объект наблюдения может быть как внешним по отношению к нам, так и внутренним - частью нас самих. Но это может быть и область интересов, концепция или что-то, находящееся выше уровня человеческих ощущений, скажем, Бог.

1-3

tada drastub svarupe 'vasthanam

Тогда становится очевидной способность понимать объект полностью и правильно.

В состоянии йоги появляется способность контролировать всевозможные предубеждения и вымышленные элементы. Их влияние уменьшается или исключается вовсе. Убираются все препятствия к обновленному постижению.

1-4

vrttisarupyamitaratra

При отсутствии состояния ума, называемого йогой,

Способность понимания объекта либо замещается его ментальной концепцией, либо попросту отсутствует как таковая.

Возбужденный разум редко выдерживает одно направление. Даже если он это делает, понимание объекта будет ложным.

1-5

vrttayah pancatayyah klistaklistah

Что такое разум? Патанджали определяет его через присущие ему проявления. Разум не может быть воспринят иначе, как посредством этих проявлений.

Существуют пять проявлений разума. Каждое из них может принести пользу и каждое может принести вред.

Будут ли эти проявления полезны или вредны, сразу не ясно. Только время определит их воздействие.

1-6

pramana viparyayaavikalpanidrasmrta yah

Пять проявлений - это постижение, превратное понимание, воображение, глубокий сон и память.

Каждое ментальное проявление обладает своими характеристиками. Они не всегда очевидны, но могут быть распознаны. Их влияние (в различных комбинациях) и воздействие на наше поведение определяют нашу индивидуальность.

1-7

pratyaksanumanagamah pramanani

Каждое из проявлений имеет ярко выраженный характер.

Постижение базируется на прямом наблюдении за объектом, умозаключении и информации из авторитетных источников.

Разум регистрирует объект посредством своих ощущений. Но если доступная информация неадекватна или недостаточна для чувственного восприятия, другие способности, типа логического мышления и памяти, обеспечивают более полное постижение объекта, о котором делается умозаключение. Подобным образом, мы воспринимаем места, людей и концепции, находящиеся вне нашего прямого наблюдения. Но постижение в состоянии йоги отличается от всех описанных выше вариантов постижения.

В этом состоянии оно в большей степени соответствует истинной природе объекта.

1-8

viparyayo mithyajnanamatadrupa pratistham

Превратное понимание - это такое понимание, которое воспринимается как правильное до тех пор, пока более благоприятные условия не откроют истинную природу объекта.

Превратное понимание обусловлено ошибочным наблюдением или неправильной интерпретацией увиденного. Причиной является наша неспособность к глубокому пониманию увиденного, возникающая из-за влияния прошлого опыта и изменившихся условий. Ошибка может быть распознана позднее, а может и никогда. Цель практики йоги - распознавать и контролировать случаи неправильного постижения (см. главу 2).

1-9

sabdajnananupati vastusunyo vikalpab

Воображение - это постижение объекта, основанное только на словах и выражениях. Даже при отсутствии объекта.

Это происходит при отсутствии прямого восприятия. Использование ссылок на значения и побочные толкования, ассоциативные образы, связанные с описывающими словами, приводит воображение к постижению.

Дополнительную помощь оказывает использование поэзии или ораторского искусства. Постигание возможно также благодаря снам, чувствам и эмоциям. Прошлый опыт, сохраненный в памяти, достаточно часто благоприятствует этому ментальному проявлению.

1-10

abhavapratyayalambana tamovrttirnidra

Глубокий сон происходит тогда, когда разум переполнен инертностью и отсутствуют другие проявления.

Сон - это всеобщее и регулярно повторяющееся проявление разума. Инертность может наступить из-за скуки или истощения и привести ко сну. Сон - это нормальное состояние для всех живущих существ.

1-11

anubhutavisa yasampramosah smrtih

Память - это ментальное сохранение сознательного опыта.

Весь сознательный опыт запоминается в памяти. Невозможно сказать, является ли память истинной, ложной, реальной или воображаемой.

Каждое из проявлений разума и все они вместе являются подтверждением существования этого разума. Каждое проявление может, в различное время и при различных обстоятельствах, быть и полезным, и вредным. Их воздействие может проявляться как прямо и немедленно, так и в виде опосредованных проявлений спустя длительное время.

1-12

abhyasavairagyabhyam tannirodhah

Как мы приходим к состоянию йоги? Что мы должны делать и чего не должны?

Разум может достичь состояния йоги посредством упражнений и отрешенности.

1-13

tatra sthitau yatno 'bhyasah

Каковы основные черты этих упражнений? Несмотря на отсутствие описания используемых приемов, следующие две сутры указывают на их свойства.

Упражнение, в основном, - это правильное усилие, требуемое для продвижения вперед, достижения и поддержания состояния йоги (см. 1-2).

Выбранные упражнения должны быть корректно освоены под руководством наставника, знающего и понимающего обучаемого. Если подходящее упражнение для конкретного обучающегося не подобрано или не выполняется должным образом, вряд ли стоит рассчитывать на достижение успеха.

1-14

sa tu dirghakalanairantaryasatkaradarasevito drdhabhumih

Только после длительного выполнения правильных упражнений, без перерывов, при наличии положительного к ним отношения и рвения, можно достичь желаемого.

Обычным является стремление энергично, с энтузиазмом начать занятия и сразу получить результат. Но отвлекающее воздействие повседневной жизни и огромное сопротивление ума поощряют нас поддаться человеческой слабости. Все это понятно. Все мы склонны к подобному. Эта сутра подчеркивает необходимость подойти к упражнению трезво, возбудить в себе самодисциплину, положительное отношение к предстоящему труду и понимание длительности пути к конечному успеху.

1-15

drstanusravika visa yavitrsnasya vasikarasamjnavairagyam

По мере освоения упражнений мы обнаруживаем, как возрастает наша способность к самодисциплине и нейтрализации побочных воздействий. В конце концов мы можем достичь состояния отрешенности, когда.

На высшем уровне отсутствует какое бы то ни было стремление как к высшим ощущениям, так и к экстраординарному опыту.

Полезным результатом упражнений являются физическая сила и ловкость, повышенное осознание и чувствительность. Может появиться стремление использовать это новое умение для доказательства своего превосходства. Но все это случайные преимущества и отвлекающие стремления. И, если мы будем придавать им слишком большое значение, мы можем потерять из виду путь йоги.

1-16

tatparam purusakhyatergunavaitrsnyam

Далее

Когда индивидуум достиг полного понимания своей истинной сути, он больше не будет поддаваться отвлекающему влиянию, как изнутри, так и вне его.

Отрешенность развивается по мере самопознания. Неизбежное желание отступить не сможет быть подавлено навсегда. И поскольку оно существует, оно, безусловно, вновь выйдет на поверхность.

1-17

vitaika vicaranandasmitarupanugamatsampra jnatah

Объект постепенно становится полностью понимаемым. Сначала на более поверхностном уровне. Со временем постижение становится более глубоким. И наконец оно становится всеобъемлющим. Достижение такой глубины понимания вызывает чистую радость. Индивидуум настолько сливается с объектом, что не замечает окружения.

Такой уровень восприятия сути объекта возможен только в состоянии йоги. Часто мы способны понять поверхностные и наиболее очевидные элементы. Но постижение не будет полным до тех пор, пока мы не достигнем безошибочного восприятия самых глубинных слоев.

1-18

viramapratya yabhyasapurvah samskaraseso 'nyah

Если разум поднимается до состояния йоги и пребывает в нем, то

Обычные ментальные возмущения отсутствуют. Однако память о прошлом остается.

В этом состоянии "восприятие" - процесс мгновенный, а не постепенно развивающийся.

Воспоминания остаются, помогая нам жить в повседневном мире не вызывая тревог.

1-19

bhavapratya yo videhapraktil ayanam

Неизбежно, из-за того что нас в мире многие миллионы,

Будут такие, которые рождаются в состоянии йоги. Им не нужны упражнения или самодисциплина.

Но такие люди редкость и им не следует завидовать. В действительности, некоторые из них могут не устоять перед влиянием мирских искушений и потерять свои врожденные способности.

1-20

sraddhaviryasmrtisamadhiprajnapurvaka itaresam

Но как же с остальными из нас? Существует ли реальный шанс достичь этого состояния йоги?

Благодаря вере, которая дает достаточно энергии для достижения успеха вопреки всем случайностям, направление будет выдержано. Реализация целей йоги - это вопрос времени.

Целью является способность направлять разум на объект не отвлекаясь, что со временем даст результат в виде ясного и правильного понимания выбранного объекта.

Вера - это несокрушимая убежденность в том, что мы достигнем цели. Мы не должны поддаваться самодовольству в случае успеха или разочаровываться при неудачах. Мы должны стойко и настойчиво преодолевать все, что отвлекает наше внимание, независимо от того, кажется оно нам хорошим или плохим.

1-21

tivrasamveganamasannah

Чем интенсивней вера и усилие, тем ближе цель.

1-22

mrdumadhyadhimatratva'ttato 'pi visesah

Обладаем ли мы (и можем ли обладать) одинаковыми возможностями?

Глубина веры не одинакова для разных личностей. И она различна в разное время для одной и той же личности. Результаты будут отражать эти различия.

Такие вариации являются продуктом культурной базы и способностей личности.

1-23

Isvarapranidhanadva

Патанджали признает, что попытки изменить состояние нашего разума в сторону йоги наталкиваются на препятствия, которые различны по своей силе. Но тот, кто обладает врожденной верой в Бога, наверняка способен преодолеть все эти препятствия.

Тот, кто возносит регулярные молитвы к Богу с чувством смирения перед его мощью, безусловно обретет возможность достичь состояния йоги.

В следующих сутрах Патанджали дает свое определение Бога.

1-24

klesakarma vipakasa yairaparamrstah purusavisesa isvarah

Бог - это Высшее Существо, чьи действия никогда не основаны на неправильном постижении.

1-25

tatra niratisayam sarvajnabijam

Как Бог может быть таким необычным?

Он знает все, что следует знать.

Его постижение выше понимания человека.

1-26

tatra niratisayam sarvajnabijam

Является ли Бог, согласно Патанджали, ограниченным во времени или же он не подвластен времени?

Бог вечен. В действительности он перво-учитель. Он источник Руководства для всех учителей прошлого, настоящего и будущего.

1-27

tasya vacakah pranavah

Как мы должны относиться к Богу? Как нам к нему обращаться?

Способом, наиболее соответствующим Его качествам.

В различных культурах и различных религиях используются различные слова для описания Бога. Но, вне зависимости от исповедуемой религии, единственно важным является то, что мы выражаем Богу свое наивысшее уважение и делаем это безо всяких внутренних противоречий.

1-28

tajjapastadarthabhavanam

Как мы устанавливаем связь с Богом?

Для того чтобы связаться с Богом, необходимо регулярно и правильно обращаться к Нему и размышлять о Его качествах.

Патанджали считает необходимым постоянно размышлять о достоинствах Бога. К этому можно добавить постоянное повторение Его имени с молитвой и созерцанием. Но механическое повторение и молитва бесполезны, если они не сопровождаются осознанной мыслью, рассуждениями и глубоким уважением.

1-29

tatah pratyakcetanadhigamo 'ruantarayabhasca

Тому, кто верит в Бога, такие размышления принесут несомненную пользу.

Со временем человек постигнет свою истинную природу. Его не смутят никакие препятствия, которые могут возникнуть на его пути к состоянию йоги.

1-30

vyadhityanasamsayapramadalasyavirati

bhrantidassanalabdhahumikatvana

vasthitatvani citta viksepaste 'ntarayah

Что это за препятствия?

Существует девять типов препятствий на пути к развитию ментальной ясности: болезнь, ментальная стагнация, сомнения, недостаточное предвидение, усталость, индольгирование, иллюзии относительно реального состояния своего разума, недостаточное упорство и деградация. Они являются помехами, поскольку создают ментальные возмущения и способствуют отвлечению внимания.

1-31

dukhhadaurmanasyangamejayatvasvasaprasvasa viksepasahabhuvah

Можем ли мы определить, когда эти препятствия возникают и в чем проявляются?

Появление всех этих препятствий выражается посредством одного или нескольких следующих симптомов: ментальный дискомфорт, негативное мышление, неспособность легко переносить различные позы тела, трудности при контроле дыхания.

Любой из этих симптомов может иметь далеко идущие последствия. Следующие восемь сутр содержат рекомендации по преодолению препятствий и определению их симптомов. Эти рекомендации полезны как для глубоко верующих в Бога, так и для неверующих.

1-32

tatpratishedharthamekatattvabhyusah

Если вы сможете выбрать подходящее средство для успокоения разума и упражняться в его применении, несмотря ни на какие провокации, препятствия не смогут укорениться.

1-33

maitrikarunamuditopeksanam

sukhaduhkhapunyaapunya visa yanam

bhavanatascittaprasadanam

В повседневной жизни мы видим вокруг себя людей более счастливых, чем мы, и людей менее счастливых. Некоторые из них совершают достойные поступки, другие создают проблемы. Каково бы ни было наше обычное отношение к таким людям и их поступкам, если мы сможем порадоваться за более счастливых и посочувствовать менее счастливым, возликовать вместе с создающими вещи, достойные восхищения, и остаться равнодушными к ошибкам других, наш разум станет уравновешенным.

1-34

pracchardanavidharanabhyam va pranasya

Когда мы обнаруживаем препятствие или симптом препятствия, нам

Может помочь выполнение дыхательных упражнений с использованием растянутого выдоха.

Этим приемам желательно обучаться под руководством Гуру (учителя).

1-35

visa yavati va pravtirtutpanna manasah sthithinibandhini

Зрение и слух играют существенную роль в получении информации для разума. Это двери восприятия, и мы часто являемся их рабами. Но не можем ли мы исследовать то, что является более мощным в нас, чем наши ощущения? Не можем ли мы обострить их и заставить служить нам?

Регулярными исследованиями роли ощущений мы можем уменьшить ментальные искажения.

1-36

visoka va jyotismati

Одной из величайших тайн жизни является сама жизнь.

Когда мы интересуемся, что есть жизнь и что сохраняет нас живыми, мы успокаиваем отвлекающие нас мысли.

Рассмотрение вещей более великих, чем мы сами, помогает определить перспективу.

1-37

vitaraga visa yam va cittam

Когда мы сталкиваемся с проблемами, большую пользу может принести совет того, кто уже справился с подобными проблемами.

Такой совет может быть получен либо напрямую от живого человека, либо посредством изучения опыта живого или уже умершего человека.

1-38

svapnanidrajanalambanam va

Если мы уверены, что много знаем, мы увеличиваем риск стать самонадеянными в нашем знании. Последствия будут разрушительными. В действительности, даже наиболее привычные события не всегда нам ясны.

Исследование грез и сна, а также опыт, полученный во время этих состояний, могут помочь прояснить некоторые из наших проблем.

Как освежает хороший ночной сон! Какое беспокойство приносят кошмарные сны!

1-39

yathabhimatadhyanadva

Любое пробуждение интереса успокаивает разум.

Зачастую исследование простых объектов (к примеру первый крик новорожденного) может помочь успокоить ментальные возмущения. В других случаях помогает изучение более сложных объектов, типа математических гипотез.

Но такие исследования не должны подменять основную цель - постепенное повышение состояния нашего мышления от рассеянного до направленного.

1-40

paramanuparamamahattvanto 'sya vasikarah

Каковы последствия развития этого состояния йоги?

Когда человек достигает этого состояния, ничто не ускользает от постижения. Разум может отследить и помочь понять простое и сложное, безграничное и бесконечно малое, осознаваемое и неосознаваемое.

Механизмы такого постижения объясняются ниже.

ksinavrtterabhijatasyeva

manergrahitrgrahanagrahyesu

tatsthatadanjanata samapattih

Когда разум свободен от возмущений, появляется возможность вовлечения всех ментальных процессов в исследование объекта. Оставаясь в таком состоянии, вы становитесь полностью погруженным в объект. Тогда разум, подобно отшлифованному алмазу, отражает только свойства объекта и ничего более.

Вначале все ментальные проявления, кроме сна, увлекаются в постижение объекта. Но, постепенно, остаются только необходимые для правильного и безупречного постижения.

1-42

tatra sabdarthajnana vikalpaih sankirna savitarka samapattih

Это происходит не спонтанно, а постепенно.

Вначале, из-за влияния прошлого опыта и старых идей наше понимание объекта искажено. Все услышанное, увиденное, прочитанное или прочувствованное вмешивается в наше восприятие.

Некоторые из этих воздействий могут быть несущественными. Другие, наоборот, могут сильно исказить объект и мешать постижению.

1-43

smrtiparisuddhau svarupasunyevarthamatranirbhasa nirvitarka

Когда направление разума на объект будет длительным, идеи и воспоминания прошлого постепенно отступят. Разум становится кристально чистым и неотделимым от объекта. В этот момент нет ощущения себя. Остается только чистое восприятие.

1-44

etayaiva savicara nirvicara sa suksmavisaya vyakhyata

Этот феномен не имеет четких границ.

Процесс возможен с любым типом объектов, на любом уровне восприятия, независимо от глубины проникновения и широты охвата.

1-45

suksmavisayatvam calingaparyavasanam

За исключением того, что разум не может постичь сам источник восприятия внутри нас самих, остальные объекты (даже неограниченные) постигаемы.

1-46

ta eva sabijah samadhih

Может ли разум достичь состояния йоги без исследования объекта? Нет.

Все эти процессы направления разума вовлекают объект исследования. Они также включают подготовку, постепенный прогресс и непрерывный интерес. Без подготовки не может быть основы. Без постепенного прогресса человеческая система может неадекватно отреагировать и взбунтоваться. При отсутствии интереса возникают возмущения.

1-47

nirvicaravaisaradye 'dhyatmaprasadah

Что происходит, когда человек овладевает способностью направлять разум?

Тогда личность начинает правильно познавать себя.

Обладая способностью правильно постигать объекты, мы начинаем понимать свою собственную суть.

1-48

rtambhara tatra prajna

Тогда то, что он видит и разделяет с другими, свободно от ошибок.

1-49

srutanumanaprajnabhyamanyavisa ya visesarthatvat

Его знание больше не основывается на воспоминаниях или умозаключениях. Оно спонтанное, непосредственное и, как по уровню, так и по интенсивности, значительно превышает обычное.

При таких обстоятельствах наш разум отражает объект нашего интереса просто, без искажений, как чистое и совершенное зеркало.

1-50

tajjah samskaro 'nyasamskarapratibandhi

По мере того как новообретенное свойство разума постепенно укрепляется, оно начнет преобладать над всеми другими ментальными тенденциями, основанными на превратном понимании.

1-51

tasyapi nirodhe sarvanirodhannirbijah samadhih

В конце концов

Разум достигнет состояния, в котором у него не будет никаких впечатлений. Он открыт, чист и прозрачен.

Такое постижение приходит само. Его приход неизбежен и ничто не может его остановить. Это высочайшее состояние йоги, но его нельзя описать словами. Только достигшие этого состояния могут постичь его природу.

Глава 2

САДХАНАПАДА

Вторая глава называется Садханапада. В ней описаны качества, необходимые для постепенного и эффективного изменения разума от состояния рассеянности к состоянию внимания. Здесь указывается, насколько важны эти качества и какими упражнениями они достигаются.

2-1

tapahsvadhyayesarpranidhanani kriyayogah

Упражнения йоги должны уменьшить ментальную и физическую нечистоту. Они должны развить нашу способность к самоисследованию и помочь нам понять при окончательном анализе, что мы не являемся хозяевами всех своих поступков.

Если упражнения йоги не помогают нам убрать симптомы и причины наших физических и ментальных проблем, они не смогут привести к раскрытию нашей внутренней сущности и пониманию природы действий. При таких обстоятельствах упражнения не будут приносить пользу. Чем больше мы очищаем себя с помощью йоги, тем больше мы понимаем, что все наши действия должны систематически перепросматриваться и мы не должны воспринимать результаты наших действий как нечто само собой разумеющееся.

2-2

samadhibhavanarthah klesatanukaranarthasca

Тогда такие упражнения безусловно уберут препятствия перед чистым восприятием.

Все мы по сути своей способны к чистому восприятию. Но те или иные явления часто мешают этому. Какого сорта эти явления?

2-3

avidyasmitaragadvesabhinivesah klesah

Помехами являются превратное понимание, искажение ценностей, чрезвычайная привязанность, беспричинная неприязнь и страх.

2-4

avidya ksetramuttasarah prasuptatanuvicchinodaranam

Следующая сутра объясняет внутренние связи между перечисленными ранее помехами:

Превратное понимание является источником всевозможных помех. Они не всегда появляются одновременно, а их характеристики постоянно меняются. Иногда они затуманены и едва различимы. Но иногда они проявляют себя отчетливо и доминируют.

Результат их воздействия часто становится очевидным для других людей, хотя это совсем не означает, что сам человек это заметит.

2-5

anityasuciduhkhanatmasu nityasucisukhatmakhyatiravidya

Следующие сутры описывают пять упомянутых выше помех:

Превратное понимание ведет к ошибкам в постижении характера, происхождения и эффекта, производимого воспринимаемыми объектами.

То, что однажды оказало большую помощь, позже может стать губительным. То, что мы рассматриваем как источник наслаждений, может дать обратный эффект. Фальшивое золото воспринимается как настоящее. Учение, которое считалось наиболее важным, может со временем оказаться бесполезным.

2-6

drgdarsanasaktyorekatmatevasmita

Отношение к умственной деятельности как к единственному источнику восприятия, приводит к неправильному отождествлению.

Ментальные отношения меняются в зависимости от настроения, привычек и окружения.

Однако неким непостижимым образом мы часто полагаем, что они являются постоянным (и неизменным) источником ощущений. (См. 2-20.)

2-7

sukhanusayi ragah

Чрезвычайная привязанность основана на допущении, что она приведет к вечному счастью.

Если объект удовлетворяет желание, на мгновение возникает ощущение счастья. Благодаря такому опыту обладание объектом становится очень важным, даже незаменимым, независимо от затраченных усилий. Результатом может оказаться будущее несчастье или потеря чего-то очень важного в жизни.

2-8

duhkhanusayi dvesah

Беспричинная неприязнь обычно возникает в результате прошлого болезненного опыта, связанного с конкретным объектом или ситуацией.

Эта неприязнь продолжается даже после того, как обстоятельства, явившиеся причиной неприятного опыта, изменились или исчезли.

2-9

svarasavahi viduso 'pi samarudho 'bhinivesah

Страх является врожденным чувством беспокойства по поводу предстоящего. Ему подвержены и мудрые, и невежественные.

Этот синдром может иметь разумное обоснование в прошлом опыте, но может быть и абсолютно иррациональным. Это состояние не исчезает, даже если мы знаем о неминуемости смерти. Эта помеха - одна из наиболее труднопреодолимых.

2-10

te pratiprasavaheyah suksmah

Описав помехи, препятствующие чистому восприятию, Патанджали указывает, каким должно быть отношение к ним человека, желающего уменьшить их влияние.

Когда кажется, что помехи отсутствуют, очень важно оставаться бдительным.

Состояние временной ясности не следует считать постоянным. Допущение, что теперь все будет свободным от помех, чревато опасностями. В этот момент следует быть особенно осторожным. Падение из ясности в смущение приводит к большему возмущению, чем полное отсутствие ясности.

2-11

dhyanaheyaadvrttayah

Однако если повторное проявление помех стало очевидным, нужно немедленно.

Сдвинуться в состояние рефлексии для уменьшения силы их воздействия, чтобы не дать им взять над собою верх.

Приемлемы любые средства, которые в состоянии помочь нам освободиться от последствий этих помех. Это может быть молитва, беседа с учителем или уход в сторону. Патанджали предлагает набор средств, перечисляя их в первой главе (1-23, 1-30, 1-39) и далее по тексту.

2-12

klesamulah karmasayo drstadrstajanmavedaniyah

Почему нас должны беспокоить эти помехи?

Помехи влияют на наши действия и их последствия. Последствия могут быть или могут не быть очевидными во время самого действия.

Эти помехи базируются как в разуме, так и в теле. Все наши действия проистекают из них. Те действия, которые начаты в момент доминирования помех, скорее всего приведут к нежелательным последствиям, поскольку помехи базируются на превратном понимании. Если мы ошибаемся в увиденном, то выводы, к которым мы приходим в результате увиденного, могут быть неправильными. Следующая сутра детализирует проблему.

2-13

sati mule tadvipako jatayurbhogah

Все время, пока помехи превалируют, они обязательно будут влиять на действия: на их исполнение, их длительность и их последствия.

Помехи могут приводить к неправильному совершению действий. Они могут влиять на наше ментальное отношение в процессе осуществления действия и, вероятно, уменьшат или расширят их временной диапазон. И конечные результаты действий могут оказаться такими, что они усилят существующие проблемы или создадут новые.

2-14

te hlaparitaraphalah pinyarunya hetutvat

Следует ли из этого, что все наши действия могут привести к каким-либо проблемам?

Последствия от действий будут болезненными или благоприятными в зависимости от наличия помех в концепции или при выполнении действия.

Если помехи не активны во время подготовки и выполнения действия, "ясности" иногда достаточно для совершения самого действия и, таким образом, избежания ошибок.

Однако если помехи активны, "ясности" не хватит, и последствия могут оказаться нежелательными или болезненными.

2-15

parinamatapasamskaraduhkhaairgunavrttivirodhacca duhkameva sarvam vivekinah

Что является причиной неприятных или болезненных явлений?

Болезненные воздействия объектов или ситуаций могут происходить в результате:

* изменений в воспринимаемом объекте.

* при желании повторить удовольствие и сильные впечатления, имевшие место в прошлом.

Дополнительным фактором могут быть изменения в самой личности.

Различного вида изменения происходят и в нас самих, и в объектах нашего восприятия. Эти изменения могут быть нераспознаваемыми. Поэтому мы можем стремиться к дополнительному получению чего-то, хотя достичь этого уже невозможно. Чувственный след прошлых состояний может вызвать бурную реакцию, если привычное для нас не происходит. Мы должны добавить к этим сложным образам еще и себя, и окружающий нас мир. Поэтому любой объект и любая ситуация потенциально способны причинить нам боль или вызвать неприятные явления. Что же мы можем сделать?

2-16

heyam duhkhamanagatam

Нужно предвидеть и избегать болезненных явлений, проявление которых предполагается.

Все, что помогает нам предвидеть или уменьшить болезненные явления, должно быть выполнено. Патанджали, продолжая представлять причины таких болезненных явлений, побуждает нас развить в себе способность предотвращать, уменьшать их воздействие или принимать их. Говоря кратко, упражнения йоги ставят своей целью уменьшение в нас болезненных эффектов за счет увеличения их ясности. Это означает, что мы должны научиться сдерживать и контролировать помехи, перечисленные в сутре 2-3.

2-17

drastrdrsyayoh samyogo heyahetuh

Ниже представлена основная причина действий, производящих болезненный эффект.

Причина действий, производящих болезненный эффект, заключается в неспособности отличить то, что воспринято, от того, что воспринимает.

В каждом из нас существует некая сущность, которая воспринимает. Она отличается от того, что воспринимается, как разум, тело и чувства отличаются от объекта. Но часто мы не делаем этих различий. То, что воспринимается, является изменяющимся, но мы не распознаем этих изменений.

Недостаток ясного понимания может приводить к болезненным явлениям, даже вне нашего распознавания этого.

2-18

prakasakriyasthitisilam bhutendriyatmakam bhogapavargartham drsyam

Что отличает объекты восприятия от того, что воспринимает? Следующая сутра объясняет:

Все, что воспринимается, включает не только внешние объекты, но и разум и чувства. Все они обладают тремя свойствами: инертностью, активностью и ясностью. Им свойственно воздействие двух типов. Подвергнуть воспринимающего своему влиянию или предоставить средства различения между ними и собой.

Все, что воспринимается, имеет способность демонстрировать три вышеупомянутых свойства, но они разнятся по интенсивности и степени. Природа их воздействия на нас рассматривается в дальнейших сутрах.

2-19

visesavisesalingamatralingani gunaparvani

Все, что воспринимается, есть проявление трех общих свойств.

Кроме того они воздействуют также друг на друга. Например, то что мы едим, воздействует на состояние нашего ума. Состояние нашего ума воздействует на наше тело и на окружение.

2-20

drasta drsimatrah suddho 'pi pratyā yanupasyah

Что есть то, что воспринимает?

То, что воспринимает, не подвержено никаким изменениям. Но воспринимает оно всегда посредством разума.

Следовательно, на качество восприятия влияет состояние разума, являющегося инструментом восприятия. Имеет ли место восприятие или нет, правильное оно или нет, - зависит от конкретного проявления разума. Подобно тому, как на цвет объекта влияет цвет стекла, через которое мы смотрим.

2-21

tadartha eva drsyasyatma

Все, что может быть воспринято, имеет только одну цель: быть воспринятым.

Таким образом, все, что может быть воспринято, не имеет собственной индивидуальности и предназначено исключительно для воспринимающего. Так же как хлеб находится на столе не ради себя самого, а ради гостя.

2-22

krtartham prati nastamapyanastam tadanyasudharanatvat

Значит ли это, что объекты восприятия не существуют без воспринимающего?

Существование всех объектов (а следовательно, и их восприятие) не зависит от потребностей индивидуальности воспринимающего. Они существуют безотносительно индивидуальности, не приспособляясь к различным потребностям разных индивидуальностей.

Потребности индивидуальности могут быть четко определены только в конкретный момент времени. Некоторые потребности периодичны или нерегулярны. И потребности одной индивидуальности не могут рассматриваться как более предпочтительные, в терминах качества и правдоподобия, по сравнению с потребностями других индивидуальностей. Автомобиль может потребоваться не хозяину, а его супруге. Пища может не потребоваться именно сейчас, но через несколько часов станет насущной потребностью. Разве исчезнет еда со стола, если гость не придет?

2-23

svasvamisaktyoh svarupopalabdhihetuh samyogah

В дополнение,

Все, что воспринимается, чем бы оно ни было или какое бы воздействие оно ни оказывало на конкретную личность, имеет одну-единственную цель.

Эта цель заключается в прояснении разницы между внешним, видимым, и внутренним - тем, кто видит.

Каким бы мощным или возмущающим ни показалось бы нечто, только наша реакция на него определяет его воздействие. Следовательно, мы можем, различая то, "чем видится", и то, "что видится", увидеть объект в его истинном свете и быть при этом уверенными, что мы правильно определили его влияние на нас.

2-24

tasya heturavidya

Почему отсутствует ясность?

Отсутствие ясности при определении различий между тем, что воспринимает, и тем, что воспринимается, происходит из-за накопления превратного понимания.

2-25

tadabhavatsamyogabhavo hanam taddrseh kaivalyam

По мере уменьшения превратного понимания увеличивается ясность. Это - дорога к свободе.

Да, в этом единственная цель упражнений йоги. Свобода есть отсутствие помех и избежание действий, имеющих разрушительный или возмущающий эффект.

2-26

vivekakhya tiraviplava hanopayah

Как мы достигаем этой свободы? Возможно ли это?

Существенно, чтобы средства были направлены на достижение такой ясности, при которой различие между изменяющимися свойствами воспринимаемого и неизменными свойствами воспринимающего стало бы очевидным.

Это требует постоянных усилий. Эти усилия должны быть направлены на уменьшение помех, описанных в сутре 2-3, и их полную нейтрализацию. Однажды начав, вы заложили фундамент здания йоги.

2-27

tasya saptadha prantabhumih prajna

Обретение ясности - постепенный процесс.

Первый шаг состоит в распознавании того, что определенные тенденции нашего мышления ответственны за производство болезненных эффектов. Если эти тенденции не будут уменьшены, мы не сможем обрести ясность.

2-28

yoganganusthanadasuddhiksaye jnanadiptiravivekakhya te h

Можно ли что-нибудь предпринять для распознавания и исправления этих тенденций? Патанджали предлагает способы уменьшения накопления помех, таких, как превратное понимание.

Упражнения и интерес к различным компонентам йоги постепенно уменьшают влияние таких помех, как превратное понимание (2-3). Тогда свет восприятия становится ярче и различие между тем, что воспринимает, и тем, что воспринимается, становится все более и более очевидным. После этого все может быть понято без ошибок.

Если разум очищен от помех, мешающих реальному восприятию, можно избавиться от ошибок и изъянов в восприятии. Действия освобождаются от последствий, таких, как сожаление.

Далее Патанджали представляет компоненты йоги:

2-29

yamaniyamasanapranayamapratyahara

dharanadhyanasamadhayo 'stavangani

Существует восемь компонентов йоги. Это:

1. Яма - наше отношение к окружению.
2. Нияма - наше отношение к себе.
3. Асана - упражнения с телом.
4. Пранаяма - упражнения с дыханием.
5. Пратьяхара - ограничение наших ощущений.
6. Дхарана - способность направлять наш разум.
7. Дхьяна - способность развить взаимодействие с тем, что мы стремимся понять.
8. Самадхи - полная интеграция с объектом, который мы намерены понять.

Порядок представления эволюционирует от анализа внешних связей к очень интенсивному и ярко выраженному состоянию интроспекции. Однако этот порядок совсем не обязателен для освоения. Нет определенных правил или определенных маршрутов. Единственный маршрут, которому нужно следовать, это такой, который максимально способствует достижению состояния, описанного в сутре 1-2. Все компоненты развиваются одновременно по мере прогресса индивидуума.

2-30

ahimsasatyasteyabrahmacaryaparigraha yamah

В следующих сутрах обсуждаются восемь компонентов йоги:

Яма предусматривает:

1. Предупредительность по отношению ко всему живущему, особенно к безответным, находящимся в затруднительном положении или в положении худшем, чем наше.
2. Правильное общение посредством речи, письменности, жестов и действий.
3. Отсутствие алчности или способность противостоять желанию обладать чужим.
4. Ровное поведение во всех действиях.
5. Отсутствие жадности или способность принять только уместное.

Все вышеперечисленное безусловно зависит от нашего социального и культурного окружения, наших религиозных верований, нашего личного характера и потенциальных возможностей.

То, как мы себя ведем по отношению к нашему окружению, раскрывает состояние разума и нашу индивидуальность. Стук в дверь может многое сказать о характере гостя!

2-31

jstidesakalasangamayanavacchinnah sarvabhauma mahavratam

Если мы принимаем такое отношение к нашему окружению безо всяких компромиссов, независимо от нашего социального, культурного, интеллектуального или личного положения, это приближает необратимость.

Мы не можем сразу начать с такого отношения. Если мы без подготовки примем его, то не сможем выдержать. Мы всегда найдем оправдание для нарушения. Но если мы будем стараться установить причину того, почему мы придерживаемся противоположной точки зрения, и постараемся устранить помехи, из-за которых мы позволяем себе иметь такое мнение, наше отношение постепенно будет меняться.

Препятствия будут преодолены, наше поведение по отношению к другим людям и окружающему миру изменится к лучшему.

2-32

saucasantosatapahsvadhyayesvara-pranidhananini niyamah

Нияма предусматривает:

1. Чистоту или поддержание нашего тела и нашего окружения в чистоте и опрятности.
2. Удовлетворенность (или способность удовлетворяться) тем, что имеешь, и тем, чего не имеешь.
3. Удаление мусора из наших физической и ментальной систем за счет поддержания таких правильных привычек, как сон, упражнения, диета, работа и расслабление.
4. Обучение и необходимость пересматривать и оценивать наши успехи в продвижении вперед.
5. Почитание высшего разума или принятие нашей ограниченности по отношению к всезнающему Богу.

Постепенно эти приоритеты самоустановятся, и правильное отношение разовьется параллельно с устранением нами ошибок и действий, доставляющих неприятности.

2-33

vitarkabadhane pratipaksabhavanam

Как мы можем оценить наше отношение к другим?

Когда встает вопрос о нашем отношении, может помочь анализ возможных последствий альтернативного отношения.

Это означает, что мы должны найти средства интеллектуального исследования последствий различных возможных отношений в данное время и в данных обстоятельствах. Оглядитесь, перед тем как перепрыгивать!

2-34

vitarka himsadayah krtakaritanumodita

lobhakrodhamohapurvaka mrdumadhyadhimatra

dukhajnanantaphala iti pratipaksabhavanam

Патанджали объясняет это подробнее:

Например, внезапное желание действовать грубо или поощрить или принять грубые действия должно быть сдержано осознанием вредных последствий. Очень часто такие

действия являются результатом низменных инстинктов, таких, как гнев, алчность или предвзятое суждение. Вне зависимости от наших побуждений, осознание возможных последствий может предотвратить подобные действия.

Очень часто наше отношение к людям, жизненным ситуациям и идеям не очень ясно. Поэтому резкий шаг может повлечь за собой весьма нежелательные последствия. При таких обстоятельствах приветствуется любая возможность поразмыслить еще раз. Профилактика лучше лечения.

