

**Борис Леонидович
Смирнов**

САНКХЬЯ И ЙОГА

Печатается по:

Махабхарата. Вып. VII, часть 2. - (Побоище палицами).
Книга о Бхишме. (Отдел "Бхагавадгита", кн. VI, гл. 13-24).

Книга о побоище палицами (кн. XVI).

Туркменское издательство АН ТССР,

Ашхабад, 1963 г.

г. Москва
19 октября 2005 года
Редакция сайта
[БОЛЕСМИР](#)

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ.....	2
Часть I. САНКХЬЯ.....	3
ВВЕДЕНИЕ.....	3
ОБЩИЕ ЧЕРТЫ "ПРАВОВЕРНЫХ" И "НЕПРАВОВЕРНЫХ" ШКОЛ ИНДИИ. ОБЩНОСТЬ ЦЕЛИ.....	6
ИНДИЙСКИЙ ПЕССИМИЗМ.....	6
ЗНАНИЕ И ПРИЧИННОСТЬ.....	7
УЧЕНИЕ О КАРМЕ И ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЯХ.....	9
УЧЕНИЕ ОБ ОСВОБОЖДЕНИИ (<i>Мокшадхарма</i>).....	11
ТЕИЗМ, ПАНТЕИЗМ, АТЕИЗМ.....	13
ЛИТЕРАТУРА САНКХЬИ И ЙОГИ.....	15
ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА САНКХЬЯ <i>Основные черты системы</i>	21
УЧЕНИЕ О ГУНАХ.....	36
ПУРУША И ПРАКРИТИ.....	39
ПРАНЫ И ГУНЫ.....	48
МИРОПРОЯВЛЕНИЕ (VYAKTA PRAKRITI).....	55
ПОРЯДОК ПРОЯВЛЕНИЯ.....	56
АХАНКАРА.....	58
ИНДРИИ.....	61
ТЕЛО.....	65
Часть 2. ЙОГА.....	74
ВВЕДЕНИЕ.....	74
ВОСЕМЬ СТУПЕНЕЙ ЙОГИ ПО СИСТЕМЕ ПАТАНДЖАЛИ.....	77
ЯМА И НИЯМА.....	77
АСАНА.....	78
<i>Бхуджангасана (Bhujangasana)</i>	83
<i>Шалабхасана (Salabhasana)</i>	84
<i>Дханурасана (Dhanurasana)</i>	84
<i>Ширшасана (Sirshasana)</i>	85
<i>Сарвангасана (Sarvangasana)</i>	86
<i>Матсьясана (Matsyasana)</i>	87
<i>Матсьендрасана (Matsyendrasana)</i>	88
<i>Паиччиматанасана (Paschimatasana)</i>	89
<i>Йогамудра (Yogamudra)</i>	89
<i>Випарита карани (Viparita Karani)</i>	90
<i>Халасана (Halasana)</i>	91
<i>Маха мудра (Mahamudra)</i>	92
<i>Шавасана (Shavasana)</i>	93
<i>Падмасана (Padmasana)</i>	94
<i>Джихвабандха (Jihvabandha)</i>	95
<i>Мулабандхой (Mulabandha)</i>	96
<i>Сиддхасана (Siddhasana)</i>	96
ПРАНАЯМА.....	97
ПРАТЬЯХАРА.....	107
САМЬЯМА (ДХАРАНА, ДХЬЯНА, САМАДХИ).....	108
ЛИТЕРАТУРА.....	110
ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	113

Часть I. САНКХЬЯ

ВВЕДЕНИЕ¹

Переводом "Мокшадхармы" закончена работа над основными философскими текстами "Махабхараты". Дейссен их насчитывает четыре: "Книга Санатсуджаты" (из V книги "Махабхараты"), "Бхагавадгита" (из VI книги), "Мокшадхарма" (из XII книги) и "Анугита" (из XIV книги); сюда же с полным правом можно причислить "Беседу брамина и охотника", входящую в состав "Беседы Маркандеи" (из III книги). Вивекананда даже называет этот текст "Упанишадой".

"Махабхарата", соблюдая традиции Упанишад, нередко повествует, как человек низшей варны поучает брамина, например, в Чханд. уп. V, 11 и сл. рассказывается, как царь Ашвапати поучает браминов; в "Мокшадхарме" простой купец Туладхара наставляет великого подвижника Джаджали. Наставления, получаемые браминами от простых людей, касаются серьезнейших философских и этических вопросов, а потому такие тексты следует рассматривать как философские в широком смысле слова. Они отражают важный процесс, происходивший в тогдашнем обществе: идеологическую борьбу более низких варн с браминами, претендовавшими на безусловный авторитет в духовных вопросах.

"Мокшадхарма" в отличие от других философских текстов поэмы не раз и очень остро затрагивает социальные проблемы, четко выявляя противоречия взаимоотношений богатых и бедных: так, главы 176, 177, 178 и 268 (о допустимости смертной казни) свидетельствуют о начале пробуждения общественного сознания.

Тематика "Махабхараты" в целом, и даже одной только "Мокшадхармы", слишком обширна для простой вводной статьи. Приходится ограничить изложение вопросами Санкхьи и Йоги. В предыдущих выпусках теория Санкхьи и практика Йоги излагались, так сказать, "статично", в известной абстракции, но теперь мы можем проследить диалектику развития данных течений, историческое их становление и наметить их место в довольно сложном комплексе философских систем или "воззрений" (даршан) Древней Индии.

Индийская философская традиция учит, что Истина одна, но рассматривать её можно с разных сторон, под разным углом зрения, что и создаёт иллюзию множественности теорий.

В Индии насчитывается шесть правоверных философских "точек зрения" (даршан), в число которых входят Санкхья и Йога, хотя первая считается атеистическим учением. Включение Санкхьи в число правоверных воззрений было возможно потому, что "правоверность" в Древней Индии определялась не столько с точки зрения верований, убеждений, сколько с точки зрения социальной, политической: от правоверного требовалось точное соблюдение правил общественных взаимоотношений, законов варн, ведических обрядов. Правоверность это скорее *cila*, поведение, нежели *craddha*, что означает благочестие, почитание предков жертвами и лишь потом "вера". По философским взглядам Санкхьи и буддизм часто весьма близки друг к другу, иногда гораздо ближе, нежели "безбожная Санкхья" и "безусловный монизм" (анирбхедаадвайта), и всё же оба эти течения причислены к шести правоверным учениям, тогда как буддизм считается ересью и в шесть правоверных "взглядов" не включён, хотя исторически он относится к VI в. до н. э. и мог бы быть включён в "даршаны". Радхакришнан даже хочет видеть причину

¹ Заголовок «Введение» внесён редакцией (БОЛЕСМИР) для удобства.

возникновения даршан в реакции на "иконоборческий пыл материалистов, скептиков и некоторых буддистов" (Радхакришнан, Индийская философия, II, 13). Нужно сказать, что такое высказывание весьма мало убедительно, да и сам Радхакришнан несколькими строками ниже даёт иное, гораздо более реалистичное определение: "Принадлежность системы к астике или к настике зависит не от её положительного или отрицательного отношения к природе высшего духа, а от признания или непризнания авторитета Вед" (Там же). Разгадка немудрёной зашифровки этого высказывания облегчается ещё и тем, что автор подчёркнуто называет шесть ортодоксальных систем "брахманическими". Ортодоксальность или неортодоксальность учения определялась не по содержанию его (здесь легко соединилось, казалось бы, самое несовместимое), а по отношению к Ведам, то есть к тем, кто сделал этот памятник прочным инструментом для эксплуатации. Недостаточно ясный учёт этого социального момента может повести по ложному следу и запутать в дебрях метафизики. Нужно помнить, что выделение шести даршан, как "ортодоксальных", освящено очень древней традицией.

Основные течения индийской философии возникли в "эпический" период, то есть в первой половине первого тысячелетия до нашей эры. Все они так или иначе исходили из Упанишад и развивались параллельно, каждое со своими особенностями, иногда столь несущественными, что практически получалась своего рода амальгама. Системы ньяя и вайшешика настолько мало отличаются друг от друга, что их отдельность воспринимается как нечто искусственное. Подобным образом слиты и обе системы мимансы, если вообще можно принять раннюю мимансу за философскую систему.

Близки друг другу и обе системы Веданты безусловного и относительного монизма — [nirvibhedvdvaita](#), [savibhedvdvaita](#), хотя эти системы сохраняют свои особенности значительно больше, нежели ньяя и вайшешика. О слиянии Санкхьи и Йоги уже говорилось, и к этому положению ещё не раз придётся возвращаться. Поэтому трудно сказать с достаточной достоверностью, которая из систем старше, которая моложе, и среди специалистов существуют немалые разногласия по этому вопросу. Однако большинство индийских и европейских исследователей считает, что наиболее древними течениями являются Санкхья и Йога, истоки которых прослеживаются вплоть до древних Упанишад (Чхандогья, Брихадараньяка). Учение только этих двух систем излагают в достаточно развёрнутом виде средние Упанишады (Шветашватара и Майтраяна). О других системах лишь вскользь упоминают некоторые поздние Упанишады. Так, Мандукья-карика² (II, 20—21) намекает на учение вайшешиков о пране, локаятиков (материалистов) о плотных сутях и т. д. Атма-упанишада, учащая о трёх атманах, хотя и вскользь, но прямо упоминает о ньяе и мимансе (Атма-упанишада, 2). Согласно индийской традиции, воззрения различных школ излагаются не в историческом порядке, а по их смысловой ценности; изложение идёт от систем менее ценных, по мнению автора, к системам более ценным; разумеется, изложение завершается воззрением самого автора..

Все системы разделяются на две группы: [ḥstika](#) и [nḥstika](#) — "утверждающих" и "отрицающих" ([ḥsti](#) значит "есть", "существует"). Выражение это нет надобности принимать в широком философском смысле "принятия" и "бытия", хотя слово [nḥsti](#) и переводится подстрочно через *nihilist*. При характеристике воззрений эти термины обычно принимаются в узкорелигиозном смысле: "правоверный" и "неправоверный". К "правоверным" относят системы, признающие авторитет Вед, к "неправоверным" — не признающие.

Такое искусственное деление на основании одного чисто внешнего признака приводит

² В издании "Побоище палицами", 1963 г. ошибочно стоит "Мандукья-упанишада". Об этом см. также стр. <#> настоящего издания. (Прим. ред.)

к тому, что и в той, и в другой группе оказываются системы, весьма несходные по своему внутреннему содержанию, своей сущности.

В группу "неправоверных" систем входят чисто атеистические, но идеалистические системы: буддизм, джайнизм и наряду с ними реалистическая и пантеистическая система панчаратринов, то есть бхагаватов или сатватов, шиваитский тантризм и шактизм с их безудержной мистикой; это скорее вероучения, нежели философские системы.

В группу "правоверных" попала формалистическая ньяя, скорее система логики, нежели мировоззрение; будучи гносеологией, ньяя не ставит перед собой метафизических задач. Брамин³ был обязан изучать логику, так как эта наука входила в число шести расчленений Вед, наряду с грамматикой, законоучением, астрономо-астрологией и пр. Ньяю принимали все системы, она не вызывала дискуссий по существу. С ньяей тесно связана вайшешика, признающая реальность вещей (*viśeṣya*); она часто называется системой "наивного реализма". По существу вайшешика есть метафизика ньяи, подобно тому, как Йога есть практика Санкхьи. Как соединяют в одно целое ньяю и вайшешику, так соединяют в одно целое Санкхью и Йогу.

Ранняя миманса ("памятка") собственно также не мировоззрение, не философская система, а краткая памятка, сводка ритуалистических наставлений, рассыпанных в Брахманах, мнемонический конспект ритуалов.

"Последующая Памятка" (уттара миманса) есть сводка основных философских положений Упанишад. Раннюю и Последующую мимансу соединяют в одно, как две части конспекта "конца Вед", Веданты. Такие мнемонические конспекты называются "сутрами", нитями, ведущими память куда следует.

Уттара миманса — это знаменитые Брахма-сутры Бадараяны, пользующиеся огромным авторитетом. Как все сутры, Брахма-сутры — не оригинальная система, а лишь конспект системы, существующей в развёрнутом виде. Язык сутр непонятен, так как состоит из отдельных фраз, и нередко фразы обрываются, оставаясь незаконченными. Без авторитетных толкований сутры недоступны для понимания, а темнота их языка допускала множество толкований, иногда совершенно противоположных. В Древней Индии не полагалось, чтобы мыслитель излагал своё учение от своего имени: он излагал его как полученное откровение или как своё понимание древних, авторитетных памятников. Хорошим примером этого являются толкования Шанкары на "Бхагавадгиту" (их много цитируется во 2-м выпуске этой серии); написаны они приблизительно через тысячу лет после создания поэмы.

Из толкований "Бхагавадгиты" и сутр Бадараяны возникли целые философские школы ведантистов, группирующиеся вокруг двух великих столпов индийской философии: Шри Шанкары Ачарьи (VIII—IX вв. н. э.) и Рамануджи (конец XII и середина XIII вв.).

Тесная связь, если не полное тождество Санкхьи и Йоги, неоднократно утверждается авторитетными текстами: "Бхагавадгита" в гл. V, 4—5 утверждает единство Санкхьи и Йоги; в начале Пранагнихотра уп. сказано, что без Санкхьи и Йоги нет спасенья; Шулика-

³ В санскрите существуют два слова: *Br̥hman* и *Brahm̐n*. Первое - среднего рода, обозначает философское абстрактное понятие, близкое понятию "Нирваны", второе - мужского рода, означает "молитва", сборники молитвенных гимнов Веда, персонификация этой идеи - личный бог, Брахм̐н и название варны, осуществляющей эту идею. В русском языке за варной давно закреплено название "браминской", за представителем этой варны - брамин, а за мифологической персонификацией - Брама. В русском языке слово *Br̥hman* приходится склонять по мужскому склонению, поэтому от читателя ускользает важнейший грамматический момент, подчёркивающий идею безатрибутивности *Br̥hmana*. С точки зрения строгого формализма, следует сохранить точность транскрипций, но это, несомненно, затруднит чтение неспециалиста, несанскритолога. Думается, что правильной сохранить средний род слова, так как это чрезвычайно важный момент, о котором читатель всегда должен помнить, как о путеводной нити, а не сохранять формальную "научность" за счёт ясности текста. Изложенные соображения привели к мысли писать не *Br̥hman*, а дать слово с окончанием среднего рода - Брахмо.

упанишада и Йога-сутры обосновывают праксис Йоги на теории Санкхьи. Современные исследователи также признают единство Санкхьи и Йоги (ср. Бхагаван Кумара Шастри, Л. с. [82], стр. 37), однако такая близость не есть полное неразличимое тождество (Дальман). Несомненно, что Йога хотя и связана с теорией Санкхьи, всё же она, как праксис, принимается и другими философскими системами Индии.

ОБЩИЕ ЧЕРТЫ "ПРАВОВЕРНЫХ" И "НЕПРАВОВЕРНЫХ" ШКОЛ ИНДИИ. ОБЩНОСТЬ ЦЕЛИ

"Противоречивым словом ты как бы вводишь в заблуждение моё сознание (буддхи); скажи мне достоверно одно то, чем я достигну блага" ("Бхагавадгита", III, 2). Эти слова Арджуны можно поставить эпиграфом ко всей индийской философии, которую можно было бы назвать прагматизмом, если бы этот термин не получил отрицательного значения, как обозначение плоско-утилитарной направленности. Все философские школы Индии равнодушны к так называемому "чистому", или "отвлечённому", познанию; такое знание не считается настоящим и не ценится: ценно только знание, ведущее ко благу. Эти школы, за исключением чарваков, наивных реалистов и гедонистов, под "благом" понимали освобождение. Отсюда вырисовываются три момента, характерных для индийских философских школ: имманентный пессимизм, особенно школы Санкхьи; учение о перевоплощениях; учение об освобождении.

ИНДИЙСКИЙ ПЕССИМИЗМ

Постоянные толки европейских специалистов об индийском пессимизме вызывают раздражение пандитов. Радхакришнан пишет: "Основными обвинениями, выдвигаемыми против индийской философии, являются обвинения в пессимизме, догматизме, равнодушии к этике и в консерватизме. Почти каждый критик индийской философии и культуры надоедливо толкует о её пессимизме" (Индийская философия, I, 36), но тут же сам признаёт безусловно пессимистическое отношение всех индийских философских систем к проявленному миру. Автор считает, что философию порождает неудовлетворённость человека окружающей жизнью. Но, даже принимая это положение, нередко высказываемое и другими мыслителями (Эпикуром, Диогеном, стоиками, Шопенгауэром, Гартманом, Новалисом и др.), всё же приходится признать, что индийская философия занимает особое место среди других пессимистических течений: она не только не стремится разрешить вопрос в плане проявленного вообще, но продумывает задачу до конца и принимает крайний имманентный пессимизм как неременное условие для движения вперёд.

Разница между философским и религиозным пессимизмом состоит в том, что религиозный пессимизм разрешает противоречие обещанием благ и радостей в потустороннем мире, а философский пессимизм отказывается принять такое разрешение вопроса и, по выражению Ф. М. Достоевского, "почтительнейше возвращает билет на право входа в рай".

В индийской философии специальный термин *nirveda* — "отвращение к миру" определяет психическое состояние, необходимое для достижения истинного знания, которое одно только ведёт к освобождению. Нужно подчеркнуть, что под "проявленным миром" индийская философия понимает не только земной мир, но и "блаженную страну богов". Вся индийская философия, за исключением школы чарваков, по своим взглядам, близким к эпикурейцам, видит спасение, благо в освобождении от всего проявленного. Но это "освобождение" разные философские школы понимали по-разному. Наиболее

пессимистическими учениями являются Санкхья и весьма близкий к ней буддизм.

ЗНАНИЕ И ПРИЧИННОСТЬ

Деятельность органов чувств, любое соприкосновение с проявленным есть источник страдания; горе само по себе есть страдание, а радость, в конце концов, приводит к страданию, хотя бы уже потому, что она не вечна. Поэтому влечение чувств к предметам чувств, отождествление себя с ними, желание насладиться плодами своих дел нужно рассматривать не просто как отсутствие истинного знания (*avidya*), а как ложное знание, заблуждение (*moha*).

Различают два источника заблуждения: обман чувств и ложное умозаключение. В индийской философии классический пример заблуждения вследствие обмана чувств таков: увидев на земле верёвку, я испугался, приняв её за змею, но по другим признакам, отличающим её от змеи, — отсутствие движения и пр., — я исправляю обман чувств, устанавливая истинное положение вещей умозаключением. Классический пример ложного умозаключения таков: увидев плывущие по реке деревья, я заключаю — в верховьях реки было наводнение. Но такое умозаключение сделано без достаточного учёта других моментов: отсутствие половодья на доступном наблюдению отрезке реки и пр., — оказывается ложным; я сужу о причине по характеру следствия без достаточного учёта всех признаков. Оба примера поясняют, как возникает заблуждение. Отсутствие правильного знания может натолкнуть на ошибочные, неправильные действия, причиняющие, в свою очередь, нежелательные следствия.

Индийские мыслители уже в глубокой древности постигли, что вопрос о причинности является узловым вопросом, так как он заключает в себе всю триаду философских проблем: онтологию, феноменологию и гносеологию. То или иное философское учение характеризуется в зависимости от его понимания закона причинности. В учении о причинности различают: самопричину — *causa sui*, *svayambhu* — "самосушая", в теистических текстах так именуется бог, а в текстах Санкхьи — *prakriti*, она же есть и вещественная причина — *causa materialis*, *upadanam* (из чего?); действительную причину — *causa efficiens*, *nimittam* (чем?); орудийную причину — *causa instrumentalis* (чем?); конечную причину, цель — *causa finalis* (для чего?); это и есть следствие. Отношение между причиной и следствием можно себе представить по-разному: можно предположить, что материальная причина остаётся неизменной в следствии, а действующая причина лишь меняет форму материальной причины, значит весь причинно-следственный ряд иллюзорен; можно считать, что следствие в потенциальном состоянии реально предшествует в причине, а действующая причина лишь приводит потенцию в актуальное состояние: например, масло содержится в сезамовом семени и до воздействия на семя с целью добыть масло. В таком случае воздействующая причина необходима для того, чтобы выявить следствие в причине. Такой взгляд признаёт возможность изменений самой субстанции (*vikṣra*). Учение, признающее предсуществование следствия в причине и реальность изменения материальной причины, называется "*satkaryavada*"; его защищает Санкхья (ср. также "Бхагавадгита", XIII, 6, "Поле и его изменения").

Можно принимать неизменность причины в следствии, то есть признавать реальность причины (вернее, субстанции) и нереальность следствия. Этим по существу отрицается реальность причинно-следственного ряда, но не реальность вообще. Такова точка зрения адвайтистов школы Шанкары.

Наконец, можно признать существование изменений и отрицать основу этих изменений (субстанцию, дхарму); в таком случае приходится признать, что всякое изменение есть нечто абсолютно новое: существуют мгновенно изменяющиеся дхармы,

проявляющиеся в формах, но за этими формами нет никакой основы. Такую теорию выдвигают буддисты, за что ведантисты их называют [vainacika](#), нигилистами. Теория буддистов, противопоставленная теории Санкхьи, называется [asat kṣryavadi](#) (учащая о нереальности причин).

Мукерджи, рассматривая сущность спора о причинности в индийской философской литературе, подчёркивает важность этого момента для определения характера той или иной системы: все индийские философские школы принято делить на [satkṣryavadi](#) и [asatkṣryavadi](#), то есть на признающих реальность причинно-следственного ряда и не признающих её. Вокруг вопроса причинности разгорались самые острые споры. Санкхья формулировала: "Молоко превращается в творог", то есть материальная причина силой воздействующей причины претерпевает реальное изменение ([vikṣra](#)). Шанкара даёт формулу: "Глина не меняется в кувшине", то есть следствие есть видимость, реальна причина. Буддисты (шуньявадины) формулируют: "растение уничтожает семя", то есть следствие лишь иллюзорно связано с причиной, в действительности одно явление сменяется другим.

Для построения любой философской системы необходимо уяснить себе характер связи отдельных вещей между собой, установить закономерность явлений. В индийской философии вопросами логики особенно тщательно занималась школа ньяя, которая до тонкости разработала учение о причинности. Ньяя признаёт достоверность непосредственного опыта ([pratyakṣa](#)). Познание внешнего мира, правильно осмысленное и проверенное, по мнению ньяя, достоверно. Вещи даны в опыте, но их отношения непосредственно в опыте не даются, но и не выводятся путём чистого умозаключения. Понимание взаимосвязи вещей относится к так называемым "синтетическим" суждениям, где умозаключение выводится на основании косвенных наблюдений, например, на том факте, что одна вещь никогда не наблюдается без другой вещи, ей предшествующей; в таком случае мы говорим, что предшествующая вещь есть причина последующей. Ясно, что такое суждение никогда не может обладать полнотой достоверности. Ньяя придерживается монокаузальной теории, то есть утверждает, что одна данная причина несёт единственное следствие и что данное следствие может иметь единственную причину. Эта школа считает, что принятие теории констелляции причин исключает всякую возможность научного мышления. Ньяя признаёт полную реальность причинно-следственного ряда, то есть реальный переход материальной причины в следствие, при содействии исполняющей причины (*causa efficiens*) с помощью орудийной причины (*causa instrumentalis*). Таким образом, ньяя рассматривает следствие как цель причины (*causa finalis*).

Эту схему теории причинности, выработанную школой ньяя, приняли и другие школы индийской философии, но понимали они её по-разному. Школа вайшешика, представляющая по существу одно целое с школой ньяя, безоговорочно принимала эту схему. Санкхья и связанная с ней Йога также принимали сущность учения ньяя о причинности, то есть признавали реальный переход материальной причины в следствие. Ведантийская школа Шанкары, признавая реальность причины, отрицала реальность её преобразования в следствие, считая, что реальность всегда неизменна и всякое её изменение иллюзорно.

Школы буддистов по-разному разрешали вопрос о причинности: реалисты примыкали к взгляду Санкхьи, этому же следовали и джайнисты. Идеалисты-буддисты близки к школе Шанкары, вернее, ведантисты принимали взгляды буддийского идеализма, возникшего гораздо раньше Шанкары (учитель учителя Шанкары был буддист); наконец, шуньявадины вообще отрицали существование причинной связи между вещами, уча о мгновенных дхармах, как о единицах проявления, сменяющих друг друга, но не связанных

друг с другом; шуньявадины принимали реальность только пустоты (Ф. И. Щербатской).

Признание реальности всего причинно-следственного ряда лежит в основе реализма любого толка; поэтому ньяю, вайшешику, Санкхью и Йогу нужно отнести к реалистическим школам.

Отрицание реальности изменения причины в следствии ведёт к имманентному иллюзионизму. Такова школа Шанкары, проповедующая, что мир есть лишь кажущееся изменение вечно неизменной, незыблемой Реальности, Абсолютного Субъекта, Атмана. Отрицание причинности ведёт к имманентному и трансцендентному нигилизму шуньявадинов.

Сущность истинного знания заключается в постижении, что всякая деятельность ради самого себя порождает причинно-следственный ряд; хотя сам он непрерывен, но плоды его недолговечны. Хорошие дела приносят хорошие плоды, плохие дела приносят плохие плоды. Дела не складываются, не образуют общей суммы, где плюс и минус нейтрализуют друг друга: человек по отдельности вкушает плоды хороших и плохих дел, иными словами — в учении о причинно-следственном ряде нет идеи искупления; впрочем, это положение не безусловно: как исключение, в "Мокшадхарме" можно найти указание на то, что последствия плохих поступков можно нейтрализовать добрыми делами.

УЧЕНИЕ О КАРМЕ И ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЯХ⁴

Из области логики и феноменологии учение о причинности постепенно перешло в этическую область. Из сознания, что сам человек есть творец своей судьбы, творец всего хорошего и дурного в себе, проистекает сознание ответственности за свои поступки. Эта мысль приводит к убеждению, что сам человек создаёт себя. Причинно-следственный ряд не ограничен ни началом, ни концом, дела каждого человека накапливаются, их материальная причина — психика человека, которая согласно учению Санкхьи материально претерпевает изменения, но не разрушается с разрушением самых плотных слоёв, именуемых "стулашарира", или плотное, физическое тело, образованное большими или плотными сутями. Более тонкое психическое тело (лингашарира или сукшмашарира) есть "внутренний деятель" (антахарана), неразлучный со своими делами, он продолжает существовать в них даже после разрушения плотного тела. Закономерность причинно-следственного ряда должна быть осуществлена. Поступки людей и животных можно распределить по трём категориям: творимая карма, зреющая и зрелая⁵. Зрелой кармой называется процесс, ставший необратимым, например, карма, обуславливающая рождение в той или иной среде, в то или иное время и пр. Зреющая карма не столь инертна: в её условиях человеку оставляется возможность выбора, а выбор, который делает человек, есть творимая карма.

Итак, основная идея кармы есть учение о самотворчестве человека, о его исконной свободе. Эти идеи индийская мысль выработала уже в эпоху старших Упанишад — Чхандогьи, Брихадараньяки. Одной из ранних формулировок закона кармы является знаменитое место в Брихадараньяка-упанишаде, III, 2, в беседе Яджнавалкьи и сына Ритабхаги (это имя символично, оно значит "Причастный Закону"). Ритабхага спрашивает отца, что станет с человеком, когда его тело после смерти распадется на элементы.

⁴ В последнее время в литературе, даже специальной, стал появляться термин "перерождение" для перевода санскритского слова *janaka*. На первый взгляд, как будто бы и не плохо, подкупает кажущаяся близость, ибо корень *jan* означает действие рождения (в активном, пассивном и среднем залоге), но русский язык такого оборота не позволяет. Нельзя сказать: "артист переродился в Бульбу" или "железы перевоплотились в раковую опухоль".

⁵ При знакомстве с этикой Санкхьи не следует упускать из вида, что факт сам по себе не расценивается морально: моральной оценке подлежит акт, то есть сознательно совершаемый, целесообразный акт, действие.

Яджнавалкья уводит Ритабхагу в сторону от других собеседников и, как великую тайну, сообщает ему, что всё зависит от дел человека: "...то, о чём они говорили, была карма и то, что они хвалили, была карма. Воистину через добрые дела (человек) становится хорошим, а через дурные — дурным" (III, 2, 13). Эта мысль развита той же упанишадой в IV, 4, 4—5: "Как золотых дел мастер берёт вещество одного изображения и из него выделяет иное изображение, новое и более красивое, так и душа, стряхнув тело и покинув неведение, создаёт себе иной, более красивый образ". Таинственность, которой окружено это учение, объясняется тем, что оно было невыгодно жрецам, учившим об искупительной силе жертвы. "Кто из чего состоит, тот так и действует, подобно тому, как он поступает, таким он и рождается вновь. Кто творит благое — рождается благим, кто поступает плохо, тот и родится плохим; святым человек становится святыми делами, злым — злыми делами. Воистину сказано: "Человек полностью состоит из вожеления (*kama*); подобны его вожелению его намерения, подобны его намерению его поступки" (Брихадараньяка-упанишад, там же). В Тайттирья-упанишад, II, 8 говорится о тех, которые силой совершённых дел стали богами. Радхакришнан ссылается ещё на ряд аналогичных текстов в Чхандогья-упанишад, Майтраяна-упанишад.

Если принять, что поступки, как действенная причина формируют образ человека, то из этого положения неизбежно вытекает следствие: по сравнению с бесконечностью причинно-следственного ряда жизнь человека есть дифференциально малый отрезок, не соизмеримый с бесконечностью ряда; значит для того, чтобы деятельность могла формировать тонкое и плотное тело человека, необходимо принять, что такое тонкое тело, будучи материальной причиной, способно соединяться с новыми плотными телами.

Таким образом, философски учение о перевоплощениях являлось логическим следствием учения о причинности в школах саткарьявадинов.

Рассуждения, приложимые к истории развития одной души, будучи обобщены, приложимы к космосу в целом: мировые циклы подобны циклам развития отдельного существа; то, что есть джива (живая душа) для индивидуума, есть махан (великий) для пракрити; из него развивается тело космоса в начале кальпы (мирового периода), и в него оно возвращается в конце кальпы. Пралая есть полное растворение в смысле уничтожения, это есть возврат из актуального развёрнутого состояния (правритти) в потенциальное, свёрнутое (нивритти). Как после разрушения индивидуального тела составлявшие его части возвращаются в общую сокровищницу природы, в плотные сути, так вся пракрити возвращается в свою материальную основу, изначальную ткань космоса — прадхану.

