

Сурендранатх Дасгупта

Философия
ЙОГИ

И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ
К ДРУГИМ СИСТЕМАМ
ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ





*Сурендранатх
Дасгупта*

Философия
ЙОГИ

И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ
К ДРУГИМ СИСТЕМАМ
ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Surendranath Dasgupta

Yoga
PHILOSOPHY

IN RELATION
TO OTHER SYSTEMS
OF INDIAN THOUGHT

Сурендранатх Дасгупта

Философия
ЙОГИ

**И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ
К ДРУГИМ СИСТЕМАМ
ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ**

Перевод с английского

О. В. Стрельченко

Научный редактор

С. В. Пахомов



Санкт-Петербург

«Наука»

2008

УДК 1/14; 233-852.5Й
ББК 87.3 (5 Инд)
Д20

Д20 Дасгупта Сурендранатх
Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли / Пер. с англ. О. В. Стрельченко. — СПб.: Наука, 2008. — 350 с.

ISBN 978-5-02-026951-4

В книге индийского мыслителя йога описывается как классическая философская система — *даршана*, основателем которой считается легендарный Патанджали. Немалое место уделяется воззрениям школы санкхьи — системы, родственной йоге Патанджали, — последовательно и основательно освещаются метафизика, физика, психология, этика, психопрактика и другие стороны йоги.

Для интересующихся духовной культурой традиционной Индии.

УДК 1/14; 233-852.5Й
ББК 87.3 (5 Инд)

ТП-2008-1-№ 21
ISBN 978-5-02-026951-4

- © Издание на русском языке. Распространение на территории Российской Федерации. Издательство «Наука», 2008
- © Бурмистров С. Л. Послесловие, 2008
- © Стрельченко О. В., перевод на русский язык, 2008
- © Палей П., оформление, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

Доброму другу д-ру Ф. В. Томасу посвящается этот труд как скромное выражение искренней и сердечной дружбы и в знак высокой оценки его научных заслуг автором.

Труд этот, посвященный йоге, был написан десять лет назад и представлен на защиту в виде докторской диссертации в Калькуттском университете. Ссылки на него можно найти в некоторых моих более поздних работах. Как я уже писал в другом месте, нет такой системы индийской философии, которая на определенной стадии своего становления и развития не претерпела бы глубокого влияния других, бок о бок с ней формировавшихся философских систем. Зачастую йогу рассматривают как систему практической дисциплины, игнорируя ее право на признание системой философской. Поэтому мне представилось небесполезным осуществить такое исследование основных понятий философии йоги, в ходе которого последние будут сопоставлены с аналогичными понятиям других индийских философских систем или противопоставлены им. Если бы у меня была возможность написать эту работу заново, я бы сделал ее более совершенной, более отчетливо представил бы исторические перспективы йоги. Но я сейчас слишком перегружен делами, чтобы надежда эта могла сбыться. Йога — благодарная, обещающая обильные плоды почва для исследований, предлагающая много подходов к своему изучению.

Длительная болезнь часто препятствовала мне в тщательности просмотра гранок, и я бы хотел, чтобы мои читатели были снисходительны к опечаткам, которые, возможно, ускользнули от моего внимания.

Я бы хотел выразить мою признательность г-ну Харидасу Бхаттачарье, профессору Университета Дакки, который любезно помог мне в просмотре части гранок, и также моему другу и ученику д-ру Мирче Элиаде, докторанту философии из Бухарестского университета, оказавшему содействие в подготовке предметного указателя. С чувством глубокой радости я выражаю свою признательность д-ру Э. Дж. Томасу, который во время моего пребывания в Кембридже просмотрел всю рукопись и внес много исправлений в транскрипцию санскритских терминов. Д-ру Томасу я обязан, однако, не только этим. Трудно сказать, насколько в действительности сильно, хоть порой и неосознанно для меня, было его влияние на вынашиваемые мной мысли и идеи. Он не лишал меня своей дружеской поддержки на протяжении всего моего пребывания в Кембридже, где был единственным, с кем я мог обсудить темы санскритологии. Его дружеские совет и критика всегда помогали мне справиться с трудностями. Я счастлив признать *vidyārṇa* (долг знания) и *maitrī* (дружба), которые испытываю по отношению к нему.

Президентский колледж
Калькутта,
Январь 1930 г.

С. Дасгупта

ВВЕДЕНИЕ

Йогу обычно представляют как совокупность определенных практик, позволяющих посредством концентрации обрести сверхъестественные способности. Понимаемая в подобном ключе, йога часто ассоциируется с гипнозом, ясновидением, яснослышанием и прочими оккультными явлениями. Люди более информированные знают, что йога восприняла философию санкхьи, сохранив при этом веру в Бога (*Ишвара*) и предложив корпус практик, направленных на достижение высшей цели йоги — освобождения. Однако различие между йогой и санкхьей так и не было отчетливо разъяснено. В пуранах, этих мифологических и религиозных компендиумах, мы часто встречаем вопрос: «В чем отличие йоги от санкхьи? Воистину мудр знающий это». Йога считается одной из шести ортодоксальных систем индийской философии (*даршаны*), но если философия ее полностью идентична санкхье Капила*, было бы бессмысленным называть ее самостоятельной философской системой только на основании корпуса ее практических дисциплин. Мы полагаем, что, несмотря на весьма значительное влияние йоги на образ мысли и жизни индийцев, положение ее как философской системы, как правило, понимается превратно. Возможно, именно эта причина вкупе с преимущественным вниманием, уделяе-

* Капила — древний мудрец, легендарный основатель школы санкхья. — *Прим. науч. ред.*

мым самой йогой прежде всего практической стороне, привели к тому, что она, временами изменяя своему подлинному идеалу, часто ассоциируется с медициной, магией и оккультизмом.

Йога действительно многим обязана санкхье. Однако сомнительно, чтобы ее теоретическим источником была именно санкхья Капилы, в том виде, в котором она известна сейчас. Мое предположение заключается в следующем: оригинальные тексты санкхьи утрачены, системы же, известные нам ныне под названиями йоги и санкхьи, представляют собой две философские школы, развившиеся через ряд модификаций из первоначальной школы санкхьи. Йога не заимствовала содержание своего учения у санкхьи Капилы, но наравне с последней имеет полное право называться санкхьей, поскольку сама является такой же модификацией, ответвлением родового ствола. В пользу высказанного предположения говорит также то, что и «Санкхья-сутры»* Капилы, и «Йога-сутры» Патанджали** именуют себя «санкхья-правачана», т. е. «изложение санкхьи». Станет ясным и то — я продемонстрирую это со всеми подробностями, — что йога и санкхья Капилы, разделяя в своей основе одни и те же метафизические положения, все же придерживаются совершенно разных взглядов на многие философские, этические и практические проблемы.

Давно уже ощущается потребность в изучении философии йоги во всех ее метафизических, онтологических, психологических, теологических, физических и практических аспектах — изучении, нацеленном на постижение различных ее составляющих в их взаимном

* «Санкхья-сутры» — средневековый трактат по санкхье, который приписывался Капиле. — *Прим. науч. ред.*

** Патанджали — основоположник классической системы йоги, автор труда «Йога-сутры». — *Прим. науч. ред.*

отношении друг к другу¹. Можно восхищаться практиками йоги или потешаться над ними, но невозможно возводить йогу в ранг философии, до тех пор пока она не изучена как систематическая школа мысли. До определенного момента йога идет одним путем с санкхьей Капила, чтобы затем разойтись с ней по многим вопросам. Некоторые практики йоги специфичны только для нее и как таковые уникальны. Интересы же философии требуют сплавить все это воедино, должным образом соподчинить различные части и соотнести их друг с другом так, чтобы йога могла выступить как философская система, а не как ветвь оккультизма, магии или комплекс психосоматических упражнений.

Почти все основные системы индийской мысли возникли, вероятнее всего, в первые несколько веков нашей эры и продолжали развиваться бок о бок на протяжении столетий. Приверженцы различных школ активно диспутировали друг с другом, сообщая и обсуждали многие темы. Дискуссии эти наложили неизгладимый отпечаток не только на содержание учений различных школ, но также на стиль и метод их изложения. Чтобы понять все значение учения какой-либо из школ индийской мысли, необходимо учитывать связь ее с соответствующими учениями других школ. За большинством учений стоит длительная история; каждое из них обсуждает схожие вопросы других учений и отвечает на из возможные возражения. Изложение воззрений индийских систем происходит по большей части в форме дискуссий с воображаемыми оппонента-

¹ Профессор Лэнмэн пишет в «Гарвардском теологическом журнале»: «Йога является одним из древнейших и поразительнейших плодов индийского духа, индийской индивидуальности. И потому кажется немного странным, что, в то время как усилиями Дойссена, Гарбе и других ученых веданта и санкхья столь полно открылись для Запада, истории йоги как корпуса практик и системы религиозно-философской еще только предстоит быть написанной».

ми, представляющими точки зрения других школ. Не ознакомившись предварительно с содержанием учений этих оппонентов, мы не сможем понять и выдвинутых против них возражений.

Философия в Индии развивалась совершенно самостоятельно; она не испытывала какого-либо влияния извне. Поэтому способы осмысления философских проблем в индийской традиции совершенно отличны от тех, что предлагает нынешняя западная философия. Это обстоятельство создает дополнительную трудность для современного исследователя философии, желающего проникнуть в дух индийской философии. Находясь в условиях современных систем мысли, мы не можем без напряжения воображения совершить прыжок в древнюю и чуждую нам атмосферу индийской мысли. Конечно, между индийской и западной традициями мышления существует немало схожего, однако это сходство ускользает от нашего взгляда в силу как значительных различий в способе выражения, так и расхождений относительно общего идеала жизни.

Настоящая работа является попыткой реконструкции философии йоги на основе материалов философского наследия индуизма вообще, но прежде всего на основе текстов санкхьи Капилы и йоги. Целью моей было показать, что йога — это не только система практик, но также и система философская. Йога является модификацией древней санкхьи. Она развивалась из этого общего для них материнского ствола параллельно со школой Капилы, с которой разделяет много одних положений, но расходится во многих других. Без сомнения, практические дисциплины составляют характерную особенность системы йоги, но, как обнаружится в ходе нашего исследования, йога придерживается независимых взглядов и во многих других областях — психологии, этике и теологии. Я попытался, насколько возможно, представить материалы, согласуясь с требованиями современного мышления, и избегал того осо-

бого диалектического стиля индуистского мышления, который должен производить угнетающее впечатление на западное сознание. Рассматривая наиболее значимые концепции йоги, я не только противопоставляю и сравниваю их с родственными понятиями школы Капилы, но обращаюсь также к соответствующим воззрениям других школ, дабы поместить идеи йоги в естественную для них среду тесной взаимосвязи с взглядами этих школ. Я неизменно старался придерживаться рациональный составляющий системы йоги, не акцентируя внимания на экспериментальной части йогических практик, поскольку, хотя некоторые из явлений, такие как ясновидение, яснослышание и другие, и были засвидетельствованы кое-где уже в наше время, многие из описанных в йогических текстах феноменов столь таинственны по своей природе, что скепсис в отношении их вполне оправдан, по крайней мере до тех пор, пока они не будут подтверждены свидетельствами наших современников.

Поскольку я ставил перед собой вполне конкретную, но несколько ограниченную задачу реконструкции учений йоги как систематической философской школы, я выступил в роли скорее адвоката, чем критика, заседающего в судилище. Система философской мысли йоги до сих пор остается совершенно неизвестной для современного мира. И потому мой долг перед йогой состоит прежде всего в исчерпывающем и правильном изложении ее учения с позиций современного мышления, а уж потом в отдании ее на суд критики¹. Стоит только привлечь внимание к какой-либо системе — и в критике, предвзятой или объективной, не будет недостатка.

Обращаясь к философии вообще, я не могу припомнить ни одной системы, которую можно было бы счесть совершенно удовлетворительной, — все

¹ См.: *Dasgupta S.* 1) *Yoga as Philosophy and Religion.* London, 1924; 2) *A Study of Patañjali.* Calcutta, 1920.

они держатся молодцом до поры до времени, чтобы в конце концов внезапно развалиться у вас на глазах. Философия — свое собственное проклятие, и ничто не может сравниться с ней в этом. Вот она начинает свои поиски, будит ожидания и вдруг... возвращается назад, чтобы сказать, что снова ничего не получилось. Но человек не может постоянно оставаться в состоянии войны с самим собой. Философия может ни к чему не прийти и ничего не доказать, но философ не может всю жизнь сохранять свой ум подобным чистому листу бумаги. Рано или поздно он, благодаря своему темпераменту, приходит к компромиссу, становясь соответственно скептиком, догматиком, атеистом или теистом. Философия поднимается, дабы победить веру, но склоняется вновь, подчиняясь новой вере. Философская система йоги не исключение, и у нее есть свои недостатки, не более серьезные, нежели недостатки других учений. Вместе с тем, йога, в отличие от других философских школ, опирается в решении своих задач не только на последовательность спекулятивных умозаключений, но также на систему практик, служащих непосредственным инструментом верификации результатов спекулятивных изысканий. В действительности история философии йоги показывает, что ее теоретическая часть, вероятнее всего, была присовокуплена позднее к уже сформировавшемуся корпусу практик, дабы обеспечить ему рациональную основу. Метафизическая часть играет роль гипотезы, которая, согласно традиции йоги, освящена авторитетом упанишад и служит объяснению результатов, получаемых в ходе йогических практик.

Таким образом, мы видим, что йога состоит из двух взаимосвязанных частей: во-первых, теоретической, где последовательная цепь рассуждений образует философскую систему, подобную любой другой; во-вторых, практической, состоящей из корпуса практик, позволяющих верифицировать открытые теорией

истины. Йога утверждает, что эта верификация есть непосредственный опыт — опыт той же природы, что и восприятие, но более совершенный и значительно превосходящий как доводы рассудка, так и свидетельства очевидца. Нам доводилось слышать о йогилах, действительно имевших опыт этого высшего восприятия, и мы обнаруживаем также, что все неизменно пребывающие в дискуссии друг с другом философские системы Индии безоговорочно сходятся в признании превосходства высшего йогического видения (*йога-праджня*). В сложившихся условиях мы не вправе принять на веру истинность подобного опыта, не удостоверившись лично в его подлинности, однако не можем и бесцеремонно отбросить его как незаслуживающее доверия допущение.

Бытовавший в Древней Индии взгляд на жизнь, как он предстает нам в философских сочинениях того времени, совершенно отличен от нашего. Жизнь переживалась как страдание, чувства несли с собой лишь скорбь. Согласно нашему мировосприятию, печаль и удовольствие чередуются друг с другом, и в целом мы хотим жить, ибо полагаем, что удовольствия в известной мере уравнивают скорби, что и делает жизнь стоящей того, чтобы ее прожить. Индийский мудрец, принимая во внимание те усилия и те страдания, которых требует от нас достижение удовольствий, размышляя затем о страданиях, испытываемых при утрате этих удовольствий, заключал, что удовольствие — лишь завуалированная боль. Чем мудрее человек, тем чувствительнее он становится и тем большее неприятие вызывают у него так называемые удовольствия.

Но наряду с этим пессимизмом существовал и оптимизм — оптимизм, опирающийся на понимание того, что скорбь, неотъемлемо присутствующая в нашем опыте, не принадлежит все-таки нашей сущности, и значит, мы можем избавиться от нее. Страдание — это внешнее по отношению к нам явление, и если бы

весь наш опыт был в своей глубине связан со страданием, он был бы внеположен нашей сущности. Но что мы без нашего опыта? И тут в индуизм приходит учение о душе. В большинстве философских систем душа мыслится как трансцендентный чистый дух, но в некоторых системах душа уподобляется некоему бескачественному нейтральному атому, куда вселяется индивидуальное сознание. Философия не в силах объяснить душу как чистый дух, так как, хотя она предполагается существующей во всяком опыте, сама душа не может быть объяснена средствами, которыми этот опыт располагает. Философия индуизма предполагает, что душа неизменно пребывает в своей чистоте, причастность же ее реальности опыта — лишь кажимость, возникающая вследствие трансцендентной безначальной иллюзии. Истинное знание, освобождение заключается в постижении души или самости, которой абсолютно внеположено все существующее. С первым проблеском истинного понимания рушится иллюзия, к которой, как нам казалось, чистый дух был прикован навеки. Опыт сознания, в свете описанного воззрения, предстает как продукт неправомерной или иллюзорной ассоциации чистой интеллигибельности с тем субстратом, который является корнем всего материального и, стало быть, источником опыта земного существования. Все школы индуизма в общем разделяют этот взгляд на вещи.

Немногие западные мыслители легко согласились бы с изложенными идеями. Самость как чистый дух должна казаться им чем-то непознаваемым, что, в свою очередь, лишает смысла само понятие освобождения.

Представления о *мукти* (освобождении) и *карме* — два незыблемых постулата, от которых философия индуизма не в силах оторваться, даже воспаряя к высочайшим своим вершинам. Несмотря на множество расхождений в других моментах, согласие в столь важных вопросах сообщает различным философским системам Индии единообразность, едва ли свойственную другим

традициям. В этих двух понятиях, взятых со всеми необходимо следующими из них выводами, нашли выражение все существенные особенности индийского духа, выразившего себя в философии. Они считались столь важными и неопровержимыми, что практически не было попыток оспорить их (за исключением школы *чарвака**). Однако в то время как учения о мукти и карме были приняты единогласно, прочие вопросы каждая школа решала по-своему. Именно последнее обстоятельство обусловило благоприятную среду для развития скептицизма или критицизма, чье слово в индийской философии всегда звучало весьма громко. Предельного выражения скептическая и критическая мысль достигла в буддизме, сохранив, однако, верность понятиям нирваны и кармы даже и в этой экстремальной своей форме.

Философия мыслилась как средство обнажения таких истин, в неведении которых как раз и сокрыт источник земных страданий; устранение же неведения и постижение истин должно привести к совершенному и полному прекращению всех страданий и несовершенств. Жажда земных удовольствий, стремление к благоденствию на небесах — вот что лежит у истоков всех горестей. Сами же эти ложные стремления проистекают из незнания истины, открываемой философией. Ценность нравственного поведения, самоотречения, чистоты сердца, бесстрастности и т. п. заключается в той роли, какую играют они в подготовке разума к восприятию философских учений. Ибо не велико воздействие философии на омраченный страстями и плотскими желаниями разум. Когда разум очищен от всех помрачений, истины, добытые на путях философских дискуссий, принимаются всем сердцем. Йога, однако,

* *Чарвака*, или *локаята*, — философская школа материалистического характера, отрицавшая многие ведийско-брахманистские представления. — *Прим. науч. ред.*

полагает эти дискуссии недостаточными для достижения чаемой цели, считая, что наверняка отвратить наш ум от мирских соблазнов могут лишь определенные психотехнические упражнения, продвигающие разум в направлении, обратном обыденному опыту.

И все же, сравнивая решения многих онтологических и метафизических проблем, предлагаемые индийской и западной философией, мы сталкиваемся с множеством совпадений и подобий, что возвращает нас к признанию того факта, что развитие философии в мире происходит единообразно. Действительным барьером, разделяющим Запад и Восток, является недоверие к нравственности, философии и культуре оппонента. Недоверие такого рода, не обоснованное на деле, не может существовать долго, и туман взаимного непонимания постепенно рассеивается. Восток и Запад неуклонно движутся навстречу друг другу — движутся к пониманию соответствующих ценностей своих культур, взаимного вклада в развитие человечества и в конце концов должны объединить свои усилия в совместном труде ради общего блага. Незримый архитектор человеческих судеб уже созидает грандиозный зал для этого союза — величайшего события в истории нашего мира. Я сочту труды мои совершенно вознагражденными, если милостью Всевышнего они окажут хотя бы ничтожнейшее содействие осуществлению этой цели.

Глава I

ЭЛЕМЕНТЫ САНКХЬИ И ЙОГИ В РАННИХ УПАНИШАДАХ

Именно упанишады впервые в истории индийской мысли выходят на путь поиска истины. В поздних частях «Ригведы» мы находим гимны, свидетельствующие, что мудрецы уже тогда мыслили мир как внутренне связанное целое, чье существование определяется установленными законами (*рита*), преступать которые недопустимо¹. Они задумывались даже над тем, что предшествовало творению и был ли мир сотворен². За многообразием космических перемен стремились они узреть окончательную и неизменную истину. Жертвоприношения больше не приносили удовлетворения умам немногих мыслящих. Они стали чувствовать, что церемонии и ритуалы предназначены лишь для толпы, и попытались заменить изоциренные жертвоприношения прежних времен внутренним символическим посланием. Шло время, и постепенно эти символические формы поклонения становились недостаточными. Неудовлетворенность традицией мотивировала первые поиски истины, неизменной и вечной. Упанишады изобилуют историями о мудрецах, посвятивших себя

¹ См.: Macdonell A. A. Vedic Mythology. Strassburg, 1897. P. 11.

² «Из чего возникло это творение, было оно создано или нет? Возможно, ведомо это тому, кто правит миром, обитая в небесах, но, быть может, и он не знает» (Ригведа. X, 129).

поискам истины. Одни из этих мудрецов высшей истиной объявляли солнце, другие — жизненное дыхание, пространство (*акаша*) и т. п., но все это не могло ни удовлетворить их, ни обнаружить истину. Так продолжалось до тех пор, пока мыслящему уму не открылась идея *атмана*, или самости. Почти одновременно свет истины забрезжил как для мыслителей-брахманов, так и для философов-кшатриев. Многие были одержимы поиском истины и стремлением ее выразить. Эти искания, распространявшиеся в течение длительного времени, должны были охватывать самых разных людей. Таким образом, эти духовные искания развивались не в одном, а в различных направлениях. В тот или иной исторический период разного рода прозрения приходили к мыслителям — то неясные, то отчетливые.

Упанишады — это свидетельство подобных прозрений. Не говоря уже об отсутствии систематического изложения духовных интуиций, не было даже серьезных попыток как-то классифицировать их. Идеи не отличались ни определенностью, ни конкретностью; обсуждаемые проблемы были немногочисленны, необходимость установления взаимоотношений идей ощущалась не часто. А когда все-таки возникала потребность в таком установлении, то понятия, имея расплывчатые границы легко могли быть согласованы друг с другом. Философ, обладающий подлинно критическим взглядом и ожидающий найти в них хорошо разработанную философскую систему, не избежит разочарования. Ведь упанишады — это не тексты, созданные одним автором в один период; философские понятия — в том смысле, в каком мы знаем их сейчас, — еще не появились тогда. Как правило, мысль выражалась в неподтвержденных аргументацией представлениях поэтов и созерцателей — представлениях, несших в себе зародыши грядущих философских систем и все же едва ли поддающихся идентификации с развитыми понятиями позднейших веков. Все попытки такой идентификации какой-либо

из философских школ Индии с философией упанишад неизбежно влекут за собой некоторое насилие над текстами последних, чем в избытке — нельзя не признать — грешили комментаторы последующих веков, непременно стараясь отождествить упанишады с той или иной современной им философской системой, при этом объявляя несущественными сопротивляющиеся желаемой интерпретации тексты и выдвигая на первый план более подходящие. С философской точки зрения, древние тексты имеют гомогенный, недифференцированный характер. Как правило, в них раскрывается свойственное эпохе упанишад восприятие всеобщей реальности, лежащей далеко за пределами индивидуального опыта повседневной жизни, — реальности неизменной, царящей надо всем изменчивым и переходящим.

Когда духовная атмосфера страны определялась правоверной приверженностью традиции, а достоинство всякой философской системы измерялось степенью ее соответствия учениям и взглядам, изложенным в упанишадах, тогда последователи различных философских школ, не жалея сил, старались продемонстрировать, что они и только они одни имеют право считаться истинными продолжателями древнего учения. Лично я не склонен видеть в текстах упанишад единое целое, которое можно было бы отождествить с какой-либо из сформировавшихся позднее систем, хотя, полагаю, мы можем обнаружить там рудиментарные зачатки их всех. В ходе развития философской мысли первоначальные смутные различия между идеями проступали все более отчетливо; постепенно, по мере укрепления восприятия их как гетерогенных, аналогичные в сущности идеи начали объединяться подобно *гомеомериям** для создания отдельных систем.

* Гомеомерии (греч. подобные части) — мельчайшие элементы всякого качества. — *Прим. науч. ред.*

Направляясь далее по пути нашего исследования, стараясь проследить проращение семян некоторых идей санхья-йоги в упанишадах, мы видим прежде всего, что эти древние тексты — свидетельство страстных поисков истины, на которые подвигало мыслителей древности охватившее их осознание присутствия единой высшей реальности. После того как были перебраны многие внешние силы — солнце, ветер и т. п., опробованы способности и внутренние силы, такие как ощущения и жизненная сила (*прана*), высшая реальность открылась в глубочайшей обители самости, во вместилище высшего блаженства (*анандамая-коша*). Начиная со знаменитого гимна «Ригведы» (X. 129: «Не было тогда ни бытия, ни не-бытия»), пронизанного стремлением к обретению сознания единства, развитие вопрошания о высшей истине мы прослеживаем не только в гимнах Пуруше (РВ. X. 90), Вишвакарману (РВ. X. 81) и Брахманаспати (РВ. X. 72), но также в гимнах Вач, Адити, Скамбхе и Якше (РВ. X. 125). В «Ригведе» (I. 164) сказано: «О едином существовании мудрецы говорят по-разному». В «Атхарваведе» читаем: «Они называют его Индра, Митра, Варуна, Агни; и небеснокрылый орел — это также он; разными именами называют провидцы то, что суть одно; они называют его Агни, Яма, Матарिशван». В «Шатапатха-брахмане» (II. 2. 1) говорится: «Душа есть все». Мы чувствуем, как постепенно укреплялся и возрастал ток мысли, направленный к осознанию реальности многообразия как единства в самом себе. Наиболее яркого выражения мысль эта достигла в упанишадах, когда мудрецы благодаря общему подъему философских размышлений, а также на основе более глубоких опытов медитативной практики и исключения недостатков неразвитого понятия Брахмана с помощью как религиозной практики, так и учености пришли к убеждению о существовании всеобщей реальности и отождествили ее с глубиннейшим «я», Брахманом, о чем уже было сказано выше.

Нет нужды приводить здесь множество примеров бесспорно отчетливых монистических тенденций упанишад, нашедших позднее свое полное раскрытие в монистической (*адвайта*) школе Шанкары* и его последователей. В той мере, в какой тексты упанишад доступны нашему пониманию, они предстают не в форме завершенной философской системы, но как выражение миросозерцания и философской культуры тех далеких времен в целом. Тенденции, обнаруживаемые этими размышлениями, взятые в совокупности, действительно свидетельствуют о начинающихся формироваться течениях мысли, настолько тесно переплетенных друг с другом, что практически невозможно определить каждое в отдельности как самостоятельное, отличное от других. Содержание их, вопреки заявлениям последователей Шанкары, нельзя назвать исключительно и чисто монистическим. Просматривается в них и дуалистическая струя, соседствующая с безоговорочно монистическими идеями, развившаяся более определенно с течением времени и выросшая в системы йоги, санкхьи, вишнуизма и шиваизма. Так, исследуя упанишад, мы видим, что понятие Брахмана порой помещено в контекст вполне определившихся зрелых идей. В некоторых текстах идеалистическое начало столь явно доминирует, что нетрудно распознать в них основание системы *адвайта-веданта*, развернутой впоследствии Шанкарой и его последователями. Концепция других кажется приближающейся к идее Абсолюта, порождающего действительность материальную и ментальную. Возможно, понятие абсолюта мыслилось авторами ранних упанишад в двух различных направлениях: из первого развилась веданта, из второго — санкхья-йога и вишнуизм. Разрозненные элементы последнего на-

* Шанкара (788—820) — выдающийся индийский мыслитель, реформатор школы адвайта-веданта. — *Прим. науч. ред.*

правления, рассеянные по ранним упаниадам, можно в целом разделить на два типа. Один предполагает мир как реально существующее, эманировавшее из высшей реальности, изначально пребывавшей в состоянии не-проявленности, затем же возжелавшей выступить из себя и стать многим; второй рассматривает самость как отличную от творения (заключающего в себе мир и живые существа), в сердце которого она пребывает. Приведем несколько иллюстраций этих положений.

«Истинно, как из полыхающего огня искры, сами подобные огню и огненные, тысячами разлетаются во все стороны, так и разнообразные существа возникают из бессмертного и возвращаются в него же... То, что исполнено сияния, меньшее мельчайшего; то, на чем зиждятся миры и все их обитатели, этот бессмертный Брахман, эта речь и манас, это реальное, это бессмертное, и к нему все должно устремиться — о друг, знай»¹. «Он пожелал: „Да стану я многим, да буду я творцом“. Он воспламенился подвижничеством и так сотворил все существующее. Завершив творение, он вошел в него и, войдя, стал *сам* (проявленным) и *тьят* (непроявленным), определенным и неопределенным, поддерживаемым и лишенным поддержки, одушевленным и неодушевленным, реальным и нереальным. Истинным (*сатья*) стало все это, чем бы оно ни было, и потому оно названо истинным². Имя и форма суть истинное, в них заключена эта *прана*»³. «Есть две формы Брахмана: материальная и нематериальная, смертная и бессмертная, твердая и жидкая, явленная и неявленная»⁴. «Он был изначально одним-единственным чистым существом, он пожелал стать многим и стал многим. Этот бессмертный Брахман есть впереди, этот Брахман позади, этот

¹ Мундака. II. 1. 1 и II. 2. 2.

² Тайттирия. II. 6.

³ Брихадараньяка. I. 6. 3.

⁴ Там же. II. 3.

Брахман справа и слева. Он простерся вниз и вверх; Брахман есть все это; это лучшее»¹.

Таким образом, истинность видимого мира не отрицается. Скорее, реальность изменяющегося и подвижного утверждается заново — через возведение ее к неизменному абсолютному основанию.

«Там не сияет солнце, не светят луна и звезды, нет там молний, и меньше полыхает это пламя. Только когда сам он воссиял, сияет и все остальное. Его светом освещается все»². Брахман описывается как «субстрат, основание, последнее прибежище, куда погружены различия и множество». «Брахман неслышим, неосязаем, у него нет формы, вкуса, запаха, у него нет начала и нет конца, он за пределами *махата*, не подвержен упадку и разложению, вечный и неизменный»³. Мы видим, что о бескачественной субстанции говорится как о реальности, сообщающей бытие всему видимому миру.

Иное описание этой субстанции приводится в одном из отрывков «Брихадараньяка-упанишады»⁴. «Вначале здесь не было совсем ничего. Воистину, смертью все было сокрыто; голодом — ибо смерть и есть голод. Смерть думала: „Да будет у меня самость“. Затем бродила повсюду, совершая поклонение. Из нее, так поклонявшейся, возникла вода». В «Тайттирия-упанишаде»⁵ читаем: «Несуществование было вначале. Из него вышло существующее. Существующее само создало себя... Когда нашел свою природу в этом незримом, в этом бестелесном, неопределенном, лишенном опоры, тогда он стал бесстрашным».

Если мы попробуем теперь обобщить эти мысли (выведа тексты о самости за пределы их непосредствен-

¹ Мундака. II. 2. 11.

² Там же. 10.

³ Катха. I. 3. 15.

⁴ Брихадараньяка. I. 2. 1.

⁵ Тайттирия. II. 7.

ного контекста), то обнаружим, что в них отражено осознание единой реальности, существующей и в мире, и за его пределами, присутствующей как в феноменах, так и в ноуменах, поддерживающей бытие и внешнего, и внутреннего порядка, не только управляющей физическими силами, но и образующей сам их субстрат. Мир материальный и мир ментальный — не более чем ее формы. Эта высшая реальность полностью лишена свойств чувственно-интеллигибельного мира, при том, что она управляет им.

То, что идея *пракрити* Капилы и Патанджали развилась именно из этого неразличенного в себе, полу-спинозовского воззрения, подтверждается, во-первых, близостью ее к *пракрити* санкхьи, во-вторых, свидетельством самого Шанкары, который указывал на то, что комментаторы школы санкхьи нередко объясняли отрывки монистического характера как относящиеся именно к *пракрити*¹. Даже и в наши дни многие из изучающих санкхью, не касаясь упанишад, и исходя только из текстов самой школы, находят взгляды бескомпромиссного мониста Спинозы и общепризнанных дуалистов Капилы и Патанджали весьма близкими. Переводчик «Санкхья-карик» Джон Дэвис посвятил целую главу выяснению этой связи, а вслед за ним то же предпринял и Дж. Бёрнс-Гибсон².

¹ Шанкара. Веданта-сутра-бхашья. I. 1. 5; I. 2. 19, и т. д.

² Гибсон пишет: «Естественно, мы должны воспринимать Капилу таким, какой он есть... И все же, если действовать осторожно, можно выявить его скрытый монизм, тем самым приблизив Капилу к Спинозе. Как сущие множество душ и одна *пракрити* образуют одно существование, единство бытия и сознания; как чистое бытие они абсолютно неотличимы и друг от друга, и от ничто. Для мысли они сливаются в одно, которое тонет в небытии. Оставшееся есть *вьякта* — феноменальный мир субъекта и объекта, существующих, имеющих единую сущность и неразделимых

Вчитываясь в некоторые описания *атмана*, мы обнаруживаем, что самость рассматривается в них как внутренний правитель. Так, Яджнявалкья говорит: «Живущий на земле и в земле, которого земля не знает, чье тело есть земля и кто управляет землей изнутри — он есть ты сам, движущий изнутри, бессмертный». То же говорится о воде, огне, атмосфере, ветре, небе, солнце, сторонах света, луне, звездах, пространстве, тьме (*тамас*), свете (*теджас*), а также о дыхании, речи, глазах, ушах, уме, коже и знании. Нередко в текстах правитель макрокосма, или внешнего порядка сущего, отождествляется с правителем микрокосма, или внутреннего порядка. Так, почти вся 7-я часть третьего раздела «Брихадараньяки» посвящена именно этой теме.

В некоторых местах упанишад об *атмане* говорится как об обладающем различными оболочками или частями, некоторые из которых являются плотными и материальными. Атман — сокровенное, самое глубинное ядро, природа которого есть чистое блаженство (*анандамая*). Он пребывает вне всякого движения и изменения и совершенно от них отличается. Именно на нем как на последнем основании зиждятся опыты сознания в разных его состояниях, и спящем, и бодрствующем¹. Здесь снова мы встречаемся с двумя видами атмана, из которых первый услаждается опытом, второй же находит удовлетворение в недеянии². Последний, высший, атман часто описывается как высшая реальность, единственная истина внутреннего и внешнего

в высшей точке, из которой начинается их разделенность. И этот остаток Капилы аналогично остатку Спинозы, когда бесконечный атрибут мысли или сознания поглощает или вытесняет все другие бесконечные атрибуты, делая их излишними, никчемными гипотезами, — результат, совершенно неизбежный в диалектике мысли» (Mind. 1881, октябрь).

¹ Тайттирия. II. 1—5; также Сарвадаршана-сангراها. 2.

² Мундака. III. 1.

порядков сущего, то, в чем покоится весь мир. Когда эмпирическое «я» постигает Ишвару, оно освобождается. Самость — источник всех переживаний. Самость не познается с помощью органов чувств, она не подвержена изменениям, не подвластна старению и т. п. Вначале была именно самость, она познала себя и произвела из себя все сущее¹.

Читая различные описания атмана, мы начинаем понимать, как впоследствии из них выростали учение веданты об атмане и учение санкхьи о пуруше. По мере развития монистической тенденции, с возрастанием значимости Брахмана как высшей реальности, всю область множественного и особенного, охватывающую как явления внешнего мира, так и оболочки самости, описываемую как изменчивое и подвижное материальное бытие, — всю эту область стали относить к не-бытию, к *майе*, или иллюзии. И только сокровеннейшая оболочка самости, «совершенное блаженство» (*анандамая*) мыслилась как неизменная реальность.

Но параллельно с этим течением ведантистской мысли наружу начал пробиваться поток совсем другого типа. Вновь нарождавшееся направление не пыталось минимизировать проблему посредством простого отсечения сферы конкретного существования как иллюзорной, т. е. принадлежащей не-бытию и существующей лишь относительно и только до того момента, когда она полностью разлагается силой чистого созерцания самости как единственной реальности. Отправной точкой стало предположение о наличии в самости двух природ: природы материальной, несколько более тонкой, нежели материя внешнего мира, но такой же по сути, и природы нематериальной, т. е. чистого духа, неподвижного и не подверженного изменениям. Заключение, к которому пришла мысль на этом пути, было следующим: две природы, образующие самость, суть два различных

¹ Прашна. IV. 1—7.

типа реальности — чистый дух и праматерия, корень субстанции обычной материи в ее изначальном, наиболее тонком состоянии. Таким образом, одна и та же тонкая материя, развиваясь, приводит к появлению, с одной стороны, ментальной материальности чувств, восприятий, ума и др.; с другой же стороны, более грубой материи внешнего мира. Дух, не активный сам по себе, есть подлинное основание макро- и микрокосма, ибо все сущее существует для самости. Если судить по сутрам, последователи санкхьи, принимая монистическое воззрение на атман как сущностно чистый дух, вместе с тем утверждали, что этот дух, *пуруша*, различен у различных людей. Санкхьяики считали монизм приемлемым лишь в общих чертах и в той мере, в какой обо всех душах, или пурушах, возможно говорить как о некоей единой сфере сущего, отличной от пракрити, — материи, или потенциального. В самих упанишадах мы не находим систематической, определенной точки зрения на этот предмет. Так монизм и дуализм разошлись, чтобы далее пойти каждый своим путем.

Обращаясь к «Майтри-упанишаде», мы видим, как не связанные в систему идеи ранних упанишад постепенно принимают вполне определенную форму — форму санкхьи. Непросто точно установить период создания «Майтри-упанишады». Однако же в свойственной этому тексту специфической компоновке идей санкхьи, в особенностях их изложения просматривается становящаяся философия, которая находится на пути к тому, чтобы стать стройной зрелой системой. «Майтри-упанишада», как она дошла до нас, вероятнее всего, является результатом соединения весьма разнообразных идей, но, кажется, ни одна часть этого текста не дает нам повода подозревать его в заимствовании своих идей у некоей развитой системы санкхьи, сложившейся еще раньше. Мы видели, что зачатки философии санкхьи в ранних упанишадах в основном просматриваются в реалистической установке некоторых тек-

стов, рассматривавших мир как реальный, исток же его и развитие объяснявших через развертывание высшей реальности — непроявленного, недифференцированного в себе бытия, стремившегося к саморасщеплению во множество и вошедшего в сотворенное сущее по завершении акта творения. Вместе с тем в первой части «Майтри-упанишады» мы обнаруживаем, что в то время как высший и трансцендентный дух сохраняет свое первостепенное значение, эмпирическое эго (как оно упоминается в «Шветашватаре (4. 6) и «Мундаке» (3. 1. 1)) выступает вперед, окутывая трансцендентную самость покровом природных качеств (*пракритикагуна*) — покровом, сотканным из страстей, антипатий и прочих свойств человека. Именно здесь впервые психологическая сторона человеческого существа истолковывается как противостоящая трансцендентной самости и как порождающая эмпирическое эго, окутывая трансцендентное «я». Последнее сохраняет свою единственность, хотя является как многое во многих индивидах, связанное с различными группами психологических качеств. Далее мы увидим, что психологические качества могут быть трех типов, выводятся же они из первичного бытия, которое называется прадхана, или пракрити. Согласно учению *мауликья-санкхьи* (т. е. изначальной школы санкхьи) — если исходить из ссылок на него, содержащихся в комментарии Гунаратны на «Шаддаршана-самуччаю»*, — каждый индивид обладал своей отдельной пракрити, которая рассеивалась в момент его освобождения. Трудно, однако, точно установить, когда и по какой причине многие пракрити слились воедино, а единственная трансцендентная са-

* «Шаддаршана-самуччая» («Компедиум шести даршан») — философский трактат джайнского мыслителя энциклопедиста Харибхадры (VIII—IX вв.). Гунаратна (XV в.) — джайнский философ, комментатор Харибхадры. — *Прим. науч. ред.*

мость стала мыслиться как множество трансцендентных пуруш, действующих в форме многих эмпирических эго, соединенных с различными группами эманаций пракрити.

Едва ли будет неуместным привести в этом пункте нашего исследования другие содержащиеся в «Майтри» примеры созревающей мысли санкхьи¹.

Так, мы читаем, что все ощущения и чувства тела были созданы именно для того, чтобы радовать пурушу, который, однако, ни к чему не привязан и ни к чему не питает пристрастия. Поэтому он, кажущийся изменчивым, действующий в том, чего нет (т. е. в пракрити), в действительности он не является деятелем и не изменяется. Скрываясь под покровом трех качеств, он кажется наслаждающимся. Далее, говорится о двух видах самости — о самости чистой и самости элементарной (*бхутатма*). Последняя подпадает под власть пяти тонких элементов материи (*танматра*) и пяти грубых элементов материи (*махабхута*); однако именно чистое «я», попадая в тенета материи, становится «я» элементарным и вступает на путь страданий. «Бессмертное «я» (поистине) подобно капле воды на лotosовом листе, но природные качества одолели его. Победенное и поверженное, впало оно в смятение, и не видит оно больше владыки, в нем самом обитающего»². Далее вновь описывается развитие пракрити в соединении с пурушей: «Как железное ядро, охваченное пламенем,

¹ Макс Мюллер, соглашаясь в этом с Л. фон Шрёдером, основываясь на характерном для предшествовавшего Панини употреблении сандхи в школе «Майтраяны» (т. е. «Майтри». — *Прим. науч. ред.*), о чем можно судить по рукописям этой упанишады, полагает, что есть все основания отнести «Майтраяну» скорее к раннему, чем к позднему периоду (к чему склоняется Коуэлл), возможно, даже ко времени до Панини.

² Майтри. III. 2.

под молотами кузнецов становится многими вещами, так и элементарная самость, охваченная внутренним человеком, становится множеством под ударами качеств»¹. Различные виды ментальных качеств разделяются согласно своим свойствам на *самтву*, *тамас* и *раджас*. Развертывание пракрити и отражение пуруши в буддхи описывается так: «Вначале одним лишь тамасом было это. Он пребывал в высочайшем и, движимый высочайшим, вышел из равновесия. Так стал он *раджасом*. Затем *раджас*, будучи движимым, вышел из равновесия. Так стал он *самтвой*. Затем *самтва*, будучи движимой, излила сущность наружу. Так та часть, которая является полностью сознающей, отражается в человеке, знающем тело»². В другом месте (*Майтри*. VI. 10) мы встречаем развернутое обсуждение отношения прадханы и пуруши: «Мыслящий пуруша, когда он обитает в прадхане, питается, насыщается едой, доставляемой пракрити. Элементарная самость действительно является его пищей, творец же ее — прадхана. Поэтому то, что образовано из трех качеств, есть пища, но личность внутри него — поедающий. Доказательство же тому доставляет нам восприятие. Ибо животные рождаются из семени, и как семя — пища, так и прадхана — тоже пища (семя или причина всего). Потому, как и было сказано, пуруша — поедающий; пракрити — пища, питающая того, кто обитает в ней. Все, что начинается с *махата* и завершается *вишешами*, с тремя ее качествами природы, указывает на [необходимость бытия пуруши как сознающего субъекта]... Воистину, мир этот — пища, имя ей — наслаждение, боль и заблуждение; вкус семени (причины) не ощутим до тех пор, пока не началось развитие [в форме следствия]. И во всех своих трех возрастных стадиях — детстве, юности и старости — он остается пищей; ибо поскольку они развиваются и до-

¹ Там же. 3.

² Там же. 5.

стигают зрелости, постольку в них сохраняется то, что делает их пищей».

Восприятие прадханы, после того как она достигла проявленности, происходит следующим образом: «Интеллект и все остальное — решимость, понимание, осознание — существуют для вкушения [результатов действий *прадханы*]. Имеются также пять [органов восприятия], предназначенных для вкушения пяти объектов чувственного восприятия; так же и все действия пяти деятельных органов и действия пяти *пран*, или жизненных духов [существуют для вкушения соответствующих им объектов]. Итак, проявленное есть пища, и непроявленное также есть пища. Наслаждающийся же ею лишен качеств, но, так как он наделен способностью наслаждаться и вкушать, то, стало быть, одарен он сознанием» (*Майтри*. VII. 10).

То, что семена санкхьи проросли еще в упанишадах, подтверждается употреблением многих ее терминов и также упоминанием типов эволюционных рядов (значимость чего пытался свести на нет Шанкара в своих комментариях на «Веданта-сутры»). Так, в «Катхе» (I. 3. 10 и II. 3. 7) упоминаются некоторые категории (*таттвы*) санкхьи, такие как *махат* и др.; а приведенный там порядок эволюции от тонкого к более грубому почти полностью совпадает с эволюцией согласно санкхье. В «Шветашватаре» мы читаем:

Одна овца, красно-бело-черная,
Рождает многих молодых, подобных ей во всем;
Один баран в порыве страстном прыгнул на нее,
Другой баран, его товарищ, овцу оставил¹.

Различные отношения многих пуруш и одной пракрити едва ли возможно проиллюстрировать более

¹ *Deussen*. Philosophy of Upanishads. Edinburgh, 1906. P. 251.

наглядно, нежели посредством метафоры различных связей многих баранов с одной овцой. В данном контексте описание овцы как «красно-бело-черной» неизбежно прочитывается как относящееся к трем гунам, образующим пракрити. «Шветашватара» рассуждает о пракрити, именуя ее *майей*; упоминается здесь и великий господь, вечно связанный с праматерией (ср. с концепцией йоги): «Майя есть *пракрити*, и тот, кто управляет ею, есть великий господь». Вполне допустимо предположить, что и гуны, часто упоминаемые в различных местах «Шветашватары», употребляются именно в принятом в санкхье смысле. Столь важный для санкхьи термин *гуна* встречается в «Шветашватараупанишаде» довольно часто. Приведем некоторые примеры: «*guṇānvaḥ yaḥ phalakarmakartā*» (V. 7); «*ārabhya karmāṇi guṇānvitāni*» (VI. 4); «*guṇāmśca sarvān viniyojayed yaḥ*» (V. 5); «*buddherguṇenātmaguṇena caiva*» (V. 8)¹. При чем пуруша отличен от гун как наслаждающийся ими, он абсолютно обособлен от них, хоть и связан с ними. Живя в гунах, он совершает деяния, плоды которых также услаждают его.

Возможно, в «Чхандогья-упанишаде» (VI. 4), где утверждается, что все вещи материальной вселенной образованы тремя составляющими — теплом, водой и землей, — мы имеем дело именно с зачатками теории гун. Примеры, приводимые в этой упанишаде в качестве иллюстрации данного положения, свидетельствуют о том, что в период написания «Чхандогьи» уже сложился способ рассуждения, ориентированный на раскрытие свойств причины в произведенном ею

¹ V. 7: «тот связанный гунами деятель, [чьи] действия [приносят] плоды»; VI. 4: «совершая действия под влиянием гун»; V. 5: «и кто, обуздав [себя], все гуны превосходит»; V. 8: «и качеством интеллекта, и качеством духа». — Здесь и далее цитаты с санскрита переведены научным редактором.

следствии для обоснования существенной их связи. Именно этим путем следовала мысль автора текста, который стремился показать, что не только различные стадии становления субстанции определяются доминированием одной из стихий, но и вообще все свойства субстанции, ее сущность и структура образованы соединением трех первичных модусов: красного (*лохита*), белого (*шукла*) и черного (*кришна*); из чего следовал вывод, что и все остальные субстанции образованы из указанных элементов. Тут же мы видим, однако, как мысль устремляется в другом направлении: «Мой дорогой, коль скоро все сделанное из глины мы узнаем как глиняное, различаются же только имена вещей, приходящие из языка, значит, только глина есть постоянное и истинное»¹. Сопоставление двух последних взглядов, нацеленное на вскрытие лежащей в их основе идеи причинно-следственной связи, подводит нас к теории развития (*паринама*) санкхьи.

Совершенно ясно, что в приведенных отрывках из «Чхандогья» (VI. 4 и др.) красное, белое, черное, или тепло, вода и земля, понимаются как начала, образующие различные вещи и порождающие их разнообразные свойства. Иными словами, все вещи понимаются как результат комбинации трех начал, что уже аналогично теории санкхьи, рассматривающей вещи как продукты соединения гун. Три изначальных элемента единственная сущностная реальность, прочие же вариации не более чем различные модификации их соединений, получающие соответствующие наименования.

В еще одном отрывке, часто цитируемом в подтверждение теории причинности, развитой в русле монистической веданты Шанкары, в качестве единственно истинной утверждается неизменная реальность, а все явленные формы нереальны и ил-

¹ Чхандогья. VI. 1. 4.

люзорны. В «Сиддханталеше»* различие между кажимостью (*виварта*) веданты и развитием (*паринама*) санкхьи определяется следующим образом: *vastunaḥ tatsamasattāko'nyathābhāvaḥ pariṇāmaḥ tadasamasattāko vivartaḥ***, или как *'kāraṇasalakṣaṇo' nyathābhāvaḥ pariṇāmaḥ tadvilakṣaṇo vivartaḥ****.

Согласно учению веданты о кажимости, атрибуты, формы и изменения не обладают той же реальностью, что и субстанция, будучи всего только иллюзорной пеленой явлений, брошенной на подлинную и неизменную реальность; в то же время теория развития санкхьи утверждает, что явления имеют реальную основу в гунах, которые и составляют их сущность, сообщая им действительность. Гуны существуют в единстве друг с другом, образуя составную сущность — *пракрити*, манифестациями которой являются все формы. Санкхья согласна с ведантой в том, что рассматривает формы как относительно не-сущностные, поскольку именно гунам отводится реальность ноуменальная. Во «Вьясабхашье», комментарии на «Йога-сутры», цитируется отрывок, относящийся к учению йоги о гунах. В данном отрывке утверждается, в частности, что подлинная природа гун не может быть воспринята, воспринимаемое же нами не более реально, чем магический трюк¹. С последним положением согласна и санкхья. Однако она не согласна с ведантой, которая отказывает явлениям

* «Сиддханталеша» («Краткое изложение истинного учения») — трактат мыслителя адвайты Аппай Дикшиты (XVI в.) — *Прим. науч. ред.*

** «Паринама есть то, что тождественно действительности, а виварта — то, что нетождественно».

*** «Паринама есть тождество причины [и следствия], виварта — различие между ними».

¹ *Guṇānaṃ paramaṃ rūpaṃ na dr̥ṣṭipathamṛcchati Yattu dr̥ṣṭipathaṃ prāptaṃ tanmāyeva suticchakam* («Истинную форму гун невозможно воспринять. То, что доступно в восприятии, — только иллюзия»).

в статусе реальности или истинности, принадлежащем субстанции, — ведь именно «красное», «белое» и «черное», по мысли санкхьяиков, составляют сущность всех форм, качеств и целостностей. Таким образом, можно указать на следующее расхождение в трактовке причинности в санкхье и веданте: согласно первой, причина содержит в себе различие, а высшая однородность как потенциальность заключается в снятии актуальности различения; в соответствии со взглядами второй, различие является внешним иллюзорным моментом, не укорененным в истинной причине, — совершенной однородности абстрактной мысли чистого «я».

Далее мы увидим, что выработанное санкхьей понятие причинности примирило в себе обе тенденции мысли, выраженные в приведенных выше отрывках. Веданта же, усвоив и развив одну из них, совершенно оставила без внимания другую.

Обращаясь теперь к проблеме бога (*Ишвара*), мы находим, что в некоторых текстах упанишад упоминается как создатель мира некое могущественное существо¹. Выстраивая свою дуалистическую систему материи и душ, санкхья обошлась без учения о создателе, которое, если судить по чрезвычайно скудному числу ясных и определенных текстов на эту тему, вероятнее всего, было весьма слабо развито ко времени появления ранних упанишад. Идею бога-творца восприняла йога. Она допускает бога как третий основополагающий принцип своей системы, что отличает ее от санкхьи. Трактую первичную материю, пракрити, как чистую

¹ В «Шветашватара-упанишаде» о Брахмане говорится также и как об объекте йогической медитации, что может быть соотнесено с медитацией на боге или упованием на волю бога (*Ишварапранидхана*). Вполне вероятно, что, когда учения йоги оформились в систематическую философию, именно этот Брахман как объект медитации и стал Ишварой.

потенциальность, йога вводит бога как действующее начало, призванное в гармоническом согласии с действиями людей устранить поставленные пракрити границы и обеспечить свободный ток энергии в определенном богом направлении.

Однако в текстах, предшествовавших «Шветашватара-упанишаде», кроме общих метафизических взглядов, разделяемых йогой с философией санкхьи, мы не найдем четко сформулированных положений, которые свидетельствовали бы о сложившейся системе мысли или дисциплины йоги. В «Прашна-упанишаде» говорится, что жизненный принцип, *прана*, получает существование от самости, от нее же получают силу и другие формы телесной активности: направленные вверх, вниз и сохраняющие равновесное положение. В других местах мы читаем, что все разнообразные жизненные силы обязаны своим существованием и способностью к действию главному жизненному принципу (*прана*), к которому все они в конечном итоге возвращаются. Эти зависимые от праны витальные аспекты именуются *апана*, *самана*, *удана* и *вьана* и отвечают за различные двигательные функции тела. В «Брихадараньяке» и «Чхандогье» они упоминаются в том же смысле. Из сказанного совершенно ясно следует, что идея единого жизненного начала (*прана*), получающего свое существование от самости и управляющего всеми другими способностями и функциями, уже в упанишадах получила отчетливое выражение.

«Катха-упанишада» (I. 3. 13) напоминает нам о йогическом процессе концентрации, позволяющем йогину достигать все более и более тонких стадий вплоть до высшей сущности — пуруши.

Далее в «Катха-упанишаде» о йоге говорится как об укрощении чувств, благодаря которому становится возможной окончательная реализация: «Когда пять орудий знания вместе с сознанием пребывают в покое, когда интеллект недвижим, это и называют высшей

стадий. Такое твердое сдерживание чувств именуется йогой (II. 3. 10—11).

Многие упанишады, такие как «Айтарея», «Брихадараньяка» и др., показывают то, что их авторам уже были известны разнообразные психологические и ментальные состояния, поскольку они называют их и отличают друг от друга.

В этих упанишадах, однако, мы не находим больше никаких сведений о йоге, пока не добиремся до «Шветашватары», созданной позднее. Именно в «Шветашватаре» йога начинает рассматриваться как метод достижения освобождения; здесь впервые мы встречаем медитативную йогу (*дхьяна*) и *санкхья-йогу*, приводящую к познанию последней истины. Здесь же находим мы и описание собственно йоги: йогических поз, управления дыханием и различных психических состояний, предшествующих окончательному просветлению. Вместе с тем в «*Майтри*» йога описывается как метод сосредоточения мыслей на объекте медитации, в связи с чем упоминаются многие характерные особенности этой практики. Все это позволяет заключить, что ко времени создания «*Майтри*» дисциплина йоги вполне развилась и сформировалась в качестве метода медитации. Весьма вероятно, что в эпоху упанишад йога не связывала себя с метафизическим учением санкхьи и практиковалась всеми, кто желал научиться управлять своими чувствами и концентрировать их на предмете медитации. Видимо, свод практических правил был привит позднее к стволу метафизики санкхьи, что, собственно, и дало жизнь философии йоги. Что же касается санкхьи и веданты, то их метод приобретения истинного знания не выходит за рамки теоретической философии и свойственных ей дискуссий. С точки зрения и санкхьи и веданты искусство йоги представляется ненужным. Философское исследование и философское сознание признаются ими совершенно достаточными для окончательного рассеивания тьмы невежества, способными

собственными силами озарить ум светом истины, заключающейся в свободе самости от пракрити (в случае санкхьи) или же в единстве самости и Брахмана (в случае веданты). Даже позднее два этих пути нередко представлялись как специфичные для санкхьи и йоги. Так, Видьяранья* в «Читрадипе» говорит: «Те, кто привязан к различным вещам, не в состоянии достичь философского знания на путях дискуссии. Для них важен метод йоги, ибо он разрушает гордость ума. Более же чистым душам, которые только слегка затуманены поволокой тьмы, рассуждение, известное нам под именем санкхьи, незамедлительно приносит освобождение». В упанишадах мы не находим неперенной связи между учениями йоги и метафизикой санкхьи, которая есть в более поздней философии йоги, сформулированной Патанджали и его комментаторами.

Подтверждение этому мы находим в факте существования целой группы упанишад, созданных после «Майтри» и посвященных исключительно дисциплине йоги. Санкхья упоминается в них крайне редко или не упоминается вовсе. Так, «Шандилья», «Йога-таттва», «Дхьянабинду», «Хамса», «Амританада», «Вараха», «Мандалабрахмана», «Надабинду» и «Йогакундали» заняты исключительно описанием психологии йоги и ее практических методов достижения концентрации. Названные тексты подчиняют философию изоциренным физическим процедурам йоги, которые в этот период стали развиваться почти независимо от школы Патанджали. В таком виде практики йоги были затем ассимилированы различными школами *шактистов*, *шиваитов* и некоторыми позднейшими буддийскими школами.

Учение о перерождении, о нравственных достоинствах, каковыми должен обладать философ, а также

* Видьяранья (XIV в.) — мыслитель поздней адвайты. — *Прим. науч. ред.*

о состоянии, в каком пребывает освобожденный мудрец, — все это мы находим в упанишадах. Принятие данных концепций санкхьей и ведантой в почти неизменном виде свидетельствует о непосредственном восприятии этих идей обеими этими системами еще до того, как сами они были полностью развиты и оформлены.

Подводя итог нашему краткому обзору, можно сказать, что упанишады содержат в себе потенции, зачатки идей, которые, развившись, во многом определили метафизику и другие учения санкхьи и веданты.

Глава II

ЙОГА И ПАТАНДЖАЛИ¹

Слово «йога» (*yoga*) встречается в «Ригведе», где оно употребляется в различных значениях: надевание ярма или упряжи, достижение недостижимого, связь и т. д. При просмотре мест, указанных ниже в примечании, выясняется, что значения, связанные с ярмом, встречаются реже других; вместе с тем именно в этом значении термин употребляется в таких поздних ведийских работах, как «Шатапатха-брахмана» и «Брихадараньяка упанишада».

Слово «йога» в значении ярма употреблено во многих местах «Ригведы»² и в брахманах; само оно, а также его производное *yugya* (несущий ярмо, животное) хорошо знакомо нам из поздней санскритской литературы. Здесь мы имеем дело с древним арийским словом, родственным германскому *Joch*, англо-саксонским *geos*, *iuc*, *ioc*, латинскому *iugum*. Слово «йога» с течением времени все реже употреблялось в своем первоначальном значении, все чаще в значении наложения ярма на чувственность.

По мере развития религиозно-философских идей в «Ригведе», мы обнаруживаем, что аскетические подвиги занимают все большее место в жизни мыслящих людей. Так, в «Ригведе» (X. 129) читаем: «Тот, кто

¹ Некоторые части этой главы вошли в мою «Историю индийской философии».

² RV. II. 39. 4; III. 53. 17; I. 115. 2; VIII. 80. 7; X. 60. 8; X. 101. 3; Тайттирия-брахмана. I. 5. 1. 3; Шатапатха-брахмана. III. 5. 1. 24. 34 и т. д.

вначале дышал покойно, продвинулся по пути развития, с помощью религиозного пыла и самоизнурения (*тапас*)»¹. В ранних упанишадах² — «Чхандогье», «Брихадараньяке» и «Тайттирие» — «йога» означает аскетическое самоограничение и медитативное абстрагирование, ведущие к высоким достижениям; в «Тайттирия-брахмане»³ мы вновь встречаем слово «тапас», причем комментатор уверяет нас, что он не имеет ничего общего ни с аскетизмом, ни с покаянной епитимьей, ни с чем другим в этом роде, будучи благоговейной медитацией на избранном объекте, которому надлежит быть созданным. Известный гимн из «Атхарваведы» (XI. 5. 1) превозносит брахмачарью и манас. Отдается им должное и в «Тайттирия-брахмане» (III. 10. 11. 3), где мы читаем, что Бхарадвджа практиковал религиозное воздержание (брахмачарья) на протяжении трех жизней, довел свое тело до полного изнурения, но по-прежнему хотел ее практиковать.

На фоне развития идей аскетизма и самоконтроля очевидным становится употребление изначально относившегося к укрощению стад слова «йога» для обозначения укрощения страстей, чей стремительный

¹ Раскрытие идеи тапаса см. в моей работе «Индийский мистицизм» (*Dasgupta S. Hindi mysticism. Delhi, 1927*), лекция IV.

² Чхандогья. 3. 17. 4; Брихадараньяка. I. 2. 6: *Sa tapo atapyata. Tapastapyate bahûni varshasahasrâni* («Он воспламенился. И пылал тапасом долгие тысячелетия»); Брихадараньяка. III. 8. 10: *yajñena dânenâ tapasâ* («жертвоприношением, подношениями, подвижничеством»); Тайттирия. I. 9. 1: *tapaśca vādhyâyapravacane sa* («подвижничество, изучение [священных текстов], учеба»); там же. III. 1. 1: *Sa tapo atapyata, sa tapas — taptva* («Он воспламенился, он пылал тапасом»); там же. III. 2. 1: *tapasâ brahma vijijñâsasva* («жаром да познаешь Брахмана»); там же. III. 3. 1: *tapobrahma* («жар Брахмана»).

³ Тайттирия-брахмана. II. 2. 9. 1.

полет сравним с неукротимым бегом испуганного стада. Ощущения, чувства уподоблялись неуправляемым лошадям, о чем свидетельствуют следующие отрывки из «Катхи» и «Майтри»: «чувства — кони, объекты чувств суть то, к чему устремлен их бег» (Катха. III. 4), «деятельные чувства — его кони» (Майтри. II. 6). Ожидания оправдываются вполне, когда в «Катхе» (II. 6. 11) мы встречаем следующее, целиком согласное с образом коней, определение йоги: «такое твердое обуздание всех чувств и называется йогой».

Возможно, корень *yujīr* в смысле «связь», как он дан в списке корней Панини*, является поздней корневой производной от существительного *yoga* (ярмо). Или, может статься, слово *yoga* первоначально было образовано от *yujīr yoge*, но ко времени Панини приобрело уже технический смысл, поэтому он допустил ошибку и изобрел новый фантастический корень *yujā*, означающий концентрацию. Панини различает корень *yuj* в смысле сосредоточения (*самадхи*) и *yujīr* в смысле присоединения, связывания, косвенно подтверждая тем самым, что к моменту составления его списка слово «йога» стало термином со специфическим техническим значением. До сих пор мне не встречалось употребление корня *yuj* в глагольной форме. Единственные его производные — *йога*, *йогин*. В «Восьмикнижии» Панини слово это встречается много раз¹, и везде оно употреблено в смысле присоединения, связывания. Панини допускает, что термин «йогин» (III. 2. 142) может относиться к человеку, практикующему религиозную аскезу. Отсутствие случаев употребления какого-либо глагольного производного от корня *yuj* в смысле concentra-

* Панини (V—IV вв. до н. э.) — индийский грамматист, блестяще изложивший фонетику, морфологию и синтаксис санскрита в своем трактате «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»). — *Прим. науч. ред.*

¹ I. 2. 51; I. 2. 55; III. 4. 20; V. 1. 102; V. 4. 44; V. 4. 50; V. 4. 126; VI. 4. 74; VI. 4. 75; VIII. 1. 59.

ции¹ бесспорно доказывает фантастическую произвольность образования «*yuj samādhau*» на основе корня, никогда не имевшего глагольной формы и существующего в языке только в существительных и прилагательных — *yuga*, *yugya*, *yoga* и *yogin*. Изучение правила грамматики Панини «*tadasya brahmacaryam*» дает основания полагать, что в этот период в стране не только получили широкое распространение различные виды аскетизма и строгого самоограничения, объединенные под именем *брахмачарья*, но в тесной связи с ними сформировалась вполне определенная система психофизической дисциплины, получившая название *йоги*, приверженцы которой назывались *йогинами*. Наиболее ранние письменные источники, сообщающие нам о последователях *йогической* практики, *йогинах*, — «*Майтри-упанишада*» и «*Восьмикнижие*» Панини.

В «*Бхагавадгите*», созданной, по всей вероятности, в добуддийскую эпоху*, слово «*йогин*» употреб-

¹ Пример из «*Махабхашьи*» (III. 2. 7): *yujyate Brahmacārī yogam* («*Брахмачари занимается йогой*») — не должен ввести нас в заблуждение, поскольку *yuj* в пассивно-активном залоге (*karmakarṭṛvācya*) будет *yujir yoge*, а не *yuj samādhau*. То же применимо и к таким выражениям, как: *sarvāṇi hāsmāi bhūtāni śraiṣṭhyāya yujyante* (Каушитаки. II. 6: поистине, все существа соединяются с наилучшим»); *prāṇe hīmāni sarvāṇi bhūtāni yujyante, yujyante cāsmāi śarvāṇi bhūtāni śraiṣṭhyāya* (Брихадараньяка. V. 13. 2: «Ведь в жизненном дыхании соединяются все эти существа, соединяются в том, кто [стремится] к наилучшему»); *yadyad śarīramādatte tena tena sa yujyate* (Шветашватара. V. 10: «Какую бы телесную форму ни принял, с ней и соединяется»); *nahi sādhyasamo hetuḥ siddhau sādhyasya yujyate* (Мандукья-карики. IV. 20: «Не годится для определения [отношения] между «большим термином» и доказанным следствием»); *tato yuddhāya yujyasva* (Бхавадгита. II. 38: «Так соберись на битву») и т. д.

* Современная индология склоняется к более поздней датировке этого текста. — *Прим. науч. ред.*

ляется в значении, согласном не с «*yuj samadhāu*», а скорее с «*yujir yoge*». Последнее обстоятельство не раз служило причиной ошибочных толкований. Вместе с тем в «Гите» мы находим не одно свидетельство глубоко почтительного отношения к йогиному — человеку, погруженному в созерцание (V. 24; VI. 15; VI. 19; VI. 27—28; VI. 31—32). В действительности, важнейший вклад «Гиты» заключается в ее попытке прочертить срединный путь, пролегающий между суровой дисциплиной медитативного абстрагирования и более грубыми формами поклонения сторонника ведийской традиции. Такой путь предстает в «Гите» как жизнь йогинома нового типа, призванного сочетать в себе лучшее из двух этих дорог, посвятив себя исполнению своего долга и освободившись вместе с тем от всех личностных мотивов и страстей.

Каутилья, перечисляя в своей «Артхашастре»* философские науки, называет *санкхью*, *йогу* и *локаяту*¹. Буддийские тексты рассуждают об обетах (*шила*), сосредоточении (*самадхи*), высшей интуиции (*панья*) и медитации (*джхана*). И если доверять свидетельству «Лалитавистары»** в отношении подъема философской мысли в эпоху Будды, то необходимо признать, что не только понятия *джхана* и *самадхи* были четко установлены ко времени создания этого текста, но и сами методы сосредоточения имели много общего с теми, что

* «Артхашастра, или Трактат об артхе» — политико-правоведческое сочинение, приписываемое мудрецу Каутилье («индийскому Макиавелли»). Окончательное оформление трактата просиходит, вероятно, в IV в. — *Прим. науч. ред.*

** «Лалитавистара» («Подробнее изложение жизни [Будды]») — буддийский текст, посвященный жизнеописанию Будды Шакьямуни. — *Прим. науч. ред.*

¹ «*Sāṅkhyaṃ yogo lokāyatam cetūānvīkṣikī*» (Артхашастра: «Санкхья, йога и локаята — системы исследования». — *Пер. науч. ред.*).

мы встречаем в «Йога-сутрах» Патанджали. Поэтому мы вправе предположить, что уже во времена Будды и даже до него внутреннее сосредоточение было развито как техника мистического погружения и практиковалось с небольшими вариациями различными группами людей, для обозначения которых и употреблялся технический термин «йогин»¹.

Что же касается связи йоги с санкхьей в «Йога-сутрах», то на основе имеющегося там материала трудно прийти к определенному заключению. Я уже отмечал в предыдущей главе, что представления о дыхании встречаются во многих упанишадах, однако там отсутствует изложение искусства управления дыханием (*пранаяма*). Только в «Майтри» йога представлена в систематической форме. Еще две упанишады, в которых прослеживаются идеи йоги, — «Шветашватара» и «Катха». Любопытно отметить, что все три названные упанишады Черной Яджурведы упоминают методы йоги и в то же время являются единственными², где встречаются несомненные ссылки на учение санкхьи, хотя последнее и не рассматривается в прямой связи с учением йоги. Но есть в «Майтри» одно примечательное место — в разговоре Шакаяньи и Брихадратхи, — на основании которого можно заключить, что некоторые элементы метафизики санкхьи использовались для разъяснения процессов йоги. Вероятно, именно последователи данного текста сделали метафизику санкхьи фундаментом йоги, что впоследствии было закреплено в учении Патанджали. Так, Шакаянья говорит:

¹ Для сравнения см. «Сатипаттхана-сутту» (Сутта об основах внимательности) — буддийское сочинение, входящее в Палийский канон. — *Прим. науч. ред.*

² «Шарирака», стоящая в ряду малых упанишад, представляет собой комбинацию идей санкхьи и веданты (эта упанишада также относится к Черной Яджурведе. — *Прим. науч. ред.*).

«Некоторые полагают, что именно *гуна* в силу различия в природе подпадает под власть воли, и освобождение происходит, когда устранены изъяны воли. Ибо через ум человек видит; и то, что мы называем желанием, воображением, сомнением, верой, неверием, уверенностью и неуверенностью, стыдом, мыслью, страхом, — все это суть не что иное, как ум. Носимый по волнам качеств, омраченный своим воображением, непостоянный, переменчивый, ущербный, переполняемый желаниями, колеблющийся, он отдается вере — вере, что «я» есть «он» и «это мое», и так он опутывает свою самость своей самостью подобно птице, запутывающейся в сетях. Поэтому человек, одержимый волей, воображением и верой, есть раб; тот, кто противостоит всему этому, свободен. И потому, да будет свободен человек от воли, воображения и веры. Это — знак свободы, это — дорога, ведущая к Брахману, это — распахнутая дверь, через которую пойдет свободный и достигнет другого берега тьмы. Там исполнены все желания». Для иллюстрации сказанного декламируются стихи: «Покойны пять орудий знания, покоен ум и интеллект недвижим — вот высшее состояние»¹.

¹ Ватсьяяна (мыслитель школы ньяя (V в.), комментатор ведущего текста школы — «Ньяя-сутры». — *Прим. науч. ред.*) в своем комментарии к «Ньяя-сутрам» (I. 1. 29) следующим образом различает учения санкхьи и йоги: «Последователи санкхьи полагают, что *ничто* не может явиться в бытие, как не может быть уничтожено бытие, так же и в чистом духе невозможны никакие изменения (*niratisayāḥ cetanāḥ*). Все изменения связаны с изменениями в теле, чувствах, средствах и объектах. Согласно же йоге, все творение вызвано к жизни кармой пуруши; причины кармы — в *дошах* (страсти) и *правритти* (действии). Сознющие души (*четана*), связаны с качествами, небытие может войти в бытие, а порождаемое может быть разрушено». Данные воззрения далеки от школы йоги Патанджали. Они по содержанию своему ближе к ньяе.

Внимательное изучение таких йогических упанишад, как «Шандилья», «Йогататтва», «Дхьянабинду», «Хамса», «Амританада», «Вараха», «Мандалабрахмана», «Надабинду» и «Йогакундали», показывает, что практики йоги претерпели разнообразные метаморфозы в рамках различных школ, но ни в одном из этих текстов мы не находим следов приверженности санкхье или же предпочтения ее другим учениям. Так, йогические практики развивались в русле учений шиваитов и шактистов и приняли в итоге специфическую форму *мантра-йоги*. Другим направлением их движения стала *хатха-йога*, направленная на достижение полного контроля над дыханием и произвольным функционированием мышц и внутренних органов посредством постоянного практикования изоциренных психических, мускульных и дыхательных упражнений, связанная также с искусством исцеления и с обретением сверхъестественных способностей. В «Йогататтваупанишаде» сказано, что существует четыре вида йоги: *мантра-йога*, *лая-йога*, *хатха-йога* и *раджа-йога*¹. Кроме того, неоднократно предпринимались попытки связать эти мистические практики с ведантой. Их влияние на тантру и другие формы религиозного поклонения было весьма серьезным, на чем, однако, мы не станем останавливаться в силу малой философской значимости названных практик.