2-35

ahimsapratisthayarm tatsannidhau vairatyagah

Нам следует помнить, что существуют индивидуальные отличия. Некоторые из нас чувствуют себя достаточно комфортно, исследуя собственные мотивы и отношения. Другим очень трудно размышлять о самом себе. Патанджали описывает признаки прогресса в каждом из десяти аспектов, перечисленных в сутрах 2-30 и 2-31.

Чем более вы внимательны, тем более дружеское отношение к себе вы вызываете своим присутствием.

Даже те, кто проявляет враждебность в другое время и среди других людей, могут показать себя с иной стороны, и вести себя дружелюбно в вашем присутствии.

2-36

satyapratisthayam kriyaphalasrayatvam

Человек, которому свойствен высокий уровень правильного общения, не потерпит неудачу в своих действиях.

Способность быть честным в общении, полном сочувствия, не ранищем других, свойственна состоянию ясности. В таком состоянии человек не может совершать ошибочных действий.

2-37

asteyapratishayam sarvaratnopasthanam

Человеку правдивому, не домогающемуся чужого, все доверяют и делятся с ним самым ценным.

2-38

brahmacaryapratisthayam viryalabhah

В лучшем своем проявлении умеренность вырабатывает высшую индивидуальную жизненную силу.

Ничто не утрачивается нами, если мы стараемся развить умеренность во всех проявлениях. Слишком много чего-либо создает проблемы. Слишком мало может оказаться недостаточным.

2-39

aparigrahasthairye janmakathamtasambodhah

Тот, кто не жадный, пребывает в безопасности. У него есть время глубоко задуматься. Он полностью понимает себя.

Чем больше мы имеем, тем больше об этом приходится заботиться. Время и энергия тратятся на приобретение новых вещей и их защиту. И у нас не остается сил на исследование основных вопросов жизни. Где предел того, что нам следует приобретать? С какой целью, для кого и сколько? Смерть приходит раньше, чем мы начинаем рассматривать эти вопросы.

2-40

saucatsvangajugupsa parairasamsargah

Если чистоплотность уже развита, она открывает то, что должно постоянно поддерживаться и что остается вечно чистым. Все загнивающее - внешнее. Все чистое - внутри нас.

Наша сверхзабоченность и привязанность к внешним вещам преходящи и поверхностны и должны уменьшаться.

2-41

sattvasuddhisamanasyaikagryendriya

jaytmadarsana yogyatvani sa

Личность становится способной размышлять о глубинных основах своей индивидуальности, в том числе и об источнике восприятия, не позволяя чувствам затуманить эти рассуждения. Человек освобождается от превратного понимания, накопленного в прошлом.

Обозначить какие-нибудь вещи как наиболее ценные и сохранять их во что бы то ни стало - что может быть абсурднее в жизни? Существуют более важные проблемы. Грязная одежда может придать человеку безобразный вид, но ее можно сменить. От внутренней грязи не избавиться таким же способом.

2-42

samtosadanuttamah sukhalabhah

Результатом удовлетворенности является полное счастье.

Счастье, которого мы достигаем за счет приобретения, временно. Для поддержания счастья такого типа мы должны находить и приобретать все новое и новое. Этому нет конца. Но истинная удовлетворенность, ведущая к тотальному счастью и блаженству, единственна в своем роде и неповторима.

2-43

kayendriyasiddhirasuddhiksayattapasah

Удаление нечистоты позволяет телу функционировать более эффективно.

Сдерживаются как физические, так и умственные болезни и недомогания.

2-44

svadhyayadistadevatasamprayogah

Размышления, развитые до высочайшей степени, приближают человека к высшим силам, и это способствует пониманию наиболее сложного.

Чем эффективнее мы мыслим, тем лучше мы понимаем свои слабости и свою силу. Мы обучаемся нивелировать наши слабости и максимально использовать свою силу. И тогда нет предела нашему пониманию.

2-45

samadhisiddhirisvarapranidhanat

Обращение к Богу способствует полному пониманию любого выбранного объекта.

При таком обращении к высшему интеллекту мы обретаем чувство уверенности. После этого не составляет никакой трудности направить разум на объект любой сложности.

2-46

sthirasukhamasanam

Сейчас представляются Асана и Пранаяма, следующие два аспекта йоги (см. сутру 2-29), помогающие понять и правильно использовать наше тело и наше дыхание. С них, в отличие от изменения отношения, легче начинать. Для большинства из нас появляется возможность с их помощью начать уменьшать помехи на выбранном пути. Краткость поданных ниже инструкций объясняется тем, что упражнения изучаются под непосредственным руководством учителя.

Асана должна обладать двойным свойством: смертностью и расслабленностью.

Практика асаны предполагает упражнения с телом. Если они выполняются правильно, возникает состояние собранности без напряжения и расслабление без подавленности и тяжести.

2-47

prayatnasaitihilyanantasamarattibhyam

Эти качества могут быть достигнуты распознаванием и наблюдением за реакцией тела и дыхания на различные позы, составляющие практику асаны. Однажды познанные, эти реакции могут контролироваться шаг за шагом.

2-48

tato dvandvanabhigatah

Если правильно следовать этим принципам, практика асаны поможет минимизировать влияние внешних факторов на тело, таких, как возраст, климат, диета и работа.

Практика асан уменьшает влияние таких помех, как превратное понимание, поскольку состояние тела отражает состояние мыслей. Эта практика начинает исправлять вредные воздействия помех на уровне тела. Достигнутое таким образом хорошее самочувствие открывает возможности дальнейшего понимания себя. Если нас преследует боль, мы нуждаемся в облегчении от этой боли, доминирующей над нашими мыслями. Уменьшая эту боль посредством упражнений (асаны), мы начинаем исследовать причины этой боли.

2-49

tasminsatisvasaprasvasa yorgativicchedah pranayamah

Выполняя асаны, мы начинаем понимать, как ведет себя дыхание. Ритм дыхания глубоко индивидуален. Он зависит от состояния нашего мышления и результата воздействия внутренних и внешних сил на наше тело. Познание дыхания, полученное посредством практики асаны, является основой для начала практики пранаямы.

Пранаяма - это сознательное, обдуманное регулирование дыхания, заменяющее неосознанные дыхательные движения. Оно возможно только после осознанного овладения практикой асан.

Эти упражнения обычно выполняются в удобных позах, сидя прямо.

2-50

bahyabhyantarastambha vrttirdesakala-samkhyabhih paridrsto dirghasuksmah

Каковы компоненты пранаямы?

Она включает в себя регулирование выдоха, вдоха и задержки дыхания. Управление этими тремя процессами достигается модуляцией их длительности и сохранением этих параметров на некоторое время с одновременным вовлечением мышления в этот процесс. Все компоненты дыхания (вдох, выдох и задержка дыхания) должны быть длительными и ровными.

В практике пранаямы возможны различные комбинации. Известны различные приемы, но детализация этих вопросов выходит за рамки данной книги.

2-51

bahyabhyantaravisa yaksepi caturthah

В состоянии йоги появляется совершенно другое состояние дыхания.

Тогда дыхание выходит за уровень сознания.

Более точно сказать невозможно.

2-52

tatah ksiyate prakasavaranam

Результаты выполнения упражнений Патанджали описывает следующим образом:

Регулярное выполнение упражнений пранаямы уменьшает помехи, затемняющие ясное восприятие.

2-53

dharanasu sa योगyata manasah

Разум теперь подготовлен к процессу направления на выбранную цель.

2-54

svavisayasamprayoge cittasya svarupanukara ivendriyanam pratyaharah

Теперь можно определить обуздание чувств, пратьяхару, являющуюся пятым аспектом йоги (см.2-29):

Обуздание чувств происходит, когда разум в состоянии оставаться на выбранном направлении и чувства безразличны к окружающим их объектам и безусловно следуют в направлении, контролируемом разумом.

2-55

tatah parama vasyatendriyanam

Тогда чувства становятся управляемыми,

превращаясь в союзников. Обуздание чувств не может быть точной дисциплиной. Оно развивается по мере того, как наше восприятие очищается от помех.

Глава 3 ВИБХУТИПАДА

В этой главе, названной вибхутипада, Патанджали описывает способность разума посредством выполнения различных упражнений (описанных в предыдущих двух главах) достичь состояния, свободного от возмущений. Такой разум может глубоко проникать в суть объектов и концепций. Действительно, для этого открываются колоссальные возможности. В личности растет знание об объектах, находящихся в более высоких измерениях. Однако даже такое знание может само быть источником возмущений и препятствовать личности достичь высшего состояния бытия. Высшее состояние - это свобода от возмущений любого вида и в любое время. Следующие три сутры описывают шестой, седьмой и восьмой компоненты йоги, упомянутые в сутре 2-29. Первые пять компонентов описаны в главе 2.

3-1

desabandhascittasya dharana

Разум достигает способности быть направленным (дхарана), когда концентрация на выбранном объекте остается стабильной, несмотря на существование других объектов, отвлекающих разум от выбранного направления.

Объект выбирается независимо от притягательности альтернатив. Выбранный объект может носить сенсуальный или концептуальный характер, быть простым или сложным, осязаемым или недоступным для осязания, пребывать в благоприятных условиях или быть искаженным различными помехами. Способность выдерживать направление в таких ситуациях ограничена, если разум подвержен возмущениям или на него сильно влияют помехи типа превратного понимания (см. сутру 2-3).

3-2

tatra pratyaayaikatanata dhyanam

После фиксации направления развивается связь между проявлениями разума и выбранным объектом.

Тогда ментальные проявления формируют непрерывный поток в направлении этого объекта.

Сначала наше "понимание" искажено воображением и воспоминаниями. Но по мере интенсификации процесса постижения наше понимание объекта углубляется.

3-3

tadevarthamatranirbhasam svarupasunyamiva samadhih

Вскоре личность настолько вовлекается в объект, что становится очевидным его постижение. Все остальное исчезает. Так, будто индивидуум потерял себя. Это полная интеграция с постигаемым объектом (самадхи).

Когда мы достигаем этого состояния, очевидным останется только сам объект. Мы даже не будем подозревать, что существуем отдельно от него. Наш разум сливается с объектом и ни с чем другим.

3-4

trayamekatra samyamah

Три процесса, описанные в сутрах 3-1, 3-2 и 3-3, могут применяться к различным объектам в разное время или могут быть направлены на один и тот же объект на неопределенное время.

Если эти процессы устойчиво направлены на один и тот же объект, тогда их называют самьямой.

3-5

tajjayatprajnalokah

Что является результатом практики самьямы?

Исследование самьямой выбранного объекта ведет к полному постижению объекта во всех его аспектах.

3-6

tasya bhumisu viniyogah

Любой ли объект может быть выбран для направления на него разума в процессе самьямы? Что лежит в основе нашего выбора?

Самьяма должна развиваться постепенно.

Объект самьямы должен выбираться в соответствии с нашими потенциальными возможностями его исследования. Мы должны начать с наиболее простых объектов. Еще лучше, если их можно исследовать различными способами. Тогда наши шансы существенно возрастают. Предполагается, что неоценимую помощь в выборе объекта окажет наставник, хорошо знающий нас и наши возможности.

3-7

trauamantarangam puvebhyah

В сравнении с первыми пятью компонентами йоги (сутра 2-29), три последних (сутры 3-1, 2, 3) являются более сложными.

Первые пять компонентов - это наше отношение к окружению, наше отношение к себе, упражнения с телом (асана), дыхательные упражнения (пранаяма) и сдержанность чувств (пратьяхара). Их легче понять и освоить, чем следующие три аспекта - способность направлять наш разум (дхарана), способность безошибочно развивать наше взаимодействие с тем, что мы стремимся понять (дхьяна), и полная интеграция с объектом постижения (самадхи).

3-8

tadapi bahirangam nirbijasya

Благодаря настойчивости и дисциплине мы можем адаптировать наше мышление для поддержания процесса направленности.

Состояние, когда разум свободен от впечатлений и не существует ничего, чего бы он не мог достичь (нирбиджах самадхи), более сложное, чем состояние направленности на объект (самадхи).

Сутра 1-51 определяет это как наивысшее состояние йоги. Разум, пребывающий в этом состоянии, прозрачен, очищен от любого сопротивления познанию и свободен от любых прошлых впечатлений. Смысл сутр 3-7 и 3-8 в том, что самьяма возможна только на нашем индивидуальном уровне. Не может быть универсальных градаций в выборе направления исследований. Это не может происходить на одном и том же уровне для всех нас и во все времена. Это относительный аспект самьямы, поскольку он базируется на индивидуальных способностях и потребностях личностей. Некоторые из нас имеют способности, дающие возможность начать самьяму на более высоком уровне. Эксперту по человеческой анатомии не потребуется много времени для понимания позвоночного столба лошади. Но эксперт в финансах должен будет начать с постижения азотов.

3-9

vyutthananirodhasamskarayorabhibhavapradurbhvtvau

nirodhaksanacittanvayo nirodhparinamah

Разуму свойственны два состояния, базирующихся на двух различающихся тенденциях. Это внимание и рассеянность. Однако в любой момент превалирует только одно из них, и это состояние влияет на поведение индивидуума.

Когда преобладает состояние внимания, наша поза безмятежна, дыхание спокойно, концентрация на объекте такова, что мы полностью поглощены им и забываем об

окружении. Но когда мы пребываем в рассеянном состоянии, наша поза далека от безмятежности, наше дыхание прерывисто, и весь наш внешний облик демонстрирует нашу невнимательность.

3-10

tasya prasantavahita samskarat

Можем ли мы развить состояние внимательности?

В результате постоянных и непрерывных упражнений разум может научиться оставаться в состоянии внимания длительное время.

Но если мы не будем пытаться поддерживать это состояние, возьмет верх состояние рассеянности.

3-11

sarvarthataikagratayoh ksayodayau cittasya

samadhiparinamah

Даже рассеянность может изменяться и может быть модифицирована. Разум может пребывать в хаотическом состоянии или быть настолько инертным, что не поддается возмущениям, или быть легко восприимчивым к любым отвлекающим явлениям. Эти вариации зависят от свойственных нам тенденций и нашей реакции на них. Существует другое, промежуточное состояние бытия.

Разум выбирает между возможностью интенсивной концентрации и состоянием, когда альтернативные объекты могут привлечь его внимание.

Различие между предыдущей ситуацией и этой - в том, что в предыдущем случае наш разум выбирал между двумя совершенно различными, противоположными состояниями. А в этом случае различие между состояниями менее существенно. Следовательно, наши шансы вернуться к зафиксированному направлению без значительной потери времени более высоки.

3-12

tatab punah santoditau tulyapratyayau

cittasyaikagratarinamah

С дальнейшим очищением нашего разума:

Мышление достигает стадии, когда связь с объектом становится основательной и постоянной. Перестают появляться помехи.

Тогда на нашу связь с объектом больше не оказывают возмущающего воздействия другие аспекты мышления. Наступает полное постижение объекта.

3-13

etena bhutendriyesu dharmalakshanavasthapharinama

vyakhyatah

Ясно, что характеристики наших разумов различаются. К тому же они меняются со временем. Разум, чувства и осязаемые объекты обладают тремя общими характеристиками: инертностью, активностью и ясностью. Большинство изменений в нашем разуме происходит из-за того, что эти три свойства находятся в состоянии постоянного движения. Как они изменяются, когда они изменяются и как различные их комбинации влияют на характеристики нашего мышления, вопрос сложный. Однако, как уже установлено, разум пребывает в различных состояниях (в соответствии с которыми возникают различные отношения, возможности и манеры поведения индивидуума). Можно также сказать, что изменения могут происходить во всех объектах восприятия и в ощущениях. Подобные изменения могут происходить на различных уровнях и под воздействием различных внешних факторов, таких, как время или наши умственные способности.

Время может превратить свежий цветок в несколько сухих лепестков. Ювелир может изменить кусок золота, превратив его в изящный кулон. Металлург может превратить его в сосуд для хранения сильно окисляющих жидкостей. Характеристики, проявленные в конкретный момент времени, не могут описывать полную историю объекта. Если

известны все потенциальные возможности золота, можно произвести множество предметов с совершенно различными свойствами. В равной степени это относится и к человеческому телу и к чувствам. Умение художника отличается от умения автослесаря. Аргументация философа отличается от доводов бизнесмена.

3-14

santoditavyapadesyadharmanupati dharmi

Субстанция содержит все свои характеристики. В зависимости от конкретно принимаемой ею формы, соответствующие этой форме характеристики становятся очевидными. Но какие бы формы и какие бы характеристики субстанции ни проявлялись в данное время, существует база, содержащая все характеристики. Некоторые проявлялись в прошлом, некоторые очевидны в настоящее время, другие проявят себя в будущем.

Важность сутр от 3-9 до 3-14 в том, что все, воспринимаемое нами, является фактом, а не фикцией. Но эти факты подвергаются изменениям. Эти два правила Патанджали, известные, как сатвада и паринамавада, лежат в основе его учения.

3-15

kramanyatvam parinamanyatve hetuh

Можно ли повлиять на характеристики субстанции?

Изменяя порядок или последовательность изменений, можно модифицировать характеристики одного типа в характеристики другого типа.

Изменение следует своему порядку, но порядок можно поменять. Реку, следующую профилю долины, можно отвернуть с помощью туннелей. Способность уловить эту возможность и создает различные узоры изменений.

3-16

parinamatrayasamyamadatanagatajnana

В какой-то мере самаьяма представляет собой процесс изменения ментального потенциала от состояния ошибочного постижения объекта (или полного непонимания) к состоянию полного постижения.

Когда этот потенциал достаточно высок, индивидуум может выбрать любой объект для развития глубокого знания о нем. Эти объекты могут быть как внешними (в пределах сенсорного восприятия), так и концепциями (типа времени или взаимосвязей). В следующих сутрах перечислены некоторые аспекты знания, вытекающие из различных самаям. От нас самих зависит, будем ли мы заинтересованы в использовании нашего высокоразвитого ума для получения узкоспециализированных знаний или мы более озабочены истинной свободой нашего индивидуального выбора. Истинная свобода - это нечто большее, чем осознанная необходимость. Это состояние, в котором все наши действия таковы, что не приводят к сожалению и раскаянию. Патанджали предостерегает от неправильного использования самаьямы.

Первый пример направления разума посредством самаьямы.

Самьяма на процесс изменения (как на него может воздействовать время и другие факторы) развивает знание о прошлом и будущем.

В сутрах с 3-9 по 3-14 было дано объяснение изменениям, происходящим в объектах, ощущениях и в мышлении. Если мы углубим эту мысль, то окажемся в состоянии предвидеть то, что может случиться при наличии конкретных обстоятельств, а также узнать то, что происходило в прошлом. Классическим примером этому является астрономия.

3-17

sabdarthapratyayanamitaradaradhyasats

ankarastatpravibhagasamyam

atsarvabhutarutajnana

Патанджали выбирает для самаьямы процесс коммуникации. Для связи с другими людьми существует множество символов и языков. Языки служат для объяснения чего-либо такого, что уже пережито, переживается или будет пережито.

Объект сам по себе целостен. В основе нашей способности видеть объект лежат наши интересы и наши возможности. Поэтому на наше постижение могут повлиять наши воспоминания и наше воображение. Следовательно, этого вполне достаточно, чтобы мы общались неправильно, как бы мы ни старались.

Исследование самьямой взаимодействия между языками, идеями и объектом заключается в исследовании индивидуальных, характеристик объектов, средств описания объектов и идей и их культурного влияния на мышление описывающих их личностей. Посредством этого мы сможем обнаружить наиболее точный и эффективный способ коммуникации, не зависящий от лингвистических, культурных и прочих, барьеров.

3-18

samskarasaksatkaranatpurvajatiijnanam

Во всех областях человеческой деятельности существует скрытая возможность развития индивидуальных привычек и склонностей. Некоторые из них более очевидны, чем другие. Исследование самьямой привычек и тенденций приводит к их источнику. Соответственно, индивидуум обретает глубокое знание своего прошлого.

Мы изучаем, как развивались наши личные характеристики и наше поведение, какие события прошлого повлияли на наши отношения, наши привязанности и наши антипатии. Мы изучаем, до какой степени они связаны с нашим происхождением, традициями, социальными требованиями и т.п. Когда обнажаются все эти корни, мы изменяем стиль нашей жизни к лучшему.

3-19

pratyayasya paracittajnanam

Каждое ментальное проявление производит явный физический эффект. Например, физическое состояние нашего тела, наша осанка, наше дыхание различны в зависимости от того, спим мы или сердимся.

Исследование самьямой изменений, возникающих в собственном мышлении, развивает способность остро замечать детали состояния мышления других.

Тогда мы начинаем понимать, как изменяется состояние разума других людей. Физические проявления, частота дыхания и другие признаки будут отображать возмущение, смущение, сомнение, страх и т.п.

3-20

na ca tatsalambanam tasyavisayibhutatvat

Но можем ли мы разглядеть за этими признаками источник текущего состояния ума?

Нет. Причина состояния разума индивидуума находится вне области наблюдения другого индивидуума.

Это происходит из-за того, что различные объекты заставляют реагировать на них различных субъектов по-разному. Область нашего наблюдения ограничена симптомами и не может быть расширена до причин.

3-21

kayarupasamyamattadgrahyasaktistambhe

saksuhprakasasamprayoge 'ntardhanam

Физические характеристики конкретной индивидуальности различимы из-за их непохожести на окружение. Точно так же белое пятно очевидно на фоне, черной стены, но черное пятно на этой же стене уже не будет таким очевидным.

Исследование самьямой взаимосвязи между характеристиками тела и тем, что на них воздействует, может дать средства слияния с окружением таким образом, что можно стать неразличимым.

Это похоже на принципы маскировки, используемые хамелеонами и другими дикими животными. Так опытный охотник может растворить свою человеческую форму в окружающей среде, развив сверхосторожность и наблюдательность, тщательно выбирая места и используя правильные движения.

3-22

sopakramam nirupakramam sa karma
tatsamyamadaparantajnanamaristebhyo va

На наши действия влияет цель самого действия, состояние ума исполнителя, ясность, которой мы обладаем, и обстоятельства.

Результаты действий могут проявляться немедленно либо с опозданием. Исследование самьямой этого вопроса может дать возможность предсказывать ход будущих действий и даже собственную смерть.

3-23

maitryadisu balani

Различные качества, такие, как дружелюбие, сочувствие, удовлетворенность, могут быть исследованы самьямой. Это позволяет узнать, как укрепить выбранное качество.

Точно так же можно получить какое-нибудь специфическое физическое или ментальное мастерство.

3-24

balesu hastibaladmi

Например,

Исследование самьямой физической силы слона может дать силу слона.

Это, конечно, не значит, что мы станем такими же сильными, как слон, но силу, пропорциональную размерам человеческого тела, мы приобретем.

3-25

pravrttyalokanyasatsuksmavyavahitaviprakrajnanam

Направление разума на исследование самой жизненной силы посредством самьямы и удержание этого направления дает возможность постигать тонкие различия и понимать, что мешает глубокому изучению.

При отсутствии таких замечательных качеств наше наблюдение существенно ограничено.

3-26

bhuvanajnanam surye samyammat

Самьяма может быть направлена на космос. Ниже даются несколько примеров:

Исследование самьямой солнца дает обширные знания о планетных системах и областях космоса.

3-27

sandre taravyuhajnanam

Исследование самьямой луны дает глубокое знание положения звезд в различное время.

Наблюдение различных фаз луны, ее затмений и орбиты дает нам знание звездного небосвода, включая звезды и созвездия.

3-28

dhruve tadgatijnanam

Нам на земле кажется, что звездный небосвод вращается вокруг Полярной звезды, поэтому

Исследование самьямой Полярной звезды дает знание об относительном перемещении звезд.

3-29

nabhicakre kayavyuhajnanam

Даже различные части тела могут быть объектом самьямы.

Исследование самьямой области пупка дает знание о различных органах тела и их расположении.

Из-за его положения в центральной области, в которой размещены многие жизненно важные органы, а также каналы поступления жизненной энергии в момент развития плода в чреве матери, пупок считается местонахождением некоторых телесных сил.

3-30

kanthakupe ksutpipasanivrttih

Исследование самьямой горла дает понимание причин возникновения жажды и голода. Это позволяет контролировать проявление их крайних симптомов. Подобно пупку, горло является важной жизненной областью. Наша предрасположенность к пище определенного вида, голод и жажда ощущаются в этой точке.

3-31

kurmanadyam sthairyam

Исследование самьямой области груди и исследование чувств, возникающих в этой области в различных физических и умственных состояниях, дает средство оставаться стабильным и спокойным даже в стрессовых ситуациях.

У многих людей симптомы стресса и беспокойства ощущаются в области груди. Физические позы могут воздействовать на ментальные состояния, и наоборот. К примеру, постоянная сутулость может быть результатом неуверенности в себе.

3-32

murdhajyotisi siddhadarsanam

Исследование самьямой источника высших умственных способностей индивидуума может развить сверхнормальные способности.

Благодаря этому мы можем получить поддержку божественных сил со всеми вытекающими отсюда последствиями.

3-33

pratibhadva sarvam

Все может быть понято. После каждой попытки возникает новое, спонтанное понимание.

3-34

hrdaye cittasamvit

Сердце считается местонахождением разума.

Исследование самьямой сердца вполне определенно проявляет качества ума.

Такое возможно только в состоянии полного спокойствия. Нам сложно определить цвет воды в озере, если на озере шторм.

3-35

sattvapurusayoratyantasankinayoh pratyayvisesobhogah

pararthatvatsvarthasamyamatpurusajnanam

Разум, который изменяется, и Воспринимающий, который не изменяется, схожи, но имеют разный и различимый характер. Когда разум направлен вовне и машинально реагирует на объекты, возникает либо удовольствие, либо боль. Однако когда в определенный момент индивидуум начинает исследовать саму природу связи между Воспринимающим и восприятием, разум отсоединяется от внешних объектов, и тогда возрастает понимание самого Воспринимающего.

Пребывая под влиянием внешнего стимула, разум остается всего лишь механическим инструментом.

И результаты восприятия могут оказаться искаженными. Искажения происходят внутри воспринимающего органа. Каким бы хорошим ни было зрение, если затемнено стекло, объект нечеток. Используя исследование самьямой и упражнения йоги, основанные на сутре 2-1, мы можем взглянуть в механизм ментальной активности и добиться того, что наш разум сможет отсоединиться от внешних целей. Именно в этот момент становится очевидным и понятным сам источник восприятия.

3-36

tatah pratibhasravanavedanadarsasvadavarta jayante

Тогда личность начинает обладать экстраординарными способностями к восприятию.

3-37

te samadhavupasarga vyutthane siddhayah

Но разум подобен обоюдоострому мечу. Особые качества, приобретенные благодаря самьяме, могут создать иллюзию свободы. Но это не то состояние, которое свободно от ошибок.

Для индивидуума, который может вернуться к состоянию рассеянности, это экстраординарное знание и способности, полученные посредством самьямы, весьма ценны. Но для того, кто стремится к стабильному состоянию йоги, результаты самьямы сами по себе являются помехами.

Случайные преимущества, полученные на промежуточных этапах, не следует путать с конечными целями. Каким бы ни был приятным полученный опыт, поскольку мы отправились в путешествие, он не может заменить намеченного пункта назначения. Например, на пути к заснеженным вершинам мы устраиваемся на берегу озера и наблюдаем за прекрасными белыми лебедями, забыв навсегда о нашей исходной цели.

Предупредив об ограничениях самьямы, Патанджали продолжает раскрывать ее другие возможности.

3-38

bandhakaranasaithilyatpracarasamvedana cittasya
parasariravesah

Разум - это хранилище опыта. Опыта, различного для каждого отдельного индивидуума. Кроме того, его функции ограничены индивидуальностью, которой он принадлежит. Поэтому разум становится изолированной крепостью, сопротивляющейся любой попытке вторжения.

Исследуя причины косности, поражающей разум личности, и исследуя средства смягчения этой косности, мы открываем огромные потенциальные возможности в преодолении собственных ограничений.

Разум должен обладать способностью видеть результаты прошлых действий, препятствующих ясному восприятию. Благодаря систематическим упражнениям в пранаяме и других дисциплинах, границы ментальной активности могут быть расширены до влияния на остальных людей.

Учитель, стремящийся преобразовать тупого или закомплексованного ученика, должен обладать такой способностью.

3-39

udanaJayajjalapankakantakadisvasanga utkrantisca

Физическая боль тесно связана с разумом. Ребенок, полностью погруженный в игру, не ощущает голода. Но позже он закатывает истерику, требуя пищи. Физические проявления ощущений, таких, как, скажем, боль, связаны с разумом посредством жизненных сил, пронизывающих тело. Эти силы могут перенаправиться благодаря определенным упражнениям, и, в зависимости от их конкретных модификаций, могут достигаться различные эффекты.

Овладев силами, передающими ощущения от тела к разуму, можно управлять внешними стимулами. Например, кто-то может вытерпеть воздействие водой любой температуры или уколы колючками, или ходить по неустойчивой поверхности, или далее чувствовать себя таким же легким, как воздушный шар.

Холод, тепло, колючки - эффект их воздействия относителен. Лето в Арктике может кому-то, привыкшему к тропикам, казаться зимой, а кто-то, привычный к арктическим холодам, может посчитать тропическую зиму невыносимо жаркой. Индийский крестьянин, идя по пружинящему полю, может чувствовать себя так же комфортно, как житель Нью-Йорка, гуляющий по бетонной мостовой.

3-40

samanaJayajjvalanam

Различные виды жизненной силы (праны) выполняют различные задачи и, следовательно, проявляются на физическом плане в различных участках тела. Например, самана отвечает за пищеварение и проявляется в области пупка.

Овладев искусством управления саманой, можно научиться управлять температурой тела.

3-41

sotrakasayoh sambandhasamyamaddivya srotram

Мы знаем, что звук распространяется в пространстве.

Исследование самой связи между слуховым восприятием и пространством развивает исключительный слух.

3-42

kayakasayoh sambandhasamyamallaghu

tulasamarattescakasagamanam

Человек давно интересуется связью между физическими объектами и пространством.

Почему птицы летают, а камень падает?

Исследовав самую связь между телом и пространством, а также исследовав свойства объекта, который может летать подобно хлопковому пуху, можно получить знания о перемещении в пространстве.

И снова это не означает, что мы можем научиться физически летать, но мы можем понять, что такое летать. Точно так же свойства хлопкового зернышка не позволяют ему летать, но зерно, перешедшее в стадию пуха, легко летает.

3-43

bahirakalpita vrttirmahavideha tatah prakasavaranaaksayah

Исследуя эти явления и развивая условия, при которых разум не искажает восприятие, мы достигаем экстраординарных способностей, с помощью которых можно исследовать другие разумы. Облака, мешающие правильному восприятию, уменьшаются до минимума.

Такое развитие происходит поэтапно. Мешающие облака это помехи, описанные в сутре 2-3.

3-44

sthulasvarupasuksmavayarthavattvasamyamadbhutajayah

Исследование самой процесса происхождения материи во всех ее формах, представлениях и используемых видах может развить способность управлять энергиями стихий.

Материя состоит из элементов в различных, но взаимосвязанных формах. Каждый элемент существует отдельно, а их совокупность есть основа наблюдаемых нами объектов. И если мы не знаем их природу, мы сталкиваемся с проблемами управления материей, в том числе и собственным телом.

3-45

tato 'nimadipradurbhavah

kayasampattaddharmanabhighatasca

Поэтому,

Когда индивидуум может управлять энергиями стихий, они более не отвлекают его. Тело достигает совершенства и развиваются экстраординарные способности.

Эти способности включают возможность изменять тело в сторону увеличения инерционности, увеличения легкости и т.п.

3-46

guralavanyabalavajrasamhananatvani kayasampat

Совершенство тела означает внешнюю привлекательность, физическое здоровье и необычайную физическую силу.

3-47

grahanasvarupasmitanvayarthavattvasamyamadindriyajayah

Мастерство управления чувствами достигается с помощью исследований самой:

- * способности чувств обозревать соответствующие объекты,
- * того, как эти объекты понимаются (как индивидуум опознает объект),
- * взаимосвязи объекта, чувств, разума и Воспринимающего,
- * того, что получается от такого восприятия.

Для осуществления наблюдения объект, чувства и разум должны быть связаны между собой. Это возможно благодаря способности Воспринимающего (его разума и чувств)

регистрировать объект. Кроме того, три общие характеристики, которыми обладают и разум, и чувства, и объект (т.е. инерционность, активность и ясность), способствуют восприятию.

3-48

tato manojavitvam vikaranabhavab pradhanajayasca

Тогда отклик чувств будет таким же быстрым, как и реакция разума. Их восприятие станет острым, и у индивидуума появится способность влиять на характеристики энергий стихий.

Посредством такой самьямы изменения, которым подвергаются элементы, будут контролироваться волевым усилием. И мы получим знания для осуществления таких изменений, точно так же, как химик, используя свои знания, может разложить морскую воду на составляющие ее химические компоненты.

3-49

sattvapurusanyatakhyatimatrasya

sarvabhavadhisthatrtvam sarvajnatrtvam ca

Когда получено ясное понимание различия между Воспринимающим и разумом, становятся известными все состояния разума и то, что на них воздействует. Разум становится совершенным инструментом безупречного восприятия всего, что необходимо знать.

3-50

tadvairagyadapi dosabijaksaye kaivalyam

Эти экстраординарные способности, которые мы можем получить посредством самьямы, не должны быть конечной целью. Действительно,

Свобода, являющаяся конечной целью йоги, достигается только тогда, когда отвергается желание получить экстраординарное знание и полностью контролируется источник возмущений.

3-51

sthanyupanimantrane sangasmayakaranam

punaranistaprasangat

В противном случае,

Попытка занять более высокое положение среди окружающих с помощью полученных знаний посредством самьямы должна быть пресечена. Иначе индивидуум придет к неприятным последствиям, подобным тем, которые возникают из-за всех помех в йоге.

Эти помехи включают в себя смещение ценностей. Когда уважение окружающих за глубокие знания значит больше, чем свобода от болезненных последствий своих действий, падение неизбежно.

3-52

ksanatatkramayoh samyamadvivekajam jnanam

Самьяма на время и его течение приводит к абсолютной ясности.

Ясность есть способность отчетливо видеть различие между объектами и видеть отдельный объект полностью без помех. Время относительно, его существование определяется сравнением одного момента с другим. Единицей времени, в действительности, является факт фиксации изменения. Изменение - это замена одной характеристики другой.

Связь между временем и изменением - вот то, что должно быть исследовано данной самьямой.

3-53

dharanasu ca yogyata manasah

Ясность позволяет различать объекты даже в тех случаях, когда различие не ясно. Очевидная похожесть не должна удерживать индивидуума от четкого восприятия выбранного объекта.

3-54

svavisayasamprayoge cittasya svarupanukara
ivendriyanam pratyaharah

Далее,

Такая ясность не является исключительной особенностью какого-то объекта, какой-нибудь ситуации или какого-то момента. Она не является результатом цепи логических рассуждений. Она непосредственна, спонтанна и всеобща.

3-55

tatah parama vasyatendriyanam

Что такое свобода?

Свобода есть полное тождество разума с Воспринимающим.

и не меньше. Тогда разум не имеет своих собственных характеристик.

Глава 4

КАЙВАЛЬЯПАДА

В этой последней главе Йога-сутр, названной кайвальяпада, Патанджали представляет возможности личности с высоким уровнем осознания. Разум, по сути, является слугой, а не хозяином. Если разуму позволено играть роль хозяина, то, несмотря на любые достижения индивидуума, в конце концов возникает проблема ограничения, и ясность для этого индивидуума окажется недостижимой.

4-1

janmausadhimantratapahsamadhijah siddhayah

Исключительные ментальные способности могут быть достигнуты:

- * получены генетически по наследству;
- * за счет использования трав, как предписано в Ведах;
- * посредством произнесения магических формул;
- * за счет сурового аскетизма;
- * благодаря достижению такого состояния сознания, в котором слияние разума и объекта неподвластно влиянию помех (самадхи).

Некоторые люди рождаются с необыкновенными способностями. Веды описывают различные ритуалы с использованием трав для изменения способностей.

4-2

jatyantaraparinamah prakrtypurat

Как происходят изменения, приводящие к появлению сверхнормальных возможностей?

Переход от одного набора характеристик к другому существенно зависят от основных рассматриваемых свойств.

Все, что мы воспринимаем, включая разум, обладает тремя основными свойствами: ясностью, активностью и инерционностью. Все возможные характеристики возникают в результате комбинаций этих трех свойств. Об одном таком изменении в характеристике разума, приводящем к супернормальным способностям, Патанджали и говорит в сутре 4-1.