Разумеется, что изложенное отнюдь не отрицает исторического хода идей перевоплощения, вера в которое существовала не у одних только жителей Деканского полуострова. Дейссен считает, что в Ведах нет прямого указания на верование в перевоплощения и что известный стих Вамадэвы (Ригведа, IV, 26, 1): "Некогда я был Ману, некогда я был Солнцем" не следует толковать в духе учения о перевоплощении. В Ведах, по мнению Дейссена, доказуема лишь вера в загробную жизнь, хорошую или дурную. Первые следы верования в перевоплощение Дейссен находит в "Шатапатха-брахмане" (VI, 6, 2, 4 и XIII, 8, 1, 5), где говорится о вратах богов на северо-востоке и о вратах предков на юго-западе. В древних Упанишадах, например, в Каушитака-упанишад I, 2, уже затрагивается этот момент. Но основным текстом Упанишад, излагающим учение о перевоплощении, является текст, находящийся в Чхандогья-упанишад, V, 3, 10 и в Брихадараньяка-упанишад VI, 2, 16. Оба текста совпадают почти дословно, и Дейссен сомневается в возможности установить, который из них старше. Но вопрос этот не столь уж важен для нашей темы. Индийцы называют этот текст "учением о пяти огнях". Дейссен указывает, что текст распадается на две части: учение о пяти огнях и учение о пути богов и предков. В тексте о двух путях говорится о посмертном воздаянии и о возвращении к

земному существованию; Дейссен считает такую путаницу изложения доказательством того, что в известные уже Ведам представления о посмертном воздаянии вводится новое учение о возвращении к земному существованию. Автор полагает, что это учение возникло как вывод из размышлений над причиной разницы характеров и нравственного поведения людей, и указывает, что вопрос о различии характеров людей занимал уже и ведических мудрецов, слагателей гимнов, и ссылается на Ригведу, X, 117, 9. Так возникает общее для всей индийской философии учение о вселенском индивидуальном перевоплощении или о потоке жизни, самсаре. Основанный на непрерывности причинно-следственного ряда поток этот вечен и не подчинён богам, наоборот — боги подчинены ему, будучи не свободными от закона причинности. Так как о самсаре говорят Упанишады, то все правоверные школы принимают это учение; принимают его буддисты и джайны, хотя оба эти течения не признают авторитета Вед. Но в зависимости от понимания той или иной школой закона причинности разные школы по-разному учат о самсаре: саткарьявадины (Санкхья, Йога, ньяя-вайшешика, Пурва миманса) принимают реальность самсары, асаткарьявадины (адвайтисты школы Шанкары) считают самсару иллюзорной. Что же касается Утгара-Мимансы с её Брахма-сутрами (Бадараяны), то её отношение к самсаре определяется в зависимости от толкования Брахма-сутр.

Сутры Бадараяны, сложенные за три-четыре столетия до нашей эры, излагают суммарно учение Упанишад (по-видимому, древних и средних). Изустная традиция сутр утратилась рано, а самое древнее толкование их, дошедшее до нас, принадлежит Шанкарачарье (VIII в., начало IX в.), то есть оно написано около 1000 лет спустя после создания сутр.

Известно, что Шанкара толковал сутры в духе крайнего идеалистического монизма (*avibheddvaita*), но такое толкование сутр Бадараяны не обязательно, что наглядно показали Рамануджа (конец XII, начало XIII вв.) и Виджняна Бхикшу (XV в.), — оба понимали Брахма-сутры в духе относительного монизма (*savibheddvaita*). Тибо, один из наиболее авторитетных специалистов по данному вопросу, легко допускает, что первоначально Брахма-сутры понимались в дуалистическом духе. Так как они являются наиболее ранним и наиболее авторитетным изложением сути Упанишад, то правильное понимание сутр важно для истории индийской философии вообще, и для истории развития Санкхьи в частности.

УЧЕНИЕ ОБ ОСВОБОЖДЕНИИ (Мокшадхарма)

Из учения о самсаре логически вытекает учение об освобождении (мокша). Все индийские философские системы, признанные ортодоксальными, ставили освобождение своей конечной целью, своим идеалом, но каждая из них понимала его по-своему. Понимание смысла освобождения обуславливалось пониманием смысла самсары, но только отчасти. Все эти индийские философские школы учат об Абсолюте, Запредельном проявленному, но понимают это Запредельное весьма по-разному: начиная с абсолютной пустоты *sunya*, которая и есть абсолютная реальность, и кончая Абсолютным Субъектом, Атманом — Сат-Чит-Ананда (Бытие-Знание-Блаженство). Понимание отношения Вселенной и Абсолюта также различно в разных школах. Так, абсолютные адвайтисты (Веданта Шанкары) и дуалистическая Санкхья Ишваракришны отрицают какую-либо связь между Абсолютом и космосом: адвайтисты потому, что мир иллюзорен, а значит и всякое отношение к нему иллюзорно, а санкхьяки отрицают потому, что Абсолют не может быть причастен к неабсолюту уже в силу своего определения. Школы относительного монизма Рамануджи понимают связь Абсолюта с космосом как бхакти,

причём понимание бхакти по мере перехода от "Бхагавадгиты" к средневековым мистикам приобретает всё более выраженный половой характер.

Такое понимание этой связи позволяет вкладывать разнообразный смысл и в понятие "освобождение" от самсары, иными словами в переход от относительного к абсолютному. Школы, вкладывающие в понятие "Абсолют" некоторые положительные представления, могут вкладывать положительное значение и в переход к Абсолюту, то есть в состояние нирваны. Вне всякого сомнения разные школы вкладывают в понятие "нирвана" различное содержание, начиная со словарного значения слова: "бездыханность", "безветрие", "угашение" и кончая состоянием полноты бытия и блаженства.

Поэтому нельзя давать индийской философии слишком обобщающую характеристику, как это делают некоторые современные индийские философы, утверждая, что индийской философии вообще присущ имманентный пессимизм и трансцендентный оптимизм. Это определение не подходит к чарвакам, к которым применима антитетическая формула: имманентный гедонизм и трансцендентный пессимизм. Не подходит оно и к дуалистической Санкхье, отрицающей противоречие имманентного пессимизма и не дающей положительного определения нирваны; с натяжкой оно подходит для йоги Патанджали.

Правильней сказать, что запредельный оптимизм свойствен школам, признающим Атмана. Понимание Абсолютного, как Брахмо или Нирваны, менее чётко, и толкование этих терминов разноречиво.

В Упанишадах Брахмо иногда отождествляется с Атманом, иногда эти понятия сочетаются, но не до полного отождествления, иногда же Брахмо выражает понятие Запредельного безотносительно к Атману (это более заметно в ранних Упанишадах). Термин "нирвана" встречается в Упанишадах, и то в самых поздних, лишь в единичных случаях, например, в Кшурика-упанишаде, Йогататтва-упанишаде; эти памятники не старше, а может быть и значительно моложе эпического периода; они относятся к йогическим "техническим" Упанишадам. Можно сказать, что термин "нирвана" не свойственен Упанишадам; для обозначения Запредельного более ранние Упанишады пользуются термином "прана" (в единственном числе в смысле "Жизнь"), позже вошёл в употребление термин "Брахмо", в значении которого больше формализма и абстракции. "Атман" надо считать наиболее поздним из трёх названных терминов. Смысл их постепенно сближался, но всё же более жизнеутверждающее, конкретное наполнение сохранилось за терминами "Прана" и "Атман"; более формалистическое, абстрактное — за терминами "Брахмо" и "нирвана". Термин "нирвана" правильней считать исконно буддийским, лишь позже, по мере развития буддизма, он проник в терминологию ортодоксальных школ и поздних Упанишад. Известно, что ранний буддизм часто повседневным, обычным словам придавал особый философский смысл. О происхождении и понимании термина "нирвана" существуют самые противоречивые мнения: одни считают его специфически буддийским термином, другие — заимствованным от браманизма. Наиболее раннее понимание нирваны в буддизме всё же отрицательное — угасание, происходящее тогда, когда исчерпываются моментальные дхармы буддийского плюрализма, зашедшего в тупик противоречий морального учения без субъекта морали и учения о спасении без субъекта, стремящегося к спасению (Stcherbatsky, [Conception of Buddhist Nirvāṇa](#), 1927, p. 3).

Циммер неоднократно указывает на интереснейший приём буддийского искусства: на ранних буддийских барельефах Будда никогда не изображался, вся сцена компоновалась вокруг пустого места, где, как предполагалось, должен был находиться Будда (например, сцена последнего искушения, сцена поклонения и пр.). Иногда вместо Будды изображался лишь след его стоп. Позже, когда стал преобладать махаянизм, фигуру Будды стали

изображать и отдельно (статуи), и в композициях на барельефных стенах⁶. Освобождение есть конечная цель (*causa finalis*) всех индийских философских систем. Ясно, что в зависимости от того, как понималась причинность, как разрешалась задача следственного ряда, понималась и конечная цель — Освобождение.

ТЕИЗМ, ПАНТЕИЗМ, АТЕИЗМ

В зависимости от того, как философская школа разрешает проблему причинности, стоит и понимание данной школой начала причинно-следственного ряда.

Признание творческой, целесообразной первопричины (*causa primalis, efficiens et finalis*) равносильно признанию теизма, согласно так называемому каузальному теологическому доказательству. Признание, что эта первопричина является также и материальной, приводит к пантеистической концепции. Отрицание ограничения причинно-следственного ряда, то есть признание его вечным, приводит к атеизму.

Все философские системы древности должны были так или иначе ориентироваться на религию, являвшуюся весьма существенной силой в древнем обществе. Санкхья издревле приобрела известность как атеистическая система. Так называемая "классическая" Санкхья, изложенная Ишваракришной в Санкхья-карике и датированная Дасгуптой первым веком до или после начала нашей эры, всегда носила эпитет "атеистическая". По-видимому, этот эпитет не столько выделял данную школу среди других философских школ Индии, сколько служил для обозначения особого течения внутри самой школы и противопоставлял "классическую", или "атеистическую", Санкхью "теистической" Йоге. На Западе среди интересующихся историей культуры Индии распространено представление об особом "мистическом" характере всей индийской философии. Даже некоторые специалисты, как например, Ольтмар, поддерживают это представление. Этого взгляда придерживаются и некоторые современные индийские философы. Конечно, нельзя отрицать спиритуалистического характера индийской философии, но в применении к индийским философским школам этот термин приобретает несколько своеобразный оттенок.

Общий тон старших Упанишад пантеистичен; ярким образцом такого пантеизма является начало Брихадараньяка-упанишады, изображающее космос в виде жертвенного коня ашвамедхи; это вариант знаменитого гимна Ригведы (X, 90), изображающего развитие космоса как жертвоприношение Пуруши (Человека).

Иногда пантеизм Упанишад переходит в решительный атеизм; в качестве примера можно сослаться на отдел Брихадараньяка-упанишады, излагающей учение Яджнавалкьи. В IV, 5, 13—15 Яджнавалкья категорически отрицает всякое сознание после смерти; так как для него сознание равнозначно познанию, а познание возможно лишь при наличии субъекта и объекта, но такое разделение отрицается понятием единства (*advaita* — букв. "без двойственности").

В той же многослойной Брихадараньяка-упанишаде можно найти и зачатки теизма, но лишь в средних Упанишадах (в Шветашватаре, Иша) теистические идеи достигают полноты своего развития. В Шветашватара-упанишаде, так часто сопоставляемой с "Бхагавадгитой", есть упоминание о Санкхье (VI, 13), самое древнее, как принято думать.

Дейссен, следуя Шанкаре, в Шветашватара-упанишаде не принимает слова *saṅkhya* и *yoga* за технические термины, за названия систем, а придаёт им более широкое значение: "доказательство" (санкхья) и "упражнение в размышлении" (йога).

В поздних Упанишадах выражен не только теизм, но и конфессионизм, так как эти Упанишады разделяются на вишнуитские и шиваитские.

⁶ Zimmer. The Art of Ind. Asia, I, pp. 60—62; Philos. of India, pp. 472—473.

Школа ньяя была атеистической, так как для неё, как и для Лапласа, "бог оказался ненужной гипотезой", противоречащей основному положению школы о природе познания. Школа вайшешиков настолько тесно связана с ньяей, что говорить о ней особо нет надобности.

Лишь условно можно назвать Веданту Шанкары теистической, хотя предание и повествует о нём, как о горячо набожном человеке: бог (Ишвара) Шанкары не менее иллюзорен, чем и весь мир, его творение. Ишвара Шанкары исчезает вместе с исчезновением космической майи перед лицом чистой абстракции, реализованного Абсолюта, "застылого, со стеклянными глазами", по удачному выражению Радхакришнана (Л. с. [19], II, 617).

Итак, даже среди "ортодоксальных" систем индийской философии атеизм является скорее правилом, нежели исключением, и нет основания выделять одну из систем как сугубо атеистическую. Скорее эпитет "атеистическая" наводит на мысль о существовании иной, неатеистической Санкхьи. Обычно этот эпитет объясняется так: Санкхья называется атеистической в противопоставлении теистической Йоге, именно в этом моменте принято видеть сущность различия между этими двумя системами.

Санкхья, создающая теоретическое обоснование Йоги, приходит к атеистическим выводам, а Йога, принимая теорию Санкхьи, практически теистична. Такое толкование глубоко снижает философскую ценность систем: выходит, что атеизм Санкхьи не вытекает из сущности её теоретических построений, а является моментом, легко сменяемым на противоположный, то есть внеположным системе, а теизм Йоги является каким-то произвольным довеском к Санкхье, теоретически не обоснованным, попавшим в систему как-то случайно, благодаря, примерно сказать, личным наклонностям Патанджали.

По существу понятие "Ишвара" введено в сутры Патанджали случайно, оно не присуще им органически, удаление этого понятия из системы не только не нарушает её построения, но придаёт большую последовательность изложению. Йога-сутры, перечисляя способы достижения самадхи, наряду с другими, упоминают и о преданности Ишваре (I, 23), но не как о цели, не как о чём-то самодовлеющем, а лишь как об одном из способов работы над собой. Ясно, что установка Йога-сутр не только не близка Гите, с её органическим теизмом, но прямо-таки антагонистична ей.

Сутра I, 23 носит выраженный характер интерполяции, прерывающей ход мысли. За этой сутрой оказалось нужным ввести ещё сутры I, 24—26, как пояснительные. Сутра 24, вопреки основным установкам Санкхьи, нарушая построение этой системы, вводит понятие особого Пуруши — Ишвары, непричастного (*aparāmṛityah*) бедствиям, делам, их последствиям и следам (*kleśa—karma—vipṛka—fṣaya*). Дейссен понимает слово *fṣaya* как синоним *samskara* или *vasana*. Таким образом, в понятии Ишвара отрицается всё, что характеризует личность, дживу, и вместе с тем, вопреки всем установкам Санкхьи, утверждается личный аспект Ишвары. Лейбниц совершенно аналогично в понятии верховной Монады отрицает все определения, характеризующие монаду, и так сам изнутри разрушает созданную им систему. Сутра I, 27 говорит о Пранаве. Хотя этой сутре тоже придан теистический характер, но он совершенно для неё не обязателен, так как рекомендация размышлять над Пранавой (то есть священным слогом АУМ) и повторение этого слога не заключают в себе чего-либо специфически-теистического: такие упражнения рекомендуют и пантеистические Упанишады.

Итак, сутры I, 23—26 приходится рассматривать или как позднейшую интерполяцию, или как уступку обществу, на которую Патанджали вынужден был пойти. Подобную уступку сделал и Шанкара: находя, что сама постановка вопроса об Ишваре бессмысленна, Шанкара допускал теизм "для простого народа", которому не доступны высоты философских абстракций. К такому же приёму прибегает и Санкхья-карика в четвёртой

шлоке, где в согласии с ньяей перечисляются способы познания; но карика добавляет к первым двум способам, предусмотренным ньяей (непосредственному восприятию и выводу) ещё третий — откровение, но в дальнейшем этот способ познания автор карики никак не использует. Дейссен (История философии, I, 3, стр. 416—417) высказывает предположение, что включение откровения в число способов получения достоверного знания спасло Санкхью от обвинения в ереси, под которое попали не только буддизм и джайнизм, чьи теории познания отрицают откровение, как способ достоверного познания, но даже вишнуитские и шиваитские секты (панчаратра и шактизм). Сомнительно, чтобы это предположение Дейссена было правильным, ибо, как было уже показано, и другие "ортодоксальные" системы были или откровенно атеистическими (ньяя-вайшешика), или же весьма близки к этому (ведантизм Шанкары).

Ортодоксальность или "еретичность" определялись не философскими воззрениями, а отношением к ведическому ритуалу: панчаратра вовсе отрицала кровавые ведические жертвы, а шактизм существенно нарушал ритуал, вводя символические жертвоприношения (упасана). Это и являлось причиной того удивительного, парадоксального факта, что самые мощные течения современного брахманизма этим же брахманизмом объявлены еретическими.

Санкхья-карика не касается вопроса об отношении школы Санкхьи к ведическим ритуалам; упоминание в 53 шл. о богах, и в частности об Индре, ни о чём не говорит. В этой шлоке перечислены по принятой схеме классы существ; схема относит к высшему, первому классу богов (*deva*), но этот класс лишь признаётся "высшим" среди однородных классов, он *primus inter pares*, он существенно не отличается от других классов, в которые с одинаковым правом включаются и насекомые, и растения. Это всё — область праkritи и ничего более.

Дэвы (боги) не возвышаются над потоком жизни, самсарой; того, кто возвышается над ним, индийцы зовут владыкой (Ишварой).

ЛИТЕРАТУРА САНКХЬИ И ЙОГИ

Историю индийской литературы принято делить на периоды в зависимости от преобладания той или иной литературной формы.

Самый ранний период — эпоха ведических гимнов. Её сменил период БрахмЗн — ритуалистических толкований гимнов и сопряжённых с ними обрядов.

БрахмЗны были теснейшим образом связаны с наставлениями для лесных отшельников — араньяками (аранья — лес). Непременной частью араньяки являлась упанишада, тайноучение.

Все Упанишады, за небольшим исключением некоторых поздних Упанишад, строго распределены по Ведам, так как разные классы жрецов изучали разные Веды. Но среди каждого класса жрецов существовали школы, передававшие свои традиции. Эти школы передавали своё тайноучение (упанишаду); обычно оно носило название создавшей его школы и входило в состав ведического текста, предназначенного для лесных отшельников (араньяков). Упанишады передавались в достаточно развёрнутом виде, связными фразами, и внешний их смысл был более или менее понятен; внутреннее же их значение, тайноучение, раскрывалось ученику непосредственно учителем.

Мало-помалу литературная форма Упанишад стала сменяться формой сутр, для понимания которых требовалось разъяснение не только их внутреннего содержания, но также их обрывочного, до крайности сжатого языка: каждая фраза сутр состояла из нескольких, грамматически мало между собой связанных слов, а иногда только из одного сложного слова. Последовательность фраз составляла всю "нить" (сутра) изложения, а

каждая фраза — "узелок", или "бусинку", для запоминания преподанного философского положения. С веками сутры начали обрастать различными толкованиями — [bhṅyā](#), которые наслаивались одно на другое. По создавшейся традиции последующие мыслители, даже самые крупные, выступали не как творцы новых систем, а лишь как толкователи древней традиции. Конечно, в криптограмму сутр каждый толкователь мог вкладывать свой смысл, а последующие толкователи, объясняя взгляды более раннего, а потому и более авторитетного толкователя, вносили в учение свои взгляды, так что сама сутра терялась среди этого нагромождения, и первоначальный её смысл совсем ступёвывался. Так рождалась бесконечная схоластическая полемика, оттачивающая мысль в различных её логических тонкостях, но истощившая её по существу.

Традиция комментирования уже в VIII—IX вв. н. э. была настолько сильна, что даже такой великий мыслитель, как Шанкара, авторитет которого в течение веков вся мыслящая Индия признавала наивысшим, не дерзал объявить себя создателем новой философской системы и настойчиво именовал себя лишь комментатором Веданты, нескольких (9) древних Упанишад, авторитет которых Шанкара принимал безусловно, и комментатором знаменитых Брахма-сутр Бадараяны и "Бхагавадгиты".

Эпоху сутр широко определяют тысячелетием: 500 лет до нашей эры — 500 лет нашей эры (H. Zimmer). Таким образом, время создания сутр и Эпоса приблизительно совпадает.

После периода сутр, с нагромождёнными на них толкованиями, появилась потребность в конспектировании основ различных систем, хотя бы кратких, без особых толкований, но достаточно понятных для подготовленного читателя. Так возникают карики — пособия, излагающие философские учения. В обобщении — периодом карик считается первая половина первого тысячелетия нашей эры.

Для Санкхьи процесс проходил несколько иначе. [Sāṅkhyapravācanasūtra](#) — произведение, приписываемое легендарному мудрецу Капиле, сыну Браммы, по общему признанию, — позднее произведение; Радхакришнан относит его к XIV в., не раньше. Принято считать наиболее древним памятником так называемой "классической" Санкхьи Санкхья-карику Ишваракришны. Этот памятник относят к началу нашей эры (I — III вв.). Дасгупта считает, что наиболее древним изложением "классической" Санкхьи является неизданное произведение Чараки ([Caraka](#)); Дасгупта видел этот памятник лишь в рукописи; содержание его он излагает в 1-м томе "Истории философии", т. I, 213. И вместе с тем общепринято считать Санкхью самой древней философской системой Индии.

Гарбе, специально занимавшийся системой Санкхьи и сделавший перевод основных её памятников на немецкий язык, считает, что Санкхья — самая древняя и самая замечательная из философских систем Индии, в которой впервые в истории человечества проявились сила и свобода человеческого духа. Обычно философию Санкхьи излагают по Санкхья-карике Ишваракришны, однако Гарбе утверждает, что там нет ни одного положения, которого нельзя было бы найти в философских текстах "Махабхараты". Мнение Гарбе поддерживает Дальман, специально изучавший философские тексты "Махабхараты". Дейссен ("История философии", I, 3, 63) придерживается такого же мнения, только с той оговоркой, что в "Махабхарате" нет учения о тонких сутях (танматрас). То же утверждает и Радхакришнан, желая показать, что Санкхья даже в Эпосе ещё окончательно не сложилась. Формально оба исследователя правы лишь в том, что в философских текстах "Махабхараты", по-видимому, не встречается термин [tanmatras](#) как таковой, но во всяком случае есть синонимичный термин [indriyārtha](#) и учение о существовании тонких сутей встречается неоднократно. Так, в "Махабхарате", XIV, 43, 22 сказано: "Звук — признак акаши; прикосновение — признак ветра" и т. д., в XIV, 50, 35б: "От личного начала (аханкара) возникают свойства — великие суги"; в XIV, 50, 36а: "Считается: в силу обособления сутей, как (их) свойства, (возникают) предметы". И ещё

ясней: в XII, 202, 21: "В великих сутях пребывают пять (индрий); предметы же чувств пребывают в чувствах; все они следуют за манасом, манас — за буддхи, а буддхи — за самосушей".

Для изучения развития Санкхьи философские тексты "Махабхараты" несравненно интереснее Санкхья-карики, вполне отработанного варианта системы Санкхьи, который сам по себе не даёт представления о ходе развития философской мысли в эпический период.

Разница между "ранней" и "классической" Санкхьей бросается в глаза даже при беглом ознакомлении с предметом. "Классическая" Санкхья является законченной дуалистической системой, встретившейся со всеми трудностями дуализма и плюрализма. "Ранняя" Санкхья есть продуманная система относительного монизма, впоследствии детально развитая Рамануджей (конец XII, начало XIII вв.) и Виджняна Бхикшу (XV в.).

В литературе нередко затрагивается вопрос о близости Санкхьи и буддизма, причём Санкхья обычно считается древнее буддизма, и на этом основании говорят о влиянии Санкхьи на буддизм. Многие рассматривают буддизм как один из вариантов Йоги (Ф. И. Щербатской). Взаимное влияние Санкхьи и буддизма даёт себя чувствовать: в "Махабхарате" во многих чертах эти системы совпадают. Обе системы отличаются глубоким пессимизмом, обе считают страдание стимулом философских исканий: "В силу тройственных страданий возникает желание знать их причину" — так начинается Санкхья-карика, что вполне соответствует первой истине буддизма. Однако, хотя отправные точки обеих систем настолько близки, что можно говорить о их совпадении, результат их исканий существенно отличен: Санкхья приходит к реализму, буддизм же в основных своих течениях — к нигилизму. Это по основной линии исканий. Например, сходство отмечается в их отношении к ведическим ритуалам и кровавым жертвоприношениям. Буддизм со всем этим решительно порвал; Санкхья к ним относится в общем отрицательно, однако в разных текстах "Махабхараты" это отрицательное отношение выражено с весьма различной силой, а некоторые даже выражают к ним своё положительное отношение. Даже "Бхагавадгита" не свободна от такой двойственности: не отрицая жертв, даров и аскезы, она советует лишь не привязываться к плодам этих действий (XVIII, 5—6). Санкхья-карика дипломатично обходит этот вопрос; во второй шлоке говорится лишь о недостаточности откровения для освобождения от нечистоты и страдания. Такое шаткое положение в вопросе, столь важном для тогдашнего общества, свидетельствует, что он не входил органически в систему Санкхьи, а был привнесён извне; весьма возможно, что в этом сказалось влияние буддизма. Ещё более важно учесть тесную связь Санкхьи с вишнуизмом, для которого, как для религиозного течения, соперничавшего с ведической религией, вопрос о кровавых жертвоприношениях имел первостепенный интерес.

Итак, Санкхья и буддизм, развиваясь в одно время и в одном направлении, несомненно, имеют много общих черт; такая общность наиболее вероятно объясняется не односторонним, а взаимным влиянием одной системы на другую.

Эпоха создания философских текстов "Махабхараты" совпадает с эпохой идейного и политического расцвета буддизма. После победы буддизм широко распространился в Индии и преобладал там приблизительно в течение 1500 лет. Но ещё больше, чем с Санкхьей, буддизм был связан с Йогой, как практическим осуществлением Санкхьи: буддизм лишь с течением времени стал развиваться как философская система. Сохранилось предание, что Будда уклонялся от разрешения философских вопросов и настаивал на практическом значении своего учения о страдании и способе освобождения от него (Щербатской). Вопрос этот — общий для всех трёх течений: Санкхьи, Йоги и буддизма, но две последние системы обращали внимание преимущественно на практику, а

Санкхья — на теорию, и в основных теоретических положениях Санкхья, принимающая безусловную реальность пракрити, не только не близка буддизму, но прямо противоположна ему.

Радхакришнан, признавая, что некоторые идеи буддизма могли отразиться в поздних произведениях школы Санкхья, категорически отрицает какое бы то ни было влияние буддизма на Санкхью, зарождение которой он относит к добуддийской эпохе. Совпадения в постановке некоторых вопросов в буддизме и Санкхье (о страдании, о ведических жертвах и пр.) Радхакришнан считает "случайными" (Л. с. [19], II, 221), с чем никак нельзя согласиться, ибо для того времени это были не "случайные" темы, а существенные социальные моменты, чем и объясняется их обсуждение различными в своих основах течениями. И в этом смысле можно принять, что для решения вопроса о близости буддизма и Санкхьи названные темы "случайны", то есть не являются решающими.

Прав Радхакришнан, указывая, что в решении основных вопросов, образующих сущность учения, "ранний" буддизм и Санкхья глубоко различны. "Буддизм не принимает ни одного из центральных положений Санкхьи: ни бездеятельности пуруши, ни самобытности пракрити, ни теории гун", — говорит Радхакришнан.

Искать истоков Санкхьи в буддизме нет никаких оснований: можно считать, что теперь достаточно твёрдо установлено, что Санкхья древнее буддизма; начало Санкхьи нужно искать в более древних слоях: корни её уходят в Упанишады. Известно, что в Упанишадах схематически различают три слоя: древний, средний и поздний. Каждый слой характеризуется и формально, и по существу. Так, например, древние Упанишады написаны прозой, средние — смешанным стилем: и прозой и ритмической речью, поздние — ритмической речью. Конечно, этот признак весьма относителен. Например, Шветашватара-упанишада, Иша-упанишада, хотя и написаны ритмически, но относятся к средним, более авторитетным Упанишадам.

Важным признаком по содержанию считается способ обозначения Упанишадами Высшего Принципа и понимание его в безличном или личном аспекте. Ранние Упанишады обычно обозначают Высший Принцип через "Прана" в единственном числе — "Жизнь". Позже появился термин "Брахман" (Брахмо ср. р.). Оба термина носят безличный характер и употребляются ранними Упанишадами. Средние Упанишады вводят термин "Атман", сближая его с Брахмо, и придают всё более личный характер этим понятиям. В поздних Упанишадах всё больше проявляется не только теизм, но и конфессионализм, сектантство; различают поздние вишнуитские, шиваитские, йогические Упанишады. Но и этот признак, казалось бы, гораздо более надёжный, всё же не безусловен. Несомненно, не все Упанишады пользовались одинаковым авторитетом. Авторитет более древних Упанишад считается безусловным и ссылка на них — неоспоримым доказательством. Другие Упанишады пользуются меньшим авторитетом, на них реже ссылаются, а на некоторые и вовсе не ссылаются. Особым авторитетом пользуются Упанишады, комментированные Шанкарой или цитируемые им в комментариях к Браhma-сутрам Бадараяны. Таких Упанишад всего одиннадцать; среди них Чхандогья, Брихадараньяка и Шветашватара-упанишады, близко связанные с системой Санкхья, но в число их не включена Майтраяна-упанишада, где развёрнуто даны все основные положения Санкхьи. Шанкара также комментировал и цитировал "Бхагавадгиту".

Некоторые вишнуитские и шиваитские Упанишады также ссылаются на Санкхью или на те или иные её положения. Реньо считает, что шиваитские Упанишады старше вишнуитских, но это спорно, датировка их очень сомнительна: допускается даже, что некоторые из них относятся к средним векам нашей эры. Во всяком случае и те и другие Упанишады считаются гораздо менее авторитетными, чем древние, и пользоваться ими для изучения развития идей Санкхьи нужно с большой осторожностью. Майтраяна —

наиболее ранняя из вишнуитских Упанишад, излагает основы учения Санкхья и широко пользуется терминами этой школы: пуруша, пракрити, махан, бхутатма и пр. Что же касается более ранних памятников, то мнения исследователей по этому вопросу резко расходятся. Прав Дейссен, считающий историю происхождения и развития школы Санкхья одной из наиболее трудных и спорных тем истории индийской философии⁷. Автор находит зачатки философии Санкхья в Чхандогья, Катхака и Шветашватара-упанишадах.