Патанджали был, наверное, наиболее заметным представителем санкхья-йоги, которая и составляет

¹ Джайгишавья написал труд «Дхарана-шастра», где йога в большей степени сближается с тантрой, нежели йога Патанджали. Он называет различные части тела (такие как сердце, горло, кончик носа, язык, лоб, центр головного мозга), которые являются центрами памяти и где должна совершаться концентрация.

См. субкомментарий Вачаспати Мишры «Татпарьятика» на комментарий Ватсьяяны к «Ньяя-сутрам» (III. 2. 42).

предмет нашего исследования. Он не только собрал описания различных йогических практик, не только осветил все те разнообразные воззрения, идеи, которые могли иметь отношение к йоге, но и соединил их с метафизикой санкхьи, придав им ту форму, в которой они, собственно, и дошли до нас. Вачаспати* и Виджняна-бхикшу**, два великих комментатора «Бхашьи» Вьясы, согласны в том, что Патанджали был не основателем йоги, но скорее ее систематизатором. Анализ сутр убеждает, что это не авторская работа, но умелая, систематично оформленная компиляция, дополненная рядом оригинальных идей. Компилятивная природа «Йога-сутр» подтверждается делением ее на главы (*пада*) в соответствии с главными темами дискуссии, а не на книги (*адхьяя*) и главы, как в трудах Джеймини, Бадараяны или Панини, и не на книги (*адхьяя*) и уроки (*ахника*) (как в ньяе и вайшешике), что было общепринятой формой деления оригинальных сочинений. Систематичность, с которой формулируются дефиниции и выстраивается общая классификация в первых трех главах¹, свидетельствует о том, что

* Вачаспати, или Вачаспати Мишра (IX в.) — индуистский мыслитель, автор комментариев к различным философским школам. — *Прим. науч. ред.*

** Бхикшу, или Виджняна-бхикшу (XVI в.) — индуистский мыслитель, приверженец ведантизированной санкхья-йоги. — *Прим. науч. ред.*

¹ Краткий анализ первой главы даст нам более ясное представление об этом методе (действительно отличающемся от изложения (*уддеша*), определения (*лакшана*) и проверки (*парикша*), принятых в ньяе). В сутре 2 йога определяется как *cittavṛttinirodha*, т. е. прекращение разворачивания состояний сознания. В сутрах 3 и 4 различаются стадии *ниродха* и *аниродха*. Далее *вритти* (состояния) разделяются на *клишта* (загрязненные) и *аклишта* (незагрязненные), а по другой классификации — на *праману*, *випарьяю*, *викальпу*, *нидру* и *смрити*, и все они получают соответствующие определения. Затем Патанджали выделяет такие

Патанджали работал с готовым материалом, который он упорядочил и систематизировал. Этим объясняется также и отсутствие проповеднических интонаций, попыток ниспровержения других учений (помимо, может быть, тех редких случаев, когда дискуссия с оппонентом служит объяснению собственного учения). Автор даже не столько обеспокоен созданием новой системы, сколько поглощен систематизацией имеющихся фактов. Большую часть собственных комментариев он прибегает для последней главы: поскольку учение йоги изложено в первых трех главах, он отделяет идеи йоги, собранные им в единое целое, от своих собственных замечаний, ставя «*iti*» — слово, обозначающее завершение работы, — в конце третьей главы, очевидно, отмечая таким образом завершение своей компиляции йоги. В конце четвертой главы мы снова встречаем «*iti*», на этот раз знаменующее конец всей работы. Допустимо и иное, также вполне обоснованное предположение: последняя глава является поздним добавлением, принадлежащим другому автору, ощутившему потребность усилить позиции йоги при помощи новых аргументов, возможных, если смотреть на йогу, так сказать, изнутри. Последние могли послужить защитой йоги и от возможных нападок буддистов. Заметна значительная

виды ниродхи, как *абхьяса* и *вайрагья*. *Вритти-ниродха* классифицируется им как *асампраджнята*, а *сампраджнята* — как *савитарка*, *савичара*, *сананда* и *сасмита*. *Вритти-ниродха-самадхи* классифицируется как *упая-прагья* и *бхава-прагья*; *упая* же есть *шрадха*, *вирья*, *смрити*, *самадхи* и *праджня*. Йогины *упая-прагья* делятся на тех, кто вовлечен в *ишварапранидхану*, и еще на девять видов, определяемых согласно степени их благочестия. Далее следует определение Бога и описание природы его благодатной силы. Способы устранения препятствий разделяются в соответствии с *вирьей*, *шрадхой* и *самадхи*. Глава завершается описанием *праджни* и *асампраджняты*, или *нирбиджа-самадхи*.

перемена в стиле, нумерации и классификации последней главы по сравнению со стилем основной части, что может быть связано либо с ее дополняющей ролью, либо с тем, что автором стал кто-то другой. Сутры 30—34 этой главы, кажется, повторяют изложенное ранее во второй главе. Некоторые выносимые на обсуждение темы — раз уже дело касается такой систематической работы, как эта, — уместнее смотрелись бы в предшествующих главах в одном ряду с родственными им сюжетами. Непропорционально мал и объем главы: он ограничивается только тридцатью четырьмя сутрами, в то время как другие главы насчитывают от пятидесяти одной до пятидесяти пяти сутр.

Теперь мы подходим к наиболее важному вопросу о вероятном времени жизни знаменитого Патанджали, автора «Йога-сутры». Вебер* пытался связать его с Капьей Патанчалой** «Брихадараньяки». В «Варттике»*** Катьяяны упоминается имя Патанджали, означющее, согласно поздним комментаторам, того, перед кем складывают руки в знак почтения (*patantaḥ aṅjalayaḥ yasmāi*). Но не так-то легко прийти к правильному выводу, располагая лишь упоминанием аналогичного имени. Есть и другая теория, отождествляющая автора «Махабхашьи», обширного комментария на труд Панини, с Патанджали, автором «Йога-сутр». Эту версию принимают многие западные ученые, возможно, благодаря авторитетности некоторых индийских комментаторов, считающих двух этих Патанджали одним лицом. Один из этих комментаторов — Рамабхадра Дикшита, автор

* Альбрехт Вебер (1825—1901) — немецкий индолог и санскритолог. — *Прим. науч. ред.*

** Капья Патанчала — один из персонажей «Брихадараньяка-упанишады» (II. 3. 7). — *Прим. науч. ред.*

*** «Варттика» — комментарий грамматиста Катьяяны (конец I тыс. до н. э.) к «Восьмикнижию» Панини. — *Прим. науч. ред.*

«Патанджали-чариты», живший не ранее XVIII столетия. Другой цитируется в комментарии Шиварамы на «Васавадатту»*, датируемом Ауфрехтом** также XVIII в.¹ Еще два — царь Бходжа из Дхары и Чакрапанидатта, комментатор Чараки***, живший в XI в. Чакрапани говорит о своем благоговении перед Ахипати, мифическим царем змей, удалившим изъяны ума, речи и тела посредством «Патанджалы», «Махабхашьи» и пересмотра текста Чараки². Бходжа говорит: «Да будут победными светоносные слова этого прославленного царственного Ранарангамаллы, который созданием своей грамматики, написанием комментария на труд Патанджали и сочинением трактата по медицине, озаглавленного „Раджамриганка“, подобно царю змей удалил изъяны речи, ума и тела». Славословие это, однако, основано на древней традиции, согласно которой Патанджали-грамматист был воплощением Шеши, мифического змея, опустившегося на сложенные молитвенно руки Панини (*pata* — падающий, опускающийся, *añjali* — руки). Гимн поклонения, созданный Вьясой, который даже ортодоксальные комментаторы считают поздней интерполяцией, имеет те же истоки. Нет ничего невероятного в том, что более поздние индийские комментаторы могли смешать

* «Васавадатта» — роман индийского писателя Субандху (VII в.). — *Прим. науч. ред.*

** Теодор Ауфрехт (1822—1907) — немецкий санскритолог. — *Прим. науч. ред.*

*** Чарака — придворный врач кушанского царя Канишки (I—II вв.), которому приписывается труд «Чарака-самхита». — *Прим. науч. ред.*

¹ Цитируемая Шиварамой шлока встречается в некоторых рукописях и стоит сразу перед начальными словами «Махабхашьи», но это не дает нам ключа к установлению времени написания указанной шлоки, поскольку она вполне могла быть поздней интерполяцией.

² *Pātāñjalamahābhāṣyacarakapratīsaṃskṛtaiḥ
Manovākkāyadoṣānāṃ hantre 'hipataye namaḥ.*

трех Патанджали — грамматика, систематизатора йоги и автора сочинений по медицине, которому приписывается работа, известная как «Патанджала-тантра». Именно этого последнего мыслителя цитирует Шивадаса (XV в.) в своем комментарии на «Чакрадату»* в связи с темой нагревания металлов.

Вполне оправдано нежелание профессора Дж. Вудса из Гарвардского университета отождествить грамматика с систематизатором йоги на основе лишь шатких свидетельств перечисленных комментаторов. Небезынтересно то, что такие крупные комментаторы грамматической школы, как Бхартрихари, Кайята, Вамана, Джаядितья, Нагеша и др. обходят молчанием этот пункт¹. Последнее обстоятельство, хоть и ускользнуло от внимания Вудса, является весьма сильным аргументом против идеи идентификации двух Патанджали, опирающейся только на свидетельства немногих йогических и медицинских комментаторов позднего времени.

Стоит также отметить, что профессор Вудс находит некоторые различия в том, как интерпретируют философское понятие субстанции (*дравья*) оба Патанджали, что, по его мнению, безусловно пре-

* «Чакрадату» — медицинский справочник, составленный Чакрапанидаттой. — *Прим. науч. ред.*

¹ Особенно подозрительно в этом отношении то, что Бхартрихари (выдающийся грамматист (VI—VII вв.), автор «Вакьяпади», состоящей из трех разделов-канд; первый раздел называется «Брахма-канда». — *Прим. науч. ред.*), во второй канде «Вакьяпади», описывая композицию «Махабхашьи» и излагая предшествующую историю этого трактата, обошел молчанием проблему идентификации двух Патанджали. Ни слова на эту тему не встречаем мы ни в «Брахма-канде», где это было бы вполне уместно, ни у Пуньяраджи, ни у Хелараджи (Пуньяраджа и Хелараджа — комментаторы Бхартрихари. — *Прим. науч. ред.*).

пятствует объединению их в одном лице. В «Бхашье» Вьясы, по замечанию профессора, субстанция описывается как единство рода и видовых особенностей, в то время как в «Махабхашье», сочинении грамматиста Патанджали, *дравья* представлена как род или как специфические свойства, соответственно тому, какая из сторон акцентирована. Мне трудно понять, каким образом эти два воззрения противоречат друг другу. Более того, мы знаем, что этих двух взглядов придерживались соответственно грамматисты Вьяди и Ваджапьяна* (Вьяди считал, что слова обозначают качества, или *дравья*, согласно же Ваджапьяне, слова означают виды). Даже у самого Панини мы встречаем эти два толкования, что и выражено в правилах: «*jātyākhyāyāmekasmin bahuvacanamanyatarasyām*» и «*sarūpāṇāmekāśeṣamekavibhaktau*»**. Автор же «Махабхашьи» просто объединил их, что не означает его оппозиции взглядам «Йога-бхашьи» Вьясы. Хотя не следует забывать, что если бы таковая и имела место, это ничего не доказывало бы относительно автора сутр. Напротив, когда мы видим, что в «Махабхашье» *дравья* представляется как объект (например, корова с хвостом, копытами, рогами и т. д. — «*yat sāsnaṅgulakakudakhuraviṣāṇyārtha rūpat*»***), то вспоминаем, что и в «Бхашье» Вьясы *дравья* определяется аналогичным образом, т. е. как то, части чего не могут рассматриваться отдельно от целого (*ayutasiddhāvayavabhedānugataḥ*

* Вьяди и Ваджапьяна — ранние грамматисты, жившие в период после Панини и до автора «Махабхашьи». — *Прим. науч. ред.*

** «О понятии рода говорится либо в отношении к одному, либо в отношении ко многому»... «Из [слов,] имеющих одну и ту же форму, оставляется одно, [если есть] одно окончание».

*** «Тот объект, что имеет подгрудок, хвост, горб, копыто, рога».

samūho dravyam). Тщательное изучение «Махабхашьи» убедило меня, что в ней не содержится ничего, что явилось бы решительным препятствием для идентификации двух Патанджали. Без сомнения, в глаза бросается множество расхождений во взглядах, но все они не более чем традиционные мнения грамматистов старой школы, выставленные в их собственном виде и примиренные. Было бы весьма опрометчиво с нашей стороны делать на их основании заключения относительно собственных взглядов грамматиста. Напрашивается также и вывод о том, что автор «Махабхашьи» был неплохо знаком с такими важнейшими положениями метафизики санкхья-йоги, как теория гун (IV. 3. 1), принцип санкхьи *ex nihilo nihil fit** (I. 2. 64), идеи виварты и паринамы, идея времени (II. 2. 5, III. 2. 10, III. 2. 11), идея возвращения подобного в подобное (I. 1. 50), идея изменения как произведения новых качеств, результата и причины как проявления (V. 1. 2, V. 1. 3, III. 3. 13) и идея изменения состояний сознания (*буддхи-паринама*). Что касается преград и искажений восприятий, то здесь, по-видимому, Ишваракришна** заимствовал идею одной из своих карик из «Махабхашьи» (IV. 1. 3). К этому можно добавить, что «Махабхашья» вполне согласна с «Йога-бхашьей» в отношении *спхотавады*. Есть и внешнее сходство: оба трактата начинаются весьма похоже (*atha yogānuśāsanam* и *atha śabdānuśāsanam* — «итак, изложение учения о йоге» и «итак, изложение учения о языке»).

Можно отметить в связи с этим, что аргументы, выдвигаемые Вудсом в пользу отнесения «Йога-сутр» к периоду между 300 и 500 гг. н. э., далеко не удовлет-

* Ничто не происходит из ничего (лат.). — Прим. пер.

** Ишваракришна (V в.) — мыслитель классической санкхьи, автор самого раннего из дошедших до нас трудов этой школы — «Санкхья-карик». — Прим. науч. ред.

ворительны. Во-первых, из невозможности объединить двух Патанджали в одно лицо вовсе не следует необходимость смещения жизни систематизатора йоги в более поздний исторический период. Во-вторых, предполагаемые ссылки на буддийское учение по большей части содержатся в четвертой главе, которая, как я показал выше, вполне могла быть поздним добавлением к основному тексту¹. В-третьих, даже если она и была написана Патанджали, то на основании того, что Вачаспати описывает оппозиционную школу как относящуюся по своему типу к *виджнянаваде*, мы не вправе заключить, будто сутры имеют в виду именно Васубандху или даже Нагарджуну, поскольку идеи, аналогичные тем, что опровергаются в сутрах, развивались различными школами задолго до Нагарджуны².

Таким образом, хотя мы и не можем принять мнение поздних комментаторов в качестве основания, достаточного для отождествления двух Патанджали, в то же время сравнительное критическое изучение «Йога-сутр» и текста «Махабхашьи» не подтверждает, что автор «Йога-сутр» жил позднее другого Патанджали.

Любопытно отметить, что существует некий трактат, озаглавленный «Китаб Патанджал», о кото-

¹ Необходимо отметить, что наиболее важная буддийская референция «*naśaikacittatantram vastu tadapramāṇakam tadā kiṃ syāt*» (IV. 16: «Объект не зависит от какого-либо сознания. Ведь [в том случае] если [оно] не познает [объект], чем он оказывается?») вполне может быть строчкой из «Йога-бхашьи» Вьясы. Бходжа, изучивший многие комментарии, о чем он сам говорит во вступлении к своему трактату, не считает этот отрывок частью сутры.

² Интересно, что в «Махабхашье» (III. 2. 123) мы сталкиваемся с рассуждением (чрезвычайно близким по смыслу критике понятия времени у Нагарджуны), согласно которому движение не находится ни в будущем, ни в прошлом, ни в настоящем. Что же тогда мы имеем в виду, говоря, что выражение «он идет» означает настоящее время?

ром говорит ал-Бируни в своей «Индии». Ал-Бируни считает это сочинение весьма известным и переводит его вместе с другой работой, называемой «Санкхья» и приписываемой Капиле. «Китаб Патанджал» был написан в форме диалога между мастером и учеником и совершенно точно не является «Йога-сутрами» Патанджали, хотя формулируемые в обоих трактатах цели, а именно поиск освобождения и соединение духа с объектом медитации, совпадают. Ал-Бируни назвал этот трактат «Китаб Патанджал», что следует переводить как «Книга, именуемая Патанджал», поскольку в другом месте, говоря об авторе, он вставляет персидскую фразу, буквально означающую «автор книги Патанджал». Трактат сопровождается утонченным комментарием, множество отрывков из которого ал-Бируни цитирует, не называя, однако, имени автора. «Китаб Патанджал» толкует о Боге, душе, несвободе, деяниях (*карма*), освобождении и других предметах, обсуждаемых и в «Йога-сутрах», но способ изложения (насколько можно судить по отрывкам, использованным ал-Бируни) демонстрирует несколько иное осмысление этих тем. Бог в «Китаб Патанджал» понимается как вневременное свободное существо; о Боге говорится как о вручившем людям веды, указавшем им путь йоги, наделившем их способностью достичь через познание той высшей цели, к которой он их предназначил. Имя Бога есть доказательство его бытия, ибо не может быть так, чтобы имя существовало, а именуемая вещь — нет. Душа воспринимает его, а мысль постигает его свойства. Медитация означает поклонение исключительно Богу. Практикуемая непрерывно, она приводит к окончательному слиянию с Богом, обретению наивысшего блаженства¹.

Идея души, предлагаемая в этом трактате, та же, что и в «Йога-сутрах». Совпадают и понятия метем-

¹ Ср.: Йога-сутры. I. 23—29, II. 1, II. 45.

психоза. Далее речь идет о восьми сверхъестественных силах (*сиддхи*) первой стадии медитации на единстве Бога. Затем, как и в «Йога-сутрах», излагаются четыре другие стадии. Описываются четыре пути к обретению освобождения, первый из которых — практика (*абхьяса*) Патанджали, хотя целью данной практики является единство с Богом. Второй — *вайрагья*; третий — поклонение Богу, имеющее целью снискать его поддержку в обретении освобождения (ср.: Йога-сутры. I. 23, I. 29). Четвертый путь является нововведением, это — *расаяна*, т. е. алхимия. Взгляд на освобождение совпадает с излагаемым в «Йога-сутрах» (II. 25 и IV. 34); вместе с тем состояние освобожденности определяется как погруженность в Бога или состояние полного единения с ним. Брахман, как и в упанишадах, уподобляется дереву, чьи корни устремлены вверх, ветви же направлены вниз. Верхний корень — это чистый Брахман, ствол — веды, ветви — различные учения и школы, листья — разнообразные виды интерпретаций. Жизненные соки это дерево берет от трех сил (вероятно, трех *гун*); цель практикующего заключается в том, чтобы покинуть крону дерева и вернуться к его корням.

Отличия данной системы от концепций «Йога-сутр» можно сформулировать следующим образом: идея Бога занимает столь важное место, что становится единственным объектом медитации; минимизирована значимость двух методов йогического самоконтроля — *ямы* и *ниядмы*; совершенно игнорируется ценность дисциплины йоги как самостоятельного пути к освобождению, независимого от связи с Богом, что как раз особенно подчеркивается в «Йога-сутрах»; вводится понятие Брахмана; не упоминается самая суть йоги — *читтавритти-ниродха*; вводится *расаяна* как один из методов освобождения¹.

¹ Ср.: Йога-сутры. II. 1. — Ал-Бируни в своем изложении работы «Санкхья» приводит список дисциплинарных

Основываясь на изложенных данных, мы вправе предположить, что концепция «Китаб Патанджал» являлась новой модификацией учения йоги на основе «Йога-сутр» Патанджали, осуществленной в направлении веданты и тантры. В качестве таковой она, вероятно, сыграла роль проводящего канала, через который учение йоги, сформулированное в сутрах, вошло в новое русло, что подготовило его ассимиляцию учениями веданты, тантры и шиваизма в более позднее время. Упоминание автором трактата *расаяны* как способа достижения спасения позволяет с большой вероятностью отнести текст ко времени после Нагарджуны. Возможно, автор этого текста и автор «Патанджала-тантры» — одно лицо, и именно его цитирует Шивадаса в связи с алхимическими проблемами, и о нем говорит Нагеша* как о Патанджали в комментарии на Чараку. Мы можем также допустить, что именно этого Патанджали Чакрапани и Бходжа ошибочно отождествили с автором «Махабхашьи». Вполне возможно, что Чакрапани в строфе «*rātañjalama-hābhāṣyacarakaṇṭhī*» имеет в виду как раз эту работу — «Патанджала». Комментатор «Патанджалы» приводит описания миров (*лока*), континентов (*двина*) и океанов (*сагара*), вступающие в противоречие с их определением, данным в «Бхашье» Вьясы (III. 26), на основании чего можно предположить, что создан

норм, которые практически совпадают с *ямой* и *ниямой*, но о них говорится, что они не ведут к спасению. Ср. изложение пашупата-даршаны в «Сарвадаршана-санграхе», где йога определена как отношение индивидуальной души к Богу через ум. «Куларнава-тантра» также говорит, что йога не сводится к сидению со скрещенными ногами и упорному созерцанию кончика носа: она есть истинный союз индивидуальности с высшим «Я».

* Нагеша, или Нагоджи (XVI в.) — автор комментариев к произведениям по йоге, грамматике, медицине, последователь Виджнянабхикшу. — *Прим. науч. ред.*

этот трактат был в то время, когда «Бхашья» еще не приобрела статуса священного и авторитетного текста, каковым она почиталась впоследствии. Итак, на основании того, что ал-Бируни отзывается о «Патанджале» как о тексте, исключительно известном в его время, а Бходжа и Чакрапани вполне могли перепутать ее автора с Патанджали-грамматистом, мы вправе предположить, что книга «Патанджал» была написана неким другим Патанджали где-то в первые 200 или 300 лет нашей эры. Нет ничего невероятного также и в том, что в выражении «*iti Patañjaliḥ*» «Йога-бхашья» (III. 44) подразумевает именно этого другого Патанджали.

Чарака посвящает всю первую главу раздела «Шарира» доказательству существования пуруши, возражая таким образом буддистам, отрицающим самостоятельное существование душ. Изложение его столь живо и отчетливо, сплав метафизики санкхьи с учением йоги, понимаемой как путь к освобождению, столь совершенен, что едва ли мы ошибемся, приписав Чараке знакомство с «Йога-сутрами» Патанджали.

Последнее обстоятельство не позволяет отнести автора «Йога-сутр» ко времени после Чараки, которого считают придворным врачом Канишки. И при всем при этом изучение самого трактата вооружает нас такими внутренними доказательствами, на основе которых можно смело утверждать, что он был написан немногим позже завершения эпохи ранних упанишад под влиянием раннего буддизма и джайнизма, т. е. в тот период, когда три названные традиции, не отойдя слишком далеко от общего горнила их идей, еще не разделились окончательно.

Обращаясь к свидетельству самих текстов, мы прежде всего видим, что в «Майтри-упанишаде» представлена концепция йоги, включающая в себя шесть *анг*, или компонентов, практики: контроль над дыханием (*пранаяма*), самоконтроль (*пратьяхара*), медитацию (*дхьяна*), устойчивость (*дхарана*), размышление (*тар-*

ка) и сосредоточение (*самадхи*). Сравнивая этот перечень с аналогичным перечнем «Йога-сутр», мы видим, что в последней были добавлены два новых элемента, слово же «тарка» заменено словом «асана» (телесная поза). Далее, из описания шестидесяти двух ложных воззрений, приводимого в «Брахмаджала-сутте»*, мы узнаем, что были люди, которые или путем трехступенчатой медитации, или посредством логики и рассуждения пришли к мысли о вечности всего внешнего мира и индивидуальной души. На основе связи этой школы логики со школой концентрации внимания (*самадхи*), или медитации (*дхьяна*), исповедовали этернализм (*шашватавада*) — и на основе включения тарки в дисциплину сосредоточения (*самадхи*) можно утверждать, что перечень *анг* в «Майтри-упанишаде» является древнейшим вариантом учения йоги, относящимся к тому периоду, когда санкхья и йога находились в процессе слияния и когда принятый в санкхье метод обсуждения проблематики еще не обрел независимость от йоги.

Замена размышления (*тарка*) телесными позами (*асана*) в перечне Патанджали свидетельствует о том, что к моменту написания трактата йога успела вырасти в самостоятельный, независимый от санкхьи метод. Первое в философских сутрах введение идей ненасилия (*ахимса*), честности (*сатья*), нестяжания (*астея*), сексуального воздержания (*брахмачарья*), довольства немногим (*апариграха*) — все это составляет контроль над собой (*яма*), — а также чистоты (*шауча*), умиротворенности (*сантоша*) и других норм поведения, обеспечивающих контроль над собой (*нияма*), в систему морали, без которой немислима йога как таковая, вероятнее всего, произошло в тот период, когда дискуссия между индуистами, буддистами и джайнами еще не достигла

* «Брахмаджала-сутта» («Сутта о сетях Брахмы») — важный доктринальный раннебуддийский текст. — *Прим. науч. ред.*

своего пика. Не менее значимо введение дружелюбия (*майтри*), доброты (*каруна*), умеренности (*мудита*), равнодушия к чужим богатствам (*упекша*), поскольку ни в каких других индуистских текстах, посвященных проблеме освобождения, мы не встречаем столь же полного их перечня. Начиная с «Ачаранга-сутры», «Уттарадхьяна-сутры» и «Сутракританга-сутры», двигаясь далее через «Таттвартхадхигама-сутру» Умасвати к «Йога-шастре» Хемачандры*, мы видим, что джайны основывали свою йогическую дисциплину только на системе морали, обозначаемой ими как *ямас*. Мнение, высказанное в «Санкхье» ал-Бируни, что данный путь не ведет к спасению, отмечает расхождение индуистов и джайнов, происшедшее в более поздние времена. Другой важной особенностью работы Патанджали является ее совершенно пессимистическая интонация. Осмысление страдания в связи со сферой действия и идеалов йоги близко подходит к четырем священным истинам буддизма (страдание, источник страдания, избавление от страдания, путь к избавлению от страдания). Метафизика цикла *сансары*, связываемой с горем, появлением на свет, болезнями, перерождением и др., также в значительной степени аналогична циклу причин раннего буддизма, хотя в то же время в ней нет ни учения о зависимом происхождении (*пратитья-самутпада*), ни каких-либо концепций позднего буддизма. Неведение (*авидья*) поставлено во главе группы изъянов, но его нельзя путать с ведантистским истолкованием *авидьи* упанишад, поскольку здесь оно осмыслено, скорее, в буддийском

* «Ачаранга-сутра», «Уттарадхьяна-сутра» и «Сутракританга-сутра» — канонические тексты джайнской традиции шветамбара. Умасвати — выдающийся джайнский мыслитель, автор «Сутры, возводящей к познанию категорий» («Таттвартхадхигама-сутра»). Хемачандра (1089—1172) — джайнский философ, автор работ по логике, этике, поэтике, грамматике, художественных произведений. — *Прим. науч. ред.*

духе. Оно никоим образом не рассматривается как некая космическая сила или таинственный первородный грех, но помещается целиком в рамки земной, осязаемой реальности. Неведение у Патанджали, как и буддийское неведение (обусловленное незнанием четырех священных истин), заключается в восприятии преходящего, нечистого, горести и не-самости, соответственно как вечного, чистого, счастья и самости. В качестве еще одного примера можно взять волю к жизни (*абхинивеша*). Основание нашего существования — наша воля. Неизменно гнетущий нас грех — желание быть, желание быть собой, страстное желание соединить, слить себя с другими видами существования. Отрицание воли к жизни пресекает в конечном итоге наше бытие. И буддизм, и йога именно так трактуют «волю к жизни» — термин, сформулированный впервые в йоге, в ней разработанный и вполне отвечающий буддийским воззрениям, но никогда не употреблявшийся в этом смысле в других индуистских текстах.

Нет нужды в других примерах. Я привел все эти сопоставления с единственной целью — показать, что собственно «Йога-сутры» (точнее первые три ее главы) были составлены в то время, когда поздние формы буддизма еще не созрели, а разногласия между индуистами, буддистами и джайнами еще не достигли такой степени, которая препятствовала бы свободному и открытому заимствованию идей. Коль скоро подобная ситуация могла иметь место только в эпоху раннего буддизма, я полагаю, что первые три главы «Йога-сутр» были написаны где-то между IV и II вв. до н. э. Окончательное решение вопроса о правомочности отождествления Патанджали-грамматиста и Патанджали-автора сутр выходит за рамки моих возможностей, хотя я и старался всячески подчеркнуть, что в «Махабхашье» не содержится ничего, что противоречило бы подобной гипотезе.

Выше я должен был неоднократно отмечать, что учения йоги претерпевали видоизменения в рамках

различных школ мысли, однако последующее рассмотрение предмета я ограничил рамками традиционной интерпретации «Йога-сутр», принятой начиная с Вьясы и сохранившейся вплоть до Нагешы. Вместе с тем по ходу исследования мной могут быть отмечены и другие перспективы истолкования, если таковые окажутся интересными в связи с освещением идей йоги.

Глава III

ТЕОРИЯ ГУН

Характерной особенностью философских школ санкхьи и йоги является теория *гун*. Теория эта утверждает, что все вещи — как материального, так и ментального планов, — кроме чистой самости, состоят из трех видов реалей, соединяющихся друг с другом в различных пропорциях. Данные реалии называются *гунами*. Найти причину наименования этих реалей именно *гунами* не так-то просто. Санскритское слово «*guna*» означает: 1) качество, 2) нечто подчиненное, или низшее, 3) струна. Поздние комментаторы пытались оправдать использование этого термина, привлекая все три указанных значения. *Гунами*, в значении «качества», предельные реалии были названы потому, что все присущие вещам качества обязаны своим существованием соответствующему началу. В философии санкхьи, как мы увидим позднее, качества и реалии тождественны друг другу. Реалии называются *гунами* в значении «низшее», или «подчиненное», потому что им присуща меньшая в сравнении с *пурушей* степень постоянства. Ведь будучи неразрушимыми, *гуны* тем не менее пребывают в состоянии текучести и изменчивости, в то время как *пуруши* постоянны и неизменны. Именно поэтому *пурушам* отдается первенство, реалии же рассматриваются как *гауна*, или *гуна*, т. е. «обладающие низшей ценностью». Последнее предлагаемое комментаторами объяснение усматривает причину именования реалей

гунами в том, что они, подобно струнам, привязывают прозрачные пуруши к преходящим вещам.

Какова бы ни была причина использования слова «гуна» для обозначения этих начал, соображения, изложенные в первой главе настоящей работы, приводят нас к выводу, что сама теория была результатом долгого процесса развития, а не плодом творчества некоего мифического Капила, как полагает традиция. Вполне могло быть, что Капила собрал разрозненный материал и на его основе выстроил законченную и последовательную систему. А потому, хоть и маловероятно, что он открыл корневые идеи философии санкхьи, его можно по праву считать основателем этой школы, подобно тому как Патанджали считают основателем йоги.

Без сомнения, взгляд на любую систему индийской философии с исторической или хронологической точки зрения не лишен интереса, но гораздо более важно оценить философскую конструкцию в свете анализа нашего опыта. Правда, ни в одной из известных работ санкхьи мы не найдем подобного анализа, который обнажил бы смыслообразующий мотив теории гун. Однако мы могли бы попытаться выстроить подобный анализ на основе современных систем мысли и критицизма. Причем невозможность гарантировать историческую корректность подобного анализа не представляется существенно важной, поскольку только посредством подобной процедуры может быть в общем верно оценена философская значимость теории гун.

Мы знаем, что философия есть абстрактная наука, стремящаяся подняться над случайными качествами сущего к общему основанию, с которого она вновь нисходит, чтобы объяснить феномены сознания, жизни и природы. Поэтому от каждой философской системы ожидают, что она оправдает свое право на существование в качестве таковой, продемонстрировав, как произведенный ею анализ опыта с необходимостью ведет к формулированию ее теории. Однако в Индии эта

неотменимая обязанность философии нередко рассматривалась как относительно малозначимая, поскольку удовлетворение претензии той или иной философской системы на приятие широкими массами зависело не столько от разумной обоснованности ее теории, сколько от авторитета упанишад. От современного же интерпретатора санкхьи требуется предоставить собственную трактовку того, каким образом абстрагирование от конкретного опыта ведет к учению о гунах как правдоподобному объяснению всех феноменов.

Начнем с абстрагирования от опыта всех тех аспектов, которые могут считаться относительными или несущественными. Мы можем взять какой угодно опыт и попытаться уяснить, как далеко можно пойти в абстрагировании от него и где те пределы, за которые нельзя выйти, не принеся опыт в жертву логической последовательности. Аналитическое рассмотрение показывает, что бытие и движение суть две далее нередуцируемые крайности, за пределы которых не может идти абстракция. В веданте только бытие (*сам*) мыслится как истинное, буддизм же полагает истинным движение. Но всматриваясь более пристально в развитие буддизма и веданты, мы обнаруживаем, что и тот и другая постепенно продвигались в направлении примирения философии с опытом: первому пришлось допустить в качестве цели всякого движения «глубинное» (*габхира*) или «бессущностное» (*шунья*); второй допустить *майю* как принцип движения, под влиянием которого бытие превращалось — или, скорее, казалось превращенным — в множественность опыта¹. Здесь,

¹ Обращаясь к раннему буддизму, мы обнаруживаем, что такие примеры причинной связи, как: «от неведения рождается сознание, от сознания — имя, и т. п.», представляют сущее только как момент процесса вечного изменения. Мир есть процесс. Существа суть лишь точки, моменты процесса, и их движение управляется законом причинно-

однако, может возникнуть вопрос: «А что, собственно, означает „бытие“?» «Бытие» не пустая абстракция,

сти; они — моменты длящегося каждый миг бытия, самое себя поглощающего и самое себя порождающего. То, что мы называем одушевленным существом, есть не более чем индивидуальный участник общего процесса, один язычок пламени в океане огня. Бытие — только момент процесса становления. Когда мы рассматриваем буддизм поздней махаяны, мы видим, что учение о причинной детерминации (*пратитья-самутпада*) оказывается недостаточно весомым, и поэтому Нагарджуна выдвигает понятие пустоты (*шунья*) в качестве субстрата и цели всякой причинной детерминации. Чандракирти полагает, что претерпевающее всяческие изменения и трансформации само должно быть бесцветной пустотой (*шунья*), в той мере, в какой оно служит основой всякого и любого изменения. Именно пустота на мгновение достигает стадии бытия или знания через действие принципа причинной детерминации и затем опять тонет в пустоте. В начале была пустота, и пустота будет в конце. Пустота есть единственный субстрат — «глубинное» (*габхира*). Пустота — выражение следующих друг за другом видов сущего, как и бесцветной бездны, где утонули и перестали быть все они (комментарий Чандракирти на «Мадхьямакасутру» (гл. 18); «Шатасахасрика-праджняпарамита»).

Обращаясь к веданте, мы находим, что Гаудапада считал чистое бытие единственной метафизической категорией, множественность же и изменение — абсолютно ложными. Шанкара, соглашаясь с Гаудападой относительно нереальности этого призрачного, как сон, мира, вместе с тем развил понятие майи, подчеркнув различие относительного (*вьявахарика*) и реального (*парамартхика*) уровней существования. Вачаспати рассматривал майю, принцип изменения, как вспомогательную (*сахакари*) причину, действующую совместно с Брахманом. Шрихарша и Читсукха описывают майю как безначальную, положительную сущность, которая, однако, может быть разрушена силой истинного знания. Но когда мы подходим к Дхармарадже, Рамкришне и другим, мы видим, что майя, в полном согласии с духом санкхьи, уже рассматривается как три гуны.

представляющая некое общее для всего сущего свойство; оно есть всеобщий, высший план интеллигибельности, и как таковое бытие есть фундаментальный факт самополагания мысли, охватывающей полагание всех объектов мысли вообще. Бытие — это такая категория, через которую все объекты получают отнесенность к сознанию как факты сознания. Именно оно конституирует сознание. Без него мысль не могла бы утвердить ни себя, ни что-либо другое — все было бы слепо. «Бытийное» определение прежде всего относится к мысли и затем только ко всем другим вещам, так как последние могут быть отнесены к мысли, став ее объектами. Этот аспект вещей санкхья называет *саттвой*. Самолучающееся сияние и светоносность, способность легко изменяться, перемещаться не отделимы от бытия идей. Именно бытие в одном аспекте описывается как сияние (*пракашака*), в другом аспекте — как пластичность и легкость (*лагху*). Однако в объективном мире пластичность, текучесть мысли почти теряется, поглощается массой, материальностью. Но полагание, совершаемое мыслью, требует предмета, который полагался бы. Когда я говорю «стол есть», «стол» полагается как нечто, отнесенное к сознанию. Сама возможность совершающегося в акте полагания соотнесения «стола» и сознания показывает, что они разделяют некий общий атрибут или субстанцию, благодаря чему стол может стать частью сознания. Утверждением «стол есть» полагается вся весомость и материальность стола. Веданта утверждает, что это полагание и есть единственная истинная субстанция; качество же или материя, хоть они и кажутся данными в акте полагания, — не более чем форма и имя, т. е. нереальное. Но санкхья, ориентируясь на опыт, крепко держится той идеи, что масса или материальность являются ни к чему не сводимым изначальным планом опыта, как и бытие интеллигибельное, или *саттва*. Различие между феноменами внешнего мира и феноменами мира психического, между матери-

альными вещами и идеями заключается в том, что для первого преобладающим конституирующим элементом служит элемент материальности (*тамас*), для второго же — бытие (*саттва*). Сами идеи, хоть их прозрачно-светоносная природа не позволяет приписать им массивность как один из атрибутов собственно бытия, все же могут мыслиться как приобщающиеся некоторой материальной весомости, когда они принимают формы материальных объектов, в которых весомость доминирует. В мире мысли масса может быть отождествлена с тем элементом, который сообщает мысли статический характер. Такой модус бытия, как сияние или пластичность, дает лишь поток сияния, а не четко очерченные, разграниченные понятия. Устойчивая определенность понятий аналогична так называемой непроницаемости материи. Действие этого принципа в сфере мысли и в области материального различно. Различие выражается в том, что в первом случае элемент непроницаемости совершенно подчинен бытийности (*саттва*) и растворен в ней, во втором — именно он становится преобладающим. Таким образом, сущностная субстанция всех интеллектуальных феноменов — *саттва*, феноменов физических — масса, или *тамас*.

Наряду с интеллигибельным субстратом, *саттвой*, и массой, *тамасом*, мы обнаруживаем еще один фактор, присутствующий как в интеллектуальных, так и в физических феноменах, а именно — энергию (*раджас*).

Здесь кажется уместным указать на то, что в определении отношения между опытом и реальностью санкхья, возможно, была внутренне ведома той же аксиомой, которая руководила и ходом буддийской мысли. Суть аксиомы в следующем: всякое разнообразие опыта и восприятий предполагает существование соответствующего разнообразия реалей, или начал. Санкхья считает, что любому впечатлению, зафиксированному в опыте, соответствует определенная реалая. Бесконечное

множество реалий подразделяется на три типа: *саттва*, *раджас* и *тамас*, которые, согласно учению санкхьи, представляют собой три модуса изначальной сущности опыта. Троица эта в санкхье и йоге называется тремя *гунами*. *Саттва* есть интеллигибельный субстрат, *раджас* — энергия и *тамас* — весомость, или фактор препятствования. Именно союз этих трех, их сочетания на различных уровнях, определяемые взаимной подчиненностью и доминированием, порождают все сущее, все вещи ментального и материального планов. Три гуны суть предельные субстанции (*дравья*), все прочее — лишь их модификации.

Вышеизложенные положения вызывают два совершенно естественных возражения. Анализ сознания, не обнаруживающий других нередуцируемых сущностей, кроме бытия, массы и энергии, далек от совершенства: во-первых, он неполон, так как не принимает во внимание «чувствующую» сторону нашего сознания, не уступающую собственно сознанию своей способностью «проникать», а, может, даже и опережающую его в этом; во-вторых, нередуцируемые сущности, полученные путем обобщения из сознания, едва ли правомерно обозначить как реалии или субстанции. И наконец, естественный протест вызывает склонность изложенной позиции обойти сложную проблему отношения разума и материи, не предлагая никакого ее решения, так как возражения идеалистически настроенного мыслителя (*виджнянавадин*) не снимаются ни ссылкой на бесспорные взгляды, ни указанием на последние необходимые условия самого мышления.

Рассматривая эти возражения, мы возвращаемся к старому, изношенному в дискуссиях вопросу: «Какой должна быть природа вещей, чтобы они могли быть познаны?» Обычный ответ гласит, что они должны быть неким образом родственны уму, их познающему, так как ум может знать либо то, что в каком-то смысле имманентно ему, либо идею. Последний тезис равно-

значен утверждению, что разум познает только свои же собственные идеи, стало быть, невозможно такое утверждение о вещах, которому была бы гарантирована истинность; иными словами, существование вещей не может быть ничем удостоверено. Наш опыт все же сообщает нам, что мы знаем не идеи, но вещи и что иметь идею предмета значит не более, чем знать предметы. Говоря, что вещь должна быть сродни разуму, для того чтобы быть познанной, мы не делаем открытия, поскольку практически это тождественно утверждению, что лишь способность вещи быть познанной делает возможным познание. Столь же ошибочно и то понимание ментальной природы, которое, отталкиваясь от наличия ощущений, определяет деятельность мысли как упорядочение и соотнесение данных ощущений, позволяющее сформировать предмет познания. Мир природы представляется здесь как система отношений, налагаемых разумом на неоформленные данные чувственного восприятия, которые, однако, на деле не поддаются полному определению и оформлению, будучи «действием неизвестных „вещей в себе“, влияющих на нас таинственным, неведомым способом». Грин¹, считая реальный мир постижимым, отбрасывает «вещи в себе» как бессмысленные: объявленные совершенно независимыми от нашего познания и сами недоступные никакому познанию, они вместе с тем полагаются в качестве причины познания; причинность же как вид отношения есть результат работы сознания и не может быть предположена в мире «вещей в себе». Последнее рассуждение отменяет Канта, но не решает проблему

¹ Томас Хилл Грин (1836—1882) — английский философ, политический и этический мыслитель, принадлежал к движению британского идеализма. Испытал сильное влияние метафизического историзма Гегеля. Призывал англичан «закрыть» своих Милля и Спенсера и «открыть» своих Канта и Гегеля. — *Прим. пер.*

оформления ощущений, которые не могут быть организованы хаотичным и случайным пониманием. Если не в силу природы самих ощущений, то в силу каких причин понимание сообщает одному ряду ощущений совершенно определенный порядок, отличный от порядка другого ряда ощущений? Если предметы опыта созданы духом, мы вновь не в состоянии дать удовлетворительное объяснение формированию ощущений. Значит, должно быть что-то «не созданное духом» и обуславливающее наши ощущения. Только собственные предубеждения мешают идеалистам отдать себе отчет в существовании подобной сущности. Таким образом, мы видим, что Грин, подвергнув критике кантовские «вещи в себе», неминуемо вынужден был обратиться к некоей «причине, порождающей ощущения». Должна существовать внеположенная сознанию сущность, вызывающая появление ощущений. Если же продолжать настаивать на невозможности для подобной «вещи в себе» иметь отношения или свойства, поскольку она есть продукт деятельности сознания, то возвращаются все возражения против Канта. Без сомнения, мы не можем знать реальность без разума. Этим, однако, не подразумевается, что универсальной характеристикой реальности должна быть невозможность ее существования вне разума, т. е. быть одной лишь физической материей. Нет необходимости воспроизводить здесь весь ход дискуссии йогачары с саутрантикой, мимансой, санкхьей и йогой, поскольку ход аргументации в общем один и тот же и отличается лишь несущественными деталями¹.

¹ По этому вопросу см.: «Шастра-дипика» (гл. 5); «Йога-бхашья» (гл. 4); «Варттика» Кумарилы (рассуждения о санкхье Виджнянабхикшу) и др. («Шастра-дипика», или «Таркапада», — текст философа школы миманса Пратхасаратхи Мишры (XI в.), последователя Кумарилы (VII в.). — *Прим. науч. ред.*).

Итак, нам ничего не остается, как признать, что ментальное обладает и внешней реальностью, и внутренней. И здесь снова встает вопрос соотношения. Можно допустить наличие одной-единственной бескачественной сущности, выступающей, с одной стороны, как *вишая-чайтанья*, с другой стороны, как *прамана-чайтанья*^{*}, но это не объясняет множественность и разнообразие. Сказать, что материя есть овнешненная мысль и что такой порядок вещей согласуется с диалектической природой мысли, не значит удовлетворительно объяснить природу как непроницаемую, подверженную всяческим изменениям массу, и в целом данное утверждение не выходит за рамки смелой аллегории или метафоры.

Трудности радикального натурализма, готового отождествить материю с мыслью, столь же велики, как и трудности радикального идеалистического монизма, на который мы только что ссылались. Натурализм признает, что не способен перекинуть мост через пропасть, разделяющую психическое и физическое. Соглашаясь, что все попытки дать удовлетворительное объяснение этой проблеме так и не привели к окончательному успеху, он склонен полагать, что, будь наше знание более совершенным, мы наверняка увидели бы, что никакой пропасти нет и что все феномены образуют сплошную, не прерывающуюся брешами и разрывами длительность.

Так как не существует возможности непосредственного отождествления материи с разумом, и наоборот, остается один путь — найти такую «вещь в себе», из которой можно было бы вывести и материю и разум. Для обнаружения такого рода общего основания необходимо найти нечто, по природе своей совершенно «грубое», в котором сознание было бы неотличимо от материи; в то же время такая сущность должна со-

* «Сознание-объект» и «сознание-источник познания». — *Прим. науч. ред.*

держат в самой себе дифференцированность, которая объясняла бы возникновение и развитие обоих планов сущего.

Таким образом, перед нами встает вопрос: может ли сознание быть разложено на более простые составляющие — более простые в сравнении с самим сознанием, предстающим перед нами на фоне психического во всей полноте своего раскрытия. Данная процедура возможна только при условии, что нам удастся указать такое состояние, которое хоть и не может быть названо вполне сознательным, но должно быть признано началом, способным впоследствии вылиться в сознательное. Для поисков зачаточной стадии сознания можно обратиться к сфере индивидуального сознания или же к тому рассветному проблеску, который виднеется у истоков его эволюционного становления. Поиск приводит нас к выявлению примитивного и незрелого субстрата сознания в чувственном. По мере нисхождения от более высоких форм жизни к более низким наблюдается неуклонное уменьшение как разнообразия, так и определенности чувственных впечатлений. Наблюдая непосредственно наши собственные физиологические ощущения, ближе всего относящиеся к общему содержанию примитивного, или детского, опыта, мы должны признать почти полное отсутствие в них внятных впечатлений. Как правило, самое большее, что мы обнаруживаем в чувственном опыте, — это элемент собственно чувства. Даже единство апперцепции, или постижение как акт самости, эго, не существует как спонтанное, тут же данное сознание, но проступает только в ходе последующей рефлексии. О чувстве, когда оно существует в себе и для себя, мы не можем сказать «мое чувство». Когда же в ходе рефлексии вновь и вновь воспроизводится (хоть и в более слабом виде) не только само испытанное чувство, и весь поток сознания, только тогда данное психическое состояние может быть соотнесено с понятиями типа субстанции, качеств, действий, имен и др.

Отвечая на вопрос, может ли чувство, ощущение существовать само по себе, не будучи частью сознания, мы готовы согласиться с Клиффордом*, который утверждает, что чем ниже стадия развития, тем проще структура организма и его нервная система, тем проще и его сознание. Когда же мы доходим до моллюсков, не приходится говорить о каком-либо сознании вообще. Тогда мы можем только на основе собственного знания делать предположения относительно условий их существования. Нам удастся выйти из этого непростого положения, если мы представим сознание как совокупность данных, извлекаемых из простейших ощущений или, скорее, из тех недоступных нашему опыту элементов, которых даже нельзя ощутить, хотя вместе с тем они являются основой для простейших ощущений. Такого рода элементарные данные, сопутствуют деятельности любого организма, сколь бы прост тот ни был. Но только когда нервная организация достигает определенного уровня развитости система ощущений преобразуется в более сложную форму, именуемую сознанием. Таким образом, мы вправе признать, что «чувство может существовать само по себе, не будучи частью сознания». Итак, в своем существовании чувство не зависит от сознания, частью которого может быть; другими словами, оно есть «вещь в себе». Если же задаться вопросом о том, как возникли и сформировались связи между ощущениями, при условии, что вначале были только элементарные ощущения, единственные «вещи в себе», то ответ будет следующий: связи так же фундаментальны, как и сами ощущения. Все, что впоследствии становится мыслью, заложено не только в самом чув-

* Уильям Кингдон Клиффорд (1845—1879) — английский математик и философ, автор труда «О пространственной теории материи», в котором выдвигал идею о том, что материя и энергия суть просто различные виды искривления пространства. — *Прим. науч. ред.*

стве, ощущении, но и в простейших ассоциациях чувств. Из комбинации элементарных чувств, находящихся первоначально в простых соотношениях друг с другом, возникает затем вся сложность актуального сознания. Даже когда ощущения проявлены в своей наиболее развитой форме — на уровне сознания, отличительной их характеристикой остается отсутствие какой бы то ни было отнесенности к объекту, которая составляет необходимый момент знания и воли. Следовательно, ощущения более или менее подобны самостоятельным сущностям и как таковые действительно имеют сходство с материей — качеством, которого лишено знание.

Помимо приведенных здесь рассуждений, пришедших нам на ум в связи с попыткой понять теорию гун, есть один важный момент, привлечший внимание философов санкхьи и приведший их к мысли о том, что внешний мир образован комбинацией трех первичных ощущений. Речь идет о том, что знание любого предмета ассоциируется с тем или другим органом чувств. Последнее обстоятельство, как полагали древние санкхьяики, не допускает иного объяснения, кроме истолкования внешних объектов как модификации неких первичных чувств. Так, в «Йога-варттике»* встречаем следующий комментарий на «Йога-бхашью» (II. 15): «Все ментальные состояния, как и все вещи, могут быть охарактеризованы как приятные (*сукха*), болезненные (*дуккха*) и омрачающие (*моха*); именно поэтому эти гуны, такие как саттва и др., преобразовываясь также и во внешние объекты, например кувшин и др., посредством взаимного сочетания производят чувства удовольствия, боли, помрачения. Если бы объекты не были преобразованы указанным образом, не было бы причины для возникновения болезненных или приятных состояний сознания после первого же соприкосновения

* «Йога-варттика» — субкомментарий Вачаспати Мишры к «Йога-бхашье» Вьясы. — Прим. науч. ред.

с этими объектами. Именно по этой причине мы полагаем, что те модификации в объектах, которые позволяют определить психические состояния как болезненные или приятные, сами по себе не что иное, как преобразования элементарных ощущений — боли, удовольствия и прочего, ибо причина должна соответствовать производимому ею результату. Таким образом, и сами объекты должны рассматриваться как приятные, неприятные и др.». Важно усмотреть тесную связь приведенной аргументации с характерной для санкхьи теорией причинности, трактующей следствие как проявление скрытой сущности причины, весь же процесс причинности понимающей только как обнаружение причины в форме следствия.

Таким образом, со всех позиций рассмотрев нашу проблему, мы видим, что если, с одной стороны, ощущения могут толковаться как наименее оформленные и наиболее грубые субстанции, из которых может быть выведено сознание, то, с другой стороны, со стороны материи, ощущения могут быть представлены как субстанции тонкие, из которых берет свое начало материя. Вполне приемлемо предположение о существовании такой тонкой материи, которая, будучи лишена всех качественных характеристик — формы, цвета, твердости и других, — в то же время способна непосредственно принимать их все. Такого рода тонкую материю трудно отличить от сущности чувств как таковых. Вместе с тем мы видим, что грубая материя, лишь немного поднявшись по эволюционной лестнице до образования низших организмов, уже начинает порождать чувствительность. Так, тончайшее состояние материи, по-видимому, родственно аналогичному состоянию чувствительности: ощущение возникает уже на первых стадиях развития материи как организма, и именно как ощущение ее природа открывается первому и непосредственному схватыванию сознания. Рассуждение наше ни в коей мере не подрывается указанием на то,

что древние не могли иметь в виду подобную схему, поскольку последняя основывается на достижениях современных эволюционистов, — ведь мы как раз и пытаемся постичь теорию гун с точки зрения современного ученого. Вместе с тем важно помнить, что в Древней Индии была широко распространена вера в то, что даже простейшие существа, деревья, травы и т. д. способны чувствовать боль¹ и удовольствие; знание же полагали итогом долгого пути, и то темное представление, которым располагали животные, считали в чем-то близким знанию.

¹ «Вследствие дурных деяний, совершенных в прежние рождения, растения окружены различными видами *тамаса*; они обладают внутренним сознанием, способны чувствовать боль и удовольствие (Ману-самхита. I. 49). Медхатитхи так объясняет это: «Хотя каждая вещь образована тремя гунами, в растениях преобладает тамас, саттва же и раджас подавлены в них; вследствие преобладания тамаса, вызванного дурными деяниями прошлых жизней, растения чувствуют по преимуществу боль; но благодаря присутствию в них также и некоторых свойств саттвы, порой они могут испытать и удовольствия».

В «Вишну-пуране» животные описываются как обладающие замкнутыми в себе душами (*samṛtātmā*) и полные тамаса (*tamaḥpracūrāḥ*). В «Бхагавата-пуране» о животных говорится как о наделенных знанием и полных тамаса, различающих приятные им вещи по запаху. Шридхара цитирует отрывок, где говорится, что животным ведомы лишь голод и жажда. Они не могут говорить о вещах как о чем-то познанном ими и не воспринимают вещи как знакомые. Они не знают прошлого, не знают ни того, что переживают, ни того, что не переживают.

Автор «Шастра-дипики», однако, отходит от изложенного мнения, признающего за животными лишь инстинктивные движения, и полагает, что хотя животные и лишены способности выражать себя, они приобретают знания опытным путем, а также путем логического рассуждения, аналогичного человеческому.

Помимо приведенных выше рассуждений, которые мы можем приписать санкхье с нашей точки зрения, имеется, по-видимому, и более серьезный мотив практического характера, который привел санкхью к признанию именно чувств в качестве предельных «вещей в себе». Практической целью, вдохновлявшей все без исключения философские системы Индии, было освобождение от страдания. Кардинальной истиной буддизма стало утверждение, что каждая вещь исполнена страдания (*sarvaṃ duḥkḥamayaṃ jagat*). Страдание это проявляется тем ошутимее, чем больше мы привязаны к внешнему миру; погружаясь же с помощью медитации в глубины своего сознания, мы удаляемся от страдания; йога — просто практический метод такого погружения. Теперь встает вопрос: как мог бы внешний мир стать источником страдания, если бы сам он не был страданием — гипостазированным и объективированным? С точки зрения сознания, именно чувство придает нашей жизни всю ее привлекательность. Если бы мы были лишены способности испытывать удовольствие и боль, радость и грусть, если бы ничто не казалось нам добрым или плохим, то мы были бы подобны камням: ничто не имело бы ценности для нас, ничто не возбуждало бы интереса, и жизнь лишилась бы всей своей значимости. Только способность чувствовать подпитывает интерес, который мы испытываем к себе и другим; только эта способность побуждает нас задавать вопросы о жизни и вселенной, она является тем основанием, которое заставляет нас желать одних событий и уклоняться от других. Иными словами, чувство и только оно одно побуждает к действию весь одушевленный мир. Чувство есть корень всех наших опытов, внутренних и внешних. Единственная цель йогина — освободиться от чувства. Для йогина удовольствие и боль лишены смысла, ибо и то и другое он познал как страдание. Именно в чувстве, в заинтересованности коренится желание, вовлекающее человека в вечно изменчивую круговерть

сансары, порождающую все и всяческие переживания. Поэтому чувство и есть фундаментальная «вещь в себе», а то, что мы называем сознанием, есть не более чем продукт определенной стадии его развития.

Исходя из анализа ощущений и чувств, открывающихся нашему сознанию, обращаясь к тем разнообразностям чувств, о существовании которых можно судить на основании наблюдения за низшими видами животных и организмов, санхья определяет три класса исходных первичных чувств: чувство приятного (*сукха*), болезненного (*дуккха*) и омраченного (*моха*). Все рационально оправданные, нравственные и благородные эмоции, такие как честность, нежность, стыд, уважение, терпимость, доброта и др., или же эмоции, имеющие основание в знании, рассматриваются как принадлежащие первому классу; злоба, гнев и другие безнравственные эмоции относятся ко второму классу; страх, скепсис, подлость — к третьему классу. Три гуны определяются как первичные субстанции чувств, содержащие в себе семена бесконечного различия и разнообразия. Эмоции, упомянутые выше, следует рассматривать как сложные, развитые, отличающиеся друг от друга.

В первой части настоящей главы путем анализа знания мы пришли к трем далее нередуцируемым понятиям. Обращаясь к субстанциям этих последних «вещей в себе», мы определяем три гуны как три изначальные субстанции чувств приятного, болезненного и омраченного. С точки зрения эпистемологии они суть *саттва*, *раджас* и *тамас*, со всеми вышеперечисленными характеристиками. Компоненты этой триады находятся в постоянном взаимодействии, сочетаются в различных пропорциях, определяющих в каждом случае доминирование одной из гун и подчиненность двух других. Но как бы они ни сочетались, между ними существует гармония, в силу которой эти первоначала, будучи различными по существу, соединяются и порождают внешний мир и внутренний опыт; путем развертывания

различных видов чувств три первичные сущности производят единое «пламя» внешней реальности и состояний сознания, и в основе своей «пламя» чувства, а точнее, страдания. Гармония поддерживается взаимным соотношением трех основных функций: сиянием саттвы, движением раджаса, препятствованием тамаса.

Именно действия трех гун — сияние, движение, препятствование — создают феномен сознания, благодаря которому мы устанавливаем, что они суть нередуцируемые далее элементы, соответствующие трем сущностям. Внешний мир создан аналогичным сочетанием трех функций, с тем лишь различием, что преобладает при этом тамас с его препятствованием и массой, в то время как в плане сознания тамас почти полностью подчинен саттве.

Основой для решения проблемы соотношения внутреннего и внешнего является здесь не предположение «двуликости», как его понимает теория «субстрата сознания» (mind-stuff) Клиффорда. Санкхья предлагает схему развития из одной основы в двух направлениях. На уровне сознания мы имеем когнитивную и конативную функции, развитые с преобладанием *саттвы* и *раджаса* соответственно; к материи приводит та линия развития, где преобладает *тамас*. Реальность сознательного плана субстанциально та же, что и реальность плана материального, при этом обе они ведут свое начало из одной и той же первичной «мастерской» космического сознания, называемой *махат*. Различаются они лишь доминирующим элементом. Именно поэтому план сознания с его «сиянием» есть то же, что и материя с ее «массой». Стало быть, их соотношение означает только то, что в процессе развития означает бытие или сияние с преобладанием саттвы, оно находит соответствие во внешнем мире, в котором доминирует тамас, т. е. масса и материальность.

Но ограничено ли число реалей (гун) тремя или же их бесконечное множество? Поиски ответа на этот

вопрос в конечном итоге приводят нас к признанию невозможности идеалистического истолкования санкхьи, поскольку если согласиться с бесконечным числом реалий, то придется рассматривать их как сверхтонкие субстанции. Если мы обратимся к «Йога-варттике», то увидим, что там речь идет о бесконечном множестве реалий, отличных, возможно, друг от друга, но вместе с тем обладающих свойствами трех типов, что и позволяет классифицировать их в три группы: *саттва*, *раджас* и *тамас*. Реалии, объединенные под именем *саттвы*, суть бесконечно малые элементы, обладающие такими общими характеристиками, как легкость (*лагхутва*) и сияние (*пракашакатва*), в силу которых они и определяются как саттва. Реалии саттвы обладают многими внутренними характерными различиями, на которые, однако, не должно отвлекаться наше внимание, поскольку до тех пор, пока все они обладают свойствами лагхутвы и пракашакатвы, мы объединяем их под именем саттвы. Аналогичная классификация действительна для *раджаса* и *тамаса*. Итак, число гун не ограничивается тремя, они неисчислимы. Термины же *саттва*, *раджас* и *тамас* употребляются только для обозначения принадлежности всех гун трем основным классам или типам, которые должны быть представлены в каждой комбинации, хотя в каждом отдельном случае реалии одного типа могут численно преобладать. В этом смысле высказывается и Симананда* в «Санкхья-таттва-вивечане»: «Хотя реалии саттвы и обладают многими свойствами, такими как блаженство (*сукха*), готовность к благодеянию (*прасада*) и проявление (*пракаша*), все же в силу преобладания блаженства (*сукха*) природу саттвы мы понимаем как блаженство. Так же и раджас, несущий в себе многие качества, такие как печаль (*духкха*), смятение ума (*калушья*), подвижность и др.,

* Симананда — средневековый мыслитель школы санкхья. — Прим. науч. ред.

в силу доминирования печали определяется как обладающий природой печали. Природу тамаса мы определяем как ослепление (*моха*), несмотря на многие другие его свойства, такие как сокрытие (*аварана*), ошеломление (*стамбхана*) и др. Качество блага или бытия названо саттвой, и оно лучше всего служит пуруше, неся с собой благочестие; раджас следует поставить вслед за саттвой, поскольку он приносит привязанность; и нет ничего хуже тамаса — он препятствует осуществлению благочестия. Реалии саттвы, раджаса и тамаса неисчислимы; непрерывно, каждый миг они претерпевают изменения, сохраняя вместе с тем взаимное единообразие присущих им свойств (*лагхутва* и др.), но в чем-то будучи и отличными друг от друга. Если бы каждая из гун была только одного вида, то тогда, поскольку творение происходит сразу и по отношению ко многим пурушам, гуны следовало бы мыслить как всепроникающие (*вибху*). Но тогда необъяснимо было бы бесконечное разнообразие сотворенных вещей и их ограниченный характер. Впрочем, некоторые сотворенные вещи являются всепроникающими — например акаша или интеллект. Большая же часть сущего ограничена в своем бытии и конечна. Следовательно, каждую гуну надо рассматривать как класс реалий, некоторые элементы которого всепроникающи, другие же суть мельчайшие сущности, так что первые обеспечивают всепроникающую природу одних вещей, последние — конечность других. Реалии, такие как саттва, раджас и тамас, неисчислимы; о них говорится как о трех только в отношении трех типов определяющих характеристик (*вибхаджакопадхи*), подобно тому как *вайшешика* насчитывает девять *дравья*. Некоторые из реалий *саттвы* могут быть всепроникающими¹,

¹Целесообразность признания всепроникающего характера гун особенно явственно проступает в выведении *акаши* в космологической системе йоги.

другие — бесконечно малыми, ибо в противном случае *раджас* не был бы движущим (*чала*)». В том случае, если бы все сущности-гуны были всепроникающими, невозможным было бы движение *раджаса*.

Способствует ли приведенная схема прояснению ситуации? После всех поворотов и блужданий, приводит ли она к необходимости признания сознания тонкой и спиритуализированной формой некоей субстанции, чьей более грубой формой является материя? Разве признание мысли формой материи не будет только разновидностью материализма? Ибо фраза «форма материи» — выражение, означающее практически то же, что и «форма субстанции, другой формой которой является материя». Допустим, что состояния сознания являются лишь сложными образованиями субстанции, конституционально аналогичной материи, и что они пребывают как бы в состоянии непрерывно тлеющего огня¹, однако этим не объясняется фундаментальнейшая вещь — самолучающаяся сущность, т. е. сознание как таковое. Кроме того, соглашаясь, что на низших ступенях жизни мы встречаем организмы, за которыми вынуждены признать какую-то долю чувства или чувствительности, но не сознательности, можем ли мы утверждать, что подобное бессознательное чувство есть то же самое чувство, которое присуще жизни сознательной? Разумеется,

¹ *Cittasya vṛttayaḥ dīpasya śikhā iva dravyarūpa bhaṅgurāḥ avasthāpariṇāmāḥ mūṣāniṣiktadrutatāmravat vasamṣyuktārthākārāḥ triguṇakāyatvāt sukḥhaduḥkhamohāśrayataya śantaghoramuḍhākhyā bhavanti* (Йога-варттика. I, 4: «Модификации сознания подобны пламени светильника. Имея материальную форму, непостоянные, будучи видоизменением [первоначального] состояния, они обладают природой трех гун, связанных соответственно с удовольствием, неудовольствием и омрачением, что выражается в виде спокойствия, страха или оцепенелости. Словно крыса, быстро хватаящая плод манго, они наперебой стремятся объединиться с «я».).

градация таких «грубых» чувств непрерывна от незнательной ступени к сознательной, и поэтому сходство между чувствами сознательными и незнательными весьма значительно — значительно до такой степени, что порой они теряются друг в друге. Последнее обстоятельство доказывает лишь то, что материальный субстрат способен произвести из себя образования, невероятно близко имитирующие сознание, — и не более того. При всем том, сам фундаментальный факт сознания остается необъясненным, отличаясь от всего материального субстрата и субстрата ума своей неподверженностью каким бы то ни было изменениям. Чистая лучезарность или сияние — вот что такое сознание, и как таковое оно необъяснимо через состояния, в которых себя проявляет. Более того, даже если допустить, что сознание есть не более чем составная сущность, конгломерат, образованный соединением простейших чувств, гун, где тогда искать истоки мотивации, силы и порядка, определяющих форму соединения?¹ Как быть с понятием самости, непрерывно присутствующей во всех своих переживаниях в качестве субъекта, воспринимающего мир, в качестве нравственного деятеля, наконец в качестве философа, ищущего спасения? Для кого все переживания, весь порядок и поток бесконечных созданий мира, для кого окончательное освобождение, взыскуемое на путях мудрости? Далее, все преобразования гун являются соединениями органической природы (*сангхата*). Поэтому приходится предположить того, для кого все они существуют. Если бы существовали только они, их бытие было бы бесцельно. Должны существовать души, которые наслаждались бы ими. Души же, естественно, сами будучи простыми и чистыми субъектами наслаждения, не нуждаются в других, ими наслаждающихся, субъектах (*бхоктри*).

¹ Ср. замечания Уорда о Клиффорде: *Ward J. Naturalism and Agnosticism*. London, 1899.

Так санкхья и йога приходят к предположению о существовании бесчисленного множества *пуруш*, или душ. Душа по природе своей есть чистая воспринимающая сущность, или чистое свечение как таковое (ср. замечание Виджнянабхикшу: «*dṛṣīratra na guṇaḥ kintu prakāśasvarūpaṁ dravyam*»^{*}). Знание не является неким отдельным свойством, или атрибутом, души, так как сама душа есть целостность чистого знания. Только тогда состояния (более или менее материальные по природе своей) просветлены светом сознания, когда они освещены сиянием пуруши. Благодаря наличию образа состояния отражаются в пуруше, а эти состояния являются как идеи или знание, относящиеся к некоему субъекту. Различие между этими состояниями и душой, пурушей, заключается в том, что первые, будучи материальными, находятся в постоянной изменчивости, в то время как пуруша пребывает как неизменный свет; знание или незнание вещей зависит от того, просветлено ли конкретное состояние пурушей. Вместе с тем нет оснований полагать ментальные состояния неизменными и принадлежащими природе света, а знание — зависящим от случайного отражения внешних объектов в этих ментальных состояниях. Изменения таких состояний не зависят от присутствия внешних объектов. Они изменяются сами по себе без какого-либо внешнего присутствия, например во сне или при погружении в себя¹. Мы видим, таким образом, что воспринимающей сущностью является именно пуруша. Неактивный сам по себе, в самом себе он сохраняет свою внутреннюю цель, свою телеологию, что и является движущим на-

* «Субстанция [души] имеет природу свечения. Оно не относится к гунам и [выражается как] созерцание.

¹ См.: Йога-варттика. II. 20; для сравнения можно также обратиться к работе: *Russel B. Knowledge by acquaintance and knowledge by description // Proceedings of the Aristotelian Society (New Series). Vol. XI (1910—1911). P. 108—128.*

чалом для ментальных состояний, а также для внешних материальных образований. Необходимо, однако, отметить, в связи с этим, что хотя пуруша как созерцающая и неизменная сущность фундаментально отличен от буддхи, или плана сознания (основание сознания содержит ментальные состояния как различные моменты своих изменений, охватывая собой также функции органов чувств и деятельность эго), сияние и способность изливать свет на окружающее значительно сближает их. В действительности, из трех изначальных субстанций чувств, или гун, именно саттва почти совершенно совпадает с пурушей в аспекте сияния, благодаря чему при наивысшем доминировании саттвы в буддхи последний может отразиться в пуруше, с которым его сближает светоносность. Просветленные психические состояния, отражаясь в пуруше, преобразуются в знание о сохраняющей самоидентичность личности, и именно ради такой пребывающей личности существует мировой процесс. Все это понуждает санкхью отвергнуть центральный принцип буддизма и допустить существование неизменной души.

Только три гуны и пурушу допускает санкхья в качестве первоначал. Йога же добавляет к этим принципам еще и Ишвару — Бога, регулирующего мировой порядок посредством самого факта своего присутствия. Место Ишвары в системе йоги более подробно будет изложено ниже, поэтому на время оставим его в стороне.

Для понимания метафизической стороны теории гун полезным будет присмотреться к положениям нескольких систем, сформировавшихся в лоне европейской философии Нового времени, прежде всего к проблематике «вещи в себе». Так, согласно Канту, разум не представляет для себя в мысли «ни самого себя, ни другие вещи, но единственно и только то, что не есть ни разум сам по себе, ни другие вещи». Способность познания балансирует между проблематическим «икс» субъекта и столь же проблематическим «икс» объекта.

Чувственное восприятие не имеет ничего за собой, понимание — ничего перед собой; в двойственном колдовском тумане, именуемом пространством-и-временем, восстают призрачные формы феноменов и явлений, ничего в сущности не являющих. Если мы принимаем данность вещей, то, как учит Кант, наше допущение не имеет никакого отношения к знанию. Мысль движется по кругу, из которого нет выхода к реальности, она проходит по бесконечным рядам обусловленного, в которых нет ничего безусловного. Не останавливаясь на кантовском агностицизме, отметим две исходящие из него линии развития, которые, опираясь на достоверность собственного внутреннего опыта, пришли к выводам, обозначенным как *идеализм*, в одном случае, и — хоть и не очень подходящим образом — как *реализм*, в другом случае. Примером последнего может послужить система Гербарта¹. Кант отказывал мысли в способности самой выбраться из порочного круга, что в руках идеалистов преобразовалось в утверждение объяснимости сознания только через само же сознание. Сознание «созерцает свою деятельность» и творит таким образом одновременно и реальный, и идеальный ряды опыта, т. е. как объекты, так и субъективное знание их. Фундаментальной для такого идеализма является тройственная характеристика ума как созерцающего самого себя. Разум есть не только «в себе» как простая идеальная реальность, он есть также и «для себя»; он предстает для себя как «нечто другое, чуждое»; он становится для себя самого объектом, отличным от субъекта, и эта инаковость есть принцип отрицания. Снятие, отрицание, отрицание самого отрицания — это синтез обоих. Следуя схеме «в себе» и «в себе и для себя», Гегель развил свой диалектический метод обращения каждого

¹ Иоганн Фридрих Герbart (1776—1841) — немецкий философ и педагог, считающийся одним из основателей современной педагогики. — *Прим. пер.*

понятия в свою противоположность: из противоречия двух понятий рождается более высокое понятие, являющееся их синтезом; оно в свою очередь претерпевает ту же судьбу, из себя полагая свою противоположность, что требует еще более высокого синтеза, и т. д. У Гегеля все реальное или действительное есть манифестация духа или разума, дело же метафизики — развивать творческое самодвижение духа как диалектическую необходимость. Понятия, используемые разумом или духом для анализа своего собственного содержания, суть категории реальности, формы космической жизни. Философия призвана не описывать многообразные формы реальности, но постигать их как моменты единственного и уникального развития. Диалектический метод служит «определению сущностной природы особенных феноменов как членов или взаимосвязанных звеньев саморазвертывания духа».