4-3

nimittaprayojakam prakrtimam varanabhedastu tatah ksetrikavat

Как можно достичь изменения в характеристиках материи или разума? С помощью высоко развитого интеллекта.

Но такой интеллект может только убрать помехи, мешающие определенным изменениям. Его роль не больше, чем роль крестьянина, открывающего дамбу, позволяя в нужное время воде течь на поля.

Упомянутый интеллект есть не что иное, как способность правильно оценивать роль основных свойств в формировании различных характеристик. Например, крестьянин, знающий свое поле и потребности злаков, достигнет наилучшего урожая. С другой стороны, невежественный новичок, занявшийся сельским хозяйством, потерпит поражение несмотря на прекрасную почву, воду, погоду и оборудование.

4-4

nirmanacittanyasmitamatrat

Каковы возможности для личности со сверхнормальными способностями?

Обладая исключительными ментальными способностями, личность может влиять на ментальное состояние других существ.

4-5

pravrttibhede prayojakam cittamekamanekesam

Является ли это влияние стойким, или оно временно?

Это влияние также зависит от состояния воспринимающего.

Насколько человек восприимчив? Какими способностями он обладает? Чего ему недостает? Этим и определяется результат влияния со стороны другого человека. Один и тот же дождь может принести облегчение страдающему от засухи крестьянину и обеспокоить мать, не имеющую надежного крова для своего ребенка, и совсем не будет оказывать никакого влияния на шахтера под землей.

4-6

tatra dhyana jamanasayam

Только ли состояние воспринимающего определяет окончательный результат воздействия?

Если разум находится в состоянии дхьяны, то его влияние на другой разум не может усилить в последнем беспокойство или другие помехи. В действительности, они уменьшаются.

Достигшие состояния дхьяны посредством постепенного уничтожения помех (см. 2-3) не слепы к проявлениям человеческого страдания. Они знают, где и как жмет ботинок.

4-7

karmasuklakrsnam yogmastriavidhamitaresam

И они действуют безо всякой мотивации, в то время как другие, также обладающие исключительными способностями, действуют под влиянием тех или иных мотиваций.

В сутре 4-1 Патанджали перечисляет различные способы достижения исключительного или супернормального состояния разума. Но самый правильный из них - путь йоги. Только прошедшие этот путь и достигнувшие высшей ясности и беспристрастности, могут быть вне мотивации. Все их действия естественны и лишены амбициозности. Следовательно, они могут помочь другим следовать их жизненному примеру.

4-8

tatastadvipakanugunanamevabhivvyaktirvasananam

Как могут существовать эти различия?

Из-за того, что разум обладает склонностью действовать на основе пяти возмущений, они [возмущения], не будучи уничтожены, проявятся в будущем, приводя к неприятным последствиям.

Упражнения, описанные в предыдущих главах и направленные на уменьшение воздействия этих пяти помех, могут гарантировать устранение этой склонности. Генетическая наследственность, использование трав и другие средства не могут быть такими же эффективными.

4-9

jatidesakalavyavahitanamapyanantaryam

smrtisamskarayorekarupatvat

Кроме того,

Память и скрытые впечатления связаны. Связь сохраняется, далее если между похожими действиями проходит значительное время и изменяется место (или фон), на котором они совершались.

Связь между впечатлениями и памятью оказывает важнейшее влияние на большинство наших действий и их последствия.

4-10

tasamanaditvam casiso nityatvat

Что является источником неприятных впечатлений, которые постоянно на нас воздействуют?

Во все времена и во всех людях существует сильное желание бессмертия. Поэтому эти впечатления не могут быть приписаны какому-то конкретному времени.

Таково состояние дел, одно из странных, но вечно существующих желаний: все живые существа желают жить вечно. Даже находящиеся на пороге смерти каждый день подвержены этому желанию. Это то, что во всех присутствует как инстинкт самосохранения.

4-11

hetuphalasrayalambanaih sanghrtatvadesamabhava tadabhava

Неужели нет надежды положить конец воздействию этих нежелательных впечатлений?

Эти тенденции поддерживаются и подкрепляются превратным пониманием, внешними стимулами, привязанностью к плодам, полученным в результате совершенных действий, а также качеством разума, способствующим чрезмерной активности.

Различные способы уменьшения и обхода этих защитных препятствий за счет регулярных, постепенно усложняющихся упражнений уже отмечены. Есть много способов, в том числе и помощь Бога. Для тех, кто не верит в Бога, имеется множество других путей, описанных в первых трех главах. И наоборот, проницательным разумом, в свою очередь, поддерживаются и подкрепляются впечатления, свободные от пяти помех.

4-12

atitanagatam svarupato 'styadhvabhedaddharmanam

Все, что произойдет в будущем или произошло в прошлом, пребывает в латентном состоянии. Прошлое не исчезает. Будущее обязательно наступит.

Сущность того, что исчезло, так же как и того, что может появиться, всегда существует. Проявятся они или нет, зависит от направления изменения.

Патанджали вновь акцентирует внимание на том, что ничто не может быть уничтожено. Все, что было заменено в процессе изменений, остается в латентном состоянии.

4-13

te vyaktasukma gunatmanah

Проявление конкретных характеристик зависит от изменений трех качеств.

Три качества - это инертность, активность и ясность. Все прочие характеристики являются просто комбинациями этих трех основных, составляющих суть всего (сутра 2-18).

4-14

parinamaikatvadvastutattvam

Текущие характеристики субстанции в действительности определяются соотношением трех качеств в конкретный момент времени.

Изменение является непрерывным процессом, основанным на многих факторах (сутры 3-9...3-12).

Требуемое изменение в объекте и в разуме может быть достигнуто знанием возможных комбинаций этих трех свойств и того, что на них может повлиять.

4-15

vastusamyē cittabhedattayorvibhaktah panthah

Но являются ли характеристики, воспринимаемые отдельным наблюдателем, реальными?

Характеристики объекта проявляются по-разному в зависимости от различных ментальных состояний наблюдателя.

Это применимо как к одному наблюдателю с различными состояниями разума в разное время, так и к нескольким наблюдателям с различными состояниями разума, наблюдающими за объектом в одно и то же время. Так, индийский храм - это место молитвы для истинных верующих, произведение архитектуры для туристов, место выпрашивания подаяний для нищих и место насмешек для атеиста.

4-16

na saikacittatantram cedvastu tadapramanakam tada kim syat

Разве это не вызывает сомнений в реальности любого объекта? Может ли объект существовать только в воображении индивидуума, не существуя независимо от него?

Если бы объекты были только концепциями конкретного индивидуального разума, тогда существовали ли бы они в отсутствие восприятия им?

Патанджали задает риторический вопрос. Ответ очевиден. Существование объекта не может зависеть только от наблюдений конкретного индивидуума. Река не перестает течь из-за того, что никто на нее не смотрит.

4-17

taduparagapeksitvaccittasya vastu jnatajnatam

От чего зависит восприятие объекта?

Восприимчивость объекта индивидуумом зависит и от доступности объекта, и от мотивации индивидуума,

Объект должен существовать. Он должен быть наблюдаем, и он должен побуждать в наблюдателе желание видеть его.

4-18

sada jnatascittavrttayastatprabhoh purusasyaparinamitvat

Что есть то, что видит? Это разум?

Ментальные проявления всегда известны Воспринимающему, который неизменен и является хозяином разума.

Разум не может функционировать без могущества Воспринимающего. Разум изменяется, Воспринимающий - нет. Разум обладает свойством инертности, а Воспринимающий - нет. Следовательно, Воспринимающий отслеживает все ментальные активности.

4-19

na tatsvabhasam drsyatvat

Кроме того, разум является частью того, что воспринимается, и не имеет собственных возможностей постигать.

Разум виден через его проявления так же, как видимы внешние объекты, тело и чувства. Само его существование зависит от Воспринимающего.

4-20

ekasamaye cobhayanavadharanam

Может ли разум самостоятельно выполнять две функции: создавать и наблюдать созданное? Нет.

Разум не может играть две роли, потому что он не может одновременно создавать и наблюдать созданное.

Объект, существующий независимо от наблюдателя, может восприниматься. Однако концепция разума, создающего объект и в то же самое время наблюдающего за тем же объектом, неприемлема. Необходим другой наблюдатель, независимый от разума и обладающий способностью к восприятию.

4-21

cittantaradrsye buddhibuddheratiprasangah smrtisankarasca

Если мы примем концепцию последовательности разумов, существующих бесконечно малый отрезок времени и служащих для создания образов и поочередного распознавания и наблюдения за ними, то

В сознании индивидуума с такой последовательностью разумов кратковременного существования наступит беспорядок и возникнет трудность поддержания согласованной памяти.

В сутрах 4-20 и 4-21 предлагается существование независимого источника восприятия. Разум, конечно, может влиять на восприятие объекта. Этот объект существует независимо от источника восприятия. Если мы примем концепцию разума, который периодически становится источником, средством и объектом восприятия, то мы обязательно столкнемся со следующей проблемой: разум помнит то, что он видел в прошлом, и не может отличить это от настоящего. Кроме того, мы обнаружим, что объект, видимый одной личностью, совсем не обязательно виден другой или, по крайней мере, видим ею точно так же.

4-22

citerapratiskramayastadakarapattau svabuddhisamvedanam

Ограничена ли роль разума только помощью в видении внешних объектов?

Когда разум не связан с внешними объектами и не соотносит внешнюю форму с Воспринимающим, тогда он сам принимает форму Воспринимающего.

Когда внешних стимулов и интереса к экстраполяции нет, в разуме отсутствуют связанные с ними впечатления. Тогда разум пребывает в полном контакте с Воспринимающим и тождественен ему. Тогда возможно познание Воспринимающего. Это познание не разумом. Оно имеет отношение к концепции свободы, изложенной в сутре 3-55. Предполагается, что инертность, являющаяся причиной сна, не действует.

4-23

drastrdrsyoparaktam cittam sarvartham

Так разум служит двойной цели. Он обслуживает Воспринимающего, предоставляя ему внешнее. Он также отображает или представляет Воспринимающего для собственного просвещения.

4-24

tadasankhyeyavasanaabhisctramapi parartham samhatyakarivvat

Высказывания о том, что единственная роль разума служить Воспринимающему, повторяются и в дальнейшем.

Разум накапливает различные впечатления, которые всегда в распоряжении Воспринимающего. Так происходит потому, что разум не может функционировать без силы Воспринимающего.

У разума нет своего собственного предназначения. Он не может действовать по своей воле. См. сутру 2-21.

4-25

visesadarsina atmabhavabhavananivrttih

Патанджали описывает качества личности, достигшей высшего состояния ясности

Личность необычайной ясности - это личность, которая свободна от желания узнать природу Воспринимающего.

Любопытство не заставляет ее опробовать на Воспринимающем свойство разума, всякие "где-был-я?", "чем-я-буду?", потому что он чувствует свою истинную сущность, у него нет любопытства. Такая личность достигла уровня свободы от помех (сутра 2-3), потому что одним из продуктов, производимых помехами, является вопрос: "Кто я?"

4-26

tada vivekanimnam kaivalyapragbharam cittam

И их ясность оставляет им только одну заботу о достичь состояния свободы.

4-27

tacchidresu pratyayantarani samskarebhyah

Находится ли такая личность вне опасности влияния регрессии?

Могут проявиться возмущающие впечатления из прошлого, отвлекающие от цели.

Поскольку такие впечатления влияют на наши действия, регрессия, как это ни маловероятно, все же возможна.

4-28

hanamenam klesavaduktam

Никогда нельзя мириться даже с незначительными ошибками, поскольку они так же вредны, как и пять препятствий.

Даже в таком состоянии помощь от наставника, который видит нас насквозь, неоценима. В первой главе (сутра 1-30) деградация рассматривается как одна из помех прогрессу, такая же серьезная, как болезнь и сомнения.

4-29

prasankhyane 'ruyakusidasya sarvatha vivekakhyaterdharmameghah samadhih

Когда мы преодолели последнее препятствие,

Возникает состояние разума, наполненного ясностью относительно всех вещей во все времена. Это похоже на шквал чистой ясности.

Жизнь - сплошное удовлетворение. Видение никогда не замутнено. Экстраординарные способности никогда не используются неправильно.

4-30

tatah klesakarmanivrttih

Это настоящее состояние свободы от действий, основанных на пяти помехах.

Но это не жизнь без действий. Это жизнь, свободная от ошибок или эгоистического интереса.

4-31

tada sarvavaranamalapetasya

jnanasyanantyajjneyamalparam

Когда разум свободен от облаков, мешающих восприятию, все становится известным, ничего не нужно узнавать.

Солнце сияет. Все очевидно. И нет необходимости в искусственном освещении.

4-32

tatah krtarthanam parinamakramasamaptirgunanam

В это время в нашем распоряжении наивысший потенциал.

Три основных свойства перестают сопровождать последовательность перемежающихся болей и удовольствий.

Получив в свое распоряжение высший интеллект, мы контролируем объекты восприятия. Они больше не изменяются в результате комбинаций трех качеств. Мы можем повлиять на них в своих целях, не совершая, и даже не провоцируя действий, достойных сожаления. Изменения в разуме, в ощущениях и в теле больше не создают неприятностей.

4-33

ksanapratiyogr parinamaparantanirgrahyah kramah

Что такое последовательность?

Последовательность - это замена текущей характеристики последующей. Любая замена привязана к определенному моменту времени. Замена характеристик, в свою очередь, является основой данного момента.

Момент, являющийся основной единицей времени, и последовательность связаны. Их общей основой является изменение характеристик объекта. Изменения воздействуют на последовательность. Следовательно, время существенно и является неотъемлемой частью изменения. Порядок изменения это перемены в характеристиках, следующих одна за другой (см. сутры 3-15 и 3-52). В контексте сутры 4-32 изменения, возникающие в объектах восприятия, связаны с различными последовательностями из прошлого, когда они были и непредсказуемыми, и приносящими боль. Сейчас индивидуум может управлять изменениями.

4-34

purusarthasunyanam ginanam pratiprasavah kaivalyam

svarupapratistha va citisaktiriti

В чем же заключается конечное состояние йоги?

Когда достигнута высшая цель жизни, три основных качества не возбуждают отклика в разуме. Это свобода. Другими словами, Воспринимающий больше не окрашивается разумом.

Это безмятежность в действиях, равно как и в бездействии. Нет смысла в обязательствах: брать ли на себя ответственность или отвергнуть ее. Три качества больше не комбинируются для разрушения личности. Она полностью осознает свое состояние чистой ясности и остается на высшем уровне на всю жизнь. Разум остается преданным слугой хозяина - Воспринимающего.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

в пересказе Алисы Бейли

Из кн.: Алиса А.Бейли. Свет души (1927)

Книга I

ПРОБЛЕМА ЕДИНЕНИЯ

1. (1) АУМ. Следующие инструкции касаются Науки Единения.
2. (1) Это Единение (или йога) достигается подчинением психической природы и сдерживанием читты (или ума).
3. (1) Когда это исполнено, йог знает себя таким, каков он на самом деле.
4. (1) До этого внутренний человек отождествлял себя со своими формами и их активными видоизменениями.
5. (1) Состояний ума - пять, и они подлежат удовольствию или боли, они болезненны или не болезненны.
6. (1) Эти видоизменения (энергии) суть правильное знание, неправильное знание, фантазия, пассивность (сон) и память.
7. (1) Основа правильного знания - правильное восприятие, правильное размышление, и правильное наблюдение (точное свидетельство).
8. (1) Неправильное знание основывается на восприятии формы, а не на состоянии бытия.
9. (1) Фантазия основывается на образах, не имеющих реального существования.
10. (1) Пассивность (сон) основывается на состоянии бездействия вритти (или невосприятии чувств).
11. (1) Память есть удержание узнанного.
12. (1) Управление этими видоизменениями внутреннего органа, ума, должно быть достигнуто неустанными усилиями и непривязанностью.
13. (1) Неустанные попытки - это постоянное усилие в сдерживании видоизменений ума.
14. (1) Когда то, что должно быть достигнуто, достаточно оценено, и усилия, направленные к его достижению производятся постоянно и без перерыва, тогда устойчивость ума (удержание вритти) обеспечивается.
15. (1) Непривязанность - это свобода от хотения всех объектов желания, земных или узнанных из предания, и здесь, и в будущем.
16. (1) Результатом совершенства в этой непривязанности является точное знание духовного человека при освобождении от качеств или гун.
17. (1) Сознание объекта достигается концентрацией на его четверичной природе: форме, через исследование; качестве (или гуне), через различающее соучастие; цели, через вдохновение (или блаженство); и душе, через отождествление.

18. (1) Следующая стадия самадхи достигается, когда однонаправленной мыслью внешняя деятельность успокаивается. На этой стадии читта отвечает только на субъективные впечатления.
19. (1) Описанное только что самадхи не проникает за границы мира феноменов; оно не проникает дальше богов, связанных с этим конкретным миром.
20. (1) Другие йоги достигают самадхи и приходят к различению чистого духа через веру, за которой следуют энергия, память, медитация и правильное восприятие.
21. (1) Достижение этого состояния (духовного сознания) быстро для тех, чья воля интенсивно жива.
22. (1) Применяющие подобным образом волю различаются, поскольку её использование может быть интенсивным, умеренным или мягким. Однако есть ещё один путь достижения истинного духовного сознания.
23. (1) Интенсивной любовью к Ишваре достигается знание Ишвары.
24. (1) Этот Ишвара есть душа, нетронутая ограничением, свободная от кармы и желания.
25. (1) В Ишваре, Гурудэве, зародыш всего знания простирается в бесконечность.
26. (1) Ишвара, Гурудэва, будучи не ограничен условиями времени - учитель древнейших Владык.
27. (1) Слово Ишвары - АУМ (или Ом). Это Пранава.
28. (1) Через звучание этого слова и размышление над его значением, обретается Путь.
29. (1) Из этого приходит осознание Я (души) и удаление всех препятствий.
30. (1) Препятствия к познанию души - это телесное расстройство, умственная инерция, неправильная постановка вопросов, невнимательность, лень, недостаток бесстрастия, ошибочное восприятие, неспособность добиться концентрации, неудача в удержании достигнутого медитативного состояния.
31. (1) Боль, отчаяние, неуместная деятельность тела и неправильное направление жизненных потоков - результаты препятствий в низшей психической природе.
32. (1) Чтобы преодолеть препятствия и им сопутствующее, требуется интенсивное приложение воли к какой-нибудь одной истине (или принципу).
33. (1) Покоя читты (или умственной материи) можно добиться через практику сострадания, мягкости, постоянства намерения и беспристрастности к удовольствию или боли или всем формам добра и зла.
34. (1) Покоя читты также достигают регуляцией праны или жизненного дыхания.
35. (1) Ум можно тренировать в стабильности через те формы концентрации, которые имеют отношение к чувственным восприятиям.
36. (1) Медитацией на Свете и Излучении может быть достигнуто знание духа и таким образом достигнут мир.
37. (1) Читта стабилизируется и освобождается от иллюзии по мере очищения низшей природы и прекращения потворствования ей.
38. (1) Мир (постоянство читты) достигается медитацией на том знании, которое сообщают сны.
39. (1) Мир также достигается концентрацией на самом дорогом сердцу.
40. (1) Таким образом его осознание расширяется от бесконечно малого к бесконечно великому, и от ану (атома или пятнышка) до атмы (или духа) его знание совершенствуется.
41. (1) Для того, чьи вритти (изменения субстанции ума) полностью под контролем, наступает состояние идентичности и подобия тому, что осознаётся. Познающий, знание и поле познания становятся одним, подобно тому, как кристалл вбирает в себя цвета того, что в нём отражается.
42. (1) Когда воспринимающий соединяет слово, идею (или смысл) и объект, это называется умственным состоянием справедливого рассуждения.
43. (1) Восприятие без такого рассуждения достигается, когда память более не управляет, слово и объект превзойдены и присутствует лишь идея.

44. (1) Подобные же два процесса концентрации - с суждением ума и без - могут быть приложены также и к вещам тонким.
45. (1) Грубое ведёт в тонкое, а тонкое, постепенными стадиями, - в то состояние чистого духовного бытия, которое называется Прадханой.
46. (1) Всё это составляет медитацию с семенем.
47. (1) Когда достигается это сверхсозерцательное состояние, йог приобретает чистое духовное осознание через спокойное равновесие читты (или умственной материи).
48. (1) Его восприятие теперь безошибочно точно (или его ум раскрывает только истину).
49. (1) Это особое восприятие уникально и открывает то, что рациональный ум (используя свидетельство, заключение и дедукцию) не может открыть.
50. (1) Это противостоит всем другим впечатлениям, или вытесняет их.
51. (1) Когда это состояние восприятия само сдерживается и вытесняется, тогда достигается чистое Самадхи.
[к началу]

Книга II

ШАГИ К ЕДИНЕНИЮ

1. (2) Йога действия, ведущая к единению с душой - это огненное устремление, духовное чтение и преданное служение Ишваре.
2. (2) Цель этих трёх - вызвать душевное видение и устранить препятствия.
3. (2) Которые являются трудностями, создающими помехи - авидья (невежество), чувство личности, желание, ненависть и чувство привязанности.
4. (2) Авидья (невежество) - причина всех прочих препятствий, будь они латентны, в процессе устранения, преодолены или в полном действии.
5. (2) Авидья - это когда путают постоянное, чистое, полное блаженства и Я с тем, что непостоянно, нечисто, болезненно и не-Я.
6. (2) Чувству личности причиной отождествление познающего с инструментами познания.
7. (2) Желание - это привязанность к предметам удовольствия.
8. (2) Ненависть - это отвращение к любому предмету чувств.
9. (2) Интенсивное желание чувствующего существования - это привязанность.
10. (2) Эти пять помех, когда они тонко познаны, можно преодолеть противоположным умственным настроением.
11. (2) Их деятельность устраняется процессом медитации.
12. (2) Сама карма коренится в этих пяти помехах и должна прийти к осуществлению в этой или последующей жизни.
13. (2) Пока эти корни (или сансары) существуют, их результатом будет рождение, жизнь и переживания, вызывающие удовольствие или боль.
14. (2) Эти семена (или сансары) производят удовольствие или боль согласно тому, была ли породившая их причина доброй или злой.
15. (2) Просветлённый всё существование (в трёх мирах) считает болью по причине деятельности гун. Эта деятельность тройственна, производя последствия, беспокойство и подсознательные впечатления.
16. (2) Боль, которая ещё не пришла, может быть устранена.
17. (2) Иллюзия того, что воспринимающий и воспринимаемое - одно и то же - причина (вызывающих боль следствий), которая должна быть устранена.
18. (2) У воспринимаемого - три качества, саттва, раджас и тамас (ритм, подвижность и инерция); оно состоит из элементов и органов чувств. Использование их производит опыт и возможное освобождение.
19. (2) Подразделения гун (или качеств материи) - четверичны; специфическое, неспецифическое, указанное и неприкосновенное.

20. (2) Видящий - это чистое знание (гнозис). Хотя и чистый, он смотрит на представленную ему идею через посредство ума.
21. (2) Всё, что есть, существует ради души.
22. (2) Для человека, достигшего йоги (или единения), вещественная вселенная прекращает существовать. Однако она существует для тех, кто ещё не свободен.
23. (2) Сообщество души с умом, и таким образом с тем, что он воспринимает, даёт понимание природы познаваемого и подобным же образом - Познающего.
24. (2) Причина этого сообщества - невежество или авидья. Это должно быть преодолено.
25. (2) Когда невежество пресекается разобщением с воспринимаемыми вещами - это великое освобождение.
26. (2) Состояние привязанности преодолевается поддерживаемым в совершенстве распознаванием.
27. (2) Достигаемое знание (или просветление) семерично и приобретает постепенно.
28. (2) Когда средства йоги постоянно практикуются и нечистота преодолена, имеет место озарение, ведущее к полному просветлению.
29. (2) Восемь средств йоги - это заповеди или Яма, правила или Нияма, поза или Асана, правильное управление жизненной силой или Пранаяма, абстрагирование или Пратьяхара, внимание или Дхарана, медитация или Дхьяна, созерцание или Самадхи.
30. (2) Непричинение вреда, правдивость ко всем существам, воздержание от воровства, невоздержанности и жадности составляют яму или пять заповедей.
31. (2) Яма (или пять заповедей) составляют всеобщий долг и безотносительны к расе, месту, времени или экстремальным случаям.
32. (2) Внутреннее и внешнее очищение, удовлетворённость, огненное устремление, духовное чтение и служение Ишваре составляют нияму (или пять правил).
33. (2) Когда присутствуют мысли, противные йоге, следует культивировать противоположные.
34. (2) Мысли, противные йоге, это причинение вреда, ложь, воровство, невоздержанность и жадность; совершены ли они лично, спровоцированы ли к совершению или одобрены, произошли ли они от жадности, гнева или заблуждения (невежества), будь они незначительными, средними или великими. Их результатом всегда бывают чрезмерная боль и невежество. По этой причине следует культивировать противоположные мысли.
35. (2) В присутствии обладающего совершенным непричинением вреда прекращается всякая вражда.
36. (2) Когда совершенствуется правдивость в отношении всех, действенность слов и поступков будет сразу же видна.
37. (2) Когда совершенствуется воздержание от воровства, йог может иметь всё, что желает.
38. (2) А устранением несдержанности приобретает энергия.
39. (2) Когда совершенствуется воздержание от жадности, приходит понимание закона возрождения.
40. (2) Внутреннее и внешнее очищение даёт отстранение от формы - как своей собственной так и всех форм.
41. (2) Через очищение также приходят спокойствие духа, концентрация, подчинение органов и способность видеть Я.
42. (2) В результате удовлетворённости достигается блаженство.
43. (2) С огненным устремлением и устранением всей нечистоты приходит совершенствование телесных сил, а также чувств.
44. (2) Духовное чтение приводит к контакту с душой (или божественным Единым).
45. (2) Служением Ишваре достигается цель медитации (или самадхи).
46. (2) Принимаемая поза должна быть устойчивой и лёгкой.
47. (2) Устойчивость и лёгкость позы достигается настойчивым лёгким усилием и сосредоточением ума на бесконечном.

48. (2) Когда это достигается, пары противоположностей более не ограничивают.
49. (2) Когда достигается правильная поза (асана), следует правильное управление праной и правильный вдох и выдох при дыхании.
50. (2) Правильное управление праной (или жизненными потоками) бывает внешнее, внутреннее или неподвижное; зависит от места, времени и количества, а также бывает растянутым или кратким.
51. (2) Есть и четвёртая стадия, которая превосходит имеющиеся дело с внутренними и внешними фазами.
52. (2) Посредством её то, что скрывает свет, постепенно удаляется.
53. (2) И ум готовится к сосредоточенной медитации.
54. (2) Отвлечение (или пратьяхара) - это подчинение чувств мыслящим принципом и их вывод из того, что до тех пор было их объектом.
55. (2) В результате этих мер следует полное подчинение органов чувств.
[к началу]

Книга III

ДОСТИГНУТОЕ ЕДИНСТВО И ЕГО РЕЗУЛЬТАТЫ

1. (3) Сосредоточение - это фиксация читты (умственной материи) на определённом объекте. Это дхарана.
2. (3) Поддерживаемое сосредоточение (дхарана) - это медитация (дхьяна).
3. (3) Когда читта становится поглощённой в то, что является реальностью (т.е. той идеей, которая воплощена в форме), и не знает отделённости или личного я, тогда это созерцание или самадхи.
4. (3) Когда сосредоточение, медитация и созерцание составляют одно последовательное действие, тогда достигается саньяма.
5. (3) Как результат саньямы приходит сияние света.
6. (3) Это просветление постепенно; оно развивается шаг за шагом.
7. (3) Эти последние три средства йоги имеет более сокровенный субъективный эффект, чем предыдущие.
8. (3) Однако даже эти три являются внешними по отношению к истинной медитации без семени (или самадхи), которая не основывается на объекте. Она свободна от эффектов, вызываемых распознающей природой читты (или умственной материи).
9. (3) Последовательность умственных состояний следующая: ум реагирует на видимое; затем следует момент умственного контроля. Затем следует момент, в который читта (умственная материя) отвечает на оба этих фактора. Наконец они уходят и воспринимающее сознание обладает полной властью.
10. (3) Культивирование этой привычки ума в конечном счёте приводит к постоянству духовного восприятия.
11. (3) Установление этой привычки и удержание ума от его склонности к созданию мыслеформ в конечном счёте приводит к постоянной способности созерцать.
12. (3) Когда умственный контроль и управляющий фактор приведены в равновесие, наступает состояние однонаправленности.
13. (3) Этим процессом познаются и осознаются аспекты каждого объекта, их характеристики (или форма), их символическая природа и их особенное использование в условиях времени (стадия развития).
14. (3) Приобретаются характеристики любого объекта, проявленные или латентные.
15. (3) Эта стадия развития отвечает за различные видоизменения изменчивой психической природы и мыслящего принципа.
16. (3) Через сосредоточенную медитацию на тройственной природе всякой формы приходит откровение о том, что было и что будет.
17. (3) Звук (или слово), которое это (объект) обозначает и воплощённая духовная сущность (или идея) часто путаются в уме воспринимающего. Сосредоточенной

- медитацией на этих трёх аспектах достигают (интуитивного) понимания звука, издаваемого всеми формами жизни.
18. (3) Знание прежних воплощений становится доступным, когда приобретает способность видеть мыслеобразы.
 19. (3) Сосредоточенной медитацией мыслеобразы в умах других людей становятся очевидными.
 20. (3) Однако объект этих мыслей не очевиден воспринимающему, он видит только мысль, а не объект. Его медитация исключает осязаемое.
 21. (3) Сосредоточенной медитацией на различии между формой и телом, свойства тела, делающие его видимым человеческому глазу, отрицаются (или выводятся) и йог может сделать себя невидимым.
 22. (3) Карма (или последствия) бывает двух видов: безотлагательная карма и будущая карма. Совершенно сосредоточенной медитацией на них, йог познаёт срок своего опыта в трёх мирах. Это знание приходит также и из признаков.
 23. (3) Единение с другими достигается однонаправленной медитацией на трёх состояниях чувства - сострадании, нежности и бесстрастии.
 24. (3) Медитация, однонаправлено сконцентрированная на силе слона, пробудит эту силу или свет.
 25. (3) Совершенно сосредоточенная медитация на пробуждённом свете даёт сознание того, что тонко, скрыто или удалённо.
 26. (3) Через медитацию, однонаправлено фиксированную на солнце, придёт сознание (или знание) семи миров.
 27. (3) Знание всех лунных форм возникает посредством однонаправленной медитации на луну.
 28. (3) Сосредоточение на Полярной Звезде даст знание орбит планет и звёзд.
 29. (3) Сосредоточенным вниманием на центре, называемым солнечным сплетением, достигают совершенного знания состояния тела.
 30. (3) Фиксируя внимание на горловом центре - прекращения голода и жажды.
 31. (3) Фиксацией внимания на трубке или нерве ниже горлового центра достигается равновесие.
 32. (3) Достигших власти над собой можно видеть и контактировать с ними, фокусируя свет в голове. Эта способность развивается однонаправленной медитацией.
 33. (3) Все вещи могут быть познаны в живом свете интуиции.
 34. (3) Понимание умственного сознания приходит из однонаправленной медитации на сердечном центре.
 35. (3) Переживание (пар противоположностей) происходит из неспособности души делать различие между личным я и пурушей (или духом). Вещественные формы существуют для пользования (и опыта) духовного человека. Из медитации на этом происходит интуитивное восприятие духовной природы (пуруши).
 36. (3) В результате этого опыта и медитации развиваются высшее слышание, осязание, зрение, вкус и обоняние, производя интуитивное знание.
 37. (3) Эти силы представляют препятствие к высшему духовному осознанию, но служат магическими силами в вещественных мирах.
 38. (3) Освобождением от причин привязанности через их ослабление и понимание режима переноса (вывода или ввода), умственная материя (или читта) может войти в другое тело.
 39. (3) Подчинением направленной вверх жизни (уданы) достигается освобождение из воды, тернистого пути, болота и сила вознесения.
 40. (3) Подчинением саманы искра становится пламенем.
 41. (3) Путём однонаправленной медитации на отношении между акашей и звуком, развивается орган внутреннего слышания.

42. (3) Однонаправленной медитацией на отношении, существующем между телом и акашей, достигается вознесение из материи (трёх миров) и способность путешествия в космосе.
43. (3) Когда устраняется то, что скрывает свет, приходит состояние существования, называемое развоплощённым, освобождённое от видоизменения мыслящего принципа. Это состояние просветления.
44. (3) Однонаправленная медитация над пятью формами, принимаемыми каждым элементом, даёт господство над каждым элементом. Эти пять форм - грубая природа, элементарная форма, качество, проницаемость и основное назначение.
45. (3) Через это господство достигается утончённость и прочие сиддхи (или силы), а также телесное совершенство и свобода от всех помех.
46. (3) Симметрия формы, красота цвета, прочность и компактность алмаза составляют телесное совершенство.
47. (3) Господство над чувствами достигается сосредоточенной медитацией на их природе, их особых атрибутах, эгоизме, проницаемости и полезном назначении.
48. (3) В результате этого совершенства приходит быстрота действия, подобная присущей уму, восприятие, независимое от органов, и господство над коренной субстанцией.
49. (3) Человек, способный различать между душой и духом достигает превосходства над всеми обстоятельствами и становится всеведущим.
50. (3) Бесстрастным отношением к этому достижению и ко всем душевным силам тот, кто свободен от семян привязанности, достигает состояния уединённого единства.
51. (3) Следует полностью отвергнуть все соблазны, исходящие от всех форм существования, даже небесных, поскольку возвращение вредных контактов остаётся возможным.
52. (3) Интуитивное знание развивается применением различающей способности во время однонаправленного сосредоточения на моментах и их продолжительной последовательности.
53. (3) Из этого интуитивного знания рождается способность различать (между всеми существами) и познавать их класс, качества и положение в пространстве.
54. (3) Это интуитивное знание, являющееся великим Избавителем, вездесуще, всеведуще и включает прошлое, настоящее и будущее в Вечном Сейчас.
55. (3) Когда вещественные формы и душа достигли состояния равной чистоты, тогда достигается объединение и происходит освобождение.
- [к началу]

Книга IV

ПРОСВЕТЛЕНИЕ

1. (4) Высшие и низшие сиддхи (или силы) достигаются от воплощения, или посредством наркотиков, слов силы, интенсивного желания, или медитацией.
2. (4) Перенос сознания из низшего проводника в высший - это часть великого созидательного и эволюционного процесса.
3. (4) Практики и методы не являются истинной причиной переноса сознания, но они служат для устранения препятствий, подобно приготовлению земледельцем пашни для сева.
4. (4) Сознание "я есмь" ответственно за создание органов, через которые наслаждается чувство индивидуальности.
5. (4) Сознание едино, однако производит разнообразные формы многих.
6. (4) Среди форм, принимаемых сознанием, только та, что является результатом медитации, свободна от латентной кармы.
7. (4) Деятельность освобождённой души свободна от пар противоположности. Деятельность других людей бывает трёх видов.

8. (4) Из этих трёх видов кармы возникают те формы, которые необходимы для осуществления её последствий.
9. (4) Между памятью и создающей следствие причиной имеет место тождество отношения, даже при разделении видом, временем и пространством.
10. (4) Желание жить является вечным, и эти созданные умом формы не имеют известного начала.
11. (4) Эти формы создаются и держатся вместе желанием, основной причиной, личностью, результирующим последствием, умственной жизненностью или волей жить, и поддержкой направленной вовне жизни или объекта, когда же они перестают притягивать, тогда и формы также прекращают существование.
12. (4) Прошрое и настоящее существуют в реальности. Форма, принимаемая во временном понятии настоящего - результат характеристик, развитых [ранее] и содержит латентные семена будущих качеств.
13. (4) Характеристики, латентные или действующие, относятся к природе трёх гун (качеств материи).
14. (4) Проявление вещественной формы происходит по причине однонаправленности производящей следствие причины (совмещения видоизменений читты или умственной материи).
15. (4) Эти два, сознание и форма, отличны и отдельны; и хотя формы могут быть похожими, сознание может функционировать на различающихся уровнях бытия.
16. (4) Многие видоизменения единого ума производят различные формы, существование которых зависит от этих умственных импульсов.
17. (4) Эти формы воспринимаются или нет согласно качествам, латентно содержащимся в воспринимающем сознании.
18. (4) Владыка ума, воспринимающий, всегда осведомлён о постоянно активной умственной материи, причине, производящей следствие.
19. (4) Поскольку это может быть увидено или воспринято, то очевидно, что ум не является источником просветления.
20. (4) Также не может он знать и два объекта одновременно, себя и то, что внешне по отношению к нему самому.
21. (4) Если допустить знание ума (читты) удалённым умом, то из этого последует бесконечное количество познающих, и последовательность реакций памяти будет стремиться к бесконечной путанице.
22. (4) Когда духовный разум, стоящий одиноко и освобождённый от объектов, отражает себя в умственной материи, тогда приходит осведомлённость о Я.
23. (4) Тогда умственная материя, отражая и познающего, и познаваемое, становится всеведущей.
24. (4) Умственная материя также, отражая бесконечное множество умственных впечатлений, становится инструментом Я и действует, как объединяющий агент.
25. (4) Состояние уединённого единства (ушедшее в истинную природу Я) - это вознаграждение человеку, который может различать между мысленной материей и Я, или духовным человеком.
26. (4) Тогда ум стремится к распознаванию и возрастающему просветлению, как к истинной природе единого Я.
27. (4) Однако из-за силы привычки ум будет отражать другие умственные впечатления и воспринимать объекты чувственного восприятия.
28. (4) Эти отражения имеют природу помех, и метод их преодоления - тот же самый.
29. (4) Человек, который развивает непривязанность даже в своём стремлении к просветлению и уединённому единству, в конце концов становится осведомлён об осеняющем облаке духовного знания.
30. (4) Когда эта стадия достигнута, тогда помехи и карма преодолеваются.