Гарбе (R. Garbe, *Философия Санкхья*, стр. 7) категорически отрицает наличие каких-либо следов Санкхьи в древних Упанишадах и даже высказывает мысль, что эта дуалистическая система возникла как реакция на монистическую проповедь древних Упанишад. Он считает, что буддизм заимствовал от Санкхьи свои основоположения, что, по мнению Гарбе, символизируется традицией, называющей Капилавасту ("Обитель Капилы" — разумеется: Санкхья) родиной Будды. Думается, что для доказательства столь шаткого положения требуются более убедительные доводы по существу. Как уже было сказано, наибольшую близость к буддизму проявляет Санкхья-карика, которую Гарбе обычно имеет в виду, когда высказывает свои суждения о Санкхье. Но Санкхья-карика написана не раньше первых столетий нашей эры, когда буддизм уже насчитывал не меньше 5—6 сотен лет существования.

Нельзя не признать справедливости рассуждения Дейссена (*История философии*, I, 3, стр. 408—409). Указав на процесс развития идей Санкхьи в более поздних Упанишадах (в Шветашватара и особенно в Майтраяна-упанишаде), а также в философских текстах "Махабхараты", в частности в "Бхагавадгите" и "Мокшадхарме", и в I и XII книгах Ману, Дейссен говорит: "Поскольку буддизм вырос на почве мыслей, выявленных указанными текстами, можно присоединиться к мнению тех исследователей, которые усматривают в буддизме популяризацию философии Санкхья. Но если понимать под Санкхьей позднейшую философскую систему, к изложению которой мы приступаем (то есть Санкхья-карику. — Б. С.), то прав тот, кто оспаривает какую-либо зависимость буддизма от этой так называемой "классической" Санкхьи, которая на несколько столетий моложе буддизма. Впрочем, само возникновение и способ развития "классической" Санкхьи из эпической Санкхьи окутаны тьмою" (Л. с. [44], стр. 409).

Вебер (цитируется по Гарбе) ещё дальше, чем Дейссен, отодвигает в глубь истории зарождение Санкхьи, считая, что концепции Санкхьи, наряду с другими противоречащими учениями, можно найти уже в Брахманах; это мнение Вебера вызывает у Гарбе недоумение (Л. с. [48], стр. 15).

Сенар считает, что в Атхарваведе, X, 8, 37 и особенно в 43, чётко выражена одна из характерных концепций Санкхьи: учение о гунах: [pundarikam navadvṛam tribhir gunebhir ḥvritam](#) — "девятывратный лотос окутан тремя гунами". Этот стих буквально повторяется в Атхарваведе, X, 2, 31, 32, где говорится о восьмипоясном, девятывратном граде богов. Под "девятывратным лотосом" цитированного стиха Сенар понимает космического пурушу. Возражения Гарбе против такого понимания малоубедительны: он считает, что в данном стихе Атхарваведы речь идёт о коже, волосах и ногтях, которыми "окутан" человек. Если выражение [ḥvritam](#) (окутанный) подходит, когда речь идёт о коже, то когда речь идёт о волосах, оно уже трудно применимо, а когда — о ногтях, то и вовсе не подходит. В цитированном стихе слово [gunais](#) совершенно не обязательно понимать как "вещество", как на этом настаивает Гарбе, — обычное понимание — "качество" — не создаёт нелепицы. Таким образом, довод Гарбе снимается. Однако приведённому стиху

⁷ Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 2, 216. («Die Entstehung des ... Sankhyasystems ist eines der schwierigsten und streitigsten Probleme auf dem Gebiete der indischen Philosophie»).

Атхарваеды нельзя придавать решающего значения, как думает Сенар: лишь простое употребление термина, хотя бы и характерного для системы, нельзя выставлять как достаточное доказательство смысловой близости разбираемых систем; такой довод можно было бы учесть в ряду других доказательств, но не как самостоятельный довод; к тому же датировка Атхарваеды весьма сомнительна, по-видимому, это довольно поздний памятник, который знают не все тексты "Махабхараты"; так, "Бхагавадгита" его не знает, а Санкхья, конечно, старше "Бхагавадгиты".

Радхакришнан указывает, что уже в Ригведе высказываются мысли о двух началах: пуруше и пракрити в гимне X, 82, 5—6, посвящённом Вишвакарману, а Кумарасвами (в статье Ригведа, X, 90, 1) говорит о тождестве Вишвакармана, гимнов X, 81, 82 с Пурушей. Нужно сказать, что видеть в гимнах Вишвакарману зачаток идей Санкхьи можно только с большой натяжкой, пользуясь методом экзегетики.

Более убедительно толкование Дейссена (История философии, I, 1, 150 и сл.; I, 3, 38) гимна, посвящённого Пуруше (Ригведа, X, 90). Дейссен хоть и считает его одним из наиболее поздних гимнов Ригведы, но весьма популярным, так как он попал в ряд других сборников (*samhita*). В гимне говорится о конкретном представлении — Человеке Вселенском.

Веды представляли разные силы природы в виде человекообразных богов, но в гимне X, 90 впервые был очеловечен весь космос в тысячеголовом, тысячеглазом, тысячеруком Пуруше; в нём были объединены оба начала — духовное и материальное; такое объединение постоянно утверждает и эпическая Санкхья. В текстах "Махабхараты" можно проследить, как постепенно разделяется первичное единство, как относительный теистический монизм переходит в атеизм и в дуализм "классической" Санкхьи (ср. Дейссен, История философии, I, 3, 38). Дейссен подчёркивает одну сторону процесса, но затеняет другую, не менее выраженную: недостаточно осозанный монизм ищет диалектические пути развития, ищет объединения процесса развития сутей, таттв пракрити с единым духовным принципом Пурушоттамы-Нараяны. Этот процесс нашёл себе яркое выражение в "Нараянии".

Дасгупта (*Dasgupta*) считает, что в древних Упанишадах можно проследить два течения: одно — монистическо-пантеистическое, позже вылившееся в систему Веданты Шанкары, другое — реалистическое, склонное к дуализму, в котором уже можно видеть зачатки Санкхьи с её специфической терминологией. Согласно общепринятому взгляду автор особенно выделяет Шветашватара-упанишаду и Майтраяна-упанишаду. Как уже сказано, авторитет Шветашватара-упанишады не подвергался сомнению, и Шанкара включает её в число цитируемых им Упанишад. Что же касается Майтраяна-упанишады, то авторитет её менее прочен; Дасгупта считает, что нет достаточных данных для более или менее точной её датировки. Следуя такой чрезмерной осторожности автора, мы рискуем без достаточных оснований утратить некоторые факты, важные для истории Санкхьи.

Дейссен не согласен с Максом Мюллером, склонным относить эту упанишаду скорее к более раннему, чем к более позднему периоду. Правда, такое определение очень расплывчато. Думаю, что есть основания значительно уточнить датировку этой интересной упанишады. Нельзя придавать слишком большого значения умолчанию о ней Шанкары, ведь он использует всего лишь около 10% памятников, относимых к Упанишадам. Если принять мнение Дейссена, что Майтраяна-упанишада знакома с Санкхья-карикой, то придётся эту упанишаду отнести к первым столетиям нашей эры (II—III), что также представляется слишком поздним сроком. В упанишаде нет бесспорных указаний на Санкхья-карику. Санкхья, которую излагает Майтраяна-упанишада, это Санкхья не Ишваракришны, а скорее философских текстов

"Махабхараты": упанишада стоит определённо на теистических позициях, очень рьяно защищает ведический ритуал, даже в первых своих главах (прапатхаках), если принять предположение Дейссена, что 7-я глава, направленная против еретиков, позднее добавление какого-то чуждого упанишаде отрывка. Множество цитат из других, и не только ранних, но и относительно поздних Упанишад (например, Шветашватара-упанишада) производят впечатление, что автор, стоящий на позициях Санкхьи, хочет защитить свои убеждения от обвинений в новшествах и ереси. Чтобы не быть самому обвинённым в ереси, он сам нападает и спешит заверить свою лояльность по отношению к Ведам. Такое положение наиболее вероятно в период создания системы, когда ещё многое не ясно, по многим вопросам существуют разноречивые мнения, в частности в вопросе о ведических жертвах. Дейссен (Шестдесят упанишад, стр. 313) справедливо замечает, что более позднее возникновение Майтраяна-упанишады придаёт ей сугубый интерес, как хорошему справочнику по Упанишадам, нужному для борьбы с ересями, которыми и сам автор справочника достаточно сильно задет. Дасгупта признаёт влияние буддизма и даже джайнизма на Санкхью и рассматривает эту систему как некую амальгаму теорий: постоянства (Упанишады), мгновенности (буддизм) и относительности (джайнизм).

Из шести ортодоксальных систем Санкхья — единственная система, о которой много и подробно говорят поздние Упанишады, начиная с Шветашватары. Другие системы упоминаются мельком, в порядке перечисления и то в очень поздних памятниках. Так, в Атма-упанишаде перечисляются подряд Пураны, Ньяя, Миманса, Дхармашастра.

В *Mṃndukya-karika*, памятнике, несомненно, более позднем, чем Мандукья-упанишада, Дейссен в II, 20 находит намёк на вайшешиков. Радхакришнан (L. с. [19], II, 27) приводит ряд примеров из поздних Упанишад, где использованы термины, употребляемые школой ньяя, но это только доказывает, что логические понятия и термины вырабатывались до сутры Гаутамы; впрочем, этого вывода не отрицает и сам Радхакришнан, ссылаясь на мнение Виджаянты. Там же Радхакришнан указывает, что в "Махабхарате" постоянно и пространно говорится о Санкхье и Йоге, о других же системах едва упоминается, да лишь изредка в философских текстах "Махабхараты" встречаются термины школы ньяя..

Итак, можно считать общепризнанным, что Санкхья и Йога являются самыми древними философскими системами, вернее объединённой системой, почти безраздельно господствовавшей в Индии в первой половине первого тысячелетия до и после нашей эры. Лишь в начале IX века Санкхья и Йога стали уступать первенство Веданте Шанкары.

ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА САНКХЬЯ

Основные черты системы

Словарные значения слова *saṅkhyā*: 1) — счёт, исчисление; 2) — рассуждение, обдумывание, борьба, битва в интеллектуальном и физическом смысле. Лишь единичные исследователи понимают название системы в первом смысле. Гарбе (Философия Санкхья, стр. 8) справедливо считает "странным" мнение Гау (Gough), что название "Санкхья" возникло просто оттого, что перечислялись принципы Упанишад, но сам не менее странно производит это название от *parisaṅkhyāna* — "изнурительное перечисление".

Винтерниц сближает название "Санкхья" с мистикой чисел Пифагора (ср. Радхакришнан, II, 219), но такое сближение рационалистической индийской системы с мистическим учением Пифагора о символике чисел ничем, кроме названия, не оправдано.

Радхакришнан приводит ряд убедительных цитат из санскритских памятников в доказательство того, что традиционно название системы "Санкхья" понималось во втором смысле слова, то есть как углублённое обдумывание, исчисление "за" и "против", рассуждение. Таким образом, значение слова близко русскому — "любомудрие" и

греческому — "философия", "диалектика".

Дейссен настаивает, что в более древних текстах (в частности в пресловутом стихе Шветашватара-упанишады, VI, 13) слово "Санкхья" употреблено в широком смысле. В понимании этого слова для данного стиха Дейссен опирается на авторитет Шанкары, который толкует слова из VI, 13: *sṅkhyam yogan ca* как *vaidikam jñānam dhyānaṁ ca*, то есть "ведическое знание и углублённое размышление". Дейссен считает, что и Гита употребляет слово "Санкхья" не в смысле названия школы, а в общем смысле "размышление", так понимала и Шветашватара-упанишада.

Колебрук (Colebrooke) понимает название "Санкхья" как "правильное рассуждение". Ссылаясь на Виджняна Бхикшу, он указывает, что Санкхья занимается "открытием души", доказательством её существования путём правильного размышления (L. с. [37], стр. 20).

Многие трудности вызываются неточным определением, какое именно историческое явление понимать под словом "Санкхья". Многие исследователи, особенно в прошлом веке, под "Санкхьей" понимали только "классическую" Санкхью, Санкхья-карику. Этому взгляду придерживаются и некоторые современные исследователи, например Н. П. Аникиев.

Гарбе пишет (Философия Санкхья, стр. 15), что под философией Санкхья следует разуметь философскую школу, основанную на таких положениях: абсолютное различие духовного и недуховного принципа; множественность душ; независимость и вечность материи, состоящей из трёх гун; происхождение мира из первоматерии; учение о первичном возникновении психических органов и о вторичном — внешних вещей; тройственность психического органа (то есть антахкараны, образованной буддхи, аханкарой и манасом); признание 25 сутей (таттв) материи; учение о тонких сутях (танматрах), о внутреннем теле (линга шарира) и о предрасположениях (самскара); учение о первичной механичности психических процессов, вторично озаряемых сознанием; отрицание Ишвары (атеизм); утверждение, что освобождение достигается только силой строгого различия духа и материи.

Всё изложенное есть по существу точный конспект Санкхья-карики. Вполне понятно, что, пользуясь таким жёстким мерилем, игнорирующим всякую диалектику исторического процесса, Гарбе не мог найти следов Санкхьи не только в Ведах, как это сделали Дейссен и Радхакришнан, но и во всей другой ведической литературе, включая Упанишады. Не удивительно, что Гарбе должен был, в угоду своему произвольно принятому принципу, искромсать до неузнаваемости "Бхагавадгиту", вопреки всякой исторической очевидности. Можно добавить, что, пользуясь мерилем Гарбе, пришлось бы отбросить почти все философские тексты "Махабхараты" или проделать над ними те жестокие и необоснованные операции, которые сам Гарбе проделал над Гитой. Уж одно это явно свидетельствует о порочности критического метода Гарбе, так импонировавшего многим индологам лет 60 тому назад, особенно в Германии. Несмотря на прекрасные переводы памятников, в том числе и "Бхагавадгиты", несмотря на огромную работу по изучению Санкхьи, выполненную Гарбе, которую никак нельзя игнорировать и в настоящее время, идеи Гарбе, в своё время пользовавшиеся большим успехом, впоследствии подверглись суровой, но справедливой критике со стороны индийских специалистов, с самого начала встретивших взгляды Гарбе весьма отрицательно (Радхакришнан, Кумарасвами, М. Рой, Кумараппа Бхаратан).

Определение, даваемое Дейссеном "классической" Санкхье, весьма близко определению, даваемому ей Гарбе, что вполне понятно, так как определение классической Санкхьи, даваемое им, весьма точно; но Дейссен очень чётко отличает раннюю, или эпическую, Санкхью от "классической", что даёт ему возможность сделать глубокий, поучительный анализ истории зарождения этой философской школы (ср. История

философии, I, 150; I, 2, 216 и сл.; I, 3, 8 и сл. и Шестидесят упанишад, стр. 265, 290, 313).

Совершенно ясно, что такая философская система, глубоко продуманная и широко охватывающая мир явлений, изумляющая своей стройностью в исторической перспективе, не могла сложиться сразу, не могла быть творением одного человека, как бы гениален он ни был. Человек осмысливал себя и окружающий мир ранним утром своей исторической жизни. Осмысление каждого факта, систематизация каждого наблюдения требовали огромного напряжения, чтобы составить хотя бы относительно стройное миропонимание, где творческой фантазией непрестанно приходилось заполнять огромные пробелы, возникавшие из-за недостатка фактических данных. Если к изучаемому вопросу подходить с такой точки зрения (а иначе к нему и нельзя подходить), то приходится только удивляться титанической силе мысли древних мудрецов, их необычайному реализму и тонкому чувству правды. В области мысли это не менее грандиозно, чем подземные храмы Аджанты и Эллары в области искусства. И как само собой понятно, что эти художественные произведения при всей их целостности дело поколений и поколений, так ясно, что и грандиозные философские системы Индии являются творчеством многих поколений на протяжении веков...

И если *так* искать корни Санкхьи в предшествующей литературе, в частности в Упанишадах, то не только нельзя подтвердить мнение Гарбе об отсутствии связи Санкхьи с древними и средними Упанишадами, но приходишь в смущение перед обилием материала, подтверждающего эту связь, и перед сложностью возникающих проблем.

Уже из материалов философских памятников "Махабхараты" становится ясным, что Санкхья складывалась постепенно, элемент за элементом, что её развитие шло не в одном направлении, через дуализм к плюрализму, но и в направлении диалектического монизма, совершенно неосновательно отрываемого от Санкхьи. По значительности памятников ("Бхагавадгита", некоторые части "Мокшадхармы", творения Рамануджи, Виджняна Бхикшу), по влиянию на жизнь общества (вишнуизм) именно эту линию Санкхьи следовало бы считать основной, а дуалистическую, вопреки традиции, — второстепенной. Некоторые элементы, как чуждые системе, отмирали, но их можно встретить в различных вариантах изложения учения Санкхья в "Махабхарате", например, учение о пране как о едином жизненном принципе; другие же элементы, казалось бы второстепенные, со временем приобретали значение кардинальных; таково, например, учение о гунах. В "Махабхарате" есть варианты изложения системы Санкхья, которые вовсе не упоминают о гунах или упоминают о них вскользь. Дасгупта даже принимает за критерий для суждения о возрасте данного памятника его отношение к теории праны и гун: чем старше данный текст "Махабхараты", тем яснее выражена в нём теория праны, чем моложе — тем больше её вытесняет учение о гунах.

Очень поздним элементом системы является учение о танматрах, тонких сутях в органах чувств, соответствующих плотным сутям, образующим внешний мир (стихиям). К поздним элементам системы нужно отнести разработку учения о тонком (сукшма шарира) и о кармическом теле. Так, в Гите можно встретить лишь намёк на учение о тонком теле: "Когда принимает тело или когда покидает (его) Ишвара, захватив их (индрии вместе с манасом, XV, 7), уносит, как ветер запахи с их местонахождения (XV, 8)".

В процессе развития мысли поправки естественны и неизбежны даже в любом индивидуальном творчестве, тем более в таком коллективном творчестве, как индийские философские системы; хотя нельзя и отрицать, что конкретные памятники, например сутры, формулированы определённым лицом. Коллективность создания памятника нередко удостоверяется самим памятником, его ссылкой на традицию. Так, например, Санкхья-карика даёт в конце список учителей, создавших учение Санкхья, в "Мокшадхарме" даётся подобный же список, лишь отчасти совпадающий со списком

Санкхья-карики. Но такие неточности не изменяют основного исторического факта: сам автор (или редактор) памятника настаивает на том, что он передаёт учение, прошедшее через поколения. Естественно, что в процессе творчества идеи отшлифовывались и перерабатывались. Датировку и процесс зарождения Санкхьи не разрешить спорами о том, кто такой Капила, о котором говорится в Шветашватара-упанишаде, III, 4 и IV, 12, в Гите, X, 26; на него намекает и Санкхья-карика, 70; тому же мудрецу приписывается и создание Санкхья-правачана-сутр, хотя, по общепризнанному мнению, памятник этот относится к позднему средневековью.

Некоторые исследователи, например, Дейссен, считают, что Шветашватара-упанишада и Гита под "Капилой" ("красный", "золотой") понимают "Золотое семя", "Хираньягарбху", то есть Брахму. Радхакришнан склонен признать историчность мунни Капилы и даже высказывает предположение, что он жил приблизительно за столетие перед Буддой, то есть в VII веке до нашей эры (Радхакришнан, Индийская философия, II, 224).

Какие можно сделать выводы из этого? Почти никаких. Даже приняв историчность личности мунни Капилы и утверждение Шветашватара-упанишады, что он был творцом Санкхьи, мы лишь можем с уверенностью сказать, что речь идёт не о плюралистической системе, изложенной в Санкхья-карике. Можно высказать догадку, что Шветашватара-упанишада говорит о системе относительного монизма, развиваемого в Упанишадах. Но в деле изучения развития системы это почти ничего не даёт.

Не следует также искать в Упанишадах лишь "специфических" черт Санкхьи: дуализма, переходящего в плюрализм, теорию трёх гун и самобытности пракрити, хотя эти признаки и считаются общепринятыми, и исследователи, особенно европейцы, говоря о Санкхье, автоматически повторяют их, особенно после работ Гарбе. Даже Дейссен, одним из первых поставивший вопрос о ранней Санкхье, признавая заслуги Гарбе в изучении Санкхьи, считает положительной особенностью своего изложения то, что он остаётся строго в пределах Санкхья-карики, тогда как Гарбе пользуется и позднейшими текстами, что вносит известный разноречивый в изложение.

Но вместе с тем этой "догме" "основных положений" Санкхьи время от времени наносятся удары, которые заставляют нас задуматься: установлены ли так прочно её "основные положения"? Так, Радхакришнан, перечислив "основные положения" системы и даже признав, что нельзя решить вопроса — существовала ли уже Санкхья во времена Будды — находит весьма вероятным, что ранняя Санкхья приближалась к взглядам относительного, диалектического монизма (вишиштаадвайта); такое предположение подтверждается рядом философских текстов "Махабхараты" и прежде всего "Гитой", которую Гарбе не понял именно из-за своего в корне неправильного отношения к Санкхье. Радхакришнан видит один из ранних следов Санкхьи в Катхака-упанишаде, I, 3, 10—11 и в Чхандогья-упанишаде, VI, 8, 6, усматривая в этих местах зачаток учения о миропроявлении; Дейссен также отмечает близость этого учения к идее Санкхьи: текст гласит; I, 3, 10; "Выше индрий — предметы, выше предметов — манас, выше манаса — буддхи, выше буддхи — Махан-Атман"; I, 3, 11; "Выше пребывает авьяктам (непроявленное), выше него — Пуруша; выше него — нет больше ничего. Он — высшая цель и высший путь" (перевод по Дейссену). Обращает на себя внимание употребление в тексте терминов, свойственных Санкхье: пуруша, авьяктам, махан, буддхи, манас, индрии — всеми этими терминами оперирует Санкхья. Трудно не увидеть в приводимом тексте одну из действительно основных идей Санкхьи — идею последовательного развития сутей (таттв) миропроявления, которое Санкхья, всегда, во всех своих вариантах рассматривает как единый, диалектически развивающийся процесс. В данном тексте он рассматривается с точки зрения нивритти, йогического пути возврата. Радхакришнан замечает, что текст говорит только о высшем "Я" (*mahan ftman*), но пропускает низшее

"я", то есть аханкару. С этим трудно согласиться. Тексты эпической Санкхьи, как правило, отождествляют буддхи и "великое" ([mahan](#), ср. р.) и при перечислении таттв употребляют или одно, или другое слово как синонимы. Но есть тексты, где оба эти слова стоят рядом, и тогда буддхи уступает своё первенство, и махан или махан-атма становится на первое место, как "душа мира", а буддхи приобретает смысл "индивидуальный разум" и получает значение "аханкара", совершенно так, как в данном тексте Катхака-упанишады.

Как правило, в эпических текстах после буддхи следует упоминание об "авьяктам", под которым понимается не проявленная пракрити, или "прадхана". Текст не чётко формулирует взаимоотношение пракрити (авьяктам) и Пуруши, но поскольку говорится о Пуруше, как о высшей цели, надо полагать, что текст не ставит между ними непреходимой грани. Текст Чхандогья-упанишады, VI, 8, 6, на который ссылается Радхакришнан, говорит о том же переходе, но в более мифологических образах, и разбор его, не внося принципиально нового, отвлѣк бы от основной темы.

Следует отметить, что Катхака-упанишада относится к средним Упанишадам, к тому знаменитому периоду, когда, по удачному выражению Дейссена, "начали собирать золото мысли Упанишад в отдельные метрические изречения, а затем, соединяя их друг с другом, в единое целое" (Шестьдесят упанишад, стр. 264). Дейссен перечисляет пять прозаических упанишад (Айтарея, Каушитаки, Чхандогья, Тайттирья, Брихадараньяка), как наиболее древние; они занимались, главным образом, символикой ритуалов; автор считает, что за период, истекший между ними и созданием Катхака-упанишады, философская мысль шагнула далеко вперѣд. По существу это и есть зарождение критического размышления с приведением доводов "за" и "против"; в этом и заключается самая сущность Санкхьи.

Дейссен (История философии, 1, 2, 222) исследует возникновение учения об эволюции миропроявления. Анализируя гимны Вед, Дейссен выделяет три верховных принципа: Первосущность, Первоматерию и Яйцорождённого Брахму ([Brahman hiranyagarbha](#)). Эти начала со временем вырисовываются всё чѣтче и, по мнению Дейссена, являются основанием трёх верховных принципов Санкхьи: Пуруши, Практи, Буддхи ([Mahan](#) — Великое). Автор показывает роковую роль трещины, образовавшейся между идеями Пуруши и Практи, что приводит к опустошению понятия "пуруша"; из полнокровного, богатого потенциальной энергией, как ледники Гималаев, зарождающие Гангу, оно становится бессодержательной абстракцией, не способной влить жизнь в то, что остаѣтся единственно реальным, — в практи. В неё переносится реальное содержание миропроявления не только в материальном смысле, но и в психическом, причѣм психическое принимается за источник: все таттвы развиваются из буддхи.

Первые намѣки на отрицание представления о Первосущном, понимаемом в духе монизма, Дейссен видит в Брихадараньяка-упанишаде, I, 4, 6 в материалистической формуле: "Весь этот мир есть пища и вкушитель пищи". Этот текст может произвести такое впечатление, лишь будучи вырван из сложнейшего контекста, крайне интересного для истории философии мифа. Четвёртая брахмана первой главы Брихадараньяка-упанишады является памятником исключительного интереса, уходящим в туман веков до арийской цивилизации, с характерной для дравидской философско-религиозной мысли половой символикой и мистикой теофагии. Брахмана начинает космогонию чисто монистически: вначале мир был только Атманом в образе человека, и Он воскликнул: [aham brahma asmi](#) — "Я есть Брахмо". Далее следует миф о разделении Пуруши на женскую и мужскую половины, о возникновении вселенной в силу полового соединения их в разных видах. Здесь нет и следа дуализма: весь мир построен на диалектике сизигии, единослитной вначале. Аналогия с платоновским "Пиром" напрашивается сама собой. Текст подчѣркивает, что Атман знает о своём творении, которое по существу — он сам. Затем следует та часть стиха, на которую ссылается Дейссен (Брихадараньяка-упанишада, I, 4, 6,

изд. [Bühntlingk](#), 1889). "Итак (всё) влажное семенем он сотворил. Это есть Сома. Ибо весь этот мир — лишь пища и вкуститель пищи".

Весь текст так перегружен символикой, что напоминает тексты месопотамских культур, в частности каббалистические. Это "итак" (*atha*) формально не вяжется с предыдущим и понятно лишь при условии символического толкования текста, который выводит из всего предыдущего символику теофагии, столь свойственную символике Сома. Таким образом, текст не впадает в дуализм, а употребляет символ вкушения Сома в смысле мистического единения в теофагии (в религиях страдающего бога: Сома, Митры, Диониса-Загрея и т. д.).

Дейссен ссылается на Тайттирья-упанишаду, II, 6, как на образец понимания диалектики единомножества, обычно приводимый при анализе учения о единомножественности в Упанишадах: — он возжелал: "Я желаю быть множественным, Я хочу размножиться..." — совершив самоизнурение (тапас), Он создал мир...

Хотелось бы обратить внимание не на приведённое место упанишады, а на её III отдел (*valli*), называемый "Бхригу валли". Здесь описывается, как Бхригу постепенно, под руководством своего отца Варуны постигает Брахмо. Первое его постижение: Брахмо есть пища; затем он познаёт, что Брахмо есть тапас, познание и блаженство. Далее следует: "Воистину пища есть Жизнь и пища есть тело. Тело обосновано в Жизни и в теле — Жизнь. Так пища обоснована в пище".

Нет возможности дальше углублять эту тему. Напомню только, что длинный ряд перечислений — что есть пища? — заканчивается заклинательно: "Я — пища! Я — пища! Я — пища! Я — вкуститель пищи! Я — вкуститель пищи! Я — вкуститель пищи!", то есть совершенно в духе ритуалов теофагии.

Тексты Упанишад, включая и "Бхагавадгиту" (поскольку Гита в индийской традиции приравнивается к Упанишадам), не дуалистичны, а диалектичны. Не дуализм был основой Санкхьи, она проистекала от диалектического (*savijnñdvaita*) монизма и в своей основной линии через "Бхагавадгиту" и "Нараянию" шла к Раманудже и Виджняна Бхикшу. Линия Ишваракришны в Санкхье не только не единственная, но и не главная.

Для выяснения этапов развития и взаимозависимости таттв в Упанишадах в связи с развитием в них идей Санкхьи Дейссен приводит интересные таблицы перехода сознания через этапы таттв при глубоком сне, смерти и упражнениях йоги.

Если подбирать в Упанишадах зачатки тем, затрагиваемых Санкхьей, то небезынтересно отметить текст Айгарея-упанишады, I, 2, где говорится, что боги, созданные Атманом, стали просить его определить им место и пищу. Атман даёт им корову, но они отвергают её, как неподходящую обитель; так же отвергают они коня; когда же Атман привёл им пурушу (человека), то боги воскликнули в восторге, что это и есть самое подходящее. Атман предлагает им занять в человеке свои места, и Речь поселилась во рту, Прана — в носу, Адитья (Солнце) — в глазу и т. д. Это распределение богов по органам часто встречается в эпической Санкхье, особенно в текстах "Мокшадхармы".

Почти все индологи считают учение о трёх гунах одним из существенных положений системы Санкхьи, но даже беглое ознакомление с текстами "Махабхараты" убеждает, как не ясен этот "кардинальный признак".

Дасгупта считает учение о гунах самой существенной концепцией Санкхьи (...conception of the gunas... I believe is the most important thing in Sñmkhya, История философии, I, 223). Автор говорит, что Виджняна Бхикшу (XV в.) определяет их как реальные, сверхтонкие субстанции, а другие, более ранние комментаторы Санкхья-карики — Гаудапада (III — IV вв.), Вачаспати (IX в.) — вопрос о сущности гун обходят молчанием, повторяя лишь то, что говорит о них Ишваракришна.

Дасгупта принимает объяснения Виджняна Бхикшу и указывает, что до него никто из комментаторов не давал удовлетворительного объяснения понятию "гуна". По утверждению автора, природы гун не объясняют ни Чарака, чьё изложение учения Санкхья Дасгупта считает наиболее ранним памятником атеистической Санкхьи, ни "Махабхарата".