Обращаясь к другой точке зрения, а именно к так называемому реализму (например, к идеям Гербарта), мы обнаруживаем, что данное направление мысли отрицает творческую спонтанность сознания, которое трактуется здесь как детерминированное и по содержанию, и по форме внеположенной реальностью. Высший принцип всей философии Гербарта гласит: противоречащее самому себе не может быть истинно действительным или реальным. Следуя данному принципу, Герbart утверждает, что принятие вещей как самоидентичных несовместимо с признанием за ними разнообразных свойств. Противоречивый опыт такого рода не может быть ничем кроме феномена, но такого феномена, который должен иметь в своей основе нечто реальное, свободное от противоречий. Другими словами, видимые, кажущиеся вещи должны иметь в своей основе абсолютные «реалии», кажущиеся события и изменения — действительные события и изменения. Являющееся, кажущееся всегда есть свидетельство подлинного бытия. Обыденное мышление

заблуждается полагая, что нечто простое должно иметь какие-то различия. Трудность эта преодолевается только предположением множественности простых сущностей, взаимоотношения которых производят «иллюзию» многообразия в каждом отдельном предмете. «Вещи в себе» существуют, но их много, а не одна. В основе каждого из простых качеств или свойств, которые мы приписываем субстанции, лежит простая и неизменная реалья. Каждая реалья стремится сохранить свою идентичность, сопротивляясь воздействиям других реалий. Одна и та же реалья действует по-разному, когда утверждает свое самобытие относительно других первичных сущностей. Вместе с тем в самой реалии не происходит действительных перемен; она утверждает свое качество, сохраняет свою сущность вопреки всем внешним воздействиям. Даже если бы не было противостояния, даже существуй реалья в единственном числе, она и тогда сохраняла бы свое качество. Реалья постоянна и неизменна в своем самопозиционировании, но она прилагает различные усилия для того, чтобы сохранить свой внутренний покой в ситуации противостояния другим реальям. Присутствие и оппозиция других реалий, не в силах изменить природу и состояние любой из реалий, однако они побуждают реалии к самосохраняющей активности. Пространство, время, движение, материя, иными словами, весь явленный мир, есть не реалии, но условия их появления, порожденные различными видами самосохраняющих действий. Бытие (реалии или абсолютные качества) есть «абсолютная позиция». Каждая из реалий обладает собственной неизменной определенностью, но отношения, возникающие между двумя реальями, не являются существенными для них и ни в одной не имеют основания. Элеатская жесткость реалий никоим образом не позволяет нам сформировать представление о том виде отношения, которое подразумевается между ними. Душа как простая субстанция остается, естественно, непознаваемой, но идеи оказы-

ваются инструментами самосохранения, позволяющими душе противостоять инаковости других реалей. Идеи эти существуют в душе, которая лишь предоставляет нейтральную среду для их сосуществования. Идеи раздражительно действуют друг на друга, и весь процесс психической жизни обусловлен взаимным напряжением, возникающим в поле их взаимодействия.

Санхья остается идеалистической системой в той мере, в какой принимает Брахмана веданты как чистое знание (*джняна*), как пурушу, настаивая на его постоянстве и неизменности с бескомпромиссностью, характерной как для завязанного ведантиста, так и для последователя элеатской школы. Но она существенно отличается от идеалистических школ уже упомянутых нами, поскольку решительно отрицает всякое изменение и вообще всякий процесс в сиянии пуруши. Все процессы и трансформации как таковые принадлежат сфере материального, и даже движение мысли, согласно санхьяикам, следует признать чуждым пуруше. Связь всего движущегося с пурушей происходит исключительно через таинственное отражение первого во втором. Отраженное в пуруше является как просветленное им и предстает в виде опытов индивида. Диалектический метод присутствует здесь лишь настолько, насколько все объекты, ментальные и материальные, рассматриваются как моменты развития одного ментального субстрата — трех гун в их вечном сопряжении. Движение от причины к следствию, происходящее через различные перегруппировки гун, служит единственно для актуализации многообразных возможностей этих первоначал (ср. с Аристотелем). Однако приведенная картина не содержит и толики саморефлексии мысли, в том смысле, который принят среди современных идеалистических мыслителей; такое причинно-следственное движение является почти механической необходимостью гун, осуществляющейся в согласии с моральной или этической телеологией. Наиболее важным, особенно акцентируе-

мым моментом как в санхье, так и в йоге является отделение идеального содержания мысли от познающего начала, или субъекта, — отделение, основанное на их сущностном различии. Единство должно быть категорически отлечено от разнообразия, ведь именно смешение этих двух элементов, в соединении образующих природу мысли как единства в разнообразии, составляет корень всякого неустройства. Разнообразие и изменение как таковые принадлежат материи, а мысль как чистое просветление есть неизменный субъект. Цель же философии заключается в том, чтобы убедить изучающих ее, что оба эти элемента существенно отличны от пуруши, поскольку образованы из того же субстрата, что и материя.

Реализм санхьи выражается в неприятии идеалистического понимания мысли как единственной реальности и мира как объективированной мысли. Вместе с тем санхья считает, что мир материи связан с чистой мыслью, или пурушей, в той мере, в какой все материальные изменения управляются имманентной целью — предоставить пурушам материал для опыта и средство для их окончательного освобождения. Все сущее, кроме пуруш, образовано из сочетаний трех гун, или реалий, пребывающих в вечном движении. «Йога-варттика» полагает, что три первоначала названы гунами, так как они подчинены пуруше и также поскольку идентичность их менее реальна, нежели идентичность пуруши — ведь они находятся в постоянном движении¹. Как и пуруша, гуны вечны. И все же в плотной ткани реализма довольно явственно проступают идеалистические нити: в ноуменальном плане своего бытия гуны совершенно непознаваемы. Это правда, что модификации проявленного многообразия суть модификации этих реалий.

¹ Термин *гуны* в санхье и йоге употребляется не в смысле «атрибуты», как в ньяе и вайшешике, но в смысле изначальных субстанций (*дравья*).

Модификациями гун являются и все впечатления, получаемые нами от внешнего мира на наши органы чувств и поэтому также реальные. Вместе с тем воздействия, или впечатления, производимые в нас внешним миром, суть лишь феномены, которые не репрезентируют действительные модификации внешнего мира совершенно аутентично. Внешний мир, несомненно, есть общий источник всех впечатлений, но чувственные данные, получаемые от него индивидами, в значительной степени определяются модификациями, которые накладываются на возбудители ощущений органами чувств. Так и получается, что именуемое нами внешним миром, миром, сотканным из цвета, звука и прочего, по сути является лишь миром феноменальным, созданным взаимодействием, сплетением изменчивости реалий внешнего мира и изменчивости чувственности воспринимающего индивида. Стало быть, феноменальные опыты не могут рассматриваться как адекватно отражающие подлинное положение вещей во внешнем мире, ибо в значительной мере они сформированы элементами, привнесенными в опыт нашей воспринимающей способностью. Изложенная позиция роднит реализм санкхьи с воззрениями Гербарта и Лотце*.

Сходство реалий санкхьи с реалиями Гербарта все же идет не дальше того, что в обеих системах они полагаются как реально сущие. Вместо бесконечного множества реалий Гербарта, соответствующих всем и каждому качеству субстанции, в санкхье мы находим лишь три вида реалий. Каждый вид может извести из себя бесконечные ряды качеств или манифестаций определенного типа в соответствии с тем, как и в какой степени реалия этого конкретного типа доминирует над двумя другими или, напротив, подчинена им. Каждая из гун, таким образом, понимается как потенциаль-

* Рудольф Герман Лотце (1817—1881) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель. — *Прим. науч. ред.*

ность, в которой заложено единство бесконечных рядов проявлений, или манифестаций, определенного типа. Выявление этих манифестаций регулируется степенью доминирования главенствующей гуны, зависящей от действия двух других гун так, что специфические свойства всех трех проявляются в форме определенного сочетания в каждом новообразовании. Феномены, или явления, в санкхье менее феноменальны, нежели в системе Гербарта, поскольку в рамках индийского учения все феноменальные определенности обладают подлинной реальностью в той мере, в какой они являются модификациями трех гун. Так, пространство обладает собственной, развернутой вовне реальностью; минимальной единицей времени является период перемещения одного атома из одной единицы пространства в другую. Наши впечатления о внешней реальности феноменальны только потому, что некоторые новые элементы добавились к ним из органов чувств. Однако эти привнесения тоже реальны, и в этом смысле мир идей никоим образом не феноменален, не иллюзорен. У Гербарта отношение не принадлежит сущности реальных, что затрудняет понимание их взаимосвязи. Подобной трудности мы не встречаем, обращаясь к гунам. Последние пребывают в вечной взаимоотношенности, точнее, они столь тесно связаны друг с другом, что составляют триединство. Их взаимосвязь не образует самостоятельную категорию, но полностью интегрировано в их реальность. То, что мы называем взаимосвязью, есть лишь наш способ рассмотрения гун.

Выморочно-психологическое объяснение Гербартом всех идей через напряжение, возникающее между простыми сущностями, окруженными другими такими же простыми сущностями, совершенно отлично от психологии санкхьи, которая, сущностно различая душу и гуны, выводит душу в сферу, не подверженную никаким воздействиям, потрясениям, изменениям. В санкхье, как мы уже знаем, различие между мен-

тальными и материальными образованиями гун определяется доминированием элементов саттва и раджас у первых, и тамас — у вторых.

Мысля гуны, а вместе с ними и все субстанции, качества и явления как вечно движущиеся, санкхья приближается к буддийскому учению о непостоянстве и изменении. Но в отличие от раннего буддизма, отрицающего наличие какого бы то ни было субстрата или постоянной сущности, претерпевающей изменения, санкхья таким субстратом объявляет гуны. Если же мы отважимся истолковать *шунью* (пустота, бесосновность) как субстрат всех видов изменений, как чистую пустоту в себе, то мы обнаружим, что категория эта сближается с теорией гун — ведь пребывая в ноуменальном равновесии в пракрити, гуны абсолютно бесцветны, лишены определенностей так же, как и сама пустота. Но даже и в описанной ситуации остается существеннейшее различие между санкхьей и буддизмом — для буддизма не существует постоянной души, в то время как в санкхье именно душа полагается как фундаментальнейшая реальность.

От воззрений вайшешики теорию гун отличает прежде всего то, что она не мыслит свойства, отношения, всеобщее или особенное как отдельно существующее и трактует все, малые и большие, элементы как модификации первичных гун; сходятся же обе школы в признании множества душ. Но даже и в этом единстве взглядов необходимо отметить существенное отличие вайшешики, для которой душа не есть чистое знание, или дух, которым является пуруша санкхьи. Вайшешика мыслит знание как атрибут, присущий субстанции души, или *атману*. Время, пространство и разум (*манас*) рассматриваются в вайшешике как отдельные самостоятельные субстанции, в то время как в санкхье они суть развертывание сочетаний гун. Указанные различия с необходимостью предполагают различие в учениях о причинности, которая в санкхье трактуется как актуа-

лизация потенциально данного, в вайшешике же — как образование нового существования.

Сходство санкхьи с ведантой столь велико, что в более поздние времена теория гун была принята среди большей части ведантистов. Основной момент, отличающий санкхью, — ее учение о множестве пуруш¹. Освобожденная личность мыслится практически одинаково в обеих системах, хотя Читсукха* и укоряет санкхью за отсутствие *ананды* (блаженство) в пуруше. Еще одно различие мы обнаруживаем и в области учения о множестве. Санкхья утверждает независимое существование множества — существование такое же вечное, как и сам пуруша, в то время как в веданте разнообразная множественность имеет место только до тех пор, пока не достигнуто всеобщее спасение. В ноуменальном же состоянии пракрити неотличима от майи, так как содержит в себе принцип множества и лишена какого бы то ни было качества или определенности. «Шветашватара», как мы знаем, отождествляла майю и пракрити.

Итак, мы видим, что, согласно учению санкхьи, существуют две ноуменальные реальности — *пуруша* и *пракрити*, или равновесное единство гун. Все многообразие порождается пракрити в сопряжении с пурушей, чистым духом. В общем, мы могли бы охарактеризовать санкхью как синтез трансцендентализма в реализме и реализма в трансцендентализме.

* Читсукха (XIII в.) — мыслитель школы адвейта-веданта. — *Прим. науч. ред.*

¹ В связи с этим можно отметить готовность санкхьи принять одного всеобщего универсального Брахмана подобно веданте, но в смысле видового понятия (см. «Санкхья-сутры»).

Глава IV

НЕКОТОРЫЕ ВАЖНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В СВЕТЕ ТЕОРИИ ГУН

Перед санкхьей стояла проблема объяснения различных преобразований и изменений мира множественности, берущего начало в некоем предельном основании, изначальной причине. Реалистический настрой, весьма отчетливо выраженный даже у самых ранних мыслителей санкхьи, не позволял им принять монистические идеи, игнорировавшие важность обыденных впечатлений нашей повседневной жизни. Веданта, в той мере, в какой она исповедовала монистические взгляды — будь то поздневедантистские упанишады или даже «Брахма-сутры» (которая представляет собой скорее сжатое изложение основного содержания упанишад, нежели систематический философский трактат), — была в большей степени теологической или философско-мистической традицией, нежели собственно философской системой. Ведь философия требует последовательного систематического мышления, способного подвести под многообразные опыты прочную основу, которая позволяет под новым углом высветить проблему существования. Чем больше мыслитель старается выделить какую-либо особенную «грань» истины, жертвуя значимостью других, столь же необходимых сторон или граней, тем более неполной, дефектной видится подобная система с точки зрения философии систематической. Санкхья с глубокой проницательностью постигла эту проблему философии и приняла мир изменений как реальный,

чтобы затем, следуя путями ведантистской мысли, но уже на свой лад, утверждать, что поскольку данные нам в повседневном опыте изменчивые и ограниченные реалии не более чем ограниченные модификации, то они с необходимостью предполагают неограниченное, бесконечное и бескачественное начало как свое основание и причину. В упанишадах лишь субстрат мыслится как то, что во всех иллюзорных трансформациях остается неизменным и истинным, санкхья же заявляет, что субстрат и есть то, что претерпевает изменения. Санкхья рассматривает модификации как столь же реальные, сколь и сама субстанция — они только показывают развертывание субстанции в многообразии форм. Модификации конечны, ограничены по количеству, своей природе и свойствам, что свидетельствует лишь о том, что они суть конечные формы и определения бесконечного по своему характеру первоначала, т. е. пракрити.

Согласно санкхье, следствие нельзя мыслить как не-сущее, так как основание, или причина, составляет единственное, что может быть постигнуто во всех изменениях. Природа реальности заключается в изменении состояний своего существования и раскрытии себя в разнообразных формах. Различные формы или следствия уже существуют в причине, и действия сопутствующих условий состоят только в раскрытии этих следствий как различных аспектов причины, постепенно проходящих перед нашим взглядом в бесконечных рядах модификаций. В нашем обыденном опыте мы, как правило, ждем появления определенных следствий от вполне определенных причин. Желаящий получить масло берет горчичные зерна, в которых оно есть, а не песок, ибо знает, что там-то масла искать вовсе не стоит. Не существуй масло в горчице, никакое действие не извлекло бы его оттуда, ведь *ex nihilo nihil fit* (*nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ*)*. Связь причины

* См. прим. на с. 54. — Прим. ред.

и следствия заключается как раз в присутствии последнего в первой, в противном случае мы не могли бы рассчитывать на получение следствия из причины. Если следствие не существует — оно не существует нигде и никогда, ибо отрицание есть совершенная однородность. И в таком случае у нас не было бы основания полагать, почему надо получать творог именно из молока, а не из песка — ведь если бы творог не существовал и в молоке, и в песке, то и получение творога из молока было бы не более вероятно, чем получение его из песка. Отрицание не может обладать такой специфичностью, которая, действуя в одном случае, не действует в другом. Если бы были какие-то внутренние различия в несуществовании молока и песка, то такое несуществование было бы равнозначно существованию. Таким образом, если у нас есть основания полагать, что нечто получается из того-то, а не из другого, то это доказывает наличие определенных следствий в определенных причинах и отсутствие их в других причинах. И кроме того, будь следствие совершенно инородным и внешним по отношению к причине, как могло бы оно с ней соотноситься? Причинное движение есть только актуализация, выведение в явленность такого состояния, которое до того пребывало в сокрытости, было спрятано в форме причины.

Феномен изменчивости может быть объяснен, если допустить, что внешний образ вещей меняется с переменной взаимного расположения атомов. Изменения в облике вещей и тел указывают на изменения во взаимоположении атомов, а изменению положения атомов всегда сопутствуют перемены в облике тел. Изменение облика, стало быть, является только манифестацией той перемены, которая имела место в самой субстанции, поскольку проявленность вещи есть овнешненный аспект той же самой вещи, т. е. атомов. Так, в «Йога-бхашье» говорится, что качества — не что иное, как сама субстанция, и проявленность качеств выражает

изменчивость состояния самой субстанции. Во всех телах постоянно меняется расположение атомов, вместе с этим меняется и их проявленный облик. Вся вселенная успевает измениться в кратчайший миг (*кшана*). И каждый миг, каждая мельчайшая частица времени — это только манифестация данного конкретного изменения. Проявленность определяется как качество (*дхарма*), та же особая организация атомов или гун, которая составляет основание определенного явления, именуется *дхармин*. Изменения проявленности называются *дхарма-паринама*.

Следует упомянуть еще два аспекта, которые, не отличаясь по существу от изменений проявленного, отмечены некоторой специфичностью. Речь идет о *лакшана-паринаме* и *авастха-паринаме*. Обращаясь к определенному расположению атомов того или другого тела, мы видим, что все последующие изменения уже наличествуют в нем, но в скрытом, латентном, виде, чтобы в будущем выйти в проявленность. Происшедшие прежде изменения расположения атомов не исчезли бесследно, но сохраняются сублатентно в том особом расположении атомов, которое наличествует в данный момент. Ведь без тех изменений, что произошли в прошлом, не было бы настоящего. Настоящее было скрыто в прошлом так же, как будущее сокрыто в настоящем. Будущее приходит в настоящее вместе с раскрытием прошлого, данного в сублатентном виде. Именно в силу такого положения вещей мы видим тело приходящим в бытие и умирающим. Состояния рождения и смерти, хотя и подчиненные процессу изменчивости, обладают своим собственным особым аспектом, из-за которого они и были обозначены отдельным термином — *лакшана-паринама*. Данное понятие охватывает три стадии явления: стадию еще не проявленного, оно проявится в будущем; проявленный момент настоящего; и некогда проявленное, а теперь канувшее из области зримого, сохраняющееся вместе с тем во всех последующих стадиях

развития. Таким образом, когда мы говорим, что нечто еще не возникло, что нечто возникло только что и что нечто бывшее больше не существует, — во всех этих случаях мы говорим о *лакшана-паринаме* — свидетельстве истории вещи, ее будущего, настоящего и прошлого, которые суть лишь три момента одной и той же вещи, соответствующие различным состояниям: тому, что собирается проявиться в будущем, проявляющемуся и уже проявленному. Когда претерпеваемые вещью перемены столь значительны по своей природе, что вызывают изменения в материальной конституции вещи, тогда мы говорим о новорожденном или состарившемся, о росте или увядании. Изменения такого характера обозначаются термином *авастха-паринама*.

Мы видим, что *дхармин*, или субстанция, есть то общее, что объединяет все три характерные качества субстанции — латентное (уже прошедшее), возникающее (настоящее) и непредсказуемое (будущее).

Какая-нибудь субстанция, например земля, может существовать в форме мельчайших частичек пыли, в виде глыбы, наконец в виде кувшина для воды. Обращаясь к состоянию земли в виде глыбы, мы можем подумать и о ее предыдущем состоянии в виде пыли, теперь данном лишь латентно, и о ее будущем состоянии в форме кувшина, пока еще с трудом просматриваемом. Земля же, как мы видим, есть то общее, что присутствует во всех трех состояниях, возникших благодаря ее собственной активности и ряду последовательных изменений. Земля — сущность, объединяющая все три состояния и относительно неизменная во всех этих преобразованиях — пыли, глыбы и кувшина. Вот почему земля и определяется как *дхармин*, т. е. характеризуемое качествами, или то, *дхармой* которого являются кувшин и все прочие состояния. Преобразование субстанции в аспекте изменения качества именуется *дхарма-паринама*; в аспекте временных изменений, определяющих прошлое, настоящее и буду-

щее, оно обозначается термином *лакшана-паринама*; воздействие, оказываемое на конституцию вещи (рост, увядание и др.), поскольку оно определено временным изменением лакшана-паринамы, именуется *авастха-паринамой*.

Мы видим теперь, что субстанция не имеет ни прошлого, ни будущего. Только явления, качества даны во времени, почему и о субстанции говорится как об изменяющейся и различающейся во времени, подобно тому как единица, не меняющаяся сама по себе, может получать различные обозначения, соответствующие количеству нулей, поставленных справа от нее. Благодаря различным изменениям качества субстанция кажется многоликим разнообразием космического существования. Не существует внутреннего различия между одной вещью и другой — есть только изменения характера одной и той же вещи. Так, частицы воды и земли, обретая различные свойства, являются в виде разнообразных соков фруктов и трав.

Гуны — предельный, исходный субстрат всех вещей. Они пребывают в постоянном движении, образуя различные относительные субстанции, явления и характеристики. Процесс этот может привести, однако, не к рождению нового вида существования, но только к появлению новых атрибутов и относительно новых субстанций.

Шакти (энергия, сила) и *шактиман* (обладающий энергией, силой) так же сущностно идентичны, как *дхарма* (качество) и *дхармин* (субстанция), о которых мы только что рассуждали. Пракрити и все ее эманации, или модификации, по природе своей суть субстантивные сущности, которые также являются силами. Их явление как субстантивных сущностей и их явление как силы или способности — две стороны одного и того же, и было бы ошибочным проводить действительное различие между субстантивной сущностью и ее силой. Субстантивная сущность есть также

и сила, а проявляющееся как сила есть субстантивная сущность. Разумеется, в определенных целях допустимо сохранять различие, которое, как необходимо помнить, весьма условно. Так, когда мы говорим, что земля — это субстантивная сущность, а ее способность трансформироваться в кувшин или глыбу — ее атрибут, то имеем в виду, что между явлением земли и ее способностью преобразования в кувшин нет реального разделения, поскольку способность земли к преобразованиям неизменно принадлежит ее сущности. Пока способность эта остается в потенциальности, мы говорим, что кувшин дан потенциально; когда способность реализуется, мы говорим, что кувшин дан актуально. Потенциальность или актуальность любого состояния суть только потенциальность или актуализация способности предзаданной причины к преобразованию в данное состояние.

Переходя к другим сопряженным с нашей темой вопросам относительно рода и вида, целого и части, мы видим, что субстанция в русле нашего рассуждения должна рассматриваться как единство рода и видов, единство целого и частей. Существует один всеобщий род, а именно род трех гун, которые, образуя различные комбинации, являются как подроды или подвиды, отмеченные разнообразными характеристиками. Санкхья-йога полагает, что в опыте нам даны роды и виды как неразличенные, не отделенные друг от друга. Нельзя пренебрегать индивидуальным и частями, поскольку род, или целое, обнаруживается как существующее в них; кроме того, затруднительно указать на какое-либо другое целое, или род, которое существовало бы совершенно отдельно от частей и индивидуальностей. Таким образом, всеобщее в кувшине, т. е. атомы (*параману*), есть в то же время и то, что образует характеризующие его свойства, а именно цвет, форму и другие характеристики, в совокупности дающие кувшин, — ведь цвет, движение и др., несмотря

на их индивидуальность, сами суть также и всеобщие реалии. Именно их, эти индивидуальные сущности, продолжающие существовать, какие бы трансформации и изменения ни приходилось им претерпевать, мы и определяем как всеобщие. Нельзя отрицать, что всеобщее мы обнаруживаем в опыте, но единственное, что следует из такого опыта — это то, что всеобщее, род, само есть субстанция, а не атрибут или свойство субстанции. Нашему опыту не дана такая субстанция, которая могла бы мыслиться иначе, нежели вместилище, или носитель, одновременно и всеобщности, и индивидуальности. Не бывает холмов, кроме тех, что созданы нагромождением скал и камней. Субстанция должна пониматься как непротиворечиво соединяющая в себе всеобщее и индивидуальное. Всеобщее есть лишь другой план индивидуального.

В связи с этим уместно отметить, что множества или конгломераты рассматриваются с двух различных точек зрения: лингвистической и конституциональной. Мы говорим, с одной стороны, о теле, дереве, стаде или лесе, но, с другой стороны, о богах и людях. Во втором случае язык различает две части как отдельные друг от друга, хотя они, вне всякого сомнения, вместе образуют множество. В первом же случае, хотя деревья и растут отдельно друг от друга, слово «лес» тем не менее несет смысл некоей целостности или конгломерата, не указывая непосредственно на части. Но и о лесе мы можем говорить, имея в виду отдельность деревьев или же определенных частей леса. Стало быть, единство как целостность и разнообразие как части зависят от отправной точки рассмотрения: одна и та же вещь под одним углом зрения выступает как целое, а под другим углом зрения — как совокупность частей. Когда между вещами имеются доступные восприятию пространственные промежутки, тогда подобная относительность понятий «целое» и «части» легко уяснима, но когда таких очевидных промежутков нет

(как в случае с *аютасиддха-аваявой*^{*}), тогда группа кажется не собранием частей, а одним целым, или не разделенной на части вещью¹. Так, тело, дерево или атом (*параману*) — все они образованы из частей, но их сложносоставность не доступна восприятию из-за малости разделяющего части пространства, и они кажутся нам поэтому неразделенными целостностями или единствами.

Так, в «Йога-сутрах» (III. 44) мы читаем о пяти аспектах существования материальных вещей, данных нам соответственно: 1) как явленные с разнообразными характерными качествами, или атрибутами; 2) как вещи или субстанции, объединяемые по общим признакам в роды и виды, или как целостности и соединения частей; 3) как тонкие причины, *танматры*; 4) как исходные базовые сущности, или универсалии, т. е. три гуны; 5) в телеологическом плане как нацеленные на опыт и спасение душ. Но именно три гуны суть то, что является, манифестирует себя во всех этих разнообразных аспектах.

Взгляды Капилы и патанджала-санкхьи на ряд рассмотренных выше онтологических проблем в общем совпадают; позиции же других систем индийской мысли заслуживают особого внимания, поскольку знакомство с ними поможет нам уяснить истинное положение санкхьи в ее отношении к другим школам и позволит оценить значимость ее рассуждений. Обратимся прежде всего к грамматической школе.

Возьмем, например, проблему рода и вида, или субстанции и атрибута. Наиболее раннее прагматическое решение этого вопроса мы находим в предложенном Патанджали-грамматистом примирении двух крайних

* См. ниже, с. 181. — *Прим. науч. ред.*

¹ См. комментарий Нагешы на «Йога-сутры» (III. 43); а также комментарий в «Вьяса-бхашье» и «Таттвавайшаради» на «Йога-сутры» (III. 44).

воззрений Вьяди и Ваджапьяны — примирении, совершенном в согласии с общим смыслом метафизики грамматики. Итак, Патанджали определяет субстанцию (*дравья*) как зримый, чувственно воспринимаемый предмет (например, корова) со всеми его индивидуальными особенностями, в котором, на его взгляд, присутствует и постоянный всеобщий аспект — постоянный, несмотря на все претерпеваемые индивидом изменения. Он говорит, что одно и то же слово обозначает как всеобщее, так и индивидуальное. Субстанция, таким образом, в одном аспекте есть индивидуальное, в другом же аспекте — всеобщее. Оба эти аспекта слиты воедино, и не может быть одного без другого. Однако они не обладают одной реальностью, ибо всеобщее охватывает собой индивидуальное так, что даже при уничтожении последнего первое остается незатронутым («*tadyathā vṛkṣasya avatāno vṛkṣe chinne na vinaṣyati*»^{*}). Это представление отличается от развиваемого ньяей понятия *саманьи* — рода как особой разновидности субстанции. Патанджали грамматически допускал даже всеобщее всеобщего, недопустимое для ньяи. Максима грамматической школы гласит: то, что кажется существующим и согласным с нашим повседневным опытом, а также с соответствующим опыту языковым употреблением, — все это должно быть принято. Так, Кайята^{**} говорит: «Слова „лошадь“ и „корова“ различны и вместе с тем подобны, так как оба они определяют вид; и такие понятия могут быть определены другими видовыми понятиями». Позиция ньяи, которая полагает невозможными понятия вида, определяющие понятия вида, неприемлема в грамматической школе, допускающей категории, поскольку они необходимы для решения правомочно поставленных задач. Сколь бы экстремальным не казался такой взгляд на *саманью*, но

* «Таким образом, при разрубании дерева сущность дерева не уничтожается».

** Кайята — индийский грамматист XI в. — *Прим. науч. ред.*

и у других мыслителей мы встречаем неразличенность индивидуального и всеобщего¹. Дойдя до проблемы атрибута и субстанции, грамматист склоняется к тому, что в обыденном опыте мы воспринимаем только атрибуты, — ничего другого и невозможно извлечь из опыта. Но идя путем умозаключений, можно прийти к понятию вещи. Только то, что составляет различие хлопка и железа, хрупкости и твердости, или, скорее, та масса, та материальность, которую называют вещами, то, что остается неизменным во всех разнообразных преобразованиях, изменениях качеств, этот субстрат изменений и качеств и следует именовать вещью (*дравья*)² (ср.: Йога-сутры. III. 14: «*śāntoditāvyaṛadeśyadharmānupāī dharmī*»^{*}). Можно привести и другие тексты, в которых причина и следствие рассматриваются как идентичные, например «Махабхашья» (III. 3. 163). Подобные тексты убедительно показывают, что решения, предлагаемые грамматической школой, остаются в стороне от тонких метафизических спекуляций. Скорее, эта школа занимает ту позицию, которая обращена к здравому смыслу, не пытаясь как-то соотнести свои воззрения с каким-то последовательным и всеохватным метафизическим учением.

Обращаясь к буддизму, мы обнаруживаем, что идеи ньяи относительно существования «целого» как отличного от частей и к ним не сводимого, вместе с тем пребывающего в них на правах внутренне присущего были опровергнуты Пандитой Ашокой^{**}, который

* «Носителем качеств называется то, что получается вследствие „успокоенности“ качеств».

** Пандита Ашока (IX в.) — буддийский философ. — *Прим. науч. ред.*

¹ См.: Махабхашья. I. 1. 56; I. 2. 45; I. 2. 64; I. 2. 58; II. 1. 51; IV. 1. 63 и др. Более подробное изложение идей грамматической школы см. в главе «Джатисамуддеша» «Вакаяпадии» и в «Пракирнапракаше» Хелараджи.

² См.: Махабхашья. V. 1. 129.

утверждал, что не существует «целого» помимо индивидуальных явлений, именуемых частями. Только атомы распространены в пространстве. Плотность же (*стхулатва*) есть не что иное, как их протяженность в пространстве. Дело обстоит так, что когда множество не имеющих частей сущностей охватывается одним знанием, то одновременно с восприятием явления возникает и представление о плотности, в реальности не существующей, так как ее нет ни в одной из них. Возражения не могут опираться на факт невосприимчивости пространственных промежутков, поскольку чистое пространство в принципе невосприимчиво. Так же обстоит дело и с движением: кажущееся движением целого есть всегда движение атомов.

Размышляя о природе общего и индивидуального и в связи с этим возражая ньяя-вайшешике, Пандита Ашока в своем трактате «Саманьядушанадик-прасарита» говорит, что мы воспринимаем всегда только единичное; без сомнения, у нас есть понятия общего, но мы не получаем их извне, а генерируем из сознания в ходе положительного и отрицательного опыта, накладывая их затем на внешние объекты («*antarmātrābhīniveśīne bhāvābhāvobhayānubhāvāhita vāsanāparipākaprabhāvasy ādhyastabahirvastuno jñānākārasya dharmitayopayogāt*»^{*}). Не встречает его одобрения и предположение, что общее и единичное даны в едином акте опыта. Ашока полагает, что в случае их смешения ни то, ни другое вообще не были бы доступны никакому восприятию. Подводя итог обсуждению этой темы, Ашока замечает, что тот, кто способен среди пяти пальцев, которые мы видим на руке, усмотреть шестой — всеобщую «паль-

* «Познается только единичное. Но при восприятии качеств [единичных] внешних объектов на них накладывается совокупность впечатлений, собранных в ходе прежних переживаний бытия и небытия».

цевость», — тот, вероятно, сможет заметить и рог на собственной голове¹.

Нет нужды приводить примеры из других систем, поскольку сказанное в достаточной мере демонстрирует разнообразие позиций, с которых проблемы эти

¹ Интересно в связи с этим отметить основные моменты буддийских возражений, зафиксированных индуистскими авторами. В качестве примера приведем наиболее важные положения из «Ньяяманджари» Джаянты.

(1) В опыте нашему восприятию не даны общие понятия, или универсалии-гуны, так как сущность общего понятия заключается в синтезе общих характеристик, воспринятых в прошлом и настоящем, — действие, целиком и полностью совершаемое сознанием.

(2) Не существует такого вида сущего (*вритти*), о котором можно было бы сказать, что универсалии-гуны присутствуют в нем индивидуальным образом, — ведь они не могут находиться в нем ни целиком, ни частично; и если бы общее понятие заключалось только в одном индивидуе, как могло бы оно распространиться и на другие индивидуы? Если же предположить, что общее понятие распределено по частям между всеми индивидуями одного рода, тогда общее определение, пребывая в каждом индивидуе лишь частично, не могло бы целиком быть отнесено ни к одному из них.

(3) Отношение формы и субстанции не сохраняется неизменным, как и отношение характера и характеризующего.

(4) Нельзя также непротиворечиво доказать, что общие понятия произведены, поскольку такое отношение не является интеллигибельным.

(5) Понятие *джати* обладает лишь условным существованием (*аупадхика*), не имея под собой реальности; оно считается существующим только формально и выведено путем исключения противоположного. Общие понятия не имеют в основе своей никакой положительной сущности. Только конкретная, «эта вот» лошадь существует, а общее понятие «лошадь» мы получаем только при исключении других привходящих определений.

обсуждались различными школами индийской мысли в соответствии со спецификой каждой из них.

Возратимся к учению о данности следствия прежде действия причины (*саткарьявада*). Мы видим, что ведантисты не могли мыслить изменчивость как реальную, и естественный ход их рассуждения был следующим: «Бытие не может быть становящимся, ибо тогда оно было бы только иллюзией. Кто допускает, что ставшее есть, допускает тем самым, что ставшее есть то, что уже было прежде»¹. Данную позицию не следует смешивать с учением санкхьи о саткарьяваде. Специфика веданты в данном случае заключается в представлении всякого следствия как иллюзорного, внешнего по отношению к причине, которая является единственной подлинной и неизменной реальностью. Именно причина (*карана*) есть сущее (*сат*), в то время как следствие (*карья*) должно пониматься как не-сущее (*асат*). Множественность или изменчивость как таковые никоим образом не могут быть приведены в соотношение с единством, которое есть единственная реальность, пребывающая в себе безотносительно к чему-либо.

Другой путь, избранный некоторыми монистами и являющийся, по-видимому, попыткой найти компромисс с воззрениями санкхьи, проходит через определение материальной причины как сущности, производящей следствия, которые отличаются от причины (*svābhinnakāryajanakatvam*). Имеется в виду, что причина производит следствие, но такое, которое совершенно тождественно причине. Подобная точка зрения в некотором смысле может напомнить нам идеи Грина об основании и следствии. Однако ее следует отличать от воззрений санкхья-йоги. Последняя трактует модификации как по природе своей тождественные гунам, но составляющие основу различных субстанциальных

¹ Мандукья-карики. III. 27.

образований, совершенно реальных — столь же реальных, сколь реальны и сами гуны. Именно поэтому санкхья не особенно акцентируется на идентичности (*абхинатва*) первопричины в причинных манифестациях. Следствия истинны и реальны так же, как причина, и их субстанциальная идентичность с изначальным субстратом — не единственная примечательная их особенность. Двигаясь в русле этого понимания, мы говорим, что следствие существует уже в причине, а причинно-следственное движение только раскрывает или актуализирует разнообразные комбинации гун, оформляя их в виде следствий. Таким образом, основное расхождение санкхьи с ведантой заключается в понимании санкхьей следствия только как развертывания, или проявления, состояний, уже существующих в свернутом, потенциальном виде. Некоторая нестыковка, необъяснимость в соотношении причины и следствия находит исчерпывающее разрешение в понятии такого самодвижения субстанции, в котором причина и следствие полагаются как следующие друг за другом моменты единого процесса. Здесь мы имеем дело с подлинно философской позицией, не противопоставляющей движение, движимое и неподвижное, но постигающей их в действительной и необходимой форме. Найяик мыслит движение как сущность, отличную от недвижимого, но существующую в нем на трудно объяснимых основаниях неотъемлемой присущности. Решительно разведя движение и покой, он тщетно пытается ухватить суть санкхьяистского понятия развития (*абхивьякти*) и приходит к выводу о его несостоятельности. Так, найяик Джаянта (IX—X вв.) задается вопросом, что означает в санкхье развитие? Если развитие означает следствие (*карья*), стало быть, оно (следствие) не существовало прежде, и значит, рушится вся теория его предзаданного существования (*саткарьявада*). Существовай следствие прежде — не было бы нужды в действиях посредников, или аген-

тов, для его осуществления. Если развитие означает особую организацию атомов, то, коль скоро дело касается атомов, дискуссия не имеет смысла, ведь мы согласны в этом вопросе. Если же, однако, развитие означает проявленность как знание, то конечный результат, например кувшин, зависит от множества вещей: с одной стороны, от субъективной деятельности органов чувств, с другой стороны — от комка глины, гончарного круга, стека и посредствующей деятельности гончара. Невозможно утверждать, что зависящая от совпадения множества условий вещь полностью заключена в одном комке глины. Более того, следствие не может существовать только как потенциальность, и вопрос о полном тождестве в потенции и следствия до конца не разрешим. Далее, совершенно лишено логики возражение, указывающее на то, что допуская появление следствия из небытия, нам следует ожидать несуществующего следствия, например рогов у зайца. Это не так, потому что противоположное не верно (*yadasat tatkriyate iti neyam vacanavyaktirapi tu yatkriyate tadasat*).

Совершенно бессмысленно толковать о существовании следствия как о потенциальном бытии (о субстанции как данности и агентах-средствах, с ней не связанных), поскольку это будет означать, что следствие производится из следствия; если же следствие уже существует, то нет ни осуществления, ни материальной причины. Опыт также показывает нам, что причина и следствие различны, и потому утверждение о предсуществовании следствия в причине свидетельствует лишь о сумятице в мыслях.

Виджнянабхикшу отмечает все эти возражения. Он рассуждает так: при всяком изменении, претерпеваемом субстанцией, с необходимостью должна появляться новая вещь. Такого рода изменения происходят постоянно, вследствие чего появляются все новые и новые вещи; вещи же, появившиеся раньше постепенно

разрушаются одна за другой. Осознание этого факта приводит нас к буддийскому учению о мгновенности вещей.

И в самом деле, интересно отметить, что, в то время как санкхья объединяла причину и следствие, часть и целое в единый процесс движения, буддисты обращали внимание на последовательно сменяющие друг друга ряды сущего, не находя в них ничего постоянного. Так, буддист сказал бы, что его восприятию доступна только модификация (разрушение одного сущего и заступление на его место другого), но он не в состоянии усмотреть никакой постоянной субстанции, которая сохранялась бы во всех изменениях как их субстрат. Буддист воспринимает только индивидуальности, а идея рода как единого всеобщего, присутствующего во всех индивидуальностях, для него не более чем заблуждение ума; для него реальны части, но не целое, каковое, с его точки зрения, есть только удобное измышление сознания. Соглашаясь с буддистом относительно того, что модификации возникают и исчезают каждый миг, санкхьяик утверждает, что они — только проявления (дхарма), за которыми стоит субстанция (дхармин). Для буддизма же реальность сводится к непостоянным мгновенным проявлениям, за которыми нет никакой иной реальности.

Что касается отношения индивидуального и всеобщего, то здесь санкхья не разделяет буддийского отрицания всеобщего. Она утверждает, что в одном смысле всеобщее и индивидуальное тождественны, в другом же смысле они различаются; они не могут быть совершенно отделены друг от друга, подобно молоку и воде, ведь даже тогда, когда мы направляем взор на индивидуальный аспект, аспект всеобщего сохраняется.

Относительно связи части и целого санкхья согласна с буддизмом, полагая части единственными реалиями. Но она не идет вслед за буддизмом к утверждению совершенной иллюзорности целого, поскольку

считает, что тогда, при невосприимчивости мельчайших частей, все знание осуждено на ложность и иллюзорность. Следовательно, необходимо допустить реальность целого как атрибута частей, через которые и в которых оно осуществляется; однако существование и манифестация целого не зависит от всех частей, иначе говоря, целое не *въясаджъявритти*, т. е. не обусловлено взаимоотношением со всеми своими частями, как это происходит с числами: два, три и т. д. В последнем случае разрушение любой из частей вело бы к исчезновению всего целого.

В понимании данных проблем (прежде всего проблемы отношения всеобщего и особенного, части и целого) ближе всего к санкхье подходит Кумарила Бхатта*, если судить по его трактату «Шастра-дипика», несмотря на предпринятые в нем попытки опровергнуть учение санкхьи о мироздании как результате развития. Близость взглядов Кумарилы к санкхье прослеживается в основном лишь там, где речь идет о реальности опыта, так как ни Кумарила, ни Прабхакара** никогда не приняли бы идею творения и разрушения вселенной. Автор «Шастра-дипики» указывает, что раз мы можем сказать: «Это корова», — значит, общее понятие следует рассматривать как идентичное индивидуальности. Однако, коль скоро общее понятие приложимо к различным индивидуальностям в одно и то же время, оно не может быть отождествлено с индивидуальностью. Стало быть, такое понятие одновременно едино с индивидуальным и отлично от него.

Теперь мы можем подвести следующий итог тем выводам, к которым приходит санкхья. Она согласна

* Кумарила Бхатта (VII в.) — мыслитель школы миманса, родоначальник одного из двух важнейших направлений школы. — *Прим. науч. ред.*

** Прабхакара (VII в.) — основатель второго важного направления мимансы. — *Прим. науч. ред.*

с буддизмом в том, что факты опыта возникают, или являются, меняются и уходят. Однако в трактовке этих фактов санкхья категорически расходится с буддизмом. Для нее эти изменения не просто текущие состояния, не только настоящее, прошлое и будущее, не только непостоянство. За изменчивым санкхья провидит постоянную основу, действия или самомодификации которой мы отмечаем, характеризуя как «еще нет», «теперь» и «уже нет».

От ньяя-вайшешики санкхья отличается тем, что не рассматривает особенности или качества как по природе своей иные, нежели субстанции, но мыслит их как манифестации субстанциальных модификаций, являющиеся нашему сознанию через посредство органов чувств; так же и другие изменения, ведущие к различению причины и следствия, всеобщего и особенного, целого и части, ведут лишь к относительному их различению и никоим образом не служат подтверждению идеи вайшешики, что все подобные изменения указывают на постоянное, неизменное различие в существовании. Все различия относительны и основаны на реальности некоей субстанции, открывающей их через модификации их структуры или взаимосочетаемости элементов.

Наконец, санкхья согласна с ведантой в признании только субстанции в качестве истинной реальности, но для нее неприемлемо ведантистское понимание движения и изменения как внешних и иллюзорных наложений. Изменение, особенность, разнообразие и множественность для санкхьи так же реальны, как и сама субстанция, более того, они принадлежат природе субстанции и поэтому не могут мыслиться как случайные феномены некоей иллюзорной природы. Данные опыта не нереальны, они суть модификации реальности.

Глава V

ТЕОРИЯ ДУШИ

Чарваки и буддисты не верят в существование постоянной души, или самости. Все же прочие системы индийской философии полагают, что душа существует, но расходятся в понимании ее природы и отношений с опытом сознания. Для надлежащего понимания всех особенностей учения о душе, развитого в рамках санкхья-йоги, бесполезно иметь представление о той критике буддизма и чарваки, в общий хор которой слились голоса всех индуистских школ; затем следует рассмотреть некоторые особенности учений о душе наиболее важных систем. Приступая к выполнению этой задачи, прежде всего посмотрим, каким образом чарваки и буддисты пытались разделаться с теорией постоянной души, отражая одновременно критические нападки со стороны ньяи. После этого попробуем сопоставить и противопоставить друг другу характерные моменты учений о душе школ ньяи, мимансы и веданты. Это поможет нам занять такое положение, которое позволит составить точное представление о теории души санкхья-йоги как таковой и в ее отношении к другим школам индийской мысли.

В рамках школы локаятиков-чарваков утверждается, что тело наделено сознанием, отдельной же, самостоятельной души не существует. Жизнь и сознание трактуются здесь как побочные продукты трансформаций материи, возникающие на определенной стадии ее развития и проявляющиеся в организме подобно

некоему брожению, — так патока может вызвать брожение. Произносятся: «я знаю», «я желаю», «я счастлив» или «мне жаль», — мы не можем утверждать, что в этот момент непосредственно воспринимаем такую самость, или душу, внутри себя, поскольку приведенные высказывания суть лишь языковые привычки, и понятия такого рода в действительности обозначают не воспринимающего, а восприятия, представленные в форме знания, желания и др. Легко увидеть, что такое внутреннее усмотрение естественным образом указывает на способность самости быть одновременно и субъектом, и объектом своих когнитивных актов. Нет оснований утверждать, что в таких выражениях, как «я знаю вещи», именно самость открывает себя в знании, ибо между названным высказыванием и восприятием «вот вещь» нет другого различия, кроме того, что в первом случае непосредственным объектом является знание вещи, во втором — объектом знания становится вещь. Еще более абсурдно говорить, что в таких случаях внутреннего восприятия, как осознание своего «я», которое содержится в высказывании «я знаю себя», самость раскрывается как видящий. Ведь очевидно, что единственная самость не может расщепиться на две части, одна из которых могла бы наблюдать другую. Таким образом, чарваки считают необходимым вывод, что во всех случаях самопознания постигается именно тело, а не некое отдельное «я». Языковые привычки не столь уж много значат, ведь для нас так же привычно говорить «мое тело», как и «моя душа». Возражения, аналогичные направленным против непосредственного восприятия самости в опыте, выдвигаются чарваками и против любых толкований самости как носителя знания, чувства и волея, ибо тело может быть с равным правом названо вместилищем указанных способностей.

Другая школа, обозначенная Джаянтою как «ученая» (*сушикшита*) чарвака, готова признать самостоя-

тельного субъекта, являющегося воспринимающей сущностью в человеке, но не признает его бессмертным, в силу отсутствия памяти о прошлых жизнях.

Буддизм также отрицает постоянную душу, но делает это иначе, нежели материалисты, о которых только что было сказано. И тело, и душа существуют только как комплекс многообразно переплетенных друг с другом структур порождения и распада; но они не обладают бытием самодостаточной субстанции, существующей самой по себе. Ощущения, восприятия и все прочие процессы, в совокупности образующие нашу внутреннюю жизнь, толпятся, громоздятся друг на друга в пестром разнообразии. Посреди этого психического потока находится сознание. Но сознание не отличается от восприятий, ощущений, идей и прочего, которые приходят и уходят, хотя в каком-то смысле и можно сказать, что оно играет роль надзирателя. Мы привыкли воспринимать свою внутреннюю жизнь как вполне постижимую — постижимую, однако, только тогда, когда мы можем отнести ее изменчивые компоненты (каждое отдельное чувство, каждый определенный акт воления) к единому, неизменно самотождественному эго; но такой тип мышления кардинально противоположен буддизму. Буддизм всегда отрицает фиксированность, которую мы придаем текущему потоку событий, ложно понимаемому как устойчивые субстанции. Видение, слышание, постижение, а более всего, страдание — они действительно происходят; но существо, которое можно было бы назвать видящим, слышащим и страдающим, — такое существо не может быть обнаружено. Поток *санскар*, являющихся и вновь исчезающих, не допускает постоянных «я» или «ты»; на деле есть только изменчивые феномены «я» и «ты», хотя многие в своей ослепленности и считают их проявлениями личности. Это подобно пламени, которое кажется покойным, хотя на самом деле оно постоянно то порождается, то исчезает. Аргументы, выдвигаемые

против существования постоянной самости, аналогичны направленным против постоянного существования других вещей, поскольку, следуя своей максиме причинного действия (*артхакриякаритва*), буддисты объявляют все вещи мгновенными и раскрывающимися лишь как моменты процесса порождения и исчезновения¹.

Обратимся теперь к дискуссии чарваков и ньяи. Выступая против чарваков, сторонники ньяи рассуждали, в частности, так: неважно, принимаем мы за основу изменчивости молекулярную трансформацию (*питхарапака*) или трансформацию атомарную (*пилупака*), — и в том и в другом случае тело осуждено претерпевать изменения на различных стадиях развития и увядания и потому никак не может быть принято в качестве вместилища и основания знания, желания и прочего, как не может быть и субъектом устойчивого знания самости. Невозможно сравнивать знание с брожением. Обстоятельство, что пища способствует укреплению силы и крепости сознания, свидетельствует только о том, что она, насыщая физическое тело, благоприятно действует на ощущения, сообщая таким образом силу способности познания. Ощущения тоже не могут быть самостью, ибо они не менее материальны, чем тело, и требуют организатора и единого воспринимающего; кроме того, зачастую они даже противоречат друг другу. Не может быть основой и разум (*манас*), ведь он лишь орган знания, желания и прочего. Так ньяя приходит к выводу, что только отдельная самость может

¹ Буддийскую аргументацию в защиту доктрины моментальности существования (*кшанабхангавада*) см. в «Ньяяманджари» Джаянты и «Ньяя-варттика-татпарьятике» Вачаспати. Бесценен вклад в развитие этой концепции Ратнакирти, который предложил понятия *анвая-вьяпти* и *вьяттирека-вьяпти*. Изложение взглядов мадхьямаки можно найти у Нагарджуны в его «Кариках» (гл. 18) и в комментариях Чандракирти.

быть вместилищем знания, желания, счастья и других психических состояний.

Направляя свою аргументацию против буддистов, найяики утверждали, что причинно-следственная обусловленность (*артхакриякаритва*) не может быть критерием существования. С их точки зрения, все, что проявляется как сущее и не противоречит при этом опыту (*абадхитасадбуддхи*), должно рассматриваться как существующее. Более того, найяики уверены, что даже если принять максимум причинно-следственной обусловленности, то и в этом случае моментарность сущего не может быть доказана. Сущее претерпевает разрушение только тогда, когда оно разрушается под воздействием внешнего деятеля (*каракавьяпара*)¹. Кроме того, память и узнавание, дляншееся восприятие, новое рождение — все это говорит не в пользу учения о мгновенности. Таким образом, коль скоро учение буддистов о мгновенности сущего лишено почвы, столь же безосновательным оказывается и отрицание постоянной души.

Природа души, согласно ньяе, не тождественна природе чистого сознания (*чит*), но и не является объектом *пратьякши* (восприятие), ибо и в том и в другом случае ее проявление не зависело бы от деятельности ментальных органов; наконец если даже душа способна сама себя проявить, как может она быть и субъектом и объектом для самой себя в одно и то же время? Душа лишена естественного самосознания (*джада*). Только обретая атрибут сознательности, она становится сознательной. Можно признать ее носителем собственных атрибутов, таких как, например, сознание и др. Природа ее как раз и заключается в том, что эти атрибуты принадлежат именно ей, и не какой другой вещи, подобно тому как запах является свойством земли, но не

¹ Аргументацию ньяи против мгновенности см. в «Ньяяманджари».

огня. Душа эта вечна, так как, не имея частей, не может быть разрушена посредством их рассеяния. Не будучи атрибутом, не уничтожится душа и при уничтожении какой-либо субстанции, и невозможно указать причину, которая привела бы ее к гибели. Душа вездесуща, так как хотя она и не обладает физическим телом и, стало быть, не может сама переноситься с места на место, однако же куда бы тело ни перемещалось, оно несет с собой и знание, и все остальные способности, связанные с душой. Далее, душа не может быть атомарной, ибо будь она таковой, чувствительность не распространялась бы на все наше тело. Нельзя предположить вместе с тем, что душа расположена по всему телу, ведь тогда разные тела обладали бы душами разных размеров, а подверженное подобным изменениям не может быть вечным. Следовательно, приходится согласиться с вездесущностью души. Душ много: без этого допущения невозможно объяснить, почему разные люди по-разному переживают удовольствие, боль, стесненность и др. Душа не связана с деятельностью напрямую как реальный двигатель, но она *обладает* знанием, желанием и всем прочим; действие же совершается посредством подсобных «инструментов», таких как тело и органы чувств. Рассуждения эти приводят нас к отсутствию сколь-нибудь весомых возражений против вечности самости. Вечность эта находит свое подтверждение в инстинктивных страхах, желаниях и других эмоциях, переживаемых детьми. Последнее обстоятельство очевидно свидетельствует, что дети должны были уже переживать эти состояния в предыдущих жизнях. Взгляды Прабхакары в общем согласуются с теорией души ньяи, за исключением его идеи самоочевидного знания и неизбежных следствий из этого. Ньяя полагает, что на основании знания, желания и других психических состояний следует выводить понятие души как единой постоянной сущности, обладающей названными свойствами. Прабхакара же склоняется к тому,

что и самость как понятие «я», и объект открываются в самоочевидном знании, а стало быть, с его точки зрения, нет необходимости в процедуре вывода, или в познании самости только разумом, ведь тогда самость должна быть и воспринимающим и воспринимаемым. Итак, и объект и субъект открываются в едином самоочевидном знании. Душа есть понятие «я» и как таковая дана непосредственно в самом факте знания. Кумарила не совсем согласен с Прабхакарой и трактует душу как субстрат или предмет понятия о «я»¹. Он полагает, что душа узнается в акте умственного восприятия. Природа души есть чистое сознание (*четана*), которое потому не рассматривается Кумарилой как свойство души. Душ много, и, согласно Прабхакаре и ньяе, они вечны и вездесущи. Возражения Прабхакары против умственного восприятия (*манаса-пратьякша*) направлены непосредственно против Кумарилы, который в свою очередь обращает их против самого же Прабхакары, отмечая, что аргумент последнего о невозможности для одной вещи быть одновременно и субъектом и объектом приложим и к самоочевидному знанию. Кумарила понимает самость как «чистую интеллектуальную энергию» (*читтишакти*). Освобожденное состояние такой самости не будет знанием и блаженством (*ананда*), которых ожидает ведантист, ибо освобожденная душа пребывает

¹ Даже если согласиться, что душа воспринимается непосредственно, все равно существование душ вообще, душ других людей устанавливается лишь через процедуру логического вывода. В связи с этим необходимо отметить, что выведение понятия души идет не от изменяющихся актов познания к постоянной сущности и не от следствия к причине. Согласно ньяе, отношение субстанции к своим атрибутам и действиям принадлежит сущности субстанции. Таким образом, познание (*джняна*) и желание (*иччха*), будучи атрибутами (*гуна*), требуют для своего существования постоянного субстрата, которому они были бы присущи. Этот-то субстрат и есть самость.

в своей собственной незамутненной природе как чистая энергия знания (*джняна-шакти*).

Рамануджа* понимает самость как нематериальное начало, а это значит, что самость сияет сама по себе, не нуждаясь в помощи знания для своего освещения. Природа души — блаженство (*ананда-рупа*). Душа пребывает во всех модусах времени, т. е. вечно. По размерам она равна атому, однако способна чувствовать внешние воздействия по всему телу. Как солнечные лучи озаряют широкие просторы, так и знание души простирается на все тело¹. Душа недосыгаема для восприятия органов чувств, она неизменна, не делима на части и является носителем знания (что противоположно взглядам ведантистов школы Шанкары). Душа — и деятель, и наслаждающийся, хотя все, что совершается в мире, и приписывают соединениям гун. Деятельная сила души в конечном итоге исходит из Бога (Ишвара) и реализуется только при посредстве его воли. Но душа ответственна за свои действия, так как Ишвара способствует их осуществлению в направлении, избираемом самой душой («*cetanakṛtaprathamaprayatnam apekṣya Īśvaraḥ pravarttayati*»**). Самость полностью зависит от Ишвары и составляет часть его тела. Душ бесчисленное множество. Связанные с материей (*ачит*), они оказываются скованы желанием, неведением (*авидья*) и др. Знание души, подобно самой душе, есть вечная

* Рамануджа (XI в.) — мыслитель веданты, основатель школы вишишта-адвайта-веданта, т. е. «недвойственной веданты с различиями». — *Прим. науч. ред.*

** «Стремление, которое вначале движет душу, [потом] помогает осуществлять Ишвара».

¹ Эта метафора использовалась джайнами для иллюстрации того, как душа наполняет и пропитывает собой все тело. Правда, употребляемое ими выражение *api-gurudehapratāṇa* («размером с малое [или] крупное тело») послужило поводом для их критики за приписывание душе размеров занимаемого ею тела.

нематериальная субстанция, чья природа — блаженство (*ананда*). Различие между ними заключается единственно в том, что, будучи субстанцией, знание (нематериальное, подвижное, наделенное свойствами) является атрибутом души и в отличие от нее способно к сжатию и распространению, а также к освещению всех вещей, само же в своей природе остается темным.

Веданта же Шанкары утверждает, что это единый и единственный Брахман кажется множеством душ. Для удобства приведу здесь три типичных объяснения, предлагаемых обычно в защиту своих взглядов сторонниками явления единого во многом.

1. Теория отражения (*пратибимбавада*). Брахман как чистое сознание и блаженство, отражаясь в *аджняне* (неведение) ума (*антахкарана*) и его состояний, кажется индивидуальными душами. Отражением это названо потому, что, подобно зеркальному отражению, отражаемое (Брахман) остается вовне, вместе с тем оно не отлично от проецируемого образа, являющегося в *аджняне* (как отражение в зеркале). Коль скоро *антахкаран* много, то кажется, что и душ много, но ни одна из них не существует реально. Особенность души как образа определяется тем обстоятельством, что, хотя подобно образу она является в зеркале *антахкаран*, ограниченность отражающего не распространяется на нее.

2. Теория ограничения (*аваччхедавада*). Брахман в отношении к *аджняне* кажется множеством душ в силу множества *аджнян*. Каждой душе дано собственное творение, согласованность же объективных восприятий душ основана на их взаимоподобии (*pratiijvam viyadādi prapañcabhedaśca**).

3. Идеалистическая теория самотворения всех восприятий (*дриштисриштивада*). Согласно этой

* «Разделение на пять [элементов], начиная с эфира, есть для каждой души».

точке зрения, Брахман, пребывая в самом себе неизменным, проявляет себя в безначальной майе как *джи-ва*. Однако это иллюзорное проявление обусловлено неведением (*kaunteyasya eva rādheyatvavat avikṛtasya ātmanaḥ avidyāvaśat jīvabhāvaḥ**). Следовательно, существует лишь одна душа, множество же душ, как и весь мир, — просто создания ее воображения.

Все индуистские школы в своих спорах с чарваками и буддистами опираются на следующие доводы: 1) представление о самости, или личности, как постоянной сущности лишается всякого основания в условиях беспрерывно меняющегося тела или потока идей; 2) с точки зрения этики или эсхатологии мы видим, что нести ответственность за все действия, впечатления, страдания и освобождение может только одна неизменная душа. Дискуссии же, что разгорались между индуистскими школами, касались только природы этой души, субстанции ее существа, ее знания, опыта и прочего, а также связи ее с внешней природой.

Санкхья-йога сходится с буддистами в понимании *читты*, плана сознания, как пребывающего в состоянии постоянной изменчивости, как при отнесенности с внешним миром, так и в случаях отсутствия такой отнесенности, например во сне. Вместе с тем для санкхьи нет сомнения в том, что во всех ментальных трансформациях присутствует фундаментальное единство связей, распространяющееся и на отношение с внешним миром, поскольку все модификации укоренены в трех гунах. Но такое единство отношений и действий, порождающее единство в разнообразии следствий, предполагает интеллигибельную сущность, на которую они направлены (ср. выражение *saṃghātaparārthatvāi***, коим утверждается, что все сложные объединения содержат

* «Атман и у Каунтеи, и у Радхеи неизменен, состояние же [отдельного] дживы обусловлено неведением».

** «Сложные объекты [существуют] ради другого».

в себе телеологию, или цель). Именно телеологическая установка стала наиболее важным философским доводом, приведшим к постулированию постоянной души, столь несовместимой с буддийскими идеями. В ньяе знание и другие способности трактуются как свойства, предполагающие субстанцию, которой они могли быть внутренне присущи. Поэтому и основным мотивом, подвигавшим наядиков к опровержению буддизма, было утверждение существования постоянных субстанций. Санкхьяики же рассматривали знание, удовольствие, боль и прочее не как свойства, но как состояния, или модификации, *читты*, т. е. сознания, о которых нельзя утверждать, что они знают сами себя. Последнее обстоятельство с необходимостью требует неизменной интеллигибельной сущности, взору которой являлись бы сменяющие друг друга состояния, которой они координировались бы для выражения в форме опыта личности, — ведь такие состояния должны быть состояниями кого-то воспринимающего. Санкхья-йога полагает также, что элемент постоянного субъекта восприятия существенно отличается от общего содержания ментальных состояний, как они обнаруживают себя в опыте, ибо содержание этих состояний не только принимает формы внешнего мира, но и ежесекундно меняется. Элемент же личности остается неизменным. В той мере, в какой содержание опыта облечено в формы внешних предметов, как и вообще в любую форму, оно не лично по сути своей от воспроизводимых предметов. Стало быть, восприятия, взятые отдельно от опыта личности, суть не более, чем только отражения, копии, «фотографии» грубого мира материи. Эти грубые состояния преобразуются в состояния просветленного опыта интеллигибельной сущности, стоит только им получить отнесенность к «я» личности. В рамках понятия личности содержание опыта существует только как ментальное состояние, и в качестве такового оно не интеллигибельно и должно быть отличено от чистого

духа, который, присутствуя в нем и оживляя его подобно солнечному свету, преобразует его в духовный опыт. Существенное отличие ментального состояния от этого чистого ноуменального духа, «интеллектизирующего» опыта, заключается в том, что дух постоянен и неизменен в своей истинной природе чистой интеллигибельности (*чит-шакти*).

Ньяя полагает, что наше знание самости не идет дальше описания осознания присутствия чего-то: книги, желания, чувства удовольствия или боли. Самость, таким образом, — это сущность, с которой путем логического вывода связывают осознание разнообразных чувственных данных, ощущений удовольствия, боли и др. Правда ли это? Возьмем высказывание: «Я сознаю, что я сознаю». Мы имеем здесь не просто утверждение, что некто сознает свое сознание; данное высказывание утверждает, что субъект, отдающий себе отчет в своем сознании, есть также и субъект, которому принадлежит это утверждение. Как могу я утверждать это тождество, если «я» может быть известно только описательно? Ведь предполагается, что я сознаю наличие сознания и осознаю также совершение утверждения, на основании чего я могу заключить, что есть некто, сознающий сознание, и также есть некто, высказывающий утверждение, коль скоро и сознание и утверждение требуют субъектов, ими обладающих. Возможно, что выражение «субъект, отдающий себе отчет в своем сознании», или «сознающий свое сознание», относится исключительно и именно к тому субъекту, на которого оно обращено. Но откуда и как я могу знать, что таким образом обозначенный субъект есть именно тот, кто высказывает утверждение? Если я не осознаю себя, тогда единственное, что мне доподлинно известно о субъекте, высказывающем утверждение, — это только описание «тот, кто высказывает утверждение». При условии, что данное описание обладает исключительностью, я все еще не вправе сказать: «Я сознаю, что я сознаю», — если мне

не известно со всей определенностью, что два этих исключительных описания относятся к одному и тому же субъекту. В том случае, если субъект известен только через приведенные описания, равно как и через какие угодно другие описания, нет никакой возможности добыть интересующее нас знание. При допущении, что «я» знаемо только описательно, кажется совершенно невозможным, чтобы я мог знать, что я сознаю это сознание, так как утверждение «я сознаю это» всегда подразумевает, что субъект знающий есть в то же время и субъект утверждающий.

Если, однако, я воспринимаю свою самость, тогда не возникает препятствий для обоснования как высказывания «я сознаю, что я сознаю», так и высказывания «я сознаю это». Когда же замечают, что воспринимать самость значит воспринимать ее как обладающую двумя характеристиками, т. е. как сознающую и выносящую утверждения, тогда следует ответить, что для знания «самости» как обладающей двумя указанными свойствами необходимо знать самость не только вообще, неопределенным образом как только носителя неких качеств, — необходимо знать ее как «я» воспринимающее, как субъект опыта. Субъект, обладающий сознанием, и тот, что высказывает утверждение, — один и тот же. Аспект воления (*кармритва*) и аспект наслаждения опытом (*бхоктритва*) сплетены воедино и обнаруживают себя в понятии самости. Такая манифестация самости в опыте мгновенно возводит ее на интеллигивельный уровень. При отсутствии самости сознание как таковое (даже если бы оно и могло быть *моим*) будет так же лишено интеллигивельности, как лишено ее для меня всякое непосредственное сознание, принадлежащее другому субъекту. Таким образом, совершенно необходимо признать существование пуруши как начала интеллигивельности. Найяики и джайны возражают, что, будь пуруша таким началом, все вещи были бы им непосредственно освещены, и тогда не было бы нужды

во вспомогательной деятельности *буддхи*. Но такое рассуждение безосновательно, так как знание, в обыденном и общепринятом его смысле, подразумевает, что некое ограниченное, конкретное содержание должно раскрыться в форме опыта личности, и, следовательно, невозможно познание чистого знания, свободного от определенного содержания. Знание, о котором идет речь, может быть наполнено конкретным содержанием только в области относительности, изменчивости и ограниченности. Чистый же дух, несмотря на то что ему свойственно самопроявление, несмотря на то что он освещает и раскрывает обыкновенные содержания нашего знания и чувств, есть такая сущность, которая не может толковаться в терминах обыденного сознания.

Самосознание причастно такой сущности, поскольку она есть чистый дух, вместе с тем они не тождественны, поскольку чистому духу не присуще самосознание в обыденном смысле — ведь то, что мы именуем самосознанием, есть только освещение некоего содержания, и, стало быть, оно ограничено по своей природе. Самосознание есть результат единства самости с состояниями сознания.

Дэвид Юм был близок буддистам в своей интерпретации самости как только неустанно текучего и подвижного конгломерата различных восприятий, следующих одно за другим с непостижимой скоростью. Уязвимость этой позиции усматривается в неизменности самости при том, что все ее содержание — горести, удовольствия, боль, радости, ощущения и прочее — выражается в виде различных ментальных состояний, постоянно сменяющих друг друга. Если напроочь отказать самости в интеллигибельности, предположив, например, вслед за ньяей, что сознательность обретается самостью в ходе естественных процессов, то в своем чистом и освобожденном состоянии она будет едва ли чем-то большим, чем совершенная пустота; да и в обычном

состоянии нет повода рассматривать знание как особое ее свойство и дар.

Обращаясь к позиции школы Рамануджи и близких ей школ, мы сталкиваемся со следующими возражениями. Коль скоро понятие личности подразумевает того, кто определяет и переживает опыт, не лучше ли сказать, что именно душа действительно переживает и определяет. В ответ следует заметить, что если душа действительно переживает и определяет разнообразные содержания, то она и сама должна меняться вместе с ними, ведь, оставаясь абсолютно неизменной, она не может определять и переживать различные вещи в разное время. Совершенно неизменное не может вступать в различные отношения с другими вещами. По этой-то причине санкхья предполагает, что именно вещи, содержания изменяются и трансформируются, причем таким образом, что освещаются пурушей, создавая видимость того, что определяет и переживает пуруша. Пуруша же пребывает чистой и неизменной сущностью чистого духа, никогда реально не переживающего и не определяющего.

Школа Прабхакары и школа Кумарилы грешат упором на самообъективацию: первая — знания, вторая — души; и каждая указывает на заблуждения другой. Прабхакара, кроме того, с ног на голову ставит отношение самости и знания, утверждая, что именно последнее обнаруживает первую, а ведь дело обстоит как раз наоборот.

Что касается школы Шанкары, последователи ее придерживаются следующих положений.

(1) Блаженство (*ананда*) означает только счастье, которое и составляет цель знания; поэтому если в состоянии освобождения заключено счастье, то непременно должен быть субъект, это счастье переживающий, что противоречит монизму. Кроме того, нельзя утверждать, что природа счастья тождественна духу (*чит*), ибо их отношение — отношение субъекта и объекта, и как таковые они не могут быть тождественны.

(2) Веданта полагает, что мир появляется вследствие *авидьи*, но на просьбу дать конкретное определение природы неведения пытается уклониться от ответа, а при более настойчивом давлении говорит, что авидья иллюзорна и лишена подлинного существования. Если в основе всех мирских явлений лежит именно авидья, то ей нельзя отказать в действительном существовании. Ведь если, несмотря на ключевую роль авидьи в порождении пестрого многообразия мира и разнообразных опытов явлений мира, ее существование отрицается, то точно так же можно отрицать существование всего и вся.

(3) Учение Шанкары о кажимости Брахмана в виде бесчисленных душ опровергается всеми индуистскими системами мысли как неспособное дать объяснение ни индивидуальному рождению, ни смерти, ни индивидуальным переживаниям, ни спасению.

Итак, санкхья-йога утверждает, что душа есть чистый дух, который освещает все ментальные состояния, чувства и прочее. Против джайнов и школы Рамануджи санкхья выступает вместе с найяиками, трактуя души как вездесущие. Согласно санкхье, души бесчисленны, им не свойственна деятельность, они бесстрастны, совершенно неизменны.

Наиболее важная проблема для философии санкхья-йоги состоит в установлении отношения пуруши и пракрити, т. е. пуруши и трех гун, образующих субстрат плана сознания, с одной стороны, и объективного мира, с другой стороны. Трудность скрыта в абсолютной невозможности для пуруши, или чистого духа, быть отнесенным к каким бы то ни было изменениям. Состояния же, в которых он отражается, образованы непрерывно меняющимися гунами. Изменчивость в той же мере свойственна пракрити, в какой неизменность — пуруше. Интеллигибельность — сущность пуруши, в то время как не-интеллигибельность составляет отличительную особенность пракрити. Однако счита-

ется, что все движения пракрити предназначены для переживания и освобождения пуруши. Одновременно с этим утверждается, что пуруша неизменно пребывает в состоянии освобожденности и не может быть началом, определяющим бытие пракрити. Как же совместить две эти сущности, свести их воедино, удерживая вместе с тем в такой взаимной независимости, которая сохранила бы в неприкосновенности чистоту пуруши?

Нам известно, что, согласно санкхья-йоге, пракрити развивается двояким образом: на ментальном уровне и на уровне внешнего мира. На ментальном уровне воспроизводятся копии, или отражения, внешних объектов, что обнаруживается в форме восприятий, которые суть репродукции (хотя и искаженные ощущениями) в ментальном веществе вещества материального. Ментальные образы оживляются под воздействием чистого духа, пуруши. Материалом обеих уровней, ментального и материального, являются три гуны. Из этих последних саттва, описанная нами выше, более всех подобна природе пуруши. В комментарии Бходжи ее фактически называют второй *чит-шакти*, различие лишь в том, что эта *чит*, чтобы достичь проявления, нуждается в соединении с пурушей. Именно через саттву санкхья-йога пыталась разрешить жизненно важную для всей системы проблему, а именно проблему связи пуруши с пракрити. Комментаторы предлагали различные трактовки существа данной связи. Одни понимали саттву как второй вид сознания, согретый воздействием пуруши; другие интерпретировали саттву как сущность настолько прозрачную, что сознание отражается в ней, даже в отсутствие действительного соприкосновения. Но были и такие, которые настаивали на реальном контакте саттвы и пуруши.