31. (4) Когда, путём удаления помех и очищением всех оболочек, вся сумма знания становится доступной, больше не остаётся ничего, что нужно сделать человеку.
32. (4) Видоизменения умственной материи (или качества материи) по причине природы, присущей трём гунам, оканчиваются, поскольку они сослужили свою службу.
33. (4) Время, являющееся последовательностью видоизменений ума, подобным же образом прекращается, уступая Вечному Сейчас.
34. (4) Состояние уединённого единства становится возможным, когда три качества материи (три гуны или силы природы) более не имеют никакой власти над Я. Чистое духовное сознание удаляется в Единое.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

В изложении Вивекананды, перевод с английского Я.Попова

Из кн.: С.Вивекананда. Ражда-Йога и афоризмы йога Патанджали. Сосница, 1906

Глава 1

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ. ЕГО ДУХОВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

1. (1) Вот объяснение сосредоточения.
2. (1) Йога есть удержание материи мысли [Читта] от облечения в различные образы [Вритти].
3. (1) В это время [время сосредоточения] зрящий [Пуруша] покоится в своем собственном [естественном] состоянии.
4. (1) В остальное время [вне сосредоточения] зрящий сливается со своими видоизменениями.
5. (1) Есть пять разрядов видоизменений, связанных с страданием и не связанных.
6. (1) Таковы: правильное знание, неразличение, устное заблуждение, сон и память.
7. (1) Прямое восприятие, заключение, и свидетельство компетентного лица суть доказательства.
8. (1) Неразличение есть ложное знание, не подтверждаемое действительностью.
9. (1) Устное заблуждение происходит от слов, не имеющих соответствующей реальности.
10. (1) Сон есть Вритти, обнимающее чувство пустоты.
11. (1) Память есть следствие неисчезновения [Вритти] воспринятых предметов [впечатления от которых вновь возникают в сознании].
12. (1) Власть над ними [Вритти] достигается упражнением и отречением [отсутствием привязанности].
13. (1) Постоянное усилие держать их [Вритти] в совершенном подчинении есть упражнение.
14. (1) Его почва укрепляется продолжительными и постоянными усилиями, сопровождаемыми страстной любовью [к достигаемой цели].
15. (1) Результат, получаемый теми, которые отвергли жажду воспринимаемых зрением или слухом предметов, и состоящий в господстве над этими предметами, есть отречение.
16. (1) Это крайнее отречение, отвергающее даже качества, показывает Пурушу [настоящую природу его].
17. (1) Сосредоточение, называемое правильным знанием, есть то, за которым следует рассуждение, распознавание, блаженство, бескачественное "Я".

18. (1) Есть другое самадхи, достигаемое постоянным упражнением в прекращении всякой умственной деятельности, в котором Читта удерживает только непроявленные впечатления.
19. (1) Самадхи, не сопровождаемое крайним отречением, становится причиною новых явлений богов и тех, которые слились с природою.
20. (1) Другими это самадхи достигается путем веры, энергии, памяти, сосредоточения и различения действительного.
21. (1) Успех достигается быстро при наивысшей энергии.
22. (1) Оно [самадхи] затем различно в зависимости от употребляемых средств: легких, средних или высших.
23. (1) Или преданностью Ишваре.
24. (1) Ишвара [Верховный Правитель] есть особый Пуруша, непричастный страданию, следствию действий или желаний.
25. (1) В нем становится бесконечным то всеведение, которое в других только в зародыше.
26. (1) Он, будучи неограничен временем, есть наставник самых древних учителей.
27. (1) Выражающее его слово есть "Ом".
28. (1) Повторение его [Ом] и размышление о его значении [есть Путь].
29. (1) Отсюда приобретает наука интроспекции [умение смотреть внутрь] и уничтожения препятствий.
30. (1) Болезнь, умственная леность, сомнение, апатия, перерыв, ложные восприятия, неуспех в сосредоточении и падение с достигнутой высоты суть заграждающие [путь] препятствия.
31. (1) Скорбь, спутанность мыслей, дрожание тела, неправильное дыхание сопровождают неудержание сосредоточения.
32. (1) Для излечения этого [следует делать] упражнение над одним предметом.
33. (1) Дружба, милосердие, радость, равнодушие, делание себя предметом размышления всвязи с предметами, счастливым или несчастливым, добрым или злым, - смотря по условиям - успокаивает Читту.
34. (1) Выдыхая или удерживая дыхание.
35. (1) Те формы сосредоточения, которые приводят к необыкновенным чувствам восприятия, делают сознание настойчивым.
36. (1) Или [размышлением о] Лучезарном, который недоступен никаким страданиям.
37. (1) Или [размышлением о] сердце, отказавшемся от всех привязанностей к чувственным предметам.
38. (1) Или [размышлении о] знании, которое приходит во сне.
39. (1) Или размышлением о чем бы то ни было, что привлекает как добро.
40. (1) Сознание йогов, занятых таким размышлением, становится незагражденным как для атома, так и для бесконечного.
41. (1) Йог, которого Вритти сделались таким образом бессильными [подчиненными], достигает в получающем, посредствующем и полученном [сущем, сознании и внешних предметах] сосредоточенности и тождества, подобно кристаллу [перед различными окрашенными предметами].
42. (1) Звук, значение и вытекающее из них знание, будучи смешаны, - называется самадхи с рассуждением.
43. (1) Самадхи, называемое "без рассуждения" [приходит], когда память очищена, или освобождена от качеств и заключает в себе только значение [предмета размышления].
44. (1) Этим путем [сосредоточения] с распознаванием и без распознавания [способ размышления] о более тонких предметах [также] объясняется.
45. (1) Более тонкие предметы исчезают с Прадханой.
46. (1) Эти виды сосредоточения имеют семя.
47. (1) Когда сосредоточение "без рассуждения" очищено, спокойствие Читты прочно устанавливается.

48. (1) Знание этого называется "исполненное истины".
49. (1) Знание, почерпнутое из свидетельств и заключений, относится к обыкновенным предметам. Знание же, получаемое от только что упомянутого самадхи, более высокого порядка: оно способно проникать туда, куда заключение и свидетельства не могут достигать.
50. (1) Впечатления, являющиеся следствием этого самадхи, исключают все другие впечатления.
51. (1) Подавлением даже этого [впечатления, которое заграждает все другие впечатления] когда все другие задержаны, достигается "лишенное семени" самадхи.
[к началу]

Глава 2

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ. УПРАЖНЕНИЕ В НЕМ

1. (2) Самообуздание, изучение и посвящение плодов труда Богу называется Крия Йога.
2. (2) [Они служат] к упражнению в самадхи и уменьшают число препятствий, связанных с страданием.
3. (2) Связанные с страданием препятствия суть: неведение, ложное самосознание [пристрастие], отвращение и привязанность к жизни.
4. (2) Неведение есть источник всех остальных, в каком бы ни были они состоянии, скрытом, ослабленном, подавленном или распространенном.
5. (2) Неведение есть принятие не вечного, нечистого, мучительного и не составляющего настоящее "Я" за вечное, чистое, счастливое, Атман [Сущее Я].
6. (2) Ложное самосознание есть отождествление зрящего с орудием зрения.
7. (2) Пристрастие есть устремление сознания к удовольствию.
8. (2) Отвращение есть реакция на страдание.
9. (2) Привязанность к жизни проникает саму ее природу и присуща даже мудрому.
10. (2) Они, чтобы быть управляемыми противоположными видоизменениями, должны быть тонкими.
11. (2) Посредством размышления устраняется видоизменение.
12. (2) Приемник дел имеет корень в связанных с страданием препятствиях, испытываемых в этой видимой жизни или невидимой.
13. (2) При наличности корня наступает плодоношение [в виде] чувственных образов, жизни и ощущения удовольствия и страдания.
14. (2) Они приносят плоды в виде радости или страдания, производимых добродетелью или пороком.
15. (2) Для распознающего все мучительно как потому, что все приносит страдание - или своими последствиями, или опасением их, или состоянием, которое производит в нем впечатления - так и вследствие противодействия качеств.
16. (2) Несчастье, еще не наступившее, должно быть устраняемо.
17. (2) Причина того, что должно быть устраняемо, есть слияние зрящего с зримым.
18. (2) Испытываемое состоит из элементов и органов и по своей природе просветленное, деятельное и инертное; его назначение - приобретение опыта и освобождение [испытывающего].
19. (2) Состояние качеств суть: определенное, неопределенное, только намеченное и лишенное признаков.
20. (2) Зрящий есть только разум и, хотя чист, видит сквозь окраску сознания.
21. (2) Природа испытываемого - для него.
22. (2) Хотя разрушается для того, кто достиг цели, она однако ж не уничтожается, оставаясь присущей другим.
23. (2) Слияние есть природа осуществления природы обеих сил, как испытываемого, так и его Владыки.
24. (2) Неведение - его причина.

25. (2) При отсутствии этого [неведения] бывает отсутствие слияния, которое и есть то, чего следует избегать, в этом независимость зрящего.
 26. (2) Средство уничтожения неведения есть непрерывное упражнение в распознавании.
 27. (2) Знание ее принадлежит семикратновысшему основанию.
 28. (2) С уничтожением, посредством упражнения в различных частях йоги, нечистоты, знание становится озаренным до распознавания.
 29. (2) Яма, Нияма, Асана, Пранаяма, Пратъяхара, Дхарана, Дхьяна, Самадхи - суть органы йога.
 30. (2) Непричинение вреда, правдивость, неприсвоение чужого, воздержание и неприятие даров - называется Яма.
 31. (2) Эти, ненарушаемые временем, местом, намерением и кастой, суть всеобщие великие обеты.
 32. (2) Внутреннее и наружное очищение, довольство, самообуздание, изучение и поклонение Богу составляют Нияму.
 33. (2) Для заграждения доступа мыслям, враждебным йоге, должны быть вызваны противоположные мысли.
 34. (2) Препятствия к йоге есть убийство и прочее, совершенные, вызванные и одобренные вследствие алчности, гнева или неведения, будут ли они слабые или сильные или средние. Способ устранения их - думать о противоположном.
 35. (2) В присутствии утвердившегося в непричинении зла прекращается всякая вражда [в других].
 36. (2) Утверждением в правдивости йог приобретает силу пользоваться для себя и других плодами дел без их совершения.
 37. (2) Утверждением в неприсвоении чужого все богатства достигаются йогом.
 38. (2) Утверждением в воздержании приобретается энергия.
 39. (2) Утвердившись в неприятии даров он [йог] получает воспоминание о прошедшей жизни.
 40. (2) С утверждением внутренней и наружной чистоты возникает отвращение к собственному телу и несообщение с другими телами.
 41. (2) Возникает также очищение Саттвы, веселое расположение духа, сосредоточенность, победа над чувственностью и способность самопознания.
 42. (2) Из довольства происходит высшее счастье.
 43. (2) Следствием самообуздания является изощрение органов чувств и тела через уничтожение нечистоты.
 44. (2) Повторением "мантрама" достигается восприятие присутствия призываемого божества.
 45. (2) Принесением всего в жертву Ишваре достигается самадхи.
 46. (2) Положение тела есть то, которое твердо и приятно.
 47. (2) Путем легкого усилия и размышления о беспредельном [положение тела] становится твердым и приятным.
 48. (2) Раз овладели сидением, противоположности перестают мешать.
 49. (2) Затем следует управление движением вдыхания и выдыхания.
 50. (2) Его видоизменения бывают наружные, внутренние или неподвижные, определяемые местом, временем и числом, продолжительные или короткие.
 51. (2) Четвертый есть подчинение праны, направлением ее на внешние, или внутренние предметы.
 52. (2) Этим ослабляется заслонение света Читты.
 53. (2) Сознание становится способным к Дхаране.
 54. (2) Сосредоточение органов производится посредством отречения от соответствующих им предметов и принятие формы материи-сознания.
- [к началу]

Глава 3

О СИЛАХ

1. (3) Дхарана есть удержание мысли на каком-нибудь определенном предмете.
2. (3) Непрерывное течение познания этого предмета есть Дхьяна.
3. (3) Когда оно, отвергая все образы, отражает только их смысл, это Самадхи.
4. (3) [Эти] три [когда в них упражняются] по отношению к одному предмету составляют Самаяму.
5. (3) Достижением этого приобретается опыт знания.
6. (3) Им следует пользоваться постепенно.
7. (3) Эти три ближе, чем предыдущие.
8. (3) Но даже они внешние относительно лишенной семени Самадхи.
9. (3) Подавлением беспорядочных видоизменений сознания и возбуждением изменений управления, сознание достигает сдерживающих видоизменений, следующих за управляющими силами знания.
10. (3) Течение этого укрепляется привычкой.
11. (3) Когда берутся всевозможные предметы и сосредотачиваются на одном, эти две силы попеременно то исчезают, то проявляются. Читта же подвергается видоизменению, называемому Самадхи.
12. (3) Читта достигает одно-полярности, обнимая в одно прошедшее и настоящее.
13. (3) Этим объясняется тройное превращение форм времени и состояния в тонкую или грубую материю и в органы чувств.
14. (3) То, на что действует превращение, прошлое, настоящее, или то, которое еще должно проявиться, есть условное.
15. (3) Последовательность перемен есть причина многообразной эволюции.
16. (3) Совершением Самаямы над тремя родами изменений приобретается знание прошлого и будущего.
17. (3) Совершением Самаямы над словом, значением и знанием, которые обыкновенно смешаны, приобретается понимание всех звуков животных.
18. (3) Различением впечатлений - знание прошлой жизни.
19. (3) Совершением Самаямы над признаками чужого тела - знание его сознания.
20. (3) Но не содержание чужого сознания, так как оно не было предметом Самаямы.
21. (3) Совершением Самаямы над формой тела при устранении способности восприятия образов и отделения способности проявления в глазу, тело йога становится невидимым.
22. (3) Карма бывает двух родов, приносящая плоды рано или поздно. Совершая Самаяму над нею, или посредством знаков, называемых АРИШТХА, - предзнаменования, - йоги знают точное время разлучения со своими телами.
23. (3) Совершением Самаямы над дружбой и прочем приобретаются различные силы.
24. (3) Совершением Самаямы над силой слона и т.п. йогом приобретается соответствующая сила.
25. (3) Совершением Самаямы над тем лучезарным светом приобретается знание утонченного, заграждающего и удаленного.
26. (3) Совершением Самаямы над солнцем - познание миров.
27. (3) Над луной - знание созвездий.
28. (3) Над полярной звездой - движение звезд.
29. (3) Над кругом пупка - познание телесного организма.
30. (3) Над углублением у горла - прекращение голода.
31. (3) Над нервом, называемым КУРМА, - устроенность тела.
32. (3) Над сиянием около вершины головы - лицезрение Сиддхов.
33. (3) Или силою Пратибха - всеведения.
34. (3) В сердце - знание мыслей.
35. (3) Обладание получается через неразличение сил сдержанной души и Саттвы; оно действует на других: Самаяма над этим дает знание Пуруши.

36. (3) Отсюда возникает приобретение слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния, присущих Пратибхе.
 37. (3) Это препятствия для самадхи, но они есть силы в земном состоянии.
 38. (3) Когда причина связи ослаблена, йог, посредством своего знания проявления через органы входит в чужое тело.
 39. (3) Победою над током, называемым УДАНА, йог не погружается в воду или болото и может ходить по остриям.
 40. (3) Победою над током САМАНА он окружается светом.
 41. (3) Совершением Самаямы над отношением слуха к АКАШЕ приобретает божественный слух.
 42. (3) Совершением Самаямы над отношением АКАШИ и тела йог становится легким, как вата, и может ходить по воздуху.
 43. (3) Совершением Самаямы над внешними реальными видоизменениями сознания, называемыми великой бестелесностью, достигается исчезновение заслоняющего свет.
 44. (3) Совершением Самаямы над элементами, начиная с грубых и кончая самыми тонкими, приобретает господство над элементами.
 45. (3) Отсюда происходит утонченность и прочие прославления тела и неразрушаемость телесных свойств.
 46. (3) Прославление тела состоит в красоте, цвете кожи, силе, подобной алмазу крепости.
 47. (3) Совершением Самаямы над объектом, знанием и самосознанием органов постепенно получается победа над ними.
 48. (3) Отсюда происходит просветленное сознание, сила органов, независимо от тела, и покорение природы.
 49. (3) Совершая Самаяму над саттвой, тот, кто различает разум от Пуруши, приобретает вездесущее и всеведение.
 50. (3) Отречением даже от этих последних разрушается самое семя зла, он достигает Кайвалья.
 51. (3) Требуется полное отвержение наслаждения и искушений со стороны небесных существ, под страхом возобновления зла.
 52. (3) Совершением Самаямы над частицей времени и ее кратными приобретает распознавание.
 53. (3) То, что не может быть различаемо по видам, признакам и месту, даже то будет распознано вышеуказанной Самаямой.
 54. (3) Спасающее знание есть то знание распознавания, которое обнимает все предметы, все средства.
 55. (3) Равенством чистоты Саттвы и Пуруши достигается Кайвалья.
- [к началу]

Глава 4

НЕЗАВИСИМОСТЬ

1. (4) Сиддхи [силы] приобретаются от рождения, химическими средствами, силою слов, самообузданием или сосредоточением.
2. (4) Переход из одного вида в другой совершается через восполнение природой.
3. (4) Добрые дела и прочие не суть прямые причины превращений в природе, но они действуют как устранители препятствий к эволюции природы, как земледелец разрушает препятствия течению воды, которая затем бежит вниз, следуя собственной природе.
4. (4) Созданные мнения произошли только от эгоизма.
5. (4) Хотя деятельность различных созданных сознаний различна, они все управляются одним первоначальным сознанием.
6. (4) Между различными Читтами та, которая достигается через Самадхи, чужда желаний.

7. (4) Дела ни белы ни черны для йогов; для прочих они тройкие: белые, черные или смешанные.
8. (4) Из этих трех родов дел в каждом состоянии проявляются только те желания, [которые] свойственны этому состоянию. Остальные находятся в это время в бездействии.
9. (4) Есть последовательность в желаниях, даже разделенных видами, временем и пространством, так как существует объединение в памяти и впечатлениях.
10. (4) Жажда счастья вечна, поэтому желания не имеют начала.
11. (4) Так как оно связано причиною, следствием, основанием и предметами, то при отсутствии их, само отсутствует.
12. (4) Прошлое и будущее находятся в их собственной природе, так как пути отношений различны.
13. (4) Принадлежа к природе Гун, они бывают проявляющимися или тонкими.
14. (4) Единство в вещах происходит от единства в изменениях. Хотя существуют три вещества, но, так как их изменения находятся во взаимной зависимости, то все предметы имеют единство.
15. (4) При тождественности предметов восприятие и желание различаются, смотря по различию сознаний.
16. (4) Вещи известны или неизвестны сознанию в зависимости от окраски, сообщаемой ими сознанию.
17. (4) Состояния сознания всегда известны, ибо господин сознания неизменен.
18. (4) Сознание, будучи объектом, не имеет собственного света.
19. (4) Вследствие невозможности для него познавать две вещи одновременно.
20. (4) Если предположить другие воспринимающие сознания, не будет конца подобным допущениям и путаница в памяти.
21. (4) Так как сущность знания [Пуруша] неизменяема, то, когда мысль принимает ее форму, она становится сознательной.
22. (4) Получая окраску от видящего и видимого, сознание способно понять все.
23. (4) Сознание, будучи сложным, своими бесчисленными желаниями действует для другого [Пуруша].
24. (4) Восприятия сознания, как Атмана, прекращается для достигшего познания.
25. (4) Тогда устремленное к распознаванию сознание достигает предшествующего состояния Кайвалья [разобщения].
26. (4) Мысли, являющиеся как препятствия этому, являются от впечатлений.
27. (4) Разрушаются они тем же способом, как неведение и прочее, как сказано раньше.
28. (4) Только достигший правильно различающего знания сущностей и отрехшийся от плодов его приходит, вследствие совершенного распознавания к самадхи, называемого облаком добродетели.
29. (4) Отсюда получается прекращение страданий и труда.
30. (4) Тогда знание, лишенное покрывала и нечистоты, становится бесконечным, подлежащее же познанию - ничтожным.
31. (4) Тогда окончены последовательные превращения качеств, так как цель их достигнута.
32. (4) Перемены, существующие по отношению к моментам времени и воспринимаемые на другом конце [в конце ряда] составляют последовательность.
33. (4) Устранение в обратном порядке качеств, лишенных для Пуруши всякого побуждения к действию, есть КАЙВАЛЬЯ, или утверждение силы знания в его собственной душе.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

В изложении Вивекананды, новый перевод с английского

Текст позаимствован на сайте orlov-yoga

Глава I

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ КАК СРЕДСТВО ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ

1. (1) Здесь дано объяснение сосредоточения.
2. (1) Йога есть управление умом, или субстратом мысли [читта], стремящимся принять многообразные формы [вритти].
3. (1) В это время [в период сосредоточения] наблюдатель (пуруша) пребывает в собственном [неизменном] состоянии.
4. (1) В другое время [вне периода сосредоточения] наблюдатель отождествляется с модификациями ума.
5. (1) Существует пять разновидностей модификаций ума, некоторые из них причиняют страдание, другие - нет.
6. (1) Эти разновидности: правильное знание, неразличение, словесные иллюзии, сон и память.
7. (1) Доказательствами являются: непосредственное восприятие, умозаключение и надежное свидетельство.
8. (1) Неразличение - это ложное знание, которое не соответствует действительности.
9. (1) Словесная иллюзия возникает, когда слова лишены [соответствующей им] реальности.
10. (1) Сон - это вритти, связанное с ощущением пустоты.
11. (1) Память - это когда не исчезают [вритти] воспринятых объектов [и через впечатления возвращаются в сознание].
12. (1) Ими управляют при помощи упражнения и освобождения от привязанностей.
13. (1) Упражнение есть постоянная борьба за полное обуздание вритти.
14. (1) Устойчивых результатов можно добиться долгими непрерывными стараниями и великой любовью.
15. (1) Достижением того, кто отрешился от стремления к обладанию объектами, которые увидены или известны из услышанного, кто решил подчинить их своей воле, будет освобождение от привязанностей.
16. (1) Полное освобождение от привязанностей связано с отрешенностью даже от определенных свойств и исходит из знания истинной природы пуруши.
17. (1) Сосредоточение, называемое истинным знанием, есть то, что сопровождается рассуждением, различением, блаженством, неопределенностью личного начала.
18. (1) Существует еще одна разновидность самадхи, достигаемая постоянным упражнением в прекращении всей мыслительной деятельности, в которой читта сохраняет в себе только не проявившиеся впечатления.
19. (1) [Когда самадхи не сопровождается полным отказом от всех привязанностей], оно становится причиной нового проявления богов и тех, кто слился с природой.
20. (1) Иные достигают этого самадхи верой, прилежанием, памятью, сосредоточением и способностью отличать истинное.
21. (1) Быстрого успеха достигает тот, кто очень энергично устремлен к нему.
22. (1) Йоги добиваются различных успехов, характер которых зависит от того, использовались ли средства слабые, средние или сильные.
23. (1) А также благодаря любви к Ишваре.
24. (1) Ишвара (Высшее существо) есть пуруша особого рода, свободный от страдания, действий, их результатов и желаний.

25. (1) В Нем обретает бесконечность всезнание, которое в других является [только] зародышем.
26. (1) Не будучи ограничен временем, Он есть Учитель самых древних учителей.
27. (1) Он проявляется через слово "Ом".
28. (1) Повторение этого [звука Ом] и сосредоточение на его смысле [и есть путь].
29. (1) Из этого приобретается [знание] обращения внутрь себя и разрушение препятствий.
30. (1) Болезнь, умственная леность, сомнение, недостаток рвения, апатия, привязанность к чувственным радостям, ложные восприятия, неспособность сосредоточиться, падение с уже достигнутой высоты - вот препятствия для йога.
31. (1) Неспособность удержать ум в состоянии сосредоточенности сопряжена с тоской, подавленностью, дрожью в теле, неровным дыханием.
32. (1) Чтобы преодолеть это, [следует избрать] сосредоточение на одном объекте.
33. (1) Дружелюбие, сострадание, радость и безразличие по отношению к счастливым, несчастным, добрым и злым соответственно успокаивает читту.
34. (1) Выдох и сдерживание дыхания.
35. (1) Способы сосредоточения, которые вызывают необычные чувственные восприятия, помогают и прилежанию ума.
36. (1) Медитация о Сияющем Свете, свободном от всех скорбей.
37. (1) Медитация о сердце, которое отрешилось от привязанности к миру чувств.
38. (1) Медитация о знании, которое приходит во сне.
39. (1) Медитация о чем угодно, что представляется добрым.
40. (1) Ум йога в состоянии медитации освобождается от всех помех и движется свободно от атома до бесконечности.
41. (1) Йог, вритти которого сделались бессильными (контролируемыми), достигает концентрированности воспринимающего ("Я"), инструмента восприятия (ум) и воспринимаемого (внешних объектов), а сам йог в то же время подобен кристаллу, [через который проходят лучи от цветных объектов].
42. (1) Звук, смысл и исходящее из них знание, вместе взятые, [именуются] "вопрошающим" самадхи.
43. (1) Самадхи, именуемое "невопрошающее", [наступает], когда память очищена, а внимание сосредоточено только на смысле объекта, а не на его качествах.
44. (1) Этим же характеризуется медитация с различением и без различения, объекты которой весьма тонки.
45. (1) Тонкие объекты заканчиваются на прадхане.
46. (1) Эти разновидности сосредоточения сохраняют в себе семя.
47. (1) Сосредоточение "без различения", достигая чистоты, укрепляет читту.
48. (1) Знание, здесь содержащееся, называется "исполненным истины".
49. (1) Знание, полученное посредством свидетельств и умозаключений, касается обыденных вещей. Знание, полученное в вышеупомянутом самадхи, есть знание высшего порядка, ибо раскрывает то, что не раскрывается через свидетельства или умозаключения.
50. (1) Впечатление от такого рода самадхи противостоит всем другим впечатлениям.
51. (1) Сдержав воздействие даже этого [впечатления, подавляющего все другие], подчинив себе все, можно достичь самадхи "без семени".

[к началу]

Глава II

ПРАКТИКА СОСРЕДОТОЧЕНИЯ

1. (2) Аскетизм, прилежание и посвящение Богу плодов труда есть крия-йога.
2. (2) Это нужно для упражнений в сосредоточенности и для того, чтобы свести к минимуму болезненные препятствия.
3. (2) Болезненные препятствия - это невежество, эгоизм, привязанность, отвращение и цепляние за жизнь.

4. (2) Невежество порождает все препятствия, которые могут быть дремлющими, ослабленными, подавленными или распространенными.
5. (2) Невежество - это принятие невечного, нечистого, болезненного, не являющегося Душой, за вечное, чистое, счастливое, за Атман, за Душу [соответственно].
6. (2) Эгоизм - это отождествление видящего с инструментом видения.
7. (2) Привязанность есть то, что сопровождает удовольствие.
8. (2) Отвращение есть то, что сопровождает страдание.
9. (2) Цепляние за жизнь естественно для всех, и даже у ученых сильно это чувство.
10. (2) Неприметные санскары нужно преодолевать, отыскивая их причины.
11. (2) Путем медитации могут быть отвергнуты их [явственно] проявляющиеся модификации.
12. (2) "Хранилище поступков" имеет своей основой болезненные препятствия и опыт жизни, зримой и незримой.
13. (2) При наличии в нас корня появляются плоды в виде разнообразия форм жизни и ощущений удовольствия и боли.
14. (2) Они дают плоды в виде удовольствия или страдания, порожденных добродетелью или пороком.
15. (2) Для обладающего способностью различения все есть страдание, ибо все причиняет боль либо как следствие поступка, либо как ожидание утраты счастья, либо как новое желание, пробужденное воспоминанием о счастье, либо как противопоставление качеств.
16. (2) Следует избегать страдания, которого еще нет.
17. (2) Причина того, чего следует избегать, - это соединение видящего с видимым.
18. (2) Познанное через опыт включает в себя элементы и органы восприятия, является по природе просветлением, действием и инертностью, существует же для того, чтобы познающий, накопив опыт, достиг освобождения.
19. (2) Качества могут находиться в состояниях определенных, неопределенных, только обозначенных или совсем не имеющих признаков.
20. (2) Только сознание способно видеть, оно чисто, но его видение окрашено интеллектом.
21. (2) Природа познаваемого в опыте существует для него [пуруши].
22. (2) Исчезнувшая для того, кто достиг цели, она не исчезает для других.
23. (2) Соединение - причина реализации обеих сил, природы и ее Господина.
24. (2) Причина этого есть невежество.
25. (2) При отсутствии этого [невежества] отсутствует и соединение, которого следует избегать, в этом независимость видящего.
26. (2) Способом избавления от невежества является постоянное упражнение в различении.
27. (2) Его знание - семеричная вершина.
28. (2) Когда происходит очищение благодаря упражнению в различных видах йогической практики, знание освещает различие между истинным и неистинным.
29. (2) Яма, нияма, асана, пранаяма, пратьяхара, дхарана, дхьяна и самадхи - вот восемь ступеней йоги.
30. (2) Яма - это неубиение, правдивость, непосягательство на чужое, воздержание и отказ от даров.
31. (2) Эти великие обеты не зависят от времени, места, цели и кастовых правил.
32. (2) Нияма - это очищение себя внутри и снаружи, удовлетворенность, аскетизм, прилежание и почитание Бога.
33. (2) Отринуть мысли, чуждые йоге, можно при помощи мыслей иного направления.
34. (2) Несовместимыми с йогой являются убийство, лживость и прочее, независимо от того, свершилось ли само деяние, поощрялось или одобрялось из корыстолюбия, злобы или невежества.
35. (2) Перед тем, кто блюдет обет не убивать, другие укрощают свою враждебность.

36. (2) Укрепившись в правдивости, йог обретает силу получать для себя и других плоды труда без труда.
 37. (2) Соблюдая обет "не укради", йог получает все богатства.
 38. (2) Соблюдение обета воздержания наделяет энергией.
 39. (2) Укрепившийся в неприятии даров вспоминает свои прошедшие жизни.
 40. (2) Привычка к поддержанию внутренней и наружной чистоты вызывает отвращение к собственному телу и нежелание соприкасаться с другими.
 41. (2) Потом наступает очищение саттвы, бодрость ума, способность к сосредоточению, подчинение себе органов тела и готовность к познанию Души.
 42. (2) Удовлетворенность дает величайшее счастье.
 43. (2) Аскетизм укрепляет силы органов чувств и тела путем их очищения.
 44. (2) Повторением мантры реализуется избранное божество.
 45. (2) Полным преданием себя воле Ишвары достигается состояние самадхи.
 46. (2) Поза должна быть прочной и приятной.
 47. (2) Поза делается прочной и приятной ограничением естественной склонности [к подвижности] и сосредоточением на мысли о безграничном.
 48. (2) Принятие правильной позы устраняет помехи двойственностей.
 49. (2) За этим следует регулирование вдохов и выдохов.
 50. (2) Упражнения могут быть или внешними, или внутренними, или неподвижными, различными по месту, времени и числу, долгими или краткими.
 51. (2) И четвертое - сдерживание праны путем сосредоточения на объекте внутри или снаружи.
 52. (2) Этим путем уменьшается сокрытие света читты.
 53. (2) Теперь ум готов к дхаране.
 54. (2) Органы восприятия обращаются вовнутрь, когда привлечены не к объектам, а к формам читты.
 55. (2) Так достигается полное подчинение органов.
- [к началу]

Глава III СИЛЫ

1. (3) Дхарана - сосредоточение ума на определенном объекте.
2. (3) Установление непрерывного потока знания об этом объекте - это уже дхьяна.
3. (3) Когда разум, отрешаясь от форм, сосредоточен только на сути, наступает состояние самадхи.
4. (3) Три разновидности сосредоточения, пройденные одна за другой, называются самьяма.
5. (3) Благодаря овладению самьямой приходит свет знания.
6. (3) Это следует делать постепенно.
7. (3) Три стадии данного процесса больше обращены внутрь, нежели предшествовавшие им.
8. (3) Но даже они внешни по сравнению с самадхи "без семени".
9. (3) При подавлении возбужденных впечатлений ума и при включении впечатлений контроля ум, настойчивый в этот момент, достигает модификаций, характеризуемых контролем.
10. (3) Привычка делает состояние прочным.
11. (3) Воспринимая множество объектов и сосредоточиваясь только на одном, что происходит попеременно, читта изменяется и достигает самадхи.
12. (3) Читта устремляется в одну точку, когда прошлые отпечатки сливаются с настоящими.
13. (3) Это объясняет троичную трансформацию: формы, времени и состояния в материи грубой и тонкой, а также в органах тела.

14. (3) Обладает свойствами то, на что воздействуют преобразования прошлые, настоящие и будущие.
15. (3) Последовательность изменений есть причина многообразной эволюции.
16. (3) Практикуя самьяму на трех типах преобразований, человек получает знание прошлого и будущего.
17. (3) Сосредоточившись методом самьямы на слове, смысле и знании, которые обычно перемешаны, можно научиться понимать язык животных.
18. (3) Сосредоточение на впечатлениях дает знание прошлой жизни.
19. (3) Сосредоточение на знаках чужого тела дает знание ума другого человека.
20. (3) Но не содержание его, ибо оно не есть в данном случае объект самьямы.
21. (3) Сосредоточением на форме тела, созданием препятствий восприимчивости для формы и отделения его силы обнаружения по отношению к глазу, тело йога становится невидимым.
22. (3) Подобным образом объясняется и исчезновение произнесенных слов и иные явления.
23. (3) Карма бывает двух видов: приносящая плоды скоро и приносящая плоды не скоро. Сосредоточением на этом или на знаках-предвестниках, именуемых аришта, йоги узнают, когда они оставят свои тела.
24. (3) Сосредоточением на чувствах дружелюбия, милосердия и т. д. йог преуспевает в развитии в себе этих качеств.
25. (3) Сосредоточением на силе слона и других сильных существ йог и сам обретает большую силу.
26. (3) Сосредоточение на Сияющем Свете дает знание тонкого, отдаленного, загороженного препятствиями.
27. (3) Сосредоточение на Солнце дает знание мира.
28. (3) Сосредоточение на Луне дает знание звезд.
29. (3) Сосредоточение на Полярной звезде дает знание о звездном движении.
30. (3) Сосредоточение на окружности пупка дает знание тела.
31. (3) Сосредоточение на ямке под горлом прекращает ощущение голода. Как бы ни был голоден человек, если он освоил самьяму, при сосредоточении на ямке под горлом чувство голода пропадет.
32. (3) Сосредоточение на нерве, именуемом курма, способствует устойчивости тела.
33. (3) Сосредоточение на свечении, излучаемом макушкой, позволяет увидеть сиддхов.
34. (3) Сила же пратибхи дает всеведение.
35. (3) В сердце - знание ума многих людей.
36. (3) Наслаждение исходит из неразличения души и саттвы, которые полностью отличны друг от друга, ибо действия саттвы предназначены для души. Сосредоточение на душе открывает знание пуруши.
37. (3) Отсюда возникает сила пратибхи и необыкновенные слух, осязание, зрение, вкус и обоняние.
38. (3) Это - препятствия для самадхи, но в земном состоянии они являются силами.
39. (3) Когда ослабевает подчинение читты, йог своим знанием каналов действия [нервов] может вступить в чужое тело.
40. (3) Подчинив себе нервное течение, именуемое удана, йог не утонет ни в воде, ни в болоте, он может ступать по колючкам и многое другое, он может умереть по собственной воле.
41. (3) Подчинивший себе нервное течение самана окружает себя сиянием.
42. (3) Сосредоточение на связи между ухом и акашей дает божественный слух.
43. (3) Сосредоточение на связи между акашей и телом, когда тело представляется легким как пух, дает йогу возможность подниматься в небо.
44. (3) Сосредоточение на "подлинных изменениях" ума вне тела, на том, что называется великой бестелесностью, помогает снять покровы со света.