Можно ли назвать основным положением системы понятие, веками оставляемое неясным создателями этого учения? Учение о реальности материальной причины, идея последовательности проявления таттв, сочетание специфических энергий (богов) с органами, идея пуруши и пракрити как высшей сизигии, — все эти идеи Санкхьи отделимы от идеи движения гун и действительно о них говорилось в Упанишадах вне зависимости от теории гун. В известной мне литературе наиболее глубоко и документированно подходит к теории гун Дейссен. Исходя из установки, что корни элементов Санкхьи можно найти в Упанишадах, он говорит, что высказывания о гунах Шветашватара-упанишады лишь на первый взгляд производят впечатление новизны, но по существу развитие мысли о гунах можно проследить и в более ранних Упанишадах, в частности в Чхандогья-упанишаде.

Центральным местом учения о гунах в Шветашватара-упанишаде Дейссен, ссылаясь на Шанкару, считает IV, 5 и переводит его так:

"Одна красно-бело-чёрная лань мечет подобных ей ягнят;
Один самец в охотке её покрывает, другой самец покидает её, насладившись"

Дейссен замечает, что нельзя более ярко передать отношение разных пуруш к одной пракрити. Три цвета шерсти лани — красный, белый и чёрный — символизируют три гуны пракрити. В гунах Дейссен видит принцип множественности, ссылаясь на глагол: [gunayati](#) — "приумножает". Символика цветов приводит Дейссена к Чхандогья-упанишаде, VI, 4, где вселенная описывается, как состоящая из жара, воды, пищи (красный, белый, чёрный). Очень важно приводимое Дейссеном толкование этого места Шанкарой, который под красным, белым и чёрным понимает раджас, саттву и тамас. Красное — раджас, так как он возбуждает ([ranjayati](#)); белое — саттва, сущность, благодать, по природе своей проясняющая; чёрное — тамас, по своей природе затемняющий.

Слово [aja](#) (коза, лань) Шанкара толкует в духе XII, 339 "Махабхараты", где описан спор богов и ришей о значении слова [aja](#), которое можно понимать и как "агнец", и как "не рождённый", и как "зерно". Шанкара ссылается на Санкхья-карику 3, где пракрити характеризуется как порождающая, но не порождённая. Таково учение Гиты (см. гл. XIII, 19): "А Пракрити и Пуруша, знай, оба безначальны".

Слово "гуна" Дейссен понимает как "фактор", термин применим как к веществу, так и к его свойству, силопроявлению. Согласно индийской философии вещество само по себе непознаваемо, отчего и называется [avyaktam](#) (непроявленное), оно познаётся лишь в своих свойствах. В комментариях к Йога-сутре, III, 55 саттва истолковывается как "сила созерцания"; раджас — как "сила действия" (кинетическая энергия); тамас — как "сила инерции" (потенциальная энергия). Если принять формулу Гиты, II, 48: [Samatvam yoga ucyate](#) (йога есть равновесие), то саттву легко понять как равновесие движения и инерции; когда тексты говорят о том, что в пралае "гуны приходят в равновесие", переходя в саттву, то это легче всего понять в смысле уравнивания всех энергий — "энтропии" физики XIX в. Так понимает и Циммер (Философия Индии, стр. 293 и сл.).

Очень важен вопрос: как развивался дуализм в Упанишадах? Дейссен ополчается против дуализма и говорит, что дуализм есть всегда признак глубокого заболевания мысли (История философии, I, 2, 220). Это не совсем правильно: дуализм, неизбежно ведущий к плюрализму, лишь в поздних стадиях развития философии свидетельствует об оскудении

мысли, но в ранних её стадиях он свидетельствует лишь о неумении неискушённой мысли справиться с только что возникшими задачами. История свидетельствует, что на заре человеческой культуры, когда философия (наука) и религия ещё не отдифференцировались, экзотерическое учение (Vulgata) было дуалистическим, монизм же был достоянием немногих, учением эзотерическим. Развитие мысли в Индии шло подобным путём: экзотерически гимны Вед наивно-реалистичны, они знают богов-творцов, знают творение и т. д. Монизм был тогда эзотеричен.

Гарбе считает, что Санкхья возникла как протест против "пропаганды" монизма Упанишадами, забывая, что Упанишады были тайноучением, познать которое было не просто, так как оно открывалось лишь избранным. В памятниках нет указания, чтобы Санкхья с самого начала враждебно относилась к Упанишадам. Упанишады не были какой-то целостной системой философии, которую можно было бы "пропагандировать".

Наиболее авторитетные историки индийской философии индийцы Радхакришнан, Дасгупта и другие признают их несистематичность. Лишь значительно позже Упанишады были объединены в сборник под названием "Веданта". Первоначально это были отдельные философские творения в араньяках отдельных Вед. Эти вдохновенные поучения изложены несистематично, подчас противоречиво, весьма неровно: наряду с местами, поражающими глубиной, дерзновением и силой мысли, в них есть места вялые, примитивно плоские, просто скучные. Упанишады, подобно Гите, произведения не только философские, но и поэтические: не даром Радхакришнан говорит, что для индийца Упанишады обладают особой притягательной силой уже по своей форме и языку; индеец не устаёт их читать и перечитывать. В переводе это очарование теряется. Возможно, что в европейской литературе потому было сказано столько пустых слов об Упанишадах, что европеец видит в них только "культурно-исторический памятник", подлежащий анализу по-сальерьевски: "Я музыку разъял, как труп, проверил алгеброй гармонию..."⁸.

Говоря об Упанишадах, обычно подразумевают монистическо-пантеистическое учение, что далеко не верно: Упанишадам не чужд теизм с его скрытым дуализмом, не чужд и откровенный атеизм. Как на явно атеистический текст можно указать на III и IV части Брихадараньяка-упанишады и особенно на IV, 5, где Яджнавалкья учит об отсутствии сознания после смерти.

Заемствую у Роя М. А. параллельные места в различных Упанишадах:

Теизм (трансцендентный)	Пантеизм (имманентный)
Катхака-упанишада: II, 20, 23; IV, 9; V, 2—5, 9—15	IV, 10
Мундака-упанишада: II, 3, 7; III, 1, 1—3	I, 1, 7; II, 2, 4
Иша-упанишада: 4, 5, 8, 16	6, 7, 8, 16
Шветашватара-упанишада: I, 3, 8—12; II, 15; III, 1—4, 7, 8, 10, 12, 14, 17—20	I, 7, 15, 16; II, 16, 17; III, 9, 11, 15, 16, 21
Брихадараньяка-упанишада: III, 7—9, 15; IV, 4, 22	I, 2, 4, 5; II, 4, 14; IV, 4, 19, 20, 23
Чхандогья-упанишада: VI, 2, 2, 3; VI, 3, 2, 3 (цитировано по Ригведе); VIII, 12	III, 14, 1, 4; IV, 8, 1—4

Индийцы не боятся таких противоречий. Тот же Рой М. А. пишет: "В нашей стране через всю её историю проходит полная согласованность монизма Веданты и дуализма

⁸ Слова Пушкина приведены вольно. Точно: "Музыку я разъял, как труп. Поверил я алгеброй гармонию". (Прим. ред.)

Санкхья-йоги, согласованность между джнаной, бхакти и кармой, как путями спасения" (Л. с. [74], стр. 3—4).

Упанишады — общенародная сокровищница духовной жизни индийцев; каждый черпал из неё то, что ему было близко, и каждый по-своему был прав, ссылаясь на Упанишады.

Упанишады слагались веками, это творчество не одного человека и, что ещё важнее, не одного класса (варны). Кажется, Гарбе первым обратил внимание на то, что в Упанишадах нередко в качестве поучающих выступают кшатрии, а брамины внемлют их поучениям. Автор считает, что идея "Всеединого" возникла среди кшатриев, стремившихся к единовластию, а не среди браминов. В доказательство Гарбе ссылается на Чхандогья-упанишаду, V, 3, 11 и Брихадараньяка-упанишаду, II, 1 и VI, 2, то есть на беседу царя с Гаргьей и другими браминами.

Дасгупта, желая ослабить впечатление от этих эпизодов, говорит (История философии Индии, I, 33—34), что по самому ходу повествования видно, что такие эпизоды — редкие исключения, а не правило и что речь шла об относительно частном вопросе: учении об огне Вайшванаре.

Следует заметить, что вообще среди кшатриев существовали серьёзные философские запросы; нужно считать, что они оказали существенное влияние на создание учения Упанишад (Л. с. [43], I, 31). Естественно, брамины стремились показать, что в основе всего покоится Брахмо, с которым они себя связывали. Утверждая, что всё есть Брахмо, они доказывали, что брамины — всё. Сказанным отнюдь не снижаются и не уплощаются великие идеи Упанишад, а только определяется уровень рассуждений, необходимых для нашего анализа, стремящегося лишь проследить возникновение системы Санкхья.

Анализируя литературу ранней Санкхьи, мы легко можем убедиться, что основным, безусловным признаком системы являются не пресловутый дуализм, даже не учение о гунах, а рационализм, реализм и эволюционизм. Нельзя, вопреки ясному указанию текста, отказываться признать его, как памятник Санкхьи, только на том основании, что он не подходит под предвзятое мерило, как поступает Гарбе, который в конце концов пришёл к альтернативе — или ломать свою схему, или коверкать Гиту.

В философских памятниках "Махабхараты" можно найти ряд текстов, определённо называемых изложением учения Санкхья, где можно найти то или иное количество признаков, названных в схеме Гарбе, но вместе с тем и содержащих ряд признаков, не соответствующих ей. Естественно, что, вводя максимальное количество признаков в устанавливаемое мерило, мы получаем минимальное количество единиц из числа текстов, подлежащих отбору, но зато отобранные образцы окажутся наиболее свободными от противоречий, наиболее целостными. Но, подбирая так подлежащие исследованию элементы, мы лишаем себя возможности проследить варианты развития изучаемого явления и в конечном счёте получаем абстракцию. К такому результату пришёл Гарбе в своих нашумевших вначале работах.

Включая в мерило возможно меньшее количество признаков, то есть вводя лишь безусловно стойкие, мы получаем в отборе максимальное количество вариантов, дающих возможность изучить процесс диалектического становления явления, охватывая и крайние типы его развития.

Диалектическое изучение различных изложений Санкхьи приводит к убеждению о постоянстве признаков, указанных выше, и о существовании многих вариантов, более или менее отклоняющихся от схемы Гарбе, что говорит о напряжённой работе мысли внутри этой школы в эпический период. Есть даже такие варианты, которые некоторыми исследователями исключаются из числа памятников Санкхьи, например, учение Панчашикхи (Махабхарата, XII, 218—219), которое по существу отрицает

перевоплощение. Текст можно было бы принять как учение чарваков, а вместе с тем традиция решительно относит его к памятникам Санкхьи, с чем нельзя не согласиться после более внимательного изучения.

Противопоставляя себя Йоге, Санкхья всегда подчёркивает свой путь как путь знания (джнана) и размышления (санкхья). "Бхагавадгита" неоднократно возвращается к этой теме и не только в третьей главе, специально посвящённой этому вопросу.

Последовательность в изложении таттв может нарушаться в разных вариантах, могут быть опущены целые разделы (например, учение о танматрах, учение о линга-шарира и пр.), но всегда остаётся идея поэтапного развития пракрити: оно всегда начинается с психических таттв и принимается как реальный причинно-следственный ряд. От имени какого бы мудреца ни шло изложение, оно называется наглядным (*pratyakya*). Перечисленные в этих изложениях признаки весьма постоянны, чего нельзя сказать о некоторых, признаваемых западными исследователями как "кардинальные". Это касается, прежде всего, пресловутого "дуализма" Санкхьи. Традиция относит к ней тексты явно монистические "с различием" и явно дуалистические. Следовательно, дуализм нельзя включать в "кардинальные" признаки Санкхьи. Приняв такое положение, мы легче понимаем диалектический процесс развития философской мысли; течение, которое называлось "рационализм", "размышление", искало в области интеллекта разрешение одного из кардинальных вопросов гносеологии — вопроса о диалектике единомножества. Упанишады, несомненно, понимали глубину и безмерную трудность проблемы, понимали неизбежные следствия разрешения её в ту или иную сторону: рационалистический путь в разрешении подобных вопросов всегда ведёт к безысходному противоречию. После "диалектики чистого разума" (Канта) это как бы само собой понятно, но изумляет, что на заре истории человеческой мысли мудрецы древности и не в одной только Индии, но и в Китае, Вавилоне, Египте, Греции так вплотную подходили к проблеме противоречивости основных начал гносеологии. Везде мысль приходила к одному решению: к неизбежности принять противоречие. Это учение считалось эзотерическим и зашифровывалось в мифологических символах, языком которых древние мудрецы владели в совершенстве. Современная гносеология пользуется тем же приёмом символики, только использует иную категорию символов: математических и физико-математических.

Путём невообразимых усилий, пройдя неизбежный путь социального, политико-экономического и культурного развития, человечество пришло к мысли, что логика не может быть построена как чисто формалистическая теория дедукции, что теория понятия, аксиоматика и учение о законах мышления неизбежно связаны со свойствами "мыслимого". Символика современной математической логики показала невозможность дальнейшего сохранения закона исключённого третьего в качестве универсального закона мышления... Признание случаев, когда невозможно утверждать ни равенство, ни неравенство двух чисел, означает для логики отказ от метода доказательства, известного под названием *reductio ad absurdum* (приведение к нелепости)⁹.

Санкхья — одна из первых блестящих попыток рационалистически развить противоречие, и в этом её огромное культурно-историческое значение. Для того, чтобы понять, каким образом учение Санкхьи о Реальности связано с учением Упанишад, рассмотрим, как в Упанишадах выражена эта основная идея, именуемая ими Брахмо, Атман, Прана.

Гау (Gough), анализируя понятие Брахмо, ссылается на Анандагири, комментировавшего комментарий Шанкары: автор производит слово *brahman* от глагола *brih* — "увеличиваться, возрастать". Брахмо — это беспредельное пространство и время, та

⁹ Ср. В. Асмус, введение к переводу кн. Серрюса: "Опыт исследования значения логики", стр. 21.

инертная Реальность, противостоящая множественности, что достигается во время сна (Л. с. [51], стр. 37). Брахмо — есть необусловленная причина всего, производящая мировую иллюзию — майю; Кена-упанишада определяет Брахмо как "иное всякого познания" (I, 3, ср. также 10—13). "Ты то, в которое не проникает взор, ни речь, ни размышление. Оно пребывает непознанным и не видать, чтобы кто-либо мог нам о нём поведать" (Кена уп., I, 3). Дейссен указывает, что Брахмо, IV, 4, 18¹⁰ является параллелью данного места, а лучшим толкованием — Чхандогья-упанишада, VIII, 12, 4. По толкованию этого места Шанкарой, говорит Гау, Брахман есть внутренний орган, разум. Брахмо есть знание без познания, сознание без осознания, это есть Единое без второго, Абсолютный объект без субъекта. Упанишада это выражает так:

36. Оно отлично от познаваемого, это не речь и не мысль:

Оно пребывает непознаваемым, и не видно, чтобы кто-либо мог нас ему научить.

4. Неизреченное словом, то, чем становится изрекаемое слово, и всё же поэтому не бессознательно.

Неизменное в себе Брахмо получает в майе иллюзию перемен, по толкованию Шанкары; майя бессознательна, но движется сознанием Брахмо (или Атмана); сочетание майи и Брахмо вечно. Отражение Брахмо-Атмана есть мнимое "Я" в существах. Отражение Брахмо во всём есть Ишвара, иллюзорный бог в иллюзорном космосе; так понимает Шанкара Брихадараньяка-упанишаду. Гау считает, что Брихадараньяка-упанишада понимает под Ишварой целокупность воплощающихся душ (ср. учение Лейбница о "предустановленной гармонии монад в высшей монаде"). Брахмо в себе бескачественно (*nirguna-brahman*), Брахмо-Ишвара качественен (*saguna-brahman*).

Остхофф (Osthoff — статья в Хастингской энциклопедии религии) считает, что первоначально *brahman* (ср. р.) означало "благочестие". Наиболее широко принято значение, данное БПС: 1) священное изречение, мантра, 2) слово АУМ.

Хиллебрандт (Hillebrandt) считает, что понимание слова *brahman*, предложенное Гау, заслуживает большего внимания, чем ранее перечисленные значения. Автор считает, что уже в Айтарей-брахмане слово *brahmo* употребляется в смысле, указанном Гау — "возрастание", и сближает этот термин с *baresma* Авесты, где он значит пучок веток, употребляемых в магических обрядах по символике: ветка — растение — возрастание — удача. И брамины в силу той же символики при ритуалах обязательно употребляют пучок травы куша.

Итак, слово *brahman*, по мнению Хиллебрандта, первоначально связано с магией; он указывает, что уже в Ригведе, VII, 103, 8 это слово получило более широкое значение — "сила". Резюмируя своё исследование, Хиллебрандт устанавливает такие последовательные значения для слова "Брахмо": 1) пучок растений как магический символ преуспевания; 2) волхвование, магия; 3) различные виды волхвования: гимны, заговоры; 4) творческая сила вообще. Это последнее значение и развилось в идею абсолютной Силы, а значит и духа. Отсюда идея самосознающего духа, Атмана.

В свете таких положений приобретает особый интерес Кена-упанишада. Эта маленькая упанишада состоит из трёх глав¹¹; в первых двух, почти полностью сложенных ритмично, даётся определение Брахмо, как запредельного познанию (см. выше); в третьей, прозаической части рассказывается, как боги стали кичиться победой, не зная, что победу

¹⁰ По-видимому, речь идёт о Брихадараньяка-упанишаде. (Прим. ред.)

¹¹ Кена-упанишада в переводе А. Я. Сыркина [105] содержит четыре главы. (Прим. ред.)

одержали не они, а Брахмо. Тогда Брахмо явилось им; не постигая его, боги воскликнули: "Что это за диковина (*уакьям*)?". Слово *уакьям* Харлец переводит: "магическое явление, мана"; Дейссен — Wunderding. К Брахмо поочерёдно подходят Агни, Ветер; оба хвалятся своим могуществом, и каждому Брахмо предлагает показать свою силу на травинке, но даже и такого испытания оба бога не выдерживают¹². Когда подошёл к Брахмо Индра, то он увидел на месте Брахмо Уму, дочь Химавата (Шакти Шивы — Парвати); Ума объясняет Индре, что явившаяся диковинка — Брахмо. Шанкара поясняет, что Ума в данном случае есть воплощённая мудрость. Если принять толкование слова "Брахмо" Хиллебрандтом, то напрашивается мысль: неодолимая для богов травинка и есть само неодолимое Брахмо.

Появление в упанишаде Умы уводит нас в глубокую доарийскую древность, так как Великая Мать почти не участвует в арийской символике. Участие Умы подтверждает, что Брахмо в Кена-упанишаде нужно понимать в духе древней магии.

Шрадер (Schrader) полагает, что понятия *brahmo* и *dharma* относятся к самым труднопостижимым понятиям Упанишад; как пример трудности этого многогранного понятия, он указывает, что Хертель (Hertel), изучая Чхандогья-упанишаду, предлагал для *brahmo* в числе прочих значений "жар", так как упанишада говорит, что Брахмо возникло из Огня. Шрадер считает, что по контексту в данном случае слову Брахмо нужно придавать смысл "мужское семя"; так же переводит данное место и Дейссен. В Мундака-упанишаде, I, 1, 8—9, указывает Шрадер, Брахмо рассматривается, наряду с именем и пищей, как нечто вторичное, происшедшее из Всеведущего (*sarvajna*).

Для понимания истоков Санкхьи очень важен текст Мундака-упанишады, II, 1. В стихе втором этой упанишады сказано, что Пуруша выше непреходящего (*акьярам*), под которым подразумевается АУМ, Брахмо (ср. также "Бхагавадгиту", XV, 18: "Я — превыше непреходящего" *atito'ham акьярфд*). Далее в третьей шлоке сказано, что из Пуруши исходит прана, манас, индрии и пять плотных сутей (*mṃhabhutṃni*) — акаша, ветер, огонь, вода, земля. Шрадер читает III, I, 3 той же упанишады так: *kartaram icam puruṣam brahmayonim*, понимая текст в том смысле, что Пуруша оплодотворяет брахмо, которое есть Пракрити. Подчёркивая весьма плотное материальное значение, придаваемое упанишадой разбираемому термину, Шрадер замечает, что в свете его расшифровки проясняется смысл известного текста "Бхагавадгиты", XIV, 3: "Моё лоно — великое Брахмо, в него влагаю семя" (*mama yonir mahad brahma...*). Хилл придаёт слову Брахмо в указанной шлоке Гиты значение "природа", "пракрити", и замечает, что то же значение оно имеет в III, 15; как на параллельные места, он ссылается на Чхандогья-упанишаду, VIII, I, 1 и Мундака-упанишаду, II, 2, 7, но в обоих местах есть слово *brahmapura* "град Брахмо" (как понимает и Рамануджа Гиту, III, 15 и XIV, 3), что имеет существенно иной смысл: одно дело назвать тело "обителью Брахмо", другое — назвать Брахмо лоном природы.

Как пример развивающегося дуализма в Упанишадах, обычно приводится Мундака-упанишада, III, 1 (параллельное место IV, 6, 7)¹³, где говорится о двух птицах на одном дереве (пракрити), одна из них только смотрит вниз (высший Атман), а другая ест плоды (джива). Параллельно этой притче можно привести символику Брахмо, как дерева, в Катхака-упанишаде, VI, 1, где сказано: "Корнями вверх, ветвями вниз пребывает вечное дерево ашваттха; оно — чистое Брахмо, в нём покоются все миры, и ни один его не превосходит". В V, 8 дан знаменательный вариант уподобления; стиху предшествуют слова: "Пуруша, живущий в спящем, по желанию строящий то или иное, и есть чистое Брахмо".

¹² Невольно напрашивается параллель между сказом Кена-упанишады и былинной о Микеле Селяниновиче и его "сумой перемётной" с тягой земной.

¹³ Шветашватара-упанишада. (Прим. ред.)

Такое сопоставление показывает, что в Катхака-упанишаде понятие Брахмо ещё далеко не ясно; подчеркнём, что эту упанишаду Дейссен относит к более позднему времени, по сравнению с пятью наиболее древними упанишадами, о чём уже говорилось выше. Сказанное подтверждается и тем обстоятельством, что Гита, по общепринятому мнению, заимствовав образ ашваттхи из Катхака-упанишады, VI, 1, использует его явно не в духе упанишады: все комментаторы, начиная с Шанкары, согласны, что ашваттха Гиты знаменует самсару, а ашваттха упанишады знаменует Брахмо и там не может быть и речи о порубке дерева. Расхождение смысла символики при совпадении формы свидетельствует о напряжённой работе мысли в тот период, когда в Индии создавалась Санкхья; промежуток времени между Катхака-упанишадой и Гитой не так уж велик, чтобы нельзя было отнести оба памятника к одному культурно-историческому слою.

Шрадер говорит, что реалистическое понимание причинности, характерное для Санкхьи, выражено в VI, 1 Шветашватара-упанишады, где сказано: *yene'dam bhramyate brahmacakram*, то есть: "Он (Пуруша) движет колесо Брахмо", где под Брахмо явно нужно понимать материальную и пассивную природу — *causa materialis*, тогда как Пуруша является *causa efficiens*, он есть делатель (*sa karanam*, VI, 9); ясно, что упанишада мыслит о Брахмо как о материальной причине мира, приводимой в действие силой Пуруши. Но не следует преувеличивать дуализм Шветашватара-упанишады: Пурушу и Брахмо она мыслит не как две субстанции, а скорее как два этапа развития одной субстанции; непосредственно за образом Пуруши, вращающего колесо Брахмо, в упанишаде следует (VI, 10) часто встречающийся в эпической Санкхье образ паука, выпускающего из себя паутину и ткущего из неё тенёта. Для выражения этого последнего понятия упанишада употребляет слово *pradhṇa* — термин, типичный для ранней Санкхьи, выражающий идею первоматерии; в шлоках второй и третьей той же главы говорится, что Ишвара причастен гунам.

Докторская работа Witt'a (1900) посвящена анализу идеи Брахмо в Упанишадах. Он утверждает, что история развития слово *brahman* отражает и ход развития индийской мысли вообще. Автор полагает, что первоначально слово *brahman* было возгласом жреца и было синонимично словам "гимн", "мантра". В Атхарваведе слово приобретает магический оттенок, отчего эта Веда часто называется "Брахмаведа" в том смысле, что это Веда браминов и Веда заклинаний. Отсюда через значение "священное слово" переход к значению "правда", "мудрость", "учение". Так теория *brahman* противопоставлялась тапасу. Образовано это слово от глагола *bkh* — "простирает" с общеевропейским суффиксом *man*. Так образуются термины, обозначающие или вещи, суть которых выражается глаголом, или делателя: если ударение падает на корень, слово обозначает вещь, если на суффикс — делателя, например, слово *dh3rman* обозначает "поддержка", а *dharm3n* — "поддерживатель".

Гау (Gough) показал, что санскритское слово *brahman* и зендское *baresman* — синонимы. *Baresman* есть "простирание, приношение, молитва", символизируемые в магическом ритуале пучком прутьев тамариска. Санскритское слово "Брахмо" равно означает "приношение, простирание, молитва" — те же понятия, но выраженные звуком, возгласом.

В период создания Яджур и Атхарваеды отмечается сильное стремление к монизму; процесс этот осуществлялся всё возрастающей абстракцией. Многочисленные боги, конкретные силы природы: огонь (Агни), ветер (Ваю) и так далее — в процессе абстрагирования сливаются с Праджапати (владыка существ, как прародитель), с Камой (греческий Эрос) и с Брахманаспати (владыка приношений и само приношение, как вселенная, ср. Ригведа, X, 90 — гимн Пуруше как жертве вселенской).

В Брахманах, в частности в Шатапатха-брахмане, заметно преобладание Праджапати,

как причины действующей (порождающей) над Брахманаспати, как причины материальной, мировой гомогенной субстанции, *hyle* греков. *Tad ekam* — "То Единое" претворяется в материальную и действующую причины; Пуруша гимна X, 90, Праджапати гимна X, 121 и X, 72, с одной стороны, и *aditi avyaktam* — бездна, непроявленное — с другой; отсюда как плод, как следствие воздействия действующей причины на материальную Хираньягарбха (Золотое Семя). Дуалистические черты Witt видит лишь в средних Упанишадах.

Хертель в начале своего исследования о Брахмо высказывает мнение, что это "самое важное слово в индийской философии". К толкованию слова, предложенному Гау, автор относится критически, считая, что такие словотолкования мало чем помогут разрешению загадки. Новым в Упанишадах он считает не учение о Брахмо, ибо его можно найти в Ведах и Авесте, а процесс деперсонификации богов, о чём, как мы видели, говорит ещё Witt. Сравнивая развитие мысли в Авесте и в ведической литературе, Хертель констатирует, что Заратуштра предельно развил зачаточный дуализм индоиранской религии, тогда как в Индии процесс шёл в ином направлении. Ссылаясь на Гарбе, Хертель утверждает, что кшатрии создали в Упанишадах атеистическо-монистическую науку о природе. Упанишады не знают специального слова для выражения идеи "силы природы", они их именуют "дэвами" или "пати" (*pati*), то есть владыками соответствующей силы или брахмо — *brahmanaspati*; это владыки огня, воздуха и т. д. Персонифицирующее слово *pati* постепенно отходит на второй план, и остаётся общее, безличное понятие "брахмо". В древних Упанишадах это "брахмо" обозначает гомогенную субстанцию, наполняющую все существа и все вещи.

Различают индивидуальное и космическое Брахмо, и вместе с тем утверждается их тождество. В глубоком сне оба брахмо сочетаются, а после смерти, при благоприятных условиях, они сливаются навеки. Хертель уверен, что места, говорящие об индивидуальном Брахмо, старше мест, говорящих о Брахмо космическом.

Из беседы Джанаки и Яджнавалкьи (Брих. уп., IV, 3) видно, что Брахмо есть *tejas* — "свет", "жар" и мужское семя. Это Брахмо даёт возможность воспринимать внешний мир, а в глубоком сне создавать внутренние образы, как из пластического вещества. В IV, 3, 7 сказано, что после смерти душа становится бестелесным, чистым Брахмо — *tejas*. В Айтарея-упанишаде, II, I сказано, что *tejas* сконцентрировано в мужском семени; это представление настолько укрепились, что позднее в "Махабхарате" *tejas* стало синонимом *retas* или *cukra* (сперма). Хертель утверждает, что в классической литературе слово *tejas* означает совершенно то же, что и ведическое *brahman*, и в буквальном смысле это слово означает огонь, исходящий из человека. Этот огонь есть и любовь, и гнев, и чары. Всё это — *tapas*, возогреваемая творческая сила. Часто встречающиеся в древних и средних Упанишадах выражения: *ananda*, *mada*, *pramuda*, характеризующие связь Брахмо с его поклонником, означают "наслаждение", особенно половое. С огненной силой Брахмо связана и сила мышления; это общее место для Упанишад; как пример Хертель приводит Брихадараньяка-упанишаду, IV, 4, 17 и Чхандогья-упанишаду, III, 14, 2. Ряд текстов Чхандогья-упанишады, Иша-упанишады и др. определяют Брахмо как свет — *jotis*. В Айтарея-брахмане, XIII, 28 говорится о переходе Брахмо в различные нестойкие формы: когда сверкнёт молния (брахмо), она, умирая, переходит в дождь, дождь переходит в луну; луна в ночь новолуния переходит в солнце, солнце — в огонь, огонь — в ветер. Так умирают формы Брахмо. На следующее утро они вновь возникают, но в обратном порядке: из ветра возникает огонь и т. д. Космическое и индивидуальное Брахмо тождественны. Чхандогья-упанишада, III, 13, 7 это формулирует так: "Свет, что светит там, по ту сторону неба, на хребте всего, на хребте каждого из высших всевышних миров, воистину это тот же свет, что находится внутри человека".

Хертель так понимает возникновение учения о единстве: солнечные лучи представлялись материальными каналцами, соединяющими существа с космическим Брахмо; каналцы солнечных лучей соединялись с сосудиками сердца. После смерти индивидуальное Брахмо возвращается в космическое Брахмо. Поэтому солнце считалось "вратами мира". В Чхандогья-упанишаде, VIII, 6, 4—6 описано, как умерший поднимается по солнечным лучам к солнцу, этим вратам мира (ср. также Махабхарата, XII, 364).

Брахмо есть огонь, воплощающий мудрость и проявляющийся в космическом Брахмо как субъект познания, а в индивидуальном — как сила мысли. Космическое Брахмо есть огонь, заполняющий световое небо *rocas* или *sva-rocas*, или *sva-rocana* Вед и *raocah* Авесты; это *Dyaus Pita* Вед, *Zeus Pitar* Гомера (ср. также "Сварожич" в "Слове о полку Игоревом"). Хертель отвергает все предшествовавшие его исследованию работы о Брахмо как неверные, за исключением работ Хиллебрандта. Слово *brahman* нужно понимать как "огненная сила", как творческая сила, обеспечивающая наслаждение, в частности половое. Грубой ошибкой западных индологов был подход к идее Брахмо с христианской точки зрения, чуждой индийскому духу. Таким положением заканчивает Хертель своё исследование.