Давайте рассмотрим все эти позиции по очереди. Бходжа говорит, что, подобно тому как близость магнита проявляет способность движения, скрытую в куске железа, так и *чит*, присутствуя в саттве потенциально,

переходит в проявленность только благодаря близости пуруши. Проявленность *чит*, освещающая целиком состояние (*вритти*), становится частью опыта пуруши отчасти в силу теснейшей близости с ней пуруши и отчасти благодаря тому, что весь процесс преобразований пракрити направлен на насыщение опыта и освобождение пуруши. Практи не осознает, что она будет служить целям пуруши, но и поступательные, и возвратные ее преобразования определяются ее предрасположенностью к служению целям пуруш. Практи естественным образом обладает обеими этими тенденциями (поступательной и возвратной), хотя и неосознанно. Истощив свои силы на пути служения тому или иному пуруше, она не может повторить этот процесс. Поскольку и пракрити, и пуруша вездесущи, реальный контакт между ними (*санйога*) невозможен. Именно близость к пуруше, действующему как цель, просветляет читту, предмет опыта пуруши, но просветленность эта длится лишь до тех пор, пока читта оживлена присутствием души. Таким образом, здесь нет не только действительного контакта, но и отражения как такового. Когда же в данном контексте речь идет об отражении (*пративимба*), то имеется в виду следующее: как в отражении наличествует проекция образа, подобного отражаемому, так же и здесь благодаря близости пуруши к саттве в последней проявляется осознанность, аналогичная сознанию пуруши¹.

Вачаспати Мишра склонен считать, что реального контакта между буддхи и пурушей нет. Есть только отражение пуруши в состояниях буддхи, которые из-за этого становятся интеллигибельными и сознательными. Слабость данной позиции обнаруживается, если обратить внимание на то, что она не объясняет, как пуруша переживает сознательные состояния буддхи, ведь отражение его в буддхи — только образ, на основе которого

¹ Бходжа-вритти. IV. 22; II. 23.

не может возникнуть никакого опыта (*бхога*), поскольку нет действительной связи между пурушей и буддхи. Отвечая на приведенное замечание, Вачаспати, Мишра поясняет, что между пурушей и буддхи нет контакта, который происходил бы во времени и пространстве, но их *саннидхи*, или близость, в данном контексте означает пассивную способность подвергнуться воздействию (*йогьята*), что и позволяет пуруше, оставаясь отстраненным, переживать единение с буддхи, с которым он себя отождествляет. Идентификация пуруши с буддхи порождает кажимость принадлежности состояний буддхи какой-либо личности. Состояния-модификации буддхи, благодаря их в высшей степени прозрачному характеру, улавливают отражение пуруши и не только интеллигизируются, но и сами становятся опытом личности, или пуруши, именно поэтому говорится, что они полезны для пуруши. Так получается, что пуруша, оставаясь совершенно чистым и невозмутимым в своей самотождественности, вместе с тем на опыте переживает все состояния *пракрити*¹.

Виджнянабхикшу расходится с Вачаспати, усматривая в его взглядах противоречие учению санкхьи. Прежде всего он указывает, что способность пуруши, позволяющая состояниям буддхи, несмотря на отсутствие соприкосновения пуруши с буддхи, выразиться в форме личностно переживаемого опыта, сохранится даже и в освобожденном состоянии. Ведь раз способность эта принадлежит природе пуруши, значит переживание не завершится с достижением освобождения. Далее, если безначальное переживание состояний рассматривается как подчиненное целям санйюги, или контакта, то лишается оснований утверждение «Бхашьи», что это кажущееся единение обязано своим существованием силе авидьи. Наконец безоснователен выдвинутый Вачаспати довод, что связь буддхи

¹ Таттвавайшаради. II. 17; I. 4.

и пуруши с необходимостью означает изменчивость в самом пуруше — ведь санйюга не синонимична изменчивости. Акаша также обладает санйюгой, но не благодаря изменению (*паринамин*). Изменение означает возникновение новых качеств. Буддхи сам познает и формирует свои состояния. Он совершает это либо посредством актуализации присущих ему потенциалов, либо напрямую — отражая, копируя внешний мир. Когда же состояния буддхи отражаются в пуруше, в последнем формируется представление о личности или о переживающем субъекте; когда в буддхи отражается чит, то в нем (в буддхи) рождается знание как состояние сознания. Представление о знающем как о «я», субъекте опыта, не может быть порождено в буддхи посредством отражения чит, так как простое отражение не может быть целью. Только когда благодаря отражению чит интеллигизируются состояния буддхи, тогда пуруша светится в отражениях как познающий эти состояния.

Обладай буддхи сам по себе представлением о познающем субъекте — не было бы необходимости в существовании. Узы, соединяющие пурушу с пракрити, сохраняются до тех пор, пока деятельность пракрити поддерживает условия для их взаимного отражения. Чит не становится реальной частью состояний буддхи; но как от одной лишь близости огня железо раскаляется докрасна, так и близость пуруши приводит к освещению ума. И также с необходимостью следует допустить, что этот контакт (*санйюга*) определяется проявлением этого прозрачного свойства читты, обусловленного саттвой, поскольку пуруша неизменен и не может быть причиной отношения между ним и буддхи. Мы видим теперь, что для обоснования присутствия знающего в познании необходимо принять существование пуруши как чистой сущности, интеллигизирующей все состояния посредством отражения. Найяики заблуждаются, полагая самость носителем *джняны*, т. е. знания. Виджнянабхикшу, однако, согласен с ними в том, что

джняна не принадлежит личности познающего, или самости, как одна из его составляющих и что, следовательно, их соединение в высказывании «я знаю это» является ложным ментальным состоянием в той мере, в какой речь идет о «я». Вместе с тем союз этот необходим для обнаружения «я» как представления о «я» в сознательном плане.

Обращаясь к «Йога-сутрам», мы находим, что проблема пракрити и пуруши обсуждается там в сутрах II. 6, II. 20—23, II. 25, III. 35, IV. 22 и др. В сутре II. 6 *дрик*, или *видящий*, т. е. *пуруша*, рассматривается как сила (*шакти*), в чем он сближается с самой пракрити. Далее, однако, мы видим, что их тождество лишь кажущееся. Вьяса в своей «Бхашье» объясняет тождество (*экатмата*) как *avibhāga-prāptau iva*, т. е. как такое слияние, в котором невозможно провести никакого различия. Панчашикха* в свою очередь пишет: «Не зная пуруши вне буддхи, пуруши, отличного по своей природе, форме проявления и знанию от буддхи, человек под влиянием забвения именно в буддхи находит представление о своей самости». Подлинная же природа пуруши познается только тогда, когда буддхи и пуруша познаны как отличные друг от друга. Кажущаяся их тождественность описывается как *pratyayānuprasūya*; она освещает понятийные формы мысли и, будучи в действительности от них отличной, кажется тождественной им.

Пуруша познает уже сформированные феномены сознания, оставаясь при этом чуждым им по своей природе, но как будто тождественным им. Вьяса в своем комментарии говорит, что пуруша и не схож с буддхи, и не отличен от него совершенно. Ведь буддхи определяется как изменяющийся в соответствии

* Панчашикха — один из ранних представителей санкхьи, живший, вероятно, на рубеже старой и новой эр. Его сочинения дошли до нас во фрагментах. — *Прим. науч. ред.*

с изменением предстоящих ему объектов, а также в соответствии со своим знанием объектов или незнанием их. Но не таков пуруша, всегда являющийся как самость, как бы не изменялись содержание или объекты знания. Поскольку содержание знания принадлежит буддхи, и поскольку связь последнего с «я» лишь одухотворяет это содержание, преобразуя его в сознательные состояния личности, то о пуруше можно сказать, что он неким образом созерцает то, что уже было воспринято буддхи, и, освещая его своим светом, иницирует в нем сознание. Буддхи изменяется в соответствии с формами объектов познания, и, стало быть, такое состояние осознанного знания, как «я знаю это», становится возможным, когда происходит отнесение к постоянному фактору трансцендентной рефлексии, т. е. когда пуруша идентифицирует себя с буддхи. Против определения этого процесса как рефлексии могут быть выдвинуты различные возражения. Но позиция санкхья-йоги основывается на глубоком анализе сознания и, кроме того, на традиционном учении упанишад. Согласно последнему, неизменный субъект опыта, раскрывающийся в сознании как понятие «я», обладает сущностно иной природой, постоянной и неизменной, хотя, взятый только как сознание, он очень похож на саттву. Но не только интеллигентность сообщает подлинность сознательным состояниям. Основную роль играет выраженность этих состояний в форме опыта личности. Понятие «я», однако, не есть самостоятельное начало, вопреки мнению на этот счет Прабхакары. Оно — результат соединения самости и буддхи. Не является самостью и ментально воспринимаемый нами субстрат понятия «я», как бы ни хотелось того последователям Кумарилы, великого мыслителя мимансы, — санкхья утверждает, что самость есть такой элемент, соприкасаясь с которым, состояния буддхи получают выражение как *мой опыт*, т. е. как опыт «я», субъек-

та. «Я» в той мере, в какой оно является состоянием (*вритти*), есть модификация буддхи, но оно не изменяется подобно другим содержаниям, будучи знаком, указующим на постоянную самость, одухотворяющую все состояния. Знание принадлежит самости, состояния — буддхи. Самость не есть часть буддхи, но, как мы читаем в «Бхашье», она дана нам как состояние буддхи — состояние, оформленное как *понятие* самости, испытывающей содержания знания и, следовательно, в них пребывающей. Доминирующий в буддхи элемент саттвы столь чист и интеллигибелен (как мы уже неоднократно отмечали), что он может стать так же бессодержателен, как и пуруша¹. Стало быть, буддхи, принявший формы своих состояний, в каком-то смысле уже одухотворен, интеллигизированен, так как он по природе своей прозрачен. Но даже это состояние определяется как *джада*, в силу отсутствия самости, или знающего. Единственное же отличие состояний интеллигибельных от состояний материальных заключается в отсутствии в последних элемента самости, «я». Модификация прозрачного буддхи не может по сути отличаться от других материальных состояний, коль скоро различие их заключается лишь в степени

¹ Сутра «*Sattvapuruṣayoḥ śuddhisāmye kaivalyam*» («В [состоянии] кайвальи буддхи столь же чисто, сколь и пуруша») предполагает, что буддхи может быть таким же чистым, как пуруша. И это состояние, в котором буддхи отражает пурушу в абсолютной чистоте, без какого-либо другого содержания, не отличается существенно от состояния *единства* (*кайвалья*) — ведь последующая стадия, заключающаяся в возвращении буддхи в пракрити и окончательном освобождении от страданий и опытов, приходит, когда буддхи уже не может привлечь пурушу. Единственное отличие заключается в том, что даже когда буддхи чист, как пуруша, он все же остается феноменальным состоянием, когда же он возвращается в пракрити, состояние метафизически сводится к ноуменальному.

проявленности саттвы. И только когда вступает в дело самость, различие становится заметным и существенным. Состояния буддхи должны интеллигизироваться снова и снова, приходя в соприкосновение с самостью. Таким образом, можно сказать, что процесс познания внешнего объекта является процессом двойного интеллигизирования. Сначала в буддхи формируется образ объекта, затем через восприятие света пуруши образ соотносится с пурушей как субъектом опыта. Комментаторы расходятся в определении степени прозрачности, которую следует приписать саттве. Так, Бходжа не видит необходимости иного отражения пуруши, кроме того, которое должно пробудить дремлющую интеллигибельность самой саттвы. Вачаспати полагает необходимым отражение пуруши в буддхи, но считает излишним обратное отражение, идущее от буддхи к пуруше. Виджнянабхикшу же утверждает необходимость обоих. «Бхашья» основывается на реальном контакте и остается равнодушной к метафизическим измышлениям, из-за которых спорят комментаторы.

Остановимся на аргументах в пользу существования пуруши, собранных в «Санкхья-кариках». Существование пуруши необходимо допустить, (1) так как совокупность всех вещей существует ради чего-то другого, следовательно, должен быть некто, отличный от трех гун и их модификаций, тот, ради которого они существуют; (2) так как должны существовать простые субъекты опыта, отличные от сложносоставного соединения гун; (3) так как необходимо наличие над-стоящей силы; (4) в силу явного наличия деятельного стремления к спасению и освобождению¹. Первый аргумент, как уже отмечалось, безусловно телеологичен². Второй ука-

¹ Санкхья-карики. 17.

² Ранее уже отмечалось, что Бходжа придерживается иной точки зрения, утверждая, что чит пробуждается в сат-

зывает на то, что пракрити, будучи образована соединением трех гун, сама не может выступать как наблюдатель. Видящий должен быть недеятельной, неизменной сущностью, чистым духом. Третий довод заключается в необходимости высшего начала чистой интеллигибельности, опора на которое обеспечивает согласованность и выраженность нашим опытам. Такое начало мы находим в чистом, свободном от всякой деятельности духе, т. е. в пуруше, свечение которого интеллигизирует все наши ментальные состояния¹. Наконец четвертый аргумент опирается на не-интеллигибельность пракрити, что приводит к необходимости некоей отличной от нее сущности, которая наслаждалась бы, испытывая страдания и удовольствия, и переживала бы ментальные состояния.

Следующий важный момент — множественность буддхи. В «Кариках» сказано: «На основании того, что каждое существо наделено своими рождением и смертью, своими органами познания, действия и прочим, на основании разнообразия поступков, совершаемых в одно и то же время, а также на основании различных условий трех модусов (гун) мы доказываем

тве подобно тому, как движение пробуждается в железе под воздействием магнита. Бхикшу, однако, истолковывает метафору *cittamayaskāntamaṇikalpaṃ sannidhimātropakāri* («Читта, подобно магниту, способна принести пользу [пуруше] уже из-за близости [к нему]») в том смысле, что как магнит может вытянуть гвоздь, засевший в руке, и оказать тем самым благодеяние человеку, так и читта доводит предметы опыта до пуруши и осуществляет его опыт.

¹ Дэвис допускает ошибку, переводя в «Санкхья-кариках» сравнение *yathā rathādayah yantrādibhiḥ* («подобно вознице колесниц и т. д.») в том смысле, что пуруша должен обладать некоей активностью, как возница, не учитывая того, что данное сопоставление простирается лишь на то, что повозка может ехать в определенном направлении только при условии определенной цели у возницы.

множественность душ». Патанджали, хоть он и не выводит множественность пуруш именно таким образом, разделяет эту позицию, и в сутре мы читаем: *kr̥tārthaṃ prati naṣṭamapī anaṣṭaṃ tadanyasādhāraṇatvāt**».

Если бы различные самости были отражениями одного пуруши (или Атмана, как полагает веданта) в разных буддхи, то наше понятие самости было бы совершенно ложным. Ведь единственно истинным бытием в таком случае было бы бытие одного-единственного пуруши. Но если ложен познающий, то ложно и познанное. Если исчезают познающий и познанное, то все сводится к тому, что совершенно недоступно нашему познанию, — к Брахману. Можно возразить, что, согласно философии санкхьи, познающий также ложен, поскольку чистый пуруша как таковой никоим образом не связан с пракрити. Однако необходимо подчеркнуть, что санкхья-йога не мыслит познающего как ложное, но анализирует природу эго и определяет ее как *кажущееся* единство буддхи и пуруши, которые оба реальны в самом прямом и строгом смысле слова. Пуруша есть действительный познающий. Видение пуруши заключается в отражении в нем буддхи, одновременно с которым модификация эго входит в буддхи, чтобы затем проявиться как личность, идентифицирующая опыты как свои. Таким образом, пуруша всегда остается действительным субъектом познания. Знающий, эго и познанное — ни один из этих моментов не рассматривается в санкхья-йоге как ложный, какую бы стадию пути к освобождению (*кайвалья*) мы ни взяли. Веданта Шанкары вынуждена допустить модификации *майи*, трактуя их в то же время как нереальные. Веданта утверждает, что майя безначальна как пракрити, а ее конец — таков же, как в случае буддхи в освобожденной

* «Хотя это рассеялось для [того, кто] реализовал цель [освобождения, оно] не исчезло для других, благодаря общему опыту».

личности. Но согласно веданте, знание о самости как о субъекте опыта есть знание ложное, оно — иллюзия, порожденная восприятием бесформенного Брахмана как множества. По мнению Шанкары, о майе нельзя сказать, что она существует или не существует. Майя есть *анирвачья*, т. е. неопишное и неопределимое. Такая неведомая и непознаваемая сущность, отражаясь в Брахмане, порождает множественность мира. Учение же санкхьи полагает пракрити такой же реальной, как и пурушу. Они — две далее нередуцируемые метафизические величины. Связь их безначальна, и она не мыслится как нереальная в ведантистском смысле этого термина. Мы видим, что если следовать веданте, то ложными, порожденными иллюзорным действием майи являются все понятия эго или личности, и потому, когда все они в конечном итоге исчезают, не остается ничего, кроме Брахмана. Не так обстоит дело для санкхьи, где в силу того, что пуруша — реальный созерцатель, его когниции не должны считаться нереальными, а стало быть, и сами пуруши, субъекты знания, каковыми они выступают для нас, должны полагаться как реальные, хоть и не тождественные содержанию знания. Практики — это не майя ведантистов, природа влияния которой на духовное начало не может быть определена. Мы не можем объяснить множественность пуруш, предположив такое отражение одного пуруши во множестве буддхи, которое порождало бы множество эго. Ведь в подобном случае затруднительно было бы объяснить множественность их проявлений в буддхи. И как можно было бы объяснить предполагаемое множество буддхи при наличии одного-единственного духовного начала? Разве не должны мы в таком случае, скорее, допустить существование только одного буддхи, служащего целям одного-единственного пуруши, что в свою очередь должно означать существование одного-единственного эго, его опыта и его освобождения? Далее, если допустить существование многих буддхи и одного пуруши, который, отража-

ясь в них, обуславливает множественность самостей, трудно представить движение пракрити ради опыта и освобождения одного пуруши, скорее, такое движение будет определено опытом и освобождением отраженной и нереальной самости. Ведь пуруша не приходит к освобождению с освобождением какого угодно числа индивидуальных самостей: он может освободить одного индивида, но оставаться связанным другим. В этом предположительном случае пракрити будет движима не ради пуруши, но только ради отраженной самости. Если же допустить, что движение пракрити осуществляется неким иным, свободным от названных моментов путем, то придется признать, что с освобождением одного пуруши освобождаются и все остальные. В сущности, если мыслить в русле обсуждаемой теории, поскольку реально существует только один пуруша, являющийся как многие, то, стало быть, с освобождением этого единственного пуруши освободятся и все остальные. Равным образом и опыт, рождение, освобождение или смерть одного пуруши должны быть распространены на всех пуруш.

Мы видим, что позиция, занимаемая Капилой и Патанджали, требовала принятия множественности пуруш. Любой компромисс с ведантой привел бы к решительным изменениям философского содержания учения санкхьи. Пуруши суть не что иное, как чистые души, множественность которых не противоречит их вездесущности. Наконец можно еще возразить, что понятие числа принадлежит все-таки сфере эмпирического сознания, а раз так, каким образом это может быть совмещено с понятием множества пуруш? Но эта трудность остается непреодолимой даже при предположении реальности только одного пуруши. Вступая в область метафизики и пытаюсь представить реальность в символах наших эмпирических понятий, мы так или иначе совершаем насилие над ней — насилие, которое неизбежно приходится допустить, коль скоро

мы пытаемся философствовать, т. е. в терминах понятийных формул и образов, порождаемых нашим умом, выразить то чистое невыразимое свободное сияние, которое существует в себе и для себя за пределами каких-либо посредников¹.

¹ И все же Бхикшу полагает, что определения числа или содержания никоим образом не делают вещь изменчивой (Йога-варттика. II. 17).

Глава VI

КОСМОЛОГИЯ ЙОГИ

Как мы показали в предыдущей главе, для установления связи между пракрити и пурушей саттва должна полностью доминировать над двумя другими гунами — раджасом и тамасом.

Вместе с тем пракрити определяется как состояние, в котором три гуны пребывают в таком равновесии, что все их индивидуальные характеристики находятся в абсолютной потенциальности. Разумеется, и в этом положении гуны подвижны, но подвижность их сводится к неким внутренним колебаниям, которые не нарушают общей целостности и способствуют поддержанию равновесия и стабильности. Такой тип движения, служащий сохранению равновесия, называется *садриша-паринама*, и его отличают от движения, нарушающего равновесие и выводящего гуны на путь развития. Последний тип определяется как *висадриша-паринама*.

В качестве отправного момента мы должны принять доминанту саттвы, ибо в противном случае не поддается объяснению связь трех гун с пурушами на первоначальной стадии развития. Если не признать существование связи с пурушей уже на первоначальной стадии, то обесмысливается вся трансформация от покоя к становлению и, кроме того, рушится основополагающая телеологическая установка, в рамках которой развитие пракрити трактуется как совершающееся ради опыта пуруш.

Вопрос, однако, заключается в том, как и почему пракрити по собственному побуждению должна изменить внутреннему равновесному движению, перейдя в состояние движения, производящего модификации. Практики лишена интеллигибельности и, следовательно, не может сама по себе стремиться к следованию каким-либо особым курсом или к изменению характера своего движения. Затруднения усугубятся, если мы вспомним, что санкхья-йога вслед за другими системами индийской мысли принимает идею диссолюции, т. е. возвращения мира к первоначальному состоянию неразличенности в пракрити и затем нового развертывания его существования через ряд последовательных трансформаций. Связь буддхи с пурушей поэтому не может рассматриваться как безначальная (*анади*) — она начинается вновь при каждом новом сотворении, наступающем после творения мира, и разрывается при каждом новом расстворении (*пралая*). Перед нами встает вопрос, как и почему пракрити нарушает свое изначальное равновесие и переходит к первой модификации — состоянию доминирования саттвы? Почему, разорвав связь с определенным пурушей, буддхи должен вновь устремиться к утраченному союзу? Будь это лишь дело случая, почему бы буддхи не ухватиться за уже освобожденного пурушу? Более того, может ли освобождение быть окончательным и полным, если даже после него буддхи опять может установить связь с пурушей?

Вопрос этот подводит нас к проблеме различия состояний распада и освобождения. Диссолюция, пра-лая (*апити*), подобна для пуруш состоянию глубокого сна: ведь и засыпая, мы утрачиваем сознание, чувства и переживания, сопутствующие бодрствованию, и они возвращаются, стоит нам проснуться. Так же и в пра-лае: пуруши на какое-то время остаются в себе, но лишь для того, чтобы в момент начала нового развертывания мира вновь соотноситься с прежними переживаниями.

Пралая — не состояние освобождения, это почти сансара. Пракрити присущи два типа движения — прямое (*анулома*) и обратное (*пратилома*). Когда кармы всех пуруш приходят к такой гармонии, что со всей своей объединенной силой требуют временного разрыва уз пракрити, тогда пракрити начинает возвратное движение, идя вспять через все стадии пройденного развития. Состояние пралаи, как и сансара, является воздаянием пурушам за их прежнюю карму. В предыдущей главе отмечалось, что пуруша есть чистый дух, свободный от какого бы то ни было движения. Знание, чувства, желания, действия — все это принадлежит пракрити, и следовательно, для пуруши не может быть вообще никакой кармы, в строгом смысле слова. Однако также отмечалось, что пуруша испытывает различные переживания и, более того, испытывает их как свои, что обусловлено отражением буддхи в пуруше или просто их взаимной близостью. Именно эта ложная идентификация, это ложное знание закладывает основание неведения пуруши. Пракрити нечиста и изменчива, и идентификация чистого и не подверженного изменениям пуруши с пракрити кладет начало существованию сансары. Ложное знание, принятие в качестве самости того, что самостью не является, и именуется неведением, или *авидьей*. Освобождение приходит только тогда, когда авидья уничтожается благодаря порождению совершенно чистого состояния модификации буддхи — состояния, чрезвычайно близкого чистому пуруше (*sattvapuruṣayoḥ śuddhisāmye kaivalyam**). Такое состояние позволяет пуруше переживать свою истинную природу через состояния буддхи, которые показывают ему инородность для него всех модификаций пракрити, как объективных физических, так и ментальных состояний. В результате буддхи возвращается в пракрити раз и навсегда, и боль-

* «В состоянии кайвальи саттва и пуруша одинаково чисты».

ше не может связать пурушу. Пракрити уходит со сцены подобно танцовщице, завершившей свой танец¹.

Есть, однако, одно специальное различие между авидьей санкхьи и авидьей йоги. В то время как йога понимает под неведением ложное представление, противостоящее истинному знанию, санкхья понимает авидью как неразличение (*авивека*) природ пуруши и пракрити и поэтому называет авидью причиной сансары. Не углубляясь в подробности относительно значимости данного различия, мы видим, что с точки зрения йоги причиной порабощения пуруши является принятие буддхи за пурушу. Такое неведение существует в буддхи и проявляется различными способами в разнообразных его модификациях. В период диссолюции, когда все возвращается в состояние потенциальности, авидья также возвращается в пракрити, пребывая в ней только как возможная тенденция. Но приходит время нового сотворения, и начинает действовать трансцендентальное влияние пуруши. Ишвара устраняет барьеры, сдерживающие пракрити в соответствии с потенциальными авидьями буддхи, вернувшихся в пракрити. С устранением барьеров, под действующим подобно магниту трансцендентальным влиянием пуруш, пракрити начинает движение — ради осуществления опыта последних. Потенциальные тенденции авидьи (*avidyā bīja*) способствуют осуществлению специфических модификаций, служащих реализации этих тенденций перед взорами пуруш как соответствующие им (пурушам) самостоятельные буддхи. Буддхи образуют некий субстрат сознания, именуемого *махат*. В период погружения авидьи в пракрити их потенции отмечены некими особенными чертами, присущими им в силу изначальной связи с конкретными пурушами. Санкхья встречается здесь с определенной трудностью, выражающейся в том, что теория неразличения (*авивека*) не находит

¹ Санкхья-карики. 59—60.

поддержки в понятии авидьи йоги. Ведь неразличение может быть лишь пока присутствуют одновременно и буддхи, и пуруша, и мы не можем предполагать ее наличие в пракрити в отсутствие буддхи. Тем самым санкхье трудно указать такую силу, которая могла бы трансформировать пракрити в буддхи определенного пуруши. Виджнянабхикшу вынужден предположить, что неразличение не есть просто негативный феномен, но имеет в себе и некий положительный момент существования, или потенцию, присущую буддхи и служащую тем же целям, что и йогическая авидья. Санкхья, кроме того, не видит необходимости во вмешательстве Ишвары для устранения барьеров пракрити, полагая, что пракрити, хоть она и лишена интеллигибельности, все-таки благодаря присущей ей целеустремленности, под магнетическим влиянием пуруш способна осуществить необходимый порядок развития, служащий переживаниям соответствующих пуруш.

Обращаясь к разновидностям эволют, исходящих из пракрити, мы находим, что они классифицируются как *авишеш* и *вишеш*. Авишеш, т. е. слабо модифицированные эволюты, суть те, которые, сами будучи модификациями, или производными, способны к порождению других производных. Вишеш (полностью модифицированные эволюты) произведены по определенным причинам, но они не могут сами служить причиной возникновения других эволют. Пять *танматр* и *асмитамата* (*ахамкара*) — это шесть авишеш; ум, пять органов чувств и пять органов действий, а также атомы пяти махабхут — вишеш. Махат, именуемый также *саттаматра*, есть, строго говоря, авишеша, поскольку, произведенный из пракрити, он сам порождает все другие авишеш. Однако, получая специфическое название *линга*, он, как правило, не помещается среди авишеш. Следствия этих авишеш и вишеш выделяются в отдельную группу *таттва-антара-паринама*, и их не следует смешивать с изменениями, происходящими

в самих *вишешах*. Так, когда из ахамкары производятся танматры, то пребывающее в танматрах состояние бытия совершенно отлично от состояния бытия, характерного для ахамкары. И речь идет не просто об изменении качества, но об изменении существования, состояния бытия. Таким образом, хотя танматры и произведены из махата через ахамкару, след ахамкары не так-то легко в них обнаружить. Производство, о котором идет речь, не оставляет ахамкару без изменений ее свойств. В действительности порождается совершенно новая сущность, свойства которой весьма отличны от присущих ахамкаре. Другими словами, имеет место таттва-антара-паринама — эволюция различных категорий существования. Иначе происходит развитие чувств и пяти первоэлементов, так как они суть вишешы, которые слишком специфичны, чтобы возможно было появление из них какой-либо сущности, принадлежащей иной ступени существования. На них обрывается цепь эманаций; изменения же и модификации, претерпеваемые ими, относятся уже к дхарме, лакшане и авастхапаринаме. Таким образом, махат, ахамкара и пять танматр являются как эманациями, так и источником других эманаций. Махат также определяется как *линга* (знак, или основа, воздействия), поскольку он есть то основание, из которого выводится существование и пурushi, и пракрити. Практи, из которой не выводится никакое иное первичное состояние, определяется как *алинга*, т. е. то, что не является знаком существования другого изначального или неспецифического состояния. В каком-то смысле, все эманации могут быть с полным правом определены как *линги*, т. е. состояния сущего, которые могут быть познаны как знаки, позволяющие непосредственно вывести из них породившие их причины. Пять первоэлементов определяются как линги для танматр, которые в свою очередь суть линги для эго (*ахамкара*); последнее же есть линга для махата, так как неспецифическое сущее выводится из его бо-

лее специфицированных модификаций. Однако само техническое обозначение «линг» относится прежде всего к махату, из которого выводится алинга пракрити. Практи — это вечное состояние, само не являющееся эманацией, но служащее основой и источником всех других эманаций.

Таким образом, первой ступенью поступательного развития пракрити является махат, охватывающий собой познаваемую эмпирическую вселенную, космическую материю или субстрат сознания, т. е. ту интеллигибельную сущность космоса, которая разворачивается через различение и интеграцию внутри бесформенной, бескачественной и непостижимой пракрити. Отношение этой стадии к индивидуальным буддхи таково, что они суть только части этой всеобщей, первой стадии бытия. Вместе с тем, согласно санкхья-йоге, между целым и его частями нет абсолютного различия. Однако необходимо ясное понимание того, что если бы источником творения были индивидуальные буддхи, то каждый индивид располагал бы своим собственным отдельным творением. Это лишило бы стабильности объективный мир как общее для всех индивидов пространство опыта. Вполне вероятно, что подобного взгляда придерживались последователи начальной (*маулика*) школы санкхья, упоминаемой Гунаратной, которые из соображений строгой последовательности утверждали, что для каждого индивида существует отдельная, только ему соответствующая пракрити. Сведение многих пракрити к одной, совершенное школой утара-санкхья¹, с неотвратимостью предполагало слияние всех буддхи в одну таттву, которая как целое полагалась причиной всего универсума; индивидуальные же его части в качестве множества самостоятельных буддхи должны были служить целям пуруш, как источники их переживаний.

¹ *Утара* — здесь: вторичная, более поздняя (школа). — *Прим. науч. ред.*

Этот субстрат сознания описывается как саттаматра — то, что не имеет другого определения, кроме чистого бытия и само есть чистое бытие; оно одновременно есть вещество ума и вещество матери. Именно при этом состоянии чистой саттвы элементы раджаса и тамаса оказываются ей подчинены в предельном отношении. В понимании системы возникают сложности, когда буддхи толкуется как индивидуальное сознание, или идея, мир же соответственно мыслится как порожденный индивидуальными идеями, самостью, или эго. Поэтому необходимо повторить еще раз, что буддхитаттва есть всеобщий субстрат, состоящий из сознания материи, из которого берут начало и ментальный, и физический модусы бытия.

На следующей стадии развития из буддхи-таттвы возникает неиндивидуализированный неопределенный субстрат, разделяющийся на две ветви — субъективного и объективного опыта. В нем оформляются, с одной стороны, неопределенное единство апперцепции, эмпирическое эго как принцип, координирующий субъектные сущие (*асмита*), с другой стороны, неопределенные материальные потенции, тонкие носители потенциальной энергии (*сукшма-бхута-танматра*), предельно тонкие элементы объектов внешнего мира. Происхождение бхут из танматр, танматр из ахамкары (эго), а ахамкары из буддхи-таттвы порой толкает ученых к ошибочному мнению, что философы санкхьи выводят материю из идей. Дж. Ч. Чаттерджи во введении к своей книге «Индийский реализм»* говорит: «У западных мыслителей больше всего затруднений вызвала именно эта концепция развития. Она выводит материальное из ментального и психического, иначе говоря, из таких сущностей, чья природа есть природа

* *Chatterjee J. C. Hindu realism being an introduction to the metaphysics of the Nyāya-Vaiśeṣika system of philosophy. Allahabad, 1912.*

мысли, идеи, чувства. Невзирая на данное обстоятельство, проф. Гарбе* трактует данную концепцию как разновидность материализма; не найдя здесь места для психологии, он смело заменяет последнюю физиологией. И это действительно странно, не только в силу несовместимости такого толкования с традицией индуизма вообще, но также и потому, что абсурдно именовать материалистической такую философскую систему, которая выводит материю из мысли и идей». Изложение происхождения, которое мы находим в большинстве трактатов санкхьи, на первый взгляд как будто бы оправдывает подобное идеалистическое объяснение. Но если мы посмотрим на концепцию развития так, как она изложена в важнейшем фрагменте на эту тему из «Вьяса-бхашьи» (*liṅgamātram aliṅgasya pratyāsannaṁ tatra tatsaṁsr̥ṣṭaṁ vivicyate kramāṇativr̥tteḥ***, и т. д.), то вся система предстанет перед нами в таком ракурсе, что определение ее как материалистической или идеалистической в принятом смысле этих терминов становится совершенно невозможным. Мы видим, что выделение, эволюция и формирование махата происходят таким образом, что последний остается неизменно интегрирован в пракрити. Иными словами, махат не полагается как противоположное пракрити начало, как эволюта, отдельная от нее. Здесь мы имеем дело, скорее, с дифференциацией в интегрированности. Махат, разумеется, отличен от пракрити, но в то же время он включен в нее, интегрирован (*samsr̥ṣṭā vivicyante*). Процесс такой эволюции есть движение в самой пракрити, в ходе которого на каждой следующей ступени она приобретает все большую дифференцированность, определенность

* Рихард Гарбе (1857—1927) — немецкий индолог, специалист по индийской философии. — *Прим. науч. ред.*

** «Определенное, близкое к неопределенному и неотъемлемое от него, развивается в последовательных модификациях».

и внутреннюю согласованность. Развитие махата означает отрицание и разложение абсолютной гомогенности пракрити. Теперь саттва становится безусловно преобладающей, и потому вполне обосновано наречение пракрити новыми именами — *махат*, *лингга*, *саттва*, или *саттаматра*. Дифференцированность эта, сколь бы отчетливой она ни казалась, немислима вне ее интегрированности в пракрити. Д-р. Б. Н. Сил отмечает: «Нарастающая дифференциация идет рука об руку с нарастающей интеграцией в разворачивающееся целое; в этом двойственном процессе несогласованное, неопределенное и однородно-целое становится внутренне согласованным, дифференцированным и определенным». Махат никоим образом не может рассматриваться как внеположенный продукт пракрити, но только как сама же пракрити, дифференцирующаяся для достижения более глубокой интеграции внутри себя самой. Это дифференциация (*вивека*) в интеграции (*сансришти*). Подобным же образом происходит дифференциация интегрированных в махат ахамкары и пяти танматр. Хотя пять танматр разворачиваются из эго (ахамкары), это разворачивание нельзя отнести к тому же типу, которому принадлежит развитие бхут из танматр. В процессе развития махата высвобождение раджаса вызывает некое колебание, которое выливается в движение по трем направлениям, каждое из которых определено доминированием саттвы, раджаса или тамаса. Трансформация, претерпеваемая махатом в ходе высвобождения раджаса, выводит из равновесия саттву и тамас, утверждая вместе с тем преобладание раджаса. Таким образом, развитие данной ступени сущего в трех направлениях коренится в дифференциации-в-интеграции), вызванной высвобождением раджаса. В соответствии с тремя означенными модусами, эго определяется как *саттвика*, *раджасика* и *тамасика*. Три модуса выражают то колебание в трех конституирующих сущностях, гунах махата, которое приводит к развитию эго в трех раз-

личных направлениях. Однако несмотря на свое отличие от махата, эго остается интегрированным в него. Ибо в форме эго сам махат посредством нового момента внутренней дифференцированности достигает большей определенности и согласованности, обретая, таким образом, новую форму интеграции в самом себе. Вместе с тем утверждается, что из махата вместе с эго разворачиваются пять танматр: «*tathā śaḍaviśeṣā liṅgamātre samsṛṣṭā vivicyante pariṇāmakramaniyamāt*»¹. Для ясного понимания смысла приведенной цитаты необходимо вспомнить, что танматры последовательно возникают из тамасического аспекта ахамкары (*tāmasa ahaṁkāra*); так, под воздействием силы раджаса из рудиментарной материи порождается *шабда-танматра*, или потенциальный звук; затем потенциальное осязание и т. д. Каждая новая танматра производится с последующим приращением. Необходимо также помнить, что хотя бхуты, или тамасическая сторона ахамкары, рассматриваются в единстве с эго, или ахамкарой, все же доминанта тамаса определяет ее природу как существенно отличную от природы ахамкары в аспекте саттвы. Включенность тамаса в ахамкару вместе с двумя другими модусами (саттвы и раджаса) определена тем, что все они взяты в их связи и взаимном соотношении в самом начале колебательного движения в махате. Последовательные приращения танматр, устремленные к рождению новых танматр, совершаются в махате через бхуты; точнее говоря, бхуты представляет собой махат в аспекте тамаса, находящегося благодаря раджасу в состоянии активности, что и приводит к образованию танматр. Бхуты — это тамас, или рудиментарная материя, когда он свободен от воздействия раджаса и формирует

¹ Йога-бхашья. II. 19: «Таким образом, связанные с „определенным“ шесть не имеющих особенностей [элементов] дифференцируются в нем благодаря последовательной трансформации».

танматры через последовательные сочетания постепенно образующихся приращений и определенных их комбинаций. Бхуты — переходное состояние, в рамках которого под воздействием раджаса дифференциации и определения тамаса совершаются непосредственно в самом массиве махата, в котором они интегрированы. Подобные детерминации и дифференциации не могут быть представлены как совершающиеся вне махата¹. Далее, в ходе образования атомов из танматр дифференциация и интеграция происходят уже в самих танматрах, а не в махате. Те категории (*тантвы*), образование которых непосредственно связано с дифференциацией и интеграцией махата, классифицируются как авишеши. Хотя танматры и выводятся из ахамкары, уже одно то, что основа их изначальных сочетаний находится в махате, делает совершенно невозможным идеалистическое истолкование учения Патанджали и санкхьи. Нельзя забывать, что и сама ахамкара есть не просто некая идея «я» или «моего», как ее порой толкуют, но — субстанция, эго-субстрат. Так, Бхикшу говорит: «*Ahaṁkāraśca abhimānavṛttikam antaḥkaraṇadravyam*»*.

Определенный сумбур в истолковании этого предмета, как мне кажется, вызван путаницей, связанной с превращением идеалистической школы маулика-санкхьи в реалистическую уттара-санкхью. Идеалистическое истолкование происхождения танматр только из эго предполагает с необходимостью принятие идеи создания каждым эго отдельного индивида своей собственной материи. При этом по достижении этим эго освобождения и «индивидуальная» материя,

* «Ахамкара — это субстрат модификаций ощущения „я“ и внутреннего психического аппарата».

¹ Данная интерпретация основана на изложении эволюции категорий санкхьи, содержащемся в работе д-ра Сила «Позитивные науки древних индийцев» (*Seal B. Positive Sciences of the Ancient Hindus*. London, 1915).

и пракрити должны полностью исчезнуть. Но такая интерпретация совершенно неприемлема для учения уттара-санкхьи, принимающего мир как единую общую реальность и основание объективного опыта для всех индивидов. Расхождения же в трактовке, как я только что отметил, связаны с различиями во взглядах, вполне естественно обнаружившимися в период трансформации идеалистической санкхьи в санкхью реалистическую. Эта трансформация не была совершенной. Тем не менее идентичность воззрений йоги с подлинным учением санкхьи подтверждается также замечанием Шанкары, которое мы находим в его опровержении санкхьи: «*Tathā kvacit mahatastanmātramupadiśanti kvacidahaṃkārāt*»*. Вачаспати, будучи ведантистом, кажется, склонен истолковать онтогенез с идеалистической позиции, следы которой безусловно могут быть прослежены — в силу идеалистичности начальной школы, породившей реалистическую. Так, Вачаспати пишет: «Я и мои предметы суть только я сам — это *абхимана*, действие же абхиманы есть ахамкара; питаюсь из этого источника, буддхи определяется, или подвигает себя к созданию двух видов сущего, откуда и проистекает двойственное творение — субъектные ряды и ряды объектные»¹.

Влияние данной концепции на этику и психологию йоги будет рассмотрено позднее.

Д-р Б. Н. Сил так описывает три стадии происхождения материи: «Начальное состояние материи — проблема, к которой санкхья-патанджала питает глубочайший интерес. Вот какие стадии ясно проступают в процессе происхождения материи: 1) первоначальные бесконечные единицы массы, или инертности, абсолютно гомогенные и всепроникающие, на которые при нарушении изначального равновесия воздействует энергия

* «Таким образом, они указывают, что танматры [происходят] то из махата, то из ахамкары».

¹ Комментарий Вачаспати на «Санкхья-карики», 24.

(бхуты, тамаса-ахамкара); 2) доатомарные потенциальные единицы, наделенные различными видами энергий, образующиеся в результате воздействия энергии на первоначальные единицы массы (танматры); и 3) пять различных классов атомов — мельчайших подразделений, какие только способна создать грубая материя, которые вместе с тем сами образуют сложные танматрические системы. Первая стадия, бхуты, совершенно однородна и инертна, лишена каких бы то ни было физических и химических свойств, кроме количества, или массы; она не допускает ни прибавления, ни отъятия, не может быть ни создана, ни разрушена. Вторая стадия, танматры, представляет собой тонкую материю, вибрирующую, подвижную, сияющую, насыщенную потенциальной энергией. Танматры возникают в результате специфического укрупнения соединения первичных единиц массы в различных пропорциях и в сочетании с раджасом — «*tanmātrarūpādeḥ kim kāraṇam iti cet sa kāraṇadravyāṅām nyūnādhikabhāvena anyonyam pratisamyogaviśeṣa eva svājatīyopaṣṭambhādinā vṛddhīrāsādikam ca yuktaṃ*»*. Танматры наделены не только некоторым количеством массы и энергии. Они обладают физическими свойствами: одни — проницаемостью (*avakāśadāna*), другие — силой воздействия, третьи — жаром, четвертые — силой сцепляющего и вязкого притяжения. В непосредственной связи с перечисленными свойствами находятся и другие присущие танматрам потенциальные энергии звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. Однако как тонкие виды материи танматры лишены специфических форм (*вишеша*), которые приобретаются данными потенциальными в частицах грубой материи в виде атомов и их

* «Как возникают танматры, начиная с [танматры] формы? Они возникают из первичного недифференцированного вещества друг за другом в результате специфических сочетаний и соотношений с первичной энергией».

соединений. Другими словами, чтобы занять место в ряду собственно чувственных возбудителей, потенции, содержащиеся в тонкой материи, должны претерпеть особые трансформации через ряд новых соединений и сочетаний. Хотя и предполагается, что грубая материя наделена свойствами таких чувственных возбудителей, в ее мельчайших частицах эти возбудители, вероятно, существуют как сверхчувственные (*атиндрия*, но не *анудбхута*): «*tasmin tasmimstu tanmātrāḥ te ca padārthāḥ śāntaghoramūḍhākhyaiḥ sthūlagataśabdādiviśeśaśūnyā ekarūpatvāt, tathā ca śāntādiviśeśaśūnyāśabdādīmattvam eva bhūtānām śabdāditanmātratvam*»¹.

Танматры, стало быть, суть субатомарные частицы, наделенные специфическими потенциальными энергиями. Первый идет потенция звука — она существует в некоем классе частиц, или танматр, которые обладают физической энергией вибрации (*париспанда*), и служит для образования зародыша атома эфира (*акаша-параману*); потенция тактильного возбудителя помещается в другом классе танматр, частицы которого обладают физической энергией воздействия, или механического давления, и кроме того, вибрацией, служа для образования зародыша атома газа (*ваю-параману*); следующая потенция, цветового возбудителя, покоится в третьем классе танматр, частицы которого, помимо силы давления и вибрации, обладают энергией лучащегося жара и света и служат для образования частиц света и жара; далее, потенция вкусового возбудителя находится в других танматрах, обладающих энергией вяжущего притяжения, а также энергией жара, ви-

¹ *Seal B. The Positive Sciences of the Ancient Hindus.* P. 25: «Предельные свойства — спокойствие, страстность, ослепленность — есть у грубой материи, которая, однако, лишена специфических признаков вроде звука и т. п. В то же время танматры первостихий, начиная с танматры звука, лишены предельных свойств».

брации и давления, которая развивается в атом воды; наконец потенция вкусового возбудителя помещена в следующий класс танматр, частицы которого наделены энергией связующего притяжения, помимо вяжущего притяжения, жара, давления и вибрации, и служат образованию семени атома земли.

Во взглядах на процесс развития танматр мы обнаруживаем значительные расхождения. Так, согласно «Вишну-пуране», бхуты в соединении с махатом порождают потенцию звука, который в соединении с бхутами порождает атом эфира (*акаша-параману*). Зародыш эфира, соединяясь с бхутами, производит потенцию осязания, которая в соединении с бхутами рождает атом воздуха (*ваю-параману*). Парашара* полагает, что *шабда-танматра* образуется из бхут, а из *шабда-танматры* рождается *спарша-танматра*, из которой в свою очередь — *раса-танматра* и т. д. Из *шабда-танматры* как из центра, окруженного бхутами, производится *акаша-параману* (эфир). Из *шабда-танматры* как центра, окруженного *спарша-танматрой* и *акаша-параману*, рождается *ваю-параману* (воздух) и т. д. Если же следовать субкомментарии «Йога-варттика» на «Йога-бхашью», то оказывается, что рудиментарная масса, претерпевающая воздействие раджаса, производит потенцию звука, или потенциальную вибрацию. Эта тонкая потенция звука на основе нового приращения из бхут производит потенцию осязания (потенциальное давление), обладающую колебательным и ударно-толкательным движением. Это потенциальное осязание в ходе последующего приращения из бхут производит *рупа-танматру*, или потенциальное тепло-свечение (*танматра формы*), из чего аналогичным образом является потенция вкуса, затем — потенция запаха.

* Парашара — легендарный мудрец, рассказчик «Вишну-пураны», одного из самых древних текстов жанра пуран (ок. IV—V в.), последователь Капилы. — *Прим. науч. ред.*

Дойдя до образования атомов, мы обнаруживаем, что потенция звука вместе с бхутами производит акаша-параману (эфир). Затем потенция осязания соединяется с потенцией звука, чтобы образовать атом воздуха. Свето-тепловые потенции соединяются с танматрами осязания и звука и производят атом света (*теджас*). Далее также посредством объединения первых трех танматр производится атом воды (*ап*); из соединения первых четырех танматр с танматрой запаха (*кшипти*) — атом земли.

Атом эфира обладает свойством проницаемости, атом воздуха — свойством механического давления, атом света — свойствами тепла и света, атом воды — свойством вязкости, притяжения, атом земли — свойством сцепляющего притяжения¹.

Между танматрами и соответствующими им параману (атомами) имеется характерное отличие. Первые, будучи в достаточной мере модифицированными, чтобы их можно было классифицировать как звук, осязание, запах, форму и вкус, все же не воспринимаются органами чувств, будучи, скорее, рудиментами, на основе особых комбинаций которых образуются атомы или воспринимаемые элементы. Так, Виджнянабхикшу говорит: «*Tanmātrānyaviśeṣāṇi aviśeṣāstato hi te na śantā nāpi ghorāste na mudhāścāviśeṣiṇaḥ*»*.

Атомы в системе санкхья-йоги, не простые, лишённые частей сущности (*нираваява*), как атомы вайшешики. Напротив, они имеют части (*саваява*), или то, что определяется как *махат-паринама*. Только гуны

* «Танматры лишены специфических [материальных] свойств, таких как спокойствие, страстность и инертность».

¹ Разнообразные теории образования танматр и атомов подробнейшим образом обсуждаются д-ром Силом в его превосходном введении к книге д-ра П. С. Рая: *Ray P. C. History of Hindu Chemistry*. In 2 vols. London, 1909.

не имеют частей, и в этом смысле они могут быть сопоставлены с атомами вайшешики. У Виджнянабхикшу мы читаем: «*vaiśeṣīkōktā paramāṇavaḥ api asmābhiḥ abhyupagamyante, te ca asmaddarśane guṇaśabdavācyā ityeva viśeṣaḥ*»* (Йога-варттика. III. 52). Но даже сами гуны по природе своей не являются предельно неделимыми сущностями, ведь в этом случае пришлось бы отказаться от всепроникающей природы пракрити. Приходится признать всепроникающий характер тех гун, из которых образуются *антахкарана* (внутренний орган, включающий буддхи, манас и ахамкару) и *акаша* (эфир). Но если бы гуны были полностью всеохватными и всепроникающими, то был бы необъясним контакт, необходимый для первого движения пракрити. Разумеется, эти «атомарные гуны» не различаются на, скажем, воду, землю и др., как это происходит с атомами вайшешики. Все эти вопросы не получили удовлетворительного решения в рамках древней санкхья-йоги, и «Вьяса-бхашья» почти не касается их. Изложенные взгляды, однако, принимаются Бхикшу, который в «Йога-варттике» сообщает, что для него приемлемы мнения других школ, если они выглядят непротиворечивыми¹. В других местах Бхикшу утверждает, что гуны — это восемь субстанций вайшешиков, что как таковые они являются постоянными причинами творения как модификаций махата, которые варьируются в различных творениях после очередной диссолюции (*праляя*).

Обращаясь к эволюции одиннадцати органов, мы видим, что они рождаются из ахамкары в аспекте саттвы (*саттвика*) при посредстве раджаса. Внутренние органы, следовательно, — это буддхи, ахамкара, манас, пять когнитивных и пять конативных чувств. Первые три совокупно образуют три внутренних менталь-

* «То, что вайшешика называет „атомами“, согласуется в нашей системе с тем, что мы называем гунами».

¹ Йога-варттика. III. 52; II. 18.

ных органа и действуют в отношении ко всем объектам — прошлым, настоящим и будущим, в то время как прочие органы способны воспринимать только объекты, наличные в настоящем.

Подведем итог. Когда при наступлении очередной диссолюции гуны начинают движение вспять, и все неспецифические сущности (*авишешу*) возвращаются в махат, который в свою очередь, вместе со всем субстратом неведения (*авидья*) пуруш, присущим ему, возвращается в пракрити, тогда наступает пралая. Теперь пракрити пребывает в состоянии равновесия, состоящего в единообразном распределении гун. Тенденции сознательного проявления, как и все деятельные силы, в совершенстве уравновешены сопротивлением массы (*тамас*). Процесс эволюционного творения замирает. Но затем трансцендентальное (не механическое) влияние пуруши, будь то контакт (*санйюга*), или же просто притяжение, вызванное взаимной близостью, кладет конец неподвижности; равновесие нарушается. Но как могут бездеятельные пуруши вызвать нарушение равновесия пракрити — это проблема, не получившая основательного объяснения в санхье. Йога пыталась решить эту трудность, допустив в качестве непосредственной причины нарушения покоя устранение препятствий вмешательством Ишвары. Лишь только покой нарушен, вступает в игру притяжение подобного подобным, ведущее к построенным на внутреннем неравенстве сочетаниям, т. е. таким соединениям, в которых доминирует одна из гун. Так кладется начало процессу формообразующих сочетаний (*арамбхака-санйюга*). Первая стадия эволюции представлена как такое состояние, в котором преобладает саттва, субстрат интеллигивельности, принцип проявленности, ибо в противном случае взаимное отражение пракрити и пуруши становится совершенно необъяснимым. На этой стадии из пракрити развивается такое сущее, которое содержит в себе первосемена всех вещей как субстрат сознания. Говоря о таком развитии,

мы не имеем в виду, что вся пракрити трансформируется в махат, — перерождение испытывает лишь некоторая часть пракрити. Как лишь малая толика океана становится пеной, когда весь великий океан покоится в самом себе, или как дерево растет вверх, ветка за веткой, так и всеобщее чистое сущее как субстрат сознания содержит в себе множество самостоятельных буддхи, или индивидуальных уровней сознания, образующих его частей. Каждое из этих буддхи, хотя о них и говорится как о новых, обладают своим особым и специфическим неведением (авидья), с которыми буддхи предшествующего творения вернулись в пракрити на этапе пралаи. Именно в согласии с природой этих буддхи, для реализации их действительности Ишвара нарушает покой пракрити. Лишь только покой поколеблен, начинают превалировать прежние потенции авидьи (*авидья-биджи*), и разворачивается этап, на котором новые буддхи с прежними потенциями авидьи обретают форму и связывают соотношенные с ними пуруши взаимным отражением. Если же какой-либо из пуруш огнем своего истинного знания сжег потенции неведения, то такой пуруша уже свободен, и с утратой потенции авидьи никакой буддхи уже не раскроется перед ним. Этот этап является, с одной стороны, первой стадией саморазвертывания пракрити, устремленной к созданию материальных объектов, с другой стороны, здесь все индивидуальные буддхи находятся на одном плане бытия.

Так в этих двух аспектах разворачивается двойственное творение. Такой ход развития обуславливается тем, что первое движение, или колебание, махата приводит к взаимному противостоянию трех гун — состоянию, которое, будучи новой дифференциацией внутри махата, оформляется в три различные ахамкары. Ахамкара в аспекте саттвы (*саттвика-ахамкара*), выражающая себя как «я», «мое», является принципом, который координирует субъектные ряды сущего и при содействии ахамкары в аспекте раджаса (*раджаса-*

ахамкара) производит одиннадцать органов чувств и действия. Итак, из махата производится, с одной стороны, саттвика-ахамкара, с другой стороны, танматры, порождаемые действием ахамкары в аспекте тамаса (тамаса-ахамкара). Саттвика-ахамкара является новой формой субстрата сознания в той же мере, в какой и танматры, с тем лишь различием, что последние, обремененные преобладающим в них тамасом, по мере возрастания влияния последнего в конечном итоге сводятся к материальному субстрату. Таким образом, все описанные действия вплоть до произведения танматр и асмиты (или ахамкары) происходят в махате и через него — в самой пракрити. Танматры, стало быть, должны рассматриваться как произведение не асмиты, но непосредственно самого махата; вместе с асмитой они находятся в состоянии дифференциации внутри махата. Следует еще раз заметить, что когда махат преобразуется в свои эволюты, преобразование это не захватывает его целиком, но по мере поступательного развертывания новых форм подпитывается свежими формообразованиями из субстрата махата, продолжающего пребывать в пракрити. Так получается, что гуны (сопоставимые с атомами вайшешики), особым образом трансформируясь, проходя через стадию, где они существуют как космическая материя, определенная преобладанием саттвы, разделяются на два ряда: субъектные виды сущего, образующиеся при участии асмиты, и мир грубой материи, творимый при участии танматр. Каждая трансформация есть не что иное, как новое состояние существования, произведенное посредством объединения гун-частиц в различных пропорциях с преобладанием какого-либо вида гун. Саттва, раджас и тамас — всего лишь обозначения классов гун, сообщающих сущему специфическую форму проявления, актуализации и существования. Названия же саттва, раджас, тамас служат только для обозначения характерных различий гун, проявляющихся в ходе их развития.

Глава VII

ФИЗИКА ЙОГИ

Принятие существования внешнего мира как общего основания опыта всех людей — прошлом, настоящим и будущем — составляет наиболее характерную черту реализма санкхья-йоги, решительно разводящую ее с идеализмом буддизма. Из двух направлений буддизма первое утверждает, что внешний мир существует, и подтверждением его существования, или истинности, выступает способность производить действия (*артха-кария-каритва*); считается, что вещи возникают только в момент образования идей, к ним относящихся, и разрушаются с разрушением идей. Идеи существуют какое-то мгновение, и таким же должно быть существование внешних вещей. Второе направление буддизма полагает, что поскольку вещи и идеи наличествуют в один и тот же момент времени, то они должны обладать идентичной реальностью (ср. *sahopalambhaniyamāt abhedo nīlataddhiyoḥ**); одно и то же — сознание и то, что мы сознаем; вещи не имеют существования вне и помимо идей.

Буддистам первого направления йога возражает, что если вещь возникает и исчезает вместе с возникновением и уничтожением соответствующей идеи в сознании некоего индивида, то как тогда может эта вещь в самый момент своего уничтожения обнару-

* «Согласно правилу тождественного узнавания (*сахопаламбха*), нет разницы между мыслью и ее объектом».

житься вновь в голове другого индивида — обнаружиться в форме идеи, порожденной этой же вещью, случись этому другому направить на нее свое внимание. И кроме того, как рассуждают приверженцы йоги, я не могу считать вещь несуществующей только потому, что не вижу ее, ведь из того, что я не вижу оборотной стороны предмета, я не заключаю, что стороны этой нет.

Против буддистов второго направления йога выдвигает следующую аргументацию. На основе того факта, что наличие идеи предполагает и наличие соответствующей вещи, нельзя утверждать тождество вещи и идеи, так как возможно существование вещи в отсутствие кого-либо, кто представляет ее в форме идеи. Другими словами, максима *сахопаламбхи* не работает в обратную сторону, т. е. неправомочно утверждать, будто каждый случай отсутствия знания есть также и случай отсутствия реальности. Более того, внешний мир является перед нами, движимый присущей ему силой самопредставления, и реальность его подтверждается свидетельством наших идей, которые обладают способностью к развертыванию и сосуществованию и осознаются нами как отличные от внешнего мира. Вещи сохраняют свою самоидентичность, хотя и вызывают различный эмоциональный отклик у разных людей. Таким образом, мы вынуждены признать существование внешних вещей как отличных от наших идей и независимых от них. Бытие вещей этого мира не мгновенно, как настаивают буддисты (*tasmāt svatantrō'rthaḥ sarvapuruṣasādhāraṇaḥ svatantrāṇi ca nityāni pratipurūṣaṃ pravarttante**).

Таковы вкратце доводы йоги в пользу реальности внешнего мира как общего основания нашего опыта,

* «Поэтому объекты существуют независимо от людей, сохраняя свою идентичность. Они разворачиваются самостоятельно и постоянно перед каждым человеком».

выдвигаемые ею против идеалистов. Почти все школы индийской философии, за исключением некоторых школ буддизма и веданты, строго говоря, являются системами реалистическими.

Но степень и природа реальности внешнего мира, а также характер ее проявления в разных школах понимаются по-разному. Именно отсюда проистекают различия индийских физических теорий. Прежде чем мы вплотную подойдем к физике йоги, окинем беглым взором общую ситуацию. Мы видим, что для чарваков жизнь выступает как результат комбинаций материи, подобно тому как красный цвет есть результат сочетания белого и желтого цветов. Согласно чарвакам, жизнь — только свойство, присущее материи (*madaśaktivat caitanyaṃ**), проявляющееся при возникновении неких специфических соединений.

Согласно буддистам сарвастивады, вечная динамика действия соединяет различные группы атомов, и результатом определенных комбинаций становится появление жизни. Существует два вида подобных комбинаций. К первому относятся ментальные конгломераты, включающие в себя пять групп: форма (*рупа*), сознание (*виджняна*), ощущение (*ведана*), различение (*санджня*) и ассоциации (*санскара*). Совокупность (*сангхата*) этих групп образует психику человека, в то время как атомы пяти *бхут* формируют основу физических тел людей и животных, растительную и неживую природу. Вывод о существовании различных видов атомов напоминает аргументацию Гербарта в пользу концепции реалий. Герbart полагает, что необходимо допустить столько реалий, сколько проявлений опыта нам дано, поскольку одна и та же реалия не может обладать разными, противоречащими друг другу свойствами. Реалии, по Герbartу, существуют независимо друг от друга и не

* «Сознание [возникает] подобно свойству брожения».

образуют таких комбинаций, которые формировали бы действительные целостности. Существуют только некие соединения, конгломераты свободных атомов, более или менее механической природы, возникающие в один момент, чтобы распасться в следующий. Возникновение таких атомарных соединений не определяется волей сознательного начала, души или всемогущего Бога. Они порождаются в потоке непрерывной последовательности причин и следствий. Каждое сущее, наличное в данный миг, — растительное, неорганическое или органическое, — определяется специфическим характером конкретного сочетания атомов. Кроме силы безостановочно развертывающихся действий, нет другой реальности ни в человеке, ни в природе. Во всех атомарных соединениях каждый из входящих в него элементов играет свою роль. Совокупность таких соединений, образующих реальность универсума в каждый момент времени, распадается в следующий момент, чтобы дать место следующему поколению соединений, и т. д. Порядок мира следует искать в регулятивном порядке действующих сил. Так, многообразие материального мира объясняется силой, высвобождаемой при распаде атомарных конгломератов, которая вызывает к жизни образование новых соединений. Каждый миг вселенная меняется, нигде и ни в чем нет постоянства — только ежемгновенное изменение. Ни одно из атомарных соединений не может сохраниться неизменным даже на два мгновения. Они распадаются каждый миг, чтобы образовать новые соединения. И все это на физическом плане есть результат сочетаний атомов и неистощимой потенциальной энергии, связанной с ними, — энергии, переходящей в кинетическую на каждой стадии поступательного движения. Такова *пратитья-самутпада* (причинно-следственная связь).

Согласно ньяя-вайшешике, молекула любого из бхут не может содержать больше двух атомов. Но была и другая точка зрения, как можно судить на основе

сведений, сообщаемых Утпалой в его комментарии на «Брихат-самхиту»*: при образовании молекулы два, три или четыре атома могут соединиться в ходе естественного для них колебательного движения. При отсутствии теплового воздействия молекулы различных бхут не проявляют присущие им разнообразные свойства, но являют только однородность. Под действием же тепла эти молекулы начинают менять свою структуру и образовывать различные сочетания, что приводит к созданию разнообразных видов и родов сущего. Молекулы или атомы одного и того же бхуты, например земли (*кшити*), могут под воздействием тепла многообразно преобразоваться, создавая тысячи новых веществ. Факторы, действующие при образовании веществ, таковы: (1) плотность соединения; (2) положение атомов; (3) различные виды тепла (*пака*), действующего при преобразованиях. Уддьотакара** говорит: «Внутри самих атомов не существует различий». В том же духе рассуждает Шридхара***: «Нет действительного различия между атомами семени и яйцеклетки, поскольку оба они — модификации земли». Изменения, происходящие в теле, испытывающем тепловое воздействие, обусловлены прежде свойственными ему характеристиками, в соответствии с которыми тепло совершает в нем новые преобразования цвета и прочих качеств». «Ньяябодhini»****, исходя из разнообразия след-

* «Брихат-самхита» — астрономический трактат, автором которого является Варахамира (VI в.); Утпала, или Бхаттопала (X в.) — комментатор этого и других астрономических текстов. — *Прим. науч. ред.*

** Уддьотакара (VI—VII вв.) — крупный представитель школы ньяя. — *Прим. науч. ред.*

*** Шридхара (X в.) — мыслитель школы вайшешика. — *Прим. науч. ред.*

**** «Ньяябодhini» — сочинение Говардханы Мишры (XVII в.), представляющее собой комментарий к тракта-

ствий, говорит о различных видах тепла. В качестве конкретного примера такого рода атомарных преобразований возьмем корову, поедающую траву. Вещество травы распадается на атомы, и под воздействием определенного вида тепла уничтожаются прежние цвет, вкус, осязаемое и запах, после чего в действие вступает тот вид тепла, который порождает свойства, присущие веществу молока. Атомы, обладающие соответствующими видами вкуса, цвета и прочим, образуют двойные молекулы, соединение которых и порождает грубую субстанцию молока. Следуя изложенной схеме, мы получаем в итоге объективный мир материи, образованный преимущественно разного рода сочетаниями сферических атомов одного и того же бхуты или же сочетаниями атомов разных модификаций одного и того же бхуты, вступающих в соединения для образования этого бхуты. Возможно даже соединение атомов разных бхут, если один из атомов играет роль центра, или корня. Считалось, что атомы обладают сферической формой, но эта их сферичность была подобна точке, лишенной измерений. Вся вселенная образована различными сочетаниями и соединениями атомов.

Совершенно невозможно изменение субстанции или качества без взаимодействия составляющих ее элементов. И молекула не может обладать качеством, которым ни обладал бы какой-либо из ее компонентов. Свойства любого из атомов проявляются только тогда, когда он соединяется с другими атомами своей группы. Весь мир объясняется через процессы химического синтеза, и все вещи рассматриваются скорее с несколько отстраненной точки зрения, нежели с позиции сохранения энергии. Сама жизнь понимается как продукт разнообразных химических синтезов. Всякое воздействие материи на материю, за исключением со-

ту «Тарка-санграха», написанному Аннамбхаттой (XVII в.) в рамках школы ньяя-вайшешика. — *Прим. науч. ред.*

знательной деятельности, сводится просто к движению. Чтобы комбинации атомов образовывали различные субстанции, необходимо стоящее за ними управляющее начало в форме незримой нравственной определяющей силы, направляемой Богом. Сами же атомы не сотворены, не являются они и результатом развития более простых элементов. Помимо различных видов движения не существует другой самостоятельной сущности или силы. Действие всегда есть результат комбинированного движения различных причин (*карака-чакра*).

Мы отметили две группы атомистов, принимающих реальность объективного мира как установленный факт, — ранних буддистов и вайшешиков. Санкхья-йога расходится и с теми и с другими. В своей системе эволюции реалей трех видов она соединяет подвижность и мгновенность сущего, характерные для миропонимания буддистов, со статичностью и отстраненностью бытия вайшешиков. «С формальной стороны такое развитие, — отмечает д-р Сил, — может быть определено как дифференциация в интегрированности (*сансришта-вивека*). Другими словами, процесс развития заключается в развитии дифференцированного (*вайшамья*) в недифференцированном (*самьявастха*), определенного (*вишеша*) в неопределенном, согласованного в несогласованном (*аутасиддха*). Возникающие в ходе развития виды подчинены определенному закону, выйти за пределы которого эволюция не может. Развитие направлено не от целого к частям или от частей к целому, но всегда от относительно менее определенного, менее дифференцированного, менее согласованного к более определенному, более дифференцированному, более согласованному. Абсолютно неправильно понимать материальную эволюцию как процесс дифференциации, развертывающегося из первоначальной гомогенности в форме отдельных и не соотносящихся друг с другом частей, затем интегрирующихся в целое, которое, в свой черед,

разрывается новой дифференциации на изолированные элементы для последующей реинтеграции. Столь же неверно трактовать диалектическую форму космического развития как антитезис, восстающий против тезиса и налагающий единство *ab extra*¹ на независимые и враждебные друг другу моменты. Согласно воззрениям санкхьи, нарастающая дифференциация происходит *pari passu*² и вместе с усиливающейся интеграцией внутри развертывающегося целого так, что в таком двуедином процессе бывшее несогласованным, неопределенным и однородным развертывается в согласованное, определенное и гетерогенное целое».

Нельзя забывать в связи с этим, что если индивидуальные соединения и могут мыслиться как подверженные добавлениям, отъятиям, росту и разложению, то сами гуны бесконечны, вечны, и для них невозможны ни рост, ни умаление. Если же говорить о космических изменениях в целом, то именно гуны от века пребывают их неизменным субстратом. Изменения приходят и уходят, сочетания, соединения разрываются и образуются вновь, но изначальные реалии пребывают неизменными, хотя и могут являться в различных формах. Особенности и свойства суть результаты разнообразия комбинаций. Стало быть, всеобщность массы и энергии также остается величиной постоянной, охватывающей и проявленное, и непроявленное, и актуальное, и потенциальное. Узы целеполагающей связи между гунами и пурушами таковы, что ход развития подчинен неизменному и определенному закону, под который подпадает не только порядок последовательности, но также проявление и взаимосвязь отдельных единиц подобных и различных энергий. Если бы не действовал такой определенный порядок, мир был бы хаосом, а не космосом, несмотря на гуны.

¹ *Ab extra* — извне (лат.). — Прим. пер.

² *Pari passu* — одновременно (лат.). — Прим. пер.

Между вещами нет существенных различий, поскольку в конечном итоге все они образованы тремя гунами. Единственное различие — это различие в порядке сочетания гун или в форме сочетания атомов, если говорить о феноменальном мире материи. Поэтому теоретически возможно преобразовать что угодно во что угодно, при условии обеспечения необходимого сочетания атомов. Изменение или преобразование только позволяет субстанции выразить свои скрытые возможности. Когда атомы изменяют свое положение силой присущего им раджаса, или энергии, субстанция изменяет форму и являет разнообразные новые качества, скрытые прежде. И все же такие изменения возможны лишь до некоторого предела, поскольку порядку соединения гун присущи ограничения, выйти за пределы которых невозможно. Эти ограничения принадлежат эмпирическому миру изменений, имеющему характер временности, пространственности, оформленности и причинной обусловленности. Шафран растет в Кашмире и не растет в Панчале, хотя там есть все условия для его произрастания. Точно так же рис растет только в летнее время, когда идут обильные дожди, а олень не может породить человека. Таким образом, хотя все вещи внутренне тождественны, все же ограничения, препятствующие изменению существенных особенностей гун при формировании различных веществ, не могут быть удалены, что обуславливает практическую невозможность некоторых модификаций, теоретически вполне возможных.

Мы подошли теперь к необходимости разъяснения отношения между причиной и следствием, а также той роли, которую играют надлежащие сопутствующие условия в преобразовании причины в следствие. Нам известно теперь, что причина есть потенциальное состояние единого процесса трансформации. Совокупность материальных причин служит только вместилищем силы, действующей в таком процессе. Сопутствующими

принято считать условия, способствующие преобразованию потенциального в актуальное. Например, работу скульптора можно рассматривать как условие, способствующее преобразованию глыбы мрамора в статую. Маслодави́льщик помогает маслу, которое содержится в горчице, проявиться во всей полноте его действительности. С этой точки зрения все сопутствующие причины могут рассматриваться как причины, способствующие переходу следствия из состояния потенциального, в каком он существует в причине, к состоянию актуальному¹.

Но за этим поверхностным взглядом на предмет обнаруживается и более глубокая подоплека, отмеченная Вьясой в его «Йога-бхашье». Речь идет о понимании сопутствующих условий как устраняющих препятствия на пути преобразования причины в следствие. Причинность объясняется, таким образом, через сохранение и трансформацию энергии. Вещь (или сочетание гун) сохраняет свою потенциальную энергию, и, как только сопутствующие условия удалят препятствие, эта энергия изливается сама собой и совершает необходимые преобразования. В «Бхашье» теория потенциальности объясняется следующим образом: «Как земледелец, желая перенести воду с хорошо увлажненной гряды на другую, не переносит воду вручную на места, расположенные на том же или более низком уровне, но просто устраняет препятствия и преграды, затрудняющие ее течение, после чего вода сама устремляется на другую грядку — так же с устранением препятствий на пути развития производящие причины естественным образом и сами собой проходят все надлежащие стадии изменений. Далее, не во власти крестьянина превратить землю и питательные соки в корни риса. Что же он делает тогда? Он выпалывает мудгу, гавендхуку и шьямаку

¹ Правачана-бхашья. I. 115.

из общей грядки; и когда эти сорные травы устранены, соки сами проникают в корни риса».

Мы видим теперь, что энергия одной формы естественно переходит в другую через последовательные изменения или преобразования, в совокупности определяемые как эволюция. Естественное течение энергии встречает на своем пути различные препятствия, создаваемые сопротивлением времени, пространства, формы и причинности, потому поток энергии выбирает то направление, которое свободно от препятствий. На каждой последующей стадии возникают новые препятствия, вынуждая поток менять направление движения. Потому-то мы и видим, что процесс развития движется скорее по кривой, чем по прямой линии. Именно сопротивление, встречаемое потоком развития, вынуждает его отклониться от тысячи открытых для него дорог и выбрать ту единственную, на которой он не встретит препятствий. Это и лежит в основе *ниямы*, или регулирования этапов развития (*pariṇāmakramaniyama*).