45. (3) Сосредоточение на грубых и тонких формах элементов, на их основных свойствах, на взаимодействии в них разных гун, на их влиянии на опыт, накапливаемый душой, дает власть над элементами.
 46. (3) Отсюда возникает способность уменьшаться в размерах и прочие способности, "прославление тела" и неразрушимость его качеств.
 47. (3) "Прославление тела" есть красота, правильное телосложение, сила и прочность.
 48. (3) Сосредоточение на объективности и просветляющей силе органов чувств, на эгоизме, на взаимодействии трех гун и их значении для накопления душой опыта дает власть над органами тела.
 49. (3) Тогда тело приобретает способность двигаться со скоростью мысли, использовать органы чувств вне себя и подчинять себе природу.
 50. (3) Сосредоточение на различии между саттвой и пурушей дает всемогущество и всеведение.
 51. (3) Отрешение даже от этих возможностей уничтожает само семя зла, что открывает путь к кайвалье.
 52. (3) Йог не должен поддаваться соблазну и лести небожителей, опасаясь нового зла.
 53. (3) Сосредоточение на частице времени, выделенной из времени до и после нее, усиливает способность различать.
 54. (3) Это самьяма открывает путь к различению и того, что не дифференцировано видом, признаком или местом.
 55. (3) Спасительное знание есть знание различий, одновременно охватывающее все объекты в их многообразии.
 56. (3) Из сходства чистоты саттвы и пуруши возникает кайвалья.
- [к началу]

Глава IV

НЕЗАВИСИМОСТЬ

1. (4) Сиддхи - силы, способности, достигаемые рождением, химическими средствами, силой слова, аскетизмом или сосредоточением.
2. (4) Преобразование в иной вид достигается заполнением природы.
3. (4) Добрые и злые деяния не являются непосредственными причинами превращений в природе, но они действуют как устранители помех ее эволюции - как крестьянин разбивает запруды на пути потока, который после этого устремляется в естественное русло.
4. (4) Эгоизм - единственная причина для "сотворенных умов".
5. (4) Хотя каждый из "сотворенных умов" действует на свой лад, они все управляются изначальным умом.
6. (4) Лишь та читта свободна от желаний, которая достигла самадхи.
7. (4) У йога поступки не могут быть ни белыми, ни черными, у других же они черные, или белые, или смешанные.
8. (4) Три вида поступков порождают лишь те желания, которые могут проявиться в данных условиях. [Все иные желания отступают на время.]
9. (4) Одни желания влекут за собой другие, даже будучи разделены типом, пространством и временем, они оставляют впечатления и воспоминания.
10. (4) Жажда счастья вечна, поэтому желания не имеют начала.
11. (4) Желания обусловлены причиной, следствием, поддержкой, объектами; при их отсутствии нет и желаний.
12. (4) Прошлое и будущее существуют в собственной природе, различаясь свойствами.
13. (4) То, что они проявляются или существуют в тонких состояниях, зависит от природы гун.
14. (4) Единство всего сущего проистекает из единства изменений.

15. (4) Один и тот же объект может быть по-разному воспринят и вызвать разные желания, из чего следует, что природа ума и природа объекта различны между собой.
16. (4) Ум узнает или не узнает объекты, в зависимости от того, как они воздействуют на него.
17. (4) Состояния ума всегда известны, ибо повелитель ума, пуруша, не подвластен переменам.
18. (4) Будучи объектом, ум не имеет собственного света.
19. (4) Ум не способен познать в одно и то же время оба аспекта.
20. (4) Предположение о наличии другого познающего ума приведет к цепочке предположений, результатом чего будет сумбур в памяти.
21. (4) Суть знания [пуруша] неизменна, и ум, принимая соответствующую форму, приобщается к знанию.
22. (4) Отражая в себе видящего и видимое, ум способен все понять.
23. (4) Бесчисленные желания разнообразят ум, который есть комбинация многого, но он действует для другого [пуруши],
24. (4) Научившийся различать более не воспринимает ум как Атман.
25. (4) Дальнейшим различением ум приходит к первоначальному состоянию кайвальи, отъединенности.
26. (4) Мысли, мешающие этому осознанию, порождаются впечатлениями.
27. (4) Преодолеть впечатления можно теми способами, которые используются для освобождения от невежества, эгоизма и прочего.
28. (4) Кто, даже научившись различать самую суть вещей, отказывается от плодов знания, тому достается плод совершенного различения - самадхи, именуемого облаком добродетели.
29. (4) На этом кончаются боль и труды.
30. (4) Знание, очищенное и освобожденное от завес, становится бесконечным, познаваемое же мало.
31. (4) Завершается последовательное превращение качеств, ибо все закончено.
32. (4) Изменения, которые существуют по отношению к моментам времени и воспринимаются с другого конца [конца серии], суть последовательность.
33. (4) Кайвалья - это производимое в обратном порядке свертывание деятельности качеств, не имеющих для пуруши цели действия, или установление силы знания в собственной природе.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

Перевод Сэра Ганганатха Джха

Текст позаимствован на сайте www.bashedu.ru/yoga/

1. САМАДХИ ПАДА: ПРИРОДА СВЯЗИ

1. (1) Теперь (начнём) описание Йоги.
2. (1) Йога - это сдерживание функций ума.
3. (1) Далее, здесь имеет место пребывание наблюдателя (Души) в своей собственной первоначальной форме.
4. (1) Имеется соответствие функциям в другом состоянии.
5. (1) Функции пятеричные; они "болезненные" и "безболезненные".

6. (1) Правильное Познание, Неправильное понимание, Фантазия, Познание сна и Воспоминание (являются функциями ума).
7. (1) Восприятие, Вывод и Устное Познание являются Правильными Познаниями.
8. (1) Неправильное понимание является ложным представлением, живущим в форме, которая не соответствует предмету.
9. (1) Фантазия является (представлением), основанным на идее, выраженной словами, (но) для которой не существует (соответствующего) объекта (в действительности).
10. (1) "Познание Сна" - это функция, основанная на (Атрибуте - Тамасе), которая вызвана отсутствием (обычного Познания).
11. (1) "Воспоминание" - это такая функция, в которой нет выхода за пределами объекта, который познаётся.
12. (1) От Практики и Беспристрастия (возникает) их (функций ума) сдерживание.
13. (1) Из них, Практика заключается в усилении к спокойствию.
14. (1) И эта (Практика) становится твёрдо основанной, когда она продолжается долгое время и беспрестанно с должной преданностью.
15. (1) Когда человек освобождается от желаний "видимых" и "описанных в священном писании" объектов, он достигает (низшего) Бесстрастия, называемого "Покорением",
16. (1) Когда от знания Души возникает "свобода от желаний" (безразличие) к самим Свойствам - это высшее Бесстрастие.
17. (1) Реальная (Связь) - та, что достигается с помощью Восприятия, Представления, Радости и Самосознания.
18. (1) Другая (т.е. Абстрактная Связь) - это та, в которой Впечатление - это всё, что остаётся и которой предшествовала (была причиной) практика того (Бесстрастия), которое было причиной прекращения (Функций).
19. (1) Связь "Благодаря Иллюзии" обнаруживается среди "Бестелесных Существ" и "Существ, поглощённых Природой".
20. (1) Этому предшествовали (были причиной) Искренность, Усердие, Размышление о прошлом, Самообладание (спокойствие) и Мудрость, обнаруженные среди других (т.е. адептов в Йоге).
21. (1) - и чьё пылкое Бесстрастие - (достижение Связи и его конечных результатов) почти в руках.
22. (1) Существует дальнейшее различие в отношении "слабого", "среднего" и "сильного" характера (пылкости Бесстрастия).
23. (1) Или от Преданности Высшему Богу.
24. (1) Высший Бог - необыкновенный Дух, безучастный к Несчастьям, Действиям, Осуществлениям и Склонностям.
25. (1) В Нём покоится высшая стадия "Семени Всеведения".
26. (1) (Этот Бог) есть величайший (Учитель) и даже самый первый из великих, поскольку не обусловлен временем.
27. (1) Слог ОМ является Его Индикатором.
28. (1) (должно быть) повторение того (имени) и отражение на том, что обозначается этим.
29. (1) (Там следует) познание ("души под иллюзией") и отсутствие препятствий.
30. (1) Болезнь, Слабость, Нерешительность, Небрежность, Лень, Отсутствие Непривязанности, Ошибочное Представление, Недостижимость Стадии (Связи) и Непостоянство - это отвлекающие Ум факторы; и они являются "препятствиями".
31. (1) Боль, Раздражительность, Страх, Вдыхание и Выдыхание являются спутниками Отвлечения.
32. (1) Для их сдерживания (следует) Практиковаться на Одном Принципе.
33. (1) Миру Ума (предшествовали) поддержка "дружелюбия", "сострадание", "удовлетворённость" и "безразличие", как имеющие отношение соответственно к счастью, Несчастью, Справедливости и Несправедливости.
34. (1) Или с помощью изгнания и задержки дыхания.

35. (1) Или, когда создана "объективная функция", это может принести Устойчивость Ума.
 36. (1) Или безболезненный свет.
 37. (1) Или Ум фиксирован на тех, кто подавил все Привязанности.
 38. (1) Или, когда он покоится на познаниях во время сна или глубокого сна.
 39. (1) Или с помощью медитации согласно собственным склонностям.
 40. (1) Его господство простирается от крошечных атомов до самых больших величин.
 41. (1) Функции становятся истощёнными, когда ум приводится к обращению к Познающему или Инструменту Познания или к Объекту Познания, он уменьшается до такого состояния "соединения", в котором он принимает форму того, к чему он приложен; подобно чистому кристаллу.
 42. (1) Среди этих "соединений" то "Соединение" (Самапатти), которое является перемешанным с "фантазиями" (запутанными представлениями), относящимися к Слову, обозначенному объекту и Познанию (Идее) - это называется "Колебанием" (Нерешительностью) (Савитарка).
 43. (1) Когда при исчезновении памяти "соединение" становится словно лишённым своего собственного характера и предстаёт в форме одной вещи, это называется "Непоколебимостью".
 44. (1) То же касается "осмотрительности" и "неосмотрительности", ("соединений") также, которые относятся к тонким объектам, уже описанным.
 45. (1) Масштаб "тонкости" достигает высшей точки в "нерастворимом".
 46. (1) Все эти составляют "имеющую семя" Связь.
 47. (1) После чистоты "неосмотрительности" (необдуманности) (Связи) следует ясность (чистота) духовного Сознания.
 48. (1) В этом отношении Сознание является "носителем истины" (Ритамбхара).
 49. (1) (Такое же Сознание) имеет для своего объекта нечто отличное от Устного познания и познания от Вывода; поскольку это относится к частностям.
 50. (1) Впечатление, вызванное этим Сознанием, разрушает другие впечатления.
 51. (1) Когда оно также становится подавленным, всё становится подавленным; отсюда следует "Не имеющая семени Связь".
- [к началу]

2. САДХАНА ПАДА: СРЕДСТВА ДОСТИЖЕНИЯ СВЯЗИ

1. (2) Аскетизм (простота), Самообучение (Свадхья) и Преданность Высшему Богу - это составляет "Йогическую Дисциплину" (Крия Йога).
2. (2) (Йогическая Дисциплина) служит цели: а) быть причиной "Связи" (Самадхи), а также б) ослабить Препятствия.
3. (2) Иллюзия, Самосознание, Привязанность, Антипатия и Стремление к Жизни являются пятью Препятствиями. (Авидья, асмита, рага, двеша и абхинивеша).
4. (2) Иллюзия (Авидья) является питательной средой для тех, что следуют дальше: быть дремлющим, истощённым (ослабленным), отключённым и действенным.
5. (2) Иллюзия заключается в том, что i) невечное рассматривается как вечное, ii) нечистое - как чистое, iii) Стрдание - как Удовольствие, iv) Не "Я" - как "Я".
6. (2) Самосознание (Асмита) - это кажущаяся идентичность Способностей Воспринимающего и Способности Восприятия.
7. (2) Привязанность (Рага) - это то, что живёт на Удовольствии.
8. (2) Антипатия (Двеша) - это то, что живёт на Страдании.
9. (2) То (Препятствие), которое течёт само по себе и хорошо известно мудрецу (и не мудрецу), называется "Стремлением к жизни" (Абхинивеша).
10. (2) Эти (Препятствия) уменьшаются до своих тонких форм и от них избавляются благодаря поглощению.
11. (2) От их функционирования можно избавиться с помощью размышления.

12. (2) "Кармический Остаток" (Заслуженный - Незаслуженный) имеет свой корень в Препятствиях и испытывается в "видимых" и в "невидимых" жизнях.
13. (2) Он бывает только тогда, когда существует тот корень и имеет место его осуществление в форме Рождения, Жизни и Опыта (джати, аю и бхога).
14. (2) Из-за того, что они Заслуженные - Незаслуженные (пунья и апунья), они приносят Счастье или Несчастье.
15. (2) Из-за страданий от: а) "следствия" (паринама), б) "раздражения" (тапа), в) "впечатлений" (самскара), а также из-за неблагоприятного функционирования Свойств, для мудрого человека всё является "Страданием".
16. (2) Страдания, которое ещё не пришло, можно избежать (что должно быть осуществлено) (А).
17. (2) Контакт между "Наблюдателем" и "Видимым" является причиной, которая должна быть устранена (Б).
18. (2) То, что видно, является природой "освещения", "деятельности" и "инерции", оно состоит из материальных субстанций (бхута) и органов чувств (индрия) и служит цели Опыта и Освобождения (Бхога и Апаварга).
19. (2) Стадии свойств такие: i) "Дифференцированная", ii) "Недифференцированная", iii) "Единственно Заслуженная" и iv) "Незаслуженная" (вишеша, авишеша, линга-матра и алинга).
20. (2) "Зрителем" является абсолютное сознание, и благодаря чистоте оно является познающим познания.
21. (2) Вся сущность "Видимого" существует для того ("Зрителя", Души).
22. (2) Хотя это прекращает существовать в отношении Души, чьи цели осуществлены, это не прекращает существования полностью, поскольку является общим для других Душ.
23. (2) "Контакт" сил "собственности" и "собственника" вызывает понимание их соответствующих свойств.
24. (2) Причина этого - Иллюзия (Невежество).
25. (2) Её прекращение сопровождается прекращением "контакта", и это является "отгораживанием", и это составляет Уединение (Освобождение) чувствующего существа.
26. (2) Непокколебимое Проницательное (Разборчивое) Знание является средством "отгораживания" (от Страдания).
27. (2) Для него существует понимание с семью конечными пунктами.
28. (2) От практики "ветвей" Союза (Йоганга) происходит искоренение нечистоты, в результате чего знание становится всё более и более светлым (ясным), пока не появляется Разборчивая Проницательность (Вивека-кхьяти).
29. (2) i) Обуздание (Яма), ii) Выполнение ритуалов (Нияма), iii) Положение (Асана), iv) Регуляция Дыхания (Пранаяма), v) Отвлечение (Направление в определённое русло, Пратьяхара), vi) Концентрация (Дхарана), vii) Медитация (Созерцание, Дхьяна) и viii) Союз (Состояние Трансцендентального Сверхсознания, Самадхи) являются "восемью ветвями" (аштанга).
30. (2) Благосклонность (ненасилие, Ахимса), Правдивость (Сатья), Воздержание от воровства (Астея), Обет безбрачия (Брахмачарья) и Свобода от Скупости (нежадность, Апариграха) являются Обузданиями (Ямами).
31. (2) Когда нет ограничений особой категорией, местом, временем или обстоятельством (джати, деша, каля и самая), создаётся Всеохватывающий Великий Авторитет (сарва-бхаума Махаврата).
32. (2) i) Чистота (Шаоча), ii) Удовлетворённость (Сантоша), iii) Аскетизм (Тапас), iv) Изучение (Свадхьяя) и v) Преданность Высшему Богу - являются Выполнениями ритуалов (Нияма).
33. (2) (Когда эти Обуздания и Выполнения ритуалов) встречают препятствия в виде своих "противоположных целей", (должно быть) размышление над этими противоположностями.

34. (2) "Недоброжелательность" и другие "противоположные цели" могут быть: а) совершены, б) подстрекаемы (содействия для совершения) или в) одобрены; они могут быть благодаря: а) алчности, б) гневу или в) заблуждению; и они могут быть: а) лёгкие, б) средние, в) чрезмерные; наблюдения над всеми этими противоположностями должны быть в форме: "всё это приносит бесконечные страдания и невежество".
35. (2) Когда Благосклонность (ненасилие, Ахимса) становится утверждённой, враждебность к нему приостанавливается.
36. (2) Когда Правдивость (Сатья) становится утверждённой, он становится одарённым наградами для действий.
37. (2) Когда становится утверждённым воздержание от воровства, все драгоценные камни идут к нему.
38. (2) Когда становится утверждённым Обет безбрачия (Брахмачарья), тогда достигается сила.
39. (2) Когда становится утверждённой Свобода от Скупости (Апариграха), "знание о том, как" и "после чего" о его рождениях (приходит к нему).
40. (2) От Чистоты (Шаоча) приходит отвращение к своему собственному телу и несоединение с другими.
41. (2) Чистота ума (Саттва-шуддхи), Удовлетворённость (Ясность, Сауманасья), Однонаправленность (Айкагья), Подчинение чувств (Индрия-джая) и Способность постичь "Я" (Атма-даршана-йогьятва) (приходят).
42. (2) От Удовлетворённости (Сантоша) происходит превосходная удача.
43. (2) От Аскетизма (Тапас) происходит разрушение нечистот, что ведёт к Совершенству тела и чувств.
44. (2) От Изучения (Свадхья) (происходит) союз с заботящимся Божеством.
45. (2) От Преданности (Ишвара-пранидхана) Высшему Богу происходит совершенство Связи.
46. (2) Положение (Асана) - это то, что ведёт к твёрдости и лёгкости.
47. (2) С помощью ослабления Напряжения и с помощью созерцания Ананта (Безграничного) (это положение) выполняется.
48. (2) Отсюда отсутствие беспокойства от пар (противоположностей, Двандва).
49. (2) Далее следует "Регуляция Дыхания" (Пранаяма), которая заключается в задержке процесса Вдыхания (Шваса) и Выдыхания (Прашваса).
50. (2) (Эта Регуляция Дыхания) является внешней, внутренней или неподвижной (стационарной) (бахья, абхьянтара, стамбха) функцией, регулируемой пространством, временем и числом (деша, каля, санкхья); и бывает долгой или короткой (диргха, сукшма). (Внешняя является Речакой; внутренняя - Пуракой; неподвижная - Кумбхакой).
51. (2) Четвёртая (Регуляция Дыхания) - та, которая отбрасывает обе: внешнюю и внутреннюю. (Это Кумбхака второго вида).
52. (2) Тогда разрушается то, что прячет свет.
53. (2) Пригодность Ума для Концентрации (Дхараны).
54. (2) Когда чувства больше не находятся в контакте со своими объектами, они становятся похожими на (сдержанный) Ум; вот что составляет Отвлечение (Направление в определённое русло, Пратьяхару).
55. (2) Из этого следует высшая стадия "подчинения чувств".
- [к началу]

3. ВИБХУТИ ПАДА: СИЛЫ ИЛИ СОВЕРШЕНСТВА

1. (3) Концентрация (Дхарана) - это фиксация Ума на определённом месте.
2. (3) Медитация (созерцание, Дхьяна) заключается в непрекращающейся непрерывности созерцания того (места).
3. (3) То же самое, появляющееся в форме объекта (на котором медитировали) и ставшее лишённым, как это было, своих собственных особенностей, есть Союз (Самадхи).

4. (3) Эти три, слившиеся в один субстрат, составляют Дисциплину или сосогласование (Самьяму).
5. (3) От успеха в ней зависит чистота (ясность) Сознания.
6. (3) К ней обращаются по стадиям.
7. (3) Триада более сокровенна (непосредственно действеннее), чем предыдущие.
8. (3) Даже так, это является "внешним" к "бесплодному" (нирбиджа) (Абстрактному Союзу).
9. (3) Когда имеет место подавление реакций "активного конкретного" состояния и появляется реакция "Сдерживания", Ум становится связанным со "сдержанным" состоянием; это состояние "сдержанности" (ниродха) - (Ума).
10. (3) Его спокойствие течёт благодаря той реакции (Самскара).
11. (3) Когда имеет место отвлечение и подъём (соответственно Отвлечение и Концентрация), тогда это является "состоянием Союза" Ума (Самадхи паринама читты).
12. (3) После того, как "бездействующее" и активное состояния Ума одинаково признаны - это его "Состояние Концентрации" (Экаграта паринама читты).
13. (3) Это также объясняет видоизменения: а) свойств (дхарма), б) времени (лякшана, алябхеда, разнообразие времени) и в) "условия" (авастха) в Материальных Субстанциях (бхута) и в органах Чувств (индрии).
14. (3) То, что соотносится с "неподвижными, активными и неразличимыми (скрытыми)" (шанта, удита и авьяпадеша) Свойствами, есть "объект" (дхарми).
15. (3) Разнообразие последовательности (крама) является причиной разнообразия Модификаций (паринама).
16. (3) От Дисциплины (Самьяма), сходящейся на трёх модификациях, происходит знание Прошлого и Будущего.
17. (3) Среди i) слова, ii) значения, iii) понятия (шабда, артха, пратьяя) существует общее "наложение", отсюда смешение; когда Дисциплина (Самьяма) сходится на различии между ними, следует понимание чаяний всех живых существ.
18. (3) От непосредственного восприятия Реакций (самскары) (приносимой схождением на них Дисциплины) следует знание о своих предыдущих рождениях.
19. (3) От (Дисциплины, сходящейся на) прямого восприятия познания результатом будет понимание других человеческих умов.
20. (3) Но понимание не включает субстрат (другого познания), поскольку такой субстрат не формирует объект (восприятие Йога).
21. (3) От Дисциплины, сходящейся на цвете Тела, его видимость становится взвешенной (приостановленной) и его контакт с видимым светом становится разъединённым - отсюда следует "Исчезновение" (Невидимость) тела Йога.
22. (3) "Кармический Осадок" бывает: i) активным и ii) неактивным; - от Дисциплины, сходящейся на них; вытекает предчувствие меньшего конца (смерти); также как от предзнаменований.
23. (3) (От Дисциплины, сходящейся на) Дружелюбии и покое - вытекают силы.
24. (3) (От Дисциплины, сходящейся на) силе различных видов, следует сила слона и других животных.
25. (3) От применения света Светящейся Функции следует знание о мельчайших, скрытых и отдалённых вещах.
26. (3) От Дисциплины, сходящейся на Солнце, следует знание Сфер.
27. (3) От Дисциплины, сходящейся на Луне, следует знание о положении звёзд.
28. (3) От Дисциплины, сходящейся на Полярной Звезде, следует знание об их движениях.
29. (3) От Дисциплины, сходящейся на пупочном кольце, следует знание о строении тела.
30. (3) От Дисциплины, сходящейся на горловой ямке, следует прекращение голода и жажды.
31. (3) (От Дисциплины, сходящейся) на Черепашьей артерии, следует устойчивость.

32. (3) (От сходящейся Дисциплины) на коронарном свете, следует видение совершенных (сиддхов).
33. (3) Или от (Дисциплины, относящейся к) Интуиции - всякая вещь.
34. (3) От Дисциплины, сходящейся на сердце, следует восприятие Ума.
35. (3) "Опыт" заключается в недифференцированном представлении о свойстве Саттвы и Души, которые в действительности совершенно отличаются друг от друга; в как можно более (Свойство Саттвы) угодливой по отношению к другой цели, представление о Душе самой по себе одной (должно быть отличным от того, что относится к Свойству); когда "Дисциплина" сведена на этом различном понятии о Душе самой по себе, следует истинное знание о Душе.
36. (3) Отсюда вытекают (из ряда вон выходящие) Интуитивное, Слуховое, Осязательное, Зрительное, Вкусовое и Обонятельное восприятия.
37. (3) Существуют препятствия на (пути) Союза; но совершенства в "отвлечённом состоянии".
38. (3) От расслабления по причине уз и от знания проходящего через Ум - (вытекает) Умственная способность входить в тело других персон.
39. (3) От контроля над дыханием Удана следует отсутствие препятствия со стороны воды, грязи, колючек и тому подобного, а также "вознесение" (восхождение).
40. (3) От контроля над Саманой вытекает лучезарность.
41. (3) От Дисциплины, сходящейся на отношении между Слуховым органом и Акашей, вытекает сверхъестественный орган слуха.
42. (3) От Дисциплины, сходящейся на отношении между Телом и Акашей, а также от "соединения" (Ума в результате сходящейся Дисциплины) на жизнерадостной Гармонии, вытекает способность проходить через Акашу (Пространство).
43. (3) Когда функция (Ума) не "присвоена", она становится "Великой Бестелесной (Функцией)" отсюда вытекает падение завесы от Освещения (Просвещения).
44. (3) От Дисциплины, сходящейся на: i) грубой (стхуля); ii) основной (неотъемлемой) (сварупа); iii) тонкой (сукшма); iv) постоянной (присущей) (анвая); v) эффективной (артхаваттва) формах (вещей), вытекает "овладение материальными веществами (субстанциями)".
45. (3) Отсюда проистекает Ослабление (истощение) (аниман) и покой, Совершенство Тела (кая-сампат), "Отсутствие препятствий Функций" (тад-дхарман-анабхигхата).
46. (3) Красота (симметрия формы), Яркость Внешности, Сила и Алмазная Твёрдость (тела) составляют "Совершенство Тела".
47. (3) От Дисциплины, сходящейся на Понимании, Сущности, Эгоизме, Постоянстве и Эффективности (Действенности) (органов Чувств) вытекает овладение Органами Чувств.
48. (3) Отсюда (проистекает) "Быстрота, подобная Умственной", "Свобода от Функции" и "Полное Овладение Изначальной Материей".
49. (3) Когда Йог приходит к существованию просто в форме разборчивости (проницательности) между Материей и Духом, он достигает "Превосходства над всеми вещами", а также "Всеведения".
50. (3) Когда Йог перестаёт отвлекаться на восприятие, "семя зла" становится уничтоженным; отсюда вытекает Уединение (Кайвалья).
51. (3) (Должно быть) избежание привязанности и гордости в небесных (божественных) соблазнах; поскольку существует возможность возвращения зла.
52. (3) От "Дисциплины", сходящейся на "моментах" и их "последовательности", вытекает знание, порождённое различием (проницательностью).
53. (3) Отсюда вытекает узнавание (признание) (различия) двух похожих вещей, даже когда это различие не указано видом, характером (свойством) или положением (джати, лякшана, деша).
54. (3) "Знание, рождённое различием (проницательностью)" является освобождающим, всеобъемлющим, охватывающим вещи во всех условиях и одновременно.

55. (3) [Даже когда человек не знаком с этим знанием, рождённым различием (проницательностью)], если Ум и Душа становятся схожими в чистоте, тогда следует "Обособление".

[к началу]

4. КАЙВАЛЪЯ ПАДА: ОБ ОБОСОБЛЕНИИ

1. (4) "Совершенства" порождаются Рождением, Медицинскими Эликсирами, Заклинаниями, Аскетизмом и Союзом (Джанма, Ошадхи, Мантра, Тапас, Самадхи).
2. (4) (Когда тела одного вида превращаются в тела другого вида), имеет место превращение в другого, которое осуществляется благодаря превращению составных частей.
3. (4) Принадлежности не могут привести составные части в активность; отсюда вытекает разрушение препятствий; как в случае с земледельцем.
4. (4) Созданные (сотворённые) Умы (нирмана читта) проистекают от одного Эгоизма (асмита).
5. (4) Один (Ум) - это то, что побуждает к разной деятельности нескольких (Умов).
6. (4) (Из пяти Совершенств, описанных в Сутре 1, одно "порождено Союзом" без остатка (осадка).
7. (4) Действие Йога "ни белое, ни чёрное", а у других оно бывает трёх видов. (Белое - относящееся к саттве; красное - относящееся к раджасу; чёрное - относящееся к тамасу).
8. (4) Отсюда следует проявление тех склонностей (характеров), которые подходят для осуществления тех действий.
9. (4) По причине однородности (единообразия) между Воспоминанием и реакциями (смрити и самскара), существует немедленная последовательность (или непрерывная связь) (среди склонностей (характеров)), даже если они могут быть отделены "рождениями, местом или временем".
10. (4) Кроме того, они не имеют начала, поскольку стремление вечно длится.
11. (4) Столько, сколько (имеется Склонностей), поддерживаемых вместе с помощью: а) причины, б) следствия, в) основания, г) местоположения (хету, пхалья, ашрая, алямбана), их отсутствие ведёт к отсутствию склонностей (васан).
12. (4) Прошое и Будущее существуют в из природе; поскольку различие существует благодаря различию в условия свойств.
13. (4) Они "проявлены" (вьакта) и "тонкие", и являются природой Атрибутов (гуна).
14. (4) От единства модификации (паринама) вытекает единство вещи (васту-таттва).
15. (4) Чем больше существует различие в познании, даже когда объект (познан) такое же, - причина двух (Познание и Объект) должна быть разной.
16. (4) Объект (васту) не зависит от одного Ума (Познания) (эка-читта-тантра); (поскольку) что должно быть, когда не будет средств познания его?
17. (4) Вещь является или известной, или неизвестной - в последовательности Ума, имеющего необходимость быть слегка окрашенным ею.
18. (4) (Для такого человека, чей Ум сам является "объектом" познания) функции Ума всегда известны; поскольку Душа, которая является Хозяином этого, неизменна.
19. (4) Он (Ум) не может быть самосветящимся, поскольку он воспринимаем.
20. (4) Оба не могут быть постигнуты в одно и то же время.
21. (4) (Если) познание одним Умом другого Ума (будет условием), тогда будет единообразие (однородность) познания познаний, а также смешение Воспоминаний.
22. (4) Неизменная Душа обладает пониманием (постижением) своего собственного познания, когда Ум принимает его форму.
23. (4) Ум слегка окрашенный "наблюдателем" и "наблюдаемое" приходит пониманию (постижению) всех вещей.
24. (4) Несмотря на пестроту бесчисленных впечатлений, Ум следует рассматривать, как существующий для другой цели, поскольку он действует как составной (самхат).

25. (4) Для того, кто воспринял различие, (существует) прекращение всякого познания природы "я".
 26. (4) Тогда Ум становится склонным к правильному различению (умению различать, проницательности) и начинает тяготеть к Уединению.
 27. (4) В интервалах вследствие того, появляются другие понятия (пратья), благодаря Реакциям (самскара).
 28. (4) Их разрушение было описано, как близкое разрушению Препятствий (клеша).
 29. (4) Когда человек не интересуется даже Правильным Знанием, к нему приходит исключительно абсолютная различающая (проницательная) мудрость, которая ведёт к Союзу, названному "Облаком Добродетели" (дхарма-мегха).
 30. (4) Отсюда происходит прекращение Препятствий и "Кармического остатка".
 31. (4) В этом состоянии "Инструмент познания" (Ум) освобождается от всех покрывающих загрязнений, становясь безграничным; в котором остаётся мало (оставленного), что следует знать.
 32. (4) Отсюда следует окончание последовательности видоизменений (модификаций) Атрибутов (свойств), чья цель осуществлена.
 33. (4) "Последовательность" (крама) является противоположностью моментов (кшана) и познаётся посредством конечных стадий модификации (видоизменения).
 34. (4) Существует обратное развитие (инволюция) Атрибутов (свойств), когда не существует больше цели, чтобы Душа была обслуживаема ими; это и есть Уединение (Кайвалья); или это может быть определено как "пребывание Ощущающей Души в своей собственной природе" (чити шактех сварупа-пратиштха).
- Перевод с английского А. Очаповского. Уфа, 2002

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

Перевод Т.К.В.Десикачара

Текст позаимствован на сайте www.universalinternetlibrary.ru

Глава 1

САМАДХИПАДА

1. (1) С этого начинается авторитетное наставление по йоге.
2. (1) Йога есть способность направлять разум исключительно на объект и удерживать это направление, не отвлекаясь.
3. (1) Тогда становится очевидной способность понимать объект полностью и правильно.
4. (1) Способность понимания объекта либо замещается его ментальной концепцией, либо попросту отсутствует как таковая.
5. (1) Существуют пять проявлений разума. Каждое из них может принести пользу и каждое может принести вред.
6. (1) Пять проявлений - это постижение, превратное понимание, воображение, глубокий сон и память.
7. (1) Постигание базируется на прямом наблюдении за объектом, умозаключении и информации из авторитетных источников.
8. (1) Превратное понимание - это такое понимание, которое воспринимается как правильное до тех пор, пока более благоприятные условия не откроют истинную природу объекта.

9. (1) Воображение - это постижение объекта, основанное только на словах и выражениях. Даже при отсутствии объекта.
10. (1) Глубокий сон происходит тогда, когда разум переполнен инертностью и отсутствуют другие проявления.
11. (1) Память - это ментальное сохранение сознательного опыта.
12. (1) Разум может достичь состояния йоги посредством упражнений и отрешенности.
13. (1) Упражнение, в основном, - это правильное усилие, требуемое для продвижения вперед, достижения и поддержания состояния йоги (см. 1-2).
14. (1) Только после длительного выполнения правильных упражнений, без перерывов, при наличии положительного к ним отношения и рвения, можно достичь желаемого.
15. (1) На высшем уровне отсутствует какое бы то ни было стремление как к высшим ощущениям, так и к экстраординарному опыту.
16. (1) Когда индивидуум достиг полного понимания своей истинной сути, он больше не будет поддаваться отвлекающему влиянию, как изнутри, так и вне его.
17. (1) Объект постепенно становится полностью понимаемым. Сначала на более поверхностном уровне. Со временем постижение становится более глубоким. И наконец оно становится всеобъемлющим. Достижение такой глубины понимания вызывает чистую радость. Индивидуум настолько сливается с объектом, что не замечает окружения.
18. (1) Обычные ментальные возмущения отсутствуют. Однако память о прошлом остается.
19. (1) Будут такие, которые рождаются в состоянии йоги. Им не нужны упражнения или самодисциплина.
20. (1) Благодаря вере, которая дает достаточно энергии для достижения успеха вопреки всем случайностям, направление будет выдержано. Реализация целей йоги - это вопрос времени.
21. (1) Чем интенсивней вера и усилие, тем ближе цель.
22. (1) Глубина веры не одинакова для разных личностей. И она различна в разное время для одной и той же личности. Результаты будут отражать эти различия.
23. (1) Тот, кто возносит регулярные молитвы к Богу с чувством смирения перед его мощью, безусловно обретет возможность достичь состояния йоги.
24. (1) Бог - это Высшее Существо, чьи действия никогда не основаны на неправильном постижении.
25. (1) Он знает все, что следует знать.
26. (1) Бог вечен. В действительности он перво-учитель. Он источник Руководства для всех учителей прошлого, настоящего и будущего.
27. (1) Способом, наиболее соответствующим Его качествам.
28. (1) Для того чтобы связаться с Богом, необходимо регулярно и правильно обращаться к Нему и размышлять о Его качествах.
29. (1) Со временем человек постигнет свою истинную природу. Его не смутят никакие препятствия, которые могут возникнуть на его пути к состоянию йоги.
30. (1) Существует девять типов препятствий на пути к развитию ментальной ясности: болезнь, ментальная стагнация, сомнения, недостаточное предвидение, усталость, индольгирование, иллюзии относительно реального состояния своего разума, недостаточное упорство и деградация. Они являются помехами, поскольку создают ментальные возмущения и способствуют отвлечению внимания.
31. (1) Появление всех этих препятствий выражается посредством одного или нескольких следующих симптомов: ментальный дискомфорт, негативное мышление, неспособность легко переносить различные позы тела, трудности при контроле дыхания.
32. (1) Если вы сможете выбрать подходящее средство для успокоения разума и упражняться в его применении, несмотря ни на какие провокации, препятствия не смогут укорениться.

33. (1) В повседневной жизни мы видим вокруг себя людей более счастливых, чем мы, и людей менее счастливых. Некоторые из них совершают достойные поступки, другие создают проблемы. Каково бы ни было наше обычное отношение к таким людям и их поступкам, если мы сможем порадоваться за более счастливых и посочувствовать менее счастливым, возликовать вместе с создающими вещи, достойные восхищения, и остаться равнодушными к ошибкам других, наш разум станет уравновешенным.

34. (1) Может помочь выполнение дыхательных упражнений с использованием растянутого выдоха.