Дасгупта очень мало останавливается на философии Упанишад. По вопросу истории развития идеи Брахмо он присоединяется к мнению Гау и Хиллебрандта.

Наиболее обширными из всех исследований вопроса о Брахмо среди европейских индологов остаются работы Дейссена. Во 2-ой книге I-го тома "Истории философии" и в труде "Система Веданты" автор излагает учение о Брахмо так, как оно выкристаллизовалось в Упанишадах, рассматриваемых как целое и в той форме, которую дали идее сутры Бадараяны и толкования Шанкары.

Рассматривая семь значений слова Брахман, данных в БПС, Дейссен показывает, что пятое значение — "добронравие" вторично и встречается только в нескольких исключительных случаях; три первых значения: "молитва, священная речь и заклятие" — сводятся к одному значению "молитва" в субъективном и объективном смысле; значение "священное познание" (Веда) проистекает из значения "молитва". Знаменательно, что брамины присвоили своей варне наименование *brahm̐ṇ*, выражающее их претензию быть для других варн "зримыми богами".

По образцу *Prajapati* создавалось имя *Brihaspati* или *Brahmanaspati*. Сначала это было просто название молитвы и её силы, потом это олицетворение приобретало всё большее значение — верховного жреца богов, их духовного отца, но первичного своего значения имя не утрачивало. Уже Шатапатха-брахмана вырабатывает формулу: "Воистину Брахмо есть Брихаспати, есть эта вселенная, есть все боги, Брахмо есть глава вселенной, а потому брамин — глава вселенной". Айтарейя-брахмана, VIII, 28 говорит о Брахмо Ветра, в котором умирают пять божеств: Молния, Дождь, Луна, Солнце, Огонь — и вновь из него исходят; Шатапатха-брахмана, VIII, 4, 1, 3 говорит о Брахмо Праны и т. д.

Веды, Брахманы выработали космогонию, представляющую миропроявление как насиживание безначального мирового яйца. Это представление связалось с Брахмо. Как безначальное, это мировое яйцо становится самосушим, и представление о Брахмо охватывает всю область теологических спекуляций Веданты. Уже в ранних Упанишадах происходит сближение понятий: *brahman-pr̥ṇa-ḥk̐ḥca-ḥtman-puruṣa* (человек).

Дейссен (История философии, I, 2, 359) считает, что процесс слияния этих принципов завершился в учении Яджнавалкьи об Атмане, за пределами всему (*sarvasya ḥtmanah para yanam* — по формуле Брихадараньяка-упанишады, III, 9, 26).

В более ранних текстах, как полагает Дейссен, например, в Айтарейя-упанишаде, I, I, 3, высшим принципом является Пуруша-Прана или только Прана (Брихадараньяка-упанишада, I, 1, 3; Чхандогья-упанишада, I, 2); в Катхака-упанишаде, VI, 2 говорится, что

вселенная живёт в Пране, из которой она изошла; Чхандогья-упанишада, I, 9, 1 именует Акашу "наивысшим".

Подводя итог своему исследованию, Дейссен говорит, что уже Шатапатха-брахмана объединяет все эти принципы в идее Запредельного. Подобный же синтез даёт и Чхандогья-упанишада, III, 14: Атман здесь именуется **prāṇayātmā**, который по своей сущности есть разум (**mano-māyā**), воплощённый в Пране (**prāna-carira**) и обладающий сияющим обликом (**bhāgrā**); Он есть Атман Акаши (**ākāśātman**). В более поздних текстах первоосновой является не Пуруша, а Атман, извлекающий Пурушу из вод (Айтарей-упанишада, I, 3), не Акаша (Пространство), а то, что в нём (**tasmin yad antar**). В Брихадараньяка-упанишаде, IV, 3, 2, 6, в Мундака-упанишаде, II, 2, 10, в Чхандогья-упанишаде, VIII, 3, 4 и в ряде других мест Атман определяется как "Свет всех светов" и как "субъект познания", который никогда не может стать объектом.

Нет надобности умножать примеры, полагаю, что и приведённого материала достаточно для выяснения вопроса — какие моменты в Упанишадах могли дать толчок к развитию идеи дуализма, сначала неясной, затем всё более утверждаемой; полноту выражения эта идея, наконец, нашла себе в Санкхья-карике. Мы привыкли видеть в Упанишадах памятник строгого и последовательного монизма — так силен авторитет Шанкары даже на Западе, не говоря уже об Индии. Однако непредвзятое изучение Упанишад убеждает в неправильности такого представления. Тибо, из своих современников уступающий лишь Дейссену в углублённом изучении Брахма-сутры, считает вероятным, что эта сутра, сначала, до толкования Шанкары, понималась дуалистически или, вернее, с позиции относительного монизма. Автор считает, что Рамануджа, хотя и писал позже Шанкары, но пользовался в своём толковании более древними источниками, нежели Шанкара.

УЧЕНИЕ О ГУНАХ

Разбирая вопрос о развитии Санкхьи, необходимо хотя бы вкратце коснуться истории развития учения о гунах, которое Дасгупта считает наиболее характерной чертой философии Санкхьи.

В более поздних Упанишадах, в частности в так называемых сектантских, мы встречаемся с уже достаточно хорошо сформированной теорией Санкхьи. Так, например, в Майтраяна-упанишаде изложены все основные положения системы. Нет надобности останавливаться на этой категории памятников, так как ничего нового, по сравнению с текстами "Махабхараты", мы здесь не получим: эти тексты можно отнести к одному историческому слою. Для разрешения нашей задачи особый интерес представляют так называемые средние Упанишады, в частности Шветашватара-упанишада.

Дейссен считает, что наиболее ранней упанишадой, упоминающей о гунах, как таковых, является Шветашватара-упанишада (I, 3; IV, 5; V, 7; VI, 3, 4, 11, 16). Шветашватара-упанишада, по мнению Дейссена, является и первой теистической упанишадой. Знаменательно, что эта весьма популярная упанишада, по общему признанию, тесно связанная с Гитой, не относится ни к одной из традиционных браминских школ, тогда как другие древние и средние Упанишады все распределены по школам. На это обращает внимание Дейссен, Дасгупта также мельком упоминает об этом (История философии, I, 31), очевидно, не придавая этому обстоятельству особого значения, просто высказывая догадку, что традиция затерялась.

Но почему же именно эта особо популярная упанишада утратила традицию школы, подобно тому, как Гита, всегда именуемая упанишадой, не только не включена в традицию школы и той или иной Веды, но даже не внесена в канон Упанишад? Не подлежит

сомнению, что Гита — произведение, вышедшее из среды кшатриев; многовековая традиция говорит за это. Напрашивается мысль, что Шветашватара-упанишада вышла из той же среды. Против этого говорит лишь шиваитская форма памятника, ибо как Вишну можно принимать за бога кшатриев, так Шиву — за бога браминов. Этим, конечно, не отрицается существование радж-шиваитов или браминов-вишнуитов как в прошлом, так тем более и в настоящее время, когда брамины считают для себя обязательным хранить в домашних божницах символы обоих богов: лингам Шивы и шалаграму — символ Вишну. Ниже нам придётся коснуться вопроса о "сектантском" характере Гиты. Всё, что можно сказать против "сектантства" Гиты, подходит и для Шветашватара-упанишады и даже звучит ещё более убедительно, хотя Шветашватара-упанишаде сектантство никогда не приписывалось с такой настойчивостью, как Гите. "Шиваизм" Шветашватара-упанишады весьма поверхностен: он ограничивается единичным упоминанием имени Шивы и употреблением по отношению к Вишну эпитетов, обычно прилагаемых к Шиве, например, *Ica* или *Mahecvara*, тогда как о Вишну обычно говорят *Bhagavan*. Но, повторяю, это всё весьма поверхностно, специфических черт шиваизма в Шветашватара-упанишаде нет. Это произведение теистическое, но не конфессиональное. К тому же мнению приводит и анализ характера Гиты.

В эпоху Эпоса уже ясно чувствовалось стремление князьков к единовластию. "Махабхарата" постоянно упоминает о совершении тем или иным раджей обряда "ашвамедхи" (жертвоприношение коня), как символа того, что совершивший его раджа утверждается сувереном над несколькими более мелкими князьками.

По аналогии "то, что вверху, подобно тому, что внизу", кшатрии, вопреки воле жрецов, создают идею верховного бога, а затем — единобожия. История знает примеры такого развития монотеизма. Такова была, например, реформа Эхнатона (Аменофиса IV). Борьба со жреческим засилием привела этого фараона к монотеистической религии. Жреческому верховному богу Аммону Аменофис IV противопоставил Атону, порвал с традицией Мемфиса и перенёс столицу к низовьям Нила, в нынешнюю Тель-Амарну. Жрецы жестоко отомстили преобразователю: после его смерти они уничтожили все его начинания, объявили его еретиком, стирали с памятников его имя, что было равносильно убийству его "ка", двойника, соответствующего "линга-шарира" системы Санкхья.

Дейссен в предисловии к переводу Шветашватара-упанишады подчёркивает особые трудности в понимании этого памятника, как широко использовавшего концепции Санкхьи, а вместе с тем совершенно откровенно теистического. Думается, что трудности в большей мере созданы искусственно, в силу привычки не считаться совсем или мало считаться с эпической Санкхьей и принимать за Санкхью лишь то, что соответствует "классической" Санкхье, Санкхья-карике. На примере анализа "Бхагавадгиты" Гарбе показал, что получается, если к эпическим текстам подходить с косным мерилем "классической" Санкхьи: приходится рвать текст на куски, видеть противоречия там, где их нет.

Дело окажется ещё проще, если не подходить к памятнику с заранее сложенными схемами. Санкхья вначале была не только монистической с различием, но и теистической, и это свидетельствует не о слабости системы, а об её силе. Для научной мысли того времени было уже огромным достижением додуматься до идеи единой первопричины, которую Шветашватара-упанишада совсем в духе феодализма называет "верховным владыкой богов" (IV, 13), "владыкой из величайших владык", богом богов, князем князей, царящим за пределами (VI, 7); он есть первопричина и владыка чувств (VI, 9).

Реньо (Regnaud) отмечает, что язык Шветашватара-упанишады сильно отличается от языка древних Упанишад и приближается к литературному языку VIII—IX вв. Автор

сомневается: действительно ли комментарии к этой упанишаде принадлежат Шанкаре. В метафорах упанишады чувствуется классовый язык радж.

Изучая происхождение и развитие Санкхьи, нужно отрешиться от двух веками укоренившихся предрассудков: от учения о первичном дуализме и атеизме Санкхьи и от учения о теизме Йоги Патанджали. Авторитет Шанкары был настолько подавляющим, что создалась привычка понимать Брахма-сутру только в свете учения Шанкары, а следовательно, рассматривать Упанишады как целостное, строго монистическое и пантеистическое учение. Это далеко от действительности: Упанишады многослойны, многообразны и несистематичны. Санкхья является первой попыткой понять их логически, создать из них иное, строгое учение на основе реализма (*sat karya vadi*). Естественно, что такую грандиозную задачу нельзя было разрешить сразу. "Махабхарата" даёт нам возможность проследить в высокой степени интересный процесс развития учения. Хотя философские тексты "Махабхараты" и сильно отличаются друг от друга, но в сознании творцов Эпоса все эти варианты объединялись в названии "Санкхья". С этим моментом нельзя не считаться, нельзя также относиться к этим философским текстам как к чему-то "низкопробному", "вульгарному", которому противопоставляется "настоящая" философия Ишваракришны. По силе, последовательности мысли, широте охвата проблем философские тексты "Махабхараты" нисколько не уступают Санкхья-карике, а зачастую далеко превосходят её в философском и в литературном отношении.

За отправную точку философии Санкхья можно принять реализм. Он требовал сведения всего процесса миропроявления к одной причине, и при тогдашнем состоянии знания такой причиной мог мыслиться только бог.

Гита и огромное количество других памятников "Махабхараты" свидетельствуют об изначальном теизме Санкхьи. Ранняя Санкхья не дуалистична, но и не безусловно монистична, как утверждает Шанкара, её монизм диалектичен, то есть относителен, или, выражая мысль в терминах индийской философии, это "монизм с различием" (*savibhedadvaita*). Конечно, во времена Эпоса многие гносеологические проблемы были недостаточно чётко сформулированы и диалектические высказывания касались преимущественно космологических и психологических задач. Для примера можно привести диалектику трёх гун, превосходно развитую в Санкхье, особенно в более позднее время, когда буддизм обогатил индийскую мысль блестящими гносеологическими исследованиями. Онтологический смысл теории со временем отошёл на задний план; во времена Рамануджи и Мадхавы до такой степени путались в онтологическом толковании гун, что мог возникнуть спор: являются ли гуны субстанциями или только качествами, но тем более ярко выступала гносеологическая сторона теории.

Итак, реалистическая тенденция требовала от Санкхьи обоснования идеи первопричины. Но в системе существовала и другая, не менее сильная тенденция: стремление найти выход из порочного круга причин и следствий, всегда в конечном счёте несущих страдания (ср. первую шлоку Санкхья-карики). Это стремление вынуждало творцов Санкхьи проводить всё более отчётливую грань между духом (пуруша) и материей (пракрити).

Из европейцев ярким поборником различения ранней и поздней Санкхьи является Дальман, один из немногих исследователей, глубоко изучивших философские тексты "Махабхараты". Автор категорически утверждает, что "классическая" Санкхья вторична, эпическая — первична. Дальман связывает раннюю Санкхью с Ригведой и приводит интересную параллель: в Ригведе, VIII, 58, 2 сказано: "Огонь один, а дров много; одно Солнце производит всё; одна заря освещает эту (вселенную). Это Одно произвело Всё". В "Махабхарате", XII, 353, 10 говорится:

"Единый Пожиратель жертв (Огонь) во многих местах разгорается; Один ветер во

многих местах веет в мире. И Один Пуруша без гун, всешбразный".

Дальман считает, что Санкхья основана на абсолютном противополжении Духа и Материи, что соответствует противополжению двух Брахмо: ограниченного и неограниченного (Философия Санкхьи, стр. 29), то есть качественного (*saguna*) и бескачественного (*nirguna*).

ПУРУША И ПРАКРИТИ

Пуруша и Пракрити — вот два основных понятия Санкхьи, как два столба единых врат.

"Классическая" Санкхья, под которой принято разуметь учение Санкхья-карики, считает Пурушу запредельным Пракрити и тем ставит между ними непреходимую грань. Вторая шлока Санкхья-карики говорит об этом совершенно категорично: "Исконная Пракрити (*mulaprakriti*) есть видоизменение, то есть следствие (*vikriti*). Во главе с Великим (*Mahan*, ср. р.) есть семь "видоизменяющих видоизменений" (*prakriti vikritayah sapta*), то есть семь вторичных причин (видоизменений), производящих (*vikritayah*) шестнадцать низших сутей (таттвы); эти таттвы только произведены, но сами не производят".

Все эти основоположения можно найти в текстах "Махабхараты", но лишь как варианты среди иных концепций (ср. например, XII, 308, 28—29). Для понятия "Дух" Санкхья "Махабхараты" чаще всего пользуется термином *puruṣa*, несколько реже — *ātman*. Слово *brahman* (ср. р.), как правило, употребляется в смысле "запредельное", "нирвана" (например, *brahmanirvana*, Гита, II, 72). Слово *prana* употребляется в ранних Упанишадах в смысле "Жизнь", как синоним Брахмо и Атмана. Так, вторая глава Каушитака-упанишады начинается определением: "Прана есть Брахмо; этой Пране, как Брахмо, служит манас" и т. д.

В эпической Санкхье слово *prana* утратило своё широкое значение и стало употребляться в смысле "дыхание жизни", "жизненное дыхание". Целостное понятие разбилося на ряд частных значений (апана, व्याна, самана и пр.). Санкхья им уделяет мало внимания, так как их значение в системе ослабевает по мере возрастания значения гун. Пожалуй, одним из наиболее существенных отличий Санкхьи и сопряжённой с ней Йоги (Патанджали) является диалектика развития учения о Пране. Когда учение о таттвах вполне отчеканилось, учение о пранах стало ощущаться, как лишний привесок, как чуждый элемент в системе, ибо прана не вошла в систему двадцати трёх таттв пракрити; учение о пранах, как о токах тела, несущих единую энергию в различных его направлениях, осталось весьма нужным в Аюрведе — древней индийской системе физиологии и медицины, разработанной Чаракой в начале нашей эры на основе учения Санкхья. Древнее значение слова "прана" как "дыхание, жизнь" стало вытесняться значением "ток", "нервный ток". Без чёткого понимания смысла этой замены нельзя разобраться в Аюрведе и Йоге. Ниже об этом будет сказано подробней.

Древнее равенство, бывшее в Санкхье: Брахмо-Прана и Брахмо-чародейная сила Пракрити, перешло в систему адвайты Шанкары главным образом в оттенках "жизнь" и "реальность", а в оттенке "чародейство", "магия" — в систему *savibhedadvaita* Рамануджи. Пракрити сохранила свою двойственную природу: живой реальности, с одной стороны, и чародейной силы — с другой.

Поскольку прана и пракрити в системе утрачивают значение жизни вообще и выражающего жизнь сознания, постольку Санкхья постепенно осваивает два новых понятия: "поля" (*kyetra*), как объекта деятельности в самом широком смысле, и "Познающего поле" или "Познавшего поле" (*kyetrajna*), как субъекта этой деятельности.

Этот новый термин не известный ранним Упанишадам и знакомый лишь более

поздним (Майтраяна, Кшурика-упанишадам, но уже Шветашватара-упанишада этого слова не знает), в текстах "Махабхараты" ещё не выкристаллизовался в достаточной мере чётко, как ещё недостаточно выкристаллизовалось учение о двадцати четырёх и двадцати пяти таттвах. Санскритский текст одинаково пользуется термином **kyetrajna**, говоря о двадцать четвёртой и двадцать пятой таттвах (в переводе делается попытка в наиболее важных местах оттенить понятие двадцать четвёртой таттвы, дживы через "Познающий поле", а двадцать пятой таттвы — через "Познавший поле"). Ведическое слово **puruṣya** в Упанишадах встречается редко; в ранних Упанишадах — в смысле просто "человек", "мужчина", но чем позже Упанишады, тем более слово "пуруша" приобретает смысл "человек вселенский", *Odom ha kadmeini*. Так это слово употребляют Майтраяна и Шветашватара-упанишады. Следует признать, что оба слова: **puruṣya** и **kyetrajna** — термины, характерные для Санкхьи, хотя и не ею созданные. Наиболее чётко они объяснены в главах XIII и XV Гиты.

Оба термина очень часто встречаются в философских текстах "Махабхараты". Как таковые, они уже несут зачатки дуализма, ибо порождают идею противопоставления духа и материи. Первичное значение слова **puruṣya** — "горожанин". Этот термин развивает идею духа, живущего в материи, подобно горожанину, живущему в городе. Как горожанин органически не связан с городом и может по желанию или по принуждению покинуть его, так и пуруша может расстаться с материей, и, разлучившись, каждый остаётся сам по себе.

Ещё более дуалистичен термин **kyetrajna**, выражающий идею, что дух по отношению к материи лишь сторонний наблюдатель, свидетель (**sakṣi**), как познающий субъект, делающий свои выводы (**anumanta**) из произведённых наблюдений.

Положив предел между духом и материей, эпическая Санкхья стремится разрешить в философском разрезе задачу квадратуры круга, задачу предела, разрешимую, как известно, лишь с учётом иррациональных величин.

Возникает дилемма: или надо признать, что Высочайший Пуруша (**Puruṣottama**), стоящий на вершине (**kutastha**), является реальной причиной природы — причиной действующей и материальной (или одной из них), или же надо признать, что Он — за пределом причинности. Оба пути использованы Санкхьей, оба представляют особые трудности. Утверждение, что Абсолют включён в реальный причинно-следственный ряд, снимает идею Абсолюта, а значит и конечной цели индийской философии — Освобождения, без которой индийцы не признают философии, ибо все индийские системы философии (за исключением системы чарваков) ставят своей конечной целью достижение Абсолюта в любом понимании, хотя бы и в смысле пустоты, как проповедовали шуньявадины. С другой стороны, утверждение непричастности Абсолюта к миропроявлению снимает идею реальности миропроявления. Отстаивая идею абсолютного монизма, Шанкара, спасая идею Реальности, вынужден был прибегнуть к антитезе отрицания проявленного. Так он спас свою абстрактную, нереальную Реальность, бога "с застывшими стеклянными глазами", по выражению Радхакришнана, ценою отрицания реальности космоса.

Во втором выпуске серии моих переводов из "Махабхараты" [96] было показано диалектическое разрешение этого вопроса в Гите; она видит в Пурушоттаме высший синтез конечного бинера Пуруша-Пракрити и принимает Пурушоттаму не только действующей причиной мира (*causa efficiens*), но и его материальной частью, облакая эту философскую идею в мифологический образ: **mama yonir mahad brahma tasmin garbham dadhṃy aham...** "Моё лоно — Великое Брахмо (-Пракрити); в Его лоно Я влагаю семя" (XIV, 3), "Я — то, что во всех существах есть семя" (X, 39). И вместе с тем Пурушоттама утверждает о себе, что Он — "Творец и не-Творец".

"Мокшадхарма" многократно возвращается к теории грани, к тому, что Гегель называл

"мерцанием границы". Санкхья в многочисленных вариантах делает попытку разрешить задачу, придавая различные значения единственно подвижному элементу системы — "Познающему полю". Но, конечно, эта диалектическая задача лежала вне применяемой методики: как двадцать четвёртый — джива, "Познающий поле" вместе с таттвами стоял по сю сторону грани, а Ишвара (двадцать пятый) пребывал за гранью, в полной отрешённости от пракрити. Расположение грани между двадцать четвёртой и двадцать пятой таттвами не меняло её непроходимости, а создание над двадцать пятым ещё двадцать шестого принципа не обеспечивало монизма.

Трудности возникали на каждом шагу. Признание Пуруши чистым субъектом познания вынуждало отнять от Пракрити познавательные функции, сколько бы материальных психических категорий ей ни приписывалось; чистый субъект, то есть отрешённый от всякого объекта, не познаёт, как доказал Яджнавалкья в Брихадараньяка-упанишаде (II, 4, 10 и сл.), но раз между чистым объектом и чистым субъектом есть разрыв причинно-следственного ряда, то какое-либо общение между ними во времени и пространстве отрицается. Создаётся теория отражения сознания Пуруши в саттве, как в чистейшей категории пракрити. Это отражение, происходящее каким-то таинственным образом, вне времени и пространства, объявляется способностью познания, которой в отдельности лишены и Пуруша и Пракрити. Ясно, что Санкхья со всей остротой мысли дошла до последних противоречий, разрешить которые возможно лишь методом диалектики. Нельзя переоценить огромную заслугу древних мыслителей Индии, с такой неумолимой последовательностью приведших мысль к возможным для того времени пределам познания.

Чаще вопрос о границе смазывается, и даётся простое утверждение, что "Познающий поле" познаёт пракрити, а пракрити не познаёт "Познающего поле". В свою очередь двадцать пятая суть не познаёт двадцать шестую, которая есть Вишну-Пурушоттама. В "Махабхарате" можно весьма чётко различить два течения: одно, самой яркой представительницей которого является Гита, стремится сохранить монистическое мировоззрение Упанишад путём построения различных мостов между двадцатью тремя таттвами, с одной стороны, и следующими таттвами: двадцать четвёртой, двадцать пятой и двадцать шестой — с другой. Эти "мосты" должны как-то выразить единство пуруши и пракрити, как двух атрибутов единой субстанции. Вводя двадцать шестую таттву, эпическая Санкхья не нарушает традиции Упанишад и сохраняет возможность Освобождения. По существу двадцать пятая и двадцать шестая таттвы являются лишь другими названиями для понятий, выработанных Упанишадами: "бескачественное" и "качественное" Брахмо (*nirguna* и *saguna brahman*). Утверждение эпической Санкхьи, что бхакти есть единственное средство спасения в кали-югу (ср. "Махабхарата", VI, 35, 53; XII, 341, 131), вытекает из учения Упанишад, например, в Катхака-упанишаде, II, 23 сказано, что Атмана нельзя постичь собственными силами, а лишь по милости Атмана, и дано учение о бхакти котёнка.

Представление "Махабхараты" о Пуруше-Атмане сбивчиво. Так, в XII, 236, 32, 33 говорится о двух Атманах; в XII, 232, 10 — даже о семи (семь Архангелов маздаизма и каббалы?). Тексты говорят об активном участии Атмана в процессе мироздания: в XII, 248, 21 и XII, 287, 39, 40 сказано, что Атман — творец гун; в XII, 308, 36 сказано, что Атман многократно оплодотворяет пракрити; выше уже цитировались шлоки из Гиты, звучащие совсем в духе тантр, об оплодотворении Пурушей Пракрити.

Образ паука, ткущего тенёта из паутины, и Атмана, испускающего из себя гуны, неоднократно повторенный в "Махабхарате", также многократно встречается в Упанишадах: Шветашватара-упанишада, VI, 10, Майтраяна-упанишада, VI, 28, Брихадараньяка-упанишада, II, 1, 20, Мундака-упанишада, I, 1, 7 и ещё в некоторых

поздних Упанишадах. Такая ведантическая линия Санкхьи проходит через всю "Махабхарату" и через Пураны (особенно через Бхагавата-пурану к Раманудже).

В разных текстах "Махабхараты" можно проследить расшатывание идеи Атмана, как абсолютного, а значит и единственного Субъекта. Возникает учение о множественности атманов: внутреннего ([antarḥtman](#)), высшего ([adhyḥtman](#)).

Появляется идея о внутреннем Атмане, как бы противопоставляемом космическому или космическим атманам ([adhyḥtma](#)); иногда этот термин принимают как синоним внутреннего Атмана ([antarḥtma](#)).

Ведантисты школы Шанкары различают [Paramḥtman](#) — Высшего запредельного Атмана и [jivḥtma](#) — "живого Атмана", или дживу. Но для адвайтистов такое различие — фикция, так как [Paramḥtman](#) лишь в иллюзии Майи как бы отличен от [jivḥtma](#), в реальном же они определяются как совершенное тождество. Иное дело в Санкхье: признавая не только реальность материальной причины, но и реальность её видоизменений (реальна не только глина, но и её видоизменение — горшок и пр.), Санкхья стояла перед альтернативой: или отказаться от своей теории реального, или признать реальность множественности атманов; но, приняв это, она должна была признать и множественность причин, так как, отрицая возможность констелляции причин, Санкхья не могла допустить связь множества атманов с одной пракрити: всё же молчаливо Атман признавался причиной пракрити, хотя бы только в смысле привнесения в неё сознания.

Так классическая Санкхья вынуждена была пройти весь логический путь от дуализма к плюрализму. Он совершенно аналогичен пути, пройденному европейским дуализмом (Декарт, Спиноза, Лейбниц).

Образование сложных слов со словом "атман" не свойственно ни древним, ни даже средним Упанишадам, оно встречается иногда в поздних Упанишадах. Так, [Antarḥtma-Upaniṣad](#) называется очень поздний средневековый памятник, включённый в список 108 Упанишад. Термины: [antarḥtman](#), [paramḥtman](#) встречаются в [Rāmapurvātṣṣṇīya-Upaniṣad](#), произведении очень позднем и упадочном. Термин [bhūtḥtma](#), часто употребляемый в философских текстах Упанишад, включая даже Гиту, встречается и в Майтраяна-упанишаде и по датировке, и по содержанию близок к философским текстам "Махабхараты".

В "Махабхарате" термины "пуруша" и "атман" стали почти синонимами; это облегчило переход от строго монистического учения о едином абсолютном субъекте к учению о множественности душ (пуруш), группирующихся вокруг своего центра — Пурушоттамы или двадцать пятой (двадцать шестой) таттвы.

Концепцию Санкхьи, признающую двадцать шестую таттву, нужно рассматривать как переходную стадию от монизма Упанишад к относительному монизму Рамануджи. Это ведантическая линия Санкхьи. Ставя своей целью найти путь к Освобождению, Санкхья исходит из имманентного пессимизма; мыслители Санкхьи стремились освободить дух от этого скорбного, преходящего мира, где в конечном счёте всегда преобладает страдание. Беды, скорбь порождаются делами, кармой, то есть непрерывным течением причинно-следственного ряда.

Ведантическое направление эпической Санкхьи видело разрешение задачи освобождения в деятельности, свободной от своекорыстья и выполняемой "ради блага мира" или "ради целокупности мира", по выражению Гиты (III, 20). Это есть путь бхакти, провозглашённый Гитой, неотделимо связанный с путем кармы.

Бхакти есть самый важный отличительный признак относительного монизма ([bhedḥbheda'dvaita](#)). Снисходительное отношение Шанкары к бхакти во многом зиждется на недоразумении, так как он понимал под бхакти скорее эмоциональное проявление культа, а не медитационную работу, о которой позже говорил Рамануджа.

Санкхья, как это многократно подчёркивает Гита и другие философские тексты "Махабхараты", отождествляла себя с познанием, которое она понимала как постижение непричастности Атмана-Пуруши к природе, пракрити. Естественно, что школа направляла энергию на осуществление постижения самобытности ([svayambhr](#)) всего миропроявления и стремилась оторвать сознание от всего причинно-следственного ряда, к которому оно лишь иллюзорно привязано. Согласно Санкхье, каждому важно лишь осознать, что в действительности он не привязан к миропроявлению; это знание освобождает, а потому истинно освобождает лишь джнана-йога. Карма и бхакти, как бы они ни проявлялись, всегда лишь помеха на пути к освобождению. В этом кроется аморальность классической Санкхьи, так резко разделяющей два течения. Яркие примеры аморальности "классической" Санкхьи можно найти в "Мокшадхарме", 215; 219.

Так постепенно опустошалось понятие двадцать четвёртой таттвы, и всё реальное её содержание перешло в пракрити.