Понятие *паринама-крама-ниямы* (или *deśakālā-kāranimittārabandha*)* дает проблеме естественного отбора новое, более прочное основание, вводя принцип сохранения энергии. По-видимому, приписывая естественную сопротивляемость специфической атомарной конституции вещей и их среды, это понятие охватывает не только преобразования, совершающиеся в растительном и животном царствах, но и те, что происходят в мире неорганической природы. Оно предполагает, что сила, движущая ходом развития, не является какой-то особенной, отличной от других действующих в природе сил, но именно к ней сводятся все природные силы. И эта всеобъемлющая сила порождается постоянным перемещением вибрирующих атомов первостихий, а также естественным сопротивлением, благодаря которому

* «Причины появления времени, пространства, формы».

принимается способ перемещения, отличный от способа, присущего атомам в силу их специфических структурных особенностей. Эволюция может беспрепятственно и успешно осуществляться только тогда, когда на ее пути не возникают преграды, воздвигаемые временем, пространством или определенным сочетанием атомов в вещах. Если энергии эволюции ничто не мешает, она неустанно производит новые и новые трансформации, которые в свою очередь должны будут претерпеть ряд изменений из-за сопротивления окружающей среды или особенностей собственного устройства. То, что мы называем качествами вещей, суть лишь виды энергии, действующей в них (*yogyatāvacchinnā dharmināḥ śaktireva dharmāḥ**).

Проблема причины и следствия естественным образом вводит в учение санкхья-йоги понятие времени. Ведь время — это только схема представления процесса развития или фиксации изменений. Стоит нам захотеть отметить какое-либо изменение, и оно разворачивается в некие ряды, ряды же эти и называются временными рядами, или временным порядком. Если за мельчайший компонент материи мы принимаем атом, то мельчайшей единицей времени должно считаться то время, которое необходимо атому для перемещения на единицу пространства, равную его собственной величине. Однако атомы образованы танматрами, которые, со своей стороны, конституируются гунами, стало быть, если нам и следует взять что-либо за материальную основу, то это — гуны, предельные, не разлагаемые на части единицы материи. Следовательно, предельной единицей времени должно быть время, за которое происходит изменение предельной единицы материи. Мы видим, что в противоположность ньяя-вайшешике, трактующей время как бесконечный континуум, воспринимаемый

* «Качество — это лишь энергия, неотделимая от носителей качества».

в непосредственном опыте, здесь время понимается совершенно дискретно. Бхикшу же в «Йога-варттике» считает, что хотя время определяется как схема понимания (*буддхинирмана*), все же оно может рассматриваться и как реальное, поскольку действительно идентично единице изменения гун в феноменах. Важно, однако, отметить, что даже эта относительная реальность времени исчезает как таковая, когда мы обращаемся к *нирвичара-самадхи*, в котором пространственная единица изменения гун не имеет никакого смысла, потому что мудрецы, поднявшиеся до этой ступени, постигают только чистые гуны, свободные от пространственных отношений, воспринимаемых обыденным сознанием. Таким образом, раз дискретное время есть лишь схема нашего понимания феноменальных изменений, а его элементарная единица определяется единицей изменения в пространстве предельных элементов материи, мы вынуждены признать время с метафизической точки зрения несуществующим. Столь же иллюзорно время и как абсолютно существующий континуум. Реально существует только настоящий момент, и именно сейчас, в этот настоящий миг весь мир изменяется; будущее и прошлое бессмысленны вне реальности потенциальных или сублатентных феноменов. Только настоящий момент действителен, время же трансформации есть переход потенциального в актуальное и актуального в сублатентное.

Пространство как простая протяженность (*деша*) есть наличная внешняя целостность, и как таковое оно не сводимо к единице позиционности в отличие от мгновений, образующих время. Уже отмечалось, что плотность вещей определяется занимаемым ими пространством. *Дик*, т. е. относительное месторасположение, является результатом различных отношений всепроникающего эфира (*акаша*) к многообразным ограниченными объектам, с чем не следует смешивать пространство как протяженность. Последнее есть не-

изменная сущность, являющаяся мерой всех конечных вещей, которые не могут быть разложены на бесконечно малое, способное к развертыванию количество, принадлежащее сущности гун. Реальность относительного расположения отличается от реальности временной тем, что она совершенно иллюзорна и не обладает действительным существованием, тогда как время все же полагается существующим в форме моментов. Говоря о расхождении взглядов буддизма и йоги на эту проблему, необходимо отметить, что если йога рассматривает время как мгновенное, а вещи как постоянные, то для буддизма мгновенны и время, и вещи. Найяики, занимая позицию, отличную и от буддийской, и от йогической, полагают, что помимо моментов (*кшана*) существует вечная субстанция — время. Вечно длящееся время есть не что иное, как вечность потока, или вечно сменяющие друг друга моменты. Нельзя забывать также, что субстанция как времени, так и пространства есть полый эфир (*акаша*), стало быть, и пространство, и время в сущности своей не отличны от гун. Вачаспати, однако, склонен трактовать моменты только как схему, налагаемую на сущее нашим пониманием, а потому лишённые действительного существования, иллюзорные и ложные.

Таким образом, нашему рассмотрению предстает теперь акаша, коль скоро обозначилась ее тесная связь со временем и пространством. Согласно санкхья-йоге, следует говорить о двух видах акаши, на что в своей «Йога-варттике» указывает Виджнянабхикшу. Это *карана-акаша* и *карья-акаша*. Карана-акаша — абсолютно вездесущее вещество, сущее как бхуты, лишённое всяких потенциальных характеристик и служащее только вместилищем раджаса. В этом аспекте карана-акаша определяется как всепроникающая, *вибху*. Хотя она и занимает то же пространство, что и все грубые формы материи, и лишена всякой непроницаемости, ее нельзя рассматривать только как отрицательную пустоту. Из

карана-акаши происходит «танматрическая» акаша, под воздействием раджаса становящаяся некоей единицей потенциальной вибрации. Эта *акаша-танматра* по мере дальнейшего наращивания массы и нового перераспределения энергии преобразуется в атом акаши — интегрированный, обладающий определенными границами посредник передачи звука. В такой форме акаша, оставаясь в состоянии караны, становится посредником для всех газообразных тел, а также для частиц света и тепла. Атомарная акаша называется *карья-акаша*, и можно считать ее другим видом атома.

Обращаясь к области эволюционных изменений, мы обнаруживаем, что бхуты суть чистое вездесущее вещество, из которого постепенно, благодаря действию энергии, производятся танматры. Танматры обладают теми же характеристиками дифференцированности, что и бхуты, но потенциально, и потому их дифференцированность недоступна нашим органам восприятия. Танматры, как мы уже видели, вступают в соединения, создавая атомы пяти бхут. Мельчайшая часть любого бхуты называется атомом, или *ану*. Однако эти атомы не бесчастны (*нираваява*) в отличие от атомов вайшешиков, но образованы из танматр, которые и составляют их части. Несвойственна им и вечность в отличие от атомов вайшешики. Вслед за вайшешикой *санкхья* полагает, что атомы образуют диады (*дьянука*), в то время как *йога* мыслит иначе, считая, что соединения атомов образуют не диады, а массы различных тел. Атомы подразделяются на пять классов: *кшити*, *ап*, *теджас*, *ваю* и *вьоман*. Пять бхут не следует понимать как элементы в обычном химическом смысле термина, поскольку приведенная классификация указывает на существование только пяти типов качеств, воспринимаемых пятью органами чувств. Считая, что любые качества, воспринятые определенным органом чувств, могут образовывать класс; соответственно субстанция, обладающая этими качествами, может определяться как особый бхута.

Образующиеся соединения (*самуха*) разделяются на два типа: 1) такие, части которых находятся в столь тесном единстве, что образуют индивидуальную целостность (*аютасиддха-аваява*); и 2) соединения механические, части которых сохраняют относительную независимость друг от друга (*ютасиддха-аваява*). Сочетания атомов, участвующие в образовании субстанции, могут быть также разделены на два вида: 1) реорганизация атомов одного бхуты, ведущая к образованию новых субстанций; 2) соединение атомов различных бхут, тоже приводящее к образованию новых субстанций. Связь атомов в первом случае называется *саджатия-санйюга*, во втором — *виджатия-санйюга*. Ход размышлений вайшешиков определялся убежденностью в невозможности соединения атомов различных бхут. Если же и допускалось такое соединение, то только при условии наличия центрального, «корневого», атома, вокруг которого атомы других бхут образуют систему содействующих причин.

В своем кратком изложении санкхьи Утпала высказывает предположение, что атомы пяти бхут могут соединяться для образования различных тел. В «Бхашье» Вьяса говорит: «*jalabhūtyoḥ pāriṇāmikam rasādivaiśvarūpyam sthavareṣu dr̥ṣṭam*»*, — предполагая наличие в растениях разнообразных двухбхутных сочетаний субстанций земли и воды. Вачаспати в «Таттвакаууди» утверждает, что те соединения, где вокруг центрального атома воды группируются атомы земли, порождают новые энергии, выражающиеся как различные виды фруктовых соков и кислот. В другом месте Вачаспати говорит, что в структуре вещей атомы разных бхут располагаются рядом друг с другом. Любой из воспринимаемых объектов не создается одними атомами света или тепла: они

* «Все свойства растений, такие как сок и т. п., суть комбинации элементов воды и земли».

уравновешены атомами земли и воды. Стало быть, можно заключить, что Вачаспати полагал допустимыми соединения атомов различных бхут. В то же время Виджнянабхикшу — возможно, не без влияния вайшешики — отрицает всякую вероятность такого рода сочетаний, за исключением «вайшешиковских», т. е. таких, где атом основного бхуты играет роль материальной причины (*упадана-карана*), прочие же атомы относительно свободны, играя роль причин действующих (*нимитта-карана*). Такие сочетания носят название *упаштамбхака*. Например, при образовании человеческого тела роль материальной причины выпадает земле, четыре же остальные бхуты присутствуют как упаштамбхака¹. Относительно соединения танматр необходимость такого рода ограничений не ощущалась, и мы видим, что в «Бхашье» говорится о соединении пяти танматр для образования *линга-дехи**. Поскольку все вещи в понимании санкхья-йоги суть лишь сочетания гун, то нет никакой причины, которая понудила бы физиков санкхья-йоги возражать против сочетания или соединения атомов разных бхут для образования новых субстанций. Все изменения трактуются здесь как преобразования энергии, вызванные в свою очередь изменениями во взаимном расположении атомов или гун.

Материя, стало быть, может существовать в трех формах: как танматры на доатомарной стадии, как *ану*, или атомы бхут, наконец на стадии действительного соединения, как протяженные земля, вода, воздух и прочие.

Физические характеристики пяти бхут следующим образом описаны у Вачаспати:

— характеристики земли (*кшити*): форма, тяжесть, грубость, препятствие, постоянство, проявление,

* Линга-деха — «тонкое» тело, т. е. тело, состоящее из тонкоматериальных элементов. — *Прим. науч. ред.*

¹ Санкхья-сутры. I, 102.

различение, поддержка, вращение, твердость, способность удовлетворения всех чувств;

— характеристики воды (*ап*): гладкость, тонкость, чистота, белизна, мягкость, тяжесть, прохладность, сохранение, очищение, укрепление;

— характеристики огня (*теджас*): движение вверх, горение, легкость, сияние, разрушительность, сила;

— качества воздуха (*ваю*): поперечное движение, очищение, выбрасывание, толкание, сила, подвижность, неотбрасывание тени, грубость;

— характеристики эфира (*акаша*): движение во всех направлениях, нескaplиваемость, беспрепятственность.

Атомы пяти бхут соединяются для образования различных материальных объектов, тел растений, животных и людей. Коль скоро все это только сочетания атомов бхут, то постоянно происходит некое круговращение вещества, переход из одного состояния в другое. Так, неорганическая материя, воспринятая в виде пищи растением или другим живым организмом, служит для поддержки их тел, а тела людей и животных на стадии разложения распадаются на атомы бхут и становятся частью неорганического вещества. Все вещи состоят из массы (*тамас*) и энергии (*раджас*); действие раджаса никогда не прерывается. Как отмечает Виджнянабхикшу, мы вынуждены принять атомарную структуру вещей, ибо только она делает возможной деятельность раджаса, и мы не можем не допускать факт соединения единиц массы с единицами энергии. Различие между разнообразными подвидами одного и того же бхуты, как и между соединениями разных бхут, связано с многообразием атомарных сочетаний. Изменения всех видов, будь то физические или химические изменения, сводятся в конечном итоге к этому основному, а именно к перераспределению атомов и энергии. Так и получается, что атомы воды и атомы земли (*кшити*), соединяясь друг

с другом в телах растений, именно благодаря многообразию образуемых ими структурных соединений производят соки разного рода, наполняющие корни, листья, цветы и плоды. Далее, атомарная организация растительных тел трансформируется в тела животных, обретая иные качества. Тела животных также могут быть поглощены растительностью, изменив структуру своей атомарной организации в соответствии с тем, что присуще растениям. Так происходят преобразования одного состояния в другое, в соответствии с разнообразием атомарных соединений и последующим высвобождением новых энергий, которые проявляются в виде различных качеств.

Возможно, не будет неуместным отметить здесь, что практический характер физики санкхья-йоги, а также то особое место, которое уделяется в ней методу концентрации, позволяющему человеку достичь истины благодаря собственным усилиям, всегда привлекали внимание ученых исследователей, формулировавших основные принципы своих конкретных областей знания на базе основополагающих выводов санкхья-йоги. Прежде всего это касается медицинских школ Чараки и Сушруты*, а также других исследований в области медицины и алхимии. Чарака посвятил целую главу («Шарира») объяснению философии санкхья-йоги, чтобы на заложенном ею основании возвести здание своей системы. Известно, что в «Книге Патанджал» в пересказе ал-Бируни предлагается альтернативный путь спасения посредством алхимии. Во многих алхимических трактатах (например, в «Расарнаве») описаны процессы создания бессмертного тела, интерпретируемые как наилучший путь спасения, достижимого благодаря химии. Д-р П. К. Рай в своей лекции, прочитанной им

* Сушрута (IV в.) — древнеиндийский врач и теоретик медицины, автор труда «Сушрута-самхита». — *Прим. науч. ред.*

в Университете Мадраса, говорит: «Несмотря на то, что исследования в области химии были поставлены в подчиненное положение к искусству исцеления, химия делала быстрые шаги благодаря своему союзу с философией йоги. Позднее философия йоги была поставлена на службу науке, а сама йога деградировала в тантрические ритуалы, что было особенно характерно для Бенгалии». Последние оказались столь прочно связаны в нашем сознании с философией йоги, что сам термин «йога» стал общепринятым названием как для медицины, так и для алхимии¹.

То обстоятельство, что все природные объекты, все действующие в природе силы сводятся к движению атомов, не должно привести нас к заключению, что жизнь вообще есть результат сочетания атомов подобно процессу *мада-шакти* чарваков, описанному нами прежде. Как мы знаем, санкхья успешно опровергала чарваков, указывая на существеннейшее отличие сознания от брожения. Различие, согласно санкхья-йоге, состоит в том, что брожение является результатом тенденций к брожению у различных частиц (например, в перебродившей патоке), в то время как сознанию не присуще движение, и потому оно не может быть результатом других движений или тенденций. Столь же неприемлемо трактовать личное сознание как результат деятельности некоего сознательного субстрата, рассредоточенного по всему телу. И без сомнения, допущение одной главенствующей интеллигибельной сущности правомернее, нежели принятие теории совокупности сознаний, латентно

¹ Сравни названия: «Йогачандрика» — учебник по медицине, «Раджамартанда-йогасара-санграха» — трактат о приготовлении медицинских препаратов, «Йогашата-абхидхана» — работа по медицинской практике, и др. (*Mitra R. L. A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts. Calcutta, 1877*).

присутствующих в различных бхутах, или материальных частицах¹.

Жизнь — это только рефлекторное движение, результат разнообразной подспудной деятельности *антахаран*, т. е. органов чувств, эмоциональных и апперцептивных реакций. Синтез деятельности чувств и называется жизнью. Жизнь не заключена только в пяти *ваю* (биомеханических силах), не есть она и тонкое, разряженное эфирное начало (*адхьятма-ваю*), пронизывающее весь организм, но не тождественное грубому воздуху. Она есть некая тонкая материя, подобная манасу веданты. Именно раджас, энергия, является первым излучением махата, когда тот эманурует из пракрити; раджас проявляется в образовании чувств.

Прана доминирует над всеми органами и наполняет их собой. Как таковая она есть не что иное, как активное проявление махата. Так, в «Виджнянамрита-бхашье» Виджнябхикшу говорит: «*mahat tattvaṃ hyekameva prakṛterūtpadyamānaṃ jñānakriyāśaktibhyāṃ buddhiprāṇaśabdābhyāṃ abhilapyate*»*. Таким образом, именно различные деятельные проявления махата поддерживают единство различных органов как своих состояний. Проявления эти и называют праной². Пять *ваю* представляют собой лишь различные формы проявлений жизни как координирующей регулирующей психику деятельности махата. Всякое движение, таким образом, будь то движение материи или сознания, выводится из субстрата сознания, махата.

Так, мы обнаруживаем, что все многообразные виды неорганического сущего возникают в результате перемещений и реорганизаций, происходящих по опре-

* «Таттва махата, возникшего из пракрити, представляет собой сочетание сил знания и действия, или интеллекта и праны».

¹ См.: Санкхья-правачана-бхашья. III. 22.

² Виджнянамрита-бхашья; Правачана-бхашья. II. 13.

деленным законам. На соответствующей стадии становления неорганическое сущее обретает способность отражать жизнь, или душу. Душа, несмотря на внутреннюю пассивность, неподвижность, выступает вместе с тем целью, ради которой совершаются все движения жизни. Последние представляют собой плоды деятельности махата — высшего субстрата сознания. Частицы материи соединяются в конгломераты для образования различных тел, предназначенных различным душам, в соответствии с достоинствами и недостатками этих душ, пока дело не доходит до человека, чья душа сопряжена с наисовершеннейшим телом из всех, созданных эволюцией. Человеческое тело в той мере, в какой оно есть вещь физическая, подобно всякой другой природной вещи, проходящей этапы становления. До сих пор наше обсуждение вещей материального мира не затрагивало их бытия в аспекте саттвы, которое выражается единственно в том, что они познаваемы и воспринимаемы пурушами. Но только тогда, когда развитие телесности доходит до образования человеческого тела, мы обнаруживаем, что саттва проявляется там как прозрачная природа буддхи, устраняя все затемняющие, препятствующие элементы. И от проявлений простейших чувств удовольствия и неудовольствия мы приходим к наиболее развитому сознанию философа.

Если мы посмотрим на историю исследований природы материи, то обнаружим, что Локк находил это понятие смутным и никчемным; Беркли совершенно отбрасывал материю как понятие абстрактное и бедное содержанием; Юм же отказался и от материи, и от духа. Кант сохранял понятие материи как некоей величины, постоянной во всех изменениях. Современная феноменология рассматривает понятие материи как обозначение неведомого сущего, от которого, однако, зависят физические свойства. В физической науке материя есть «субстрат», из которого состоит вселенная. Удачная догадка Демокрита, предположившего, что материя образована

из множества простых, непроницаемых и устойчивых атомов, была возрождена Дальтоном как подлинно научная теория. Но если атомам отказать в некоторой эластичности, то трудно объяснить многие физические феномены. Именно подобное рассуждение привело Босковича* к гипотезе о точечной структуре материи, где каждая из точек является центром сил притяжения и отталкивания. Лорд Кельвин предложил определять атом как вихревое кольцо эфира, действующее в эфирной полноте, способной передавать вибрацию. От концепции Босковича, помещающей атомы в пустоту, теорию материи Кельвина отличает понятие полноты (*plenum*), обеспечивающей среду для прямого и ответного действия, устраняя вместе с тем необходимость воздействия на расстоянии. В отличие от Дальтона, Кельвин освобождает атомы от твердости, приписывая им пространственный объем и вращательное движение, которым обуславливается эластичность. Естественная наука, хотя и притязает на многое, не идет, однако, дальше простого описания естественных явлений, доступных ей как изменения в общем движении вещества. Она абстрагируется от качественных характеристик и изменений материи, поскольку они не поддаются научному методу исследования, и заменяет их гипотетически репрезентативным движением вещества. Материя со всем своим разнообразием качеств, данных в опыте восприятия, предстает перед наукой как единственная в своем роде; но, когда абстракция наконец достигает своей цели, физика переходит в математику и материя становится неотличимой от пространства.

Что же касается неделимости атомов и неизменности элементов, то взгляды ученых на этот предмет долго оставались традиционными. И лишь совсем недавно

* Руджер Иосип Боскович (1711—1787) — сербский физик, математик, астроном, автор «Теории натуральной философии» (1758). — *Прим. науч. ред.*

устоявшиеся воззрения были пересмотрены. Теперь полагают, что атомы не являются простыми сущностями, но состоят из элементов, которые могут расщепляться и существовать отдельно; эти отсоединившиеся фракции или частицы идентичны друг другу безотносительно того, от каких именно атомов они отделены, и обладают одной массой или инерцией. Таким образом, атомы — это сложные системы, которые, вопреки существующим между ними различиям, состоят из идентичных частей или частиц. Было также обнаружено, что частицы эти суть постоянные электрические заряды (электроны). Частица и электрон, по-видимому, идентичны, так как масса частицы определяется электронным зарядом и движением. Ультраатомарный характер материи и нефиксированный характер элементов были продемонстрированы экспериментально. И все же «проклятый» вопрос о том, что же есть материя как таковая, по-прежнему остается неразрешенным. Более того, не без чувства удовлетворения наблюдают индийцы, как западный научный мир, пытаясь распутать клубок противоречивых фактов, шаг за шагом движется в том направлении, которое, по крайней мере в общих чертах, хорошо знакомо изучающим философию йоги. В высшей степени специализированный и экспериментальный характер современных исследований кажется несовместимым и даже противоположным весьма абстрактному, умозрительному характеру физики санкхья-йоги. Но следует помнить, что санкхья-йога возвела целую философскую систему и не слишком старалась отдельно разрабатывать именно область физики. Не будем забывать и об исторической отдаленности того периода, когда сложилась и достигла расцвета санкхья-йога, как не следует упускать из виду ошибки, допускаемые научными исследованиями и прошлого, и настоящего.

Глава VIII

АТЕИЗМ САНХЬИ И ТЕИЗМ ЙОГИ

В древние времена ни в одной другой стране, кроме Индии, мы не находим философски обоснованного, систематически выраженного атеизма. Из изданного д-ром Легге трактата «Мэн-цзы»* мы узнаем, что определенный тип материалистического атеизма существовал в Китае около III в. до н. э. Некий Ян Чжу** советует «не беспокоиться ни о чем, достойном похвалы или хулы, не тревожиться о пороке и добродетели; стремиться только себе самому доставить счастье, пока оно еще достижимо; есть и пить, ибо завтра придет смерть». Обращаясь к Греции, мы вспоминаем Платона, утверждавшего, что в то время как ошибочные мнения относительно богов могут долго оставаться неизменными, никто из разделявших в юные годы атеистические взгляды не сохранил верность им до преклонных лет. Были мыслители, отрицавшие традиционных народных богов, но ни один из них не сомневался в Боге. Скептик Протагор***

* The Works of Mencius / Tr. by J. Legge. Oxford, 1895 (2nd ed.).

** Ян Чжу (ок. 395—335 гг. до н. э.) — древнекитайский мыслитель, отстаивавший материалистические взгляды. — *Прим. науч. ред.*

*** Протагор (ок. 480—410 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, основатель школы софистов. Известен своей идеей о том, что человек — это мера всех вещей. — *Прим. науч. ред.*

объявил, что не может утверждать относительно богов ни то, что они существуют, ни то, что они не существуют. О Диагоре* из Мелоса известно, что он обратился к атеизму, поскольку боги не ответили возмездием на вопиющую обиду, нанесенную ему. Обвинения Евгемера** или Продика*** в атеизме также можно считать справедливыми лишь постольку, поскольку речь шла об оппозиции принятым религиозным верованиям. Только относительно Феодора**** из Кирены, последователя Аристиппа, мы располагаем вполне определенными свидетельствами бескомпромиссного атеизма, подрывавшего устои общепринятой морали. И все же упомянутые виды атеизма следует отличать от тех школ атеистической мысли, которые сформировались в Древней Индии как зрелые философские системы. Атеизм как система предполагает существование теизма — концепции самосушей причины, от которой зависят все вещи и все люди. Простое неверие в богов местного народного пантеона еще не означает атеизм. И здесь опять необходимо отличать обычный атеизм как простое сомнение в некоторых существенных элементах теизма, или даже их отрицание, от атеизма философского, научного, от-

* Диагор (V в. до н. э.) — греческий поэт, получивший прозвище «безбожник» за свои насмешки над богами и религиозными таинствами. — *Прим. науч. ред.*

** Евгемер (III в. до н. э.) — греческий писатель, давший рационалистическое объяснение вере в богов. — *Прим. науч. ред.*

*** Продик (V в. до н. э.) — греческий софист. Полагал, что люди стали почитать полезные для них вещи, а потом поклоняться их создателям. — *Прим. науч. ред.*

**** Феодор (330—270 гг. до н. э.) — последователь философа Аристиппа, отрицавший существование богов и осужденный за это афинским ареопагом. — *Прим. науч. ред.*

брасывающего бога как ненужную гипотезу. Именно последний случай имел место в Индии¹.

Уже в «Ригведе» популярное божество Индра неоднократно высмеивается (IV, 24; X, 119), и мы встречаем упоминания о людях, вовсе отрицавших его существование (II. 12.5; VIII. 100.3). Эти следы древнего атеизма едва ли можно приписать какой-либо философской рефлексии — здесь, как и в локаяте, скорее, имел место отказ верить в то, что нельзя увидеть. Подобного рода атеизм тоже не имеет ничего общего с теми его разновидностями, которые явились позднее как итог серьезных философских размышлений.

Определенные сообщества так серьезно разрабатывали атеизм, что ко времени «Шветашватары» он уже разделяется на несколько более или менее оформленных школ, о чем ясно свидетельствует сама «Шветашватара» (I. 2): «*Kālasvabhāvo niyatiryadṛccha bhūtāni yoniḥpuruṣa iti cintyaṃ saṃyoga eṣāṃ na tvātmabhāvādātmapyaṇīśaḥ sukhaduḥkhaheṭoḥ*»*.

Приведенный отрывок показывает, что роль всеобщего первоначала отводилась разным сущностям: времени, природе, нравственному деянию, случаю, материи, душе или же соединению всех названных сущностей. Выводы такого рода исходили из мнения о неспособности души управлять причинами своих удовольствий и страданий².

Атеизм санкхьи соединяет, кажется, все эти формы, за исключением теории случайности, горячо за-

* «Время, природа, необходимость, случайность, первостихии, пуруша или их сочетание — это считают источником [мира], а не атман: ведь он, в силу своей природы, не способен руководить причинами счастья и несчастья».

¹ См.: *Atheism // Encyclopedia of Religion and Ethics*. In 13 vols. / Ed by J. Hastings. Edinburg; New York, 1908—1926.

² См.: *Шанкара. Шветашватара-бхашья*. I. 2.

щищавшейся чарваками и активно критиковавшейся найяиками¹.

Согласно санкхье, пуруш существует множество, но пракрити только одна. Практи состоит из трех гун, пребывающих в состоянии равновесия. Самим гунам не присуща интеллигибельность, но в них есть некая инстинктивная устремленность совершать все их разнообразные движения ради бесчисленного числа пуруш — движения поступательные, направленные на созидание космоса, и движения обратные, к возвращению в пракрити. Образование состояния равновесия и его последующее нарушение суть два нераздельных звена одной цепи движения гун, определяемые как *санчара* и *пратисанчара*. Вопрос о том, что или кто нарушает равновесие, в санкхье считается бессмысленным, поскольку пракрити сама есть состояние становления, равно как и все прочие состояния. Это равновесие, не имеющее ничего общего с простой неподвижностью, есть состояние высочайшего напряжения. Изначальная пассивность обусловлена скованностью движения, вызванной взаимным противостоянием гун. Природа гун такова, что они выходят из равновесия, стремясь действовать ради пуруш². Состояние прекращения движения — это только один момент в процессе, когда обратноразнаправленные силы гун, противостоя друг другу, замирают в напряженном равновесии. Но затем это их равновесие сменяется чередой модификаций, называемых *висадриша-паринама*. Как мы уже видели, время в конечном итоге есть только движение гун. Когда

¹ См.: Кусуманджали. I. 4; комментарий «Пракаша» Вардхаманы к ней.

² *Calañca guṇavṛttam guṇasvābhāvyaṇtu pravṛttikāraṇa-
muktam guṇānāmīti* (Йога-бхашья. III. 13: «Сказано, что гуны по самой своей природе подвижны и склонны к модификациям и являются причиной [собственной] деятельности»). *Cañcalyaṇ hi guṇānām svabhāvaḥ* (Йога-варттика. III. 13: «Подвижность есть природа гун»).

всякое движение прекращено, время пребывает в безвременности как чистая длительность, если можно так выразиться. Время отсутствует, поскольку отсутствуют его проявления. Но реальность времени, поскольку оно неотделимо от гун и, как они, существует в виде процесса, сохраняется и тогда. Дисбаланс, нарушение равновесия — такой же момент, как и возвращение, и если весь процесс мыслится существующим во времени, то можно сказать, что предельные колебания пракрити происходят во времени, как и колебания в махате при возникновении ахамкары. Нельзя забывать, что в учении санкхьи пракрити обладает подвижной природой и, следовательно, ни на каком этапе не испытывает нужды во внешнем воздействии на себя. Влияние пуруши также не воздействует на движение пракрити. Природа пракрити (*свабхава*), или ее материальная структура, такова, что все ее движения направлены на служение целям пуруши. Вопрос об изначальном установлении связи пуруши и пракрити не ставится, поскольку связь эта существует от века и не имеет начала¹. Стремление пракрити служить целям пуруши не носит сознательного характера. Оно коренится только в качественной определенности высшего субстрата ума и материи, каким является пракрити, — определенности, подобной той, которая заставляет молоко сочиться из вымени коровы при приближении к ней теленка. Введение сознательной сущности, Ишвары, не способствует объяснению ситуации — ведь подобное вмешательство предполагает мотивацию, каковая может быть лишь двух видов: альтруистическая или эгоистическая. Чтобы сподвигнуться на необходимое деяние, Ишвара или должен иметь собственную заинтересованность, или

¹ Согласно «Бхагавата-пуране», связь пуруши и пракрити устанавливается в силу случайного совпадения со стороны пракрити и некоей игривости со стороны пуруши (Бхагавата-пурана. III. 26. 44).

же им должно двигать сострадание. Но, будучи Богом, он не может иметь собственного эгоистического интереса. Вместе с тем нет никакой сферы для применения сострадания, так как пока творение не состоялось, нет и страдающих; страдание же, порождаемое творением, конечно, не может побудить Ишвару воздействовать на пракрити. Мы видим, что круг замыкается. Более того, если творение производится ради блага всех существ, последние должны быть обречены на счастье. И если все зависит от кармы и ею определяется, какой смысл в управляющей роли Ишвары? Движение, лишенное интеллигентности, может действовать не менее успешно, и плоды кармы вызревают сами собой. Далее, можно ли предположить такое воздействие Ишвары на пракрити, которое не подвергало бы его самого риску загрязнения нечистотой первоматерии? Если же предполагается, что он действует подобно магниту на близком расстоянии, то и близость пуруши может рассматриваться как способная нарушить покой пракрити. Ишвара невоспринимаем. Но факт его существования невыводим и логически, поскольку невозможно установить какой-либо всеобщий, необходимый сопутствующий ему, признак.

Атеизм санкхьи вместе с тем не обращен на богов народной религии, которые во всем подобны людям, но счастливее и совершеннее их. Как и люди, боги заключены в круг сансары, и если им не удастся обрести спасительное знание, высвобождающее из оков земного существования, они, подобно людям, обречены на рождение в новом теле. Не свободны они ни от смерти, ни от страха потерять занимаемое в космосе положение. По всему выходит, что они ниже людей, достигших высочайшей цели. Боги эти называются *джаньешвары* («божества по рождению») или *карьешвары* («божества в силу заслуг»), и они, разумеется, отличны от Бога как *нитьешвары* («вечное божество»), сотворившего все-ленную по своей воле, в чем убеждены теисты.

Стало быть, во-первых, отрицание Бога имеет основание в учении о силе, присущей бессознательной материи (пракрити и ее эволютам, таким как бхуты и др.), действующей согласно физической необходимости и развертывающейся ради блага чистых душ (пуруш); во-вторых, атеизм укоренен в общей для индийской мысли концепции последствий, неминуемо следующих из действий живых существ (*карма* или *нияти*), возбуждающих естественную силу пракрити и направляющих ее активность в определенное русло.

Если бросить самый общий взгляд на атеизм джайнов, буддистов и мимансаков, то обнаружится, что отрицание Ишвары обусловлено здесь в основном тем, что все его возможные функции с успехом выполняются кармой. Как возможно для джайна признание бытия всемогущего и всеведующего Бога, если карма, и только она одна, ответственна и за состояние порабощения, и за чаемое спасение?

Для буддиста также именно карма является движущей силой всякого момента существования. Как утверждает в «Бодхичарьяватаре»*, Бог не создавал ни вечные души, ни вечные элементы. Не им зажигается свет знания в сознании — знание порождается предметом. Не он распределяет удовольствия и страдания — их приносит карма. Если Бог действует, не желая того, значит, он подчинен иной воле; если же он действует, желая того, значит, он подчинен своему желанию и, стало быть, зависим. Будь он абсолютно независим ни от чего и ни от кого, он мог бы совершить творение и разрушение вселенной в один миг.

Миманса также не считает необходимым бытие Бога, во-первых, потому что мир в целом не может

* «Бодхичарьяватара» («Вступление на путь пробуждения») — нормативный текст с предписаниями для последователей махаяны, созданный выдающимся буддийским мыслителем Шантидевой (691—743). — *Прим. науч. ред.*

мыслиться как имеющий начало во времени, во-вторых, потому что все претерпеваемые индивидами страдания и удовольствия могут быть объяснены на основе дхармы и адхармы, которые не имеют отношения к Богу и принадлежат самим действующим субъектам.

Хотя все эти различные системы и разделяют с санхьей ее атеистическую позицию, именно санхье принадлежит заслуга создания систематической атеистической философии, сумевшей лишить почвы гипотезу Ишвары как правителя вселенной.

Европейский атеизм так и не смог окончательно расстаться с материализмом. Так, Гоббсу даже ощущения представлялись лишь движением телесных частиц. Гольбах возводит материю и движение в статус Бога. Лаплас на вопрос Наполеона, почему же он ничего не написал о Боге в своей «Небесной механике», ответил: «Ваше величество, мне не понадобилась эта гипотеза». Карл Фогт утверждал, что мысль так же вырабатывается мозгом, как желчь — печенью, а урина — почками, и что все жизненные феномены могут быть объяснены как постоянная циркуляция материи от неорганического мира к органическому и затем обратно. Молешотт считал, что без фосфора мысль невозможна, что она есть движение материи в мозгу. Геккель определяет изначальное вещество как наделенное и физическими, и психическими свойствами. Первособстанция, сгущаясь, переходит в невесомый эфир и затем в элементы невесомой материи. Души животных и людей не имеют иного начала, нежели их тела. Но та точка эволюции, в которой возникает сознание, так и осталась скрытой от этого мыслителя. Теория интеллигибельного субстрата, разработанная профессором Клиффордом, аналогична соответствующей концепции Геккеля. Вслед за Холикейком и Дюбуа-Раймондом он рассматривает существование самосущей личностной причины как в высшей степени невероятное — в силу отсутствия доказательства существования соответствующего эле-

мента мозга. Гексли пытается избежать материалистической стези, объявляя себя неспособным постичь существование материи в условиях отсутствия разума, в котором отражалось бы это существование. И в то же время он придерживается концепции человеческого автоматизма: в то время как состояния сознания зависят от движений молекул церебрального вещества, мы не располагаем доказательством того, чтобы какое-либо состояние сознания является причиной изменений движения материи, образующей тело. Сравнивая теорию эволюции Дарвина с телеологической аргументацией, Гексли не находит телеологическое и механистическое истолкования природы радикально несовместимыми друг с другом. Напротив, согласно Гексли, чем механистичнее общая установка наблюдателя, тем с большей готовностью принимает он идею о предустановленном молекулярном порядке, предзаданном всем явлениям этого мира. И тем не менее все разновидности современного атеизма так или иначе суть разновидности материализма¹. Санкхья отринула бы их все, поскольку для нее они были бы всего лишь новыми воплощениями идей чарваки, отрицавшей существование душ.

Аргументируя свое несогласие с перечисленными формами атеизма, теисты указывают, во-первых, на невозможность объяснения феноменов сознания, памяти, идей и личности через движение материи и порождаемые им новые силы; во-вторых, на невозможность истолковать гармоническую кооперацию элементов материи или субстрата сознания, участвующих в процессе сотворения этой упорядоченной вселенной, в условиях отсутствия направляющего и организующего действия сознательной цели или воли².

¹ См.: Atheism.

² Сравните положение саткарьявады, утверждающее, что следствие не может содержать того, чего не было бы в производшей его причине, с основными позициями теи-

Санкхья ответила бы атеистам так же, как отвечала она чарвакам, не настаивая, однако, на необходимости принятия целеполагающей воли некоего разумного существа, поскольку, с ее точки зрения, неосознанная предрасположенность материи такова, что все ее движение определяется целью служения душам. Принятые санкхьей предустановленные ограничения гун — которые, кстати сказать, могут быть сопоставлены с предзаданным молекулярным порядком Гексли — составляют основу одновременно как механицизма, так и телеологии санкхьи. В данной концепции нет места для осознанного плана. Как уже неоднократно говорилось, речь идет о неосознанной цели или естественной предрасположенности материи, развивающейся в согласии с нравственными достоинствами или недостатками индивидов посредством своей механической целенаправленности. Телеология задает цель движения; механичность, будучи средством, делает эту цель достижимой.

Теизм ньяи в его наиболее общепринятом истолковании рассматривает мир как результат, требующий, следовательно, всеведущего творца, силой своих вечных и абсолютных воли и знания собирающего вечные атомы в гармонично упорядоченное творение¹.

стического опровержения теории происхождения сознания из материи.

¹ Теизм «Ньяя-сутр» и «Бхашьи» Ватсьяяны («Ватсьяяна-бхашья») не носит столь интеллектуального характера, как в более позднее время, начиная с эпохи Джаянты (IX—X вв.). Ишвара признается божественной личностью, организующей мировой порядок так, чтобы тот служил целям воздаяния за совершенные людьми дела. Ишвара не имеет личной заинтересованности в творении; он подобен отцу, трудящемуся ради своих чад, хотя, как можно заметить, не в его силах наградить людей иначе, нежели они того заслуживают по своей карме (*Evam ca svakṛtābhyāgamasyālopena nirmāṇaprākātyamīśvarasya svakṛtakarmaphalaṃ veditavyam; āptakalpaścāyaṃ yathā pitā apatyānām tathā pitṛbhūta Śvaro*

Принципиальные положения аргументации найяиков вкратце таковы.

(1) Все вещи этого мира состоят из соединения неких частей, подобно таким привычным нам предметам, как кувшин и др., созданным человеческими руками. Особые различия в структуре сочетаний несущественны, так как за основу рассуждения принят всеобщий характер бытия как образованного посредством соединения частей; даже вещи, безусловно созданные человеком, не всегда обладают идентичным соотношением составляющих их частей¹.

(2) Рассматривая молодые побеги деревьев, мы видим, что они состоят из частей, но не обнаруживаем того Существа, которое соединило эти части в единое целое. Такого рода факты не могут служить поводом для сомнения, поскольку утверждать здесь можно только то, что творец данной композиции пребывает незримым. Опровержением последнего утверждения могла бы слу-

bhūtānām. — Ватсьяна-бхашья. IV. 1. 21: «Следует понимать, что созидательные желания Ишвары беспрепятственно воплощаются в его деятельности; они сами суть плод его собственных деяний. Это подобно уважаемым персонам. Каким является для своих детей отец, таким отцом является Ишвара для живых существ». Он (Ишвара) есть всезнающее «я» (*ātmanāramīśvaraḥ*). Он может действовать так, как пожелает. Он связывает индивидов с соответствующими им *дхармой* и *адхармой* и движет мировым порядком и всеми живыми существами в согласии с этой связью (*saṅkalpānuvidhāyī cāsyā dharmāḥ pratyātmavṛttīn dharmādharmaśāñcayān pṛthivyādīni ca bhūtāni pravarttayati*. — Там же: «Его [Ишвары, собственная] дхарма следует [его] намерениям. Он воздействует на землю и другие первоэлементы и побуждает каждое живое существо накапливать дхарму и адхарму [в соответствии с родом] деятельности»). Формальная же сторона рассуждения едва ли значима, если говорить о сутре и бхашье.

¹ Ньяяманджари. Р. 194—195.

жить совершенно определенная демонстрация того, что побег, хотя они и образованы из частей, не имеют творца. Если же подобное опровержение нельзя предоставить, то на основе наличия соединения частей мы вправе заключить, что такое соединение частей было осуществлено неким внешним деятельным началом, или творцом. Последнее заключение нельзя отвергнуть не принимая во внимание соединение частей (*хету*) и на основании только бессмысленного сомнения (*śadasatpāvakatayā parvate sandigdhe vipakṣe varttamānasya dhūmasya hetutvaprasaṅgāt; sarva eva ca sādhyāmśasamśayād vipakṣā eva jātāḥ iti pakṣavrttayo hetavaḥ idānīm vipakṣagāmino bhaveyuh ityanumanocchedaḥ**)¹.

(3) Понятие творца не предполагает с необходимостью его телесность; достаточно, чтобы он обладал знанием, волей и действием. Двигается же наше тело одним волением души или духа². Карма не может сама сотворить мир, так как она лишена интеллигибельности.

* «Когда оппонент сомневается, есть ли на горе огонь, следует совершать умозаключение [доказывающее наличие огня] на основе наличия дыма. И так же [следует поступать] в случае сомнения [в том, что есть некто, который] соединил части ростков. Поскольку есть основание для вывода о правильности тезиса, то вывод о противоположном [т. е. об отсутствии творца] оказывается абсурдным».

¹ Ньяяманджари. Р. 197. — Возражения джайнов на аргументацию ньяи см. в «Сьядвадаманджари», а также у Гунаратны в «Шаддаршана-самуччае», в главе о джайнской философии. Ср. также логическую форму заключения у Вардхаманы и Широmani («Сьядвадаманджари», или «Букет учения о „некоторым образом“» — трактат мыслителя Маллишены (XIII в.). О Гунаратне см. выше, с. 28. Вардхамана (XIII в.) — сын выдающегося логика, основателя «новой ньяи» Гангешы. Рогхунатха Широmani (ок. 1475 — ок. 1550 г.) — известный мыслитель «новой ньяи». — *Прим. науч. ред.*

² Ньяяманджари. Р. 202: «*Yathā hyacetanaḥ kāyaḥ ātmeccāmanuvarttate tadicchāmanuvartsyante tathaiva*

Также нельзя полагать, что души людей управляют кармой и творят мир, — ведь интересы людей не совпадают, что препятствует объединению их усилий для достижения общей цели. Таким образом, один лишь Ишвара должен быть признан господином кармы, по своей воле совершающим и творение, и уничтожение мира. Но он не деспотичный правитель, так как действует в согласии с человеческими кармами. Ишвара всеведущ, ибо ему ведомо, как создать и как разрушить вселенную. Воля его и его знание вечны. Знание его не разворачивается последовательно, оно есть вечное восприятие, и потому Ишвара не нуждается ни в памяти, ни в разуме. Он пребывает в вечном блаженстве.

Нетрудно понять, что йога не могла принять такого Бога, раз уж она отрицала деятельный характер даже человеческой души. Справедливо замечание Флинта*: дабы помыслить Бога как причину, а вселенную как следствие, необходимо непосредственное переживание причинности. Такой опыт дан нам только в сознании волевых актов. Когда дух волит, он знает себя как деятельное начало, как причину. Все движения и все изменения йога отдает на долю пракрити, первоматерии. Не просто было ей выделить хоть какое-то место для Ишвары, не вступая при этом в противоречие с собственной метафизической системой. «Саннивеша», или соединение атомов в упорядоченные группы, бывшее для ньяи основной посылкой умозаключения, доказывающего существование внешней интеллигибельной причины, йога связывает с естественным движением самой пракрити. Именно поэтому мы видим, что в «Йога-сутрах» Ишвара занимает весьма неопределенное место, будучи скорее объектом традиционного культа, нежели

paramānavah» («Как неодушевленное тело следует желанию атмана, так и атомы следуют этому желанию»).

* Роберт Флинт (1838—1910) — шотландский теолог и философ. — *Прим. науч. ред.*

необходимым элементом философской системы. Он предлагается как один из объектов для сосредоточения, наряду с прочими, так как сосредоточение на Боге гораздо более действенно по сравнению с сосредоточением на прочих объектах. Богу приятна такая направленность внимания на него, и в ответ Ишвара может милостиво устранить препятствия и тем самым сделать более достижимой цель йогической практики. Он сам есть не что иное, как пуруша, с тем лишь отличием, что в нем нет и следа связи с пракрити. Ишвара никогда не имел неведения, не был связан кармой, не был обречен пожинать ее плоды, не были присущи ему и остаточные следы кармы — *васаны*. В нем — семя высшего всеведения. Не ограниченный временем, Ишвара — наставник всех наставников прошлого.

В другом месте я уже постарался показать, что йога как система дисциплины ума появилась независимо от санкхьи, в которую была встроена лишь впоследствии, что, по всей вероятности, мотивировалось пригодностью метафизики санкхьи для объяснения феноменов йогической практики. Вполне возможно поэтому, что вера в Ишвару с давних пор связывалась с традициями йоги как ее духовное открытие. Так, в «Шветашватаре», сразу после стихов, содержащих упоминания различных атеистических доктрин, мы читаем: «...мудрецы, посвятившие себя медитации и сосредоточению, постигли силу, исходящую от самого Бога, чьи качества (*гуны*) сокрыты. Он единичен, он управляет всеми причинами, временем, самостью и всем прочим». Конечно, более поздней философии Иша и Брахман эпохи упанишад кажутся сливающимися друг с другом, лишенными четких границ и определенности образов. Само имя «Ишвара», или «Иша», было не слишком популярно в ранних упанишадах¹. Именно

¹ Имя «Иша» (Īśa) встречается только один раз в «Иша-упанишаде», а в «Шветашватаре» мы встречаем

Брахман (с точки зрения различия, сформулированного в более поздней философии) играл роль как Ишвары, так и бескачественного аспекта божественной субстанции — Брахмана. Сравнительно частое использование имени Ишвары в более поздних упанишадах, возможно, было обусловлено необходимостью более четко обозначить активную сторону Брахмана, значимость которой осознавалась все больше. В ранних упанишадах имя «Брахман», кажется, довольно свободно употребляется во многих смыслах: в смысле высшей реальности как бесконечного знания, в смысле индивидуального «я», высшей причины мира, а также в смысле правителя и промыслителя, из страха перед которым все силы природы исполняют свое предназначение. Культура упанишад, как я уже отмечал ранее, явилась плодом осознания того, что существует некий вселенский правитель и защитник. Брахман как чистое знание, Атман как единственная реальность, недвижимая и вечная, вне всякого сомнения, образуют существенный элемент упанишад, что позднее со всей ясностью было продемонстрировано Шанкарой. Вместе с тем следует признать, что термин «Брахман» употреблялся и для обозначения всезнающего создателя, правителя и защитника мира, и этот момент, столь важный для мысли упанишад, никогда не утрачивал своего значения. Неразличенность Брахмана как абсолютного покоя и Брахмана как деятеля, защитника и правителя была, конечно, связана в эпоху упанишад с недостаточной развитостью философии как системы диалектического рассуждения. И скорее всего, сплавленная позднее с философией санкхьи йога так и не смогла стряхнуть прежнюю ассоциацию высшего божества с Ишварой. Когда профессор Гарбе замечает, что Патанджали, основатель системы йоги, ввел идею лич-

его уже не менее шести раз; слово «Ишвара» дважды упоминается в «Брихадараньяке» (I. 4. 8. и VI. 4. 14), но не в смысле Бога.

ного бога, надеясь таким образом сделать философию санкхьи более приемлемой для своих соотечественников, то это следует приписать скорее пылкому воображению ученого, нежели выводам, подкрепленным традицией и фактами. Если бы Патанджали ввел Ишвару, руководствуясь соображениями благоразумия, каковые приписывает ему Гарбе, он, наверняка, проявил бы больше предусмотрительности в этом деле и предоставил бы Ишваре более определенное место в своей философской системе, а не оставил бы его в подвешенном положении. Сочетание философии атеистической санкхьи и веры в Ишвару поставили йогу в такое специфическое положение, что одной из наиболее часто обсуждавшихся тем стало отличие санкхьи от йоги. Так, в «Шантипарве» «Махабхараты» Юдхистхира спрашивает Бхишму* о различии санкхьи и йоги, и Бхишма указывает на то, что йога полагает существование Ишвары необходимым условием спасения, в то время как санкхья считает, что спасение приходит через познание. В ходе последующей дискуссии с Бхишмой выясняется, что хотя и принято усматривать различие двух систем в несовпадении их взглядов на бытие Ишвары, действительное различие заключено в приверженности йоги практической стороне, а санкхьи — ученым изысканиям. Относительно же внешних этических норм они всегда пребывали в полном согласии. Но санкхья стремится исследовать сферу познаваемого во всех возможных направлениях, чтобы, познав истину самости, достичь спасения. В действительности именно здесь всегда находилась точка расхождения санкхьи и йоги, на поверхности же неизменно лежало различие, связанное с принятием и отрицанием Ишвары.

* Бхишма и Юдхистхира — герои эпоса «Махабхарата», представители благочестивого рода Пандавов. «Шантипарва» («Книга о мире») — одна из книг эпоса. — *Прим. науч. ред.*

Дабы получить представление о мнениях комментаторов на этот счет, обратимся сперва к «Йога-бхашье». Вьяса говорит, что Ишвара обладает чистым телом, созданным из чистейшей *саттвы*, доказательством же его существования служит сотворение шаштр. Не будь тело его совершенно чистым, не были бы и шаштры чисты и непогрешимы¹. Легко заметить, что в распоряжении Вьясы, кроме апелляции к шаштрам, нет другого способа доказать существование Ишвары, который в сущности лишен определенного места в общем строении системы, — прием, надо признать, редко встречающийся в дискуссиях на темы метафизики. Именно благодаря своему чистому телу Ишвара обладает знанием и способностью действия, силой которых он и создает шаштры на благо всем людям, а из шаштр делается вывод о чистой природе Ишвары. Такова их вечная взаимная связь. Он есть высшая сила; никто и ничто не может сравниться с ним; он единственный — ведь если бы ишвар было много, между ними началась бы борьба за первенство, или же желание и воля одного должны были бы вытесняться желанием и волей другого. Кому нет равных, кому присуще высочайшее совершенство всех сил и всеведения — тот и есть Ишвара². Он не стремится ни к чему ради себя самого, цель его — благо всех существ; он наставляет в истинном знании и добродетели, дабы люди обрели освобождение. Для чистых душ совершенно естественно выказывать милость к пребывающим в более удрученном и низком состоянии: так Капила при помощи чистого тела наставил Асури в философии санкхьи. Но Ишвара — наставник всех мудрецов и учителей прошлого. *Пранава*, или *омкара* (слог *ом*), от века было его именем. Так мы видим, что, согласно «Йога-бхашье», Ишвара — это ничем не обусловленный дух,

¹ Ср.: Брахма-сутры. I. 1. 3: «*śāstrayonitvāt*» («Шаштры — источник [познания Брахмана]»).

² Ср. мнение ньяи об Ишваре в «Ватсьяяна-бхашье».

вечная возвышенная личность с чистейшим телом, сотворившая веды и вечно посылающая блага всем существам. Он всеведущий, всемогущий, всемилостивейший, не скованный ничем объект медитации, чья природа та же, что и природа не скованного, свободного пуруши, объекта йогической медитации. Ишвара — идеальный объект для медитации, так как, будучи той же природы, что и пуруша, и привлеченный к нему посредством бхакти, он осуществляет цель практики последнего по одному лишь его желанию.

Вачаспати же пытается дать Ишваре более определенное место, отведя ему функцию удаления преград пракрити. И это действительно удачная и остроумная догадка — нам ведь известно, что пракрити самой по себе присуще движение. Практи присуща и имманентная телеология, направляющая все ее движения на служение целям пуруш в соответствии с их прежде сложившимися кармами, что, собственно, и сообщает вселенной упорядоченность и целостность. Упорядоченность же означает лишь то, что вселенная находится в гармонии с уровнем знания и ожиданиями человеческих существ. Практи развертывается и свертывается сама по себе соответственно на этапах *палаи* и *сарги*. Вместе с тем остается важный вопрос: как пракрити, чья энергия и материальность в состоянии палаи сведены к чистой потенциальности, без какого-либо внешнего воздействия может вернуться к кинетической форме существования. Санкхья, как мы уже видели, полагает, что пракрити сама по себе раскручивается из палаи; однако же йога с достаточным основанием утверждает, что помимо положительной стороны развертывания собственно пракрити есть еще и негативная сторона ситуации, без разрешения которой движение развертывания не вырвалось бы за пределы простой потенциальности. Речь идет о необходимости устранения препон в самой пракрити, сдерживающих стремящийся вовне поток. Поток энергии неукротимо

и постоянно стремится к актуализации, но актуализация невозможна, пока не устранены внутренние препятствия, удерживающие его в определенной форме. Последняя ситуация имеет место не только в состоянии пралаи, но и на всех последующих стадиях. Объясняется это тем, что любая форма, производимая пракрити, предполагает, что конституирующие ее элементы пришли в такое соотношение друг к другу, которое требуется для произведения именно этой формы. А чтобы произошло преобразование формы, необходимо перераспределение взаимоотношения гун, т. е. доминанта должна перейти к другой гуне. Как же возможно такое перемещение центра силы? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется согласиться, что препятствия, затрудняющие движение потока гун в надлежащем направлении, должны быть устранены до образования новой формы. В нашем обычном опыте сознания, при реализации воли, мы также обнаруживаем, что стоит только удалить препятствия, затрудняющие движение материальной энергии, и она немедленно переходит на стадию актуализации. Именно для устранения названных препятствий йога привлекает Ишвару, играющего, таким образом, важную роль в ее метафизической системе. Ишвара устраняет препоны пракрити в соответствии с достоинствами и недостатками людей, и в результате этого совершения она изливается в свободном движении, направленном на служение целям пуруш. Сами же по себе достоинства и недостатки, будучи всего лишь модификациями пракрити, не могут справиться с препятствиями, а все пуруши по определению абсолютно не активны.

Вачаспати представляет себе это событие следующим образом. Ишвара в период пралаи выходит из тела, с тем чтобы воссоединиться с ним снова при начале творения. Его чистое *саттвическое* тело возвращается в пракрити, чтобы затем воспрянуть из нее и возвратиться к Ишваре, продолжающему способство-

вать упорядочению вселенной волевым устранением возникающих преград.

Виджнянабхикшу не разделяет взглядов Вачаспати, полагая, что чистое тело Ишвары никогда, ни при какой пралае не возвращается в пракрити, будучи вечным атрибутом Ишвары. Тело его не может мыслиться как ограниченное временем или обладающее потенцией (*санскара*), поскольку это свойственно только *авидье*.

Что же до общей позиции йоги относительно Ишвары, то, как говорит Бхикшу в «Виджнянамрита-бхашье», йога, стремясь избежать обвинений в представлении Ишвары ограниченным или жестоким божеством, утверждает полную независимость пракрити во всех ее процессах свертывания и развертывания. Ишвара предстает в йоге как один из многих объектов йогического сосредоточения. Единственная цель Ишвары — быть благим для поклоняющихся ему¹.

Сам же Бхикшу, с отличавшим его страстным религиозным рвением, никак не мог признать атеистичность дорогой его сердцу санкхьи, вопреки весьма ясным и определенным свидетельствам того со стороны самой санкхьи. Вынужденный как-то истолковать явно атеистические заявления «Санкхья-сутр», он называет их простыми преувеличениями, призванными показать, что для обретения бесстрастия по отношению к мирским удовольствиям не обязательно познание Ишвары; другими словами, соединения морального совершенства с истинным знанием вполне достаточно, чтобы привести человека к освобождению и без веры в Ишвару². В другом месте «Виджнянамрита-бхашьи» он высказывает мнение, что санкхья не может рассматриваться как атеистическая, поскольку в упанишадах о санкхье говорится как о школе, исповедующей веру в Ишвару, о чем свидетельствует, например, такое вы-

¹ Виджнянамрита-бхашья. Р. 189.

² Правачана-бхашья. V. 12.

сказывание: «*tatkāraṇaṃ sām̐khyā-yogādhigamyam*»*. Бхикшу отмечает также, что атеизм не был в большом почете в эпоху упанишад¹.

Комментарии Виджнянабхикшу на «Вьяса-бхашью» показывают, что он полагал связь Ишвары с его чистым телом нерасторжимой, сохраняющейся как во время творения, так и в период пралаи, поскольку тело это есть постоянная основа вечного знания Ишвары и его свободной воли. Именно с этим телом и в этом теле Ишвара испытывает блаженство, лишённое чувства «я» (*абхимана*), в отличие от переживаний обычных пуруш. Ишвара не отождествляет себя со своим блаженством, и именно поэтому о нем говорится как о *ниргуне*, т. е. лишённом атрибутов. Бхикшу полагает, что в бытии Ишвары — истинная реальность и пракрити, и пуруш, его же волей осуществляется и связь пуруш с пракрити. Именно благодаря волевому вмешательству Ишвары нарушается равновесие пракрити (*prakṛtervaiśamyahetuḥ kṣobhopi Īsvarecchāta eva*** — Йога-варттика. I. 24). Пуруши мыслятся Бхикшу только как искры Ишвары, хотя он и не отказывает им в относительно самостоятельном существовании. Пуруши — части, целым для которых является Ишвара. Этот мыслитель, однако, оспаривает ведантистское понимание интеллигибельности Брахмана как Абсолюта, манифестациями которого являются и Ишвара, и индивидуальные пуруши. Основные его возражения таковы: (1) в таком случае ограниченность, свойственная существованию индивидуальных душ, должна рассматриваться как ограничивающая и Ишвару, т. е. ограничения, затемняющие чистое сознание (*чайтанья*), следует рассматривать

* «Йога и санкхья — причина достижения этого [Бога]».

** «Источник волнения в пракрити, выведения ее из равновесия — воля Ишвары».

¹ Виджнянамрита-бхашья. Р. 129.

как совокупность всех ограничений, характерных для бытия индивидуальных душ; (2) если же ограничения индивидуальных душ определяются как отличные от ограниченности Ишвары, то и тогда он не может мыслиться как доминирующий и управляющий индивидуальными душами; более того, случись какому-либо ограничению прекратиться, чистая интеллигибельность этой души может вновь связать себя с другим доступным ей ограничением, подобно тому как пустота (*акаша*) разбитого кувшина может быть обнаружена во внутреннем пространстве другого кувшина; (3) теория отражения ведантистов не выдерживает критики, поскольку отражение — это нечто, лишенное реальности. Тракуемая как отражение *джива* (индивидуальная душа) также становится чем-то нереальным, вследствие чего лишается смысла отождествление ее с Брахманом.

Философ утверждает, что выстраиваемая им умозрительная система свободна от подобных неувязок, так как души, согласно ей, никогда не порывают с Ишварой, относясь к нему как искры к пламени. Между душами и Ишварой существует лишь кажущееся различие, обусловленное видимостью связи душ с соответствующими им буддхи. Освобождение приходит тогда, когда, обретая истинное знание, душа постигает свое сущностное отличие от пракрити; тогда она освобождается от уз материи и растворяется в своей истинной природе как части Брахмана или Ишвары. Сосредоточение как медитация над смыслом *пранавы* может быть двух видов, а именно размышление о самости как о части Ишвары или же размышление о духовной природе самости, сущностно отличной от пракрити и ее плодов. При совершении медитации связь индивидуальных душ с их пракрити не затрагивает Ишвару, так как в чистой саттве нет места невежеству и помрачениям, свойственным индивидуальным душам. Личность Ишвары объемлет собой и пракрити, и пурushi, которые поэтому не могут мыслиться как совершен-

но отдельные от него, но и не должны рассматриваться как лишенные самостоятельной реальности, чем грешит монистическая веданта. Такое нераздельно-неслиянное взаимоотношение (*авибхага*) может быть уподоблено смеси молока и воды. Этот взгляд лишь кратко освещен в «Йога-варттике» и он оценивается там как истинное учение об Ишваре. Подробнейшим образом он обсуждается в «Виджнянамрита-бхашье». Теологически Ишвара определяется как вселенский отец, постоянно творящий благо в соответствии с нашим нравственным обликом. Мы и отделены от него как его дети, и едины с ним как со своим отцом: пока мы скованы узами страстей и страданий, мы в своем эмпирическом бытии разлучены с ним, хотя на уровне истинной реальности и пребываем в нем неизменно; когда же узы сорваны, мы свободны в своем существе и воссоединены с ним, не утрачивая вместе с тем своей идентичности, не переставая быть собой.

Мы видим теперь, что йога в общем мыслила пракрити как сущность, подчиненную Ишваре, существующие же расхождения во взглядах касались конкретной природы его влияния. Идея Виджнянабхикшу не была абсолютно новой. И в «Гите», и в пуранах мы встречаемся с подобным, пусть немного видоизмененным, толкованием проблемы. В «Махабхарате» о пракрити сказано, что она возвращается к Параматману при освобождении пуруши. Аналогичный ход рассуждения можно встретить и в вишнуитских школах мысли.

Но, может статься, лучше нам оставить пространное обсуждение этой проблемы, дабы у читателя не создалось впечатления, что вопрос отношения Ишвары к душам был основной проблемой философии йоги. Если единственной целью поздних школ вишнуизма было выведение отношения между индивидом и абсолютным Ишварой, которое необходимо было определить для мысли, чувства и действия, чтобы осуществить все это в процессе поклонения, то для йоги проблема Ишвары

носит второстепенный характер. Центральная проблема йоги — устранение деятельности читты посредством культивирования бесстрастности и привычки к сосредоточению ради освобождения пуруши. Ишвара обсуждается в йоге как один из многих объектов медитации, сосредоточение внимания на котором в наибольшей степени способствует быстрейшему достижению целей йогической практики, так как он может милостиво снизить до устранения препятствий, облегчив таким образом путь йогину. Нельзя сбрасывать со счетов и разделяемую многими веру в него как в отца всех существ. Подношение ему плодов от трудов человеческих обычно представляется как один из основных способов очищения ума.

Глава IX

ПСИХОЛОГИЯ ЙОГИ

Непросто облечь идеи древних мыслителей в современные формы — зачастую они никак не подходят друг другу. Отличаются не только способы выражения, отличны сами методы исследования, как и движущие ими мотивы. Современное поколение ученых заражено позитивизмом — они предпочитают брать явления как они есть, исследовать их взаимные отношения и связи, имея в виду возможное использование их в практических целях. Современные науки в основном руководствуются утилитарными задачами, и психология постепенно перенимает их методы исследования, все более уподобляясь другим точным наукам. Действия и реакции как психических, так и физических существ становятся предметом лабораторных исследований, покидая область абстрактных умозаключений, где правят метафизические теории. Потому-то едва ли может показаться оправданным посвящение психологии йоги целой главы — психологии в современном смысле слова. Вместе с тем не подлежит сомнению, что проблема знания, как и проблема того механизма сознания, от которого зависят фиксация, движение и аннулирование идей и эмоций, составляют важнейшую тему философии йоги. Ведь в отличие от других систем индийской философии в йоге освобождение достигается не одним познанием, но через практику психической дисциплины, полностью рассеивающей психику, которая в конечном итоге погружается в пракрити.

Именно поэтому совершенно необходимо, прежде чем мы приступим к подробному обсуждению ментальной дисциплины йоги, разворачивающейся по ту сторону добра и зла, рассмотреть существенные моменты йогической теории сознания, читты. Переводя слово «читта» как «сознание» за отсутствием более подходящего слова, мы вправе поставить вопрос так, как он ставится в обычных учебниках по психологии: «Что есть сознание, *читта*?» Современная психология отвечает, как правило, что сознание есть то, что знает, чувствует, волит. Йога же отвечает, что вещество сознания (*читта*) образовано тремя гунами — саттвой, раджасом и тамасом с абсолютным доминированием первой из гун. Читта интегрирована в махат, и как таковая она обладает всепроникающей природой. Существует бесчисленное множество читт, и каждая из них предназначена служить соответствующей ей пуруше, в каком-то состоянии и остается вплоть до наступления очередной пралаи. Махат представляет собой лишь коллективный аспект этого вещества-читты. Вместе с тем необходимо отличать махат от читты, поскольку новые элементы субстрата сознания постоянно производятся из пракрити, не перестающей трансформироваться в танматры и атомы. Махат, таким образом, следует рассматривать как родовое имя сущности, обеспечивающей существование и субстрата сознания, и субстрата материи. В своем свойстве всепроникаемости читта определяется как *карана-читта*, которая содержит в себе как свою проявленную форму *карья-читту*. Последняя путем трансформации образует *асмиту*, десять органов, манас, а также движущую силу — *прану*, через которую она преобразуется в различные жизненные способности.

Читта непрерывно проходит через все свои состояния подобно вечно движущемуся пламени. Движения чувств и эго погружены в движение читты как ее моменты; они состоят из субстанции читты. Читта отличается

от своих моментов бесконечными трансформациями, подобно пламени светильника (*vr̥tīḥ pradīpaśikhāvāt dravyagūrā*), сохраняя вместе с тем единство с ними. Итак, первая трансформация читты — буддхи, имеющий только объективную определенность (*нишчая*); вторая — *асмита*, или *абхимана*, т. е. эго, для которого все вещи выступают как принадлежащие самости, что выражается в форме представления «я есмь такой-то и такой-то», «мое — это или то». Затем идут пять органов чувств и пять органов действия, силы желания и сомнения. Все они пронизаны подвижной жизненной силой, именуемой *прана*, связанной в свою очередь с пятью специфическими для нее формами движения, осуществляющими жизненные функции, *прана-вритти*. Читта, ассоциирующаяся со своими модификациями, называется *карья-читта*, т. е. читта как результат; именно в этом виде читта пронизывает все тело человека или животного, которому принадлежит, сжимаясь или простираясь соответственно размерам этого тела. Правда, как отмечает «Йога-варттика», школа санкхья не признает такой читты, которая сжимается или расширяется в соответствии с размерами занимаемого ею тела, — такой читты, которая образована из тончайших, бесконечно малых частиц саттвы (в то время как две другие гуны полностью подчинены ей).

Нас же интересуют прежде всего *карья-читта* и ее модификации, поскольку *карана-читта* — не более чем гипотетический всепроникающий субстрат, позволяющий объяснять некоторые чудеса йоги. Именно этот субстрат-основа, *карана-читта*, соединяясь с различными телами, проявляется как *карья-читта*. *Карья-читта* в сущности не отличается от *карана-читты*, кроме некоторых специфических ограничений.

Итак, повторим наш вопрос: «Что есть читта?» Мы выяснили, что она включает в себя чувствование, воление и знание, которые выступают лишь модусами, или аспектами, одной и той же сущности. Читта непре-

рывно переходит из одного состояния в другое, каждое из которых охватывает собой три названных аспекта, будучи в равной мере состоянием знания, чувствования и воления. Читта и все ее модификации представляют собой формообразование тончайшего вещества, а именно трех гун с доминированием саттвы. По сути все три гуны, образующие субстрат ментальности, — это три субстратные сущности чувства, которые, будучи пластичными и прозрачными, способны отражать объективный мир или сами преобразовываться в его точные копии. Такие преобразования предстают в трех различных аспектах: 1) форма, «снятая» с объективного мира; 2) течение или движение этой формы; 3) ее реальность как субстрат чувства. Три названных аспекта любого из состояний читты, если последняя связана с пурушей, чистым духом, предстают как знание, воление и чувство. Весь процесс познания состоит в просвещении интеллектом бессознательных модификаций читты. Читта пронизывает собой все тело, и в этом смысле ее можно сравнить с понятием души джайнов. С внешним миром читта соприкасается через посредство активных модификаций чувств. Иными словами, предметы внешнего мира воспроизводятся читтой не как они есть, а в преобразованном воспринимающими органами чувств виде. Потому-то данные чувственного восприятия, получаемые разными индивидами, и различны, завися от специфических особенностей чувственного восприятия конкретного индивида.

Пространственные характеристики вещей, особенности их взаимного расположения и объема воспринимаются чувствами непосредственно, а вот временной порядок является схемой, свойственной самой читте. О деятельности чувств по отношению к манасу Виджнябхикшу говорит, что, согласно санкхья-йоге, чувства могут непосредственно воспринимать качественные определенности вещей без вмешательства манаса. Вачаспати же именно манасу приписывает функции

такого упорядочения данных чувственного восприятия, которое сообщает определенность изначально неопределенным чувственным данным. Первая стадия — стадия неопределенного восприятия (*vālamūkādivijñānasadrśaṃ mugdhavastujam**), в ходе которого объекты предстают перед буддхи. Следующая стадия — это совершаемые манасом ассимиляция, дифференциация и ассоциация чувственных данных, служащие их упорядочению и классификации. Именно эта упорядочивающая деятельность манаса, называемая также *санкальпа*, преобразует неопределенные восприятия в определенные перцептивные или концептуальные формы, видовые понятия с особыми характеристиками. Различные органы чувств могут действовать последовательно или одновременно; категоризирующая деятельность сознания, т. е. деятельность собственно буддхи и ахамкары, аналогично действию чувств, иногда совершается одновременно, как в случае сильного испуга или другого потрясения, иногда — в разные моменты. Бхикшу, который допускает, что сущность вещей непосредственно воспринимается органами чувств, вынужден отвести манасу служебное положение, определяя его как только способность желания, сомнения, воображения. В связи с этим важно помнить об отличии читты от буддхи, выполняющего функции координации и определения (*нишчая*), и от ахамкары — способности активного соотнесения вещей с «эго», в ходе которого эти вещи интерпретируются как объекты его переживания или как идентичные ему. Согласно йоге, буддхи и ахамкара должны рассматриваться как отдельные *вритти*, или модификации сознания в процессе познания. Сперва буддхи выделяет вещь как таковую, эта вещь в восприятии отождествляется с субъектом опыта, выступающим

* «[Совокупность] различных объектов [смешивающихся друг с другом] при восприятии есть сфера неопределенных объектов».

как эго. Если же посмотреть с другой точки зрения, то весь процесс может предстать как осуществляемый в рамках одного и того же вритти, порожденного способностями представления, репрезентативными элементами памяти и т. д.

Буддисты определяют понятие *нирвикальпы* как особенную бескачественную индивидуальность (*свалакшана*); школа же Кумарилы понимает *нирвикальпу* не только как особенную индивидуальность, но и как проявленность вещи, части которой лишены отчетливости (*sammugdadhākāraṃ vastu*). Затем *нирвикальпа* развивается в *савикальпу* — стадию, на которой происходит соотнесение предмета с понятиями вида, качеств, действия, имени и др. Найяики выделяют две стадии: *нирвикальпу* как конкретную индивидуальность, служащую основой понятия рода и т. д., и *савикальпу* как вещь, определяемую понятиями рода и вида (*jātyādisvarūpāvagāhi na tu jātyādināṃ mitho viśeṣaṇaviśeṣyabhāvāvagāhi**).¹

Вачаспати в целом согласен с Кумарилой, когда, говоря об учении йоги и санкхьи о восприятии, отмечает, что на промежуточной стадии в сознании не представлены ни определения различия, ни определения рода; дано же сознанию только индивидуальное, в котором общие определения даны в скрытом, непроявленном виде. Бхикшу, идя вразрез с изложенной позицией, сводит роль манаса в процессе восприятия к минимуму, понимая *нирвикальпу* и *савикальпу* как стадии длительного процесса зрительного восприятия.

Изучая выработанные различными индийскими школами теории чувственного восприятия, мы обна-

* «[Определенное знание] есть [такое, которое] „пронизывает“ отношение между спецификатором и специфицируемым. Родовые характеристики пронизывают собственную форму [вещи], а не смешиваются с ней».

¹ Татпарья-тика. Р. 82.