35. (1) Регулярными исследованиями роли ощущений мы можем уменьшить ментальные искажения.

36. (1) Когда мы интересуемся, что есть жизнь и что сохраняет нас живыми, мы успокаиваем отвлекающие нас мысли.

37. (1) Когда мы сталкиваемся с проблемами, большую пользу может принести совет того, кто уже справился с подобными проблемами.

38. (1) Исследование грез и сна, а также опыт, полученный во время этих состояний, могут помочь прояснить некоторые из наших проблем.

39. (1) Любое пробуждение интереса успокаивает разум.

40. (1) Когда человек достигает этого состояния, ничто не ускользает от постижения. Разум может отследить и помочь понять простое и сложное, безграничное и бесконечно малое, осознаваемое и неосознаваемое.

41. (1) Когда разум свободен от возмущений, появляется возможность вовлечения всех ментальных процессов в исследование объекта. Оставаясь в таком состоянии, вы становитесь полностью погруженным в объект. Тогда разум, подобно отшлифованному алмазу, отражает только свойства объекта и ничего более.

42. (1) Вначале, из-за влияния прошлого опыта и старых идей наше понимание объекта искажено. Все услышанное, увиденное, прочитанное или прочувствованное вмешивается в наше восприятие.

43. (1) Когда направление разума на объект будет длительным, идеи и воспоминания прошлого постепенно отступят. Разум становится кристально чистым и неотделимым от объекта. В этот момент нет ощущения себя. Остается только чистое восприятие.

44. (1) Процесс возможен с любым типом объектов, на любом уровне восприятия, независимо от глубины проникновения и широты охвата.

45. (1) За исключением того, что разум не может постичь сам источник восприятия внутри нас самих, остальные объекты (даже неограниченные) постигаемы.

46. (1) Все эти процессы направления разума вовлекают объект исследования.

47. (1) Тогда личность начинает правильно познавать себя.

48. (1) Тогда то, что он видит и разделяет с другими, свободно от ошибок.

49. (1) Его знание больше не основывается на воспоминаниях или умозаключениях. Оно спонтанное, непосредственное и, как по уровню, так и по интенсивности, значительно превышает обычное.

50. (1) По мере того как новообретенное свойство разума постепенно укрепляется, оно начнет преобладать над всеми другими ментальными тенденциями, основанными на превратном понимании.

51. (1) Разум достигнет состояния, в котором у него не будет никаких впечатлений. Он открыт, чист и прозрачен.

[к началу]

Глава 2

САДХАНАПАДА

1. (2) Упражнения йоги должны уменьшить ментальную и физическую нечистоту. Они должны развить нашу способность к самоисследованию и помочь нам понять при окончательном анализе, что мы не являемся хозяевами всех своих поступков.

2. (2) Тогда такие упражнения безусловно уберут препятствия перед чистым восприятием.
3. (2) Помехами являются превратное понимание, искажение ценностей, чрезвычайная привязанность, беспричинная неприязнь и страх.
4. (2) Превратное понимание является источником всевозможных помех. Они не всегда появляются одновременно, а их характеристики постоянно меняются. Иногда они затуманены и едва различимы. Но иногда они проявляют себя отчетливо и доминируют.
5. (2) Превратное понимание ведет к ошибкам в постижении характера, происхождения и эффекта, производимого воспринимаемыми объектами.
6. (2) Отношение к умственной деятельности как к единственному источнику восприятия, приводит к неправильному отождествлению.
7. (2) Чрезвычайная привязанность основана на допущении, что она приведет к вечному счастью.
8. (2) Беспричинная неприязнь обычно возникает в результате прошлого болезненного опыта, связанного с конкретным объектом или ситуацией.
9. (2) Страх является врожденным чувством беспокойства по поводу предстоящего. Ему подвержены и мудрые, и невежественные.
10. (2) Когда кажется, что помехи отсутствуют, очень важно оставаться бдительным.
11. (2) Сдвинуться в состояние рефлексии для уменьшения силы их воздействия, чтобы не дать им взять над собою верх.
12. (2) Помехи влияют на наши действия и их последствия. Последствия могут быть или могут не быть очевидными во время самого действия.
13. (2) Все время, пока помехи превалируют, они обязательно будут влиять на действия: на их исполнение, их длительность и их последствия.
14. (2) Последствия от действий будут болезненными или благоприятными в зависимости от наличия помех в концепции или при выполнении действия.
15. (2) Болезненные воздействия объектов или ситуаций могут происходить в результате: о изменений в воспринимаемом объекте.
о при желании повторить удовольствие и сильные впечатления, имевшие место в прошлом.
Дополнительным фактором могут быть изменения в самой личности.
16. (2) Нужно предвидеть и избегать болезненных мнений, проявление которых предполагается.
17. (2) Причина действий, производящих болезненный эффект, заключается в неспособности отличить то, что воспринято, от того, что воспринимает.
18. (2) Все, что воспринимается, включает не только внешние объекты, но и разум и чувства. Все они обладают тремя свойствами: инертностью, активностью и ясностью. Им свойственно воздействие двух типов. Подвергнуть воспринимающего своему влиянию или предоставить средства различения между ними и собой.
19. (2) Все, что воспринимается, есть проявление трех общих свойств.
20. (2) То, что воспринимает, не подвержено никаким изменениям. Но воспринимает оно всегда посредством разума.
21. (2) Все, что может быть воспринято, имеет только одну цель: быть воспринятым.
22. (2) Существование всех объектов (а следовательно, и их восприятие) не зависит от потребностей индивидуальности воспринимающего. Они существуют безотносительно индивидуальности, не приспособляясь к различным потребностям разных индивидуальностей.
23. (2) Все, что воспринимается, чем бы оно ни было или какое бы воздействие оно ни оказывало на конкретную личность, имеет одну-единственную цель. Эта цель заключается в прояснении разницы между внешним, видимым, и внутренним - тем, кто видит.
24. (2) Отсутствие ясности при определении различий между тем, что воспринимает, и тем, что воспринимается, происходит из-за накопления превратного понимания.

25. (2) По мере уменьшения превратного понимания увеличивается ясность. Это - дорога к свободе.
26. (2) Существенно, чтобы средства были направлены на достижение такой ясности, при которой различие между изменяющимися свойствами воспринимаемого и неизменными свойствами воспринимающего стало бы очевидным.
27. (2) Обретение ясности - постепенный процесс.
28. (2) Упражнения и интерес к различным компонентам йоги постепенно уменьшают влияние таких помех, как превратное понимание (2-3). Тогда свет восприятия становится ярче и различие между тем, что воспринимает, и тем, что воспринимается, становится все более и более очевидным. После этого все может быть понято без ошибок.
29. (2) Существует восемь компонентов йоги. Это:
1. Яма - наше отношение к окружению.
 2. Нияма - наше отношение к себе.
 3. Асана - упражнения с телом.
 4. Пранаяма - упражнения с дыханием.
 5. Пратьяхара - ограничение наших ощущений.
 6. Дхарана - способность направлять наш разум.
 7. Дхьяна - способность развить взаимодействие с тем, что мы стремимся понять.
 8. Самадхи - полная интеграция с объектом, который мы намерены понять.
30. (2) Яма предусматривает:
0. Предупредительность по отношению ко всему живущему, особенно к безответным, находящимся в затруднительном положении или в положении худшем, чем наше.
 1. Правильное общение посредством речи, письменности, жестов и действий.
 2. Отсутствие алчности или способность противостоять желанию обладать чужим.
 3. Ровное поведение во всех действиях.
 4. Отсутствие жадности или способность принять только уместное.
31. (2) Если мы принимаем такое отношение к нашему окружению безо всяких компромиссов, независимо от нашего социального, культурного, интеллектуального или личного положения, это приближает необратимость.
32. (2) Нияма предусматривает:
0. Чистоту или поддержание нашего тела и нашего окружения в чистоте и опрятности.
 1. Удовлетворенность (или способность удовлетворяться) тем, что имеешь, и тем, чего не имеешь.
 2. Удаление мусора из наших физической и ментальной систем за счет поддержания таких правильных привычек, как сон, упражнения, диета, работа и расслабление.
 3. Обучение и необходимость пересматривать и оценивать наши успехи в продвижении вперед.
 4. Почитание высшего разума или принятие нашей ограниченности по отношению к всезнающему Богу.
33. (2) Когда встает вопрос о нашем отношении, может помочь анализ возможных последствий альтернативного отношения.
34. (2) Например, внезапное желание действовать грубо или поощрить или принять грубые действия должно быть сдержано осознанием вредных последствий. Очень часто такие действия являются результатом низменных инстинктов, таких, как гнев, алчность или предвзятое суждение. Вне зависимости от наших побуждений, осознание возможных последствий может предотвратить подобные действия.
35. (2) Чем более вы внимательны, тем более дружеское отношение к себе вы вызываете своим присутствием.
36. (2) Человек, которому свойствен высокий уровень правильного общения, не потерпит неудачу в своих действиях.
37. (2) Человеку правдивому, не домогающемуся чужого, все доверяют и делятся с ним самым ценным.

38. (2) В лучшем своем проявлении умеренность вырабатывает высшую индивидуальную жизненную силу.
39. (2) Тот, кто не жадный, пребывает в безопасности. У него есть время глубоко задуматься. Он полностью понимает себя.
40. (2) Если чистоплотность уже развита, она открывает то, что должно постоянно поддерживаться и что остается вечно чистым. Все загнивающее - внешнее. Все чистое - внутри нас.
41. (2) Личность становится способной размышлять о глубинных основах своей индивидуальности, в том числе и об источнике восприятия, не позволяя чувствам затуманить эти рассуждения. Человек освобождается от превратного понимания, накопленного в прошлом.
42. (2) Результатом удовлетворенности является полное счастье.
43. (2) Удаление нечистоты позволяет телу функционировать более эффективно.
44. (2) Размышления, развитые до высочайшей степени, приближают человека к высшим силам, и это способствует пониманию наиболее сложного.
45. (2) Обращение к Богу способствует полному пониманию любого выбранного объекта.
46. (2) Асана должна обладать двойным свойством: смертностью и расслабленностью.
47. (2) Эти качества могут быть достигнуты распознаванием и наблюдением за реакцией тела и дыхания на различные позы, составляющие практику асаны. Однажды познанные, эти реакции могут контролироваться шаг за шагом.
48. (2) Если правильно следовать этим принципам, практика асаны поможет минимизировать влияние внешних факторов на тело, таких, как возраст, климат, диета и работа.
49. (2) Пранаяма - это сознательное, обдуманное регулирование дыхания, заменяющее неосознанные дыхательные движения. Оно возможно только после осознанного овладения практикой асан.
50. (2) Она включает в себя регулирование выдоха, вдоха и задержки дыхания. Управление этими тремя процессами достигается модуляцией их длительности и сохранением этих параметров на некоторое время с одновременным вовлечением мышления в этот процесс. Все компоненты дыхания (вдох, выдох и задержка дыхания) должны быть длительными и ровными.
51. (2) Тогда дыхание выходит за уровень сознания.
52. (2) Регулярное выполнение упражнений пранаямы уменьшает помехи, затемняющие ясное восприятие.
53. (2) Разум теперь подготовлен к процессу направления на выбранную цель.
54. (2) Обуздание чувств происходит, когда разум в состоянии оставаться на выбранном направлении и чувства безразличны к окружающим их объектам и безусловно следуют в направлении, контролируемом разумом.
55. (2) Тогда чувства становятся управляемыми.
- [к началу]

Глава 3 ВИБХУТИПАДА

1. (3) Разум достигает способности быть направленным (дхарана), когда концентрация на выбранном объекте остается стабильной, несмотря на существование других объектов, отвлекающих разум от выбранного направления.
2. (3) Тогда ментальные проявления формируют непрерывный поток в направлении этого объекта.
3. (3) Вскоре личность настолько вовлекается в объект, что становится очевидным его постижение. Все остальное исчезает. Так, будто индивидуум потерял себя. Это полная интеграция с постигаемым объектом (самадхи).

4. (3) Если эти процессы устойчиво направлены на один и тот же объект, тогда их называют самьямой.
5. (3) Исследование самьямой выбранного объекта ведет к полному постижению объекта во всех его аспектах.
6. (3) Самьяма должна развиваться постепенно.
7. (3) В сравнении с первыми пятью компонентами йоги (сутра 2-29), три последних (сутры 3-1, 2, 3) являются более сложными.
8. (3) Состояние, когда разум свободен от впечатлений и не существует ничего, чего бы он не мог достичь (нирбиджах самадхи), более сложное, чем состояние направленности на объект (самадхи).
9. (3) Разуму свойственны два состояния, базирующихся на двух различающихся тенденциях. Это внимание и рассеянность. Однако в любой момент превалирует только одно из них, и это состояние влияет на поведение индивидуума.
10. (3) В результате постоянных и непрерывных упражнений разум может научиться оставаться в состоянии внимания длительное время.
11. (3) Разум выбирает между возможностью интенсивной концентрации и состоянием, когда альтернативные объекты могут привлечь его внимание.
12. (3) Мышление достигает стадии, когда связь с объектом становится основательной и постоянной. Перестают появляться помехи.
13. (3) Как уже установлено, разум пребывает в различных состояниях (в соответствии с которыми возникают различные отношения, возможности и манеры поведения индивидуума). Можно также сказать, что изменения могут происходить во всех объектах восприятия и в ощущениях. Подобные изменения могут происходить на различных уровнях и под воздействием различных внешних факторов, таких, как время или наши умственные способности.
14. (3) Субстанция содержит все свои характеристики. В зависимости от конкретно принимаемой ею формы, соответствующие этой форме характеристики становятся очевидными. Но какие бы формы и какие бы характеристики субстанции ни проявлялись в данное время, существует база, содержащая все характеристики. Некоторые проявлялись в прошлом, некоторые очевидны в настоящее время, другие проявят себя в будущем.
15. (3) Изменяя порядок или последовательность изменений, можно модифицировать характеристики одного типа в характеристики другого типа.
16. (3) Самьяма на процесс изменения (как на него может воздействовать время и другие факторы) развивает знание о прошлом и будущем.
17. (3) Исследование самьямой взаимодействия между языками, идеями и объектом заключается в исследовании индивидуальных, характеристик объектов, средств описания объектов и идей и их культурного влияния на мышление описывающих их личностей. Посредством этого мы сможем обнаружить наиболее точный и эффективный способ коммуникации, не зависящий от лингвистических, культурных и прочих, барьеров.
18. (3) Исследование самьямой привычек и тенденций приводит к их источнику. Соответственно, индивидуум обретает глубокое знание своего прошлого.
19. (3) Исследование самьямой изменений, возникающих в собственном мышлении, развивает способность остро замечать детали состояния мышления других.
20. (3) Нет. Причина состояния разума индивидуума находится вне области наблюдения другого индивидуума.
21. (3) Исследование самьямой взаимосвязи между характеристиками тела и тем, что на них воздействует, может дать средства слияния с окружением таким образом, что можно стать неразличимым.
22. (3) Результаты действий могут проявляться немедленно либо с опозданием. Исследование самьямой этого вопроса может дать возможность предсказывать ход будущих действий и даже собственную смерть.

23. (3) Различные качества, такие, как дружелюбие, сочувствие, удовлетворенность, могут быть исследованы самьямой. Это позволяет узнать, как укрепить выбранное качество.
24. (3) Исследование самьямой физической силы слона может дать силу слона.
25. (3) Направление разума на исследование самой жизненной силы посредством самьямы и удержание этого направления дает возможность постигать тонкие различия и понимать, что мешает глубокому изучению.
26. (3) Исследование самьямой солнца дает обширные знания о планетных системах и областях космоса.
27. (3) Исследование самьямой луны дает глубокое знание положения звезд в различное время.
28. (3) Исследование самьямой Полярной звезды дает знание об относительном перемещении звезд.
29. (3) Исследование самьямой области пупка дает знание о различных органах тела и их расположении.
30. (3) Исследование самьямой горла дает понимание причин возникновения жажды и голода. Это позволяет контролировать проявление их крайних симптомов.
31. (3) Исследование самьямой области груди и исследование чувств, возникающих в этой области в различных физических и умственных состояниях, дает средство оставаться стабильным и спокойным даже в стрессовых ситуациях.
32. (3) Исследование самьямой источника высших умственных способностей индивидуума может развить сверхнормальные способности.
33. (3) Все может быть понято. После каждой попытки возникает новое, спонтанное понимание.
34. (3) Исследование самьямой сердца вполне определенно проявляет качества ума.
35. (3) Разум, который изменяется, и Воспринимающий, который не изменяется, схожи, но имеют разный и различимый характер. Когда разум направлен вовне и машинально реагирует на объекты, возникает либо удовольствие, либо боль. Однако когда в определенный момент индивидуум начинает исследовать саму природу связи между Воспринимающим и восприятием, разум отсоединяется от внешних объектов, и тогда возрастает понимание самого Воспринимающего.
36. (3) Тогда личность начинает обладать экстраординарными способностями к восприятию.
37. (3) Для индивидуума, который может вернуться к состоянию рассеянности, это экстраординарное знание и способности, полученные посредством самьямы, весьма ценны. Но для того, кто стремится к стабильному состоянию йоги, результаты самьямы сами по себе являются помехами.
38. (3) Исследуя причины косности, поражающей разум личности, и исследуя средства смягчения этой косности, мы открываем огромные потенциальные возможности в преодолении собственных ограничений.
39. (3) Овладев силами, передающими ощущения от тела к разуму, можно управлять внешними стимулами. Например, кто-то может вытерпеть воздействие водой любой температуры или уколы колючками, или ходить по неустойчивой поверхности, или далее чувствовать себя таким же легким, как воздушный шар.
40. (3) Овладев искусством управления саманой, можно научиться управлять температурой тела.
41. (3) Исследование самьямой связи между слуховым восприятием и пространством развивает исключительный слух.
42. (3) Исследовав самьямой связи между телом и пространством, а также исследовав свойства объекта, который может летать подобно хлопковому пуху, можно получить знания о перемещении в пространстве.
43. (3) Исследуя эти явления и развивая условия, при которых разум не искажает восприятие, мы достигаем экстраординарных способностей, с помощью которых можно

исследовать другие разумы. Облака, мешающие правильному восприятию, уменьшаются до минимума.

44. (3) Исследование самьямой процесса происхождения материи во всех ее формах, представлениях и используемых видах может развить способность управлять энергиями стихий.

45. (3) Когда индивидуум может управлять энергиями стихий, они более не отвлекают его. Тело достигает совершенства и развиваются экстраординарные способности.

46. (3) Совершенство тела означает внешнюю привлекательность, физическое здоровье и необычайную физическую силу.

47. (3) Мастерство управления чувствами достигается с помощью исследований самьямой: о способности чувств обозревать соответствующие объекты, о того, как эти объекты понимаются (как индивидуум опознает объект), о взаимосвязи объекта, чувств, разума и Воспринимающего, о того, что получается от такого восприятия.

48. (3) Тогда отклик чувств будет таким же быстрым, как и реакция разума. Их восприятие станет острым, и у индивидуума появится способность влиять на характеристики энергий стихий.

49. (3) Когда получено ясное понимание различия между Воспринимающим и разумом, становятся известными все состояния разума и то, что на них воздействует. Разум становится совершенным инструментом безупречного восприятия всего, что необходимо знать.

50. (3) Свобода, являющаяся конечной целью йоги, достигается только тогда, когда отвергается желание получить экстраординарное знание и полностью контролируется источник возмущений.

51. (3) Попытка занять более высокое положение среди окружающих с помощью полученных знаний посредством самьямы должна быть пресечена. Иначе индивидуум придет к неприятным последствиям, подобным тем, которые возникают из-за всех помех в йоге.

52. (3) Самьяма на время и его течение приводит к абсолютной ясности.

53. (3) Ясность позволяет различать объекты даже в тех случаях, когда различие не ясно. Очевидная похожесть не должна удерживать индивидуума от четкого восприятия выбранного объекта.

54. (3) Такая ясность не является исключительной особенностью какого-то объекта, какой-нибудь ситуации или какого-то момента. Она не является результатом цепи логических рассуждений. Она непосредственна, спонтанна и всеобща.

55. (3) Свобода есть полное тождество разума с Воспринимающим.

[к началу]

Глава 4

КАЙВАЛЪЯПАДА

1. (4) Исключительные ментальные способности могут быть достигнуты:

о получены генетически по наследству;

о за счет использования трав, как предписано в Ведах;

о посредством произнесения магических формул;

о за счет сурового аскетизма;

о благодаря достижению такого состояния сознания, в котором слияние разума и объекта неподвластно влиянию помех (самадхи).

2. (4) Переход от одного набора характеристик к другому существенно зависят от основных рассматриваемых свойств.

3. (4) Но такой интеллект может только убрать помехи, мешающие определенным изменениям. Его роль не больше, чем роль крестьянина, открывающего дамбу, позволяя в нужное время воде течь на поля.

4. (4) Обладая исключительными ментальными способностями, личность может влиять на ментальное состояние других существ.
5. (4) Это влияние также зависит от состояния воспринимающего.
6. (4) Если разум находится в состоянии дхьяны, то его влияние на другой разум не может усилить в последнем беспокойство или другие помехи. В действительности, они уменьшаются.
7. (4) И они действуют безо всякой мотивации, в то время как другие, также обладающие исключительными способностями, действуют под влиянием тех или иных мотиваций.
8. (4) Из-за того, что разум обладает склонностью действовать на основе пяти возмущений, они [возмущения], не будучи уничтожены, проявятся в будущем, приводя к неприятным последствиям.
9. (4) Память и скрытые впечатления связаны. Связь сохраняется, далее если между похожими действиями проходит значительное время и изменяется место (или фон), на котором они совершались.
10. (4) Во все времена и во всех людях существует сильное желание бессмертия. Поэтому эти впечатления не могут быть приписаны какому-то конкретному времени.
11. (4) Эти тенденции поддерживаются и подкрепляются превратным пониманием, внешними стимулами, привязанностью к плодам, полученным в результате совершенных действий, а также качеством разума, способствующим чрезмерной активности.
12. (4) Сущность того, что исчезло, так же как и того, что может появиться, всегда существует. Проявятся они или нет, зависит от направления изменения.
13. (4) Проявление конкретных характеристик зависит от изменений трех качеств.
14. (4) Текущие характеристики субстанции в действительности определяются соотношением трех качеств в конкретный момент времени.
15. (4) Характеристики объекта проявляются по-разному в зависимости от различных ментальных состояний наблюдателя.
16. (4) Если бы объекты были только концепциями конкретного индивидуального разума, тогда существовали ли бы они в отсутствие восприятия им?
17. (4) Воспринимаемость объекта индивидуумом зависит и от доступности объекта, и от мотивации индивидуума,
18. (4) Ментальные проявления всегда известны Воспринимающему, который неизменен и является хозяином разума.
19. (4) Кроме того, разум является частью того, что воспринимается, и не имеет собственных возможностей постигать.
20. (4) Разум не может играть две роли, потому что он не может одновременно создавать и наблюдать созданное.
21. (4) В сознании индивидуума с такой последовательностью разумов кратковременного существования наступит беспорядок и возникнет трудность поддержания согласованной памяти.
22. (4) Когда разум не связан с внешними объектами и не соотносит внешнюю форму с Воспринимающим, тогда он сам принимает форму Воспринимающего.
23. (4) Так разум служит двойной цели. Он обслуживает Воспринимающего, предоставляя ему внешнее. Он также отображает или представляет Воспринимающего для собственного просвещения.
24. (4) Разум накапливает различные впечатления, которые всегда в распоряжении Воспринимающего. Так происходит потому, что разум не может функционировать без силы Воспринимающего.
25. (4) Личность необычайной ясности - это личность, которая свободна от желания узнать природу Воспринимающего.
26. (4) И их ясность оставляет им только одну заботу о достижении состояния свободы.
27. (4) Могут проявиться возмущающие впечатления из прошлого, отвлекающие от цели.

28. (4) Никогда нельзя мириться даже с незначительными ошибками, поскольку они так же вредны, как и пять препятствий.
29. (4) Возникает состояние разума, наполненного ясностью относительно всех вещей во все времена. Это похоже на шквал чистой ясности.
30. (4) Это настоящее состояние свободы от действий, основанных на пяти помехах.
31. (4) Когда разум свободен от облаков, мешающих восприятию, все становится известным, ничего не нужно узнавать.
32. (4) Три основных свойства перестают сопровождать последовательность перемежающихся болей и удовольствий.
33. (4) Последовательность - это замена текущей характеристики последующей. Любая замена привязана к определенному моменту времени. Замена характеристик, в свою очередь, является основой данного момента.
34. (4) Когда достигнута высшая цель жизни, три основных качества не возбуждают отклика в разуме. Это свобода. Другими словами, Воспринимающий больше не окрашивается разумом.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

Перевод Е.Островской и В.Рудого

Из кн.: Классическая Йога. М.: Центр исследований традиционных идеологий Востока "Asiatica", 1992

Глава первая

О СОСРЕДОТОЧЕНИИ

1. (1) Итак, наставление йоге.
2. (1) Йога есть прекращение деятельности сознания.
3. (1) Тогда Зритель пребывает в собственной форме.
4. (1) В других случаях - сходство с деятельностью [сознания].
5. (1) Пять видов деятельности [сознания]: загрязненные и незагрязненные.
6. (1) Истинное познание, заблуждение, ментальное конструирование, сон и память.
7. (1) Истинное познание - [это] восприятие, умозаключение и авторитетное свидетельство.
8. (1) Заблуждение есть ложное знание, основанное не на собственной форме [реального объекта].
9. (1) [Ментальное] конструирование лишено референции и проистекает из вербального знания.
10. (1) Сон есть [специфическая] деятельность сознания, опирающегося на отсутствие [познавательных содержаний].
11. (1) Память есть сохранение (букв. "неутрачивание") прошлого опыта.
12. (1) Их прекращение [достигается] благодаря практике и бесстрастию.
13. (1) Из их практики есть [непрерывное] усилие по сохранению устойчивости сознания.
14. (1) Но она становится прочно укорененной [только тогда, когда] ее придерживаются в течение длительного времени без перерыва и с [должным] вниманием.
15. (1) Бесстрастие есть состояние полного преодоления у того, кто свободен от влечения к чувственным объектам целям, освященным традицией.
16. (1) Оно - высшее, [когда] благодаря постижению Пуруши исчезает влечение к гунам.

17. (1) [Оно] - сознательное, поскольку сопровождается формами избирательности, рефлексии, блаженства и самости.
18. (1) Другое [сосредоточение, при котором] остаются [только] формирующие факторы, предваряется практикой, обуславливающей прекращение [деятельности сознания].
19. (1) [Бессознательное сосредоточение], обусловленное существованием, [бывает] у бестелесных и растворенных в первопричине существ.
20. (1) У других [существ бессознательному сосредоточению] предшествуют вера, энергия, памятование, созерцание и мудрость.
21. (1) У наделенных сильной устремленностью [сосредоточение] - в непосредственной близости.
22. (1) Но и в этом случае тоже [имеется] различие ввиду слабости, умеренности или интенсивности [устремлений].
23. (1) Или же [сосредоточение достигается] вследствие упования на Ишвару.
24. (1) Ишвара есть особый Пуруша, не затронутый аффектами, кармой, [ее] созреванием и [скрытыми] "следствиями".
25. (1) Семя всезнания в нем не имеет себе равных.
26. (1) [Он] Учитель также и древних, ибо он не имеет временных различий.
27. (1) Его [вербальное] выражение - священный слог ОМ.
28. (1) [Йог практикует] его рецитацию и сосредоточение на его объекте.
29. (1) Отсюда - постижение истинной сущности сознания, а также устранение препятствий.
30. (1) Болезнь, апатия, сомнение, невнимательность, лень, невоздержание, ложное восприятие, неспособность достижения [какой-либо] ступени [сосредоточения], отсутствие стабильности [при сосредоточении] - эти отвлечения суть препятствия.
31. (1) Страдание, уныние, дрожь в теле, вдохи и выдохи сопутствуют рассеяным [состояниям сознания].
32. (1) В целях их устранения - практика с одной сущностью.
33. (1) Очищение сознания [достигается] культивированием дружелюбия, сострадания, радости и беспристрастности по отношению к счастью, страданию, добродетели и пороку.
34. (1) Либо же благодаря выдоху и задержке дыхания.
35. (1) Либо же [сверхчувственная] деятельность относительно [соответствующих] объектов при своем возникновении [также] вызывает ментальную стабильность.
36. (1) Либо беспечальная и лучезарная...
37. (1) Или же созерцание, имеющее объектом [тех, кто] свободен от желаний.
38. (1) Или же [сознание], опирающееся на восприятие, [полученное] в сновидении либо во сне без сновидений.
39. (1) Или благодаря созерцанию того, что приятно.
40. (1) Его могущество [распространяется на все] - от атома до величайших [объектов].
41. (1) Сосредоточение есть состояние "окрашивания" тем [объектом], на который [сознание] опирается, [то есть] на субъект познания, на познание и на объект познания, когда развертывание [сознания] прекращено, как в случае с драгоценным камнем.
42. (1) Здесь сосредоточение "с умозрением" лишено отчетливости ввиду различия между словом, объектом и понятием.
43. (1) Недискурсивное [сосредоточение есть такое состояние сознания, когда оно], полностью очищенное от памяти и как бы лишенное собственной формы, проявляет только объект.
44. (1) Таким же образом объяснены рефлексивное и нерефлексивное [сосредоточения], имеющие "тонкий" объект.
45. (1) Свойство быть "тонким" объектом имеет [своим] ограничением "отсутствие признака" [как исходное состояние первопричины].
46. (1) Именно они, [такие виды концентрации], и есть сосредоточение, обладающее семенем.

47. (1) При искусности в нерелексивном [сосредоточении возникает] внутреннее спокойствие.
48. (1) Мудрость, [обретенная] при этом, [называется] "несущей истину".
49. (1) [Мудрость эта] ввиду специфики своей направленности имеет иной объект нежели мудрость, [обретенная] на основании услышанного или на основании логического вывода.
50. (1) Формирующий фактор, порожденный такой [мудростью], является препятствием для других формирующих факторов.
51. (1) При устранении и этого [формирующего фактора наступает] сосредоточение, "лишенное семени", ибо вся [деятельность сознания] прекращена.
[к началу]

Глава вторая

О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ [ЙОГИ]

1. (2) Подвижничество, самообучение, упование на Ишвару есть йога действия.
2. (2) [Она предназначена] для развития [способности] сосредоточения и для ослабления аффектов.
3. (2) Неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни суть пять аффектов.
4. (2) Неведение является полем для следующих за ним [аффектов, пребывающих] в дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом [состояниях].
5. (2) Неведение есть постижение вечного, чистого, счастья, атмана в невечном, нечистом, страдании, не-атмане.
6. (2) Эгоизм есть [кажущаяся] тождественность обеих способностей [чистого] видения и инструмента видения.
7. (2) Влечение неразрывно связано с наслаждением.
8. (2) Враждебность неразрывно связана со страданием.
9. (2) Самосушая жажда жизни возникает даже у мудрого.
10. (2) Эти [аффекты] в "тонком" состоянии устраняются при свертывании [деятельности сознания].
11. (2) Их функционирование должно быть устранено посредством йогического созерцания.
12. (2) Скрытая потенция кармы, имеющая [своим] корнем аффекты, может ощущаться [как] в видимых, [так и] в невидимых [формах] рождения.
13. (2) При наличии корня созревание [скрытой потенции кармы обуславливает] форму существования, продолжительность жизни и жизненный опыт.
14. (2) Ввиду обусловленности добродетелью или пороком они имеют [своим] результатом наслаждение [или] страдание.
15. (2) Поистине, для мудрого все есть страдание - из-за подверженности непрерывному изменению, беспокойства, следов [прошлых] впечатлений, а также по причине противоречивого развертывания гун.
16. (2) Еще не наступившее страдание [есть то, что] должно быть устранено.
17. (2) Соединение видящего и видимого есть причина того, что должно быть устранено.
18. (2) Видимое обладает природой ясности, деятельности и инерции, [оно] по своей сути - "[великие] элементы" и органы чувств и имеет объектом опыт и освобождение.
19. (2) Специфическое, неспецифическое, только признак и отсутствие признака суть формы [развертывания] гун.
20. (2) Зритель есть не что иное, как способность видения; хотя и чистый, [он] воспринимает [все] содержание сознания.
21. (2) Сущность видимого [состоит в том, чтобы служить] его цели.
22. (2) Хотя оно исчезло для того, кто осуществил [свою] цель, но не исчезло для других - в силу свойства быть общим.
23. (2) Соединение есть причина постижения внутренней сущности [того, что есть] способность быть собственностью и способность быть господином.

24. (2) Его причина - неведение.
25. (2) Избавление есть отсутствие соединения вследствие отсутствия [неведения]; это - абсолютная обособленность Видящего.
26. (2) Средство избавления - неколебимое различающее постижение.
27. (2) Его мудрость предельного уровня - семи видов.
28. (2) При устранении нечистоты вследствие применения [вспомогательных] средств йоги свет знания [распространяется] до различающего постижения.
29. (2) Самоконтроль, соблюдение [религиозных] предписаний, [йогические] позы, регуляция дыхания, отвлечение [органов чувств], концентрация [на объекте], созерцание и сосредоточение - [таковы] восемь средств [осуществления] йоги.
30. (2) Самоконтроль - [это] ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров.
31. (2) [Они] не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, то есть будучи универсальными, [называются] "Великий обет".
32. (2) Соблюдение [религиозных] предписаний - [это] чистота, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре.
33. (2) Ложные помыслы [служат] препятствием, [следует] развивать их противоположности.
34. (2) Ложные помыслы о насилии и прочем - совершенном, побужденном к совершению [или] одобренном, - возникшие вследствие жадности, гнева [или] заблуждения, [бывают] слабыми, средними и сильными [и имеют своими] неисчислимыми плодами страдание и отсутствие знания; поэтому [необходимо] культивировать их противоположности.
35. (2) При утверждении [йогина] в ненасилии в его присутствии исчезает враждебность.
36. (2) При утверждении в истине действие и результат становятся зависимыми [от него].
37. (2) При утверждении в неворовстве все драгоценности стекаются [к йогину].
38. (2) При утверждении в воздержании [происходит] обретение энергии.
39. (2) При твердости в неприятии даров [возникает] полное просветление относительно [всех] "почему", связанных с рождением.
40. (2) Благодаря чистоте [возникает] отвращение к собственному телу и нежелание контакта с другими.
41. (2) Чистота саттвы, ментальное удовлетворение, концентрация [сознания], контроль органов чувств и способности самонаблюдения.
42. (2) Вследствие удовлетворительности [становится возможным] обретение высшего счастья.
43. (2) Вследствие устранения нечистоты благодаря подвижничеству [обретается] совершенство тела и органов чувств.
44. (2) В результате самообучения [возникает] связь с наставляющим божеством.
45. (2) Благодаря упованию на Ишвару [обретается] совершенство в [йогическом] сосредоточении.
46. (2) Асана есть неподвижная и удобная [поза].
47. (2) При прекращении усилия [или] сосредоточении на бесконечном [Асана достигается].
48. (2) Благодаря ей прекращается воздействие парных противоположностей.
49. (2) При нахождении в ней [практикуется] пранаяма, то есть прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого [воздуха].
50. (2) [Она] проявляется как внешняя, внутренняя [или как] задержка [дыхания], регулируется по месту, времени и числу [и благодаря практике становится] длительной и тонкой.
51. (2) Четвертый [вид пранаямы] превосходит внутреннюю и внешнюю сферы.
52. (2) Благодаря ей разрушается препятствие для света.
53. (2) И пригодность манаса к концентрации.