Но тогда возникла непреодолимая трудность: обоснование возможности сознания и самосознания. Чистый Пуруша мог рассматриваться как чистое знание и сознание, но ему, как абсолютному субъекту, нельзя приписывать самосознание, так как самосознание требует рефлексии, то есть осознания "я", как объекта, а это противоречит понятию "чистый субъект". Это блестяще обосновал ещё Яджнавалкья — великий мудрец периода Упанишад (Брихадараньяка-упанишад, II, 4, 12 и IV, 5, 13). Объясняя содержание понятия Атман, он говорит: "Это подобно глыбке соли, в которой нет ни внутреннего, ни внешнего, она вся состоит из вкуса. Так поистине то великое, запредельное существо ([mahadbhutam param](#); Дейссен переводит: *dieser Atman*) полностью состоит из знания ([prajñāghana](#)). Из этих сутей оно воздвигается и в них исчезает ([avinacyati](#)). Ибо, где есть двойственность, там один видит другого..., там познаёт один другого..., но где всё стало своим собственным "я" ([sarvam ̐tmai' va dhut](#)), то как кто кого-либо (иного) может видеть..., как может кто кого-либо познавать? Как можно познавать познающего?"

Индийский народ на века запомнил эти поучения одного из величайших своих мудрецов, и ещё сравнительно недавно другой великий мудрец Индии Рамакришна повторял их своим ученикам.

Как сказано выше, Санкхья хочет объяснить факт самосознания особым свойством отражения (рефлексии) света Пуруши — саттвой, очистившейся от двух других гун.

Так и Фихте пытался объяснить самосознание особой рефлексией "чистого Я". Учение о рефлексии, как возвращающейся на самое себя деятельности, — одно из самых тёмных мест "Наукословия". Философия и через 2000 лет не смогла разрешить вопроса, который поставила Санкхья.

Объяснение связи Пуруши и Пракрити, материи и духа, — одна из самых уязвимых точек дуалистических систем, в том числе и Санкхьи.

Гунаратна ([Gunaratna](#)), комментатор XIV в., различает две Санкхьи: коренную ([maulika](#)) и последующую ([uttara](#)); но, кажется, правильной, следуя указанию "Мокшадхармы", 320, 40, различать три школы. В 320, 40 Пракрити называется знанием (как несущая в себе категорию познания: буддхи и пр. — примечание Дейссена), а Пуруша — непознающим и познающим. В 70-й шлоке той же главы говорится, что Пракрити не познаёт, а познаёт двадцать пятый, то есть Джива. Он воображает, что выше него нет ничего, но двадцать шестой, взирая сверху, охватывает и двадцать четвёртого и двадцать пятого, то есть дживу и пурушу.

Наиболее раннее изложение Санкхьи, учащей о двадцати четырёх таттвах, принадлежит, по-видимому, Панчашикхе, о котором "Махабхарата" говорит как об ученике Асури, ученика Капилы. Санкхья-карика признаёт эту традицию, но само учение Панчашикхи настолько отклоняется от общепринятых норм Санкхьи в сторону чарваков,

что многие отказываются принять его за вариант Санкхьи, так как Панчашикха отрицал даже учение о переселении душ.

Всё же нельзя не считаться с традицией "Махабхараты" и Санкхья-карики, категорически признающих учение Панчашикхи как один из вариантов Санкхьи. Оно сводится к следующему: основа знания есть чувственный опыт. Так как Атман не дан в опыте, вера в него — заблуждение. То, что в священном предании (*cruti*) не подтверждено опытом, не может служить источником знания. Душа есть не что иное, как тело; это доказано "отрицателями". Материальность причины подтверждается наблюдением: в зерне предсуществует дерево, причины рождения живых существ материальны. Возражения идеалистов материалистам не опираются на материальные данные, а потому не доказательны. Учение Вед только сбивает с правильного пути, обоснованного опытом.

Теория перевоплощений не убедительна, так как не опирается на опыт. Сохранение сознания при перевоплощении невозможно, так как сознание зависит от определённого сочетания сутей (бхутов), а при смерти бхуты, составлявшие тело, возвращаются в общую сокровищницу природы.

Посулы Вед за благочестие неосуществимы, они нарушают закономерное течение миропроявления. Все, стремящиеся к наградам, обещанным Ведами, попусту стараются, всё равно все попадают под власть смерти.

Суты: вода, акаша, ветер, свет, земля — сочетаются и разъединяются по законам собственной природы. Их сочетание образует тело; токи тела (праны) возникают вследствие тройственного сочетания сутей; манас, индрии, вдыхание и выдыхание, сознание, теплота тела и его токи (праны) образуются из этих трёх сочетаний. Сознание обусловлено тремя моментами: удовольствием, страданием и средним состоянием. Восприятия внешнего мира совершаются пятью индриями; шестой момент, необходимый для восприятия, — манас. Дела выполняются индриями действий и проверяются разумом (буддхи); его именуют великим, чистым, непреходящим. Кто принимает игру гун за Атмана, тот не может избавиться от страданий, так как его познание ошибочно. Кто хочет спастись от страданий — не должен отождествлять себя с гунами. Панчашикха признаёт пять познавательных индрий и шесть исполнительных, так как, помимо обычных, он ещё различает действующую индрию — "силу" (*bala*). В этом особенность учения Панчашикхи.

Все одиннадцать таттв могут находиться в состоянии ясности (саттва), возбуждения (раджас), косности (тамас). После смерти человека вся деятельность его индрий возвращается в Махабхуты, произведшие тело, а потому после смерти не сохраняется (индивидуальное) сознание. Атман есть всеобщее состояние природы, и, сливаясь с ним, человек достигает освобождения от проявленного и в конечном счёте от страдания.

В поучении Панчашикхи изложены основы классической Санкхьи, но только выводы сделаны более решительно, мысли продуманы последовательней, чем это делает Ишваракришна.

Хотя "классическая" Санкхья и опирается на сенсуализм, но всё же не решается на отрицание продления сознания после смерти и таким образом не посягает на одну из самых основных догм индуизма — на учение о перевоплощениях.

По существу учение Панчашикхи можно рассматривать как монистический материализм, так как философ снимает грань между пурушей и пракрити, отождествляя Атмана с буддхи. Все другие памятники Санкхьи, даже атеистические, не проявляют такой решительности суждений.

Дасгупта сообщает, что нашёл памятник более ранний, чем Санкхья-карика, где уже изложены основные учения классической Санкхьи, за исключением некоторых деталей, например учения о тонких сутях (сукшмабхутах).

Дасгупта относит памятник к 78 году нашей эры, но не останавливается на обосновании такой исключительно точной датировки, редкой для истории индийской культуры, где колебания в десятки лет не считаются неточностью. Памятник не опубликован, и Дасгупта даёт лишь изложение рукописи, содержащей учение Санкхьи в изложении Чараки. Дасгупта подчёркивает близость учений Панчашикхи и Чараки. Как и Панчашикха, Чарака не признаёт грани между пурушей и пракрити: он считает синонимичными термины — пуруша, четана, манас. Оба мыслителя не упоминают о "танматрах", тонких сутях; "Махабхарата", по-видимому, ещё не знает этого термина, хотя и говорит иногда совершенно недвусмысленно о самом этом понятии. Учения Панчашикхи и Чараки о карме совпадают, оба относят карму к области пракрити. Но Чарака признаёт возможность перевоплощения Пуруши, который, таким образом, может не только переносить все превратности перевоплощений, но способен и освободиться. Пуруша, именуемый Параматманом, безначален и беспричинен. Сам в себе он не обладает способностью познания и самопознания, он становится самосознательным лишь в сочетании с манасом и индриями. Это сочетание обуславливает возможность существования конгломерата тела и возникновения познания.

Чарака отождествляет непроявленную природу (*avyakta prakriti*) с Пурушей. Нужно заметить, что такое отождествление уже высказывалось в "Мокшадхарме" (211, 2—3), где сказано: "Как в семени ашваттхи огромное дерево сокрыто, а, развиваясь, оно появляется, так проявленное из непроявленного возникает. Проявленная природа (*vyakta prakriti*) именуется "полем" (*kyetra*), непроявленная же пракрити (*avyakta prakriti*) именуется "Познающим поле". Но так как между этими двумя состояниями пракрити нет непреходимой границы, то по существу основная антитеза классической Санкхьи (материя — дух) снимается, и учение Чараки становится монистическо-материалистическим.

Авьякта и четана (*cetanā*) — одно и то же. Из авьякты происходит буддхи, из буддхи — аханкара, отсюда — манас. Так Чарака представляет развитие таттв. Разница с Санкхья-карикой лишь в том, что Чарака упорно держится за начальную антитезу, обосновать её он не в силах. Во время пралайи таттвы последовательно растворяются одна в другой в порядке, обратном порядку их развития. Эта концепция не отличается от учения Санкхья-карики. Освобождение состоит в том, что успокоенный йогой манас уже не откликается ни на радость, ни на горе. Таким образом в Санкхью Чарака вносит практику йоги. Когда человек постигает, что "я" не причина деятельности, он отказывается от "я", и оно исчезает. Так Чарака понимает конечное Освобождение, конечную цель Санкхьи и Йоги.

Так как Пуруша есть непроявленное, не обладающее признаками, то Освобождение приходится понимать отрицательно, как уничтожение страдания вместе с уничтожением проявления, то есть жизни. Положительного значения (*sacchitānanda*), судя по изложению Дасгупты, Чарака не вкладывает в своё учение.

Панчашикха не излагает своих взглядов так систематически, как Чарака, но многое в их учениях совпадает. Панчашикха называет высшую истину "Непроявленное" (*avyaktam*); в литературе Санкхьи обычно этим термином обозначается пракрити в состоянии пралайи, то есть прадхана. В учении обоих мудрецов существует противоречие, разрешить которое они оба стремятся: если душа есть лишь функция скопления, именуемого телом, то жизнь индивидуального "я" должна заканчиваться с разрушением тела. Тогда и сама цель — Освобождение — отпадает, как отпадает и перевоплощение. Панчашикха в передаче "Мокшадхармы" в одном месте отрицает перевоплощение, в другом — признаёт, а Чарака без оговорок признаёт перевоплощение. Оба мыслителя стараются обосновать нравственными моментами существование Пуруши.

Монистическое учение Упанишад о едином Атмане, отражающемся в разных телах, как солнце — в водах, постепенно заменялось учением о пуруше, обитающем в телах, а потому и называемом "воплощённым" (*dehin*). Возникла идея реального множества душ, обитающих во множестве тел (ср. "Махабхарата", XII, 352, 353); наконец, как утверждение отрицания, как отзвук былого монизма, было создано учение о множестве пракрити, так что каждый Пуруша обладал своей пракрити. Так возникло представление, весьма близкое монадологии Лейбница.

Теистическая Санкхья учила о всеобъемлющем Ишваре, Великом (Махан) или двадцать пятой таттве, объединяющей всех пуруш (ср. "Махабхарата", XII, 353; Гита, XV, 16—17), подобно тому, как Лейбниц учил о высшей монаде, осуществляющей "предустановленную гармонию".

Освобождение отдельного пуруши понималось как достижение двадцать пятой таттвы. Гита понимает такое Освобождение как безусловно положительное, как вечное и безусловное (*aikantika*) счастье — *sukham*; Гита ни разу не употребляет слово *fnanda*¹⁴.

Впоследствии блаженное состояние Освобождённого в вишнуизме, шиваизме и махаянизме приобрело половое значение, отражённое пасторалями придворных поэтов, воспевавших счастье Кришны и Радхи (отсюда славянский Лель), в гимнах альваров, в испуглённых тантрических киртанах и в пресловутых "пяти М" тантрического посвящения: *madya* (вино), *mṃsa* (мясо), *matsya* (рыба), *mudrṃ* (поджаренное зерно)¹⁵, *maithuna* (половое общение).

Джайны, учившие о множественности душ и о монадном их характере, также вкладывали положительное значение в учение об Освобождении: состояние освобождённого они понимали как блаженство, знание, силу абсолютно чистого бесконечного сознания. Взгляды джайнов настолько близки учению Санкхьи, что высказывалось мнение о преемственном отношении Санкхьи к джайнизму, впрочем, предположение это недостаточно обосновано.

Школа безусловного монизма Шанкары также представляла себе Освобождение положительно, по формуле: сат-чит-ананда — таково состояние единого Атмана, когда исчезает иллюзия множественности.

Определить понимание Освобождения "классической" Санкхьей несколько трудней. Твёрдо можно сказать, что учения ранней Санкхьи и "классической" Санкхьи об Освобождении различны.

Санкхья утверждает реальность всех пуруш, но считает их лишёнными признаков, то есть неопределёнными (не замечая противоречия в введении категории количества вне категории качества); то, что мы не можем определить по какому-либо качеству, не может быть охарактеризовано и количественно. Отрицание возможности качественного определения пуруш Санкхья обосновывает своей теорией познания: из трёх источников познания, упоминаемых в четвёртой шлоке: непосредственного восприятия, умозаключения и свидетельства, — Санкхья фактически признаёт лишь два первых. Рассматривая всякое знание как следствие опыта, то есть реального соединения манаса с предметом через посредство воспринимающих индрий, Санкхья считала всякое знание

¹⁴ Слово "ананда" в древних Упанишадах употребляется с явным половым оттенком (ср. Каушитака-упанишаду, III, 8 и особенно Брихадараньяка упанишаду, II, 4, 11 и IV, 1, 6. В IV, 1, 6 сказано: ... Его (Брахмо) нужно почитать, как восторг (*kṃnandata*). В чём "заключается его состояние восторга, о Яджнавалкья?" - "В манасе, княже, - так он молвил, - ибо манасом, княже, (мужчина) влечётся к женщине и с нею порождает своё подобие (*pratirupah*); он - восторг (*fnanda*). Итак, манас, княже, запредельное Брахмо (*param brahma*)».

¹⁵ Значение "поджаренное зерно" для слова *mudrṃ* относится к тайнословию тантрических "отреченных" книг. Обычное значение слова *mudrṃ* - жест, выразительное положение частей тела при медитации (ср. Н. Zimmer *Philosophies of India*, 572).

конкретным, а потому и материальным. Отсюда следует, что все органы, осуществляющие самопознание и психическую жизнь, то есть манас, аханкара и буддхи, материальны. Они вылепливают из тонких элементов (танматров) конкретные объекты познания, без света буддхи остающиеся во мраке, а потому и непознанные; пуруша обладает знанием (как потенцией), но не познанием. Как солнце озаряет поле, так познающий поле озаряет поле. Для теистической Санкхьи солнце — одно, множественны его отражения. Для атеистической Санкхьи, отождествляющей пурушу и [avyaktam](#), это буддхи, как высшая таттва пракрити.

Санкхья-карика посвящает двестишестнадцать 17—21 пуруше. В 17 шлоке пуруша определяется как тот, для кого существует скопление (материи), как противоположный трём гунам, как правитель и как тот, для чьего освобождения совершается миропроявление ([kaivalya'artham pravaktte ca](#)). 18 шлока на основании разделённости тел и их деятельности обосновывает множественность пуруш. В 19 шлоке пуруша определяется как обособленный ([kevala](#)), как чистый субъект, точнее тот, кому присуща "зрячесть" ([drauyitritvan](#)), он бездеятелен ([akartribhava](#)). В 20 шлоке малодоказательно делается вывод из определений, даваемых в 19 шлоке: "Поэтому соединённое с ним тонкое бессознательное тело, способное менять физические тела при перевоплощениях, становится как бы одухотворённым, а пуруша как бы деятельным при деятельности гун". Последняя "онтологическая" шлока (21) касается телеологического смысла единения Пуруши и Пракрити; мысль шлоки выражена притчей о расслабленном и слепом. Чтобы сделать Пурушу зрячим и обособленным от первоматерии ([pradhanasya](#)), в этой шлоке говорится, что они (Пуруша и Пракрити) соединены, как расслабленный и слепой, — этим осуществляется миропроявление.

В этой шлоке что ни слово, то противоречие. Нам предстоит ещё вернуться к ней, но отметим: конечная причина здесь отрицает действующую, как в известном шуточном восклицании: "Хорошо, что отрезал, а то нечего было бы пришивать!", так и здесь смысл: "Хорошо, что Пуруша и Пракрити соединены, а то не добиться бы их разъединения!" Пуруша только что объявлен зрячим, это единственное положительное определение, и вдруг затевается миропроявление... чтобы вернуть ему зрение.

Материя, Пракрити, в шлоке XI определяется как тройственная ([trigunam](#)), как в состоянии проявления ([vyaktam](#)), так и в состоянии первичного равновесия ([pradhnam](#)): она не способна различать ([avivekin](#)), бессознательна ([acetanam](#)), она производит ([prasavadharmin](#)) и предметна ([vibayah](#)).

В "Мокшадхарме" можно найти все эти положения; некоторые тексты излагают их более систематично и полно, другие — дают лишь отдельные наброски. Так, в 320, 38 и следующих шлоках говорится, что Пракрити определяется гунами, а Пуруша от гун свободен. В главе 287 развито учение одиннадцатой шлоки Санкхья-карики о трёх гунах (о тройственности), как об основном свойстве Пракрити, учение о разнице между саттвой (как высшим принципом Пракрити) и Познающим поле и т. д. В XI карике Санкхья-карики останавливает внимание некоторая особенность, почему-то не отмеченная даже таким вдумчивым исследователем как Дейссен. В переводе этого места и в комментариях к нему Дейссен всё время говорит о пуруше, хотя подлинник употребляет не это слово, а слово [pumfn](#) — "самец", "мужчина". Эта половая символика свидетельствует, что так называемые "дравидские влияния" стали через "сектантов" вишнуитов и шиваитов проникать не только в религию, но и в философию ариев, тогда неразрывно связанную с религией. Одной из характерных черт процесса слияния доарийской и арийской культур является внесение половой символики в религию и философию. Нет сомнения, что процесс этот можно видеть уже достаточно отчётливо в Упанишадах (ср. цитированные выше места из Шветашватара-упанишады о трёхцветной козе и двух козлах, из

Брихадараньяка-упанишады о смысле слова [tejas](#) и пр.). В эпических текстах Санкхьи и Санкхья-карики сексуализм выражен слабо, но всё же он уже чувствуется в разбираемой шлоке, а также в некоторых местах "Мокшадхармы", например, в двадцати четырёх вопросах гандхарвы Вишвавасу. В 320 главе есть вопрос о жеребце и кобыле (шл. 28, 38). Интересно сопоставить эту шлоку с символикой Вишну-Хари — буланого коня конноголового бога Нараянии.

ПРАНЫ И ГУНЫ

Учение о пуруше в атеистической Санкхье было слабо обосновано. Ишваракришна чувствовал, что это уязвимое место в системе; он посвящает пуруше 7 двустиший, но аргументирует свои положения, как уже показано выше, весьма слабо, доводы носят характер *retitio principii*. В 18 двустишии аргументация ведётся приблизительно так: раз существует скопление ([samgraha](#)), то есть тело, значит должен существовать и хозяин тела; раз существует состоящая из трёх гун пракрити, то должен существовать и свободный от гун пуруша; раз существует миропроявление, то должен существовать и правитель проявления, вкуситель проявленного и проводник к высшему, конечному Освобождению.

Шаткость учения о пуруше в системе атеистической Санкхьи осознавалась задолго до Ишваракришны, и "Мокшадхарма" уделяет достаточно внимания вопросу о пуруше. С этой точки зрения интересны главы 186 и 187. Бхарадваджа, выслушав от Бхригу учение о пранах, приходит к мысли, что стройность системы сочетания элементов (бхутов) только нарушается введением шестого признака — пуруши. Для объяснения жизни и миропроявления пуруша является ненужной гипотезой (как и для Лапласа спустя больше чем 20 веков). Бхригу пытается защитить гипотезу о пуруше и говорит, что джива меняет тела и только обветшавшее тело распадается, а джива остаётся по разрушении ветхого тела, но по своей тонкости не воспринимается, как не воспринимается ушедший в пространство огонь, если не подбрасывать в костёр дров. Не чувства воспринимают внешнее, а находящийся за ними внутренний Атман ([antarātmā](#) или [adhyātman](#)), который управляет всем, а тело без него ни на что не способно. Поскольку Атман связан с пракрити, Он называется "Познающим поле" (кшетраджна), а поскольку он свободен от неё, Его именуют Пурушоттама. Атман желает блага всем существам, но джива связан своими гунами, а потому своекорыстен. В этой беседе отражено переходное состояние, о чём свидетельствуют многие противоречия, не нашедшие в ней разрешения.

Интересна ссылка Бхарадваджи на учение о Пране, как удовлетворительно объясняющее миропроявление. Здесь виден след большого мыслительного процесса, уводящий в глубь веков.

Дейссен показал, что представление о Пране, как об едином жизненном источнике, уже существовало в Брахманах и даже в Ведах. Единое дыхание жизни (Прана) наполняет все тела; в Шатапатха-брахмане, III, 8, 15 сказано, что животное есть прана; когда же от него прана уходит, оно становится просто комом. Иногда в Брахманах говорится о ряде пран — семи и больше, но они объединяются одной главной праной — [mukhya prāṇa](#). Уже в Брахманах намечается переход от понятия "прана" к понятию "Атман". Так в Шатапатха-брахмане, XI, 1, 6, 7 сказано: "Праджапати возжелал: Да стану я этой Вселенной! — и стал он Праной, ибо эта Вселенная есть Прана".

В ранних Упанишадах Пране уделяется много внимания. Некоторые положения Упанишад повторены философскими текстами "Махабхараты". Так, Прашна-упанишада (VI, 1 и сл.) говорит о 16 "частях" пуруши, которые мистически аналогичны 16 частям луны: четырнадцать из них парны в изменениях формы, только расположены в прибывающем (от молодого месяца к полнолунию) и в убывающем порядке (от

полнолуния до новолуния); кульминационная точка — полнолуние — как бы связывает процесс возрастания и убывания жизни, ибо луна символизирует Прану-Пурушу; полнолунию, максимальному погружению в материю, в гуны, соответствует новолуние, когда исчезает всякая форма и Луна (Сома) невидима. "Мокшадхарма" развивает эту тему Упанишад в главе 303, 24 и сл. и главе 306; Прана Упанишад здесь заменена двадцать пятой таттвой, то есть Пурушей. Упанишады неоднократно возвращаются к теме "спора пран", Дейссен называет эту тему "одной из любимых" тем Упанишад. Действительно, можно цитировать ряд мест в Упанишадах, относящихся к этой теме: Чхандогья-упанишада, V, 1, 6—12; Брихадараньяка-упанишада, VI, 1, 7—13; Каушитака-упанишада, II, 14; Прашна, II, 2—4; эти цитаты можно продолжить¹⁶. В Чхандогья-упанишаде, V, 1, 6—12 находится вариант, принятый Дейссеном, как основной для Упанишад. Притча здесь построена так: каждая прана претендует на первенство и, по указанию Праджапати, каждая прана, начиная с речи, выходит из тела на год. Хотя и с дефектом (как "немые", "глухие" и пр.), праны обходятся без недостающей. Но когда настал черёд выходить дыханию (прана в узком смысле), оно так рвануло, что все праны еле удержались в теле и стали просить дыхание не уходить, так как без него им не сдобровать¹⁷. Таким образом, дыхание (прана) было признано главной праной.

В 23 главе Ануциты эта притча повторяется, но с другим выводом: Брама признаёт все праны равноправными. Представление о Пране (Жизни), как о целостном процессе, в Санкхье разбивается; праны становятся второстепенным моментом, дробятся и вытесняются гунами. Монистическому учению древних Упанишад о Единой Жизни, Пране, как антитеза, противопоставляется дуалистическое учение о Пуруше и Пракрिति и учение о частных пранах тела. Но "Махабхарата" ещё крепко держится за древний монизм, отождествлявший Брахмо и Прану, и, наряду с дуалистическими, в Эпосе встречаются и монистические тексты или по крайней мере тексты, пытающиеся сохранить монизм. Так, находящееся в "Махабхарате", XII, 185 учение о Пране и пранах близко монизму Упанишад. В 185, 4 Прана определяется как душа всего живущего, как вечный Пуруша; Прана есть буддхи, аханкара, манас — это близко взглядам Чхандогья-упанишады. В духе Брахман говорит о семи пранах и семи ришах "Махабхарата" в XII, 303, 27 и сл.

Дасгупта отмечает, что чем больше текст отклоняется в сторону классической Санкхьи, тем слабее в нём отражено учение о пранах и тем сильнее оттеняется учение о гунах. Санкхья-карика совсем не говорит не только о Пране, но и о пранах. Оно и понятно: ведь учение о Пране тесно связано с монистическим учением о едином творческом начале, о микро- и макрокосмосах.

Дейссен (История философии, I, 1, 294 и сл.) указывает, что первичное значение слова *prāṇa* — "дыхание", "жизнь" преобладает в Ведах, Брахманах и ранних Упанишадах (например, в Каушитаки-упанишаде), но чем моложе памятник, тем чаще слово "прана" употребляется во втором значении как один из жизненных токов тела, получивших свою дифференциацию в названиях: прана, апана, вьяна и пр.

В знаменитом гимне Пуруше (Ригведа, X, 90) упоминается о пране как о дыхании

¹⁶ Интересно, что эта тема была подхвачена фольклором, как особенно наглядная и убедительная. Кориолан рассказывает восставшему плебсу о споре частей тела (Шекспир ввёл эту притчу в свою трагедию), но беседа Кориолана с народом - исторический факт. Автор I Послания к коринфянам, XII, 14 и сл. пишет: "Тело же не из одного члена, но из многих"; 15: "Если нога скажет: я не принадлежу телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит телу?" и т. д. - об ухе, глазе и пр.

¹⁷ Нужно отметить, что в этом тексте Упанишад уже содержится концепция, обосновывающая пранаяму: прана и апана, будучи направленными в разные стороны, удерживают друг друга, а следовательно, и другие праны в теле; если путём пранаямы нейтрализовать эту пару сил и направить их в одну сторону, то они вырвутся из тела и унесут с собой остальные праны. Подробности об этом изложены ниже, в разделе о пранаяме.

Человека Вселенского в связи с отождествлением частей тела с частями космоса, но своё полное выражение учение о Пране получило лишь в Брахманах (ср. цитированное выше высказывание Шатапатха-брахманы).

В "Махабхарате" многократно повторяется мотив гимна Пуруше, с его параллелизмом между частями тела Человека Вселенского и частями Космоса (например, Брама-Вселенная, XII, 182, 16 и сл.; Вишну-Вселенная, XII, 281, 20 и сл.; знаменитая теофания XI главы "Бхагавадгиты").

Классической Санкхье такое представление чуждо. Весь её пафос сводится к достижению (реализации) путём размышления, истинного постижения полной разделённости духа и материи. В этом школа видит сущность Освобождения. Учение о Пране, как оно изложено в Упанишадах, — помеха для такой цели. Чем больше выкристаллизовываются идеи классической Санкхьи, тем больше ощутима эта помеха; в силу традиции учение о пране сохраняется, но больше в плюралистической форме учения о частных пранах, как нервных токах, но отнюдь не как учение о дыханиях, или "ветрах". Йоге же это учение необходимо, и там оно не только сохраняется, но и разрабатывается с изумительной точностью наблюдения и глубокомыслием выводов¹⁸.

Переход от учения о Пране к учению о гунах совершается не без усилий, и в переходных текстах эти усилия отражены различными вариантами учения о взаимоотношении пуруши, пракрити и гун. В некоторых местах в духе Упанишад говорится, что Атман или Пуруша выпускает из себя гуны, как паук паутину (например, в "Махабхарате", XII, 287, 40, 41); иногда эта метафора применяется к пракрити, и в древний символ вливается новое содержание в духе классической Санкхьи, вся причинность, деятельность передаётся пракрити (ср. XII, 249, 2). Иногда Атмана называют "создателем гун" (XII, 248, 21); иногда утверждается, что Атман только здесь связан с гунами (XII, 251, 15). Само понятие "гуны" в эпических текстах весьма расплывчато. Филологический анализ слова допускает различные толкования. Некоторые считают первичным значением слова *guna* — "кратность", "сугубость" (например, *dviguna* — "двукратный"); другие за первичное значение принимают "волокно" ткани, как её составную часть.

Дейссен, анализируя слово *guna* (I, 3, 426 и сл.), говорит, что ранние санскритологи за первичное значение этого слова принимали "качество", но Гарбе правильной всех понял его первичное значение как "составная часть" (Konstituent); сам Дейссен считает наиболее близким значение Faktor. Он производит слово *guna* от *gana* — "толпа"; путём приглушения "a" получается *gunayati* "приумножать".

Шанкара определяет пракрити как состояние равновесия гун (*samyā avasthā*) и таким образом почти отождествляет оба понятия. Санкхья-карика в шлоке 12 даёт определение сущности гун, не отличающееся от развёрнутых определений, даваемых неоднократно в философских текстах "Махабхараты". Санкхья-карика так поясняет смысл трёх гун: *pruṭi-apruṭi-viṣṭātmakāḥ*, то есть по сути своей (*ṣṭmaka*) приятное, неприятное, унылое; цель гун, согласно той же шлоке, — разворачивание (*pravṛitti*) и подавление (*niyama*).

Гита (глава XIV) учит, что гуны возникают из пракрити и в своих сочетаниях (во "вращении") обуславливают разнообразие психических и физических состояний. Гуны не образуют вещей (*viśaya*), эта функция приписывается сутям (*bhuta, mahābhuta*), гуны

¹⁸ В 1962 году Академия медицинских наук КНДР сообщила об изумительном анатомическом открытии группы исследователей Пхеньянского медицинского института, руководимой профессором Ким Бон Ханом: "Открыта новая сосудистая система живого организма, совершенно отличная от нервной и кровеносно-лимфатической систем. Она состоит из пучков тонких трубообразных структур, содержащих бесцветное прозрачное вещество. Эта система является хорошим передатчиком биоэлектрических сигналов" ("Комсомольская правда", 1962, №162). По-видимому, новая анатомическая система близка учению Упанишад о "нада" - системе полых трубок, несущих прану. Из Упанишад это учение перешло в Санкхью.

лишь обуславливают возможность образования и определяют качества вещей, их эмоциональную настройку в сфере взаимоотношения "вкусителя", "наслаждающегося" (*bhoktar*) и вещи, среды ("я" и "не-я"). Очень чётко излагает учение о гунах Анугита "Махабхарата", XIV, 39, 1 и сл.

1. Нельзя говорить о гунах в отдельности о каждой:
Нерасторжимы качества: саттва, раджас, тамас;
2. Они одно из другого исходят, одно в другом пребывая;
Друг друга поддерживают, друг за другом вращаясь;
3. Поскольку саттва вращается, постольку и раджас, в этом нет сомнения.
Поскольку говорится о тамасе и саттве, постольку о раджасе также —
4. Неразлучные спутники, они совместно совершают дорогу;
Совместно они вращаются, как причина и не-причина.