руживаем, что в силу неразвитости оптических знаний древние индийцы испытывали большие затруднения, пытаясь объяснить, как органы зрения приходят в соприкосновение с воспринимаемыми предметами. Некоторые философские школы выдвигали предположение, что зрительное восприятие простирается вовне и достигает предмета. Йога же полагала, что зрительное восприятие соотносится с внешними предметами (не достигая их физически) посредством своих модификаций, называемых *вритти*.

Относительно восприятия слов на слух утверждается, что звук воспринимается тогда, когда вибрирующий воздух касается барабанной перепонки и производит таким образом восприятие звуков алфавита. Предмет восприятия слуховых органов — *шабда-танматра*, но ни в коем случае не вещи, обозначаемые этими словами.

В связи с предметом слухового восприятия внимание наше привлекает учение о *спхоте*. Едва ли оно обладает какой-либо философской значимостью, но, поскольку оно столь особенным образом связывается всегда с йогой, полагаю, мне следует пойти навстречу возможным ожиданиям и вкратце изложить наиболее существенные моменты учения о спхоте. Вачаспати, описывая спхоту, говорит, что каждая из букв обладает способностью выявления бесконечного числа значений, но ни одна из букв не способна на это сама по себе. Только когда буквы алфавита называются последовательно в едином акте изречения, тогда, располагаясь в определенном порядке, они представляют полное, законченное слово — спхоту. Благодаря вариациям взаимного расположения, включениям новых букв, может быть представлено любое значение или любое слово; и всякий определенный порядок или соединение звуков зависят от той особой энергии, которая необходима для их произнесения. Спхота, таким образом, есть некая специфическая модификация буддхи данного слова,

в то время как сами звуки обладают только временным существованием и вызываются к жизни непосредственно органом речи. Существование звуков длится ровно столько, сколько они произносятся и сколько они слышимы. Полезно отметить в связи с этим, что теория о бесконечной потенциальности звуков алфавита и их способности явить спхоту любого слова, в зависимости от специфических комбинаций и рекомбинаций, вполне согласуется с основными идеями философии Патанджали, в то время как санкхья отрицает существование какой-либо спхоты¹.

Относительно проблемы словесного познания йога придерживалась того взгляда, что оно складывается из смешения: (1) воспринимаемых органами слуха звуков алфавита; (2) всего слова, или *шабды*, проявленного в буддхи; (3) соответствующего объекта, который обозначается *шабдой*. Три эти составляющие, будучи отличны друг от друга, вместе с тем являются как объединенные в знаке (*санкета*), в силу чего звуки алфавита, спхота и обозначаемая вещь не могут быть совершенно отделены друг от друга. Естественно, знание может возникать и в отсутствие реальных внешних объектов просто благодаря проявляющей силе звуков алфавита (*śabdajñānānupātī vastuśūnyaḥ vikalpaḥ*). Такой знак (*санкета*), или конвенция, определяется как проявление

¹ В более поздние времена некоторые из мыслителей санкхьи склонялись к принятию учения о спхоте. Так, Симананда говорит (Санкхьятаттва-вивечана. Р. 27, 21): «*Tāni padānyevārthasya karaṇatvāt sphoṭa iti ucyate; taddhi-padaṃ vāgindriyoc-cāryuapratyekavarṇebhyaḥ atiriktam, varṇānām āśutaravināśitayā melanabhāvāt naikaṃ padamiti vyavahāragocaratvāsambhavāt arthasmāraakatvāsambhavācca* («Спхотой называется слово, наделенное значением. При произнесении органом речи различных звуков, одного за другим, они быстро исчезают и соединяются друг с другом в слове. Это происходит как в обычной житейской практике, так и при мгновенном вспоминании значения»).

воспоминания о смешении слов и их значений (этот предмет есть то же, что обозначающее его слово, слово — то же, что и предмет). На деле не существует реального единства слов и обозначаемых ими предметов. Такое единство, или отождествление, носит воображаемый характер, будучи плодом многовекового и ставшего привычным заблуждения. Изложенная позиция контрастирует с взглядом на эту проблему ньяи, согласно которому конвенциональное употребление слов как знаков, указывающих на предметы, установлено волей Бога (*asmāt śabdāt ayam artho boddhavya iti Īśvarecchārūpaḥ*).

Попробуем более отчетливо представить суть спхоты. Сначала звук произносится ртом говорящего, затем он движется воздушными волнами, пока не достигнет барабанной перепонки слушателя, соприкасаясь с которой производит слышимый звук, именуемый *дхвани*, — звук, который на стадии чистых фонем (*варна*) называется *нада*. Третья стадия, стадия слова (*шабда*), заключается в соединении варн; так, соединяя варны *g*, *ai* и *ha*, мы воспринимаем законченную форму слова *gauh*. Понимание всего слова осуществляется сознанием, а не органом слуха, который просто воспринимает звуки варн по мере их последовательного воспроизведения. Но каждая варна исчезает в миг произнесения, поскольку слуховое восприятие не обладает способностью удержания воспринятых звуков и схватывания целостной формы, образуемой их упорядоченным соединением. Идея полного слова и называется *спхотой*. Спхота безусловно отлична от звуков-варн, исчезающих в момент произнесения, и только она обладает действительной значимостью. Считается также, что звуки варн, произносимые и слышимые в определенном порядке, служат проявлению спхоты — идеальных словообразов, действующих как подлинное означающее и несущих богатые коннотации. Они — повторим еще раз — сущностно отличны от воспринимаемых нашим слухом звуков-варн, длящихся мгновение, проходя-

щих, не способных самостоятельно образовать единую целостность законченной словесной формы.

Говоря о понятии *спхота*, нельзя не отметить, что, за исключением Патанджали-грамматиста и его последователей, в общем нам не известно, чтобы какая-либо индийская философская школа придерживалась данной теории в ее йогическом смысле. И Кумарила, и Прабхакара категорически отрицают существование спхоты, считая, что при допущении *санскар* даже с позиции учения о спхоте более естественным и вполне удовлетворительным будет объяснение слов (*шабда*) непосредственно через звуки *варн* и содействие *санскар*, нежели через проявление *шабда-спхоты*. Ньяявайшешика также обходится без спхоты, полагая, что произносимые и воспринимаемые слухом в определенном порядке *варны* мы называем словом тогда, когда такое упорядоченное их соединение обозначает определенный предмет. Расхождение йоги и санкхьи Капилы, близких друг другу в области метафизики, в этом в общем малозначительном техническом моменте, и принятие йогой точки зрения, отстаиваемой только Патанджали, автором «Махабхашьи», само по себе является наиболее серьезным аргументом в пользу отождествления йогина Патанджали с Патанджали-грамматистом.

Теперь мы можем завершить обсуждение восприятия кратким описанием основных моментов процесса перцептивного знания. Так, взяв в качестве примера зрительное восприятие, мы обнаруживаем, что связь между органами зрения и воспринимаемым объектом имеет место при отсутствии естественных препятствий для восприятия, таких как слишком большая отдаленность предмета (*atidūrāt*), чрезмерная его близость (*sāmīpyāt*), дефекты органов зрения (*indriyaghātāt*), недостаточное внимание (*mano'navasthānāt*), слишком малые размеры предмета, как в случае атомов (*saukṣmāt*), наличие препятствия, разделяющего орган зрения и предмет, например стена и т. п. (*vyavadhānāt*), поглощение ярко-

го предмета более сильной яркостью другого (звезды в дневное время) (*abhibhāvāt*), неразличимость объекта при попадании его в однородную с ним среду (капли воды, упавшие в воду). Коль скоро связь между органом зрения и предметом установлена, читта, модифицированная зрительным восприятием, осуществляющим связь с предметом, принимает форму воспринимаемого предмета. Таким образом, получается, что восприятие цвета также частично коренится в органах зрения. Необходимо помнить, что читта может претерпевать и другие трансформации одновременно со зрительными модификациями. Проблема получения восприятий решается через санскар, как и в ньяе. Таким образом, как только читта трансформируется воспринимающими чувствами и действующими в тамасе санскарами, то после устранения препятствующего действия тамаса, чистая читта получает окраску, соответствующую воспринимаемому объекту. В результате буддхи принимает форму объекта. В опыте сновидений, где отсутствует внешний объект, читта через санскар принимает форму, соответствующую ментальному объекту. Такая трансформация читты называется состоянием, модификацией (*вритти*) читты. Данное состояние не интеллигибельно и представляет собой видоизменение субстрата сознания. Однако оно возводится в статус достоверного познания благодаря соединению с пурушей в момент своего образования. Именно пуруша освещает эти состояния, воспринимая отражения состояний буддхи. Отражение буддхи в пуруше дает понятие эго — субъекта, воспринимающего состояния¹. Точно так же происходит трансформация читты для мысли о внутреннем объекте.

В йоге описывается пять состояний (*вритти*) читты: (1) достоверное познание; (2) иллюзорное знание;

¹ Относительно процесса возникновения знания согласно санкхья-йоге см.: *Виджнябхикшу*. Виджнянамрита-бхашья. Р. 74—79.

(3) воображение; (4) сон и (5) память. О достоверном знании говорится, что оно может быть трех видов: восприятие, умозаключение, свидетельства писаний. Из этих трех восприятие уже описано нами. Умозаключение тоже подразделяется на три типа: (1) *пурвават*, или заключение от причины к следствию; (2) *шешават* — заключение от следствия к причине; (3) *саманьятодришита* — процедура, при которой заключение совершается на основе подобия. Умозаключение (*анумана*) есть процесс логического вывода, совершающийся не на основании восприятия или непосредственного наблюдения, но при опосредованной роли знака, отмечающего наличие у предмета определенного качества. Вывод основывается на установлении неизменной связи знака и выводимого качества. Он не является только формальной или только материальной процедурой, но сочетает формальную достоверность с материальной истиной, индуктивное обобщение с дедуктивной конкретизацией.

Выводим ли мы следствие (дождь) из причины (туча), следуя форме *пурвават*, или же заключаем, что из дождя как причины следует наводнение на улицах, совершая *шешават*, — в любом случае одноединственное условие, определяемое как причина, не ведет с неизбежностью к неизменному следствию, а явление, как правило, не указывает на какую-то определенную причину как на antecedent, поскольку к определенному следствию может вести множество причин. Поэтому искусный наблюдатель выделит сочетание причинных условий, неизменно ведущих к определенному следствию, а также найдет конкретное следствие, указывающее на специфический причинный antecedent. Конкретное сочетание причин, стало быть, указывает только на одну-единственную группу следствий, и *vice versa**. Естественно, наблюдателю следует выяснить существенные черты (отделив их от несущественных),

* *Vice versa* — наоборот (лат.). — Прим. пер.

что даст ему возможность определить конкретную причину конкретного следствия — процедура, совершаемая посредством знания *свабхава-пратибандхи*, или *вьяпти**.

Что касается *випарьяи*, или психологии иллюзии, то здесь йога не согласна с санкхьей, полагающей, будто иллюзия присутствия серебра в раковине (*шукти*) вызвана тем обстоятельством, что сохраняющееся в памяти представление о серебре смешивается с восприятием данного объекта (раковины)¹. Не следует йога и вайшешике, считающей, что при восприятии раковины возникает воспоминание о серебре, а значит, раковина предстает в форме серебра. Йога полагает, что это сама раковина является сознанию в форме серебра, ведь если может произойти такое непосредственное преобразование (раковины в серебро), стало быть, нет нужды в допущении воспоминания о некоем отдельном серебре, существовавшем некогда в каком-то ином месте и затем воспринимающемся в настоящем. То, что такая трансформация принадлежит области ментальной идеации, а не относится к памяти, проявляющейся при восприятии предмета, подтверждается также и сознанием во

* Вьяпти — постоянная связь между вещами. — Прим. науч. ред.

¹ Возможно, здесь мы встречаем допущение, принятое теорией иллюзии *акхьяти*. Симананда говорит (Санкхьятаттва-вивечана. Р. 32): «*Arthataḥ akhyātivādāṅgikāraḥ ata eva idaṃ rajatamiti jñānaṃ na bhramaḥ kintu svarūpataḥ arthataśca aviviktaṃ jñānavayam, yasya yādṛśamidaṃ rajatamiti rajatajñānaviṣayībhūtaṃ tādṛśameva jagaditi nirṇayaḥ*» («По отношению к объектам [принимается] учение об акхьяти. Например, знание „это — серебро“ есть не заблуждение, а двойственное знание, связанное с неразличением [серебра] и собственной формы объекта. И подобно тому как в отношении [соответствующего] объекта [суждение] „это — серебро“ есть знание серебра в данном объекте, таким же должен быть вывод в случае [суждения] „это — мир“»).

сне: в этом случае мы говорим, что переживаем его образы во сне, а не в действительности. Опыт переживания того, что не дано теперь, но было пережито прежде, показывает, что опыт сна есть пример некоей ментальной адаптации, не имеющей реального существования. Если же всякую иллюзию трактовать как явление воспоминания прежде воспринятого объекта в виде вещи, воспринимаемой теперь, то существующее во сне нельзя было бы понимать как существующее в настоящем, но отрицаемое при пробуждении как существование, возвратившееся в прошлое во время сна. Эта йогическая теория иллюзии носит название *аньятха-акхьяти*. Иллюзия — плод *авидьи* (неведение), определяемого не только как отрицательное неразличение вещи истинной и вещи ложной, но как положительное знание вещи как того, что она не есть.

Викальпа есть абстрактное воображение на основе языковых символов. Последнее имеет место, когда мы говорим, например, «интеллигибельность пуруши», зная, что пуруша не обладает иной сущностью, кроме чистой интеллигибельности. Без такой специфической модификации читты невозможно было бы абстрактное мышление.

Глубокий сон рассматривается как состояние сознания, в котором тамас преобладает над саттвой. Это прямо противоречит учению веданты, согласно которому *сушупти* (глубокий сон) нельзя рассматривать как состояние сознания, поскольку атман пребывает во сне в своем собственном чистом блаженстве. Виджня-набхикшу, однако, пытается найти компромисс с текстами упанишад, столь авторитетных для веданты, выделяя две стадии *сушупти*: *ардха-сушупти* — наполовину лишенный сновидений сон; и *самагра-сушупти* — совершенно лишенный сновидений сон, о котором, как предполагает этот мыслитель, и идет речь в упанишадах.

Когда мы воспринимаем вещи, сам акт восприятия, или воспринимающее сознание, как и воспринимаемый

образ объекта, порождают в читте соответствующие *санскары* — потенции или впечатления. В присутствии вещей, ассоциативно связанных с такими впечатлениями, последние оживают, а вместе с ними появляются и воспоминание о вещи, и то состояние ума, которое связано с некогда бывшим восприятием. Сознание спящего полностью определено памятью, но представления, данные нам во сне, нереальны, и потому состояния сна иллюзорны (*випарьяя*). Все эти различные виды познания представляют собой различные классы, на которые могут быть подразделены модификации буддхи, или, выражаясь точнее, различные формы субстанции буддхи.

Модификации читты как *пратьяи*, или состояния, необходимо отличать от других аспектов читты, не данных непосредственному опыту и представляющих читту, как она есть в своей сущности. Так, прежде всего следует признать, что читта вполне может пребывать в самой себе, не трансформируясь в свои состояния, хотя такое ее пребывание в своей собственной природе не может быть познано. Это состояние называется *ниродха*. Как правило, мы обнаруживаем, что читта непрестанно трансформируется, оказываясь в обычном восприятии, в репрезентативном мышлении в состояниях *смрити* (память) или *викальпа* (умственный анализ), во сне, в иллюзорных состояниях (*випарьяя*). Нет такого момента, когда читта была бы дана нашему опыту свободной от своих состояний. Вместе с тем одним из фундаментальных постулатов йоги является утверждение возможности такого состояния, когда читта пребывает в самой себе, не преобразуясь ни в какие модификации. Ведь главная цель йоги состоит в сведении читты именно к этому состоянию. Читта имеет также и нравственную окраску — она может быть добродетельной или порочной, иметь достоинства или недостатки. Читта обладает *санскарами*, или впечатлениями, которые составляют основание памяти. Читта

характеризуется пластичностью (*паринама*), благодаря которой она постоянно преобразуется, не оставаясь покойной ни на один миг. Далее, следует отметить жизненные функции, которые сопутствуют трансформациям читты, а именно движение пяти *ваю*. Кроме того, читта наделена волевой способностью (*чешта*), соотносящей органы чувств и действия с их объектами. Посредством своей скрытой потенциальной силы (*шакти*) читта может удерживать некое состояние или изменять направленность своих трансформаций. Все перечисленные атрибуты, или характеристики, принадлежат самой сущности читты и образуют основание для действия йогической практики, которая заключается в удержании определенного состояния сознания, отбрасывании его с последующим переходом к более тонкому состоянию, и так вплоть до возвращения читты к своей чистой сущности.

Относительно чувств следует сказать, что коль скоро сами гуны суть субстрат чувствительности, то и каждое ментальное состояние несет в себе не только оттенок свойственного ему чувства, но также удовольствие, боль и *чувство неведения*, и все они присутствуют в одном состоянии сознания одновременно. Йога склонна полагать, что из всех трех одновременно представленных чувств наиболее сильно чувство боли. Даже когда переживается наслаждение, боль все равно присутствует в нем — ведь как бы то ни было, а человек всегда желает обладать всеми возможными удовольствиями, питая неприязнь к прекращению текущего удовольствия, и эта неприязнь исполнена печали. Неприязнь оставляет след — свою потенцию, несущую в себе предуготовленность к собственной актуализации, к возобновлению боли. Чувство удовольствия также сеет новые потенции, которые стремятся к самовоспроизведению в новых переживаниях, неизбежно связанных с новыми приступами неприязни и, стало быть, боли. По мере возрастания чувствительности мы обна-

руживаем, что все наши переживания суть лишь переживания горя и боли, причем сладчайшие удовольствия не только смешаны с печалью, но сами прямо ведут к печалям; правда, только взгляд йогина улавливает тонкие оттенки болезненности в них.

Здесь уместно отметить, что пессимизм йоги не следует с необходимостью из ее метафизики, так как удовольствие — такой же компонент совокупности чувств каждого состояния читты, как и боль. Если определять все состояния как исполненные боли только в силу присутствия в них элемента боли, то с тем же правом можно определить их как несущие наслаждение. Если удовольствия ведут к боли, то и боль ведет к удовольствиям. Пессимизм санкхьи не столь глубок, ибо она стремится выкорчевать все корни страдания, чтобы они не могли прорасти вновь. В йоге же все переживания переживаются как исполненные только боли, только страдания. Поэтому мы вправе считать радикальный пессимизм особой чертой школы йоги.

Согласно закону, регулирующему возникновение и исчезновение эмоций, наиболее важным является то, что развитие одних эмоций ограничивается развитием других, противоположных эмоций. Наиболее верным способом устранения тех или иных эмоций будет попытка приучить себя к эмоциям противоположным. Эмоции одной природы всегда стремятся поддержать проявление друг друга, и только через возбуждение противоположных эмоций — силой самовнушения или под внешним влиянием — их сила может быть подавлена. Возникновение и уход какой-либо эмоции или идеи определяются силой присущей ей потенции. Сила потенции в свою очередь находится в прямой зависимости от частоты возникновения эмоции или идеи, и *vice versa*. Можно сказать, что они взаимно обуславливают друг друга.

Таким образом, основные психологические выводы, разработанные йогой как системой нравственно-

интеллектуальной практики, можно сформулировать следующим образом:

(1) буддхи постоянно преобразуется в свои состояния в ходе либо презентативного, либо репрезентативного процесса, и эти состояния, в общем, носят характер страдания;

(2) посредством концентрации возможно воспроизведение любого состояния сознания; постоянное возобновление определенного состояния может укрепить его потенцию, сообщая ему все большую устойчивость вплоть до полного прекращения движения сознания вообще;

(3) посредством усиления действенности практики, укрепления устойчивости сознания можно достичь такой наивысшей неподвижности сознания, когда буддхи возвращается к своей сущности, не порождая более никаких состояний.

Окидывая на прощание беглым взором круг основных проблем, формулируемых в сфере психологических изысканий, прежде всего следует отметить, что проблема взаимодействия сознания и материи разрешается через постулирование трех сущностей, образующих общее для сознания и внешнего мира основание. Сознание, или читта, будучи прозрачным модусом того же субстрата, из которого состоит объективный мир, с легкостью может окрашиваться или спонтанно трансформироваться в соответствии с формами или образами представляющих ему объектов. По мнению буддистов, есть некий механизм реакции на воздействие — но не на воздействие самой воспринимающей формы (*рупа*), производящей импульс особого рода. Речь идет о «столкновении» органа чувств и объекта чувства, в результате чего ментальный континуум модифицируется — на интеллектуальном и чувственном уровнях. Таким образом оба взаимодействующих аспекта вызывают модификацию сознания и создают в нем объект внимания. Действие и реакция воспринимающего органа чувства и воспринимаемого

объекта представлены в реалистической метафоре как удар двух цимбал или столкновение двух бодающихся козлов. В «Аттхасалини»* мы читаем: «Зрительные импульсы, получаемые глазом, воспринимаются сознанием как его объект». Из дискуссий, излагаемых в «Шастра-дипике», «Ньяяманджари» и «Ньяябинду», мы узнаем, что переход неопределенных чувственных данных в определенные совершается внутри, и, стало быть, объективный мир, данный нашему представлению как наделенный именем и формой, как организованный согласно категориям класса и вида, как соответствующий понятиям целого и частей, обладающий разнообразными качествами, — иными словами, этот обыденный и привычный для нас мир — является скорее созданием нашего воображения, нежели конгломератом различных реалий (*пунджа*).

Йога, в изложении Виджнябхикшу, придерживается иного взгляда на происхождение восприятия, полагая, что и стадия неопределенного восприятия, когда читта вступает в отношение к объекту, и определенная стадия, когда читта модифицирует себя соответственно воспринимаемому, — обе они совершаются совместно с органом чувства, сообщаям единство всему процессу. Время и то соотнесение сущего, которое дает представление об относительном пространстве (*дик*), в общем являются единственными элементами, привносимыми читтой в аспекте буддхи. Кроме того, действию буддхи целиком приписывается образование целых слов на основе мгновенно ускользающих в небытие звуков. Ассоциация имен с предметами также рассматривается как ошибочное смешение слухового восприятия имени с предметами, воспринимаемыми другими органами чувств. Что каса-

* «Аттхасалини» (*пали*, букв. «Полнота смысла») — комментарий известного буддийского мыслителя Буддагхоши (V в.) к абхидхармическому тексту «Дхаммасангани» («Компендиум дхарм»). — *Прим. науч. ред.*

ется отношения чувственного материала и ощущений, то здесь отмечается, что, хотя чувственный материал остается одним и тем же, ощущения различны у разных людей, и это обусловлено различными качествами органов чувств, через которые ощущения достигают читты. Помимо названных ограничений, не выделяется других различий в общем процессе восприятия между чувственной и интеллигибельной стадиями, причем последняя рассматривается как продолжение первой, поскольку контакт (воспринимающего и воспринимаемого) здесь заключается лишь в приведении читты в соприкосновение с представляемым предметом. Как только контакт состоялся, читта трансформируется в форму предмета. Но эту трансформацию читты необходимо отличать от ведантистской трансформации *антахкараны*. Согласно психологии йоги, каждому моменту контакта соответствует определенная модификация читты, постоянно изменяющей свои состояния, которые могут быть как аналогичны друг другу, так и совершенно различны; веданта же полагает, что форма читты остается одной и той же вплоть до смены представления, и речь не идет о постоянном, безостановочном изменении читты¹.

И здесь снова бросается в глаза значительное сходство идей йоги и буддизма, несмотря на то что последний отрицает постоянную субстанцию читты. В буддизме читта используется только как выражение или символ, позволяющий обозначить весь психический процесс, а также многообразие восприятий ментальных объектов или представлений (*араммана*); функцию

¹ *Vedanta paribhāṣa*. Bombay, 1911. P. 27: *Vṛtṭeḥ svavirōdhivṛṭṭyutpattiparyantaṃ sthāyitvābhyupagamāt* («Следует допустить постоянную основу модификаций [сознания, благодаря которой] они полностью проявляются или находятся в скрытом виде»). — «Веданта-парибхаша» — трактат мыслителя школы адвайта-веданта Дхармараджи (XVI в.). — *Прим. науч. ред.*

связывания каждого последующего возникающего в сознании представления с предшествующими (*сандхана*), способности имитативного акта (*пуре чарика*) и прочего. Читта постоянно рождается и умирает, и проявления ее сопряжены со всеми чувственными объектами, образующими сферу ее жизни, и с особой областью *дхарм*. Читта, таким образом, может быть направлена на свой прошлый опыт, память, рассуждение и т. п., иногда обозначаясь как *мановиньяна*, схватывающая *дхаммы манаса*, или как познание визуальных и прочих объектов. Но какую бы форму читта ни принимала, состояния ее приходят и уходят. Так же и в йоге мы видим, что читта присутствует во всем разнообразии чувственно воспринимаемого, и, как и в буддизме, каждое ее состояние, каждая новая стадия ее движения приходят и уходят. Однако различие есть, и заключается оно в том, что в йоге читта субстанциальна, и ее постоянно возникающие состояния, — в форме внешних объектов или же в форме внутренней рефлексии — лишь преходящие проявления субстанции читты, сущностная форма которой лежит за порогом плана сознания. Внешние ощущения служат выведению потенциальной читты в ее актуальные, окрашенные этими ощущениями, состояния. Когда же представления отсутствуют, модификации читты естественным образом влекутся по следам прошлых впечатлений, и именно это постоянное «перегорание» подсознательного субстрата в сознательные состояния называется «пламенем сознания». До тех пор пока подсознательное не возведено в формы состояний читты, оно не может быть познано; несмотря на свою чистую сущность, оно не может поймать отражение души. Эта под-лежащая область — хранилище самых разнообразных переживаний, сберегаемых там в скрытом потенциальном виде. Двери этого хранилища, которое служит также и мастерской, заперты, во всяком случае для сознательных переживаний пуруши. Органы чувств же подобны щелям и трещинам, через которые

совершается постоянное движение туда и обратно, и обработанные продукты низшего мира постоянно возвращаются на более высокий уровень сознания, входя в ту бесконечную цепь причин и следствий, которую мы называем деятельной жизнью. И незримые процессы этой жизни, и порождающая их причина столь же активны, как и следующие из них и ими обусловленные зримые процессы. Движение снизу вверх не прерывается ни на миг. Нескончаемая цепь образов, воспоминаний и идей постоянно выплывает на свет¹. Таким образом, согласно йоге, читта наделена двумя видами характеристик — видимыми и невидимыми, причем они контролируют друг друга, так как видимое, переходя в невидимое, постепенно набирает силу в форме потенциалов, и по мере их увеличения возрастает возможность их актуализации в явленной форме.

Но не только пластичность, изменчивость, движение и жизненные функции атрибутируются читте; не менее важную роль играет ее накапливающаяся в скрытом виде сила, обозначаемая как *шакти*, сообщающая читте способность отражения и обратного, направленного на себя действия, преобразующего пассивность ее трансформаций в активные состояния, соединенные с волей и усилием. Так, в то время как мысли и действия человека суть чисто психологические состояния, в читте скрыта сила, посредством которой она действует на саму себя и саму себя определяет. Во всей полноте эта сила разворачивается в напряженном усилии, необходимом для медитации, направленной на удержание в неподвижности конкретного состояния, что должно препятствовать естественной склонности к постоянному движению.

Другой отмеченный нами и составляющий важную особенность психологии йоги момент заключается в различении *карана-буддхи* и *карья-буддхи*. *Карана-*

¹ Ср. описание подсознательного у У. Джеймса.

буддхи обладает всепроникающей природой и пребывает в сфере махата на правах внутренней присущности. Карана-буддхи выражает себя в теле, через которое ему назначено разыгрывать свою предписанную кармой партию; он есть великое психическое хранилище, лишь часть которого, небольшой фрагмент раскрывается в индивидуальном опыте. Если с определенными оговорками мы позволим себе представить эту сущность в терминах современной психологии, нам вполне подойдут следующие строчки Мак-Дугалла*: «Мы постигаем каждое человеческое сознание как фрагментарное и временное выражение некоего большего психического целого; и мы можем попытаться найти объяснение сверхъестественным явлениям, предположив, что они становятся возможными благодаря некоторому временному ослаблению или разрушению тех условий, которые обычно обеспечивают изоляцию индивидуального сознания. Такое снятие ограничений делает возможным временное участие индивидуального сознания в глобальной жизни психического целого, частью которого оно и является в действительности, и откуда, коль скоро прорвана преграда, оно с большей свободой, нежели допускается обычными условиями, черпает психическую, или духовную, энергию». Нетрудно заметить, что если данное рассуждение, столь согласное с положениями йоги, могло бы быть подтверждено конкретными исследованиями в будущем, многие из ныне необъяснимых фактов паранормальной психологии, таких как телепатия, гипноз и прочие, нашли бы свое объяснение.

* Уильям Мак-Дугалл (1871—1938) — англо-американский психолог, основатель так называемой «гормической психологии» (от греч. *hormē*, побуждение), согласно которой основой любого поведения являются инстинкты. — *Прим. науч. ред.*

Глава X

ЭТИКА ЙОГИ

Возможно, самым ранним в истории этической мысли примером раскола между идеалом как удовольствием и идеалом как благом — раскола, столь радикально осмысленного Кантом в сравнительно близкие к нам времена, — может послужить история о Начикете и Яме, изложенная в «Катха-упанишаде». Начикета исполнен страстного желания узнать, что происходит с человеком после смерти. Яма просит его оставить поиски и в обмен предлагает все чувственные удовольствия и радости мира. Но Начикета с презрением отворачивается от них. Его не могут удовлетворить преходящие наслаждения — ведь в нем пробудилась тоска по вечности. И Яма, восхваляя столь благородное поведение, говорит: «Благо есть одно, удовольствие — другое; они отличны друг от друга, но оба сковывают человека. Хорошо тому, кто прилепится к благу; тот же, кто прилепляется к приятному, не достигает цели. Благо и удовольствие предстают перед человеком; мудрый осматривает их со всех сторон и разделяет их. О да, мудрый предпочитает благо удовольствию, глупец же выбирает удовольствие, влекомый к нему ненасытной алчностью. Ты, Начикета, обдумав все удовольствия, кажущиеся столь заманчивыми, отвернулся от них. Ты не вступил на путь, ведущий к богатству, на котором гибнут столь многие. Далеко отстоят друг от друга и ведут к разным целям эти двое — невежество и то, что мы называем мудростью. Я верю, что ты, Начикета, один из тех, кто

жаждет знания, ибо и столь многие удовольствия не увели тебя в сторону». Далее Яма говорит, что самасть нельзя обнаружить на путях рассуждения, Начикета же обрел ее благодаря своей истинной решимости, благодаря отречению от всего, что только можно пожелать, стремясь к удовольствию. К этому же идеалу направлены все устремления вед, он — цель брахмачарьи и тапаса (аскезы). Путь истины, путь знания (*видья*) — это путь, ведущий человека к реализации истинной сущности своего «я», в то время как путь, на котором «я» или его нравственный идеал отождествляется с удовольствиями и их достижением, — это путь *авидьи*, путь неведения и заблуждения. Мы знаем, что еще на заре эпохи упанишад поиски истины и подлинной реальности властно захватили тех, чей ум был светел, а душа возвышенна, в то время как обычные люди оставались под влиянием традиционных богов, озабоченные ублагоотворением их при помощи возлияний и жертвоприношений, призванных обеспечить благосостояние и процветание. Поиски истинного знания вывели ищущих на новую дорогу практики *тапаса* и работы над собой. Это было начало нового идеала, утверждавшего самоценность блага и в этом противоположного ведийскому идеалу, вскормленному надеждой на удовольствие и наслаждение. Конечно, мы не найдем здесь привычных для нас этических терминов, но по сути своей новый идеал насквозь этичен, хотя этичность его и не бросается в глаза, поскольку она тесно переплетена с теологическими и метафизическими элементами.

Мы смотрим на вещи с двух позиций: как они есть и какими они должны быть в соответствии с определенным стандартом. Первый взгляд можно определить как «естественный», второй взгляд — как «нормативный». Этика, стало быть, есть наука нормативная, и она рассматривает свой предмет — человеческое поведение и характер — не как естественные факты в их истории и контексте причинных отношений, но как такие реа-

лии, значимость которых определяется их отношением к определенному стандарту или идеалу. Поскольку требования, предъявляемые такими идеалами к человеческой жизни, всеобщи и абсолютны, с необходимостью встает вопрос о месте человеческой жизни в общем плане бытия. Метафизичность исканий упанишад выразилась в постижении Атмана как высшей и неизменной реальности. Но и этический мотив силен в этих древних текстах — ведь познание самости не только составляет предмет для метафизической дискуссии, но и утверждает себя как императив, действительный для всех в форме высшего идеала: «Ты должен знать свое я». Трудно быть дальше от истины, нежели усматривая суть учения упанишад в простом пантеизме, в утверждении того, что лишь «я» — единственная реальность, тогда как все прочее — *майя*. Даже если предположить, что единственным учением веданты был именно такой крайний монизм, то и тогда мы не можем не заметить субъективного этического идеала, оформлявшегося по мере развития мысли. Идеал этот заключается в отождествлении высшей творческой, надстоящей над всем сущим силы с психическим началом в человеке. Согласно веданте, спасения следует искать в личном познании данного тождества, а этическая ценность поступков определяется не столько объективной их полезностью, сколько их субъективным смыслом, теми их плодами, которые они приносят деятелю.

Итак, мы видим, что если, с одной стороны, спасения следовало искать на путях истинного знания, получившего в рамках школы веданты преувеличенное значение единственной подлинной цели, то, с другой стороны, вырабатывалась определенная система самоотречения и самосовершенствования, предполагавшая практику многих важнейших добродетелей. Эта система самосовершенствования постепенно стала совершенно необходимым элементом реализации высшего субъективного идеала. В рамках данной системы не только

были выработаны правила, определяющие обязанности обыденной жизни, такие как верность, справедливость, достойное поведение, послушание родителям и учителям, щедрость в дароприношениях и др. (см., напр., «Тайттирия-упанишаду»), но разрабатывался гораздо более широкий корпус норм, предписывающий контроль над чувствами, удержание сознания в состоянии постоянной и устойчивой медитации. Идеал обретения истинной самости в качестве необходимого условия своего осуществления требовал совершенства обычных нравственных добродетелей. «Кто не отрекся от своей слабости, в ком нет мира и смирения, чей ум не обрел покоя, тот никогда не обретет своего „я“ на путях знания» (*Катха. I. 3.7*). Упанишады устанавливают иерархию удовольствий, и в качестве высшего из всех удовольствий утверждается реализация блага, Брахмана, самости. Речь, однако, не идет о гедонизме. Окончательная и полная реализация психического начала человека как высшей космической реальности есть такая этическая форма, которой должны быть подчинены все прочие нравственные предписания. Исполнение внешних моральных обязанностей сохраняет смысл лишь до тех пор, пока благодаря их неукоснительному соблюдению сознание не приходит в такое состояние, которое силой собственной чистоты исключает какие-либо недолжные действия. Именно в таком совершенном сознании может заняться заря истинного знания. Мы видим также, что отождествление самости с удовольствием, как и с любым другим чувственным объектом, есть авидья, и именно в этом — корень всей нравственной скверны. Корень блага и корень зла прорастают в почве психического, так как и благо, и зло суть непосредственные следствия истинного знания и неведения соответственно.

Этика йоги также видит корень зла в авидье, в том смысле, что им порождается всякое зло. Мы уже обсуждали проблему авидьи в предыдущих главах, но

рассматривали ее только с точки зрения метафизики. В йоге данная категория приобретает особую значимость в плане нравственного поведения, что я и попытаюсь теперь показать.

Этика предполагает такой конфликт между идеальным и актуальным, который должен быть преодолен волей. Это с необходимостью ведет к постановке вопроса об истоке зла. Пракрити сама по себе не может рассматриваться как зло, будучи реальностью, сосуществующей с душами. Когда же пуруши вовлекаются в ложное постижение вещей этого мира (эволют пракрити), приписывающее последним несвойственные им качества, то возникающее в результате психическое замешательство и путаница ведут к ошибкам и бедствиям. Кажимость, неведение составляет подлинную причину зла. Зло, стало быть, не существует в действительности, это только тень, которая является, как призрак, и сеет страх и беспокойство. Вечное психическое заблуждение, уходя корнями в безначальные дали времени, с неизбежностью возобновляется снова и снова. Именно оно, это неведение, заставляет нас воспринимать изменчивую вселенную как устойчивую и постоянную, рассматривать свое тело, столь нечистое, как чистое. Последнее заблуждение особенно ярко проявляется, когда женщина пробуждает в нас влечение, очарованность, страсти. Мы говорим себе: «Эта девушка прекрасна, как луна. Она благоухает медом и нектаром. Она кажется сотканной из лунного света. Глаза ее огромны, как листья голубого лотоса; живые искры ее глаз зажигают пламя жизни в душе мужчины». Проявляется неведение и тогда, когда принесение животных в жертву ради обретения мирского счастья расценивают как заслугу (*пунья*); или же когда отдают все свое время и силы трудам, в действительности не приносящим иного плода, кроме умножения печалей и страданий, — а ведь такова большая часть человеческих трудов. Или же когда вопреки тому, что все кажущееся приятным на деле пропитано

болью, мы все-таки продолжаем считать его приятным; или, когда тело свое, тела своих родственников и друзей воспринимаем как себя самих и страдаем их страданиями, думая, что это наши страдания.

Авидьей называем мы такое неведение, которое соединяет вещь с качествами, ей не присущими. Именно авидья порождает эгоизм (*асмита*) — непосредственное и первое следствие заблуждения. Достаточно зародиться ложной мысли, будто сознание и есть самость, чтобы самость и далее продолжала отождествлять себя со всеми состояниями сознания. Сначала мы отождествляем себя с женой, сыном, родственниками, а затем уже воспринимаем их печали и удовольствия как свои собственные. Такой эгоизм вместе с тем составляет лишь момент в развитии авидьи, развертывающейся во всей определенности, и должен быть отличен от формулируемого в метафизике теоретического своего аспекта, где эгоизм выступает как ступень творения. Психическое замешательство, неведение формируют в человеческом сознании предрасположенность к пониманию всех вещей как его собственных, что ведет к жажде наслаждений, привязанности к ним (*рага*) и отвращению к боли (*двеша*), порождая вместе с тем инстинктивную жажду жизни (*абхинивеша*), которую человек разделяет со всеми животными.

Стало быть, неведение, ближайшее выражение находящее в эгоизме, действует в трех видах: как желание наслаждений, как неприятие боли и как жажда жизни. Все прочие пороки — не более чем разные формы проявления этих трех. В эгоизме, действующем через неведение, лежит корень всякого зла.

Однако, приняв изложенные выше положения, мы с неизбежностью сталкиваемся с проблемой порочности всех переживаний вообще. Мы оказываемся в ситуации, в которой нет места благу, как нет возможности для вмешательства извне, которое разорвало бы путы неведения. Лишенным почвы оказывается и этический

идеал, направляющий деятельность человека: как возможно бороться за истинное знание, когда не сорван покров авидьи, когда и борьба, и нравственные усилия воли порождаются этим же неведением и поэтому никак не могут вести к его уничтожению и к зарождению истинного знания? Всеми нашими действиями неизменно движут стремление к наслаждениям и любовь к жизни, и какое нам дело до того, что все определяется неведением, если именно оно составляет саму природу нашего существования, да и весь мир направляется только им? Где искать нам спасительную добродетель? Как различать нравственное и безнравственное, добро и зло? Если же, в абсолютном смысле, этих определений нет, почему бы не присоединиться нам к Аристиппу или чарвакам?

И все же, полагает йога, мы можем освободиться от неведения, и в этой-то возможности волевой реализации идеала находит свою опору мораль. Мы уже обсуждали процесс возникновения неведения, отмечали мы и присущую пракрити предрасположенность к уничтожению неведения и освобождению души. Если бы в самой пракрити не господствовала такая целенаправленность, не только моральные поступки были бы невозможны, но необъясним был бы сам факт существования моральных идей и целеполаганий. Мотивы удовольствия и любви к жизни были бы единственными мотивами наших действий, а моральность свелась бы к простому благоразумию. На деле же в нас живет не только стремление к удовольствиям, но и обратная ему склонность к отказу от наслаждений ради поисков своей истинной природы. Обе эти склонности в равной мере присущи нашему сознанию. Вместе с тем такая двойственная устремленность не есть специфическое качество именно сознания, которое лишь наследует его у пракрити, своей высшей матери. В силу последнего обстоятельства порядок материальных событий и вещей не может стать действительно непреодолимым препят-

ствием для осуществления моральной воли. И разум, и материя полностью пропитаны этим единством цели, и потому для нас одинаково возможно быть как хорошими, так и плохими.

Состояния сознания являются благими или дурными, согласно тому, направлены они на освобождение от уз неведения или же на еще большее их укрепление. Природа праkritи такова, что хотя последняя и связывает себя с пурушами через неведение и его многообразные проявления, она несет в себе и начатки обратного процесса, готовая развить его вплоть до окончательного устранения неведения и разрыва связи с пурушей, т. е. вплоть до его освобождения. Наше дело — употребить ради собственной пользы, ради освобождения и самореализации присущее сознанию стремление к благу. Надлежит постоянно укреплять привычку ассоциации себя только с этой благой устремленностью, которая должна стать направляющей после того, как блуждающие огни наслаждений постепенно утратят свою власть над нами.

В соответствии с раздвоенностью моральной предрасположенности все состояния сознания могут быть разделены на благие или дурные, т. е. на незагрязненные (*аклишта*) и загрязненные (*клишта*). Состояния сознания обычных людей постоянно меняются, перетекая одно в другое, причем состояния морально детерминированные, благонастроенные возникают на мгновение и тут же улетучиваются. Иначе обстоит дело с личностями моральными, в сознании которых состояния благие абсолютно преобладают, дурные же навещают их случайно, как нежеланные гости. Только тот может быть действительно благ, кто настойчиво вырабатывал в себе привычку переживания нравственных эмоций и идей, старательно избегая безнравственных. Ведь механистичность сознания такова, что чем чаще навещают его благие состояния, тем сильнее становятся их потенции, и чем сильнее потенции,

тем чаще проявляются эти состояния в сознании. То же верно и для дурных, или аморальных, эмоций и мыслей. Следовательно, быть моральным означает сформировать в себе привычку к моральности, уметь употребить себе во благо нравственные переживания, волю, мысли, приучить к ним свой ум.

Причину, по которой так трудно быть нравственным или духовным, следует искать в привычке — нашей привычке отдаваться во власть безнравственным эмоциям, таким как приверженность наслаждениям и любовь к себе. Именно привычка сообщает такую силу их потенциям, что даже и совершенно против нашей воли они возвращаются вновь и вновь, и мы послушно вовлекаемся в их поток. Однако сила более высоких потребностей духовной жизни и соответствующих им переживаний, мыслей и прочего никогда не утрачивается совершенно. Эти высшие склонности время от времени проявляются в сознании, подталкивая нас следовать их дорогой. Чем благоприятнее наше окружение, наши друзья, получаемые нами нравственные наставления, тем сильнее становятся благие устремления в нас, тем скорее преодолеют они потенции имморальные.

Глупо надеяться, что пракрити, наделенная естественной тенденцией к разрушению авидьи, справится с этой задачей самостоятельно, без наших усилий. Моральная целеустремленность пракрити к самореализации проявляется только в противопоставлении моральных переживаний безнравственным склонностям. Следовательно, наше дело — стараться напряженным усилием воли изгнать дурные склонности посредством положительного формирования нравственных привычек. Человек, постоянно пестующий в себе дурные, злые мысли, душист в себе благие эмоции, удаляясь все дальше от пути добра. Но может случиться и так, что когда-нибудь он окажется в благоприятном окружении, и потенция добра оживет в нем. Тогда волевым усилием он сможет актуализировать в себе эту потен-

цию и достичь освобождения. Таким образом, способность к благу, возможность обрести спасение даны всем людям. И если освобожденный навсегда избавлен от страха совершить безнравственный поступок, то даже для насквозь порочного человека, как бы низко он ни пал, всегда остается надежда на освобождение.

Идеал жизни йогина заключается в устранении неведения, в реализации истинной природы и в конечном итоге в освобождении души от связи с материей. Цель эта достигается только с устранением последнего семени авидьи. Для такого совершенного стирания всяких следов неведения необходимо, чтобы йогин бдительно охранял себя от любых переживаний удовольствия и эгоистических аффектов, полностью отказываясь от всех удовольствий, вымаливанию которых как раз и посвящены обычные религиозные богослужения и жертвоприношения. Йогин должен ослабить силу темных инстинктов, выработав противоположные им нравственные доминанты мышления, возвращая в себе положительные духовные добродетели — чистоту, умиротворенность и т. п., что поможет ему обрести равновесие и устойчивость сознания. В завершение всего, после того как подготовленное описанным образом, направляемое напряженнейшим усилием воли сознание погрузится в процесс йогической медитации, оно достигнет состояния высочайшего совершенства, и самость засияет в своей собственной чистой и незамутненной природе. Если говорить об этом последнем акте йогического действия, то нетрудно заметить, насколько он превосходит высочайшие вершины нашей обычной этики. Поэтому будет лучше, если сначала мы остановимся на рассмотрении первых ступеней, именуемых обычно *йоганга*, или предварительные члены йоги, и, только ознакомившись с ними, обратимся к собственно процессу йоги.

Подобно джайнизму, йога принимает ненасилие (*ахимса*) как главный нравственный идеал. Все нормы

внешнего поведения, как и вообще все добродетели, подчинены ахимсе, в том смысле, что она охватывает их все. Добродетели эти следующие: (1) правдивость (*сатья*), заключающаяся в соответствии мысли и слова действительности; (2) воздержание от воровства (*астея*), заключающееся не только в неприсвоении себе незаконным образом чужих вещей, но в избегании всякого желания чужого; (3) воздержание (*брахмачарья*); (4) отсутствие вожделения, алчности, не-присвоение себе чужих вещей, проистекающее из узрения порочности всякой привязанности и несчастий, следующих из приобретения и сохранения, и т. п. (*апариграха*). Йогин должен соблюдать данные предписания безусловно и всегда. Максимы нравственного поведения таковы: «не совершай насилия, не говори неправды, не укради, не будь алчен». Последние три максимы можно объединить в одну общую: «не совершай насилия ни над кем и ни при каких условиях». Стало быть, в ситуации конфликта долженствований, например противоречия между правдивостью и ненасилием, именно последнее должно стать решающим и следовать нужно именно ему¹. Исполнение этих законов обозначается в йоге термином *яма*. В соответствии с разнообразием обстоятельств, действующих лиц и условий, существует бесконечное множество пороков (таких как, например, насилие (*химса*) и др.), но в каждом отдельном случае порок несет с собой страдание и низводит нас на более низкие ступени неведения, уводя все дальше от самореализации.

Другие предписания, именуемые *нияма*, призванные помочь йогину в его труде, это — чистота, удо-

¹ В связи с этим важно помнить, что джайны придерживаются в точности таких же норм морали, и Хемачандра в своей «Йога-шастре» рассказывает, как Каушики, верно указав крестьянам направление, в котором бежали бандиты, нарушил закон ахимсы и потому отправился в преисподнюю.

влетворенность, аскеза, изучение, а также упование на Ишвару как на подлинную опору всех деяний (*ишвара-пранидхана*). Чистота (*шауча*) может быть двух видов: 1) внешняя, заключающаяся в употреблении в пищу чистых продуктов, в содержании тела в чистоте и т. п.; 2) внутренняя, состоящая в устранении нечистоты ума. Удовлетворенность (*сантоша*) состоит в отсутствии желания обладать большим, нежели того требует простое поддержание жизни. *Тапас*, или аскетизм, понимается как претерпевание жажды/голода, жары/холода и других испытаний, а кроме того, как воздержание от речи и мимики на лице. Изучение (*свадхьяя*) подразумевает философию, указывающую путь к освобождению; *ишварапранидхана* предполагает совершение всех действий и посвящение в уме всех их плодов Ишваре без малейшего личного желания располагать ими для себя.

Во внешнем своем поведении йогин должен следовать всеобщему закону непричинения зла никакому живому существу, а также укреплять себя, подчиняя все свои действия правилам ниямы. Следуя закону ненасилия, йогин только избегает пороков, но ему необходимо все свои действия и все свое поведение подчинить достижению высшей цели. Поэтому, строго воздерживаясь от насилия, йогин следует предписаниям ниямы.

Однако, стараясь придерживаться истинного пути, йогин зачастую сталкивается с серьезными препятствиями, средства борьбы с которыми йогину следует искать в медитации над дурными последствиями одолевающих его дурных желаний (*прати пакшабхавана*). Так, когда вопреки его усилиям желание совершить насилие, причинить вред кому-либо внедряется в его сознание, ему следует размышлять о тех тревогах, несчастьях, цепи новых рождений, которые будут следствием его желаний. Порвав однажды цепь нелегких усилий с дурными устремлениями, йогин должен решительно противостоять их возвращению, понимая, что след-

ствием будет только череда бед. Мы уже отмечали, что основными нравственными препятствиями являются приверженность к наслаждению, себялюбие и жажда жизни. Для ослабления этих проявлений неведения необходимо научиться воспринимать их в подлинном свете, медитируя над их порочностью. Так, привлекаемые наслаждением, мы можем представлять его как пузырь, пропитанный болью, вовлекающий нас во все большие страдания — страдания, неотрывно связанные со всеми проявлениями авидьи. Печаль, печаль, печаль повсюду; единственное исключение — истинное знание, несущее свободу душе, уводящее ее за пределы боли и наслаждения.

Подобное размышление о противоречивом характере вещей, которым неведение сообщает видимость привлекательности, вещей, соблазняющих нас, влекущих на путь зла, формирует адекватную оценку сущего, воздействуя таким образом на волю. Правильное созерцание способствует очищению ума, устранению желаний, укреплению воли и приготовлению к великой йогической медитации. И все же можно сказать, что пока сознание не примирилось с миром, великий подвиг соблюдения ахимсы не может быть совершен только лишь силой размышлений о дурных последствиях соответствующих пороков (*випакшабхавана*), в особенности потому что стремление к спасению не так сильно у обычных людей, чтобы они могли противостоять искушениям. Необходимо, чтобы посредством волевого культивирования чувства дружелюбия (*майтри*) по отношению ко всем, кто продолжает проводить жизнь в удовольствиях, посредством воспитания в себе постоянного сострадания к порочным людям и безразличию к самому пороку сознание было приведено к полному примирению с миром. Любое проявление благорасположенности к счастливцу очищает душу от зависти. Кто стремится состраданием (*каруна*) облегчить несчастья других, тот вымывает из своей души склонность к на-

несению вреда другим. Удовлетворенность (*мудита*) побеждает зависть, терпимость к грешникам — нетерпимость и гнев. Культивируя эти положительные состояния, сознание все более укрепляется в самоограничении. Очищенный таким образом от всех загрязняющих сознание «шлаков», йогин отдается практике вплоть до реализации высшей цели.

Авидья в русле общей для учения упанишад тенденции трактуется порой как незнание тождества индивидуальной души с высшей реальностью, Брахманом, порой — как сила, влекущая человека ко всему мирскому. Двойственность определения авидьи привела к формированию подвижного и неопределенного понятия, которое поздними ведантистами истолковывалось как таинственный метафизический принцип, неким загадочным образом способствующий Брахману в порождении кажимости мира (ср. толкование Вачаспати концепции *майи* Шанкары). Вместе с тем в данном понятии всегда присутствовал и другой момент — недостаток истинного знания вещей и непонимание своей истинной цели. Именно этот аспект понятия неведения доминирует в буддизме, который рассматривает авидью как начало и исток причинно-следственной связи. Для буддистов неведение в общем ограничено пределами земной, осязаемой, реальности и означает незнание Четырех священных истин. Так, Сарипутта* говорит: «О друг, не знать страдания, не знать происхождения страдания, не знать уничтожения страдания, не знать пути к уничтожению страдания — вот что называется неведением». Для буддизма существование есть страдание, однако неведение полностью извращает наше восприятие этого страдания, понуждая понимать его как наслаждение и счастье, заставляя преходящее воспринимать как постоянное, душу как не-душу. Точно такое

* Сарипутта (санскр. Шарипутра) — один из ближайших учеников Будды Шакьямуни. — Прим. науч. ред.

же определение авидьи мы находим и у Патанджали: «*anityāśuciduḥkhānātmāsu nityāśucisukhātmakhyātir avidyā*»^{*}). И все же содержание понятия *авидья* в буддизме и йоге различно, поскольку в йоге нам даны две сущности, пуруша и пракрити, из которых последняя несет в себе все непостоянное, все печали, все, что не есть душа, все нечистое. Следовательно, несмотря на почти полное совпадение психологической и моральной позиций, различие в понимании авидьи здесь весьма существенное.

Далее, если обратиться к другим производным неведения, составляющим исток и основу всех нравственных неурядиц, то обнаруживается, что *авидья*, *рага* и *двеша* йоги суть то же самое, что *моха*, *лобха* и *двеша* буддистов. Рис-Дэвидс^{**} пишет: «Алчность, злоба и немощь духа — вот три корня зла; троица эта столь радикально и всеохватывающе представляет источник всякого человеческого страдания, что отсутствие ее составляет одно из положительных определений *ниббаны*».

Совпадает и понимание этической функции *ахамкары*, или *асмиты*. В «Сутта-нипате»^{***} мы читаем:

Кто не мыслит: «Это мое»,
Кто не думает: «Другие владеют этим»,
Мысля всегда: «Нет для меня ничего» —
Нет в нем «ячества» (*маматва*) вовсе,
Нет у того и причин для страдания.

* «Авидьей называется [принятие] не вечного за вечное, нечистого за чистое, страдания за отсутствие страдания, отсутствие „я“ за его наличие».

** Томас Уильям Рис-Дэвидс (1843—1922), английский буддолог. — *Прим. науч. ред.*

*** «Сутта-нипата» — одно из старейших буддийских канонических сочинений, часть «Сутта-питаки». — *Прим. науч. ред.*

Сансара в обеих системах трактуется как источник страданий. Для йоги, как и для буддизма, верными будут слова: «То, что окружает нас в этом мире, неустанно колеблющемся между рождением и смертью, и есть наше несчастье. Основа нашего существования — наша воля. Неодолимо гнетущий нас грех заключен в желании быть (ср. *абхинивеша*), желании быть самими собой, в страстном стремлении соединить свое существо с другими, чтобы продлить и умножить собственное существование. Отрицание воли к жизни пресекает существование, по крайней мере для нас»¹.

Йога сходится с буддизмом не только в понимании источника страдания, но и в определении способа достижения этического идеала. Одни и те же у них *майтри*, *каруна* и прочее, одни и те же *ахимса шауча*, *сантоша*, *тапас*. Таким образом, за исключением *ишварапранидханы* (упование на Ишвару) и метафизики, буддизм предлагает почти такую же этическую систему, как йога; и даже углубляясь в детали, мы обнаруживаем, что этика йоги удивительно согласуется с этикой буддизма.

И все же наше знакомство с буддизмом позволяет нам указать на небольшие отличия его идеала от идеала йоги. Так, буддист во всем видит лишь боль, а благо, в его понимании, носит относительный характер и может быть таковым только в перспективе кармических свершений. Нечто может расцениваться как благое или

¹ Ср. аналогичную позицию санкхьи, изложенную в «Кариках»:

*Evam tattvābhyāsānnāsmi na me nāhamityaparīśeṣam
Aviparyayaḍviśuddham kevalamutpadyate jñānam*

(«Таким образом, при исследовании реальности появляется несомненное, всеобъемлющее, чистое и абсолютное знание, что я — не [эго], [это] не имеет ко мне [отношения], [эго] — не я»).

нет в зависимости от того, ведет оно к только приятным следствиям, или к *эвдемонии*. «Относительно высшего блага — архатства или нирваны, — говорит Рис-Дэвидс, — буддист действительно мог бы допустить различие, состоящее в том, что само это состояние есть абсолютное благо, а не стало благом вследствие своих плодов, поскольку оно есть высший результат или плод, и нет ничего выше его. Вместе с тем в понимании буддиста нирвана не подпадает вполне под категорию благого именно потому, что в ней моральная причинность достигает своей кульминации и как таковая перестает быть». Нирвана — это скорее свобода, чем благо. Благо, к которому мы стремимся на более низких наших уровнях, есть *сукха* (счастье), в наивысшем же и единственном устремлении оно — нирвана, или *вимутти*. Однако даже о нирване говорится как о высшем наслаждении, и о Готаме, достигшем просветления, сказано, что он пережил освобождение, блаженство, или *вимутти-сукху*. Так и Нагасена заявляет царю Милинде*, что нирвана — это высшее счастье, или *эканта-сукха*.

Также и «Санкхья-карики» считают целью человеческих устремлений окончательное устранение страданий, а йога трактует все чувства и переживания только как боль. Именно неведение заставляет нас ложно истолковывать боль как удовольствие, и это же неведение толкает нас на поиски удовольствия и заставляет избегать страданий. Не избегание страданий является нашей истинной целью, но разрыв связи с сансарой. Однако почему мы должны стараться порвать связь с сансарой, если любовь к наслаждениям в той же мере

* Милинда (Менандр) — греко-бактрыйский правитель части северо-западных территорий Индии во второй половине II в. до н. э., персонаж неканонического буддийского сочинения «Вопросы Милинды» («Милиндапаньха»). В этом тексте Милинда оказывается учеником буддийского монаха Нагасены. — *Прим. науч. ред.*

принадлежит нашей сущности, как и наше стремление к спасению (*kaivalyārtham pravṛtteśca*)? Почему мы должны принимать вторую склонность и изгонять первую — ведь обе они присущи нам изначально? Однако сила, влекущая нас к сансаре, не обладает подлинной реальностью, будучи иллюзией, порождаемой неведением. У нас нет действительной причины выбрать именно путь сансары, так как если таковой причиной служит удовольствие, то при более вдумчивом рассмотрении мы убеждаемся, что удовольствие в сущности своей есть только боль и страдание. Окончательное и высшее достижение, *мукти*, заключается в обособлении от пракрити и утверждении самости в ее подлинной природе. Речь идет не о состоянии наслаждения, но о состоянии *кайвалы* — обособленности.

Таким образом, мы видим, что, хотя разрыв связей с пракрити включает в себя окончательное избавление и от всякого удовольствия и от всякой боли, конечная цель этого пути — не в достижении высшего счастья, но в удовлетворении присущего нашей природе инстинкта — стремления к освобождению. Практика не может реализоваться только посредством погружения нас в теснины неведения. Полная реализация пракрити состоит в нашем освобождении. Мы воспринимаем эти тенденции пракрити благодаря сознанию, ее же продукту. Мы обнаруживаем их в себе как два императива, два определения нашей воли: отдаваясь жажде наслаждений (*бхога-правритти*), приходим к сансаре; позволяя возобладать над собой стремлению к освобождению (*кайвалья-правритти*), получаем свободу. Раскол на *шреяс* и *преяс* принадлежит нашей природе. Имморальна та линия нашего поведения, которая вовлекает нас в сети приятного (*преяс*) и наслаждения приятным (*бхога*); те же действия, которые продвигают нас к освобождению (*шреяс*), моральны. Моральное достоинство йогина проявляется в том, что все прелести земных наслаждений и сладчайшие небесные радости

для него ничто в сравнении с высшим счастьем уничтожения всякого желания. Когда боги соблазняют йогина преходящими чувственными наслаждениями своих небес: «О господин, останься, отдохни здесь, где столь прельстительно удовольствие, где девы столь привлекательны, где ты вкусишь от эликсира, ограждающего от старости и смерти», — йогин отворачивается от всех этих искушений со словами: «Сгорая на безжалостных углях колеса перерождений, блуждая в слепом мраке рождения и смерти, с трудом обрел я светильник, рассеивающий темноту моральной нечистоты, светильник йоги, в то время как порожденные вождением вихри чувственности грозили потушить его; как же могу я теперь, когда я уже узрел его свет, поддаться обману чувственности и бросить себя, словно хворост, сгорать на том же огне колеса перерождений, готовому вспыхнуть вновь? Оставьте меня, подобные лишь сновидениям! Жалости достойны жаждущие чувственного!» Сколь бы великим и возвышенным ни было счастье, оно неминуемо ведет к страданию, и потому счастье не может быть целью, к которой стремится йогин. Его цель — свобода от связи с пракрити, и это стремление его твердо и неуклонно. Ведь сущности пракрити принадлежит стремление к освобождению пуруш от их оков. Именно присущая пракрити предрасположенность заставляет человека желать удовольствий и потому претерпевать страдания, и ей же присущая склонность пробуждает в человеке жажду мукти, сообщает ему способность полного и окончательного освобождения от всякого страдания и всякого удовольствия.

Стойки тоже стремились отрешиться от природы. Воспринимая мир как исполненный боли, они стремились обрести философический покой разума. Но эта разумная жизнь описывалась как жизнь счастливая. Только в ходе более позднего развития стоицизма радость и умиротворенность ума становятся высшей и окончательной целью, а упражнения в добродете-

ли — лишь средством для ее достижения. В системе же Зенона* именно добрая воля, а не чувство, сопровождающее ее, составляет сущность правильной жизни. Но и в контексте его учения приятное чувство, вероятно, было весьма существенным элементом общепринятого понятия «благого бытия». И вполне возможно также, что именно тихие радости добродетели и невозмутимость, которую, как полагали, мудрец мог сохранять среди тяжелейших мук, делали стоицизм столь привлекательным для многих его приверженцев, и как раз этот момент сообщает стоицизму легкий гедонистический оттенок. Йога же никоим образом не ставит своей целью тихое счастье философа. Цель ее — заставить иссякнуть источник и счастья, и боли. На стадии освобождения нет не только боли, там нет и наслаждения, так как начало всякого чувства лежит в пракрити, а она никак не участвует в сущностной природе человека — чистом разуме. Стоики полагали, что боль является следствием нашей неспособности адаптировать нашу по сути разумную природу к счастливому бытию мира, в высшей степени разумному. Йога находит, что боль составляет существенный элемент всех трех модусов чувственного, т. е. собственно пракрити. Стало быть, невозможно избежать страдания иначе, как через полный и совершенный разрыв пуруши с чувственным субстратом и через неизбежно вытекающее из такого разрыва прекращение всех психических переживаний, формируемых сочетаниями простейших чувственных стихий — саттвы, раджаса и тамаса. Такая диссоциация есть лишь другое определение для разрыва связи с сознанием (*चितта*). Полным отстранением от сознания и от всех связанных с ним переживаний является *мукти*.

* Зенон из Китиона (346/333 — 264 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, родоначальник школы стоиков. — *Прим. науч. ред.*

Когда на первых ступенях практики йогин, анализируя мирской опыт, видит в нем лишь боль и отвергается от всего мирского, нам кажется, что мы угадываем легкий оттенок гедонизма в его позиции. Но когда мы обнаруживаем, что практика добродетели, отказ от мирской деятельности, умиротворенное счастье и познание медитации — все это лишь средства, служащие полному рассеиванию авидьи, несущие свободу чистой интеллигибельности пуруши, тогда нам придется сказать, что это не гедонизм. Даже идеал веданты¹ вынужден был соединить состояние блаженства с высшим растворением самости в Брахмане, хотя блаженство это и должно было быть трансцендентальным по своей природе. В арсенале йоги нет подобных прельщений. И если состояние мукти — это состояние полного отсутствия страданий, то лишь потому, что в нем чистый пуруша совершенно освобожден от чувственного начала пракрити. На вопрос же, почему мы должны стремиться к достижению такого состояния, йога отвечает, что такова естественная, врожденная склонность человеческого сознания. Склонность к освобождению столь же естественна для нас, как и та, что заставляет нас принимать переживания наслаждения и страдания как принадлежащие пуруше, чистому духу.

Высшая цель йогина, таким образом, заключена не в избежании боли или ведущих к ней переживаний, ибо в подобном случае он мог бы удовлетвориться достижением таких стадий самадхи, как *нирвичара* или *ананда*, — но нет, он не довольствуется ими. Его высшая цель — полное устранение авидьи и устранение пракрити. Легко заметить, что данная цель не является целью чувства, но целью внутреннего стремления к уничтожению неведения и к абсолютному освобождению

¹ Некоторые ведантисты, впрочем, отвергают наличие положительной ананды (блаженство) в состоянии тождества с Брахманом.

души. И если обычный человек склонен понимать состояние абсолютной освобожденности как абсолютное отсутствие всякой боли и страдания, обуславливается это тем, что состояние свободы есть также и высочайшее благо — благо даже с мирской, обыденной точки зрения, стремящейся только к избежанию боли. Все другие пути, если они хоть как-то нацелены на удовольствие, не избегнут провала, так как все равно приведут к страданию. Стало быть, истинной целью для каждого должно быть избежание страдания, что в предельном своем совершении и есть полное разложение пракрити. Таким образом, мукти — это не только естественная цель, идеал каждого человека, но также и высочайшее благо, поскольку предполагает окончательное выкорчевывание источника всякого чувства — пракрити.

Понятие *мукти* действительно образует основной стержень, вокруг которого вращаются все системы индийской философии. Само слово *мукти* производится на основе корня «муч», означающего «быть свободным от». Понятие *мукти* выражает трансцендентную природу самости, свободную от какого-либо соприкосновения или связи с пракрити. Однако кроме негативного содержания в данном понятии присутствует и положительное наполнение: самость пребывает в самой себе, когда она не затронута нечистотой. Естественно, самость как таковая никогда и ни при каких условиях не подвергается загрязнению, и все же в сансаре постоянные трансформации пракрити как идеи и мысли несут с собой убеждение, что они принадлежат какому-либо субъекту. Последнее обстоятельство создает видимость связи самости с пракрити, благодаря которой чистая самость в свою очередь воспринимается как личность, переживающая радости, страдания, волящая и мыслящая.

Строго говоря, самость не может быть ни скована, ни освобождена. Состояние скованности — это состояние самой пракрити, в котором первоматерия

претерпевает такие модификации (в форме мысли, чувства и воли) относительно пуруши, которые интерпретируются как принадлежащие последнему. Самость не обладает сознанием в обычном смысле этого термина, но именно она постулирует все феноменальное сознание. Природа же самости понимается в йоге как чистый *чит* (дух). *Чит* — не обычный интеллект, но трансцендентная сущность. В нем нет ни деятельности, ни чувства. В абсолютной своей чистоте он никогда не проявляется в обыденных состояниях сознания, раскрываясь только на стадии, непосредственно предшествующей мукти, окончательному освобождению. Самость не есть сознательное или несознательное, она — абсолютно гомогенный трансцендентный дух. Об Атмане как чистом трансцендентном духе говорится еще в упанишадах, и санкхья-йога наследовала это понятие именно оттуда, постулировав его как совершенно необходимое условие истолкования состояний сознания. Согласно санкхья-йоге, наши психические состояния становятся сознательными только благодаря их соотнесению с пурушей, свет которого отражается в них. Именно эта соотнесенность психических феноменов с пурушей и их способность поймать ее отражение отличают их от феноменов событий объективного мира. Мы не в состоянии сказать, какова в точности природа пуруши как чистого духа, поскольку природа эта есть совершенно трансцендентная сущность.

Санкхья в отличие от буддизма полагает, что из психических состояний, как бы они ни соотносились, ни перемещались, ни объединялись, не может возникнуть целостное сознание. Элемент сознания, присутствующий в психических состояниях, привносится извне. Конечная цель, или реализация читты, достигается тогда, когда на заключительной стадии она производит в сознании образ трансцендентной сущности, пуруши. Стоит этому совершиться — цель читты достигнута, и на этом ее существование прекращается: она разла-

гается, распадается, а пуруша, абсолютная сущность, вспыхивает своим собственным сиянием, переходя в вечное состояние кайвалы.

Какова степень ответственности человека за его действия, как должна решаться проблема отношения свободной воли и кармы? В такой форме данная проблема не формулировалась сколь-нибудь определенно в известных нам санскритских текстах. Неизменно предполагалось, что человек свободен в своих действиях и ответствен за свою карму, т. е. за свои поступки и их последствия. Человек должен сполна пожать плоды своих действий, и даже смерть не освобождает его от этого, ибо ему суждено родиться вновь для того, чтобы испытать плоды своих деяний. Такое положение дел требует не только гармонии между порядком внешней необходимости и порядком моральным, зависящим от волевой реализации идеала, — оно требует свободы человека в его поступках. Все системы индийской философии, кроме чарваков, сходятся в признании за кармой функции определения разности человеческих судеб, разной отмеренности наслаждений и страданий; и проблема противостояния свободы и кармы никогда не формулировалась в качестве важного момента дискуссии. Но мы, чей ум искушен в западном стиле философствования, оказавшись перед вопросом отношения свободной воли и предопределения, чувствуем, что примирить их не так-то просто. Если карма предшествующих рождений индивида определяет его психические и физические свойства, его окружение, страдания и радости, то разве остается возможность для действия свободной воли? Его предшествующие кармы привели к настоящему его положению, определив, таким образом, карму настоящую, которая в свою очередь определяет его будущее состояние и его последующую карму. Повсеместно правит закон зависимого возникновения и исчезновения (*пратитьясамутпада*). Жизнь души — только орудие в руках вечно движущейся цепи причин и следствий. Рассуждая

подобным образом, буддизм — учение, особенно подчеркивающее роль кармического процесса, — пришел к полному отрицанию души.

Подходя к проблеме с другой стороны, мы обнаруживаем, что именно детерминизм, как внутренний, психический, так и внешний, образует пространство для нравственных борений. Не будь мы вынуждены противостоять силам, влекущим нас по нежелательному для нас пути, не было бы и морального конфликта, не было бы почвы для развития моральной воли, а области нормативного и естественного просто-напросто совпадали бы. Таким образом, наша позиция в отношении проблемы свободной воли несколько видоизменяется, и теперь мы спрашиваем себя: «До какой степени мы свободны, и в какой мере наши действия предопределены?» Коль скоро понятие кармы в индийской философии выражает собой начало детерминизма, наш вопрос звучит так: «Какова природа кармы? Как она ограничивает нашу свободу?»

Итак, приступая к исследованию данной проблемы, мы обнаруживаем, что и в буддизме, и в йоге понятие кармы охватывает собой все, что мы совершаем мыслью, словом или поступком. Первый вид кармы носит название *манаса-карма*, два других — *бахья-карма*. Карма подразделяется также на: (1) *кришна-карму*; (2) *шукла-карму*; (3) *шукла-кришна-карму*; (4) *ашукла-кришна-карму*. *Кришна-карма* — «черная карма», совершенная безнравственными, несправедливыми людьми, которая охватывает собой все порочные действия, именуемые также *адхарма*. Последние вновь подразделяются на два типа: (1) внешние (злоречие, присвоение чужой собственности); (2) ментальные (обладание качествами, противоположными *шраддхе*, *вирье* и др.). *Шукла-карма* — «белая», благая, карма, исполненная достоинств и заслуг, возможная только на почве таких психических состояний, как *шраддха*, *вирья*, *смрити*, *самадхи* и *праджня*, которые далеко пре-

восходят все благие и достойные деяния, какие только могут быть совершены во внешнем мире. Шукла-карма, следовательно, лишь прирастает и укрепляется у тех, кто посвящает свою жизнь познанию и медитации. Шукла-кришна-карма охватывает собой действия, совершаемые во внешнем мире, которые определяются как «белые и черные» одновременно, поскольку совершаемое во внешнем мире не может быть полностью свободно от порочности, и такого рода действия неизбежно сопряжены с каким-либо, пусть даже ничтожно малым, вредом по отношению к живым существам — *yadyāvat bahissādhanasādhyam tatra sarvatrāsti kasyacit pīḍā; nāpi vrīhyādisādhanē karmaṇi parapīḍā nāsti avaghātādisamaye api pipīlikāḍibadhasambhavāt**. В обычных условиях существования мы постоянно всеми нашими внешними действиями зарабатываем себе дхарму и адхарму и можем сказать о себе, что действительно возложим на ложе скрытых потенциалов карм (карма-ашая). Дхарма и адхарма охватываются понятием карма-ашая (скрытая потенция карм) и, производимые шукла- и ашукла-кармой, порождают удовольствия и страдания. Ашукла-кришна-карма принадлежит тем, кто отрекся от всех плодов своих действий, посвятив их Ишваре, и чье нынешнее тело — последнее. Они не совершают дурных действий, не пожинают плодов благих действий, все посвятив Ишваре.