54. (2) При отсутствии связи со своими объектами органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания - [это и есть] отвлечение.
55. (2) Благодаря ему [достигается] полное подчинение органов чувств.
[к началу]

Глава третья

О СОВЕРШЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ

1. (3) Концентрация есть фиксация сознания на [определенном] месте.
2. (3) Созерцание (дхьяна) есть сфокусированность [однородных] состояний сознания на этом [месте].
3. (3) Именно оно, высвечивающее только объект [и] как бы лишенное собственной формы, и есть сосредоточение (самадхи).
4. (3) Три вместе - саньяма.
5. (3) Благодаря овладению ею [возникает] свет мудрости.
6. (3) Ее применение [осуществляется] постадийно.
7. (3) Три - внутренние [в отличие] от предшествующих.
8. (3) И они же - внешние [средство сосредоточения], "лишнего семени".
9. (3) Изменение [сознания на стадии] остановки, связанное с сознанием в моменты прекращения [его деятельности], есть [не что иное, как] ослабление активных санскар и появление санскар в подавленном состоянии.
10. (3) Его спокойное течение [достигается] благодаря санскаре.
11. (3) Изменение сосредоточения есть прекращение многонаправленности сознания и возникновение его однонаправленности.
12. (3) И, наконец, изменение однонаправленности сознания - [это] тождественность прошедших и возникших познавательных содержаний.
13. (3) Тем самым объяснены изменения качественной определенности, отличных признаков и условий [существования] элементов и органов чувств.
14. (3) Носитель, [то есть субстанция], последовательно выступает как исчерпавшая себя, наличная [или] невыразимая качественная определенность.
15. (3) Различие последовательности есть основание для различия [стадий] изменения.
16. (3) Благодаря саньяме на трех изменениях [возникает] знание прошлого и будущего.
17. (3) Из-за ложного отождествления слова, объекта и значения [происходит] их смешение. Благодаря саньяме относительно их различия [возникает] знание звуков, [издаваемых] всеми живыми существами.
18. (3) Благодаря непосредственному постижению санскар [возникает] знание прошлых перерождений.
19. (3) [Благодаря непосредственному восприятию] содержания познавательного акта [возникает] знание чужой ментальности.
20. (3) Но не вместе с ее опорой, поскольку [внешняя опора] не может выступать объектом его [познания].
21. (3) Благодаря саньяме на [внешней] форме тела при устранении ее способности быть воспринимаемой в результате прекращения контактов между органом зрения и светом [возникает] невидимость.
22. (3) Карма [может иметь] непосредственный результат и результат, отодвинутый во времени; благодаря саньяме относительно кармы или на основании дурных предзнаменований [возникает] знание о предстоящей кончине.
23. (3) [Благодаря саньяме] на дружелюбии и других [чувствах возникают] силы [дружелюбия и прочих чувств].
24. (3) [Благодаря саньяме] на силах [возникают] сила слона и прочие [силы].
25. (3) Благодаря направленности света деятельности [манаса возникает] знание тонких, скрытых и удаленных [объектов].
26. (3) Благодаря саньяме на Солнце [возникает] знание Вселенной.

27. (3) [Благодаря санъяме] на Луне [появляется] знание расположения звезд.
28. (3) [Благодаря санъяме] на Полярной звезде [появляется] знание их движения.
29. (3) [Благодаря санъяме] на пупочной чакре [появляется] знание строения тела.
30. (3) [Благодаря санъяме] на гортани устраняются голод и жажда.
31. (3) [Благодаря санъяме] на черепаховой трубке [достигается] неподвижность.
32. (3) [Благодаря санъяме] на свете в голове [возникает] видение сиддхов.
33. (3) А благодаря интуитивному озарению [наступает] все [ведение].
34. (3) [При санъяме] на сердце [достигается] постижение сознания.
35. (3) Опыт есть акт (или содержание) сознания, в котором отсутствует различие саттвы и Пуруши, абсолютно не смешивающихся [друг с другом], поскольку [саттва определяется] свойством быть объектом для другого. Благодаря санъяме [на том, что существует] для собственной цели, [возникает] знание Пуруши.
36. (3) Из него возникает [интуитивное] провидение [и паранормальные способности] слуха, осязания, вкуса и обоняния.
37. (3) Они являются препятствиями при [йогическом] сосредоточении и [магическими] "совершенствами" при пробужденном [состоянии сознания].
38. (3) Вследствие ослабления причины зависимости и постижения образа действия сознания [становится возможным] его вхождение в другое тело.
39. (3) Вследствие подчинения уданы преодолеваются [такие] препятствия, как вода, трясина, колючки и тому подобное, а также [появляется способность] восхождения [на небо после смерти].
40. (3) Вследствие подчинения саманы [возникает] яркое свечение.
41. (3) Благодаря санъяме на связи между органом слуха и акашей [возникает] божественное слышание.
42. (3) Благодаря санъяме на связи между телом и акашей или вследствие сосредоточения [сознания] на легкости, [как у ваты, возникает способность] передвижения в акаше.
43. (3) Реальная деятельность [сознания] вне [тела называется] Великой бестелесной; благодаря ей устраняется препятствие для света.
44. (3) Благодаря санъяме на грубом, на собственной форме, на тонком, на присущем и на целеполагании [возникает способность] подчинения себе "[великих] элементов".
45. (3) Как следствие этого - появление [способности] уменьшаться до размера атома и прочего, телесное совершенство и отсутствие противодействия со стороны свойств ["великих элементов"].
46. (3) Телесное совершенство - красота, приятность, сила и твердость алмаза.
47. (3) Как следствие санъямы относительно восприятия, собственной сущности, самости, присущности и целеполагания [у йогина вырабатывается] подчинение органов чувств.
48. (3) А отсюда - быстрота, как у разума, бессубстратный опыт и господство над первопричиной.
49. (3) Способность абсолютного господства над всеми формами существования и способность всеведения [возникает] только у того, кто обладает знанием различия между саттвой и Пурушей.
50. (3) Как результат полного бесстрастия даже по отношению к этой [способности], когда разрушены семена [всех] дефектов, [возникает] абсолютное разъединение.
51. (3) В случае приглашения от [существ], находящихся на [более высоких] ступенях [бытия, йогин не должен испытывать] ни тщеславия, ни радости, так как нежелательная привязанность [может появиться] вновь.
52. (3) Благодаря санъяме на моментах и их последовательности [возникает] знание, порожденное различием.
53. (3) Благодаря ему [достигается истинное] знание двух тождественных [объектов], когда нельзя установить их различие относительно родовой характеристики, свойств и положения в пространстве.

54. (3) Озаряющее, всеобъемлющее, всевременное и мгновенное, - таково знание, порожденное различием.
55. (3) При схожести чистоты саттвы и Пуруши [возникает] абсолютное обособление.
[к началу]

Глава четвертая

ОБ АБСОЛЮТНОМ ОСВОБОЖДЕНИИ

1. (4) Совершенные способности возникают благодаря [соответствующей форме] рождения, лекарственным снадобьям, [чтению] мантр, практике аскетизма [и] йогическому сосредоточению.
2. (4) [Их] трансформация в другую форму существования [происходит] в результате восполнения первопричины.
3. (4) Инструментальная причина не является побудителем производящих причин, но благодаря ей уничтожаются препятствия, как у земледельца [при орошении полей].
4. (4) Сотворенные сознания [могут возникнуть] только из самости.
5. (4) При [всем] разнообразии [их] деятельности сознание, которое направляет [действие] многих, одно.
6. (4) Из этих [видов сознания то, что] порождено йогическим сосредоточением, не имеет скрытых следов.
7. (4) Карма йоги не белая, не черная; у других [же] - трех видов.
8. (4) Отсюда проявление только тех бессознательных впечатлений, которые соответствуют созреванию плода своей [кармы].
9. (4) [Бессознательные впечатления], даже разделенные формой рождения, пространством и временем, [находятся] в неразрывной связи вследствие однородности памяти и формирующих факторов.
10. (4) И они безначальны, ибо жажда жизни вечна.
11. (4) Поскольку [формирование бессознательных впечатлений] включает причину, мотив, носителя и внешнюю опору, то при отсутствии таковых эти [бессознательные впечатления также] отсутствуют.
12. (4) Поскольку качественные определенности различаются по времени, прошлое и будущее пребывают в своей собственной форме.
13. (4) Они суть проявленные или "тонкие" и наделены природой гун.
14. (4) Самотождественность объекта [обусловлена] единообразием изменений.
15. (4) При самотождественности объекта [содержание воспринимающих его] сознаний различны; поэтому обе эти [реальности] относятся к разным сферам.
16. (4) Кроме того, объект не зависит от единичного сознания, [ибо, если] он [почему-либо] не может быть познан, то чем же в этом случае он будет.
17. (4) Объект познан или не познан в зависимости от того, воздействует ли он на сознание [или не воздействует].
18. (4) Содержания деятельности сознания всегда известны их господину, ибо свойство изменяться к Пуруше не относится.
19. (4) Оно не освещает самое себя по причине свойства быть объектом восприятия.
20. (4) Кроме того, обе они не [могут быть] познаны в одно и то же время.
21. (4) При [допущении, что одно содержание сознания воспринимается] другим содержанием сознания, [возникает дурная] бесконечность понимания понимания и смешение памяти.
22. (4) Чистая энергия сознания, не передающаяся [объектам], познает свой собственный разум, принимая его внешнюю форму.
23. (4) Сознание, окрашенное Зрителем и тем, что воспринимается, [становится] всеобъектным.
24. (4) Это [сознание], хотя и расцвеченное бесчисленными впечатлениями, [существует] для Другого, поскольку оно выполняет соединяющую функцию.

25. (4) У видящего различие прекращаются [все] размышления о собственном существовании.
26. (4) Тогда сознание растворяется в различении и тяготеет к абсолютному обособлению.
27. (4) В нем иногда [проявляются] другие содержания, [порожденные] формирующими факторами.
28. (4) Избавление от них подобно [избавлению] от аффектов.
29. (4) У того, кто не привязан и к высшему постижению, вследствие различения всегда [возникает] йогическое сосредоточение, [именуемое] "Облако дхармы".
30. (4) Благодаря ему исчезают аффекты и карма.
31. (4) И тогда, при беспредельности знания, освобожденного от всех загрязняющих его препятствий, немного [остаётся] из того, что должно быть познано.
32. (4) В результате этого завершается последовательное изменение гун, осуществивших свою цель.
33. (4) Последовательность, понимаемая как конечный предел изменения, есть противоположность мгновения.
34. (4) Абсолютное освобождение есть полное свертывание гун, более не являющихся объектом для Пуруши; оно же - энергия сознания, пребывающая в самой себе.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

Перевод А.Ригина (1987)

The Yoga-sutras of Patanjali. Sanskrit Text and English Translation by M.N.Dvivedi.

Delhi: Sri Satguru Publication, 1983. - 136 p.

1

ЧАСТЬ О САМАДХИ

1. (1) Вот изложение йоги.
2. (1) Йога есть подавление Вритти (состояний, видоизменений) в Читте (сознании).
3. (1) Тогда "зрящий" пребывает в своей подлинной природе.
4. (1) В другое же время он приобретает природу Вритти (состояний).
5. (1) Вритти - болезненные и не болезненные - бывают пяти видов.
6. (1) Достоверное знание, неразличение (ошибочное знание), заблуждение, сон, воспоминание.
7. (1) Достоверное знание: непосредственное восприятие, вывод, устное свидетельство (знающего).
8. (1) Неразличение (одного от другого): ложное знание, не соответствующее реальной форме.
9. (1) Словесное знание пусто (не имеет реального объекта знания). Это заблуждение.
10. (1) Сон - состояние, опирающееся на отсутствие мысли.
11. (1) Память - переживание точного представления об объекте.
12. (1) Ограничение их (этих 5 видов Вритти) дает практика отрешенности (Вайрагья).
13. (1) Практика - это устойчивая концентрация на этой (отрешенности).
14. (1) Эта (практика) по настоящему прочно утверждается (если она совершается) долгое время, непрерывно и со страстным вниманием.
15. (1) Осознание власти над избавлением от жадности к объектам (и привязанности к объектам) - зримым или слышимым - это Вайрагья.

16. (1) Этот высочайший, называемый Пуруша, не испытывает жажды (желаний) к качествам объектов.
17. (1) Рассуждение, обдумывание, радость и самосознание, постигающее отныне все формы - это Сампраджнята (Самадхи).
18. (1) Практика прекращения мышления, (когда сохраняется) только наполненность остаточными впечатлениями (Санскарами) - это иное (Асампраджнята самадхи).
19. (1) Растворение всего себя в реальности (Пракритилайя) - это Бхава-прагья (самадхи познания бытия, 1 вид Асампраджнята Самадхи; 2 вид - Упайяпрагья Самадхи, познание самого себя как зрящего).
20. (1) В другом случае это Самадхи (достигается) наполнением знанием, верой, силой, памятью.
21. (1) При строгой суровой практике (успех) приходит быстро.
22. (1) Но даже и при умеренной или средней (практике) результат - тот же, что и при наивысших усилиях.
23. (1) Либо отдача всего себя Ишваре (и делание Ишвары побудителем всех своих поступков).
24. (1) Там (в Ишваре) - наивысшее всезнание.
25. (1) Ишвара - особый Пуруша, не затронутый страданиями, судьбой и их последствиями.
26. (1) Этот Ишвара, не ограниченный во времени - учитель самых древних/учителей/
27. (1) Его символ - слог "ОМ"
28. (1) Представление о его (Ишвары) сути дает делание "джапа" (повторение слога ОМ).
29. (1) Так приходит способность к само созерцанию и разрушение всех внутренних помех.
30. (1) Эти помехи: болезни, лень, сомнения, невнимательность, сон разума, приземленность интересов, ложное восприятие, недостаточная сосредоточенность, отступление от достигнутого, рассеянность сознания.
31. (1) Горе, скорбь, беспокойство ума, неустойчивое положение тела нерегулярность дыхания - вот спутники рассеянности.
32. (1) Единственный способ для их обуздания - практика.
33. (1) Дружелюбие, радость, сочувствие, равнодушие к приятному и неприятному, к добру и злу - это делает сознание чище и прозрачнее.
34. (1) Или вдыхание и задержка дыхания (также делают сознание прозрачнее).
35. (1) Несомненно этими вещами порождается высшая устойчивость ума.
36. (1) Страданиями не затрагивается сияющий свет (Этот свет - сущность Пуруши и в него превращается Читта, становясь чистой и прозрачной).
37. (1) Или уходом сознания от привязанности к объектам;
38. (1) или познанием снов со сновидениями и снов без сновидений;
39. (1) или медитированием над чем угодно по своему выбору.
40. (1) Все от атома до бесконечности подчинено ему (йогину).
41. (1) Увяданием вритти (достигается) прозрачность сознания, подобная прозрачности кристалла. Зрячий, зримое а также инструмент зрения достигают постоянного единства.
42. (1) Здесь слово, значение и заблуждение совмещены, сплетены. (Таково) "достижение с рассуждением" (Савитарка самапатти).
43. (1) Когда память очищена и имеет свою собственную природу, (она) пуста как суть самого объекта. Это - сияющее "достижение без рассуждения" (Нирвитарка самапатти).
44. (1) Посредством этого объясняются также Сарвичара и Нирвичара ("с проникновением в смысл" и "без проникновения в смысл" тонких объектов).
45. (1) Тонкие объекты пребывают в Бескачественности (Алинга - бескачественность, бесформие; синоним Прадханы, Первоматерии).
46. (1) Они (Савитарка, Нирвитарка, Сарвичара, Нирвичара) - лишь имеющее семя самадхи ("сабиджа самадхи").

Считается, что семя Вритти остается в бессознательном и может прорасти. Поэтому эти виды Самадхи считаются не окончательными, т.е. обратимыми. - Прим. перев.

47. (1) Нирвичара ("без рассуждения") - дает невозмутимость и спокойствие, прозрачность самого себя.

48. (1) Там (в Нирвичара) истина и знание идентичны.

49. (1) Словесное знание и знание от умозаключений (отличается) от непосредственного знания, проникающего в суть объектов.

50. (1) Впечатления, возникающие (в Самадхи), подавляют все иные впечатления.

51. (1) Подавлением даже этих впечатлений - (в то время как) все (остальные уже) подавлены, (достигается) Нирбиджа Самадхи ("лишенное семени Самадхи").

[к началу]

2

ЧАСТЬ О САДХАНЕ

1. (2) Аскетизм, изучение (йоги) и делание Ишвары побудителем всех своих поступков - это Крийя-йога (йога очищения).

2. (2) (Эта йога предпринимается) ради ослабления страданий и целью достижения Самадхи.

3. (2) Страдания (таковы): неведение, эгоизм, привязанность, отвращение, любовь к жизни.

4. (2) Неведение - поле для (произрастания) других (видов страдания) - действующих в полную силу, преодоленных или спящих и слабых.

5. (2) Неведение - это принятие не вечного, не чистого, болезненного, не чистого "не- Я" за вечное, чистое и радостное (подлинное) "Я" (Атман).

6. (2) Эгоизм - отождествление зрящего с инструментом зрения.

7. (2) Пристрастие - то, что влечет к наслаждениям.

8. (2) Отвращение - следствие страдания.

9. (2) Привязанность к жизни проистекает из самой жизни и укоренилась даже в мудрецах.

10. (2) Эти (5 видов страдания) преодолеваются свертыванием активности и переходят в тонкую (потенциальную) форму.

11. (2) Дхиана (медитация) уничтожает их (5 видов страдания) состояния.

12. (2) Корень страданий, испытываемых в видимых рожденьях и в невидимых (иных рожденьях) - в намерениях к действиям.

13. (2) Когда существует корень, то это (разные виды страдания) созревает в разных проявлениях жизни то как наслаждение, то как боль.

14. (2) Они (разные проявления жизни) дают плоды: наслаждение и боль, в зависимости от добродетелей или пороков.

15. (2) Для мудрого несомненно все есть страдание - из-за противодействия Гун все впечатления в любых их превращениях болезненны.

16. (2) Страдания, еще не наступившего, можно избежать.

17. (2) Причина избегаемого (страдания) - отождествление зрящего и зримого.

18. (2) Зримое - (служащее) для наслаждения и освобождения - сущность органов чувств (Индрий) и стихий (Бхут). Оно (имеет) свойство устойчивости, активности и проявленности.

19. (2) Делимое (неоднородное) и неделимое (однородное), имеющее признаки и лишённое признаков - 4 состояния Гун.

20. (2) Зрящий - сущность зримого. Он чист (по своей природе), хотя и смотрит (на мир) через наложение (на сознание впечатлений).

21. (2) Сущность зримого - только это.

22. (2) Хотя (зримое) для того, кто достиг цели (освобождения) (как бы) перестает существовать, однако оно не перестает существовать для того, кто еще не достиг, так как имеет общую основу с иными чем он (с еще не достигшими).

Когда Вритти устранены из сознания и оно становится подобным пустому зеркалу, воспринимаемое не создает в нем отпечатков и не изменяет самого "зрящего". Поэтому зримое для того, кто достиг цели как бы перестает существовать. - Прим. перев.

23. (2) Отождествление (зрящего и зримого) - причина (того, что) настоящая природа обладателя и обладаемого (зрящего и зримого) не может быть достигнута.

24. (2) Причина этого (отождествления) - неведение.

25. (2) Когда нет его (неведения) - нет и отождествления. Устранение этого (отождествления зрящего и зримого) - (это) Кайвалья (целостность) зрящего.

26. (2) Средство для устранения (этого) - непрерывно осознавать знание (о нетождественности зрящего и зримого).

27. (2) Его (зрящего) познание (имеет) 7 стадий.

28. (2) Практикой йоги всё нечистое уничтожается, а свет знания (достигает) мудрости понимания.

29. (2) Йама, Нийама, Асана, Пранаяма, Пратъяхара, Дхарана, Дхиана, Самадхи - восемь ступеней (Йоги).

30. (2) Ненасилие, правдивость, не взятие чужого, отсутствие жадности, половое воздержание - вот правила Йамы.

31. (2) Это - универсальные великие обеты, не ограниченные сословием, местом, временем и обстоятельствами.

32. (2) Чистота, довольствование тем, что есть, самодисциплина, изучение (йоги) и делание Ишвары побудителем всех своих поступков - это Нийама ("соблюдение обетов").

33. (2) Если есть беспокоящие размышления - привыкай к противоположному.

34. (2) Мысли о вреде другому - исполненные, планируемые (либо) одобренные (вследствие) жадности, гнева, невежества порождают бесконечное страдание и неведение независимо от того, будут ли (эти мысли) слабыми, средними или сильными. Культивируй противоположное.

35. (2) В присутствии утвердившего ненасилие всякая вражда прекращается.

36. (2) Когда правдивость утверждена, действия и их плоды зависят (от нее).

37. (2) (У того, кто) утвердил неприсвоение чужого, появляются все богатства.

38. (2) Утверждением полового воздержания появляется сила.

39. (2) Утверждением нежадности узнается процесс рождений (и перевоплощений).

40. (2) От очищения своего тела (возникает) нежелание контактировать с другими (телами).

41. (2) Очищением (своего) бытия (достигается) безмятежность ума, направленность его на одно, овладение своими чувствами и подготовленность к восприятию (своего) "Я" (Атма).

42. (2) Довольством (тем что есть) приобретает высшее счастье.

43. (2) Совершенство тела и чувств (достигается) самодисциплиной (аскетизмом), устраняющей нечистоту.

44. (2) Изучением (йоги) достигается связь с почитаемым божеством.

45. (2) А деланием Ишвары побудителем всех своих действий (достигается) совершенство Самадхи.

46. (2) Асана (поза тела) должна быть устойчива и приятна.

47. (2) Устранение напряжения (тела) (дает) достижение бесконечного.

48. (2) Тогда прекращаются беспокойства от двойственности.

49. (2) Будучи там (в избранной асане), прекращай движение вдоха и выдоха. Это Пранаяма.

50. (2) Проявления (формы) Пранаямы (бывают) внешними, внутренними и неподвижными (вдох, выдох и задержка дыхания). Они (бывают) продолжительными или короткими и количество их регулируется в зависимости от места и времени.

51. (2) Четвертый (вид Пранаямы) выходит за пределы внешней и внутренней областей.

52. (2) Этим разрушается завуалированность света.

53. (2) И ум (Манас) становится причастным к Дхаране (концентрации внимания).
54. (2) Когда чувства следуют естественной природе сознания (Читты) без соединения со своими объектами - (это) Пратьяхара.
55. (2) Из этого (возникает) высочайший контроль над чувствами.
[к началу]

3

ЧАСТЬ О МОГУЩЕСТВЕ

1. (3) Дхарана (концентрация) - удержание сознания на одном объекте.
2. (3) Дхиана (медитация) - непрерывное погружение туда (в объект).
3. (3) Самадхи - пустота собственной природы сияния сущности объекта.
4. (3) Эти три вместе (Дхарана, Дхиана, Самадхи) - Самьяма.
5. (3) Достижение этого - свет знания.
6. (3) Используйте его (этот свет) как образец.
7. (3) Эти три ("внутренние" стадии Йоги - Дхарана, Дхиана, Самадхи) более родственны, чем предыдущие (стадии).
8. (3) Но для Нирбиджа Самадхи (Самадхи "без семени") и эти три стадии - внешние.
9. (3) В состоянии подавления последовательности моментов (потока) сознания подавляется возникновение и исчезновение впечатлений (и вместе с этим) подавляется и мятежность сознания.
10. (3) Поток впечатлений успокаивается.
11. (3) В сознании, изменяющемся в Самадхи, нарастает разрушение множественности (объектов и их значений) и возрастает однонаправленность.
12. (3) Состояние однонаправленности сознания - наполнение сознания прошлым и настоящим, уравновешенными в нем (в сознании).
13. (3) Этим объясняются превращения свойств, качеств и состояний органов чувств и (пяти) элементов.
14. (3) Состояния (сознания) следуют за свойствами - теми, что не проявлены; которые есть и которые будут.
15. (3) Причина других изменений - другой порядок (составных элементов).
16. (3) Самьямой над тремя превращениями (свойств, качеств и состояний) - (достигается) знание прошлого, и будущего.
17. (3) Знание звуков всех живых существ - (достигается) самьямой над словом, значением и идеей, (которые обычно) смешаны друг с другом, поскольку они совмещены.
18. (3) (Знание прошлых) рождений и состояний жизни (приходит) от наполнения непосредственным восприятием Санскар (отпечатков в сознании).
19. (3) (Самьямой) над мыслями (достигается) знание (сущности) сознания других (людей).
20. (3) Но это (знание) - не содержание (ума других людей), так как это (содержание) не соответствует существующим (на самом деле) элементам.
21. (3) Самьямой на форме тела (достигается) способность к прекращению восприятия (тела), так как свет (отраженный от тела) не контактирует с глазами (других людей). (Это) способность быть невидимым.
22. (3) Этим (практикой самьямы) объясняется и отсутствие внутреннего звука (неслышимость, сопутствующая невидимости).
23. (3) Судьба бывает быстрая и медленная по своим последствиям. Самьяма на этих (двух видах судьбы) дает знание о смерти а также о предзнаменованиях.
24. (3) (Самьямой) на дружелюбии (приобретается) душевная сила.
25. (3) Самьямой над силой слона (приобретается соответствующая) сила.
26. (3) Знание далеких скрытых и тонких объектов (достигается) направлением внимания на происхождение/этих объектов.
27. (3) Самьямой на солнце (достигается) знание миров,

28. (3) (над) Луной - знание созвездий,
 29. (3) (а над) Полярной звездой - знание их (звезд) путей.
 30. (3) (Самьямой) над солнечным сплетением - знание устройства тела.
 31. (3) Самьямой над углублением у горла - прекращение голода и жажды.
 32. (3) Устойчивость (достигается самьямой) над Курма-нади (центр равновесия).
 33. (3) (Самьямой) над сиянием на верхушке головы (достигается) узнавание (людей, достигших) Сиддхи.
 34. (3) (Самьямой) над пониманием - всеведение.
 35. (3) (Самьямой над) сердцем - осознание (природы) сознания.
 36. (3) Самьямой на своей сущности и не сущности (достигается) знание Пуруши.
 37. (3) Отсюда (из Самьямы над Пурушей) рождаются: интуитивное знание, сверх-слышание, сверх-осознание, ясновидение, чувство сверх-вкуса, сверх-обоняния.
 38. (3) (Однако) когда сверхспособности пробуждены, они становятся препятствием для Самадхи.
 39. (3) При ослаблении причин и связей сознание входит в другие тела.
 40. (3) Овладев Уддана (вайю) (можно ходить) по воде, по болоту и по колючкам не контактируя (с ними) и побеждая (их).
 41. (3) Овладев Самана (вайю) (можно видеть) светимость (живых существ).
 42. (3) Самьямой над связыванием слуха и эфира достигается божественный слух.
 43. (3) Самьямой на связи тела с эфиром (достигается) легкость, (подобная) легкости хлопка и способность передвигаться в пространстве.
 44. (3) Самьямой над "великой бестелесностью" внешние вибрации приобретают реальность. Этим (достигается) свет, разрушающий вуаль иллюзорности.
 45. (3) Победа над (пятью) стихиями (достигается) самьямой над назначением и составом природы (этих) стихий - от грубых до тонких.
 46. (3) Вследствие этого проявляется утонченность всего тела, его совершенство и понимание его неуничтожимости.
 47. (3) (Правильная) форма, красота, сила, алмазная крепость - таково совершенство тела.
 48. (3) Самьямой над восприятием собственной природы самосознания и постижением его сути - победа над чувствами.
 49. (3) Из этого - быстрота ума, (способность) восприятия без инструментов (органов чувств) и власть над первоматерией (Прадхана).
 50. (3) Самьяма над различием Пуруши (зрящего) и Саттвы (бытия) дает всемогущество и всезнание.
 51. (3) Отречение даже (от) этих (сил) - (дает) разрушение семян несовершенства (и достижение) Кайвалья.
 52. (3) При (достижении) высокого положения гордость, привязанность к своим идеям и нетерпимость к другим (становится) причиной утраты этого положения.
 53. (3) Самьямой над моментами времени и их последовательностью (достигается) различающее знание.
 54. (3) А из него - распознавание двух сходных (событий), чье различие не может быть измерено ни общественным сословием, ни свойствами, ни местом.
 55. (3) Все объекты во всех их значениях одновременно - таково спасающее знание. Это и есть различающая мудрость (Кайвалья).
 56. (3) Кайвалья - это в равной степени очищение и своего существования (Саттва) и Пуруши (зрящего).
- [к началу]

4

ЧАСТЬ О КАЙВАЛЬЕ

1. (4) Сиддхи (совершенства) приобретаются Самадхи, аскетизмом, мантрой, химическими средствами и от рождения.

2. (4) Наполнением Пракрити (происходит) превращение от одного (вида Сиддхи) к другим.
3. (4) Различные действия не есть (прямой) причиной проявления Пракрити (в виде Сиддхи), но они устраняют препятствия, подобно земледельцу (устраняющему препятствия для роста растений, которые потом растут сами собой).
4. (4) (Все) созданные (формы) Читты происходят из самосознания (Асмита).
5. (4) Их проявлений много, но причина всех проявлений одна - не проявленное (чистое) сознание.
6. (4) Там (в не проявленном чистом сознании есть то состояние, которое) рождено в медитации (Дхиане) и не имеет желаний.
7. (4) Для йогов действия не есть ни белыми, ни черными; ни добрыми ни злыми, в то время как для других (людей) они трех видов (белые - добрые, черные - злые, и смешанные).
8. (4) Эти (три вида действий) позволяют проявиться только тем желаниям, которые соответствуют их плодам.
9. (4) Однородные впечатления в памяти находятся в последовательности, хотя они (могут быть) разделены (в зависимости) от места, времени и вида.
10. (4) Из-за вечности желаний безначальным является и все это (стремления, впечатления и т.п.).
11. (4) Причины, следствия, основания и объекты связаны вместе. При их отсутствии отсутствуют и те (стремления и действия).
12. (4) Прошлое и будущее существуют в их собственной природе, так как зависят от различных законов.
13. (4) Они (прошлое, будущее и их законы) - проявлены или не проявлены в зависимости от сущности (трех) Гун.
14. (4) Реальность объектов и вещей (определяется) единством (всех) превращений.
15. (4) Объект (может быть) одним и тем же, но его отражение в сознании отличается, так как природа обоих (объектов и их отражений в сознании) различна.
16. (4) Объекты не зависят от единичного сознания, ибо при отсутствии этого (сознания), что случилось бы (с этими объектами)?
17. (4) Познаваемость или непознаваемость объектов (зависит) от того, воздействуют ли они на сознание, накладывая на него свой отпечаток.
18. (4) Неизменный Пуруша всегда знает состояния сознания, ибо он их повелитель.
19. (4) Эти (сознания) не являются самосветящимися (не есть "зрящим", так как все состояния сознания - это "зримое", "освещенное" для "самосветящегося" Пуруши).
20. (4) Невозможно одновременно воспринимать обоих ("зрящего" и "зримое").
21. (4) (Если предположить) зримым иное сознание или иной разум, (зримый) по отношению к первому разуму (то возникает только) путаница в памяти, не имеющая конца.
22. (4) Сознание неизменно, но его признают за свой собственный разум из-за ложного отождествления (сознания с разумом, Читты с Буддхи).
23. (4) "Окрашиваясь" разделением на зрящего и зримое, сознание отражает в себе сущность всего.
24. (4) Из-за своей сложности сознание пестрое и разнообразное от бесчисленных стремлений и мыслей, но это (существует) ради запредельного (Пуруши).
25. (4) Для того, кто видит это различие, полностью прекращается представление о тождественности бытия и Атмана (зримого и зрящего).
26. (4) Владующее этим несомненно "различающим" знанием сознание безмятежно и тяготеет к Кайвалья.
27. (4) (Но) из-за впечатлений, (возникающих) в промежутках между этим (погружением в Кайвалья) (возникают) мысли.

28. (4) Об устранении их уже было сказано (когда говорилось об устранении пяти видов страданий).
29. (4) (Достигший) "высшего размышления" - той "различающей мудрости", для которой нет привязанности ни к каким вещам, приходит к "Дхарма Мегха Самадхи" (Самадхи "облака самой сущности").
30. (4) Этим прекращается действие страданий.
31. (4) Тогда (в Дхарма Мегха Самадхи) знание, лишённое всех покровов и примесей, становится бесконечным, а мир - малым.
32. (4) Тогда окончены последовательные превращения Гун, так как их назначение уже исполнено.
33. (4) Моменты времени - непрерывный ряд. Изменения познаются лишь на последней стадии этого последовательного ряда (но в Самадхи знание мгновенно и последовательность времени исчезает).
34. (4) Устранение в обратном порядке Гун, ставших для Пуруши пустыми - это Кайвалья, утверждение силы сознания в своей собственной природе.
Сутры 35-38, существенные по своему содержанию, добавлены Рамамурти Мишрой в его переводе "Йога-сутр" (N.Y., 1972). Считается, что они сохранились в устной традиции и приписываются Патанджали. - Прим. перев.
35. (4) Кайвалья и Нирвана полностью тождественны.
36. (4) Кайвалья - состояние сущности Пуруши.
37. (4) Кайвалья - видение Пуруши во всей Вселенной и всей Вселенной в Пуруше.
38. (4) Сат-Чит-Ананда (Бытие-Сознание-Блаженство) присущи имеющему качества Пуруше (Сагуна Пуруша). Но бескачественный (Ниргуна) Пуруша выше этого.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

Английский перевод с санскрита К.Свенссон

Из кн.: Путь Шивы. Антология древнеиндийских классических текстов. К.: "Экслибрис", 1994

I. САМАДХИПАДА или О СОЗЕРЦАНИИ

1. (1) Ом! Вот наставления науки йоги.
2. (1) Йога есть обуздание вритти (волнений), присущих уму.
3. (1) Затем, когда вритти обузданы, наблюдатель сосредотачивается на своей собственной природе.
4. (1) Иначе она имеет ту же форму, что и вритти (волнения).
5. (1) Волнения (вритти) пятиричны, как болезненные, так и безболезненные.
6. (1) Это - истинное знание (прамана), ложное знание, воображение, сон и память.
7. (1) Истинное знание - это умозаключение, авторитетное свидетельство и непосредственное восприятие.
8. (1) Ложное знание - это подделка, иллюзия (митхья), ошибочное убеждение или мнение.
9. (1) Воображение - плод словесного знания, лишённого субстанции.
10. (1) Сон - деятельность сознания, лишённого объективного начала.
11. (1) Память - сохранение прошлого опыта.
12. (1) Все эти пять сдерживаются практикой и бесстрастием.
13. (1) Практика (абхьяса) - усилие, необходимое для успокоения ума.

14. (1) Эта практика станет успешной при постоянной почтительной преданности, непрерывной в течение длительного времени.
15. (1) Бесстрастие - это сознание, в котором господствует отсутствие жажды вещей, как видимых, так и описанных в священных текстах.
16. (1) Это высшее (отсутствие желаний) отмечено безразличием ко всем гунам (качествам) вследствие знания Пуруши.
17. (1) Познательная медитация (вичара) сопровождается размышлением, различением, радостью и ощущением "я есмь".
18. (1) Существует и другая медитация, достигаемая практикой остановки мысли, чтобы оставались только санскары (впечатления ума).
19. (1) Для созданий, не имеющих формы, и тех, которые погружены в лайю (природу цельную), мир является причиной.
20. (1) Для других этому предшествует вера, энергичность, память, самадхи и различение.
21. (1) Самадхи наиболее близко тем, чье желание наиболее горячо.
22. (1) В дальнейшем появляются различия (в выборе используемых средств) - мягких, умеренных или интенсивных.
23. (1) Или благодаря преданности Ишваре (Всевышнему Господу).
24. (1) Ишвара - особенный Пуруша, которого не затрагивают несчастья, впечатления, действия и их результаты.
25. (1) В Нем (Ишваре) - непревзойденное семя всеведения.
26. (1) Не будучи ограниченным во времени, Он (Ишвара) является учителем даже древних.
27. (1) Его (вербальное) выражение - священный слог Ом.
28. (1) Повторение Ом должно делаться с пониманием его значения.
29. (1) Этим путем можно обрести самосозерцание и добиться избавления от препятствий.
30. (1) Слабость, инертность, сомнение, отсутствие энтузиазма, лень, чувственность, блуждание ума, рассеянность, непостоянство - эти состояния читты (ума) являются препятствиями.
31. (1) Боль, отчаяние, нервозность и беспорядочные вдохи и выдохи сосуществуют с этими препятствиями.
32. (1) Чтобы преодолеть препятствия, надо постоянно практиковать (созерцание) на Единую Истину.
33. (1) Воспитывая в себе дружеское отношение к счастливым и сочувствие к несчастным, радость к добродетели и безразличие к пороку, читта (ум) становится чистым.
34. (1) По вашему выбору равновесие ума можно приобрести даже путем выдоха и задержки праны (дыхания).
35. (1) Либо умственное спокойствие вызывается деятельностью высших чувств.
36. (1) Либо созерцанием беспечального света (джйоти).
37. (1) Либо ум выбирает в качестве объекта для концентрации тех, кто не имеет желаний, или рага.
38. (1) Либо в зависимости от знания снов и сновидений.
39. (1) Либо, по желанию, посредством медитации (дхьяны).
40. (1) Он (йог) владеет над силами, простирающимися от мельчайшего атома до величайшей беспредельности.
41. (1) Когда волнения ума находятся под контролем, ум становится подобным прозрачному кристаллу и обретает способность принимать форму либо познающего, либо акта познания, либо объекта познания.
42. (1) Споры и аргументация возникают, когда ошибочно смешиваются между собой слово, его правильное значение и знание.
43. (1) Когда память очищена, и ум сияет, как единственный объект, это называют состоянием вне слов и аргументов.