В "Махабхарате" XII, 287 и 316 очень обстоятельно определяется характер, эмоциональный тон воплощения, в зависимости от преобладания той или иной гуны. Эта тема затрагивается также в XII, 219, 276. В 219, 15 делается предупреждение, что ошибочное принятие скопления гун за пурушу влечёт за собой страдание. В XII, 247, 19 и сл. говорится, что гуны возникают из одного лона и обуславливают свойства проявленного. В XII, 308, 32 возникновение гун уподобляется волнам в океане, причём текст путает гуны и таттвы. О результатах сочетания гун досконально разъясняется в XIV, 36 и 39. Эти главы Анугиты — один из наиболее разработанных текстов "Махабхараты", касающихся гун.

Особая теория происхождения гун дана в XII, 249, 1, где говорится, что саттва производит две другие гуны. В Анугите, 50, 14 сказано, что Пуруша связан с саттвой; в XII, 287, 41—42 говорится, что саттва выпускает гуны, как паук нити, но это высказывание — несомненная персеверация образа; интересно категорическое заявление цитируемого текста, что гуны — это нити; раз оборванные, они не восстанавливаются. В предыдущих шлоках этот текст категорически отрицает производство гун Атманом-Пурушей, а в 248, 22 говорится, что только неосвобождённый пуруша творит гуны, освобождённый же — не творит. Есть тексты, прямо отрицающие гуны; так в XII, 239, 14 сказано, что саттву творит теджас, остальные же гуны — пустой звук.

По-видимому, этот текст следует рассматривать как отзвук воззрений Чхандогья-упанишады, VI, 3—4. В III кханде говорится, что "То божество" — Сущее, согласно II кханде, возжелало размножиться в трёх состояниях (трёх божествах): в жаре (*tejas*), в воде (*фпас*) и в пище (*anna*). В каждом из них Сущий возжелал быть троичным. В IV кханде говорится, что всё происходящее от *tejas* — красного цвета (как раскалённые угли); происходящее от воды — белого; происходящее от пищи — чёрного цвета. Дейссен видит в этом месте Чхандогья-упанишады зачаток учения о гунах. Сопоставление текстов упанишады и "Мокшадхармы" свидетельствует в пользу такого взгляда.

Дасгупта (История философии, I, 243—244) настаивает на вещественности гун, утверждая, что Санкхья не мыслит качества без материального субстрата, колеблется лишь плотность субстрата, наличие же его обязательно.

Первым значением слова *guna* Дасгупта считает "качество", вторым — "нить", "волокно", а третьим — "не-первичность" (*not primery*), "вторичность". Саттву автор понимает как материю мысли (*intelligence stuff*); раджас — как материю энергии (*energy stuff*) и тамас — как материю массы (*mass stuff*).

Трудно понять, что Дасгупта понимает под этими определениями, его разъяснения не снимают трудностей. Он пишет: "Бесконечное количество тонкой субстанции,

согласованной в некоторых моментах с самопроявлением (self shining) или пластичностью, называется *sattva gunas*; та субстанция, что обладает единицами деятельности, именуется *rajas gunas*, а та, что обладает фактором торможения, называется *tamo gunas*". В изложении Дасгупты выходит, что древние индийцы учили о какой-то материи движения и материи торможения, о своего рода "флогистоне"; такого учения не найти в текстах эпической Санкхьи. Тексты говорят лишь о текучести гун, о переходе одной гуны в другую (как переходит кинетическая энергия в потенциальную).

Дасгупта считает, что гун неисчерпаемое количество, но все они сводятся к этим трём видам. Значение "волокно" он объясняет тем, что гуны вяжут пурушу. Опираясь на тексты *Iogavarttika*, II, 19 и *Pravacanabhāṣya*, I, 61, (сочинения Виджняна Бхикшу), Дасгупта понимает пракрити как состояние полной уравниваемости гун¹⁹: "Это состояние взаимного уравнивания гун называется пракрити" (История индийской философии, I, 245).

Далее автор добавляет: "...об этом состоянии нельзя сказать, что оно существует или не существует... ибо это есть предполагаемая мать всех вещей". Это — изначальное состояние, нарушение которого вызывает различные видоизменения. Дасгупта в данном месте почему-то ограничил определение пракрити лишь состоянием пралайи, хоть и он сам, и другие индийские и европейские исследователи различают два состояния пракрити: проявленное (вьякта) и непроявленное (авьякта). Материю в непроявленном состоянии часто называют прадханой, то есть утком; выведенные из равновесия гуны, как нить челнока, создают ткань. Состояние проявленности (*vyakta*) тоже можно и должно назвать "практи". Нужно сказать, что хотя Дасгупта и подчёркивает, что учение о гунах является самым характерным моментом для школы Санкхьи, но сам же говорит, что ни в "Махабхарате", ни в Санкхья-карикe не было сделано попыток объяснить, что такое гуны (Дасгупта, Л. с. [42], 224), с таким категорическим утверждением согласиться трудно: приводимые выше цитаты из "Мокшадхармы" убеждают, что такие попытки были; насколько они были удачны — это другой вопрос. Да и трудно себе представить, чтобы такая вдумчивая школа, как Санкхья, не анализировала бы одного из своих кардинальных вопросов.

Сенар (Senart), разбирая значение слова *rajas*, упрекает западных исследователей, что они идут на поводу у схолиастов, производя слово *rñjas* от *rñga* — страсть. Автор считает, что такое значение вторично и связано с литературой школы Санкхьи. Он считает, что в Ведах слово *rajas* значило "свет", светлые слои поднебесья в разделении мира на три слоя: *bhur, bhavar, svar* (ср. ритуальные возгласы "голова Гаятри").

Значение слова тамас как "тьма" бесспорно, говорит Сенар; раджас противопоставляется тамасу, значит это — свет; оба эти значения конкретны, значение же слова саттва абстрактно: классические тексты Санкхьи употребляют это слово в значении "блеск", "чистота". Сенар считает, что моральное значение названий гун вторично. Первичное значение слова *guna*, по мнению Сенара, — "нить", но позже это слово чаще употребляется в смысле "качество", "свойство". По мнению Сенара, учение о трёх гунах развилось из идеи тройственности мира (*trailoka*), идея же Пуруши, безучастно на всё взирающего, — от Солнца, безучастно созерцающего три мира.

Анализируя учение о гунах, Сенар настойчиво возражает против концепции Дальмана о существовании эпической Санкхьи.

Дейссен, касаясь вопроса истории Санкхьи, в частности вопроса о возникновении учения о гунах (История философии, I, 1, 226), считает, что наиболее адекватной передачей смысла названий гун являются: чувствительность (*Sensibilität*), раздражимость

¹⁹ This state of the mutual equilibrium of the gunas is called prakriti.

(**Irritabilität**) и воспроизведение (**Reproduction**).

Автор считает, что наиболее ранним памятником, излагающим теорию гун, является Шветашватара-упанишада (I, 3; IV, 5; V, 7; VI, 3, 4, 11, 16) и обращает особое внимание на полное совпадение Шветашватары, IV, 5 и Маханараянии, X, 5:

"Одна коза красно-бело-чёрная
Порождает много ягнят, ей подобных;
Один козёл её покрывает,
А другой козёл оставляет".

Дейссен ссылается на толкование этого места Шанкарой: тройной цвет козы символизирует три гуны, а коза — пракрити. Ту же символику Шанкара видит и в Чхандогья-упанишаде, VI, 4, где говорится, что мир состоит из трёх основ: жара, воды и пищи. Все вещи состоят из красного (**lohita**), светлого (**cukla**) и темного (**ккына**). Этот взгляд Шанкара развивает в комментариях на сутру Бадараяны (I, 4, 8—10). В Шветашватара-упанишаде стоит сложное слово **lohita-cukla-ккына'ja**, что может означать: красно-бело-чёрная козочка, или нерождённая, ибо **aja** означает молодое, неполовозрелое животное, обычно мужского рода — овна, козлёнка, телка или "нерождённого". Комментатор видит в этом намёк на учение об изначальности, нерождённости Пуруши-Пракрити (ср. Гита, гл. XIII). Древнеиндийские комментаторы склонны были к экзегетике, и слово **aja** привлекало внимание, так как ритуально оно означало и молодое, неполовозрелое животное, и семя, зерно. Когда в вишнуизме нужно было "вливать новое вино в ветхие мехи", экзегеза слова **aja** представляла удобный случай для обоснования замены кровавой жертвы бескровной (ср. "Махабхарата", XII, 339). Циммер (Индийская философия, стр. 295 и сл.) производит "саттва" от **sant** — "быть", саттва есть то, что хорошо существует, что добротное, что добро. Раджас автор понимает как "нечистота", "краски" (месячные) и вообще "грязь". Автор напоминает, что "раджас" вообще значит "пыль", та красная пыль, которая десять месяцев в году носится в знойном воздухе Индии, а в период дождей превращается в липкую, невылазную грязь. Значение слова "тамас" споры не вызывает: это физическая и душевная тьма.

Подводя итог сказанному о гунах, можно считать общепринятым, что термин "гуна" уже в Упанишадах принял характер, специфический для Санкхьи, но в понимании термина существуют разногласия среди исследователей; из трёх основных значений: волокно, качество и кратность — исследователи признают первичным то одно, то другое. Вопрос об основном значении остаётся открытым. Понимание Сенаром смысла названий гун противоречит общепринятым установкам и употреблению этих слов текстами "Махабхараты". Доводы, приводимые Сенаром в защиту своих взглядов, мало убедительны, потому что значение "ясность, светлость" принадлежит слову **sattva** (саттва), а не **rajas** (раджас).

При решении вопроса, какой смысл придать в каждом конкретном случае слову **guna**, нужно строго учитывать контекст. Есть тексты, где любое из трёх основных значений приемлемо, но есть тексты, где приходится выбирать. Во всяком случае нельзя упускать из виду, что любимый Упанишадами и особенно эпическими текстами образ паука, выпускающего нити, свидетельствует, что термину "гуна" если не всегда, то по крайней мере часто придавался весьма конкретный и материальный смысл. Для понимания учения о гунах нельзя также упускать из виду буддийское учение о нитях кармы, переплетающихся в сложном узоре и тянущихся от воплощения к воплощению.

Санкхья в основу своего миропонимания кладёт теорию реальности причинно-следственного ряда; гуны — это нити ряда, осуществляющие постоянный переход от

причины к следствию. Причинно-следственные ряды могут быть хорошие, плохие и нейтральные, в зависимости от чего они определяются как ясные, страстные и тёмные. Таким образом, в учение о причинности вносится категория качества. Санкхья говорит, что материя, как таковая, как равновесие гун, есть прадхана, основа ткани. Как, выражаясь языком Канта, непознаваема "вещь в себе", так непознаваема прадхана-пракрити в состоянии равновесия гун. Познаваема лишь пракрити в состоянии нарушения равновесия гун, то есть познаётся лишь динамика гун, а не прадхана, познаётся переход от чистой потенции (**avyaktam**) к актуальности (**vyaktam**).

Хотя психические свойства: буддхи, манас, индрии — обладают материальным субстратом (**citta**), о них говорится как об известных качествах. Так и с гунами: примысливая материальный субстрат, практически мы мыслим о неких свойствах, распределяемых на три основные группы: саттву, раджас и тамас. Эти разнообразные свойства перечисляются в таком множестве текстов, что можно с уверенностью сказать, какие именно качества относит Санкхья к той или иной гуне. Саттва означает ясность, чистоту, уравновешенность и символизируется белым цветом. Раджас характеризуется стремительностью, возбуждением и символизируется красным цветом. Тамас характеризуется тьмой, инерцией, тяжестью и символизируется чёрным цветом.

Сенар поднимает вопрос: какие значения гун первичны, какие вторичны: физические или психические? Думается, это несущественный вопрос. Конечно, как правило, мысль человеческая идёт от конкретного и частного к отвлечённому и общему. Но система Санкхьи не примитив, создание её свидетельствует о высоком уровне развития душевной и интеллектуальной жизни, а поэтому нет ничего удивительного в том, что эта школа вкладывала в свои термины сложный, гносеологически отточенный философский смысл.

Термин "гуна" логически настолько глубоко продуман, что даёт возможность с его помощью совершать сложные философские операции. Частные значения термина дают целую гамму смысловых оттенков, но главное не в них, а в философской схеме системы гун. Схема даёт чёткую формулу основных законов диалектического мышления. Онтологическое осмысливание гун не снимает, а наоборот, требует их гносеологического осмысливания. Насколько мне известно, Санкхья в гунах впервые даёт гносеологическую формулу диалектики: тезис-антитезис-синтезис, причём синтезис всегда мыслится как переход (трансцензус) с одного онтологического и гносеологического уровня на другой, более высокий.

Система гун выражает предел гносеологических операций, переход за который лишь снимает данную схему, но не отрицает логоса вообще. Иными словами, гносеологическая схема гун имманентна системе пракрити, но не годна при переходе к иному логическому ряду, в традиции Санкхьи именуемому Пурушей, а это значит, что в системе пракрити Пуруша определяется только отрицательно.

Санкхья подчёркивает диалектическое единство схемы. Для выражения идеи качества, как свойства, присущего именно данному явлению, Санкхья пользуется термином **viceya**, от глагола **ciy** — "выделяться, выступать"; **viceya** есть то, что выделяет данный предмет среди других, а затем и сам предмет, узнаваемый по его особенностям. Так, отличительное свойство (**viceya**) того, что существует как пространственность (**fkfca**), есть звук (**cabda**).

По отношению к триаде гун слово **viceya** никогда не применяется, иначе говоря, — слова: **guna** и **viceya** — не вполне синонимичны.

Материя всегда находится в состоянии, соответствующем сочетанию трёх её определителей, — саттвы, раджаса и тамаса. Когда эти определители идеально уравновешены, материя не воспринимается субъектом, и поэтому говорится, что она находится в состоянии растворённости, пралайи (**li** — лить, **pra-li** — проливаться,

растекаться). Эллинисты называли это состояние "не-существованием" — *meon*. Древний мудрец Яджнавалкья охарактеризовал его как состояние глыбки соли, растворившейся в океане. С точки зрения субъекта, это есть состояние непроявленности — *avyaktam* (*Ding an und für sich*, на языке Канта). Когда равновесие гун неустойчиво, то в "великом море материи" появляются "волны" — переходящие формы, наступает состояние "проявленности" — *vyaktam*, и материя характеризуется явлением (*Ding, als Erscheinung*). В состоянии проявленности участвуют все гуны, но не равномерно, а потому можно и должно говорить о состояниях (относительных) ясности, страстности или косности любой из сугей, различаемых Санкхьей, то есть буддхи, манаса, индрий и пр.

Гуны не входят в систему таттв, в систему нисходящего ряда всё уплотняющейся материи, они не являются специфической особенностью (*visesya*) какой-либо таттвы или группы таттв, но каждая таттва рассматривается в кратности (*guna*) саттвы-раджаса-тамаса.

Пока длится миропроявление, каждая таттва остаётся тем, что она есть: земля, огонь, воздух, вода не перестают быть таковыми, войдя в сложный состав того, что называется телом, но состояние отдельных таттв и их составов (конкретных тел, вещей) непрерывно колеблется, как волны в море.

По учению Санкхьи, познаваемо лишь то, что обладает хотя бы одним признаком; проявление есть переход от состояния потенциальной к состоянию кинетической энергии.

Для Санкхьи начало миропроявления есть начало диалектического процесса: "незапятнанная ясность" саттвы, по выражению текстов, нарушается, а это значит, что где-то развивается кинетическая энергия (раджас), что необходимо влечёт накопление где-то потенциальной энергии (тамаса). Санкхья рассматривает этот процесс не как перегруппировку инертных элементов, а как единый диалектический процесс перехода от причины к следствию и реального изменения (*vikara*) причины. Санкхья совершенно чётко сформулировала диалектику перехода тезиса через антитезис к синтезу как необходимое становление любой формы в едином процессе — не только логическом, но и онтологическом.

Учение о гунах — величайшее открытие индийской мысли в области гносеологии и онтологии, оно подобно открытию ноля в области математики.

Санкхья называла себя "школой искусства мыслить", взвешивая "за" и "против", то есть мыслить диалектически, добывая истину в борьбе (*sankhya*) противоречий. Теорией гун она блестяще оправдала своё название. Формулу Санкхьи: "Пракрिति — это три гуны" нужно понимать в том смысле, что сущность пракрити есть диалектическое миростановление. По учению Санкхьи, Пуруша не подчиняется закону трёх гун.

МИРОПРОЯВЛЕНИЕ (VYAKTA PRAKRITI)

Санкхья рассматривает процесс миропроявления как упорядоченное развитие материи от более тонких её форм до наиболее плотных, которые называются "великими сутями", или "плотными сутями" (*mahabhuta*). Эти "сути" аналогичны "стихиям" греков, только то, что в греко-римской философии называлось "пятой сущью" (*quintessentia*), Санкхья называет первой сущью — пространственностью *фкфса*.

Каким образом нарушается полная гармония непроявленной природы-пракрити, или первоматерии, прадханы, "классическая" Санкхья не разъясняет. Она даёт лишь отрицательное указание, что это не действие Пуруши, так как Пуруша лишь созерцает, а не действует. Называя пракрити "самосущей" (*svayambhu*), Санкхья этим самым отрицает внеположный источник энергии. Вторичность самой системы "классической Санкхьи"

сказывается в том, что исходный её пункт — учение о реальности причинно-следственного ряда — оказывается оттеснённым даже не на второй, а на третий план: ему посвящена лишь заключительная шлока (56) отдела Санкхья-карики, трактующего о миропроявлении как о развитии тела (*lingam*) пуруши. Весь смысл миропроявления для "классической Санкхьи" сводится к цели освобождения пуруши (*prati-puruṣya-vimokṣya-artham*), а действует пракрити "как бы для своей цели" (*svṛthā'iva, parṛthā'ḥrambhah*).

Как справедливо замечает Дейссен, этим снимается весь реализм системы, и получается, будто бы для каждого пуруши разворачивается и живёт свой собственный мир, который в конечном счёте доставляет ему только страдания и от которого желательно лишь скорей избавиться. Практики действует бессознательно, но как бы целесообразно: она последовательно и закономерно переходит от непроявленного состояния к проявленному; как плясунья, она показывается пуруше, и когда пляска закончена, оба расходятся со словами: "Я это видел" и "Меня видели", и таким образом не остаётся никакого повода для миропроявления — вот основной смысл шлок 57—61. И совсем уже неожиданно заявление шлоки 62: "Поэтому не освобождается и не связывается пуруша (...*nḥ mucyate, nḥ pi badhyate... puruṣah*); но странствует, связывается и освобождается пракрити (*samsarati badhyate mucyate... prakritih*)».

Дейссен прав, указывая, что Майтраяна-упанишада, излагающая один из ранних вариантов Санкхьи, гораздо последовательней. Так, например, в Майтраяна-упанишаде, V, 1 сказано, что в Атмане-Вишну сходятся цели пуруши и пракрити (*svarthe svḥbhḥvikṛthe*). Дейссен понимает здесь под термином *svḥbhḥvikṛ* (самосушая) пракрити, но замечает, что это толкование противоречит толкованию комментатора, который понимает это выражение в смысле "индивидуальные цели". Видимо, в 63 шлоку Санкхья-карики попало из Майтраяна-упанишады выражение: *badhnṣty ḥtman'tmḥnam*; там оно у места, так как говорится, что пересиленный гунами Атман связывает сам себя и в заблуждении мыслит: "Это я", "Это моё" (*aham so, mama idam*). В Санкхья-карике этот оборот отнесён к пракрити, о ней говорится, что она вяжет себя собою же; с точки зрения самой Санкхьи, это нелепо, так как Санкхья настаивает на бессознательности пракрити.

Итак, "классическая" Санкхья именно в том, в чём она отличается от эпической, оказывается наиболее уязвимой и наименее продуманной. Выходит, что весь смысл миропроявления для каждого пуруши особо заключается в освобождении, в котором, по существу, пуруша не нуждается; фактически освобождается пракрити, но, будучи бессознательной, пракрити не может быть ни свободной, ни несвободной:

- I. "Поэтому не освобождается, не связывается и не странствует в самсаре Пуруша;
- II. Странствует, связывается и освобождается Практики, ища многообразные убежища" (шлока 62).

ПОРЯДОК ПРОЯВЛЕНИЯ

Развитие таттв из пракрити и образование тела (*lingam*) Санкхья представляет так: первая суть (таттва), возникающая в конце пралайи, есть буддхи. Это есть в широком смысле сознание, разум, но ещё не самосознание. Если буддхи мыслится в системе космоса, она представляется как Душа Мира, по-санскритски *mahḥn* Великий (Разум), мужского рода, редко среднего, тогда как буддхи женского рода.

Наиболее ранним упоминанием о буддхи и Махане считается текст Катхака-упанишады, III, 10—11 и VI, 7. Упанишада в указанных местах перечисляет психофизиологические таттвы в обратном порядке, так как речь идёт о постепенном

овладении йогином своими манасом и буддхи. В упанишаде сказано: выше манаса находится буддхи, выше неё — Махан Атма, выше него — непроявленное (*avyaktam*); выше непроявленного — Пуруша, а выше Пуруши нет ничего; Пуруша есть высший Путь и высшая Цель. В шлоке III, 19 Шветашватара-упанишады слово *Mahān* обозначает скорее Пурушу, дживу, нежели буддхи Санкхьи. В Майтраяна-упанишаде, VI, 10 *Mahān* употребляется вместо буддхи, как первая таттва. Учение классической Санкхьи о махане-буддхи в достаточной мере противоречиво.

В 22 шлоке Санкхья-карики буддхи рассматривается как космическое явление разумности и целесообразности природы. В шлоке стоит собственно не буддхи (женский род), а Махан (мужской род), что Дейссен объясняет мифологическим пережитком: 22 шлока говорит о космическом явлении целесообразности, разумности, которое ипостазировалось в мужском божестве — Бrame, "Золотом семени" (Хираньягарбха) или в Великом (Махан). В других местах Санкхья-карика употребляет слово Буддхи, обозначая им индивидуальный психический орган — способность суждения и разумного решения. Из приведённого выше текста Катхака-упанишады видно, что упанишада ещё не отождествляла Махан и Буддхи, рассматривая буддхи как индивидуальную психическую способность, а Махан — как стоящую выше индивидуальной, целенаправленную и разумную космическую силу. В Санкхье, даже эпической, различие всё больше стирается, сохраняясь, главным образом, формально (Махан мужского рода и буддхи женского рода).

В классической Санкхье оба слова становятся уже настоящими синонимами. Махан несёт в себе внутреннее противоречие: с одной стороны, — это таттва пракрити, неразумной, бессознательной в своём целом, с другой — это психическая сила, по сути своей разумная и целенаправленная. В эпической Санкхье противоречие снималось последним синтезом пуруши и пракрити в Пурушоттаме (ср. XV главу Гиты и формулу тантрического Гаятри: *sac chit ekam brahma*, то есть бытие и сознание — единое Брахмо). В "классической" Санкхье дуализм подавлял живую диалектическую концепцию: с отрицанием реальной связи между природой и пурушей возникали неразрешимые противоречия, и, конечно, эти противоречия особенно тяжело сказывались на учении о первой таттве, которая превращалась в бессознательную тонкую материю, получающую сознание силой озарения её пурушей вне времени и пространства, так как Санкхья отрицает всякую причинность пуруши, а всякая деятельность во времени и пространстве неизбежно определяется категорией причинности. Гита (VII, 4), перечисляя таттвы от низшей (земля) к высшей, ставит последней не буддхи, а "основу личности" (аханкару); все эти таттвы Гита относит к низшей природе Пурушоттамы, а к его высшей природе — "Живую душу" (*Jivabhuta*), под которой Шанкара понимает "Познающего поле", то есть двадцать пятую таттву. Пуруша охватывает обе "природы" (практи). В главе XV Гита говорит о "двух пурушах", "преходящем" и "непреходящем" (*kyāra c'kyāra*). Как в VII главе Пурушоттама объёмлет "две пракрити", так в главе XV он объёмлет двух пуруш. По-видимому, речь идёт об одном и том же, но взятом как бы с двух противоположных точек зрения — пуруши и пракрити. Во всяком случае, как бы ни толковать эти тексты Гиты, они свидетельствуют о том, что Гита легко объединяла антитезы, непреодолимые для "классической" Санкхьи.

В "Мокшадхарме" Махан (мужского рода) и буддхи употребляются как синонимы, что характерно для "классической" Санкхьи, но есть места, где, как в Катхака-упанишаде, Махан (среднего рода) ставится выше буддхи, например, в 204, 10. Здесь в данный текст введён новый термин "знание" (*jñāna*), причём буддхи стоит на третьем месте; обычная последовательность таттв здесь нарушена перемещением буддхи с первого места на третье и заменой таттвы "аханкара" таттвой *jñāna* — "знание"; Дейссен переводит здесь это слово через *Bewusstsein*. Под Махан здесь, видимо, нужно понимать "познающего поле", субъекта

познания, так как в следующей шлоке говорится, что *jñāna* есть первая таттва, вышедшая из гомогенной пракрити. *Buddhi* здесь стоит вместо *ahamkara*, а *Mahān*, как субъект познания, не входит в систему таттв пракрити. В 194, 17 и сл. буддхи определяется так:

17. Свойствами (гунами) руководит разум, и разум (буддхи) направляет чувства
18. И манас, как шестой среди сутей; если бы не было буддхи, откуда быть гунам?
Подвижный и неподвижный мир из неё (буддхи) образован.
19. Он растворяется в ней, из неё возникает поэтому и определяется через буддхи...

22. В человеке пребывающий разум (буддхи) проявляется в трёх состояниях:
23. Иногда он испытывает приятное (саттва), иногда тоскует (раджас),
Иногда существует без счастья или несчастья (тамас).

Здесь буддхи понимается как явление космическое, а не только как состояние отдельного пуруши. Эта концепция гораздо шире и последовательней, чем концепция Санкхья-карики.

В "Мокшадхарме" можно встретить и ещё более существенные отклонения от схемы Санкхьи; так, например, в 247, 13 сказано, что у манаса, буддхи и *svabhava* (самосушей, пракрити) — у всех трёх разное происхождение.

В психологическом плане буддхи есть способность обобщения и разумной воли: манас лишь усваивает и приводит в порядок впечатления чувств, а буддхи принимает решения.

АХАНКАРА

Буддхи выявляет из себя "основу личности", принцип индивидуализации — аханкара (*aham+kara* — "делающий", *Ichmaher*). В психологии Санкхьи эта таттва как бы остаётся в стороне, хотя и говорится, что аханкара производит, с одной стороны (субъективной), "тонкие суты", танматры. По существу, аханкара не включается в психологический интеллектуальный процесс, составленный звеньями индрии — манас — буддхи, а даёт ему лишь личностный окрас, придаёт как бы объективному мыслительному процессу личностный тон, личную заинтересованность — *abhimāna*. С другой стороны, аханкара выделяет некоторые потенции материи, тонкие меры (танматры), потенциальные формы тех "плотных сутей" (*mahābhūta*), из которых строится объективный мир. Эта "тонкая материя", или "тонкий образец", бывает пяти родов соответственно "большим" или "плотным" сутям.

Тонкие суты отличаются от плотных тем, что не обладают "особыми признаками", поэтому тонкие суты называются "лишёнными отличительных признаков" (*aviseśya*), тогда как "плотные суты" обладают такими признаками, а потому и называются "*viśeśya*". Учение о "тонких сутях" ("танматрах") — позднее явление в развитии Санкхьи, и уже это одно свидетельствует о его второстепенности. Оно сбивчиво и комментируется по-разному.

Дейссен (История философии, I, 3, 63) считает, что в эпической Санкхье, то есть в философских текстах "Махабхараты", о танматрах, как таковых, не упоминается, хотя и указывается, что Нилакантха, комментируя XII, 253, 7, где говорится о семи тонких качествах, всегда пятнающих поле, понимал под этим Великого (Махан), основу личности (аханкара) и пять тонких сутей. В тех немногих местах "Махабхараты", где встречается слово танматры, это слово, по мнению Дейссена, следует толковать иначе, чем оно толкуется в Санкхья-карике, где учение о танматрах занимает видное место. Как на пример таких, подлежащих толкованию, мест, Дейссен ссылается на XII, 194, 7, где сказано, что бхутатман испускает из себя существа и вбирает их в себя, как черепаха

члены, и что бхутатма есть творец махабхутов. Если бы это место было единственным, где говорится о возникновении таттв или было бы, по крайней мере, типичным, то ссылка Дейссена была бы доказательной. Но именно это место является исключением: как правило, в "Мокшадхарме", да и в других текстах "Махабхараты", говорится о двадцати четырёх таттвах пракрити (вне зависимости от двадцать пятой и двадцать шестой таттв), в XII, 194 говорится о семи таттвах, а "познающий поле" оказывается восьмым (XII, 194, 13). Ясно, что речь идёт о каком-то исключении, о варианте изложения, а не о типичном месте.

Из многочисленных мест, где говорится о двадцати четырёх таттвах, можно взять для примера XII, 210, 30, 31, где сказано: есть пять познавательных индрий и пять исполнительных, а манас — шестнадцатый (а не одиннадцатый); это обычный оборот речи, когда говорится о танматрах; это место очень близко 22 шлоке Санкхья-карики: *prakriter mahṣns, tuto'hankṣras, tasmṣd ganac sa yodacakah, tasmṣd apī yodacakat pancabhayah panca bhutṣni* ("От пракрити — Махан, от него — аханкара, а отсюда множество из шестнадцати таттв. Среди шестнадцати от пятёрки — пять (великих) сутей").

В "Махабхарате" обычно говорится о происхождении тонких сутей от "основы личности" (аханкара), но существует и другой взгляд, согласно которому эти сути производит ещё не носящая личного характера буддхи.

Дасгупта подчёркивает, что Чарака, изложение которого он считает наиболее ранним памятником "классической" Санкхьи, не упоминает о танматрах (не говорит о двадцати четырёх таттвах, а в это число включаются танматры!).

Этот авторитетный автор отмечает, что комментаторы расходятся в вопросе о происхождении тонких сутей. Так, Вачаспати полагает, что аханкара из саттвической своей части выделяет манас, а из тамасической — тонкие сути. Виджняна Бхикшу считает, что это делает не аханкара, а космическая, ещё не приобретшая личного характера, буддхи. Сам Дасгупта присоединяется к мнению Виджняна Бхикшу.

Дейссен и Радхакришнан тоже касаются вопроса о происхождении учения о танматрах (их ещё называют "чистыми сутями").