Корни всех карм и карма-ашай лежат в пятеричной группе, образованной *авидьей, асмитой, рагой, двешей, абхинивешей* (неведение, эгоизм, привязанность, отвращение, жажда жизни). Любая карма-ашая, дхарма или адхарма, должна созреть и принести плод, но если корни

* «Когда во внешнем [мире] стремятся достичь [ту или иную] цель, всегда [кому-нибудь наносится] вред. Даже если [например] при приготовлении риса и нет какого-то большого вреда, измельчение зерен и другие операции способны повредить муравьям и другим [насекомым]».

вырваны, то разрушаются и все кармы и карма-ашаи, они уничтожаются и больше не плодоносят. Аффекты, или *клеши*, подобны потокам вод, питающим карма-ашаи. Коль скоро аффекты удалены, бесчисленные факторы действий, накопленных с безначальных времен, лишаются почвы для принесения плодов (ведь разрушено само семя их существования, неведение выжжено дотла) и тем самым уничтожаются.

Далее, карма-ашая с точки зрения времени принесения плодов разделяется на *дриштаджанма-веданию* (созревающие в этой жизни) и *адриштаджанма-веданию* (созревающие в какой-либо из будущих жизней). *Пунья-карма-ашая*, порождаемая упорной очистительной практикой, трансом, повторением мантр, и *папа-карма-ашая*, порождаемая многократными злодеяниями по отношению к людям, охваченным страхом, больным, беспомощным, доверчивым или же к обладающим возвышенным умом и практикующим аскезу, — обе эти кармы приносят плоды в той жизни, в какой совершены, и потому называются *дриштаджанма-ведания*. Прочие виды действий приносят плоды в последующих жизнях. На те живые существа, которые обретаются в аду, *дриштаджанма-ведания* не распространяется, так как их телам и душам определено только страдание и у них нет накопления карма-ашаи.

Карма-ашаи обоих описанных выше видов созревают в форму рождения, жизненный срок и опыт жизни, называемые еще три *випака-карма-ашаи**. Ими производятся удовольствия или страдания — в соответствии с тем, являются они плодами *пунья-карма-ашаи* или *папа-карма-ашаи*. Принято считать, что многие кармы соединяются друг с другом для произведения одной формы рождения, — ведь если бы полное созревание следствий одной кармы требовало целой жизни,

* *Випака (vipāka)* — букв. «приготовление пищи»; результат, плод, следствие чего-либо. — *Прим. науч. ред.*

то при бесчисленном числе карм не хватило бы жизней для созревания их плодов. Потому-то и предполагается, что множество карм объединяются для порождения одной формы рождения (*джати*), для определения конкретного срока жизни (*аюшкала*), приятных или болезненных переживаний. Добродетельные или порочные карма-ашаи, накопленные на протяжении одной жизни, вызывают смерть индивида (дабы произвести свои следствия) и проявляются вновь при перерождении индивида, его жизненного срока, переживаний, удовольствия и страдания. Порядок переживаний — это порядок проявления карм как плодов, причем главные из них проявляются уже на ранних этапах жизни. Под главными кармаами имеются в виду те, которые максимально готовы к проявлению. Мы видим, что существование непрерывно: кармы этой жизни, созревая, соединяются, и в своем стремлении принести плоды вызывают новое рождение, для чего приводят существо к смерти, одновременно с которой формируется новое тело посредством новых истечений из пракрити (*пракритьяпура*). Та же карма-ашая определяет жизненный срок и переживания наступившей жизни, карма-ашая которой в свою очередь действует точно так же, проявляя себя в произведении следующей жизни и т. д.

Карма-ашаю, которая описывается как *экабхавика*, «однородная», т. е. накопленная на протяжении одной жизни, следует отличать от *васан*, определяемых как *анекабхавика*, поскольку они накапливаются на протяжении тысяч предыдущих жизней, уходящих в безначальные времена; и сознание, насыщенное ими, подобно узлам рыболовной сети. Васаны формируются памятью о жизненных переживаниях, порожденных созревшими плодами карма-ашай и сохраняемых в читте в форме потенциалов, или следов (*санскар*ы). Ранее мы видели, что читта сохраняется неизменной во всех рождениях и перерождениях индивида с безначального времени. Благодаря своей неизменности читта сохраняет

память об опыте тысяч прошлых жизней, и эта память существует в форме санскар, или потенций. Именно васаны служат побудительными причинами всех инстинктивных склонностей, ими обуславливаются страдания и удовольствия, специфические для различных форм существования. Так, инстинкты и привычки собак, характерная именно для собак форма опыта, присущие им виды удовольствий и боли — все это весьма далеко отстоит от склонностей человеческой формы существования и может быть объяснено только на основе врожденной памяти, данной в форме потенций-впечатлений, или санскар, прежних впечатлений индивида, испытанных им в его рождениях в облике собаки.

Как только созревают плоды карма-ашаи конкретного индивида и они определяются как рождение в форме собаки, тут же оживают соответствующие васаны его предыдущих «собачьих» жизней, сообщая ему способность вести себя, как собака.

Если бы этот закон васан не действовал, то любая васана актуализировалась бы в любой форме существования и не было бы различий между инстинктами и склонностями человеческими и животными. Обладая природой санскар, или потенций-впечатлений, васаны оживают вновь в нужный момент, пусть даже этот момент настанет через много столетий. Коль скоро в чите сформировалась санскара, она не может утратиться сама по себе, и когда бы не сложились необходимые условия, она обязательно оживет вновь. Таким образом, карма-ашая, двигаясь к принесению плодов путем порождения новой формы существования, нового жизненного срока и нового опыта, способствует возрождению васан как инстинктивных склонностей или воспоминаний. Так и инстинктивный страх смерти проистекает из врожденной нам памяти страданий, пережитых в прошлых жизнях.

Возвращаясь к классификации карма-ашаи, мы обнаруживаем, что дриштаджанмаведания-кармы

с неустановленным созреванием следствия (*анията-випака*) развиваются по трем различным направлениям. Во-первых, в случае йогина у них просто нет возможности для принесения плодов, и они, стало быть, утрачиваются, но ради блага. Во-вторых, будучи следствиями незначительных действий, они проявляются постепенно, вместе со следствиями действий значительных и на протяжении многих жизней. В-третьих, они могут оставаться подавленными на протяжении долгого времени другими (*адриштаджанмаведания*) кармами, с установленным созреванием следствий (*нията-випака*). Человек может совершать и благие действия, и чрезвычайно порочные, так что к моменту его смерти карма-ашая этих порочных деяний созревает и приводит к тому, что он рождается животным; при этом его бывшие благие деяния, способные привести к человеческой форме рождения, остаются в подавленном состоянии — до тех пор, пока плоды прочих его действий не заслужат человеческой формы рождения. Тогда он будет вновь рожден как человек.

Таким образом, если попытаться еще раз классифицировать кармы, то следует указать два вида: 1) кармы, приносящие плоды в этой жизни (*нията-випака*), и 2) кармы, плоды которых созреют в других жизнях (*анията-випака*). Кармы, чьи следствия созревают в этой жизни, Вачаспати называет *экабхавика*¹. Сюда могут быть отнесены действия, совершенные в непосредственно предшествующей жизни или же в жизнях, чьи следствия достигли зрелости и произвели это тело;

¹ Виджнянабхикшу и его последователь Нагеша расходятся с этим вопросом с Вачаспати, полагая, что *экабхавика* относится только к тому действию, следствия которого проявятся в жизни, непосредственно следующей за той, в которой оно было совершено. И потому Виджнянабхикшу считает, что *дриштаджанмаведания* не может определяться как *экабхавика*.

это могут быть также в высшей степени благие или порочные деяния, чьи следствия созревают немедленно, и которые потому охватываются понятием *дриштаджанмаведания*, но отличные от плодов карм других жизней, плодоносящих в этой жизни (*нията-випака*) и также именуемых *дриштаджанмаведания*. Что касается карм, накопленных в этой жизни, некоторые из них обладают установленным созреванием плодов и участвуют в производстве формы следующего рождения, другие же не достигают стадии установленного созревания и могут быть либо полностью утрачены благодаря достижению человеком истинного знания, либо оставаться в потенциальном состоянии, ожидая подходящей для своего проявления формы рождения; они могут также постепенно приносить свои плоды в связи с проявлением следствий доминирующих карм.

Пытаясь достичь корней этого несколько искусственного и подробно разработанного теоретического построения с весьма заметным оттенком джайнизма, мы обнаруживаем, что действие карм предполагает появление некоего нового вида материального вещества, которое можно назвать материей добродетели и порока. Однако нам не следует пугаться, ведь в рамках системы, породившей эти представления, все идеи, эмоции — то, что мы относим к сфере ментального, — понимаются как тонкие разновидности материального субстрата. Субстрат добродетели и субстрат порока образуют своего рода оболочки, служащие целям пуруши. Будучи накоплены, после определенных трансформаций они нуждаются в новых телесных и прочих условиях для проявления своих последствий. Ишвара удаляет препоны в пракрити, позволяя ей двигаться в нужном направлении так, что через махат поступают новые пополнения, и из этих вливаний материального субстрата в ходе развития производится необходимое тело, через которое пуруше надлежит проявлять себя и претерпевать все боли и наслаждения, которые назначены ему

созреванием плодов дхармы и адхармы. Это высвобождение и распределение удовольствий и боли происходит через специфические модификации буддхи. Дело обстоит так, что вещество дхармы и адхармы является также особой модификацией буддхи, как и прочие состояния, данные нам в изменчивых и спонтанных жизненных формах. Субстрат дхармы и адхармы пребывает в буддхи субъективным образом и определяет наслаждения и страдания человека, поскольку, согласно санкхья-йоге, в обыденном опыте один и тот же объект (например, молодая жена) служит причиной как удовольствия (мужа), так и страдания (другой жены, следящей за счастливой соперницей ревнивым взором). Все вещи образованы тремя первичными чувственными сущностями, и они пробуждают различные чувства у разных людей согласно тому, с созревшими следствиями дхармы или адхармы ассоциируются их буддхи.

Кармы, однако, не проникают в пуруши, как утверждают джайны, и не могут, стало быть, затемнить взгляд пуруши и ослабить его волю. Здесь нет никакой *лешьи*, которая окрасила бы душу. Душа, вопреки всем дурным деяниям, неизменно пребывает в своей изначальной чистоте.

Более того, очевидно, что, согласно йогической теории кармы, ограничения, накладываемые кармой, выражаются преимущественно в претерпевании боли, в определении специфического окружения, в котором нам назначено родиться людьми того или иного социального положения с конкретными преимуществами и недостатками¹.

¹ Описанному пониманию кармы противостоят радикальные воззрения адживика Госалы, согласно которому не существует ни труда, ни усилия, ни власти, ни энергии, ни человеческой силы — все заранее определено и не может быть изменено. В «Дигха-никае» так изложено учение Госалы: «Невозможно указать причин ни ближайших, ни

Возможность для самосовершенствования не закрыта. В сознании своем человек хранит в форме санскар все благие и дурные жизни, прожитые им, и он свободен в своем самоопределении. Сознанию человека врождена предрасположенность, побуждающая его стремиться к окончательному освобождению, к высшему благу. Его окружают препятствия, в том числе прожитые им дурные жизни, и ему надлежит напроць свою волю ради достижения морального идеала. Указание на отсутствие у пуруши какой-либо воли, как и вообще всякой подвижности, неуместно здесь, поскольку в контексте феноменальных процессов буддхи вместе с пурушей выступают как познающая, чувствующая и волящая самость, а трансцендентальный план не участвует в нашем эмпирическом опыте.

отдаленных, испорченности живых существ; они становятся таковыми без всяких на то причин и оснований. Ничего не зависит от усилий человека или от усилий других, его окружающих; иными словами, от человеческого усилия не зависит вообще ничего, ибо не существует ни силы, ни энергии, ни человеческого усилия, ни способности. Мыслящее, чувствующее, созданное, живущее — все это лишено силы, способности и энергии. Разнообразие условий существования определено только роком, окружением, собственной природой» (Цит. по: *Dialogues of the Buddha* / Tr. T. Ward. Ed. by C. A. F. Rhys Davids. In 3 vols. Oxford, 1899—1921. Vol. 1. P. 71).

Глава XI

ПРАКТИКА ЙОГИ

Когда сознание смягчено соблюдением всеобщих *махаврат**, культивированием теплых чувств дружелюбия и сочувствия, поддержанием в себе таких состояний, как удовлетворенность и др., тогда йогин обращается к особой практике, дабы добиться полного контроля над своим сознанием. Йога означает полную остановку потока сменяющих друг друга состояний, и такая остановка составляет характерное свойство самого же сознания. В любом сознании в непрерывном процессе смены состояний всегда имеет место относительная остановка на определенном состоянии, сменяющемся затем другим. Но такая остановка состояний не может служить целям йоги, пока она не станет предметом сознательных волевых усилий и не будет направлена на содействие йоге в развязывании узлов заблуждения посредством установления в сознании состояния углубленной и устойчивой отстраненности. Река сознания, как говорит мудрец Вьяса, течет в двух направлениях: она течет в направлении зла и к истинному знанию, благу. Пока человек не обнаружит, что его инстинктивная погоня за наслаждениями, за чувственным удовлетворением, его стремление обладать вещами этого мира влекут его в сети страдания, пока он не в состоянии осо-

* Махавраты, букв. «великие обеты» — упомянутые выше элементы первой ступени йоги (*яма*): ненасилие, правдивость и др. — *Прим. науч. ред.*

знать, что то райское счастье, которое сулят ему общепринятые формы поклонения, не только преходяще, но в сущности есть чистое страдание, слегка прикрытое позолотой удовольствия, до тех пор он не обратит свое сознание к истинному и благому.

Итак, отвращение к мирским радостям и их приобретению (*вайрагья*) — первое желаемое условие. Чем сильнее вайрагья, тем решительнее будет стремление отвлечь сознание от сферы загрязнений, защитить его от разлагающего, разъедающего влияния пороков. Второе желаемое условие — привычка (*абхьяса*) к сосредоточению сознания. Для укрепления данной привычки требуется упорная и регулярная практика. Вся воля должна быть направлена на усиленное сосредоточение. К эффективности практикуемого метода следует относиться с неколебимой убежденностью и абсолютным доверием. И сознание, и тело свои йогин должен приучить к равнодушному перенесению всяческих лишений, он должен приобрести абсолютную воздержанность (*брахмачарья*) и знание. Только после исполнения всех этих вспомогательных условий возможно приобретение устойчивости. Всякое отвлечение от предмета сосредоточенности — вызвано оно невежеством, безверием или любой другой причиной — ослабляет устойчивость ума.

Вспомогательные добродетели, способствующие поступательному развитию йоги, — шраддха, вирья, самадхи и праджня. *Шраддха* означает не только веру, но и сладкую надежду, позволяющую взирать на практику с радостной уверенностью в успехе. Такая надежда оберегает йогина от разочарований и страхов, придавая ему силы упорно продвигаться в своих трудах. *Вирья* — твердость воли и энергичность усилия, рождаемая неколебимой верой и надеждой, о чем сказано Буддой: «Пусть тело мое иссохнет на этом месте, пусть кости мои, кожа и плоть истлеют, но я не покину его, пока не достигну истинного знания, которого едва ли

можно достигнуть и за тысячу лет непрерывных усилий». Такая неколебимая решимость рождает *смрити*, или *самадхи*, неослабную медитацию, пребывая в которой созерцатель теряет себя в глубине мысли. Развитие такого самадхи возвращает *праджню*, истинное знание подлинной природы пракрити и пуруши. Медитация на истинное знание не ослабевает и не прерывается до тех пор, пока и она не утратит превлекательности для йогина, который обретет полное освобождение, соответствующее степени совершенства в нем таких необходимых добродетелей, как *шраддха* и др.

Йогини могут быть разделены на три типа, каждый из которых вновь делится на три подтипа, согласно той энергии — высшей, умеренной или низшей, — с которой йогин отдается своей практике, и времени, необходимому для достижения успеха.

Обращаясь теперь к реальной йогической практике, прежде всего следует остановиться на положении тела, *асане*. Йогин должен найти такую совершенную позу, сохраняя которую, тело его будет свободно от малейших усилий и совершенно неподвижно. Мысль о том, как величественно покоится громадная земля, может придать сознанию сил для удержания усойчивости в его собственной «позе».

Добившись неподвижности телесной позы, следует приступить к практике пранаямы. Паузы, следующие непосредственно за глубоким вдохом и сразу после глубокого выдоха, называются пранаямами, внутренняя и внешняя соответственно. Возможен, однако, и третий вид: когда легкие не слишком расширены, но не слишком сжаты, тогда оба движения прерываются в едином усилии, подобно тому как вода, выплеснутая на раскаленный камень, с шипением сжимается в капли.

Эта дыхательная практика регулируется через бдительное отслеживание пространства, времени и частоты вдохов и выдохов. Так, когда дыхание замедляется, охватываемое им пространство постепенно уменьшается.

Пространство может быть внешним и внутренним. Во время вдоха дыхание занимает внутреннее пространство, осязаемое даже на подошвах ног и на ладонях как легкое касание муравья. Попытка осязать это прикосновение во время долгого и глубокого вдоха помогает удлинить период задержки дыхания. Внешнее пространство — это расстояние от кончика носа до наиболее отдаленной точки, на которой еще осязаемо дыхание; установить эту точку можно при помощи собственной ладони или же по движению легкой ткани. По мере затихания, замедления дыхания, расстояние, на котором оно ощущается, будет уменьшаться. Возможность регулирования дыхания связана со способностью сосредоточиться на самых кратчайших моментах дыхания. Таким образом, регулирование дыхания означает отслеживание моментов, или *кишан*, длительности вдохов, пауз и выдохов. Эти пранаямы могут измеряться также временем нормальной длительности вдохов-выдохов. Время вдоха и выдоха здорового человека соответствует времени щелчка пальцами после тройного оборота руки над коленом, и такова мера длительности нормального дыхания (*матра*). Первая мягкая попытка задержки дыхания называется *удгхата*, и ее длительность составляет 36 матр. Удвоение числа матр дает вторую, или среднюю, *удгхату*; утроение числа матр — третью, или интенсивную, *удгхату*. Постепенно йогин доходит до длительной пранаямы, практикуемой ежедневно и возрастающей последовательно до дня, двух недель, месяца и т. д. Он овладевает сначала первой *удгхатой*, затем второй и т. д., пока длительность не возрастет до одного дня, затем двух недель, месяца и т. д., как уже говорилось. Есть и четвертый вид пранаямы, превосходящий все предыдущие стадии не абсолютно устойчивой практики; этот четвертый вид предполагает длительное прекращение дыхания. Необходимо помнить, что во время практики пранаямы сознание посредством *дхьяны* и *дхараны* должно быть зафиксировано на каком-либо объекте, внешнем или внутреннем, без

чего пранаяма будет бессмысленна. Благодаря практике пранаямы сознание обретает качества, необходимые для концентрации, и становится устойчивым. Такая устойчивость есть то же самое, что и концентрация, как сказано в сутре: «*dhāraṇāsu ca योगyatā manasaḥ*»*.

Когда силой пранаямы чувства удерживаются от контактов с внешними объектами, наступает состояние, именуемое *пратьяхара*, в котором сознание пребывает в своей собственной природе, полностью отождествленное с объектом своего внутреннего сосредоточения или созерцания. Когда же эта читта подавляется, чувства, еще прежде обособленные от контактов с другими объектами и погруженные в читту, также прекращают свое существование. *Дхарана* — сосредоточение читты на некоем конкретном объекте, что совершенно необходимо при практике пранаямы. Сознание сосредоточено на таких объектах, как, например, область пупка, сердца, мозга, кончик носа, кончик языка, или на других частях тела. *Дхьяна* — это устойчивый ментальный поток, направленный на объект дхараны, не встречающий никаких препятствий.

Самадхи, или глубокое созерцание, обретается тогда, когда силой глубочайшего сосредоточения сознание принимает форму предмета своего созерцания. Благодаря пратьяхаре, или силе абстрагирования, сознание обособляется от всех объектов, кроме того единственного, на котором оно концентрируется. Йогин, абстрагирующий таким образом свое сознание, старается представить своему уму некий внешний или внутренний объект, и такая фиксация на определенном объекте обозначается термином *дхарана*. Нельзя терять из виду, что для преодоления затруднений, связанных с колебаниями, неустойчивостью тела, необходимо практиковать неподвижные положения тела, а также культивировать пранаяму как средство нейтрализации отвлекающих

* «Сила разума — в способности к концентрации».

моментов, связанных с дыханием. Постепенно в результате устойчивой фиксации сознания на объекте медитации, т. е. дхьяны, сознание укрепляется в своем пребывании в этом состоянии без каких-либо отвлечений, пока наконец из него не уйдет даже сознание самого себя как мыслящего данный объект. И тогда оно полностью отождествляется с формой объекта своего сосредоточения и покоится в нем в полной неподвижности. В самадхи мы находим завершение того процесса, который начинается в *дхаране*, или концентрации. Троица эта — дхарана, дхьяна и самадхи — представляет собой три стадии одного процесса, и последняя стадия, самадхи, есть совершенное исполнение всех трех. Все вместе они технически обозначаются термином *саньяма*. *Саньяма* ведет непосредственно к состоянию *санпраджнята*. *Йога-анги*, или обретение моральных добродетелей, только косвенно содействуют достижению высшей цели. Но в состоянии *асанпраджняты* три названные стадии не так уж связаны между собой, ибо человек высоко одаренный, взысканный божьей милостью, может сразу же силой интенсивных вайрагьи и абхьясы перейти в состояние *ниродхи*, т. е. в состояние абсолютного прекращения.

По мере того, как благодаря *саньяме* возрастает сияние самадхи, *саньяма* обретает все большую силу. С рождением самадхи-знания, или *праджня-алоки*, *саньяма* становится все глубже. Вначале сознание, удерживая *саньяму*, отождествляется с каким-нибудь грубым объектом и его названием — эта стадия обозначается как *савитарка*. Затем следует стадия отождествления сознания с объектом его медитации без определения его имени, она обозначается как *нирвитарка*. Затем следуют еще две стадии, когда сознание достигает сосредоточения на тонких субстанциях, — стадии, обозначаемые как *савичара* и *нирвичара*.

На стадии *савитарка* сознание отождествляется с объектом, взятым вместе с его именем и значением.

Савитарка рассматривается как низшая ступень самадхи, поскольку здесь грубый объект дан сознанию не в его истинной реальности, но только в той его ложной, иллюзорной форме, в какой он является в обыденной реальности, ассоциированный со своим именем и значением. Данное состояние не отличается ничем от обычных понятийных представлений, в контексте которых определенная вещь дана не только в связи со значением и именем, но также в связи с другими понятиями и их отношениями. Так, корова предстает нашему сознанию не только вместе со своим значением и именем, но также вместе со множеством других отношений и мыслей, с ней ассоциированных. Вызывая в сознании образ коровы, мы думаем: это корова, она принадлежит тому-то, ее тело покрыто шкурой, и т. д. Такое состояние представляет собой лишь рудиментарную, низшую ступень, находясь на которой сознание не соединяется с сутью реальности, но лишь пытается обрести устойчивость, не выходя за свои обычные пределы.

Далее сознание переходит на стадию нирвитарки. Достигнув этой ступени сознание отождествляется с объектом медитации, освобожденным от всех посторонних его природе ассоциаций с именем, значением и др. Теперь вещь не предстает сознанию как его объект, но само сознание, освобожденное от всяких «я» и «мое», полностью отождествляется с вещью, становится одним с ней — так, что в нем нет места представлению, выражаемому как «я знаю это». Сознание, отождествляясь с предметом, отбрасывает прочь понятия объекта и субъекта, результатом чего становится одна непрерывная и устойчивая трансформация сознания в предмет его созерцания. Данное состояние несет с собой истинное знание вещи, освобожденной от ложных и порожденных иллюзией ассоциаций, которые, не объясняя подлинной природы вещи, служат только ее сокрытию. Это знание самадхи, или *праджня*, и называется *нирвитарка*. Объектами данного состояния выступают грубые материальные объекты и чувства.

Овладев полностью этим состоянием, йогин направляет свое внимание на более тонкие объекты — те, из которых формируются атомы. Вещи предстают сознанию йогина не как конгломераты атомов, но как принадлежащие различным танматрам — танматрам цвета, вкуса и др., существующие в границах времени, пространства и причинности. Эта стадия называется *савичара*. От савитарки савичара отличается тем, что объектами ее сосредоточения являются танматры, а не грубые бхуты. Но и эта стадия снимается в следующей медитации, именуемой *нирвичара*. Здесь сознание не постигает танматры в их связи с удовольствиями и страданиями, в их качественной определенности, что характерно для стадии савичары, но полностью сливается с ними как с объектом медитации. В этом смысле *нирвичара* близка *нирвитарке*.

Четыре описанные стадии часто представляются как две: *витарка-анугата*, включающая в себя савитарку и *нирвитарку*; и *вичара-анугата*, охватывающая савичару и *нирвичару*. Вслед за ними идут еще две, наиболее высокие стадии — *ананда-анугата* и *асмита-анугата*. На стадии *ананда-анугаты* сознание преисполняется высшим блаженством, счастьем. Поднимаясь до *асмита-анугаты*, сознание погружается в чистое бытие, в котором самость есть одно с буддхи. Мы видим, что на первых двух стадиях — *витарка-анугата* и *вичара-анугата* — объектом медитации служат более грубые и более тонкие формы. Объекты эти, без сомнения, могут варьироваться от бхут до самой *праkritи*, но в любом случае для данных форм медитации характерно то, что в отождествлении с объектом они сами выступают как объекты (*грахья-вишая*)¹. На стадии *ананда-анугаты* самость поднимается над объектной ме-

¹ Бхикшу не относит удовольствие, или блаженство, к чувствам, но выделяет ананду как отдельный объект медитации.

дитацией, полностью сливаясь с чистой саттвой — «блаженным» аспектом чувственного. Эта стадия самадхи называется *грахана-вишая*. На стадии асмита-анугаты буддхи возвращается к себе. Самость сплавлена с буддхи, и присутствует только ровный и стойкий свет чистого бытия (*саттва*)¹.

Самадхи, стало быть, может быть четырех видов: *витарка*, *вичара*, *ананда* и *асмита*; с учетом всех разновидностей витарки и вичары мы получаем шесть видов; с добавлением нирананды и нирасмиты — восемь видов². Все эти типы имеют в качестве опоры медитации некий объект и потому обозначаются как *санпраджнята-самадхи*. Следующий уровень — уровень ниродхи, на котором состояния сознания отсутствуют как таковые. Здесь сознание пребывает как бы в чистой пустоте, сопровождаемое лишь некоторыми зародышами мысли в форме потенциалов. «Я» сознания надолго погружается в абсолютную безобъектность. Все потенциалы разрушены, и читта в конце концов разлагается, т. е. возвращается в пракрити, чтобы никогда больше не приковать к себе пурушу.

По-видимому, все четыре формы самадхи, только что описанные нами, практиковались задолго до прихода Будды. Данное обстоятельство, как и многие другие элементы сходства, отмеченные нами выше, со всем основанием позволяет предположить, что Будда мог заимствовать значительную долю материалов, теоретического и практического, из учений йоги, когда они еще не были систематизированы. Нередко указывают на то, что Будда многим обязан философии санкхьи, но если это хоть в какой-то степени верно, то не менее щедрыми, безусловно, оказались этика и практика

¹ Бхикшу понимает это не как самопреображение буддхи, но как сияние подлинной природы пуруши.

² Бхикшу расходится с Вачаспати, предлагая только шесть видов самадхи.

йоги — а ведь именно на эти области йога заявляет особые права как на разработанные прежде всего ею, а не санкхьей.

Остановимся ненадолго на буддийской дхьяне, а именно на той ее форме, которую излагали японские буддологи Анэсаки и Такакусу. Итак, мы видим, что дхьяна подразделяется на четыре ступени. Уже самая первая, низшая ступень по своему характеру соответствует состоянию, превышающему шестую йога-ангу из восьми. Для достижения первой дхьяны необходимо освоить некоторые подготовительные практики. Они-то и соответствуют первым пяти членам йоги. Во-первых, необходимо соблюдать заповеди и моральные предписания (*шила*), установленные Буддой (это *яма* йоги Патанджали); во-вторых, тело и сознание должны пребывать в чистоте и покое, для чего следует удалиться в уединенное убежище, расположенное вдали от людей, в лесу или пещере, и сидеть там со скрещенными ногами, непрерывно созерцая выбранный объект. Новичок в качестве подготовительной практики упражняется в медитации на любовь и сострадание (*меттакаруна-бхавана*), в ходе которой он рассматривает всех чувствующих существ как своих братьев, желая им счастья, процветания и всего того, что он желает себе. Начинаящему йогину, страдающему недостаточной сосредоточенностью внимания, сначала следует практиковать метод подсчета вдохов и выдохов. Тот начинающий, чьи страстные желания слишком сильны и не поддаются подавлению, должен созерцать нечистоту и непостоянство человеческого тела. Чайлдерс* так объясняет четыре состояния, следующие друг за другом в ходе медитации. «Йогин сосредоточивает сознание на некоей мысли. Постепенно его душа наполняется

* Роберт Чайлдерс (1838—1876) — английский буддолог, переводчик «Дхаммапады» и других канонических текстов раннего буддизма. — *Прим. науч. ред.*

сверхъестественным покоем, в то время как сознание продолжает размышлять над объектом медитации, исследуя и обдумывая его, — такова первая джхана, называемая *витака*. Все еще сохраняя сконцентрированность мысли на том же объекте, йогин освобождает сознание от рассуждения и исследования, пребывая в экстазе и покое, — это вторая джхана, *вичара*. Далее, сохраняя ту же сосредоточенность и остановленность мысли, он избавляется от экстаза и обретает третью джхану — *сукху*, состояние совершенно тихой и покойной ясности. Наконец йогин переходит к четвертой джхане, *упеккхе*, где сознание, очищенное и отстраненное от всего, сохраняет совершенное безразличие ко всему чувственному, будь то удовольствие или страдание». Идеал раннего буддизма, как мы видим, будучи неким равновесным сочетанием нравственности (*шила*), созерцания (*дхьяна*) и мудрости (*праджня*), находится в полном согласии с учением йоги.

Возвращаясь вновь к йогической медитации, мы обнаруживаем, что по мере развития самадхи знание также развивается и углубляется. Причина несовершенства нашего знания кроется в постоянной подвижности, текучести сознания, которое в своей изменчивости неспособно углубиться в сердце вещей. По мере углубления и усиления сосредоточения подлинное и совершенное знание вещей загорается перед умственным взором. Так, чем выше уровень самадхи, тем яснее знание. И когда йогин достигает стадии нирвичара-самадхи, устойчивый свет совершенного знания горит в полную мощь. Свет этот — высшее и истинное знание, *ритамбхара-праджня*. Праджня, рождаемая в самадхи, существенно отличается от знания, получаемого в результате умозаключений и из священных текстов. Последние типы знания основаны на понятиях, фиксирующих лишь общие свойства вещей и потому могущих расцениваться лишь как символы, не способные привести нас в сердце реаль-

ности. Так же и восприятию доступны лишь грубые объекты, и оно бессильно перед тонкими формами вещей. Чем дольше удерживается и крепнет истинное знание самадхи, тем решительнее вытесняются потенции знания несовершенного, неведения, обременяющего обыденное сознание. При полном вытеснении названных потенций ассоциированные с ними состояния сознания не могут проявиться. Так, самадхи обретает все большую силу и устойчивость, исполняясь все более глубокой праджни. Аккумулируются новые потенции праджни, которые потом проявляются как состояния праджни, в свою очередь усиливающие потенции праджни. Потенции же обычного сознания постепенно совершенно искореняются, и йогин полностью погружается в новый мир истинного знания, или в праджня-сознании. Особенность этого праджня-сознания заключена в том, что ни само оно, ни его потенции никоим образом не служат связыванию пурushi, но, напротив, распускают узлы авидьи, что ведет к дезинтеграции читты и обособлению пурushi (*na te prajñākrīṭāḥ sāmśkārah kleśakṣayahetuvāt cittam adhikāviśiṣṭam kurvanti; cittam hi svakāryyād avasādayanti khyātiparyuvasanam hi cittaceṣṭitam**).

Когда сознание направляется к состоянию самадхи, оно какое-то время колеблется между возвращением к обычному состоянию и полным переходом к самадхи, пока самадхи не укрепится настолько, что сделает невозможным внедрение обычных состояний сознания. В поступательном восхождении сознания на более и более высокие уровни самадхи имеет место колебание между этими уровнями, пока наконец при переходе сознания в состояние ниродхи, или асанпраджняты, в состояние

*«Вьяса-бхашья»: «Возникшие на основе праджни потенции благодаря уничтожению клеш делают сознание совершенно обособленным. Своими действиями они прекращают всякую деятельность сознания».

абсолютного бессодержательного покоя, колебание между асанпраджнята-ниродхой и санпраджнята-асмитой не прекращается полным вытеснением потенций (*санскара*) санпраджняты потенциями ниродхи. Тогда читта, осветив высшим прозрачным аспектом своей сущности истинную природу самости, окончательно возвращается в пракрити.

Таким образом, возвратный процесс, начатый в самадхи, продолжается здесь, приводя буддхи в его окончательное равновесие в качестве пракрити. Благодаря постепенному развитию дезинтеграционной силы пракрити, направляясь вспять, достигает реализации. Практика развивалась последовательно с безначальных времен, удовлетворившись наконец связыванием пуруши. Теперь же, двигаясь обратно, пракрити возвращается к себе самой, с тем чтобы уже никогда впредь не связать пурушу. Высшие типы праджни, способствующие завершению этого возвратного процесса, как уже говорилось, делятся на семь типов. Первые четыре представляют собой состояния сознания, ассоциированные с четырьмя ступенями самадхи. Первое состояние проявляется в форме: «Я постиг мир, в нем только страдание и несчастье, и нет в нем ничего, кроме этого». Второй уровень может быть выражен так: «Основы и корни санскар выкорчеваны полностью, не от чего больше избавляться». Третий уровень может быть представлен так: «Устранение стало фактом прямого познания, совершенного посредством отрешенного самопогружения». Четвертый уровень имеет форму: «Средства познания в форме различающего знания познаны». Такова четырехуровневая свобода различающего сознания от внешних явлений. Три последующих типа праджни суть не психологические состояния, но метафизические, реальные состояния дезинтеграционного процесса возвращения читты в пракрити. Речь идет о следующих моментах: (1) двойная цель буддхи — *бхога* (опыт обычной жизни) и *апаварга* (спасение) — реали-

зована; (2) мощная сила тяготения дезинтегрированных гун влечет их обратно в пракрити, куда они несутся, подобно падающим с вершин холмов глыбам; (3) пуруша, избавившись от власти трех гун, находится в состоянии сияющей, чистой, полной свободы.

Интересно отметить, что в то время, как метафизика санкхьи, воспринятая йогой, нередко подвергалась критике и различным нападкам, ни практика йоги, ни высшая природа йогической праджни никогда не подвергались ни малейшему сомнению ни одной из систем индийской философии. На протяжении всей истории индийской культуры йогины пользовались величайшим почтением. Их не только считали носителями высшего разума, постигающего высшие истины, находящиеся далеко за пределами области обычного опыта, но приписывали им самые чудесные и удивительные способности. Способности эти Патанджали описал как *вибхути*, и, как утверждали, с их помощью йогин обладал властью не только над своим сознанием и сознанием других людей, но и над внешними инертными предметами. Считалось, что йогины, помимо высшего знания, обладали и сверхспособностями, посредством которых могли по своей воле совершать *паринама-краманьяму**. Однако в наш позитивистский век — век науки и скептицизма — трудно поверить в возможность подобных чудес. Вместе с тем следует отметить, что мысль о переходе человека в такие состояния транса, которые позволяют ему соединиться с высшей реальностью, не чужда большинству культур.

Для Плотина экстаз означал кульминацию религиозного опыта, в которой реализуется союз с Богом и совершенным знанием божественной истины; высшая цель нравственной воли достигается в непосредственном, хотя и невыразимом, опыте. Этот высший экстаз Плотин испытал дважды за то время, когда

* См. выше, с. 176.

с ним был Порфирий. Сам же Порфирий имел такой опыт только однажды, на 68-м году жизни. Он созерцал Абсолют — «единое», надмысленное, воспринимаемое пассивно благодаря некоему божественному «излиянию» в чуткую душу. Впрочем, это нельзя назвать созерцанием в точном смысле слова, потому что здесь созерцающий не отличает себя от созерцаемого. Действительно, совершенно невозможно говорить о них как о двух, ведь душа в момент экстаза совершенно сливается с «Единым». «Полет единого к единому» — редкое и мимолетное счастье даже для великих святых. Говорят еще, что тот, кто упивался подобным опытом, «может сказать только то, что достиг всего, чего можно желать, и не обменяет свое блаженство на все небеса небес».

От неоплатонизма этот философический восторг был унаследован христианством, хотя там он редко встречается в такой чистой и возвышенной форме. Перед нами проходит череда метафизических мистиков, от Псевдо-Дионисия до Эриугены, Экхарта, Бёме и Сведенборга. В исключительных случаях экстаз порождает совершенную бесчувственность. О сестре Катрей, ученице Экхарта, рассказывают, что ее даже собирались хоронить, когда она пребывала в состоянии каталептического транса. Анестезия кожи довольно обычна в таких случаях: впавший в экстаз не чувствует, когда кожу его протыкают булавками. Фома Аквинский говорит: «Чем выше разум наш поднимается для созерцания духовных сущностей, тем более удаляется он от вещей чувственных. Окончательная же ступень, на которую может взойти созерцание, — созерцание божественной субстанции. И поэтому ум, погруженный в созерцание божественной субстанции, должен быть совершенно отлучен от телесных чувств, либо смертью, либо восторгом». Профессор Уильям Джеймс описывает множество видов экстатических опытов в своем «Многообразии религиозного опыта».

Переживания, кажущиеся близкими переживаниям Плотина, находим мы и у близких нам по времени поэтов, например у Вордсворта. Навещаая вновь берега реки Уай, Вордсворт так описывает свои чувства:

...Долго

Не видел я ландшафт прекрасный этот,
Но для меня не стал он смутной грезой.
Нет, часто, сидя в комнате унылой
Средь городского шума, был ему я
Обязан в час тоски приятным чувством,
Живящим кровь и в сердце ощутимым,
Что проникало в ум, лишенный скверны,
Спокойным обновлением; и чувства
Отрад забытых, тех, что, может быть,
Немалое влияние окажут
На лучшее, что знает человек, —
На мелкие, невидные деянья
Любви и доброты. О, верю я:
Иным я, высшим даром им обязан,
Блаженным состоянем, при котором
Все тяготы, все тайны и загадки,
Все горькое, томительное бремя
Всего непознаваемого мира
Облегчено покоем безмятежным,
Когда благие чувства нас ведут,
Пока телесное дыханье наше
И даже крови ток у нас в сосудах
Едв ль не прекратится — тело спит,
И мы становимся живой душой,
А взором, успокоенным по воле
Гармонии и радости глубокой,
Проникнем в суть вещей*.

Описание схожего опыта мы находим у Теннисона:
«Не единожды впадал я в состояние, похожее на сон наяву;
случалось это со мной с самого детства, когда я бывал

* *Вордсворт У.* Строки, написанные на расстоянии нескольких миль от Тинтернского аббатства при повторном путешествии на берега реки Уай / Пер. с англ. В. Рогова.

совсем один. Оно находило на меня обычно после того, как я дважды или трижды тихо повторял свое имя, и тогда вдруг словно от чрезмерно интенсивного сознания индивидуальности сама эта индивидуальность будто растворялась, растекалась в бесконечном бытии; и это было не смятением, но яснейшим из всего ясного, вернейшим из верного, страннейшим из страннейшего, совершенно невыразимым в словах, где смерть казалась смешной невозможностью, а утрата личности (если таковая была вообще) — не угасанием, но зарей истинной жизни»¹.

По-видимому, именно этот опыт поэт использовал как материал для своего «Древнего мудреца».

Услышь ты Безглагольное, спустись
в пещеру-храм заветного Себя, —
там, предстоя в раздумьях алтарю,
ты голос бы Его расслышать мог
и, коли мудр, сберечь его в душе,
как будто зная, хоть не можешь знать.
Ведь Знание — не стриж ли над прудом,
крылом задевший собственную тень
на глади? Но в пучину никогда
не проникал он, в бездну бездн, под ним,
в лазури неба, в зелени земли.
В мельчайшей доле хлебного зерна,
что к свету пробивалось испокон
и вечно гибнет, чтобы вечно жить,
загадка бóльшая, сын мой,
и Безглагольного, и самого себя*.

У Уильяма Джеймса мы читаем: «Дело в том, что наше нормальное бодрствующее сознание, которое мы считаем рациональным, есть только один конкретный тип сознания, окруженный потенциями совершенно иных форм сознания, отделенных от нашего тончайшим занавесом. Мы можем прожить жизнь, так и не запо-

* Пер. А. Небко.

¹ *Tennison A. A Memoir.*

дозрив о существовании этих иных форм. Но стоит начать действовать силе, необходимой для их пробуждения, — и вот они здесь во всей полноте как вполне определенные типы ментальности, которые где-то, в каких-то неведомых еще нам областях имеют свое поле действия. Навряд ли найдется такое истолкование вселенной, которое совершенно игнорировало бы эти иные формы сознания. И, оглядываясь на мои личные переживания, я вижу, что все они так или иначе стремились вылиться в некое прозрение — прозрение, которому я не могу не приписать метафизической важности».

Чем бы ни были эти переживания, без сомнения, они отличны от йогического знания, выдвинутого Патанджали как идеал знания вообще. Система йоги говорит о пяти уровнях сознания, таких как *кшипта* (блуждающее), *мудха* (сомнамбулическое), *викшипта* (то устойчивое, то рассеянное), *экагра* (собранное в одну точку), наконец *ниродха* (прекращенное). В той мере, в какой йога означает только интенсивное сосредоточение, в котором обычные ментальные состояния остановлены, она является свойством сознания, присутствующим ему на всех его уровнях. Так, даже на уровнях *кшипта* и *мудха* чрезмерная интенсивность обычных эмоций или инстинктивных страстей, останавливающая поток психических состояний, могут иницировать опыт самозабвения. Так, Каллата Бхатта* пишет в «Спанда-кариках»: «Истинная природа самости обнаруживается тогда, когда человек впадает в состояния исключительно сильного страха, удовольствия или крайней растерянности или же стремится к чему-то, движимый крайне сильной страстью». В этом же смысле высказывается и «Виджнянабхайрава»¹.

* Каллата Бхатта (IX в.) — мыслитель традиции кашмирского шиваизма. — Прим. науч. ред.

¹ *Atīkruddhaḥ prahr̥ṣṭo vā kiṃ karomiti vā mṛṣan, dhāvan vā yat padaṃ gacchet tatra spandaḥ pratiṣṭhitāḥ*

Но эти «остановленные» состояния не имеют ничего общего с тем йогическим прекращением, о котором говорит Патанджали. Состояния гипнотического транса, принадлежащие уровню *викшипта*, в большей степени напоминают такие состояния, нежели самадхи йоги. Например, Каллата Бхатта и Утпала описывают гипнотический метод как альтернативный способ реализации остановки, подобного тому, что может наступить вследствие крайне интенсивных переживаний¹.

(«Спанда-прадипика»: «Спанда присутствует всегда — гневаешься ты или радуешься, делаешь нечто или размышляешь, бежишь или обретаешь некое состояние»). — «Спандапрадипика» — произведение Утпалы Вайшнавьи (X в.). Спанда (букв. «вибрация») — абсолютная творящая Сила, центральное понятие одноименной школы кашмирского шиваизма. — *Прим. науч. ред.*

*Krodhādyante bhaye śoke gahvare vāraṇe raṇe
kutūhale kṣudādyante brāhmasattā samīragā*

(«Виджнянабхайрава», 118: «В начале и в конце гнева, в страхе и в печали, при головокружении, на поле боя, в момент страстного любопытства, в начале или в конце голода возникает состояние Брахмана»). — «Виджняна-бхайраватантра» — средневековый тантрический текст, описывающий различные психопрактики. — *Прим. науч. ред.*

¹ Кажется, почти нет сомнений в том, что гипноз в его современной форме, т. е. осуществляемый посредством внешнего внушения и пассивной само-отдачи, был хорошо известен в Древней Индии. Вот что пишет Каллата Бхатта (I. 23—25):

*Yāmavaśthāṃ samālambya yadāyam mama vakṣyati
tadavaśyam kariṣye'ham iti saṅkalpya tiṣṭhati.
tāmāśrityordhvamārgeṇa somasūryyāvubhāvapi
sauśumṇedhvanystamito hitvā brahmāṇdagocaram
tadā tasmin mahāvvyomni pralīnaśasibhāskare
sauṣuptapadavanmudhaḥ prabuddhaḥ syādanāvṛtaḥ*

(«Твердо удерживая это [состояние], он [йогин] утвердился в решении: „Я буду придерживаться этого, что бы мне ни говорили“. Опираясь на эту [мысль], оба [вида энер-

Таким образом, следуя Бхатта Каллате и Утпале, мы обнаруживаем, что различие между состоянием транса, вызванным сильными чувствами или инстинктивными

гии] — „луна“ и „солнце“, — [двигаясь] „верхним путем“, сливаются в сушумне, оставляя телесную сферу, [выходя] через „дыру Брахмы“ и растворяясь в универсальном сознании. Глупый [йогин] пребывает там словно в глубоком сне, пробужденный же останется неомраченным»).

И Утпала комментирует: *«ayameṣa Devadatto jñāta adbhūtasadvastvabhīdhāyanulaṅghyājño yat kiñcit mama vadiṣyati tadavaśyamahaṃ kariṣye anuṣṭhāsyāmīti saṅkalpya yātavasthāmaunmukhyarūpāṃ vṛttiṃ samālambya grhītvayastiṣṭhati tasya puṃsaḥ tāmavasthām āsṛitya ūrddhvamārgeṇa viṣuvatpravāheṇa somasūryyāvubhavapi dvāvapyapānaprāṇau... svayamastamito astam gacchataḥ... tadā tasmin kale tasminmahāvuyomni ca paracidākāṣe pratyastamitaśaśibhāskare praśāntajñānakriye jaḍaḥ anabhivyaktasvasvabhāvaḥ svapnādinā amūhyamānaḥ prabuddhaḥ aniruddhaḥ syāt sauṣuptapadavat yathā susuptapade tathā prabuddhastu anāvṛta eva bhavet»* («„То“ познавший Девадатта, [противясь] сбивающим с толку идеям о достижении мира сверхъестественного, сам себе говорит: „Что бы мне ни сказали, я буду твердо придерживаться «этого»“. Приняв такое решение, он находится в состоянии ожидания. И затем его дух, опираясь на это состояние, [движется] „верхним“ путем по центральному каналу, [в котором соединяются] „луна“ и „солнце“, т. е. два [вида энергии] — апана и прана. В свой дом оба они движутся из этого телесного [дома]... И в то время как для [глупого йогина наступает] состояние великого поглощения, в котором сливаются „луна“ и „солнце“, [пробужденный пребывает] в пространстве высшего сознания, в котором действует знание покоя. Глупый [йогин], не сумев вступить в свою внутреннюю природу, пребывает в омрачении из-за сна и прочего, а пробужденный пребывает в состоянии свободы. Словно [человек] находящийся в состоянии глубокого сна, будет [здесь пребывать такой глупый йогин], пробужденный же не будет этим омрачен»). В «Махабхарате» (XIII. 40) мы также встречаем пример гипноза, когда наставник

страстями сомнамбулической природы, и теми состояниями гипноза, которые производятся благодаря соединению податливой воли субъекта с внушением гипноз, заключается в том, что гипноз представляет собой случай транса, инициированного сознательной волей и волей поддающейся и, стало быть, может рассматриваться как самадхи уровня викшипта. Различие между сознанием на уровне викшипта и сознанием уровней кшипта и мудха заключается в том, что при определенных условиях первое может быть подвинуто к состоянию транса, последние же представляют собой практически бессознательный и сомнамбулический процесс, почти не контролируемый субъектом. Практически все разнообразие видов экстатического опыта, которые мы обнаруживаем в анналах европейской культуры, по видимому, принадлежат уровню викшипта. Подобные транссы уровня викшипта с необходимостью недолговечны, преходящи и не демонстрируют действительного духовного продвижения.

Необходимо четко различать идеал йогического погружения, каковой имеет место только на уровне

Девашарман просит Випулу, ученика, защитить свою жену Ручи от соблазняющего ее Индры. Випула сел рядом с женщиной и устремил взгляд прямо ей в глаза, так, что она не могла отвести от него взор; затем он внушил ее сознанию следовать правильным путем. Випула вошел в ее тело, подобно ветру, наполняющему пространство, и остался в нем невидимый и недвижимый. Затем, сделав тело жены своего учителя как бы окостеневшим, он замер внутри его, дабы охранять ее, а она не ощущала его присутствия. Когда же Индра пришел и стал соблазнять Ручи, та, находясь под влиянием Випулы, не могла пошевелить и пальцем, хотя она и хотела принять предложение Индры, но не могла вымолвить и слова, а сказала только: «Господин, какое дело привело тебя ко мне?» И сказала она эти слова против своей воли. Индра же, разочарованный подобным приемом, удалился прочь, страшась, как бы Випула не наложил проклятия на него.

экагры и на заключительных стадиях ниродхи, от тех погружений, которые могут иметь место на всех прочих уровнях. Принципиальное различие их заключается в том, что идеал предполагает высшее моральное совершенство, которое не выступает необходимым условием для других стадий. Только когда йогин благодаря высочайшему моральному совершенству обретает полное бесстрашие к удовольствиям, только тогда возможно для него постепенное укрепление в состоянии абсолютного транса. Йогин не удовлетворяется выходом за пределы предметного мира — он жаждет выйти за пределы своего сознания. Чудесные силы, обретаемые йогиним в ходе практики, могут быть подспорьем для тех, кто следует путем йоги, укрепляя их веру. Утратив однажды влечение к прелестям наслаждений и отправившись в странствие по дорогам йоги, в тех состояниях транса, через которые ему суждено пройти, обретает йогин истинный путь. Йога сама есть подлинный наставник для своих приверженцев¹.

Объекты, на которых йогин должен сосредоточиваться в начале своей практики, как правило, не ограничены. Йогин может медитировать на бесстрастные души многих святых, на сновидение, на сон без сновидений — в общем, на что угодно. Единственная его цель — остановить поток состояний сознания, ослабить все потенции (санскары) состояний для их последующего полного разложения. Потому нам не известно о строгих предписаниях в выборе объектов самадхи; да и вообще, процесс медитации происходит не каким-то загадочным образом, но совершенно естественно и последовательно, в согласии с основными принципами психологии йоги. Вместе с тем, как правило, большин-

¹ *Yogen yogo jñātavyo yogo yogāt pravarttate
yo'pramattas tu yogena sa yoge ramate ciram*

(«Йога в йоге возникает, йога йогой познается. Внимательный благодаря йоге постоянно радуется на пути йоги»).

ство йогоинов предпочитали медитировать на Ишвару. Вполне возможно, что в период зарождения йогоического метода в качестве такого объекта выступал Брахман, соединиться с которым жаждала индивидуальная душа. В «Шветашватаре» мы читаем: «И вот, когда благодаря истинной природе своего „я“ словно при свете яркой лампы он видит подлинную природу Брахмана, тогда, познав нерожденного вечного Бога, пребывающего за пределами природы, он освобождается от всех уз». Когда йогоин медитирует на Бога, Бог может снизойти до поклоняющегося ему и способствовать более легкому достижению цели, устранив препятствия, могущие возникнуть на пути практикующего. Именно его божественная воля разумно управляет движениями пракрити; в нем пребывает и удерживается весь мир; и к нему возвращается йогоин, как капля воды возвращается в океан. Знание, которое приносит с собой йогоическое освобождение, бесконечно. Все препоны, все пределы, ограничивающие наше знание, выражающиеся в несовершенных понятиях, — все они устранены, и мало что остается еще познавать. Наконец с обретением освобождения высший дух сверкает вечным светом, который никогда не потускнеет, не замутнится — как вечно горящий светильник без масла.

Состояние освобождения в санкхье аналогично описанному, хотя она и придает больше значения познанию как средству достижения спасения. В той же мере, в какой дело касается необходимости следования нормам морали, йога и санкхья полностью совпадают. Стадия освобождения далеко превосходит область морали, но только морально совершенные идут к ней. Однако простого очищения сознания от всех безнравственных желаний далеко не достаточно. Для достижения освобождения необходимо, чтобы йогоин путем постоянных размышлений дошел до твердого убеждения в том, что «ни он сам, ни мир, ни сознание его не есть то, чем он полагал их прежде; он не суще-

ствуует вообще (*nāsmi, nāham, na me**). Эхо этих слов слышим мы и в буддизме, цель которого заключается в угасании воли к жизни — воли, составляющей основной корень страданий. *Нирвана* — угасание всего, что мы называем самостью, и всего, что мы приписываем ей. Такова *suttim bopim* буддизма. И все же остается существеннейшее различие, заключающееся в том, что разложение эго в санкхье есть аннигиляция только феноменальных свойств самости, служащих непосредственной причиной понятия самости, его отношений с вихрем ментальных состояний, с миром материи, со всем, что ведет к последовательному восстановлению самости в форме индивидуальности — самости, которая, будучи номинально всегда свободна, пребывает в области страданий, удерживаемая там неведением, т. е. простым неразличением своей природы и природы пракрити. В буддизме отсутствует такая постоянная сущность как самость, и *нирвана* есть непостижимое существование, которое, будучи состоянием аннигиляции, рассматривается во многих текстах как состояние блаженства и счастья. В санкхье и йоге освобождение не несет в себе и толики счастья — оно заключается в восстановлении индивида в его подлинном, чистом состоянии.

Причина, по которой метод йоги не представляется санкхье совершенно необходимым, насколько можем мы заключить из беседы Бхишмы и Юдхиштхиры в «Махабхарате», заключается в возведении санкхьей само-познания в статус абсолютной кульминации всей культуры. Мудрец-санкхьяик, с одной стороны, старается достичь максимального нравственного совершенства, с другой стороны, неотступно углубляет свои научные изыскания во всех областях человеческого знания. Он должен стараться приобрести сколь возможно высокую и всеохватную культуру, пока ему не откроется под-

* «Это не есть „я“, это не „я“, это не мое».

линное отличие и обособленность его самости от буддхи и всех порождений пракрити. Истинное знание самости понимается в санкхье не как отстранение от областей науки и культуры, но как их высшая кульминация.

Йога же полагает, что самопознание должно достигаться посредством методического культивирования трансa. Вера, сконцентрированная на уверенности в успехе этого процесса, составляет существеннейшее, необходимое условие. Следуя по пути практики, уверяет йога, вы обретете чудесные силы и удивительные переживания, которые убедят вас в истинности метода йогии. Йогическое спасение обретается посредством дисциплины, направленной на совершенство воли, в то время как цель санкхьи достигается посредством познания. Что касается природы существования в освобожденном состоянии, то, согласно точке зрения, не только отстаиваемой Виджнянабхикшу, но возникшей еще в пуранах, освобожденные души возвращаются в самость Ишвары. Трансцендентное состояние, наступающее по достижении душой свободы, опирается на высочайший моральный подъем. После этого душа живет в вечном мире с собой. Святой не растворяет свое «я» в Ишваре, как это происходит в веданте, но сохраняет свою индивидуальность как чистый дух.

СУРЕНДРАНАТХ ДАСГУПТА И ФИЛОСОФИЯ ЙОГИ

Интерес современного отечественного читателя к философии не случаен. Современный мир сложен, и, чтобы найти в нем свой собственный путь к искомой цели, человеку приходится иногда обращаться к темам, которые плохо поддаются исследованию с позиций традиционной рациональности с ее позитивистскими идеалами объективности, однозначности, проверяемости и т. п. Отсюда — живой и активный интерес к религиозной и философской проблематике, удовлетворяемый, увы, не только серьезной профессиональной литературой, для чтения которой необходимы эрудиция и хорошо натренированный ум, но и широко распространенными сочинениями, сводящими всю глубину и значительность экзистенциальной проблематики до уровня «десяти рецептов жизненного успеха» и лихо, веселым кавалерийским наскоком расправляющимися с вопросами, что такое счастье и как его добиться. Авторы подобных книг, давая свои рецепты вечного счастья, активно обращаются к терминологии, разработанной в философских концепциях и религиозных системах Востока, не затрудняя себя при этом исследованиями точного значения и смысла используемых понятий, в результате чего у неподготовленного читателя складывается совершенно ложное и превратное представление о том, что же такое восточная философия, каковы принципы религиозного сознания, сформировавшегося в культурах Востока, к каким идеалам стремились мыслители и религиозные

деятели Индии или Китая, какие религиозные практики бытовали в культурах этих стран и на каких концептуальных основаниях они покоились.

Сказанное в особенности касается нынешних расхожих представлений о йоге. Для обыденного сознания современного европейца йогин — это такой инду-фокусник в тюрбане и набедренной повязке, который целыми днями сидит в «позе лотоса», неделями обходится без пищи и воды, ходит по раскаленным углям и спит на гвоздях, стремится воочию узреть Брахму и вознестись на небо. В йоге же, в соответствии с этими представлениями, видят искусство добиваться обретения великого множества сверхъестественных способностей, необходимых для такого чудотворения.

Сложно представить себе что-то более далекое от истины, чем такие, увы, распространенные даже среди образованных людей, представления. В действительности йога представляет собой сложнейшую и при этом весьма строгую и стройную систему религиозных символов и практик, подкрепленную мощным концептуальным аппаратом, тесными, глубокими и разносторонними связями соединенную с другими формами религиозного сознания индийской культуры и ее оригинальными философскими течениями и концепциями, без ясного понимания которых невозможно понять, какими именно вопросами задавались создатели йоги, почему эти вопросы были важны для них, почему на эти вопросы они давали именно такие ответы. Йога — плоть от плоти индийской культуры, ее продукт и ее часть, и сущность йоги открывается лишь тогда, когда видишь перед собой культурно-исторический контекст, в котором она возникла и развивалась.

Предлагаемая читателю книга представляет собой исследование философских аспектов йоги, причем, как следует уже из самого ее названия, йога понимается здесь как неотъемлемая часть общей философской культуры Индии. Автор пытается рассмотреть философию

йоги как одну из форм реализации индийской философской рациональности, выполняющую в индийской культуре строго определенные функции, которыми, собственно, и определяется сущность и специфика йоги как философского учения. Конечно, невозможно объять необъятное и в одной книге рассмотреть все особенности этой концепции (тем более, охватить все стороны — религиозную, философскую, психологическую и др. — этого уникального феномена индийской культуры). Но в этом и нет большой необходимости. Заслуга автора этой книги состоит в том, что он всесторонне рассматривает основные, ключевые положения философии йоги, показывая читателю, какую роль она играет в индийской культуре, а это не только способствует более полному пониманию индийской ментальности, но и упрощает поиск функциональных аналогов йоги в западной культуре.

Имя автора этой книги, Сурендранатха Дасгупты, известно, наверное, каждому, кто хоть сколько-нибудь серьезно занимался индийской философией. Его знаменитый фундаментальный пятитомный труд «History of Indian Philosophy» («История индийской философии») до сих пор не утратил актуальности, несмотря на то, что первый том его был опубликован еще в 1922 г., — на эту работу и поныне ссылаются историки индийской философии. К сожалению, до настоящего времени на русский язык не была переведена ни одна книга Дасгупты. Более того, в современной западной индологии нет даже ни одного исследования историко-философского учения Дасгупты. Так что данная книга, можно сказать, прорывает стену молчания, образовавшуюся вокруг собственного мировоззрения этого историка и философа как самостоятельного и оригинального мыслителя.

Биография С. Дасгупты

Жизнь Дасгупты была, в общем, бедна событиями — это была жизнь типичного ученого, все свободное время проводившего над книгами, рукописями, древними текстами, которые он расшифровывал и переводил, пытаясь составить по ним связную картину всех основных течений индийской религиозной и философской мысли. Однако за внешней житейской размеренностью и порядком скрывалась богатая и сложная жизнь духа, породившего в итоге гигантскую «Историю индийской философии» — сочинение, которое сам Дасгупта считал главным делом своей жизни, настолько важным, что даже последние свои годы, отягченные болезнями, отдал завершению этого труда, несмотря на то, что коллеги и ученики неоднократно просили его изложить письменно свою собственную философскую концепцию. Он и сам планировал написать подробную работу на эту тему, но отложил ее, намереваясь сначала закончить главный труд. К сожалению, смерть внесла в эти планы свои коррективы¹.

Сурендранатх Дасгупта родился в октябре 1886 г. в Бенгалии, в весьма интеллигентной, как мы сказали бы сейчас, семье. Дед его был именитым ученым, специалистом по аюрведе, и основал известный Кавиндраколледж, названный так по его титулу (Kavīndra) и просуществовавший вплоть до обретения Индией независимости в 1947 г.; преподавание в колледже велось в соответствии с традиционным индийским образованием — основными предметами были санскрит, логика, грамматика, стихосложение (санскр. *kāvya*), аюрведа и философия веданты. Национальные традиции строго

¹ *Dasgupta Surama. Surendranath Dasgupta: a Memoir // Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. P. x (далее — НР).*

соблюдались и в повседневной семейной жизни, так что Сурендранатх с детства впитал нормы поведения, мышления, мировоззренческие принципы индуизма. Даже говорили в семье, видимо, только на бенгальском. Отец Сурендранатха, Калипрасанна Дасгупта, был единственным членом семьи, который немного говорил по-английски (это и помогло ему сделать карьеру провинциального чиновника).

Еще в детстве Сурендранатх проявил совершенно уникальные дарования в области философии и религиозных практик, легко давая ответы на самые сложные вопросы (многие его суждения уже тогда публиковали в местных газетах на английском и бенгали). Столь же легко он мог принимать сложнейшие йогические асаны и входить в состояние глубокой медитации, просто созерцая воды Ганга или слушая религиозные песнопения, заслужив прозвище «божественный ребенок» (бенг. «кхола бхачаван»). Посмотреть на него сотнями стекались люди со всей Бенгалии.

В школьные годы Сурендранатх проявлял большой интерес равно к санскриту и к естественным наукам, делая в этих дисциплинах замечательные успехи. В его комнате повсюду лежали книги и рукописи. При этом репутация его, несмотря на некоторые странности характера (крайнюю молчаливость, замкнутость и полное невнимание к собственной внешности), была столь высока, что сотрудники Калькуттского санскритского колледжа, где он учился, неизменно обращались к Дасгупте по всем вопросам санскритской филологии, нередко вызывая его прямо с занятий, и он с успехом разрешал их затруднения. Сам же он, столкнувшись с какой-нибудь проблемой, никогда не обращался к чужой помощи, и для него было делом принципа преодолеть препятствие самостоятельно (возможно, это было следствием его необщительности).

Самая первая, еще студенческая, работа Дасгупты, посвященная системе ньяя, получила высокую оценку

калькуттских пандитов. В 1910 г., когда Дасгупта получил степень магистра искусств, ему дважды предлагали продолжить обучение в Европе, но каждый раз он отказывался, объясняя это тем, что он — единственный ребенок у своих родителей и не хочет оставлять их одних. Дасгупта остался в Бенгалии, чтобы преподавать санскрит в местных колледжах — сначала в захолустном городке Раджшахи, а затем в более крупном, но тоже провинциальном Читтагонге, где он работал в 1911—1920 гг. и в 1922—1924 гг. Читтагонгский колледж обязан Дасгупте библиотекой, которая в 1955 г. насчитывала более 15 тысяч томов и великое множество неопубликованных манускриптов.

Уже тогда, работая в Читтагонге, Дасгупта задумал написать полную и всеобъемлющую работу по истории индийской философии, намереваясь свести воедино все сведения о философских воззрениях, когда-либо бытовавших в Индии, проследить их эволюцию и исследовать взаимосвязи, для чего и начал собирать по всей Индии книги, статьи, издания памятников индийской словесности и философской мысли и древние манускрипты, многие из которых он впервые открыл для научного исследования. Изначально этот труд задумывался как однотомный, но в процессе работы Дасгупта убедился, что для полного, подробного и всестороннего исследования разнообразных источников одного тома недостаточно.

В 1920 г. Дасгупта получил степень доктора философии и после этого все же решился отправиться в Европу, чтобы изучать западную философскую мысль, так сказать, в естественной среде обитания. Оказавшись в Кембриджском университете, он приступил к исследовательской работе под руководством Уорда и Дж. Э. Мак-Таггарта. В это же время в университетском издательстве выходит первый том его «Истории индийской философии». В 1922 г. Дасгупта возвращается в Читтагонг, но уже через два года едет на

Международный конгресс в Неаполе как представитель бенгальского департамента образования и университета Калькутты, а еще через год, в 1926 г., представляет правительство Бенгалии на Международном философском конгрессе в Гарварде. Позднее он посещает с лекциями Рим, Берлин, Бонн, Кельн, Цюрих, Париж, Варшаву, Вроцлав, Кёнигсберг; любопытно, что в 1925 г. его приглашают даже в Академию наук в Ленинграде, но правительство Бенгалии не дает ему разрешения на эту поездку. В 1939 г. выходит английский перевод его стихотворного сборника «Исчезающие строки» («Vanishing lines»), написанного изначально на бенгали.

В 1945 г. Дасгупта оставляет службу в Калькуттском университете и отправляется в Эдинбург, чтобы занять место профессора санскрита, освободившееся после смерти А. Б. Кейта, и следующие пять лет проводит в Шотландии.

Вернувшись в Индию, в Лакхнау, с 1951 г. Дасгупта приступил к работе над последним, пятым, томом «Истории...», намереваясь осветить в нем учения северных и южных школ шиваизма, философию грамматики и философские идеи некоторых тантрических текстов. Но этим планам помешало осуществиться заболевание сердца, которым Дасгупта страдал с 1940 г. 18 декабря 1952 г., завершив работу над разделом о философии южного шиваизма, он умер. После себя Дасгупта оставил труды не только по философии и санскриту, но и по антропологии, истории, экономике, политологии, биологии и физике¹. Единственным же изложением его собственной философской концепции так и осталась краткая статья².

¹ Ibid. P. vi— xii.

² *Dasgupta S. N. Philosophy of Dependent Emergence // Contemporary Indian philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead. 2nd edition. London: George Allen & Unwin, 1952. P. 251—285.*

Как видим, интерес Дасгупты к йоге не был случайным. Йога как плоть от плоти индийской культуры была для него не просто предметом отвлеченного научного исследования, но прежде всего темой, помогающей наиболее полно и точно раскрыть место индийской культуры среди других культур мира. В том, что касается философского мышления как такового, безотносительно к его цивилизационной принадлежности, Дасгупта придерживался позиции, согласно которой в любой культуре базовые формы мышления в целом одинаковы, так что те проблемы, которые ставились в одной культуре, могут оказаться актуальными и для другой, возможно, генетически с ней не связанной, а значит, вполне вероятно, и решения, оказавшиеся эффективными для одной культуры, приведут к положительным результатам в другой. Все это делает необходимым изучение индийской философии в целом не только как сугубо академическое занятие, но и как способ отыскать пути разрешения тех трудностей, с которыми столкнулась сегодня западная рациональность, ибо, как отмечает Дасгупта в предисловии к первому тому «Истории...», «с большей частью проблем, обсуждаемых в современной философии, тем или иным образом сталкивались философы Индии», и «открытие главных черт индийской философской мысли и должная оценка их значимости могут оказаться таким же важным явлением для современной философии, каким было открытие санскрита для современной филологической науки»¹.

Именно с такой точки зрения рассматривает Дасгупта и йогу, которая для него представляет собой не просто систему мистических религиозных практик, направленных на слияние с Брахманом, но особую форму философской рациональности, порожденную индийской

¹ НР. Vol. I. P. viii.

культурой, — форму, без понимания базиса которой, без понимания ее культурных, концептуальных связей сама указанная цель ее становится неопределенной, расплывчатой и, в общем, бессмысленной.

Первое, что замечает Дасгупта, говоря о философии йоги, — это ее связь с другой даршаной — санкхьей. Как известно, ортодоксальные даршаны, не отрицающие божественности вед, группируются в тесно взаимосвязанные пары — санкхья-йога, ньяя-вайшешика, миманса-веданта, — в которых каждый элемент играет свою роль, бессмысленную без второго элемента. Так, во второй из указанных пар вайшешика занимается главным образом вопросами онтологии, а ньяя — проблемами гносеологии и логики, в третьей же паре, в которой оба элемента прямо опираются на тексты вед и упанишад как на концептуальный источник, миманса занимается в основном вопросами ритуалистики, а веданта — теорией познания и онтологией.

То же самое имеет место в первой паре, и Дасгупта вовсе не был первым, кто указал на взаимосвязь санкхьи с йогой, — одним из первых подметил это немецкий индолог Ф. Макс Мюллер. «Поняв отношение философии санкхьи к великой мировой проблеме, мы уже не найдем в изучении йоги каких-нибудь новых метафизических или психологических идей», — писал он¹. Столь же радикален в этом вопросе другой классик истории индийской философии — Дебипрасад Чаттопадхьяя, который, хотя и подходил к исследованию своего предмета с совершенно иных, чем у Дасгупты и Макса Мюллера, позиций — с позиций марксизма, — высказывался за принципиальное мировоззренческое единство санкхьи и йоги. Он писал: «Если бы не признание существования бога, эта философская точка зрения (йога. — С. Б.) практически ничем не отличалась бы от

¹ Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995. С. 306.

поздней санкхьи. Таким образом, философия, проповедуемая Патанджали, называлась „санкхьей с богом“. Но это признание бога не имело большого значения в философском плане»¹.

Дасгупта же несколько более осторожен. Он, конечно, не отрицает тесной и глубокой связи йоги с санкхьей, отмечая, что первая многим обязана последней, но подчеркивает при этом, что понимать в данном случае под санкхьей то учение, которое выдвинул Капила (легендарный создатель школы санкхья), было бы, скорее всего, слишком неосмотрительно. Он предполагает, что санкхья Капилы и то учение, которое изложил в «Йога-сутрах» Патанджали, подробно разъясненных впоследствии Вьясой, представляют собой два разных побега от одного общего корня — древней санкхьи, подлинные тексты которой не дошли до нашего времени и учение которой мы знаем только из кратких и весьма фрагментарных пересказов в «Буддачарите» Ашвагхоши, где доктрина протосанкхьи излагается устами Алары Каламы, учителя Будды, и из некоторых «йогических» упанишад («Шандилья», «Йогататтва», «Дхьянабинду», «Хамса», «Амританада», «Йогакундали» и др.)². Само возникновение того учения, из которого развились впоследствии санкхья и йога, Дасгупта связывает с появлением и развитием двух главных неортодоксальных школ индийской философии и религиозной мысли — буддизма и джайнизма, которые стремились отмежеваться от старой ведической религии с ее ритуалистическим по своей сути мировоззрением³. Джайнизм и буддизм, согласно Дасгупте, были сконцентрированы скорее на моральном развитии индивида, чем на обретении им счастья для себя на земле и в потустороннем мире.

¹ Чаттопадхьяя Д. П. История индийской философии. М.: Прогресс, 1966. С. 170.

² См. данное издание. С. 8.

³ НР. Vol. I. P. 209.

Протосанкхья же, в которой мировоззренческие компоненты не были еще сколько-нибудь четко отделены от религиозно-практических, была, по всей видимости, реакцией на негативизм буддистов и джайнов по отношению к традиционным ведическим ритуалам.

Таким образом, санкхья и йога в концепции Дасгупты оказываются ответной реакцией брахманистской культуры на ею же порожденные идеологические течения, которые отрицали и отвергали ее в пользу воззрений и норм поведения, имевших гораздо более рационалистический характер, и по этой причине два указанных течения выступили как средства дальнейшей рационализации исконной индийской культуры времен вед и упанишад.