44. (1) Таким образом описываются медитация и сверхмедитация (нирвичара), имеющая своим объектом тонкое.
 45. (1) Область тонкого завершается чистой материей, не имеющей отличительных черт, или линги.
 46. (1) Они составляют медитацию с семенем (самадхи).
 47. (1) После достижения чистоты сверхмедитативного состояния остается чистый поток Адхи-атмы (духовного сознания).
 48. (1) В этом состоит дар высшей мудрости (праджни).
 49. (1) Праджня (мудрость), достигаемая в высших состояниях сознания, отличается от той, которую достигают путем предположений и доказательств, относящихся к частному.
 50. (1) Это ментальное впечатление (санскара) стоит на пути других впечатлений.
 51. (1) Подавлением даже этого посредством подавления всех состояний ума достигается самадхи без семени.
- [к началу]

II. САДХАНАПАДА или О ДУХОВНОМ УЧЕНИЧЕСТВЕ

1. (2) Аскетизм, изучение священных текстов и посвящение поступков Ишваре составляют йогическую дисциплину.
2. (2) Йогическая дисциплина практикуется с целью достижения самадхи и устранения причин страданий (клеши).
3. (2) Пять причин страданий - это невежество, эгоизм, привязанность, отвращение, желание жизни.
4. (2) Невежество (авидья) - питательная среда для всех других - спящих или ослабленных, чередующихся или действующих в полную силу.
5. (2) Невежество (авидья) - это принятие не вечного, нечистого, злого, не - Атмана, за вечное, чистое, доброе и Атман.
6. (2) Эгоизм есть отождествление способности познания с инструментом познания.
7. (2) Привязанность (рага) - это влечение к тому, что приносит удовольствие.
8. (2) Отвращение - это стремление избежать то, что приносит несчастье.
9. (2) Бесконечная жажда жизни обладает такой силой, что усваивается даже мудрыми.
10. (2) Эти тонкие (причины страданий) должны быть устранены путем развития их противоположностей.
11. (2) Активные (причины страданий) должны быть уничтожены медитацией.
12. (2) Последствия поступков (кармы) коренятся в этих причинах страданий и должны быть изжиты в нынешнем и будущем рожденьях.
13. (2) Пока существует корень (в форме кармы), он приносит плоды в виде рождения, жизни и опыта.
14. (2) Они (рождение, жизнь и опыт) имеют своим плодом наслаждение или боль в соответствии с тем, что было причиной - добродетель или порок.
15. (2) Для мудреца все является несчастьем вследствие страдания, вызываемого изменениями, тревогами и санскарами (вызванными качествами природы, гунами).
16. (2) Избегайте того горя, которое еще не пришло.
17. (2) Причиной горя, которого можно избежать, является соединение внешнего мира с миром невидимым, зрящего со зримым.
18. (2) Видимый объективный мир состоит из элементов и чувств, имеет природу познания, действия и покоя и служит целям опыта и осознания (освобождения).
19. (2) Ступени гун обособлены и не обособлены, раздельны и не раздельны.
20. (2) Видящий (Пуруша) есть только сознание зрения, которое, хотя и является чистым, видит посредством изменений разума.
21. (2) Само существование видимого - ради видящего.
22. (2) Хотя это (пракрити) уничтожается для того, кто достиг цели, оно не уничтожается полностью ввиду того, что присуще другим.

23. (2) Связь видящего с видимым - основа для познания природы видимых вещей и природы Видящего.
24. (2) Причиной этого является неведение (авидья).
25. (2) Кайвалья, освобождение, видящего есть результат разделения видящего и видимого вследствие устранения неведения.
26. (2) Постоянная практика различения (вивека) есть средство достижения свободы,
27. (2) Его постоянная мудрость (праджня) семерична на заключительной стадии.
28. (2) При устранении нечистоты путем неустанной практики ступеней йоги свет мудрости (джняны) ведет к познанию различения (вивеки).
29. (2) Яма (самоконтроль), нияма (строгое соблюдение требований), асаны (йогические позы), пранаяма (регулирование дыхания), пратьяхара (регулирование и отвлечение органов чувств), дхарана (концентрация внимания), дхьяна (созерцание), самадхи (осознанное сосредоточение) - всё это восемь средств йоги,
30. (2) Яма (самоконтроль и сдержанность) включает в себя ахимса (ненасилие), сатья (правдивость), астея (неприсвоение чужого), брахмачарья (безбрачие и целомудрие), и апариграха (непринятие даров).
31. (2) Эти пять обетов, не ограниченных положением человека, местом, временем или обстоятельствами, образуют великий обет (махавратам).
32. (2) Нияма (или соблюдение требований) - это чистоплотность, удовлетворенность, аскетичность, изучение писаний и стойкая преданность Ишваре.
33. (2) Когда неподобающие мысли тревожат ум, надо сосредотачиваться на том, что противоположно им (пратипакша-бхавана).
34. (2) Поскольку неподобающие мысли и чувства, также как и насилие, когда исполняются, подготавливаются или обдумываются, когда проявляются в желании, страхе или обмане, будь то в мягкой, умеренной или сильной форме, имеют результатом бесконечную боль и несчастье, следует размышлять над тем, что противоположно.
35. (2) Когда человек утвердился в ненасилии (ахимсе), враждебность ослабевает в его присутствии.
36. (2) Когда человек утвердился в правдивости, последствия его поступков подвластны ему.
37. (2) Все сокровища приходят к тому, кто утвердился в честности.
38. (2) К тому, кто утвердился в брахмачарье, приходит сила.
39. (2) Тот, кто утвердился в необладании собственностью, приобретает знание о том, каковы были и будут перерождения.
40. (2) За очищением следует выход из тела, а также прекращение контактов с другими.
41. (2) Результатом удовлетворения являются чистота ума, однонаправленность, контроль чувств и способность видения Атмана.
42. (2) Высшее счастье достигается через удовлетворение (сантоша).
43. (2) Посредством тапаса (очистительных действий), вследствие устранения нечистоты возрастают силы в теле и чувствах.
44. (2) Благодаря изучению возникает общность с Богом, проявляющегося в той форме, которая вам больше подходит.
45. (2) Самадхи (осознание) можно достичь, если сделать Господа целью всех действий.
46. (2) Асана, поза, должна быть устойчивой и удобной.
47. (2) Это достигается ослаблением усилий и размышлением о Бесконечном.
48. (2) После этого уже не тревожат двойственности.
49. (2) Когда это осуществлено, следует пранаяма (регулирование вдоха и выдоха).
50. (2) Пранаяма бывает внешняя, внутренняя, неподвижная, регулируется пространством, временем и числом и становится долгой или короткой.
51. (2) Пранаяма, выходящая за пределы сферы внешнего и внутреннего, есть четвертая.
52. (2) Таким образом, ум становится пригодным для дхараны (сосредоточения).
53. (2) Таким образом уничтожается то влияние тела на ум, которое закрывает свет.

54. (2) Отключение (пратьяхара) есть то, благодаря чему чувства не входят в контакт со своими объектами, но следуют природе ума.
55. (2) Это ведет к полному господству над чувствами (индриями).
- [к началу]

III. ВИБХУТИПАДА или О СОВЕРШЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ

1. (3) Концентрация (дхарана) есть фиксация сознания на определенное.
2. (3) Медитация (дхьяна) есть поток, сфокусированный на одно.
3. (3) Эта же медитация, когда присутствует лишь сознание объекта медитации, но не ума, есть самадхи (осознание).
4. (3) Три вместе (дхарана, дхьяна и самадхи) составляют самамю (самоконтроль).
5. (3) После овладения этим (самоконтролем) приходит праджня (свет мудрости).
6. (3) Приложения самоконтроля (самьямы) различны на различных стадиях.
7. (3) Триада (сосредоточение, медитация и самадхи) внутренние средства и более действенны в отличие от предшествующих пяти (не - насилия, правдивости, не - присвоения чужого, безбрачия и не - принятия даров).
8. (3) Но даже они внешни (относительно) самадхи без семени (нирбиджа).
9. (3) Аспект поглощения есть соединение ума с моментом поглощения (ниродха), когда исходящий и поглощающий аспекты исчезают и появляются соответственно.
10. (3) От очищения (санскары) исходит его успокоительный поток.
11. (3) Созерцательная трансформация (самадхи) есть возникновение и разрушение разнонаправленности, так же как и однонаправленности.
12. (3) Затем снова появляется ментальная разновидность однонаправленности, когда исчезновение и появление объекта мысли в точности похожи.
13. (3) Этим описываются изменения первичных признаков (дхарм), свойств и видоизменений состояний объектов и ощущений.
14. (3) Объект есть то, что сохраняет скрытые, возникающие или еще неназванные признаки (дхармы).
15. (3) Перемена, вызванная последовательностью, есть причина смены видоизменения (паринамы).
16. (3) Посредством самьямы над троичным изменением (состоянием, признаком и свойством) приходит знание (джняна) о прошлом и будущем.
17. (3) Слово, предмет и идея проявляются как одно (санскара) и ошибочно смешиваются. Путем самоконтроля над их различиями приходит знание смысла звуков, издаваемых всеми существами.
18. (3) Восприятие ощущений (санскар) дает знание предшествующих рождений.
19. (3) Самьямой достигается знание других умов.
20. (3) Посредством самьямы над формой тела и отключения восприимчивости, когда сияние (пракаша) не достигает глаз, происходит исчезновение йога.
21. (3) Существует карма двух видов: деятельная и пассивная. Путем самьямы, а также через знамения, достижимо знание времени смерти.
22. (3) Путем самьямы над дружелюбием приходит сила.
23. (3) Осуществлением самьямы над силами можно приобрести силу слона и т. п.
24. (3) Знание тонкого, скрытого и удаленного достигается созерцанием надфизических способностей (правритти).
25. (3) Путем осуществления самьямы над Солнцем приходит знание сфер.
26. (3) Над Луной - достигается знание звездных сфер.
27. (3) Над Полярной звездой приходит знание движения звезд.
28. (3) Над пупочным центром - достигается знание устройства тела.
29. (3) Над точкой основания горла - происходит подчинение (нивритти) голода и жажды.
30. (3) Над бронхами - достигается стойкость (стхайрьям).
31. (3) Над светом (джйоти) в голове дает видение совершенных существ.

32. (3) Интуиция (пратибха) дает знание всего.
 33. (3) Над сердцем - обретается знание ума (читты).
 34. (3) Опыт проистекает из невозможности различать свойства саттвы и пуруши, хотя они и различны между собой. Посредством самьямы приходит истинное знание самого Пуруши.
 35. (3) Отсюда идет интуитивное восприятие объектов слуха, осязания, зрения, обоняния и ощущения.
 36. (3) Это является препятствием для самадхи, но представляется совершенством уму, направленному во вне.
 37. (3) Ум может входить в другое тело, когда ослабевают причины закрепощения и имеется знание процесса вхождения.
 38. (3) Посредством самьямы над дыханием удана можно достичь левитации и несоприкосновения с водой, трясинной, шипами и т. д.
 39. (3) Самьямой над дыханием самана можно усилить внутренний огонь тела.
 40. (3) Посредством самьямы над отношениями между акашей и способностью слышать развивается высшая способность слышать.
 41. (3) Посредством самьямы над связью тела и акаши и размышления о легкости хлопка можно обрести способность проходить сквозь акашу (пространство).
 42. (3) Действительный выход из тела, действия за пределами тела составляют великое надтелесное (маха-видеха). Этим уничтожается покров над сиянием.
 43. (3) Посредством самьямы достигается власть над пятью элементами в их грубом постоянном, тонком, всепроникающем и приносящем пользу состояниях.
 44. (3) Самьямой достигается способность уменьшаться до размера атома и другие силы, а также совершенство тела и непротивление дхарме.
 45. (3) Совершенство тела (кайя) состоит в красоте, грации, силе и алмазной твердости.
 46. (3) С осуществлением самьямы над действием, истинной формой, эгоизмом и назначением приходит владение чувствами.
 47. (3) Так приобретается быстрота, как у мысли, независимость от органов восприятия и господство над первичной материей.
 48. (3) К тому, кто распознал различие между саттвой и пурушей, приходит всемогущество и всезнание.
 49. (3) Даже после уничтожения семени зависимости путем уничтожения желаний приходит абсолютная независимость (кайвалья).
 50. (3) Пусть от общения с божествами высших сфер не возникает гордости и самодовольства, ибо все еще сохраняется возможность соприкосновения с нежелательным.
 51. (3) Посредством самьямы над моментами времени и их последовательностью достигается мудрость, рожденная различием (вивекой).
 52. (3) Вивека дает возможность познать различие между двумя сходными вещами, когда между ними нет различия в классе, признаке или положении.
 53. (3) Таракам (интуиция), которая есть полное различающее знание, относящееся ко всем предметам и всем временам, не имеет последствий.
 54. (3) Кайвалья (освобождение) достигается, когда есть равенство чистоты между Пурушей и саттвой (духом и умом).
- [к началу]

IV. КАЙВАЛЬЯПАДА или ОБ ОСВОБОЖДЕНИИ

1. (4) Сверхъестественные силы возникают от рождения, а также зельями, мантрами, подвижничеством и самадхи.
2. (4) Переход в другое жизненное состояние совершается потоком пракрити (природной созидательной силы).

3. (4) Созидательное начало (пракрити), не приходит в движение по случайной причине, но путем удаления препятствий, как в случае с землепашцем.
4. (4) Сотворенные умы возникают только из эгоизма.
5. (4) Там, где есть разница интересов, один ум управляет многими умами.
6. (4) Из них ум, рожденный медитацией (дхьяной), свободен от впечатлений.
7. (4) Карма йогина не является хорошей или плохой. Что касается других, существует три рода кармы.
8. (4) Из этих трех происходит развитие васан (склонностей и инстинктов), которые и вызывают появление результатов карм.
9. (4) Благодаря памяти и впечатлениям (санскарам), существует связь причины и следствия несмотря на разделение, обусловленное пространством, временем и родом.
10. (4) Они (санскар) не имеют начала, ибо желание жить - вечно.
11. (4) Удерживаемые вместе причиной и следствием, средой и предметом, они (васаны) исчезают с их исчезновением.
12. (4) Прошлое и будущее существует в сварупе (истинной природе), есть лишь разница в состоянии свойств.
13. (4) Они (состояния свойств), проявившиеся или нет, имеют природу качеств (гун).
14. (4) Вещи реальны вследствие единства внутри модификации (паринамы).
15. (4) Даже если внешний объект тот же самый, есть разница познания по отношению к объекту вследствие разницы в состоянии ума (читты).
16. (4) И если объект, зависящий от одного - единственного ума, не познан этим умом, будет ли он тогда существовать?
17. (4) Объект узнаётся или не узнаётся умом (читтой) в зависимости от того, окрашен ум этим объектом или нет.
18. (4) Изменения читты (сознания) всегда известны по причине неизменности ее владыки, Пуруши.
19. (4) Читта (сознание) не обладает собственным светом, как это может быть узнано (через посредство Пуруши).
20. (4) Для него (ума) невозможно быть одновременно и познающим, и познаваемым.
21. (4) В случае познания одного ума другим, нам придется допустить познание познания, и произойдет смешение воспоминаний.
22. (4) Сознание познаёт свой высший ум (буддхи), когда он в той форме, которая не переходит с места на место.
23. (4) Ум, окрашенный познающим (Пурушей) и познаваемым, способен постигать все вещи.
24. (4) Несмотря на то, что ум испещрён бесчисленными впечатлениями (васанами), он действует для другого, ибо действует во взаимосвязи.
25. (4) У того, кто увидел различие, больше не вызывает сомнения природа Атмана.
26. (4) Тогда ум начинает различать и тяготеет к кайвалье (освобождению).
27. (4) В промежутках возникают мысли из санскар (ментальных впечатлений).
28. (4) Устранение санскар похоже на устранение причин несчастий (кlesh), что описано выше.
29. (4) Для неинтересующегося даже высшим познанием в качестве награды за его различительное распознавание приходит самадхи, называемое "Облако Добродетели".
30. (4) Из этого следует свобода от карм и причин несчастий.
31. (4) Вследствие устранения всех неясностей то, что может быть познано (умом), есть лишь малая часть в сравнении с бесконечностью знания.
32. (4) Три гуны (качества) выполняют задачу, процесс изменения приходит к концу.
33. (4) Последовательность есть то, что соответствует моментам и делается постижимым в конце последней трансформации (гун).

34. (4) Кайвалья, абсолютная свобода, наступает тогда, когда качества, лишённые значения для Пуруши, становятся латентными, скрытыми, или сила сознания утверждается в своей собственной природе.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

Перевод А.Фалькова

Глава первая

ОСНОВЫ РАБОТЫ ДУХА

О Йоге

1. (1) Сейчас будет объяснен способ овладения природой посредством Йоги.
2. (1) Суть Йоги заключается в удержании материи мысли от принятия ею различных видоизменений.
3. (1) При этом созерцающий остается внутри себя.

Формы материи мысли

4. (1) В ином случае разум созерцающего принимает форму, диктуемую внешними видоизменениями.
5. (1) Существуют пять типов собственных видоизменений, одни из которых неприятны, другие приятны.
6. (1) Ими являются правильное знание, заблуждение, выдумка, сон и память.
7. (1) Правильное знание возникает в результате или прямого восприятия, или верных заключений, или компетентного свидетельства.
8. (1) Заблуждение возникает в результате ложных умозаключений, не соотносящихся с действительностью.
9. (1) Выдумка получается при использовании понятий, которым в природе ничего не соответствует.
10. (1) Сон - это случай, когда чувства воспринимают видоизменение пустоты.
11. (1) Память появляется при запрещении разуму терять воспринятый образ.

Контроль над видоизменениями

12. (1) Власть над ними достигается упражнениями и раскрепощением [отсутствием привязанности].
13. (1) Упражнение есть усилие по их удержанию в постоянном состоянии.
14. (1) Оно укрепляется продолжительной практикой, без перерывов и с полной отдачей.
15. (1) Полное раскрепощение приходит к тому, кто не желает ничего от воспринимаемого зрением или слухом объекта.
16. (1) Его высшая форма, чистое сознание [Пуруша], отвергает все, даже саму природу желаний [Гуны].

Варианты получения правильного знания

17. (1) Правильное знание получит тот, кто поймет, что затем следует рассуждение, распознавание и наслаждение.
18. (1) Возможен и другой случай, когда используется полное прекращение всякой мыслительной активности.
19. (1) Одним из случаев этого в реальном мире являются те, кто овладел безграничным сознанием или слился с природой.
20. (1) Это возможно через веру, энергию, хорошую память и проницательность.
21. (1) Чем больше усилий, тем быстрее успех.

22. (1) Успех этот может ощущаться как слабый, средний, высший.
23. (1) Или [все вышеперечисленное можно получить] через преданность Ишвару.
О Боге
24. (1) Ишвар есть высшее существо, чуждое [суетных] переживаний, действий, их результатов и желаний.
25. (1) В нем и мельчайшее достигает высших границ.
26. (1) Он не ограничен во времени и является учителем древнейших учителей.
27. (1) Его имя выражается как звук "ОМ".
28. (1) [Поэтому] постоянное повторение звука "ОМ" и размышление о его значении [необходимо для медитации].
29. (1) Так можно распознать скрытое и устранить препятствия.
Медитация и безграничное сознание
30. (1) Болезнь, лень ума, сомнение, апатия, перерывы, искаженное восприятие и закрепощения, а также ускользание нужного состояния при его достижении - все это затруднения.
31. (1) Сопутствующие горе, перенапряжение, тремор мышц, сбои дыхания являются причинами отвлечения внимания.
32. (1) Для их ослабления [может быть применена] концентрация на одном предмете или мысли.
33. (1) [Полезно] сосредоточение сознания на дружбе, милосердии, радости, равнодушии, на самом себе, на счастье или несчастье.
34. (1) Или [можно применить] задержку и возобновление дыхания.
35. (1) Или поглощение сознания восприятием необыкновенных ощущений, что делает их навязчивым.
36. (1) Или через внутренний свет и чистое сознание, лежащие по другую сторону от зла.
37. (1) Или через разум, освободивший от всех привязанностей.
38. (1) Или через размышление о том, что видим во сне.
39. (1) Или через размышление о добре.
40. (1) Это даст возможность сознанию расширяться из мельчайшей частички в бесконечность.
41. (1) Когда любое видоизменение сознания поглощено, оно обращается внутрь себя и созерцающий становится чист, как кристалл.
42. (1) Аргументированные условия созерцания возникают при смешении слов, их значения и вытекающих знаний.
43. (1) Неаргументированные условия возникают, когда память свободна от слов, заключений и вмещает только значения.
44. (1) Этими условиями, обдумыванием, и объясняется способ обращения к более тонким предметам.
45. (1) Более тонкие материи исчезают в сути.
46. (1) Так получают созерцание-размышление.
47. (1) Когда установлена чистота сознания без размышления, последует внутреннее содержание.
48. (1) Разум становится носителем истины.
49. (1) Его субъекты различны по внутренней сути и выводам, в зависимости от особенностей.
50. (1) Эти впечатления закрывают путь для других впечатлений.
51. (1) И подавление даже их при подавлении всего остального приводит к медитации без предмета созерцания [абсолютному Самадхи].
[к началу]

Затруднения

1. (2) Подготовка к Йоге [Крийа-Йога] состоит в самосовершенствовании, самопознании и посвящении плодов Богу.
 2. (2) Все делается для получения Самадхи и уменьшения затруднений.
 3. (2) Затруднениями являются: невежество, ложное самоосознание, пристрастие, отвращение и закрепощенность.
 4. (2) Невежество является источником всех последующих [затруднений], в каком состоянии они не были: дремлющем, ослабленном, усиленном или распространенном.
 5. (2) Невежество есть принятие не вечного, грязного, злобного, небожественного за вечное, чистое, хорошее и божественное.
 6. (2) Ложное самоосознание - это отождествление познающего [разума] с инструментом познания [телом, органами чувств].
 7. (2) Пристрастие - это тяга к удовольствиям.
 8. (2) Отвращение - это ответ на неприятность.
 9. (2) Закрепощенность - это любовь к жизни, которая, даже будучи изучена, все равно остается в силе.
 10. (2) Если они ослаблены, то могут быть подавлены противоположными воздействиями.
 11. (2) Их видоизменения называются медитацией.
 12. (2) Корень всех привычек и навыков лежит в отвлечении внимания на препятствия как в видимом [материальном], так и невидимом [духовном] планах.
 13. (2) Наличие корня приносит плоды [в виде] образов, жизни и ощущений.
 14. (2) Плодами их являются удовольствия или страдания, проводимые добродетелями или пороками.
 15. (2) Для провидящего все мучительно - как понимание последствий, их опасение, впечатление от них, так и противоречие качеств.
 16. (2) Несчастье, которое еще не произошло, должно быть избегнуто.
- Независимость духа во время созерцания
17. (2) Причиной всего устранимого является отождествление созерцающего с созерцаемым.
 18. (2) Созерцаемое состоит из элементов и частей, оно по природе своей просветленно, деятельно или инертно, и его назначение состоит в получении опыта и освобождении.
 19. (2) Все качества материи могут быть в определенном состоянии, неопределенном состоянии, едва намечены или лишены всяких признаков.
 20. (2) Созерцающий существует в виде разума, который хотя и чист, но видит все через окраску интеллекта.
 21. (2) И все созерцаемое принадлежит ему.
 22. (2) И хотя все это разрушается для достигшего цели, но не уничтожается для других.
 23. (2) Слияние является случаем отождествления и самого его и его владыки.
 24. (2) Это случай невежества.
 25. (2) При разрыве этого слияния путем избегания невежества созерцающий получает независимость от видоизменений и безграничное сознание.
 26. (2) Средством уничтожения невежества является непрерывное упражнение в пронизательности.
 27. (2) Находящийся в этом состоянии семикратно возвысится.
 28. (2) Упорно упражняющийся достигнет ясновидения через очищение.

Разделы Йоги

29. (2) Йама, Нияма, Асаны, Пранаяма, Пратьяхара, Дхарана, Дхияна и Самадхи - вот восемь орудий Йога.

Йама

30. (2) Йама состоит в отрицании убийства, лжи, неприятие воровства, жадности и алчности.

31. (2) Это нерушимые по времени, месту, намерению и званию великие вселенские законы.

Нияма

32. (2) Нияма состоит в чистоте, воздержании, самосовершенствовании, учении и посвящении [плодов] Богу.

33. (2) Дурные мысли гасят мыслями противоположными.

Следствия из законов

34. (2) Страшным препятствием является любое убийство, как совершенное лично, так и одобренное; произведенное по умыслу, по злобе или неведению, независимо от того, были ли [чувства] сильными, умеренными или слабыми - результатом всегда будет несчастье. Способ преодоления - думать о противоположном [покаяться].

35. (2) Утвердившийся в непричинении вреда способен подавить неприязнь к себе [в любом живом существе].

36. (2) Утвердившийся в правдивости получает способность пользоваться результатом любого действия без совершения самого действия.

37. (2) Утвердившийся в отрицании присвоения чужого любым путем получит любое богатство.

38. (2) К воздерживающемуся приходят сила и бодрость.

39. (2) К отбросившему любопытство приходят знания о прошлой жизни.

40. (2) Через чистоту приходит отвращение к собственному телу и к общению с другими.

41. (2) И приходит просветление, хорошее настроение, сосредоточенность, победа над чувствами и способность к самопознанию.

42. (2) Из удовлетворенности приходит высшее счастье.

43. (2) В теле воздерживающегося и очистившегося пробуждаются сверхъестественные чувства.

44. (2) Через повторение настоящего имени высшего возникает возможность общения с ним.

45. (2) Через принесение всего в жертву Богу можно достичь Самадхи.

Асаны

46. (2) Асаны - это позы, сочетающие в себе устойчивость и удобство.

47. (2) При легком усилии и размышлении о бесконечном.

48. (2) [Овладевшему позами] борьба противоположностей не мешает.

Пранаяма

49. (2) Это следует сочетать с пранаямой - правильными движениями при вдохе и выдохе.

50. (2) Дыхание бывает верхнее, нижнее и полное; различное по месту, длительности и объему; короткое и длинное.

51. (2) Этот раздел состоит в управлении праной как внутри себя, так и снаружи.

52. (2) Чтобы не заслонять свет в сознании.

53. (2) И сознание готово к Самадхи.

Пратьяхара

54. (2) Органы можно расслабить путем перенесения их форм в сознание.

55. (2) Отсюда придет великое искусство управления всеми чувствами.

[к началу]

Глава третья

СИЛЫ

Управление сознанием

1. (3) Дхарана состоит в переносе сознания на некоторый объект.

2. (3) Дхияна состоит в непрерывном познании этого объекта.

3. (3) Состояние, при котором воспринимается не образ объекта, а сумма всех его качеств, называется Самадхи.

Самьяма

4. (3) А все три образуют Самьяму.
5. (3) При ее создании наступает просветление,
6. (3) Они [Дхарана, Дхьяна, Самадхи] должны использоваться последовательно [на одном объекте].
7. (3) И эта троица наиболее внутренняя по сравнению со всеми иными.
8. (3) Но даже она внешняя по отношению к чистому [трансцендентному] сознанию.
9. (3) Когда путем медитации подавлено беспорядочное видоизменение и создан управляющий образ, углубленное состояние уходит, но потом возвращается.
10. (3) Вернувшееся сознание приносит сильное и устойчивое впечатление.
11. (3) Сами видоизменения тоже можно подвергнуть Самадхи, и при этом возможно сохранение концентрации даже в случае возникновения и усиления отвлечения внимания.
12. (3) Сознание становится простым, охватывая при этом и прошедшее и будущее.
13. (3) Чем и объясняется троичность видоизменений по форме, времени, активности и состоянию.
14. (3) И это основывается на взаимосвязи качеств, их спокойствия, активности или отсутствия.
15. (3) Последовательные перемены есть причина эволюции.

Управляющие образы обычных сил

16. (3) Самьяма над тремя родам изменений дает знание прошлого и будущего.
17. (3) При Самьяме о словах, ощущениях от них, их значениях и знаниях, которые обычно смешивают, приходит знание о значении звуков, издаваемых животными.
18. (3) При мысленном представлении различных образов приходит знание о [своих] прошлых жизнях.
19. (3) При создании Самьямы об особенных чертах другого человека приходит знание его состояния.
20. (3) Но не мыслей, поскольку это не было предметом Самьямы.
21. (3) При создании Самьямы о форме своего тела, когда энергия восприятия будет подавлена, связь между светом и зрением прервется и тело Йога исчезнет.
22. (3) Карма существует в двух формах: активная форма и скрытая карма. При этой Самьяме будет дано знамение о времени их реализации и разделении тел.
23. (3) При Самьяме о дружелюбии, доброте и счастье эти качества усиливаются.
24. (3) При Самьяме о внутреннем свете приходит знание о всем утонченно, скрытом, отдаленном.
25. (3) При Самьяме о силе слона приобретается эта сила.
26. (3) При Самьяме о Солнце - знание о мире.
27. (3) При Самьяме о Луне - знание звезд и галактик.
28. (3) На Полярной звезде - их движение.
29. (3) На кружке пупка - знание о строении своего тела.
30. (3) На ямке у горла - уменьшение голода и жажды.
31. (3) На Самьяме о нерве, именуемом Курма-Нади, тело застывает.
32. (3) На светлом потоке из макушки Йог видит Сиддхов.
33. (3) Или сразу все через божественное озарение.
34. (3) Через сердце доступно знание о мыслях.
35. (3) При размышлении о различии чистого сознания и интеллекта, которые совершенно различны, придет понимание состояния безграничности.
36. (3) Отсюда придут тончайший слух, осязание, зрение, вкус и обоняние.
37. (3) Это препятствие для Самадхи, они являются действительными силами, но лучше всего их молчание.

Управляющие образы сверхъестественных сил

38. (3) Сознание может захватить чужое тело при полном расслаблении, разрыве связи со своим телом и знании о точках входа.

39. (3) При умении управлять жизненной силой Удана можно ходить по воде, топи, углям и шипам, не касаясь их.
40. (3) При управлении жизненной силой Самана можно окружить себя светом.
41. (3) При создании Самьямы о связи уха и Акаша [мирового эфира] приходит сверхъестественный слух.
42. (3) При Самьяме о связи тела и Акаша, а потом представлении себя легким, как волокно хлопка, можно свободно перемещаться в пространстве.
43. (3) Совершение Самьямы над реальными видоизменениями окружающего дает великую бестелесность, разрушающие преграды просветлению.
44. (3) При совершении Самьямы над элементами, сперва над главными, затем постоянными, тонкими, всепроникающими и уже затем осуществившимися, приобретает власть над ними.
45. (3) Это приносит утонченность, совершенство тела, нерушимость его свойств.
46. (3) Красота, сила, цвет кожи и стойкость определяют совершенство тела.
47. (3) Мастерство управления органами чувств приходит при Самьяме о силе знания и проницательности, о самосознании и дает их усиление.
48. (3) Отсюда приходит прояснение сознания, не обманываемого органами чувств, умение управлять природой.

Полная свобода

49. (3) К тому, кто понял соотношение интеллекта и чистого сознания, придет всеведение и всезнание.
50. (3) При отречении даже от этого придет высшее достижение, разрушающее любую несвободу.
51. (3) Не требуется полное отречение от всех удовольствий и искушений со стороны высших сил, чтобы не вернулось зло.
52. (3) Самьяма над мгновениями и их порядком дает проницательность.
53. (3) Из нее возможно получить знание о нераспознаваемом по роду, качествам и месту.
54. (3) Полученное в результате проникновения в суть знания называется Тарака, спасающее, оно обнимает все предметы, цели и средства.
55. (3) Полная свобода [Кайавали] достигается равной чистотой интеллекта и чистого сознания.

[к началу]

Глава четвертая

ОСВОБОЖДЕНИЕ

1. (4) Силы Сиддхи или даются от рождения, или приобретаются лекарствами, воздержанием и Самадхи.
2. (4) Переходы из одного вида в другой совершаются через восполнение природой.
3. (4) Никакое действие не является причиной изменений природы, оно только устраняет препятствия на пути естественного развития подобно садовнику [который сам не делает плоды, а поливает корни, предоставляя остальное природе].
4. (4) Интеллект же появился из чувства исключительности.
5. (4) И хотя разные сознания отличаются друг от друга, в основе их лежит единственное сознание.
6. (4) Которое родилось из-за принятия внешних впечатлений.
7. (4) Дела не белы и не черны для Йога, это для других они тройки [белы, черны и смешаны].
8. (4) Из них и получаются те чувства и впечатления, условия для которых были наиболее подходящи.
9. (4) Все, даже разделенные по виду, месту и времени желания взаимосвязаны, ибо их связывает единая память и впечатления.
10. (4) У них нет начала, поскольку вечна жажда счастья.

11. (4) Так как желания связаны с причиною, следствием, основанием и предметами, то при их отсутствии нет и желания как такового.
12. (4) Прошлое и будущее существует в своей собственной природе, качества же имеют разные пути.
13. (4) Принадлежа к природе Гун, они бывают выражены или едва намечены.
14. (4) Единство видоизменений приводит мыслей.
15. (4) При тождественности условий желаяния различаются в зависимости от уровня интеллекта.
16. (4) Вещи узнаются или не узнаются в зависимости от окраски интеллектом.
17. (4) Мысли могут быть различны, состояние же сознания заранее обусловленно.
18. (4) Функции сознания всегда известны, ибо они пронизаны единым духом.
19. (4) Сознание не самоосвещается, ибо оно тоже объект.
20. (4) А распознать сразу два предмета нельзя.
21. (4) Если же распознают другое сознание, то это будет бесконечный процесс из-за путаницы в памяти.
22. (4) Мысль становится сознательной, когда неизменный дух принимает форму.
23. (4) Сознание, окрашенное и созерцаемым и созерцающим, способно понять все.
24. (4) Сознание, будучи сложным, своим желанием действует не прямо, а для целой группы желаний.
25. (4) Для того, кто достиг мастерства в проницательности, смягчаются противоречия природы души.
26. (4) И тогда устремленное к распознаванию сознание возвращается к прежней свободе.
27. (4) Препятствие к этому возникают из-за впечатлений.
28. (4) А способ разрушения следует из их качеств.
29. (4) Только достигший правильного знания через проницательность приходит к такому Самадхи, которое именуется "облаком добродетелей".
30. (4) И тогда следует прекращение трудов и страданий.
31. (4) При этом знание, лишенное покровов и грязи, становится бесконечным, а непознанное - малым.
32. (4) И тогда окончено течение превращений качеств [Гун], ибо цель достигнута.
33. (4) Перемены, познаваемые в разные моменты, составляют единую цель.
34. (4) Устранение в обратном порядке качеств, лишенных для чистого сознания побуждений к действию, есть полная свобода, или сила знания в собственной природе.

ЙОГА-СУТРЫ ПАТАНДЖАЛИ

Перевод В.Данченко (1991)

Первая четверть: Совмещение

1. (1) А теперь будет изложена Йога.
2. (1) Йога - это прекращение видоизменений сознания.
3. (1) В это время зрящий принимает свойственную ему форму.
4. (1) В остальное время - формы видоизменений сознания.

* * *

5. (1) Видоизменения, связаны они со страданием или нет, делятся на пять разрядов:

6. (1) Правильное знание, заблуждение, вымысел, сон и воспоминание.
7. (1) Правильное знание - это непосредственное восприятие, умозаключение или сообщение другого лица.
8. (1) Заблуждение - это неправильное знание, не соответствующее форме предмета.
9. (1) Вымысел - это словесное знание, не соответствующее никакому предмету.
10. (1) Сон - это видоизменение сознания, вызванное отсутствием наличного содержания.
11. (1) Воспоминание - это восприятие незабытого предмета.

* * *

12. (1) Прекращаются они практикой и отрешением.
13. (1) Попытки утвердить прекращение называются практикой.
14. (1) Прочная основа создается лишь продолжительными, непрерывными и серьезными усилиями.
15. (1) Отсутствие тяги к видимым и возвешенным предметам, сознание неподвластности им называется отрешением.
16. (1) Высшее отрешение - это отсутствие тяги к Гунам, постижение Пуруши.

* * *

17. (1) Сознательное постижение следует за вычлениением, выявлением, радостью и переживанием того, что "я есмь".
18. (1) Первоначальная практика состоит в устранении наличного содержания сознания; последующая - остаточных впечатлений.
19. (1) Заполнив сознание миром становления, освобождаются от тела и растворяются в Пракрити.
20. (1) Обратное требует веры, мужества, памятования, сосредоточенности и мудрости.

Примечания:

Гуны - здесь: свет, движение и покой (см. 2.18).

Пуруша - досл. "человек", зрящий.

Пракрити - досл. "природа", зримое.