Что же представляет собой система санкхья, которая столь важна для понимания философии йоги? Дасгупта отмечает в связи с этим вопросом, что сама санкхья прошла долгий и сложный путь, прежде чем воплотилась в «Санкхья-кариках». Обычно считается, что санкхья всегда была философией сугубо материалистической, и то, что в упанишадах, а впоследствии и в веданте стало называться *Атманом*, согласно представлениям санкхьяйиков, неопишимо, не имеет собственной природы и признаков и проявляется только через телесную активность. Дасгупта пишет об этом: «Самость невозможно увидеть отдельно от тела. О самости говорят как о том, что проявляется через пракрити»¹, т. е. через ту первоматерию, из которой состоит весь материальный мир. Иными словами, в воспринимаемом нами мире — точнее, в том мире, который является сферой возможного опыта, — нет и не может быть ничего нематериального, ничего чисто духовного и никак не связанного с пракрити, которая сама по себе, в собственном, так сказать, облике тоже не может быть воспринята, ибо она — *авьякта*, т. е. не имеет формы,

¹ Ibid. P. 218.

недифференцирована, безгранична, вездесуща, но представляет собой не столько материю в традиционном для современной философии смысле термина, сколько некую потенциальную материальность, причину существования грубой, воспринимаемой нами материи; причем убедиться в том, что пракрити существует, мы можем исключительно на основе логического, выводного, знания. А если учесть, что санкхьяики в вопросе о природе причинно-следственных связей были сторонниками саткарьявады, учения о том, что следствие уже имплицитно содержится в своей причине¹, т. е. пракрити имеет потенциальный характер как «порождающее лоно», в котором содержится абсолютно все, но в форме чистой возможности, то общее единство мира, который, хотя и эволюционирует, изменяется и развивается, но благодаря неразрывной связи с пракрити остается в своих корнях и основах все равно одним и тем же, становится в концепции санкхьяиков совершенно очевидным.

Но какова в таком случае природа души, или Атмана, без понятия о котором не обходится ни одна из ортодоксальных даршан? Ни одна философская система Индии не обходила полным молчанием сотериологическую проблематику. Ее затрагивала даже такая радикально материалистическая система, как локаята, отрицавшая саму идею религиозного спасения как пустую и бессмысленную, объясняя это тем, что спастись все равно некому и не от чего.

Для санкхьи и йоги вопросы сотериологии были ничуть не менее важны, чем для всех остальных философских систем Индии. Жизнь, согласно представлениям индийских мыслителей древности, представляет собой одно сплошное страдание, и даже те немногие, нестойкие и скудные удовольствия, которые мы можем иногда ухватить, ничего принципиально не меняют

¹ Чаттопадхья Д. П. История индийской философии. С. 160.

в общей неблагоприятной картине человеческой жизни. Однако веской причиной для оптимизма является то, что «страдание — это внешнее по отношению к нам явление, и если бы весь наш опыт в своей глубине не был связан со страданием, он был бы внеположен нашей сущности»¹. Индийская теория души начинается с того, что «я», или самость, представляет собой только набор преходящих и более или менее случайных переживаний, но так как переживания являются внешними относительно «я», то истинное «я» лежит вне опыта и, подобно пракрити, невыразимо и неопишуемо.

Сама философская система санкхьи имела целью, в частности, определить, где пролегает граница области всякого возможного опыта и, следовательно, найти — чисто рациональным способом, — что же именно лежит за его пределами, что такое чистый дух, пуруша, и каковы его взаимоотношения со всем остальным миром. Для этого авторами системы была предпринята своеобразная «инвентаризация» элементов мира, которые в конце концов были сведены к 25 базовым элементам. Все они могут быть распределены по четырем группам в зависимости от их статуса в причинно-следственных отношениях. В первую группу, включающую в себя чистые причины, не являющиеся следствиями чего-либо, входят только два элемента — пракрити и пуруша. Во вторую группу входят элементы, которые являются как следствиями, так и причинами чего-либо. Это махат, ахамкара и пять танматр. Среди них махат (он же — буддхи) представляет собой мировой разум — производное от пракрити, которая порождает его вследствие нарушения изначального вселенского равновесия — исконного состояния этой потенциальной материальности. Из махата возникает ахамкара (принцип эго, самость), от которой в свою очередь происходят пять тонких элементов — танматр, своего рода «зародышей» пяти

¹ См. данное издание. С. 14.

грубых, данных обыденному чувственному восприятию, элементов, которые соотносятся с танматрами, по всей видимости, примерно так же, как чувственно воспринимаемая материя — с пракрити, т. е. это потенции грубых физических элементов. В третью группу включены элементы, которые являются только следствиями, дериватами чего-либо, но сами ничего уже не производят; это манас (рассудок), пять органов восприятия, пять органов действия и пять грубых материальных элементов (махабхуты), среди которых особое место занимает акаша: обычно этот термин переводят как «эфир», хотя в действительности это слово означает «пространство», причем пространство не в ньютоновском смысле, а, как сказал бы Эдмунд Гуссерль, «горизонт чувственного восприятия» — то пространство, в котором это восприятие осуществляется и благодаря которому оно вообще становится возможным.

Совершенно особую роль во всей этой классификации играет последний, двадцать пятый, элемент, на который не распространяются никакие каузальные законы и который ни с чем не соединен причинно-следственными связями, — пуруша¹. Он представляет собой чистое сознание, полностью независимое от всех остальных элементов. Он же является истинным центром человеческой личности, ее основой, благодаря которой только и возможно освобождение. Сам же пуруша в своей собственной сущности — это только бесстрастный и ни во что не вовлеченный зритель разыгрывающихся вокруг него сцен, которые он принимает за реальность. Так зритель в театре или кино бывает иногда настолько захвачен разворачивающимся перед ним действием, что совершенно теряет чувство реальности и полностью погружается в то, что происходит перед ним на сцене или на экране. Но, несмотря на

¹ Мишра Р. Психология йоги. Киев: София; М.: Гелиос, 2002. С. 22—23.

это, он все равно остается самостоятельной личностью и, если на экране происходит что-то возмутительное или страшное, всегда может психологически отстраниться от этого, напомнив себе, что «это все только лишь кино». Так же и пуруша: он полностью захвачен материальным миром и всем тем, что в нем происходит, он страдает, видя зло, и радуется, наблюдая добро, но остается по сути своей полностью отделенным как от одного, так и от другого, а освобождение состоит лишь в том, чтобы дистанцироваться от так называемой реальности и вспомнить о том, что сам пуруша никак с ней не связан. «Когда пуруша осознает, что он вполне изолирован и является только пассивным наблюдателем, находящимся по ту сторону игры пракрити, он перестает отождествлять себя со своим отражением в сознании (читта), в результате чего свет перестает изливаться [на окружающий мир], и модификации сознания исчезают. Это прекращение модификаций сознания посредством медитации называется йогой. Это возвращение пуруши к его изначальному совершенству»¹. Свобода от пракрити, полное разделение пуруши и пракрити, растождествление личности со всем материальным миром и ее обособление (кайвалья) является, таким образом, высшим религиозным идеалом как санкхьи, так и йоги, которые полностью разделяют общее для практически всех форм и ответвлений индийской культуры убеждение, что физический мир иллюзорен или, по крайней мере, менее реален, чем истинное человеческое Я со всем его внутренним содержанием.

Освобождение пуруши — этого онтологического ядра личности, не данного обычному человеку ни в какой саморефлексии, своего рода «слепого пятна», благодаря которому мы можем видеть, но которое само остается невидимым, — это, таким образом, освобож-

¹ *Sharma Ch. A Critical Survey of Indian Philosophy.* London: Rider & Co., 1960. P. 170.

дение от всего детерминированного. При этом, хотя пракрити не является причинно обусловленной, освобождение от нее не нужно, так как сама она не держит пурушу в плену неведения — просто по той причине, что она всегда в своей активности маскируется чем-либо причинно обусловленным, каким-либо из своих дериватов. А если говорить строго, то даже само освобождение пуруши — это осознание собственной изначальной и ничем не ограниченной свободы. «На самом деле пуруша — это вечно чистое трансцендентное сознание. Обыденное сознание (читта) с отраженным в нем пурушей, или пуруша, отражающийся в обыденном сознании, — это и есть феноменальное эго, или джива, подверженное рождению и смерти, блуждающее среди приятных или мучительных переживаний и воображающее себя действующим агентом и получателем наслаждений»¹. Иными словами, было бы неверно утверждать, что пуруша представляет собой обыденное человеческое сознание, или какую-то его часть, или форму его деятельности, или его модификацию. Нет, пуруша — это субстрат человеческого эго, самому этому эго не причастный, онтологически с ним не связанный и открывающийся лишь в результате психотехнической практики, принципы которой были детально разработаны в «даршане-партнере» санкхьи — йоге. Глубокое и тесное сотрудничество этих даршан видно хотя бы из того, что, несмотря на различия в методах получения истинного знания (йогины больше доверяли психотехнике и даруемому в медитации озарению, имеющему мистический характер, санкхьяики же опирались на тексты, содержащие рациональное теоретическое объяснение мира и всего того, что в нем происходит), многие центральные принципы у них все же являются общими².

¹ Ibid. P. 171.

² Шохин В. К. История санкхьи: основные периоды // Лунный свет санкхьи. М.: Ладомир, 1995. С. 18.

Однако, хотя непосредственно обыденному сознанию пुरुша не дан, мы все же можем убедиться в его существовании благодаря темпоральному единству нашей личности: состояния человеческого сознания случайны, мгновенны и преходящи, так что сами по себе они не могли бы гарантировать связность и взаимную координацию протекающих в психике процессов; однако сознание человека, за исключением явных случаев тяжелой психопатологии, остается единым. Из этого мы умозаключаем о существовании какой-то внешней относительно нашего сознания инстанции, которая и гарантирует его единство. Такой инстанцией как раз и является пुरुша¹, который непознаваем (непосредственно) в силу того, что он — единственное начало санкхьи, никакими каузальными связями не соединенное ни с одним метафизическим элементом.

Существование нашего эмпирического «я» (джи-ва) поддерживается исключительно аффектами, обеспечивающими сохранение вовлеченности в происходящие вокруг нас процессы. Если же все аффекты будут уничтожены, то «не остается никакого указания на то, что в данный момент существует „я“, и „я“ уже нельзя воспринять. Это и есть состояние Брахмана»². При этом, однако, нельзя не отметить, что используемый Дасгуптой термин «Брахман» в контексте философии санкхьи имеет совершенно особый смысл, отличный от того, который вкладывают в это понятие последователи веданты: в ней (в том числе в адвайта-веданте, последователем которой является и Дасгупта) Брахман — это сат-чит-ананда («бытие, сознание, блаженство»), он обладает в высшей степени положительными характеристиками, в то время как в санкхье он представляет собой, скорее, полное небытие, уничтожение без вся-

¹ Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. СПб.: Стикс, 1994. Т. 2. С. 252.

² НР. Vol. I. P. 215.

кого признака существования, он вообще лишен любых свойств, как положительных, так и отрицательных, и больше похож на нирвану буддистов-мадхьямиков, чем на ведантистский Брахман¹.

Интересно, что сходство санкхьи с буддизмом отмечают не только индийские исследователи, но и европейские. Прежде всего санкхьяики, как и буддисты, подчеркивают не единство мира (что имеет место в веданте, особенно в адвайта-веданте), а, наоборот, его разделенность, составленность из множества разнородных и имеющих между собой мало общего элементов. «Списки санкхьяиков (т. е. перечни метафизических элементов. — С. Б.) выражают не *единство* проявлений в микро- и макрокосме единого первоначала (Атман-Брахман), как это имеет место в брахманических упанишадах, но — в полном соответствии с буддийскими списками — как раз *расчленение* мира и индивида на составляющие с целью культивирования такой дисциплины мышления, которая должна зафиксировать, что ничего в мире и индивиде, кроме этих составляющих, нет, а всякое целое по отношению к ним есть лишь видимость»². Таким образом, согласно этому представлению, система санкхьи оказывается (по крайней мере, в тенденции) плюралистичной, опирающейся на идею о том, что основу мироздания составляют различные и не сводящиеся к друг к другу начала; как минимум, это пуруша и пракрити, как максимум — все 25 элементов классической санкхьи (из которых 23, как мы помним, являются дериватами пракрити).

Сходная точка зрения высказывается Даттой и Чаттерджи, которые понимают учение санкхьи как

¹ Ibid.

² Шохин В. К. Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Тексты и доктрины (к вопросу об исторических связях санкхьи с буддизмом) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.: Наука, 1985. С. 177—178.

«философию дуалистического реализма»¹. Согласно их интерпретации, учение санкхьи базируется на тезисе, по которому для возникновения и существования мира достаточно двух первоначал — пуруши и пракрити, из которых вторая представляет собой реальную первопричину материального мира, а первый — это трансцендентный субъект опыта, причем авторы подчеркивают, что сознание — не просто какое-то качество «я», но сама его сущность, свободная от чего бы то ни было иного, внесознательного, в том числе и от блаженства (ананда), которое в адвайте считается неотъемлемо присущим как Атману, так и Брахману². При этом Датта и Чаттерджи подчеркивают еще один немаловажный момент в учении санкхьи: идею о множественности «я»³, так что термин «пуруша» уже невозможно отождествить с ведантистским Атманом-Брахманом: в адвайта-веданте, как известно, существует только одно истинное «я», тождественное Брахману, в санкхье же утверждается, что пуруши множественны и не редуцируются ни к какому высшему началу. В представлении Чаттерджи и Датты то учение, создание которого традиционно приписывается мудрецу Капиле, оказывается не только дуалистическим, но и — возможно, вследствие этого — атеистическим. «Философия санкхьи отвергает всякую веру в божественное. Согласно этой системе, бытие бога не может быть доказано никоим образом. Да мы и не нуждаемся в боге, чтобы объяснить мир, так как пракрити является достаточно обоснованной причиной мира как целого. Бог как вечный и неизменный дух не может быть творцом мира, ибо для того чтобы произвести некоторое следствие, причина должна из-

¹ Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Селена, 1994. С. 51.

² Там же. С. 255.

³ Там же. С. 256.

мениться и превратиться в это следствие»¹. Иначе говоря, в философии санкхьи не предполагается никакого Абсолюта, никакого высшего начала, объемлющего мироздание и поддерживающего его существование. Мир держит на себе пракрити, состоящая, как известно, из трех гун — саттва, раджас, тамас (гуна — «качество», саттва — «сущность», раджас — «страсть, аффект», тамас — «тьма, неведение»); отметим, что пракрити именно *состоит* из трех гун — они являются не качествами или атрибутами пракрити, а ее компонентами². По этой причине эволюцию мира следует понимать как естественный процесс, не связанный ни с каким божественным творцом. Единственное, что в мире есть от пуруши, — это санйога, контакт пуруши и пракрити, в результате которого и начинается процесс эволюции мира.

Интересно, однако, рассмотреть, как интерпретируют это соединение пуруши и пракрити разные авторы и чем интересен в этом отношении Дасгупта. Чаттерджи и Датта подчеркивают, что пуруша и пракрити — это два совершенно равноправных и равномогущих начала, одинаково необходимых для того, чтобы эволюция мира из его непроявленного состояния вообще могла начаться. Эти начала связаны друг с другом, как слепой и хромой: слепая, но способная развиваться и изменяться пракрити бессильна без руководства со стороны пуруши, пуруша же, хоть и зрячий, не может двигаться сам, и пракрити, образно говоря, вынуждена нести его на своих плечах³. При контакте пуруши и пракрити гуны, составляющие последнюю, выходят из равновесия, и первой начинает проявлять активность гуна раджас как деятельное начало в природе, а за ней следом «пробуждаются» и другие гуны, каждая из которых

¹ Там же. С. 56.

² Там же. С. 251.

³ Там же. С. 258.

стремится установить свое господство над другими. В результате этого противоборства возникает мир со всем присущим ему многообразием явлений, процессов и вещей.

Таким образом, эти авторы подчеркивают активную роль пуруши в творении мира, и пуруша, следовательно, оказывается если не прямой причиной, то по крайней мере косвенным виновником возникновения и развития Вселенной. Несколько заостряя проблему, можно сказать, что пуруша — сам кузнец собственных несчастий. В силу этого и эволюция мира рассматривается не как что-то вполне самостоятельное и протекающее исключительно по собственным материальным законам, а как процесс *par excellence* моральный, подталкивающий пурушу к нравственному и религиозному самосовершенствованию, результатом которого должно стать спасение «я» — точнее, его освобождение (мукти). Именно мукти, сущностью которого является осознание личностью своей истинной природы, представляет собой цель развития Вселенной¹. Если вспомнить приведенную выше аналогию со зрителем в театре, можно сказать, что сам сюжет пьесы выстроен так, чтобы побудить зрителя психологически дистанцироваться от происходящего на сцене, напомнить ему, что он — только зритель, а не участник действия, и катарсис в этой пьесе будет достигнут не тогда, когда справедливость на сцене восторжествует и зло будет наказано, а тогда, когда зрителю станет безразлично, что будет дальше и чем все кончится.

Интересную точку зрения на этот вопрос (и лучше подкрепленную собственными текстами санкхьи) представляет другой видный историк индийской философии — Сарвепалли Радхакришнан. С одной стороны, он повторяет принадлежащее Гаудападе, одному из комментаторов «Санкхья-карик» Ишваракришны,

¹ Там же. С. 263.

сравнение отношений пуруши и пракрити с отношением хромого со слепым, которые, встретившись, помогли друг другу добраться до общей цели, а затем, достигнув ее, расстались¹. Гаудапада в «Санкхья-карика-бхашье» пишет об этом буквально так: «Подобно тому как те хромой и слепой, попав в желанное место, расстанутся, когда их цель будет достигнута, так и Прадхана (пракрити. — С. Б.), осуществив освобождение Пуруши, устранился от деятельности, а Пуруша, после созерцания Прадханы, достигнет [состояния] изоляции, и, осуществив свои цели, они расстанутся»².

С другой стороны, что гораздо более важно, он подчеркивает моральный смысл и эволюции мира, и закабаления души материальным миром. Эволюция пракрити — это процесс уже не только чисто моральный, но и религиозный. Имманентная телеология эволюции пракрити состоит в том, чтобы пробудить пуруши от сна, в котором они изначально пребывают³; причем важно, что этот эволюционный процесс не имеет строго механистического характера и тем более не является совершенно самопроизвольным, ибо в этом случае прекращение активности гун и конечное освобождение происходили бы самостоятельно, без всякой морально-религиозной активности сознательных существ и вообще без всякой связи с какой бы то ни было их деятельностью, а пока пракрити действует, пуруши не имели бы никакой надежды на освобождение. Из всего этого следует, что целью эволюции пракрити является пуруша и его спасение; образно говоря, перед пурушей пракрити разыгрывает пьесу религиозно-нравственного содержания, чтобы побудить его избавиться от неведения,

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 259, сноска 3.

² Лунный свет санкхьи. С. 172.

³ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 258.

заставляющего его забывать о себе как об абсолютном субъекте и привязываться к чуждым ему объектам.

Таким образом, бессмысленно, в конечном счете, спрашивать, каков характер связи пуруши и пракрити. «Санкхья говорит, что простое присутствие пуруш возбуждает пракрити к действию и развитию»¹. Иными словами, не будь пуруши, остальные 24 таттвы так и пребывали бы в безначальном равновесии, которое никогда и никем не было бы нарушено. Пуруша в этой концепции представляет собой нечто вроде катализатора, который стимулирует протекание химической реакции, сам в ней, однако, не участвуя (с той разницей, конечно, что реакция протекает не ради катализатора). Ишваракришна в «Санкхья-кариках» пишет об этом: «Все это дело в созидании, [сделанное] Пракрити, начиная с Великого (махат. — С. Б.) и кончая дифференцированными элементами, ради освобождения каждого Пуруши, ради пользы другого как ради себя»². Иными словами, весь смысл существования пракрити — в пуруше и его освобождении. Эту картину Вачаспати Мишра в «Таттвакауmundи» комментирует так: «Пракрити функционирует, чтобы освободить каждого Пурушу, а когда кого-то из них освободит, прекращает ради него действовать»³.

Однако эти слова текстов санкхьи Радхакришнана устраивают не вполне. Ведь если пуруша изначально свободен, зачем ему пракрити со всеми развившимися из нее таттвами? Из этого парадокса, по мнению философа, есть только один выход: считать, что деятельность пракрити предназначена не для пуруш, а для эмпирических индивидов, базисом которых являются пуруши и которые не ведают этого из-за безначальной авидьи («неведение»), а пракрити дает им благопри-

¹ Там же. С. 259.

² Лунный свет санкхьи. С. 226.

³ Там же. С. 227.

ятную возможность избавиться от неведения и обрести освобождение.

Дасгупта вопросу о происхождении йоги и санкхьи и об их исторических корнях, как читатель видит из предлагаемой книги, уделяет гораздо больше внимания, чем большинство других авторов, пишущих на эту тему. Он начинает изучение базовой проблематики этих учений (заметим, не разделяя их поначалу и рассматривая совместно, как две неотделимые стороны одного и того же интеллектуального феномена) с «Ригведы» и упанишад, отмечая при этом, что возникновение их связано не только с неудовлетворенностью старой ведийской ритуалистикой, но и с поиском единой вселенской реальности, на которой покоится мироздание. Таким образом, уже здесь видно, что в философии санкхьи Дасгупта видит не столько «атомизм» отделенных друг от друга и, в общем, самостоятельных (и связанных друг с другом лишь каузально) таттв, сколько единство мироздания, обеспечиваемое единством и всеобщностью пракрити, а кроме того, он подчеркивает также и роль психотехники в процессе формирования фундаментальных концептов как санкхьи, так и йоги. Упанишады представляют собой «свидетельство страстных поисков истины, на которое подвигало мыслителей древности охватившее их осознание присутствия единой высшей реальности. После того как были перебраны многие внешние силы — солнце, ветер и т. п., опробованы способности и внутренние силы, такие как ощущения и жизненная сила (*прана*), высшая реальность открылась в глубочайшей обители самости, во вместилище высшего блаженства»¹. Речь здесь идет все-таки о сат-чит-ананде как о высшей и абсолютной реальности, что, впрочем, неудивительно, учитывая, что Дасгупта был последователем адвайта-веданты и именно через призму этого учения рассматривал в том числе и философию санкхьи и йоги.

¹ См. данное издание. С. 20.

Упанишады в отношении своего философского содержания, конечно, отличаются большой сложностью, и сами философские идеи в них выражены нечетко и смешаны с мифологией и магией; тем не менее в них можно выделить две главные тенденции — строго монистическую, окончательно оформившуюся в философии Шанкары, и дуалистическую, воплотившуюся в дальнейшем в учение санкхьи с ее четким разделением пуруши и пракрити. Впрочем, справедливости ради следует заметить, что эту мысль Дасгупта высказывает лишь как гипотезу. Он пишет: «Возможно, понятие Абсолюта мыслилось авторами ранних упанишад в двух различных направлениях: из первого развилась веданта, из второго — санкхья-йога и вишнуизм»¹. Интересно, что санкхью и йогу Дасгупта сближает с вишнуизмом, или вайшнавизмом, — религиозным течением в индуизме, в котором главным объектом поклонения является Вишну. По сути дела, вайшнавизм представляет собой ортодоксальное религиозное направление, являющееся продолжением ведийской мысли, хотя возник он как реформаторское течение. Суть учения вайшнавизма — любовь и преданность (бхакти) к божеству, которое должно быть центром и главным объектом всех чувств и помыслов человека. Возникло это течение не только как продолжение ведийской религиозности, но одновременно и как антитеза ей (точно так же, как и буддизм с джайнизмом, которые тоже, в конечном счете, опирались на ведийское мировоззрение, но опирались «отрицательно», опровергая его и полемизируя с ним), а по этническому своему субстрату был, по всей видимости, неарийским². Такое замечание, брошенное Дасгуптой, на первый взгляд, вскользь и случайно, по-

¹ Там же. С. 21.

² Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму / Пер. с англ. К. П. Лукьяненко. М.: Восточная литература, 2002. С. 203—204, 211.

казывает, насколько значима была для него монистическая и теистическая традиция в санкхье и йоге.

Несомненно, что второе течение вводило однозначное различие между материей и нематериальной природой как чистым мышлением, не омрачаемым ни желанием, ни эмоциями (которые в санкхье относятся скорее к уровню манаса — таттвы, ответственной за формирование обыденного интеллекта, рассудка), где материя представляла собой и грубую материю физического мира (махабхута), и тонкую материю восприятий, ощущений и т. д. Но вот что любопытно: говоря о гунах в концепции санкхьи, Дасгупта утверждает, что материя и сознание в этом философском учении разделены далеко не так радикально, как это пытаются представить другие историки индийской философии. «Если бы грубая материя, — пишет Дасгупта, — не имела в себе доли того сияния, которое свойственно мышлению, она не смогла бы стать объектом мышления, ибо мысль преобразует себя, приобретая форму, цвет и другие характеристики той вещи, которая стала его объектом. Мысль не могла бы копировать материю, если бы материя не состояла из тех же сущностей и субстанций, из которых состоит и копия. Эта пластическая сущность (саттва), которая преобладает в мышлении, в материи находится всего лишь на самом низком уровне развития»¹. Иными словами, совершенной пропасти между материей и сознанием, согласно Дасгупте, в этих философских учениях нет, но преимущество все же оказывается на стороне сознания, ибо материя, чтобы быть ему хоть как-то явленной, должна сама иметь в себе нечто от сознания. Связующим звеном между сознанием и материальным миром оказывается здесь одна из гун, а именно саттва, которая, однако, действует в соединении с другими гунами, из коих раджас обеспечивает постоянное разворачивание перед сознанием все новых и новых объектов,

¹ НІР. Vol. I. P. 241.

а тамас — последовательность в движении сознания от объекта к объекту.

Таким образом, как видно, картина мира, созданная сторонниками санкхьи, в изложении Дасгупты оказывается значительно более монолитной, чем у других авторов.

Нельзя не отметить также феноменализм санкхьи, которому Дасгупта посвящает несколько слов. Для санкхьи, пишет он, гуны, из которых состоит в конечном счете вся реальность, представляют собой только комплексы ощущений, которые являются самым первым, базовым уровнем сознания, а оно в свою очередь постепенно развивается из самых простейших ощущений. Это касается не только сознания, но и грубой материи, составляющей те объекты, которые нами воспринимаются¹. Интересно, что такой же феноменализм характерен и для буддийской философии, в которой материальное отождествляется с воспринимаемым. Также «очевидна параллельность учения сарвастивадинов об извечном существовании дхарм в „непроявленном“ виде диалектике „проявленного“ — „непроявленного“ в санкхье»². И столь же интересно, что сам Дасгупта о таком концептуальном сходстве ничего не говорит, ограничиваясь упоминанием о генетическом родстве буддизма с санкхьей.

Как видим, та философская система, происхождение которой традиционно связывают с Капилой, представляла собой довольно сложную и своеобразную мировоззренческую систему, в которой индийские марксисты (такие как Д. П. Чаттопадхьяя) находили, скорее, материалистические идеи, а сторонники веданты (в том числе и Дасгупта) предпочитали сосредоточивать свое внимание на тех аспектах учения, которые можно было интерпретировать в монистическом и религиозном

¹ Ibid. P. 243.

² Шохин В. К. Некоторые аспекты... С. 179.

духе. Конечно, здесь нельзя говорить о прямом насилии над текстами, тем не менее для Дасгупты весьма важны были связи санкхьи с религиозными представлениями индийцев. Он предполагает, в частности, что учение санкхьи (которое, естественно, развивалось и видоизменялось с ходом времени) в своей эволюции прошло три этапа, следы которых можно обнаружить даже в поздних текстах этой даршаны: теистический, находимый, хотя и в искаженной, модифицированной форме, в школе Патанджали, атеистическая санкхья Панчашикхи и ортодоксальное учение санкхьи, тоже атеистическое по своему характеру¹.

Первоначальная санкхья в представлении Дасгупты, следовательно, оказывается все же теистическим учением, что напрямую связывает ее с теистической философией йоги. Собственно, разница между этими даршанами, по его мнению, настолько невелика, что в своей «Истории индийской философии» он рассматривает их в одной главе², специально сосредоточивая внимание только на одном различии — на теизме йоги и атеизме ортодоксальной санкхьи, которые различаются фактически как шешшвара санкхья и ниришвара санкхья соответственно³. Для доказательства бытия бога йога использует классический аргумент, распространенный также и в западных богословских трудах и даже в обыденном, повседневном дискурсе: как слепая, лишенная какого бы то ни было сознания пракрити смогла бы произвести столь гармоничный и разумно устроенный мир, провести различие между добром и злом и установить закон, по которому благие поступки вознаграждаются, а неблагие влекут за собой наказание, если бы за пракрити не стоял всемогущий и всеведущий разум, который направил движение этой слепой первомате-

¹ HIP. Vol. I. P. 221.

² Ibid. Ch. VIII.

³ Ibid. P. 259.

рии так, чтобы в результате получился упорядоченный космос, а не бессмысленный хаос? Этот разум — бог (Ишвара — букв. «господин»), который, строго говоря, представляет собой пурушу, такого же, как и все остальные пуруши, но лишь с одним существенным отличием — божественный пуруша никогда не был и не может быть поражен неведением, страстями и привязанностями. Авидья никогда не касалась его, и он всегда был и остается чистым разумом, единственное желание которого — устранить все препятствия, которые стоят на пути других душ к окончательному освобождению (апаварга)¹. Он же ответствен и за начало эволюции пракрити, нарушая ее изначальное равновесие (но при этом, конечно, он вовсе не творит пракрити, и она существует безначально и независимо от него, подобно платоновской хоре или аристотелевской чиле, не зависящей от бога-демиурга и только получающей от него облик, внешнюю форму). Бог, таким образом, выступает как третий, наряду с пракрити и обычными пурушами, принцип, который управляет эволюцией пракрити ради блага пуруш.

В общем и целом, надо сказать, йога как система психотехнических практик может быть легко совмещена с любым философским учением. «Йога — это не система, а путь к освобождению и как таковая может быть совмещена с самыми различными философскими учениями»². Но тем не менее большинство авторов — как индийских, так и западных — прослеживает определенную связь санкхьи и йоги, имеющую генетический характер.

Для Дасгупты центральный момент йоги как практики — это, естественно, религиозное спасение, точнее, освобождение от страданий, обусловленных привязан-

¹ Ibid.

² *Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie.* Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953. S. 408.

ностью человека к внешним объектам, а привязанность эта в свою очередь обусловлена неведением: если бы мы ясно понимали, что окружающие нас объекты суть лишь модификации Prakriti, которые она формирует для нас и благодаря нам, то основная причина для привязанности была бы устранена. Практика йогии направлена в первую очередь на прояснение и просветление человеческого сознания, замутненного всевозможными страстями, эмоциями, желаниями и т. п., которые сравниваются во многих текстах с конями, влекущими колесницу с седоком-пурушей: кони должны слушаться вожжей, в противном случае они завезут седока в болото или, испугавшись чего-нибудь, понесут и вместе с колесницей свалятся в пропасть, и, чтобы этого не произошло, возница должен строго управлять ими. То же и со страстями: отпущенные на свободу, они, скорее всего, приведут человека к гибели, так что над ними надо властвовать. Недаром само слово «йога» этимологически восходит к общеиндоевропейскому корню, от которого произошли английское *yoke*, немецкое *Joch*, латинское *jugum*, греческое *ζυγών*, русское «иго» («ярмо», «упряжь»).

Между тем йога означает не только контроль над чувствами, но также и контроль над всеми вообще ментальными состояниями, цель которого — привести сознание в состояние абсолютного спокойствия¹, ибо только в таком состоянии страсти угасают, позволяя человеку увидеть, наконец, истину. Истина же, как уже указывалось, заключается в том, что пуруша изначально свободен и не тождествен эмпирическому эго, подверженному страстям и страданиям. Освобождение наступит тогда, когда человек отождествит себя не с эмпирическим «я», а с той глубинной личностью, которая изначально свободна и божественна.

¹ *Dasgupta S. N. Yoga Psychology // Dasgupta S. N. Philosophical Essays. Calcutta: University of Calcutta Press, 1941. P. 179.*

При этом такое истинное, глубинное «я» не может стать объектом опыта — во всяком случае, обыденного опыта. Во всяком эмпирическом переживании — когда мы что-то видим, слышим, вообще воспринимаем тем или иным образом — мы примысливаем к этому когнитивному акту понятие «я» того человека, который эту когницию совершает. Но такое понятие «я» представляет собой всего лишь часть процесса познания и неразрывно с ним связано, а следовательно, будучи связано с чем-то непостоянным и преходящим, не может считаться истинным «я» и является необходимым элементом процесса познания, ничем от него при этом принципиально не отличаюсь¹.

Возникает вопрос: откуда же тогда мы знаем о существовании пуруши, чистого, никак сущностно не связанного с материей «я», которое и является *conditio sine qua* поп всякой религиозно значимой деятельности? На этот вопрос Дасгупта отвечает так: «Самость (пуруша) в йоге не проявляется непосредственно в опыте и не может быть открыта анализом или интроспекцией. Существование самости (пуруши) — это вопрос логического вывода, а не прямого усмотрения в сознании. Существование самости следует выводить на телеологических основаниях и на основаниях моральной ответственности и морального усилия»². Достаточное основание для умозаключения о существовании пуруши — это единство нашего сознания, сталкивающегося с самыми различными реалиями внешнего мира и вовлеченного в различные процессы взаимодействия с внешними объектами, но остающегося тем не менее самотождественным. Нравственное же значение понятия пуруши заключается в том, что, если исключить из этического дискурса идею бессмертной души, то некому будет получать вознаграждение за добродетель-

¹ Ibid. P. 183—184.

² Ibid. P. 185.

ную жизнь и претерпевать воздаяние за пороки и само требование вести себя нравственно потеряет всякий смысл. Таким образом, если в теории познания понятие пуруши является результатом логического вывода, то в этике он постулируется как элемент, без которого все здание этики оказывается лишенным фундамента, т. е. с этической точки зрения его бытие утверждается так же, как утверждается существование бога, бессмертие души и свобода воли в нравственной философии Канта. В кантовской нравственной философии, напомним, существуют так называемые постулаты чистого практического разума, которые суть «не теоретические догмы, а *предположения* в необходимо практическом отношении; следовательно, хотя они и не расширяют спекулятивного познания, но *в общем* дают идеям спекулятивного разума (посредством их отношения к тому, что принадлежит сфере практического) объективную реальность и дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить»¹. Роль этих постулатов, таким образом, сугубо прагматическая: они вводятся в этический дискурс, можно сказать, исключительно ради того, чтобы придать ему убедительность и побудить людей вести себя добродетельно. Впрочем, у Канта с его поиском абсолютной автономии этики от естественной причинности и законов природы, с его стремлением выстроить всю систему нравственного дискурса на чисто умопостигаемых основаниях, конечно, не может быть и речи о том, чтобы к добродетельному поведению побуждали какие-то внешние относительно собственно моральной воли стимулы, ибо в этом случае воля становится полностью гетерономной, зависящей от чего угодно, только

¹ *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Лекции по этике / Общ. ред. А. А. Гусейнова. М.: Республика, 2005. С. 382—383.

не от понятия долга, и человек сразу же выпадает из сферы, в которой возможны моральные оценки.

Кроме того, в этике йоги есть и еще одна важная деталь, которая обращает на себя внимание: это признание того, что главным, если не единственным, стимулом к добродетельной жизни остается все же страх перед наказанием, совмещенный с надеждой на награду. Возможно, такая позиция объясняется не столько убеждением в изначальной порочности и испорченности человеческой природы, сколько необходимостью держать под контролем низшую сторону личности человека, пока в нем не возобладает ее высшая, божественная сущность.

Как видно, в йоге, помимо собственно психотехнических аспектов, пусть и составляющих ее центральный момент, имеются и сугубо концептуальные стороны, без которых, собственно, не обходится ни одна мировоззренческая система — религиозная, художественная, научная, психотехническая или какая-либо еще. Однако в чем же состоит коренное отличие йоги от санкхьи (за исключением признания в йоге существования бога), раз уж эти две даршаны все же различаются? И каков генезис йоги как самостоятельного философского учения, развивавшегося по своим путям, отличным от путей эволюции санкхьи?

Попробуем сначала ответить на второй вопрос как более простой и, кроме того, вспомогательный по отношению к первому. Д. П. Чаттопадхья усматривает корни йоги в многочисленных практиках и техниках обретения сверхъестественных способностей, каковые (практики) были распространены среди древнейших арьев — времен вторжения на Индостан и даже ранее. «На основании того, как Патанджали рассматривал сверхъестественные силы, или *вибхути*, которые якобы вызывались такой практикой, становится ясным, что за его сравнительно усложненным изображением йоги действительно крылись первобытные идеи. Через все

йогические тексты красной нитью проходит мысль об этих сверхъестественных силах»¹. И действительно, в ранний период истории индийской культуры, когда еще живы были традиции, принесенные арьями со своей праиндоевропейской родины и еще не замутненные заимствованиями из культур аборигенов Индостана (даса), ритуалистика была направлена, несомненно, в том числе и на обретение «сверхчеловеческих» способностей и сил. Собственно, любой ритуал, любое жертвоприношение было направлено в те времена на достижение посюсторонних благ — здоровья, долголетия, материального благополучия и т. п. Но в ритуале не может быть ничего мелкого, второстепенного, там важна каждая деталь, и в случае ошибки жреца ритуал окажется бесполезным или даже принесет вред тому, для кого совершают жертвоприношение, и, чтобы компенсировать отклонения и сгладить их негативный эффект, один из жрецов — брахман — просто присутствует на жертвоприношении, не совершая никаких видимых действий, но исполняя ритуал мысленно, в воображении. «Деятельность брахмана — за исключением его обязанностей как „целителя“ жертвоприношения — состоит в некоторой „умной“ (т. е. производимой умом) жертве, совершаемой молча; ее эффективность считается равной усилиям всех остальных жрецов, вместе взятых»². Весьма вероятно при этом, что йога как психотехника выросла именно из таких мысленных ритуалов, которые не только компенсируют ошибки в реальных жертвоприношениях, но и вполне могут их заменить.

Впоследствии, однако, йога как психотехника в значительной мере обособилась от породившей ее ритуалистики. Аналогичные процессы происходили не

¹ Чаттопадхьяя Д. П. История индийской философии. С. 173.

² Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981. С. 44.

только в области психотехнических практик, но и, как уже говорилось, в сфере мировоззрения: на смену ведийскому *Weltanschauung* пришли буддизм, джайнизм, санкхья и т. п. То же самое произошло и с йогой, которая благодаря этим процессам приобрела ярко выраженное религиозно-этическое измерение, отделившее ее от «мирского» аскетизма, в котором человек посредством «умерщвления плоти» пытается добиться житейского благополучия. «Искусство аскезы имеет радикально иную природу, чем *сиддхи*: аскеза стремится и добивается власти над телесным и поэтому забывает о душе, йога же господствует прежде всего над областью психического и посредством этого — и только во вторую очередь — над телесным. Йогин стремится к освобождению как к своей цели, аскет же — к негативным силам бытия»¹. Таким образом, целью индийской психотехники оказалось в конце концов религиозное спасение, обретение которого невозможно без нравственного совершенствования, а достижение естественных целей сверхъестественными средствами отошло в ведение магии и различных аскетических практик, которые стали в конце концов восприниматься как нечто чуть ли не противоположное истинной йоге.

О происхождении йоги говорит также и такой авторитетный исследователь индийской философии, как С. Радхакришнан, который указывает, что «незрелые представления о значении экстаза и гипнотического иступления могут быть найдены в Ригведе»², ссылаясь при этом на следующие строки из гимна РВ X. 136: «„Возбужденные состоянием аскета, / Мы оседлали ветры. / Только тела наши вы, / Смертные, видите перед собою“. // Он летит по воздуху, / Глядя вниз на

¹ *Lindquist S. Siddhi und Abhiññā. Uppsala: Lundquistska bokhandeln, 1935. S. 94.*

² *Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 305.*

все формы. / Аскет каждому богу добрый / Друг, готовый на благое деяние»¹. Интересно, что в примечаниях к этому гимну переводчик пишет: «Это мистический, неясный гимн, в котором описана экстатическая практика аскетов, вызванная употреблением некоего возбуждающего напитка (он назван ядом — *viṣa*). <...> Аскет в состоянии транса напоминает прежде всего *индийского йога классического периода*», а полет «косматых аскетов», оседлавших ветер, похож на экстатический полет шамана². Как видим, корнями своими йога (в том числе и как философская система) уходит не только в индийскую древность, но и гораздо глубже — в те слои психики человека, которые уже не обусловлены культурой, а связаны с физиологией центральной нервной системы и являются общими для всех представителей вида *Homo sapiens*. Трудно найти на свете народ, для культуры которого (или для культуры предков которого) не были бы характерны разнообразные анимистические верования, неразрывно связанные с шаманскими практиками. Основной же заслугой Патанджали, автора «Йога-сутр», было то, что он систематизировал многочисленные и гетерогенные медитативные техники, бытовавшие в Индии в его эпоху (II в. до н. э.), взяв за основу метафизику санкхьи, которую он, однако, подверг определенной модификации³.

Что же касается различий между йогой и санкхьей, то они, помимо допущения божества в йоге, состоят также и в том, что в этих системах освобождение достигается разными методами: в санкхье главным методом является познание, связанное с логико-дискурсивной стороной человеческой психики, йога же обращает-

¹ Ригведа. Мандалы IX—X / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. С. 292.

² Там же. С. 530. Курсив мой. — С. Б.

³ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 307, 308.

ся к медитации. Хочется также отметить, что здесь Радхакришнан ссылается на «Бхагавадгиту» (XIII. 24), где, помимо всего прочего, описываются три пути религиозного спасения: «Вот подвижник: он созерцанием / в себе Атман видит; / вот другой — он прибег к йоге знания, / а еще один — к йоге действий»¹. Здесь мы можем вспомнить три типа йоги, в современной индийской философии ставшие чуть ли не тривиальными: джняна-йога — йога знания; бхакти-йога — йога экстатической, до самозабвения, любви к божеству; карма-йога — йога бескорыстной деятельности, когда человек совершает какие-то действия не потому, что ждет от них каких-либо приятных или полезных результатов, а потому, что так предписывает ему его долг: «Человеку следует совершать действия, вытекающие из его семейного, религиозного и общественного состояния и долга, абсолютно бескорыстно, т. е. не ожидая от них никакой награды, пользы, „плода“; примером такой бескорыстной деятельности является прежде всего сам Кришна, который, будучи всемогущим божеством и ни в чем не нуждаясь, все-таки воплощается на земле и совершает предписанные шастрами действия, дабы сохранить гармонию и порядок в мире»².

Нельзя не отметить, что именно таково бескорыстие Ишвары, изображенного в «Йога-сутрах» и в комментарии на них, написанном Вьясой. Ишвара не извлекает из своего могущественного положения пользу для себя — целью его действий является помощь живым существам, вовлеченным в круговорот бытия³. Его действия оказываются, таким образом,

¹ Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и прим. В. С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999. С. 73.

² Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита. С. 109.

³ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и ре-

столь же бескорыстными, как и действия карма-йогина, совершающего те или иные поступки не корысти ради, а только по велению долга — или, точнее, карма-йогин в своем бескорыстии стремится уподобиться Ишваре, которому не к чему стремиться ради себя самого, ибо он и так уже изначально свободен и всесовершенен.

Обрисованное в «Бхагавадгите» представление о долге снова напоминает нам о Канте, который определял долг как «необходимость поступка из уважения к закону»¹. Это сходство — еще один аргумент в пользу тезиса о принципиальном единстве законов, по которым «работает» человеческая рациональность и в индийской культуре, и в европейской, и в любой другой. Естественно, между кантовским *Pflicht* и понятием долга в «Гите» есть и различия, причем существеннейшие (в частности, Кант пытался вывести понятие нравственного долга из законов чистого разума, тогда как в «Гите» понятие долга, по всей видимости, связано с социальными практиками и социальной структурой индийского общества, частью которого были герои «Гиты» Кришна и Арджуна, и является, как сказал бы Кант, гетерономным), но и о сходствах, на наш взгляд, тоже нельзя забывать.

Таким образом, происхождение свое йога как медитативная практика ведет от эпохи упанишад и вед, в которых впервые в индийской литературе встречается упоминание о психотехнике и способах изменения состояния сознания.

С. Радхакришнан в качестве одной из черт, роднящих санкхью и йогу, указывает на одинаковые взгляды этих двух даршан на источники познания. В обоих случаях валидными источниками познания, дающими

конструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992. С. 98.

¹ Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. С. 234.

истинное знание, называются восприятие, логический вывод и свидетельство священного писания — вед¹. При этом сам процесс познания описывается как модификация сознания познаваемыми объектами. Это важно, так как сознание (буддхи в санкхье, читта в йоге) оказывается полностью видоизмененным благодаря взаимодействию с внешними объектами и, можно сказать, «поглощенным» ими, так что мы, как правило, не можем воспринять сознание само по себе, в чистом виде, и получаем его при саморефлексии всегда уже в виде сознания о каком-либо объекте, так что сначала, прежде чем начать заниматься психотехническими практиками, мы должны попытаться увидеть само сознание, не замутненное каким бы то ни было объективным содержанием. Эдмунд Гуссерль, возможно, сказал бы, что здесь наша задача состоит в том, чтобы покинуть естественную установку, предполагающую приписывание объектам какого-либо онтологического статуса (реальный предмет, галлюцинация и т. п.), и осуществить переход к установке феноменологической, необходимый главным образом для того, чтобы выявить основные «конструктивные элементы» сознания и понять, как оно устроено и каким образом функционирует.

Одним из базовых компонентов индийской этики является принцип ахимсы. При всех различиях в его интерпретациях разными философами, при всех разночтениях касательно того, соответствует ли некий поступок принципу ахимсы или нарушает его, сам этот принцип никогда не подвергается сомнению и, более того, активно применяется и в философии, и в религиозных практиках, и даже в политике. Примером того, как применяется этот принцип в политике, может послужить учение Махатмы Ганди и те действия, которые Махатма предпринимал, борясь против англичан за

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 267, 315.

свободу Индии. Хорошо известны его методы ненасильственного сопротивления действиям колониальных властей, снискавшие ему непререкаемый авторитет в Индии и известность в мире (впрочем, сам он под конец жизни признал эти методы неэффективными и ошибочными).

Учитывая эту роль ахимсы, совершенно естественно, что Патанджали в «Йога-сутрах», а следом за ним и его комментатор Вьяса указали именно на ахимсу как на центральный принцип этики йоги. «Самоконтроль, — полагал Патанджали, — [это] ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров», а Вьяса разъяснил эти слова так: «Из них ненасилие есть непринятие вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все времена. Последующие [виды] самоконтроля и соблюдение [религиозных] предписаний имеют [своим] корнем 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»¹. Иными словами, все вообще этические практики по отношению к ненасилию являются предварительными и вспомогательными, и все они бесплодны и бессмысленны, если не соблюдается главный закон индийской этики.

Дасгупта, естественно, не теряет из виду принцип ахимсы при описании йоги, однако старается связать ее с собственно этическим дискурсом, рассматривая вопрос о том, как основные темы этики как науки преломляются в этических воззрениях автора «Йога-сутр».

Главная проблема этики сформулирована в вопросе о том, что такое благо. Тождественно оно пользе, истине, прекрасному, религиозно ценному или имеет самостоятельный статус? Если тождественно, то что

¹ Классическая йога. С. 137.

заставляет весьма многих глубоких мыслителей выделять все же благо в отдельную категорию и исследовать его отдельно от категорий логики, эстетики и т. п.¹ Если же оно не зависит от других категорий, то в чем его сущность и как можно сформулировать критерий для отличения благих поступков от дурных или этически нейтральных? Согласно Дасгупте, эта проблема в индийской философии впервые была поставлена еще в упанишадах — точнее, в «Катха-упанишаде», в знаменитом диалоге бога смерти Ямы и смертного человека Начикетаса¹. В этом фрагменте говорится о благе не как о чем-то приятном или полезном; вопрос здесь ставится значительно более радикально: что есть благо вообще? Уже в этом диалоге впервые, за три тысячи лет до Канта ставится проблема, ставшая впоследствии одной из центральных для этического учения этого немецкого философа, — проблема различия благого и приятного². Важным в этом фрагменте представляется то, что приятное здесь четко связывается с преходящим и непостоянным, устойчивое же и непреходящее связывается с нравственно благим, а не с чувственными удовольствиями, и выбирать человек должен поэтому именно благо, так как удовольствие неизбежно обманет его. Благо, так сказать, значительно надежнее приятного.

Не менее существенным представляется и связь этих двух категорий с понятием знания. Удовольствие ни в каком знании не нуждается; оно, при всем своем непостоянстве, онтологически замкнуто, ничего для себя не требует в качестве предварительного условия и ни к чему не отсылает, оно даже не свидетельствует о своем собственном непостоянстве, которое познается только «извне», разумом. Таким образом, связь не-

¹ Катха-упанишада // Упанишады / Пер. с санскрита, исслед. и приложение А. Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 549—562.

² См. данное издание. С. 237—238.

ведения и наслаждения значительно глубже, чем это обычно представляют: в силу своего неведения относительно своей подлинной природы человек, конечно, старается искать смысл и ценность жизни в том, что само по себе привлекательно, — в удовольствиях, но вместе с этим наслаждения являются не только следствием неведения, но и его причиной, так как личность, погруженная в наслаждения, не испытывает стремления измениться, стать лучше, познать себя, наконец обрести религиозное спасение и так и остается в посястороннем и неподлинном состоянии. Захваченный игрой майи, человек не ведает о том, что вслед за удовольствием обычно приходит страдание, подобно тому, как зритель в театре, захваченный разворачивающимся на сцене действием, забывает, что вслед за этим актом пьесы он увидит и другой, возможно, далеко не столь приятный, и что рано или поздно пьеса все равно закончится. Удовольствия, иначе говоря, приводят к самозабвению, а это и есть неведение.

Заметим, кстати, что все сказанное относится в равной мере и к эстетическим наслаждениям, так что все удовольствия, даже самые возвышенные и «духовные», могут служить в самом лучшем случае лишь вспомогательным средством — стимулом, побуждающим человека задуматься о своем собственном месте во Вселенной и о необходимости вернуться из посястороннего мира к Богу.

Здесь ставится совершенно естественный в данном контексте вопрос: если самозабвение есть авидья, то что же тогда видья, истинное знание? Для Дасгупты ответ очевиден: истинным знанием является познание самого себя. Лозунг «познай самого себя» остается для него центральным положением и этики, и теории познания, и религиозного мировоззрения. Но и в философии йоги это положение представляет один из главных элементов гносеологии, ибо человек — это пуруша, истинное «я», никак глубинно не связанное с миром пракрити, и осво-

бождение от гипнотической игры материи является, как и в случае с наслаждением, одновременно и условием, и естественным результатом нравственного поведения, а это уже ставит перед нами вопрос о месте человека в мире. Нравственные идеалы по определению всеобщи и безусловны (вспомним Канта, для которого обусловленность нравственной максимы чем-то иным, кроме уважения к долгу самому по себе, лишает его нравственного статуса, и поскольку требования, предъявляемые такими идеалами к человеческой жизни, всеобщи и абсолютны, с необходимостью встает вопрос о месте человеческой жизни в общем плане бытия»¹, так как человек в этом случае оказывается одним из существенных элементов мира, играющих в его движении значительную роль.

В веданте, замечает Дасгупта, творящая сила Вселенной отождествляется с психическими силами человека, с его религиозными способностями. Отсюда следует вывод, что этика имеет в этой даршане космологический характер². В самом деле, если от человека во всей Вселенной зависит столь многое (благодаря тому, что он непосредственно связан с Богом и является его «полномочным представителем» в сотворенном мире), то он просто не имеет права вести себя безнравственно, чтобы не нарушить гармонию и установленный Богом порядок вещей не только в обществе, но и во Вселенной. В связи с этим можно вспомнить об особой вселенской роли императора в Китае: Сын Неба в своей повседневной жизни должен был следовать множеству предписаний, имевших одновременно этический и магический характер не только для поддержания мира между людьми, но и для того, чтобы поля приносили урожай, саранча и ураганы не тревожили население и кочевники не нападали.

¹ Там же. С. 239.

² Там же. С. 239—240.

Нечто подобное можно найти и в йоге — с той, естественно, разницей, что в йоге роль человека была не столь «космической» и в задачу его входило прежде всего освобождение от пракрити и познание для этого своей собственной подлинной божественной природы.

Высшим уровнем религиозной практики в йоге является психотехника, но она бесполезна и даже разрушительна для психики, если человек не выполняет обычных моральных требований. В психотехнических практиках человек высвобождает в себе огромные и потенциально деструктивные силы, которые могут уничтожить неопытного йогина, если он не будет постоянно их ограничивать и держать в узде посредством строгого и неукоснительного исполнения моральных заповедей (как минимум) и аскезы (как максимум). Мораль служит в йоге для профилактики психотических нарушений в деятельности психики.

Интересно, однако, что сама роль морального поведения в учении йоги — это подготовка к религиозной практике. В отличие от кантовской этики, в которой нравственное поведение самоценно, в этике йоги мораль нужна лишь постольку, поскольку с ее помощью достигается спасение, т. е. она — лишь инструмент для религиозной практики. «Окончательная и полная реализация психического начала человека как высшей космической реальности есть такая этическая форма, которой должны быть подчинены все прочие нравственные предписания. Исполнение внешних моральных обязанностей сохраняет смысл лишь до тех пор, пока благодаря их неукоснительному соблюдению сознание не приходит в такое состояние, которое силой собственной чистоты исключает какие-либо недолжные действия»¹.

Однако и сама по себе мораль вторична по отношению к познанию, и, если индивид пленен невежеством, он не сможет вести себя подлинно нравственно.

¹ Там же. С. 240.

Неведение предполагает идентификацию личности с воспринимаемыми ею чувственными объектами, и это само по себе уже служит причиной зла. Если мы в силу собственного неведения полагаем в объектах наличие свойств, которые им совершенно не присущи, то это ведет не только к гносеологическим, но и к этическим ошибкам¹. Из этого замечания Дасгупты можно заключить, что он исходит из предположения, что именно гносеология является в конечном счете базисом этики, так как, прежде чем действовать (в соответствии с моральными законами или преступая их), человек должен получить истинное знание о реальности; отсутствие же такового и в самом деле ведет к ошибкам: желая сделать добро, человек творит зло (согласно известному крылатому выражению, «услужливый дурак опаснее врага»).

В философии йоги, повторим, целью психотехнических практик и самой сущностью освобождения является отвлечение сознания от внешних объектов и растождествление личности с процессами, происходящими в Prakriti. Но как же тогда можно знать реальность такой, какова она есть, если человек не включен в процессы, протекающие во внешнем мире, и полностью сосредоточен на себе? Согласно учению йоги, это противоречие — лишь кажущееся, ибо единственной подлинной реальностью является пуруша, непосредственно связанный с Ишварой, и разъединение человека с чувственным миром будет поэтому первым шагом на пути к осознанию им самого себя. Вьяса в комментарии к «Йога-сутрам» пишет: «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

¹ Там же. С. 241.

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»¹. Как видно, подчинение органов чувств в йоге оказывается главным моментом в психотехнике, предполагающей отрешение от восприятия чувственных объектов ради возможно более полного и точного постижения объектов сверхчувственных, что и должно составлять истинное, божественное знание.

Впрочем, в изложении Дасгупты подчеркивается несколько иной момент: согласно его представлениям, в нашей душе борются друг с другом два начала — одно тянет нас к грубым или утонченным, но в любом случае преходящим чувственным удовольствиям, другое же побуждает нас отворачиваться от удовольствий и пытаться открыть в себе свою истинную природу. Человеческая природа видится создателям философии йоги, согласно Дасгупте, принципиально двойственной, причем ни одно из этих начал не доминирует безраздельно над другим, хотя, несомненно, требования одного из них — а именно, грубо-природного, телесного, связанного с наслаждениями — звучат в наших ушах заметно громче, чем голос второго, связанного с божественной частью души. В то же время в той концепции йоги, которая изложена в «Йога-сутрах» и в комментариях Вьясы на них, делается акцент на мысли, что человеческая природа при всей своей двойственности, при наличии в ней божественного начала все же более склонна к удовлетворению сиюминутных и посясторонних, обыденно-человеческих потребностей, что делает аскезу необходимой частью йогической практики. Иными словами, человека надо постоянно возвращать на путь истинный, с которого он все время норовит сбиться, и заставлять его добиваться религиозно значимых целей, и немало

¹ Классическая йога. С. 146.

усилий нужно приложить для этого, прежде чем человек сам почувствует необходимость религиозного спасения и сам, по своей воле, без внешнего принуждения начнет заниматься психотехническими практиками. У Дасгупты же речь идет, по всей видимости, о тех потребностях, которые уже изначально заложены в нас, но еще не получили полного права голоса и могут выражаться лишь косвенным образом, через другие желания, удовлетворение которых дает в качестве побочного продукта и утоление этой базовой потребности — религиозной (так, религиозное значение может приобретать художественное творчество или научная деятельность). Но в любом случае, оптимистично утверждает Дасгупта, ни один материальный предмет сам по себе не может стать препятствием для религиозного спасения¹. Эти препятствия человек создает себе сам, и все они коренятся в его собственной душе.

Из всего этого более понятной становится и роль этики. Она необходима как средство воспитания души, т. е. разрушения внутренних барьеров, отделяющих человека от освобождения и препятствующих возникновению религиозно ценных, связанных со спасением состояний сознания. Можно сказать, что чувственная часть нашей природы сама отгораживает себя от духовной ее части, чтобы та не мешала ей удовлетворять ее потребности.

Здесь можно вспомнить о психоанализе. В концепции Фрейда «Оно», руководствуясь принципом удовольствия, требующим немедленного и безусловного удовлетворения своих желаний, постоянно побуждает «я» к поведению, направляемому именно этим принципом удовольствия, в то время как «Сверх-я», руководимое принципом реальности, вынуждает «я» откладывать реализацию влечения, и всякая «духовность», согласно Фрейду, вырастает именно из таких

¹ Там же. С. 244—245.

целезаторможенных влечений. Нечто похожее мы имеем в йоге, где пракрити вовлекает нас в круговорот эфемерных наслаждений, за которыми чувственная часть нашей души следует слепо, но упорно, настойчиво требуя при этом немедленного получения желанного удовольствия, тогда как божественная часть души не позволяет нам погрузиться в чувственный мир полностью и отворачиваться от приятного ради полезного, или истинного, или религиозно ценного, но в любом случае не доставляющего никакого чувственного наслаждения (а если оно и присутствует, то лишь случайно, и само его присутствие представляется нежелательным, загрязняющим чистоту нравственных, научных и религиозных идеалов).

Этика, таким образом, имеет в данной Дасгуптой интерпретации йоги сотериологический характер. Согласно общим представлениям неоведантистов, «вера в Бога как бесконечно совершенную живую личность является врожденным свойством человека, в душе его начертан образ Бога и заложено его искание. Доказательства бытия Бога, за редким исключением (Свами Дайянанда), не присутствуют в учениях неоведантистов XIX в., несмотря на то, что многие западные и индийские доказательства бытия Бога (в ньяе, к примеру) совпадают, хотя они и расположены в иных теологических матрицах (космологическое, телеологическое, нравственное и др.)»¹. Иными словами, знание о боге самоочевидно и является той почвой, на которой строится (и от которой, возможно, отталкивается) как этическая, так и религиозная мысль, поэтому нравственность в неоведантизме оказывается в полной мере следствием религиозности, тем более, что и в религиозной жизни, и мировоззрении индуизма отсутствует столь обыч-

¹ Мезенцева О. В. Концепция бога в индийской философии нового и новейшего времени // Универсалии восточных культур. М.: Восточная литература, 2001. С. 126.

ное для культур, основанных на христианском видении мира, представление о любви к ближнему. Индуизм знает только любовь к богу (бхакти), которая к тому же не является единственным путем к спасению. Любовь же к ближнему, хотя, несомненно, существует, религиозной мыслью Индии практически полностью игнорируется («Не любовь, а высшее знание есть то наилучшее, что один человек может дать другому»¹). Другой человек, являющийся объектом наших нравственных действий, ценен не сам по себе, а лишь постольку, поскольку при помощи нравственных действий в отношении этого человека мы можем подготовить себя, свою собственную природу к раскрытию в ней божественности. Нравственно здесь все то, что ведет к религиозному спасению, причем и сам Дасгупта прямо говорит об этом, утверждая, что состояния сознания хороши или плохи в зависимости от того, ведут они к освобождению или нет².

Естественно, этика йоги в представлении Дасгупты аскетична. Но происходит это прежде всего потому, что материя воспринимается в его философской концепции скорее негативно. Праkritи, завлекая душу человека преходящей, но соблазнительной игрой вечно меняющихся красок и форм, заставляет его забыть о своей подлинной природе, препятствуя спасению. Материя понимается Дасгуптой как негативное начало не потому, что привязанность к ней заставляет человека, например, быть жестоким по отношению к другим людям (она может побуждать его, наоборот, к альтруизму и даже самопожертвованию), и не потому, что она причиняет человеку страдание (игра сил праkritи может доставлять — и реально доставляет — наслаждение), но лишь потому, что вовлеченность в праkritи отвлекает человека от его подлинной божественной природы и от

¹ Там же. С. 134—135.

² См. данное издание. С. 244.

спасения. Поэтому идеалом йогина, тем состоянием, к которому йогин должен стремиться, является истинное знание — знание о своей подлинной природе, необходимо требующее отвлечения от природы иллюзорной, т. е., как было показано выше, постоянное памятование о божестве и о божественной природе человеческой души, постоянное удержание образа бога в сфере активного внимания.

Здесь хотелось бы отметить два немаловажных момента. Во-первых, сам Дасгупта подчеркивает, что йогин должен отвлечься абсолютно от всего, что приносит удовольствие, т. е. не только от чувственно приятных вещей, но и от того, что доставляет интеллектуальное, эстетическое или религиозное наслаждение. Более того, человек должен разорвать все свои привязанности ко всему мирскому и посюстороннему. «Идеал жизни йогина заключается в устранении неведения, в реализации истинной природы и в конечном итоге — в освобождении души от связи с материей. Цель эта достигается только с устранением последнего семени авидьи. Для такого совершенного стирания всяких следов неведения необходимо, чтобы йогин бдительно охранял себя от любых переживаний удовольствия и эгоистических аффектов, полностью отказываясь от всех удовольствий, вымаливанию которых как раз и посвящены обычные религиозные богослужения и жертвоприношения»¹. Иначе говоря, даже самые, казалось бы, благочестивые действия, самая праведная жизнь и самая горячая вера будут совершенно бесплодны в сотериологическом отношении, а значит, морально бессмысленны (а то и вовсе аморальны), если человек совершает обряды и исполняет религиозные предписания ради себя, а не ради божества. Точно так же аморальным может быть самое (в терминологии Канта) легальное поведение, если индивид, выбирая между богом и человеком, делает выбор

¹ Там же. С. 246.

в пользу человека. Так что и самая чистая добродетель бывает аморальной, если она забывает о Боге.

Второй важный момент этики йоги связан с первым и состоит в том, что знание о Боге имеет не только гносеологический и сотериологический, но и ритуалистический характер. Знание о Боге или, точнее, знание Бога — это *жертва знанием*. Согласно Шанкаре, существует четыре типа жертвоприношений — ведийский ритуал, рецитация священного текста, произнесение текста шепотом и ритуал, совершаемый умственно, и этот последний тип — наивысший¹. Поэтому знание Бога и божественной природы человеческой души имеют ритуалистическую ценность, связанную с некоторыми общими чертами мировоззрения индийца: индеец жил и живет в мире ритуалов, для него само мироздание является следствием жертвоприношения, посредством которого боги сотворили мир, и вся жизнь человеческая — это одно большое священнодействие (достаточно вспомнить известный афоризм Ауробиндо Гхоша — «вся жизнь есть йога»), в котором все компоненты точно пригнаны друг к другу и изменение хотя бы одного из них приведет к разрушению всего ритуалистического космоса; поэтому каждому человеку (да и вообще всякому объекту, будь то живое существо или неодушевленный предмет) отведено свое собственное место, которое он не должен даже пытаться покинуть, и своя роль, в которой он не может изменить ни полслова.

Принципом, препятствующим разного рода отклонениям и помогающим поддерживать космическое равновесие, можно считать принцип кармы. Если человек совершает неблагой поступок, то тем самым создается негативная карма, которая некоторое время пребывает в непроявленном состоянии, а затем результируется в виде разнообразных печальных последствий

¹ Семенцов В. С. Бхагавадгита... С. 148.

неблагого поведения и тем самым исчерпывает себя; то же и для благой кармы. Принцип кармы обеспечивает вселенское равновесие, восстанавливая справедливость, которая в индийской философии, естественно, покоится на религиозном основании. Однако неблагой поступок создает человеку неблагоприятную карму не потому, что из-за действий человека пострадали другие, а исключительно потому, что было нарушено космическое равновесие. То же, например, с ахимсой. «Ахимса не есть любовь, содержание этих понятий разнится принципиально: недопущение насилия направлено на сохранение, сбережение запаса спиритуальности самого потенциального вершителя насилия. Ненасилие не требует любви к другому; состояние, реакция, чувства того человека, на которого насилие могло бы быть направлено, во внимание не принимаются. Для того же, кто мог бы стать объектом насилия, этот принцип принимает значение скорее правовой, чем нравственной нормы: право насильственно разрушить или уничтожить иную целостность никакому человеку в индуистской традиции не дается»¹.

Иными словами, вся индийская этика, и этика йоги в том числе, вращается вокруг проблемы спасения. «Понятие *мукти* действительно образует основной стержень, вокруг которого вращаются все системы индийской философии. Само слово *мукти* производится на основе корня „муч“, означающего „быть освобожденным от“. Понятие мукти выражает трансцендентную природу самости, свободную от какого-либо соприкосновения или связи с пракрити»². Таким образом, вся философия Индии, в том числе, естественно, и йога, имеет практический характер, но эта практичность — религиозная: все формы мышления и поведения рассматриваются прежде всего как ведущие или не ведущие

¹ Мезенцева О. В. Концепция бога... С. 135.

² См. данное издание. С. 258.

к спасению, а для самого спасения хороши и пригодны, как мы видели, любые средства.

Примечательно, что представители санкхьи, подобно сторонникам адвайта-веданты и в отличие от адептов других даршан, признавали возможность достижения мокши еще при жизни. В большинстве ортодоксальных школ признавалось лишь видеха-мукти — освобождение без тела, после смерти. В санкхье же мукти, или мокша, отменяет действие всей кармы, накопленной индивидом при жизни, и избавляет его от ее власти, в результате чего человек, обретя спасение, сохраняет свое тело до самой своей естественной смерти, но не скован этим телом и живет как бы независимо от него, отстраненно созерцая действия тела, но не погружаясь в них и помня о наличествующей между пракрити и пурушей дистанции. Такому освобожденному человеку «больше не приходится заботиться о сообразовании своего поведения с моральными и религиозными нормами: те не имеют над ним никакой власти, но теперь чистота и благо сопровождают его без каких-либо специальных усилий»¹. Таким образом, освобожденный человек, дживанмукта, будет добродетельным автоматически, ибо он полностью слился с божеством и воплощает в себе божественные мысль и волю, а бог, естественно, по определению не может быть безнравственным. Иными словами, пока человек не достиг спасения, он пытается хотя бы внешне, в поведении подражать божеству, чтобы тем самым достичь божественного состояния, после же обретения мокши поведение дживанмукты становится нравственным само по себе, без всякого подражания.

Как видим, мнение Дасгупты о йоге — это мнение убежденного и принципиального ведантиста. В йоге он видит прежде всего порождение духа индийской философии, индийской мысли вообще и уж, конечно,

¹ *Исаева Н. В.* Мокша // Универсалии восточных культур. С. 339.

не пытается свести ее к ритуалистическим практикам ведийской эпохи или — тем более — давать ей (и им) какое бы то ни было материалистическое объяснение, как это делал, например, Д. П. Чаттопадхьяя. Для Дасгупты йога есть учение о возвращении человека к Богу и о подлинном самопознании. Несомненно, Дасгупта учитывает при этом и генезис учения йоги, показывая ее связи и с санкхьей (которая среди всех даршан стояла ближе всего к йоге), и с ведантой, и с другими ортодоксальными и неортодоксальными учениями древней Индии, и даже с некоторыми направлениями западной философии. Но в любом случае он избегает связывать йогу (впрочем, как и все остальные даршаны, что видно уже из его «Истории индийской философии») с любыми формами культуры, имеющими исторический или «материалистический» характер: с политическими событиями древней и средневековой Индии, с особенностями ее государственного устройства, со спецификой ее экономической жизни, с характерными чертами ее социального устройства (жесткая социальная стратификация в виде кастовой системы, практически исключавшей даже горизонтальную социальную мобильность, не говоря уже о восходящей вертикальной). Дасгупта, таким образом, исходит из постулата о том, что на философские учения могут влиять только другие философские учения, что каждая концепция представляет собой, если использовать терминологию Никласа Лумана, операционально-закрытую систему, в которой ее собственные операции строятся на основе других ее операций (оперативная замкнутость означает «рекурсивное условие возможностей собственных операций исходя из результатов собственных операций»¹). Однако, в отличие от европейского социолога Лумана, согласно которому смысл операций вырабатывается внутри самой

¹ Луман Н. Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Антоновского. М.: Логос, 2004. С. 101.

системы, у индийского философа Дасгупты этот смысл дается системе извне — от Бога, так что все индийские даршаны, не исключая даже настику, будучи замкнутыми по отношению друг к другу, остаются разомкнутыми по отношению к единственному создателю и подателю всех и всяческих смыслов — Богу, и поэтому Бог является универсальным центром и главной темой любых дискурсов, хотя бы немного поднимающихся над обыденной повседневностью и затрагивающих базовые экзистенциальные проблемы, важные для человека мыслящего, — смысл и ценность жизни, место человека в мире и обществе, понятия долга, блага, прекрасного, религиозные представления и т. п.

С. Л. Бурмистров

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение	7
Глава I. Элементы санкхьи и йоги в ранних упанишадах	17
Глава II. Йога и Патанджали	40
Глава III. Теория гун	64
Глава IV. Некоторые важные онтологические проблемы в свете теории гун	97
Глава V. Теория души	116
Глава VI. Космология йоги	145
Глава VII. Физика йоги	166
Глава VIII. Атеизм санкхьи и теизм йоги	190
Глава IX. Психология йоги	214
Глава X. Этика йоги	237
Глава XI. Практика йоги	270
Сурендранатх Дасгупта и философия йоги (С. Л. Бурмистров)	295

Научное издание

Сурендранатх Д а с г у п т а
ФИЛОСОФИЯ ЙОГИ
И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ СИСТЕМАМ
ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Редактор издательства *Т. В. Глушенкова*
Художник *П. Палей*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*
Корректоры *А. К. Рудзик* и *М. Н. Сенник*
Компьютерная верстка *Е. С. Егоровой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 24.01.08. Подписано к печати 27.08.08.
Формат 84 × 108 ¹/₃₂. Бумага офсетная.
Гарнитура Академическая. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 18.5. Уч.-изд. л. 15.8.
Тираж 2000 экз. Тип. зак. № 3327. С 140

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru.
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-026951-4



9 785020 269514

Философия ЙОГИ

И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ
К ДРУГИМ СИСТЕМАМ
ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Сурендранатх Дасгупта (1885-1952) – выдающийся индийский мыслитель, автор 5-томной «Истории индийской философии». До сих пор его работы не переводились на русский язык.

В «Философии йоги», которая вышла в Калькутте в 1930 г., Дасгупта пишет: «Бытовавший в Древней Индии взгляд на жизнь, как он предстает нам в философских сочинениях того времени, ошеломляюще отличен от нашего. Жизнь переживалась как страдание, чувства несли с собой лишь скорбь. В нашем мировосприятии печаль и удовольствие суть разные вещи, и в целом мы хотим жить, ибо полагаем, что удовольствия в известной мере уравнивают скорби, что и делает жизнь стоящей того, чтобы ее прожить. Индийский мудрец, принимая во внимание те усилия и те страдания, которых требует от нас достижение удовольствий, размышляя затем о страданиях, испытываемых при утрате этих удовольствий, заключал, что удовольствие – лишь завуалированная боль. Чем мудрее человек, тем чувствительнее он, и тем большее неприятие вызывают у него так называемые удовольствия».