Дейссен считает, что начало учения о танматрах можно видеть в Чхандогья-упанишаде, VI, 3, где говорится о трёх началах: огне, воде, земле, но эти "чистые начала" в природе всегда находятся в "смешанном состоянии". В Прашна-упанишаде, VI, 4 об этом сказано ясней — "Чистыми началами" называются: земля (*pkthivi*), вода (*ḥpas*), свет (*tejas*), ветер (*vḥyu*), пространство (*ḥkḥca*); "чистыми" они находятся как бы в потенции, а в действительности (актуально) они смешаны, а потому и называются иначе: *pkthivimatṣḥ, ḥromḥtra* и т. д.

Позднейшие комментаторы давали и пропорцию этой смеси: 1/2 основной сути и по 1/8 всех остальных. Так что, например, "действительная" земля состоит из 1/2 земли и по 1/8 воды, огня, воздуха, акаши.

Слово *tanmḥtra*, по мнению Дейссена, впервые встречается в Майтраяна-упанишаде, III, 2; здесь сказано: пять веществ *tanmḥtra* называются *bhuta*: а позже пять махабхутов тоже стали называть бхутами; то, что является скоплением этих всех бхутов, называется телом, а тот, кто живёт в так называемом теле, именуется бхутатма (*bhutatma*). В "Махабхарате" принята иная теория соотношений сутей (махабхутов), основанная на переходе количества в качество. Она излагается неоднократно (например, в XII, 232, 8); одно из особенно чётких изложений этой теории находится в Ванaparве ("Лесная книга", III, 211). Свойства (*viceya*) распределены между сутями так, что каждая более плотная суть (*mahḥbhuta*) отличается от предыдущей прибавлением ещё одной особенности; первая, наименее плотная суть — пространственность (*ḥkḥca*) обладает одним свойством — звуком. Последняя, наиболее плотная суть — земля (*pkthivi*) обладает пятью

свойствами: звуком, касанием, образом, вкусом и запахом. Если кто-либо, воспринимая запах воды, приписывает ей это свойство, он ошибается; запах есть свойство земли, произведённое свойствами воды и ветра. Теория последовательного происхождения одной сути из другой уже чётко сформулирована в Тайттирья-упанишаде, II, 1, где сказано, что из Атмана исходит акаша, из акаши — ваю и т. д. У акаши есть одно свойство: слышимость, у ветра — два: слышимость и осязаемость и т. д. Так же излагают это и философские тексты "Махабхараты". Изложение Санкхья-карики существенно отличается от этого изложения тем, что Санкхья-карика не соблюдает постепенности исхода сутей, а сразу выводит все танматры из аханкары, без соблюдения постепенности. В космологии "Махабхараты" теория танматр занимает второстепенное место, так как весь мир есть область махабхутов; общение с ними осуществляют индрии. Роль "тонких сутей" выдвигается лишь тогда, когда начинает выдвигаться учение о "тонком теле", лингаме в связи с обоснованием теории перевоплощения.

Итак, аханкара из тамасической своей части производит танматры, из саттвической — манас. Только здесь, в учении Санкхьи о миропроявлении, начинается разделение на субъект и объект. Принцип обособления индивида — аханкара ("делающий я") в объекте создаёт возможность (потенцию) обособленного предмета (*vibhava*), "особенность", "свойство" становится (*dravya*) отдельной, отличной от других вещью.

С другой стороны, тот же "принцип личности" — аханкара создаёт условие для пуруши воспринимать обособленные вещи (*vibhava*). Для того чтобы такой процесс объективации мог осуществиться, необходимо возникновение новой сути, осуществляющей принцип рефлекса; называется эта суть "манас" (*manas*).

В ранних Упанишадах значение слова "манас" ещё очень расплывчато и близко значению "сознание". Так, в Брихадараньяка-упанишаде, I, 5, 3 сказано: "Я был где-то в другом месте с моим манасом, и поэтому я не видел". В таком контексте "манас" можно понимать как "внимание", "сознательное восприятие". Это понимание весьма близко пониманию Санкхьи. Но дальше в том же месте упанишады говорится: "Вождление, решение, вера-сомнение, стойкость-нестойкость, стыдливость, познание, страх — всё это манас". Каушитака-упанишада под манасом понимает скорее стремление, желание; так, в III, 6 сказано: "Познанием (*prajna*) преодолев манас, достигают манасом всего, что в мыслях (желанно)".

Гита уже понимает манас в духе Санкхьи и Йоги (ср. главу VI), то есть как психологическую функцию, управляющую органами чувств и действий, двумя пятёрками индрий — трудноукротимых физиологических функций. Здесь психология незаметно переходит в физиологию. С современной точки зрения, манас правильной всего охарактеризовать как рефлекторный центр, индрии же — как его центростремительную и центробежную дугу. В философских текстах "Махабхараты", в XIV, 22 (Анугита), дана одна из наиболее развёрнутых характеристик манаса. В указанном месте повествуется о споре манаса с индриями (литературным образцом, по-видимому, послужил "спор пран о первенстве", о котором шла речь выше). Названный текст разъясняет, что чувства не знают друг о друге, что их координирует манас, который сам по себе не может непосредственно общаться с внешним миром: чувства захватывают предметы чувств, как пасущаяся корова траву, почему внешний мир и называется "пастбищем чувств". Но сами по себе чувства не осмысливают предметов чувств, их осмысливает манас, а через него — буддхи. В указанном тексте очень отчётливо изложена теория, именуемая на языке современной физиологии теорией специфического раздражения²⁰. В "Махабхарате", XIV, 22, 6 она

²⁰ Современная физиология нервной системы учит, что для каждого чувственного восприятия существует особый приёмник, несущий в свой мозговой участок (центр) своё специфическое раздражение. Так, например, проводники

излагается так: "Язык, глаз, ухо, кожа, манас, буддхи не познают запаха, он познаётся носом" и т. д. для каждого чувства. Далее (шлоки 11—12) подобным же образом разъясняется, что специфическим свойством манаса является способность к размышлению, а специфическим свойством буддхи — принимать решения.

"Махабхарата", XIV, 22 представляет огромный интерес для истории философии, так как помимо теории специфического раздражения, она содержит ещё одну из наиболее ранних (если не самую раннюю) постановок вопроса об идеализме и реализме. Манас (шлоки 14—17), утверждая своё первенство над чувствами, говорит об их неспособности осмыслить мир без него. Свои рассуждения он заканчивает так:

"Как полусухие дрова (не горят), так чувствами, которые покинул манас,
Все существа без меня не воспринимают предметов".

Чувства, как представители реализма, отвечают манасу, что он не может изменить их специфики ("Восприми-ка носом образ, вкус восприми глазами..."). Чувства показывают манасу, что не они от него зависят, наоборот, он от них всецело зависит:

"Ведь сильный не ограничен, ограничение — для малосильных;
Непосредственно достигни-ка наслаждения: ведь только доставленное нами
тебе оно доступно".

Чувства доказывают манасу, что ему доступно лишь то, что они ему реально приносят. Лишённые рассудка всё же остаются жить, так как чувства им доставляют реальные предметы, а предающиеся грёзам всё же испытывают голод, не утолив которого они погибают. Буддхи, аханкара и манас составляют единое психическое целое и поэтому называются внутренним органом, или причиной (*antahkarana*). Их деятельность координирована так, что при восприятии она представляется нерасчленённым процессом. Ответное действие совершается медленней, и отдельные психические этапы легче заметить. Психический орган может производить работу и без непосредственного воздействия индрий, но в таком случае его деятельность опирается на материал, ранее доставленный чувствами.

Таким образом, Санкхья категорически настаивает на формуле реализма: "Нет ничего в интеллекте, чего бы предварительно не было в чувствах (*nihil est in intellectus quod prior in sensibus not fuerit*)". Единый внутренний психический орган, расчленённый на три звена: буддхи, аханкара и манас, — получает своё сознание (*cit*) от Атмана-Пуруши, но содержание сознания он черпает из внешнего мира с помощью чувств, индрий.

ИНДРИИ

Связь индивидуума с внешним миром осуществляется через функции, носящие довольно расплывчатое название *indriya*. Индрия — это то, что господствует над чем-то, что чем-то овладевает. Нередко термин *indriya* переводят через "чувство", *sensus*. Оправдывается такой перевод тем, что в санскритских философских текстах очень часто говорится об индриях там, где следовало бы говорить о *buddhiindriya* — познавательных чувствах, то есть о способностях воспринимать, чувствовать. Их пять: слух, зрение, осязание, вкус, обоняние; распределены они очень чётко по великим сутям: акаша — слух, ветер — осязание и т. д. Каждая познавательная индрия воспринимает специфическую

зрительного аппарата передают свет, форму, даже при неспецифическом раздражении, например, при ударе; отсюда: "Ударился так, что искры из глаз посыпались".

особенность данной сути. Их соприкосновение с внешним миром уподобляется пастьбе коров. Это значит, что Санкхья утверждает, что каждое чувство реально получает от соответствующей сути (*bhuta*) специфическую энергию, которой оно насыщается, как корова травой.

Учение о двигательных, или исполнительных, индриях разработано гораздо слабее: двигательные индрии не связываются определённо с "великими сутями", а только с богами органов, символами энергий данных органов. Двигательных, или исполнительных, индрий пять: язык, руки, ноги, органы опорожнения, органы воспроизведения. С языком связана богиня красноречия Сарасвати, с руками — Индра, с ногами — Вишну (ассоциация с его знаменитыми тремя шагами), с прямой кишкой — Митра, с детородными органами — Варуна.

Мы рассмотрели таттвы Санкхьи в отдельности; остаётся установить их общую часть. Разные варианты Санкхьи насчитывают разное количество таттв. Хотя Санкхья и называет все найденные ею принципы таттвами и номерует их в порядке, обратном порядку их развития, но не все таттвы равнозначны: по существу двадцать три таттвы относятся к Праkritи, двадцать четвёртая таттва есть Джива или Пуруша²¹ как индивидуум, дух, противопоставляемый материи. Правильней было бы такое деление: I — Пуруша, II — Праkritи. Пуруша равен Атману. Так называемая "классическая", или атеистическая, Санкхья признаёт множество пуруш без объединяющего их Пурушоттамы. Санкхья делит праkritи на двадцать три основы; дальнейшее развитие теории таттв — это прибавление двадцать четвёртой и двадцать пятой таттв (это Ишвара или Атман) и, наконец, их объединяющий, непреходящий Пурушоттама.

В понимании расчленения категории "Пуруша" выразился основной процесс развития школы Санкхья. Гораздо меньше количественно и качественно варьировало учение Санкхьи о праkritи (природе) с её двадцатью тремя таттвами, хотя не всегда можно быть уверенным в правильной расшифровке текста, иногда сознательно путающего счёт, по-видимому, ради сохранения в тайне эзотерического учения. Дейссен (История философии, I, 3, 51 и сл.) в главе "Праkritи и её проявления" приводит ряд вариантов и непоследовательностей, встречающихся в философских текстах "Махабхараты", излагающих учение о таттвах. Автор замечает, что нигде так не сказалось переходное состояние мысли, её колебания, нащупывание новых путей и постоянного возвращения к старым концепциям, как в учении об исхождении из праkritи психических органов космического и индивидуального значения. Дейссен замечает, что потребовалось, по-видимому, много времени и усилий мысли, чтобы перейти от мифологических представлений о творце мира, сознательно создающем из частей своего тела вселенную, к представлению о бессознательной праkritи, о которой учит "классическая" Санкхья. Эта праkritи механически выделяет из себя психические органы, озаряемые сознанием пуруши.

Как на показательный пример такой неустойчивости, метания мысли автор ссылается на "Махабхарату", XIV, 35 (Анугита); в 16—17 шлоках Атман провозглашается единственной вездесущей реальностью; затем, в 20—22 шлоках Атман определяется как семя Брахмо и описывается, как из семени непроявленного (*avyaktam*) возникло огромное дерево, корень которого — буддхи, ствол — аханкара и т. д. В 33 шлоке сказано, что неподвижные и подвижные существа родились от Правды. И вместе с тем 23 шлока рекомендует "мечом знания" срезать это дерево, вопреки столь высокому его происхождению. Правда, возможно, что противоречия здесь не столь резки, как это

²¹ В третьей шлоке Санкхья-карики насчитывается двадцать пять таттв; расхождение получается потому, что в счёт включена праkritи, как целое, в её обобщении, что обычно не делается.

кажется на первый взгляд, ибо Непроявленное, Брахмо и Правду можно понять как синонимы: "Непроявленное" в текстах "Махабхараты" не всегда понимается как пракрити, но иногда как Брахмо; с другой стороны, Брахмо в тех же текстах не всегда означает "Атман", а иногда, правда редко, означает пракрити (например, в Гите, XIV, 3), и, наконец, [satyam](#) можно понимать как "действительность" в духе реализма Санкхьи.

В сорок девятой и пятидесятой шлоках дано вполне чёткое перечисление таттв, но вместо танматр упоминается о "пяти особых свойствах" (вишеша); текст различает двадцать четыре таттвы пракрити, выделяя как первую таттву Махана, а буддхи ставит на второе место. Одну таттву он выделяет особо, не называя её двадцать пятой. Во всей главе ясно чувствуется влияние шестой валли Катхака-упанишады, где говорится о вселенной, как о дереве Брахмо, о Непроявленном, Великом, о буддхи, саттве (Анугита заменяет её Правдой — [satyam](#)), о пране. Но то, что на месте и в порядке в упанишаде, сбито и неясно в Анугите: в XXXV главе чувствуется утрата старых представлений, а попытка заново переосмыслить термины кончается неудачей в основном уязвимом месте, касающемся отношения Пракрити и Пуруши; Пракрити придана лишняя таттва (махан), в системе Санкхьи отождествляемая с буддхи и в контексте XXXV главы ничем не оправданная, а "двадцать пятый принцип" осмысливается в духе Атмана Упанишад, что создаёт большой разницей.

Дейссен указывает ещё на ряд мест, где создаётся явная путаница вследствие механического смешения идей Упанишад и Санкхьи; так, явно в зависимости от Тайттирья-упанишады, II, 1, стоит текст "Мокшадхармы", 247, 6, где говорится, что творец произвёл разнообразие (мира) пятью великими сутями; манас и буддхи текст считает произведёнными из "особого лона" (13) и потому они превыше свойств (вишеша) великих сутей. Ещё ближе к тому же месту Тайттирья-упанишады (также Брихадараньяка-упанишады, III, 8, 9) стоит текст "Мокшадхармы", 202, 1, где говорится о возникновении акаши от непреходящего. В текстах "Махабхараты", особенно в "Мокшадхарме" и "Анугите", можно найти много разных переходных вариантов.

Классическая Санкхья разделяет таттвы на такие группы:

1. Пуруша не произведён и не производит.
2. Пракрити не произведена и не производит.
3. Буддхи (махан), аханкара и танматры произведены и производят.
4. Манас, индрии, махабхуты произведены, но не производят.

В "Мокшадхарме" эта мысль наиболее чётко выражена в 308, 27 и сл. Здесь же дана общая формула процесса свёртывания миропроявления (нивритти, шлока 31): что из чего происходит, в том оно и растворяется; перечисленные таттвы растворяются в порядке, обратном тому, в каком производил их внутренний Атман (текст вместе с Упанишадами признаёт деятельность Атмана). Это учение о [pravktti](#) и [nivktti](#), о разворачивании и сворачивании мира многократно, в различных формах повторяется философскими текстами "Махабхараты".

В связи с развитием учения о перевоплощении, по-видимому, ещё не известного древним Упанишадам, стало развиваться учение о теле и возникла потребность чётко уяснить себе, что именно, каким образом и почему перевоплощается, то есть, покинув ветхое, вселяется в новообразованное тело. Этот вопрос особенно остро вставал перед Санкхьей в связи с её последовательным реализмом. Хотя учение о теле никогда не достигало в эпической Санкхье степени ведущей тематики (как это было в Аюрведе, основанной на Санкхье), однако этому вопросу уделяют немало внимания и философские тексты "Махабхараты", особенно в более поздних памятниках.

Учение об индивидуальном теле неизменно сливается с пантеистическим учением о космическом теле Человека Вселенского. В Санкхья-карике учение о теле незаконмерно

раздута до степени ведущей тематики, заслоняющей космологическую и почти сведённую на нет этическую проблему. Дейссен называет этот отдел Санкхья-карики (22—42) "психологией", хотя скорее это "физиология". Недостаточное внимание автора Санкхья-карики к чисто философским проблемам приводит его к неразрешимым противоречиям. Первая шлока "Карика" устанавливает принципиальный пессимизм и прагматизм системы: она строится для того, чтобы человек (пуруша) знал, как избавиться от страданий, причиняемых ему природой (пракрити). В этом вступлении уже звучит упадочный мотив, как правильно отмечает Дейссен, сближающий "классическую" Санкхью с греческой философией послеакадемического периода.

Ещё более резко выступает жизнеотрицающий момент Санкхьи в раскрытии её телеологии (21 шлока): сочетание Пуруши и Пракрити признаётся источником страдания и уподобляется сочетанию зрячего, но расслабленного, с крепкотелым, но слепым. Слепой несёт зрячего, а тот указывает слепому дорогу. Завершив путь (какой?), они расстаются (почему, каким образом?). Текст об этом умалчивает. Санкхья отрицает общность цели у Пуруши и Пракрити. Какая может быть цель, да ещё общая, у бездеятельного пуруши и бессознательной пракрити? Они оказываются насильственно связанными друг с другом неизвестно кем. По утверждению Санкхья-карики, Пуруша не может давать указаний, так как это значит действовать, а Санкхья отрицает за Пурушей эту возможность, а Пракрити не может воспринимать указаний, так как она бессознательна. Ещё более сбивчивы шлоки 57—68, которые Дейссен выделяет как главу об эсхатологии. Дуализм этих шлок приводит к абсурду, то есть текст вовсе отбрасывает метод диалектики. Пуруша сравнивается со зрителем, созерцающим пляску Пракрити, лишь для того, чтобы отвернуться от неё, сказав: "Я это уже видел", а бессознательная Пракрити прекращает свою соблазнительную пляску перед Пурушей, говоря: "Меня уже видели". Но в конце концов всё это пустое: Пуруше не от чего освободиться, так как он исконч зрячий, а освобождение именно и состоит в прозрении, а Пракрити не для себя пляшет, а для Пуруши, которому её старания не нужны; по существу освобождается не Пуруша, а Пракрити от своей длительной пляски, но и ей эта свобода не нужна, потому что она бессознательна и прозреть не может. Таким образом, Санкхья-карика приходит к полному самоотрицанию.

На такой топкой основе трудно построить систему нравственности, и, действительно, Санкхья-карика обходит этот вопрос: она аморальна, то есть вопросы нравственности её не интересуют вовсе. Вопрос освобождения разрешается в области чистого знания, вне зависимости от каких бы то ни было нравственных моментов. Это сказано со всей полнотой и откровенностью в "Мокшадхарме" (302, 28): для освобождения основное — сила, решимость порвать узы. Ещё более энергично эта мысль выражена в 236, 5—7:

"...Будучи (только) зрителем этого (внешнего)²² мира, он становится
весьма черствым человеком.

6. Знает ли Веды или ничего не знает, не праведен ли дваждырождённый
или праведен, творит ли жертвы или он злодей из злодеев,

7. Доблестный ли он человек или полон пороков —
Так (то есть познанием) он выберется из этого крайне
труднопреборимого моря старости, смерти".

Такой полный аморализм не только проповедывался теоретически, но и осуществлялся практически.

В "Мокшадхарме" учению о теле уделяется больше внимания, чем в других

²² Слово "(внешнего)" добавлено в соответствии с переводом этой шлоки в тексте "Мокшадхармы". (Прим. ред.)

философских текстах "Махабхараты", так как сама "Мокшадхарма" есть не столько изложение теории Санкхьи (как, например, "Анугита"), сколько изложение способа освобождения путём йоги, тесно сопряжённой с Санкхьей: всё время идёт последовательное разъяснение теоретических положений с упором на практические выводы. В отличие от Санкхья-карики, в "Мокшадхарме" часто затрагиваются вопросы если не нравственности, то по крайней мере поведения (*cila*), главным образом в разрезе закона о ступенях жизни и непосредственно в связи с подготовкой к йогическим упражнениям.

ТЕЛО

Только поздние Упанишады, связанные с вишнуитской или шиваитской йогой, занимаются вопросами развития и строения тела и наложением на разные части тела разного рода мантр (например, обе Нрисинха и обе Рама-упанишады). Маленькая Гарбха-упанишада (*garbha* — зародыш) специально посвящена теории развития зародыша и, как правильно замечает Дейссен, скорее годилась бы как глава медицинского сочинения (Аюрведа), нежели как "тайноучение". Считалось, что зародыш сохраняет память о прежних воплощениях, но утрачивает её после рождения. Это представление восходит к Ригведе, IV, 26, 1 (ср. Дейссен, История философии, I, 1, 53 и Шестьдесят упанишад, стр. 606). Так как поздние Упанишады, подобно Гарбха-упанишаде, не старше философских текстов "Махабхараты" (а некоторые гораздо моложе их), то на них можно не останавливаться, а начать рассмотрение взглядов "Мокшадхармы". В главе 184 сказано: у всего живого есть душа. Тело состоит из пяти сутей (бхутов). Распределяется тело по сутям так: кожа, мясо, кости, костный мозг, сухожилия — от земли; блеск, теплота тела, гнев и глаза — от огня; воплощённые обладают пятью огнями, о которых говорит Яма в Катхака-упанишаде, I, 12 и сл.

Эти обрядовые огни обеспечивают небесное блаженство. О них ещё будет речь. Ухо, нос, рот, сердце, кишечник — от акаши (как полые органы). Слизь, желчь, пот, жир, кровь — от воды. Пять пран, обеспечивающих деятельность тела, — от ветра²³. Прана осуществляет дыхание и движение; вяна укрепляет тело; апана осуществляет выделения из тела (кала, мочи, семени); силой уданы человек в момент смерти выдыхает свою душу из тела. Человек говорит, распределяя прану. От земли он получает способность обоняния, от воды — способность различать вкусы, от света — зрение, от ветра — осязание.

В главе 185 описываются функции огня и ветра в теле, жизненное значение этих сутей (махабхутов). Напомним, что огонь и ветер наиболее подвижные и сопряжённые друг с другом сути; их совместная деятельность слывет примером согласованности. Огонь пребывает в голове, прана движется в теле, вздувая огонь. Под праной здесь ни в коем случае не разумеется дыхание. Как видно из позднейших йогических текстов, под пранами надо понимать нервные токи, но, конечно, такое понимание было достигнуто не сразу, и разница между артериями, "по которым идут праны", и нервами (*nṛdi*) была выяснена лишь постепенно. Так, сто одну "жилу", о которых говорится в Чхандогья-упанишаде, VIII, 6, 6, как об исходящих из сердца, можно было бы принять за артерии, по которым проходит прана — воздух, *arteria* значит "воздушная жила", ибо до Гарвея считалось, что по артериям разносится не кровь, а воздух, но с сердцем связана не "сто одна жила", а всего четыре. Трудно предположить грубую ошибку у таких тонких наблюдателей, как древние индийцы. Вернее предположить, что речь здесь идёт о "тонких жилах", нервах пограничного столба и аортального сплетения, принимая выражение "сто один" не за точное число, а за обозначение неопределённого множества. В той же упанишаде (III, 13)

²³ *Ваю* - ветер; в санскрите нет специального слова для обозначения воздуха.

есть гораздо более близкое к действительности описание сосудов сердца (см. ниже).

Текст рассматривает прану как общий жизненный принцип, как проявление пуруши с его "внутренним органом" — антахкараной (то есть буддхи и манасом). В зависимости от направления её действия прана получает разное название (ср. Мокшадхарма, 184); так, апана принимает участие в переваривании пищи и в удалении из тела отработанных веществ; прана, объединяющая в единое целое устремлённость, деятельность, силу, называется уданой; вьяна распространяется по разным направлениям, захватывая суставы, сообщая им подвижность. Прана и апана соединяются возле пупка, местопребывания пищеварительного огня Вайшванары. Пищеварительный канал начинается ртом и заканчивается задним проходом. От него берут начало разные другие каналы тела. Вайшванара, "общечеловеческий" или "всенародный" пищеварительный огонь, есть источник тепла, согревающий всё тело. Апана, достигнув заднего прохода, заворачивается силой огня Вайшванары, который в свою очередь вздувается апаной. О пищеварительном значении огня Вайшванары кратко сказано в Брихадараньяка-упанишаде, V, 9, где излагается учение о пяти огнях. Выше пупка — область непереваренной пищи (**फण्फसाया**); ниже пупка — область переваренной пищи (**पक्वफसाया**). Посредине тела, в области пупка, — место схождения всех пран (солнечное сплетение). Тексты "Махабхараты", следуя Упанишадям, больше обращают внимания в физиологическом и психологическом отношении на сердце, чем на голову. Сердце, — центр сознательной жизни, обитель манаса (Айтарейя-упанишада, I, 2, 4); здесь собираются органы души во время глубокого сна и в момент смерти (Брихадараньяка-упанишада, II, 1, 17; IV, 4, 1). Из области сердца вниз и вверх по всем направлениям проходят каналы, несущие питательные соки, движимые силой десяти пран (пять перечисленных пран и ещё пять особых). Сюда йогины, добываясь освобождения, направляют усилия, чтобы поднять Атмана в тысячелестный чакрам головы. В Чхандогья-упанишаде, III, 13, 1—7 подробно описывается отхождение пяти каналов от сердца и направление их по четырём сторонам света; что понимают под пятым каналом, сказать трудно. Конечно, все каналы связаны с мистическими представлениями, но всё же, в общем, анатомические отношения переданы упанишадой правильно.

О вхождении зародыша в тело 307 глава "Мокшадхармы" говорит в духе Гарбха-упанишады. Сочетание мужчины и женщины подобно сочетанию непреходящего и преходящего. Более ранние Упанишады, а также "Махабхарата" смотрят на деторождение как на священный долг мужчины. Отрицание брака — явление позднего шиваизма. В "Махабхарате" даже запрещается аскетическая жизнь мужчине, не имеющему сына. Даже аскет Шанкара объясняет слово **putra** — "сын" как "тот, кто издревле извлекает (спасает) отца (**putranenatrayati pitran**)».

О ребёнке говорится как об "образе" отца, а мать не принимается во внимание, хотя дальше текст и сообщает, какие части тела передаются ребёнку отцом, а какие материю; кости, сухожилия, костный мозг передаёт отец; кожу, мясо, кровь — мать.

В "Мокшадхарме" (196, 21 и 318, 5—7) мельком говорится о брахманическом, или "тонком", теле, в котором могут существовать йогины, покидая своё плотное тело. Пуруша обитает в теле, как в "девятывратном граде" (210, 39); он окутан тремя гунами, как голова бывает окутана тремя оборотами чалмы, (217, 12). Учению о тонком теле, занимающему выдающееся место в Санкхья-карике, и в "Мокшадхарме" уделено внимание, но слово "лингам", обычное для "классической" Санкхьи, в "Мокшадхарме" встречается ещё не часто (224, 49; 308, 18, 24—25). В главе 224, 48—49 говорится, что Брахмо неисследимо, как бездонный океан; оно вступает в лингам и всё же само по себе оно без лингама. В 308, 18 говорится об йогине, освободившемся от своего лингама и собранно стремящемся ввысь. В приведённых примерах слово "лингам" употреблено лишь в смысле "тонкое

тело". Дейссен убедительно показывает, что вместо **lingam** позднейшая Санкхья значительно чаще употребляет слово **bhūtātma** (в "Бхагавадгите", V, 7 Кришна говорит о себе: **sarva bhūtātma—bhūtātma** в смысле "душа всех существ", которую нужно отличать от пуруши, познающего поле, а тем более от Пурушоттамы). В "Мокшадхарме", 203, 7 сказано, что бхутатма незримо пребывает в теле, созерцать его может только йогин. В Анугите (Махабхарата, XIV, 28) изъясняется, как после смерти (в данном случае жертвенного животного) "атман сутей" (бхутатма) растекается по сутям: его земное отходит к земле, огненное — к огню и т. д. Обитая в сердце, он управляет манасом, как манас управляет индриями (Мокшадхарма, 239, 11). Вероятно, в данном тексте бхутатма равнозначен буддхи, о котором текст вовсе не упоминает, тогда как дживу называет наряду с бхутатмой. Текст этой главы интересен во многих отношениях. Он сильно отклоняется от схемы Санкхьи, отрицает гуны, за исключением саттвы, называя их "пустым звуком"; считает, что саттву производит теджас, чем приближается к Чхандогья-упанишаде, VI, 2, 3, но отклоняется и от этой упанишады, так как в ней говорится, что сияющая мощь (теджас) произвела воду. Вместе с праной и апаной текст насчитывает шестнадцать свойств (гун), которыми окутан "семнадцатый" в теле; чтобы получить это число, нужно в него включить и упоминаемого текстом дживу. Далее текст (299, 19) говорит, что бхутатма после смерти человека парит, как большое облако, и, найдя себе подходящее место, снова воплощается.

Как указывает Дейссен, значение термина "бхутатма" в "Махабхарате" ещё не вполне устойчиво, текст 239 главы в 21 шлоке путает понятие "бхутатма" и "познающий поле". В "Анугите" (21, 7 — см. [98], вып. 4 этой серии) очень чётко сказано, что познающий есть носитель тонкого тела, которое является как бы его одеждой или оболочкой, и, в свою очередь, тонкое тело окутано плотным телом. Далее текст уподобляет носителя тела "домашнему огню" (гархьяпати), который производит другие огни и поэтому как бы заворачивается в их оболочку, тогда как манас играет пассивную роль, принимая в себя впечатления чувств, как огонь, "хавания", принимающий в себя жертву хавис.

Странствования воплощающейся души в тонком теле описывает "Мокшадхарма" (224, 49 и сл.). Здесь сказано, что пуруша хоть и не обладает лингамом, всё же входит в лингам. В 308, 18 и 318, 6 и 7 описывается, как, покинув своё плотное тело, йогин "счастливо странствует по мирам" в силу своих восьми совершенств, свободно парит, где хочет. Даже обыкновенный человек во время сна витает, покинув плотное тело и оставаясь в тонком (204, 1; 303, 88).

Учение о лингаме и отягчающей его карме, как об условиях перевоплощений, хорошо изложено в "Беседе брамина и охотника" (см. [98], вып. 4 этой серии, стр. 184 и сл.). В III, 209, 26 говорится, что джива при смерти "покидает лишь половину десятка", то есть пять махабхутов, из которых построено плотное тело, но джива, живший внутри плотного тела, выйдя из него, уносит с собой сгусток энергии, тот кармический ряд, что создан им за время пребывания в плотном теле. Влекомый следствиями своих дел, пуруша вновь воплощается, попадая в зависимости от своих дел в хорошее или дурное лоно, и так продолжается начатый причинно-следственный ряд.

"Классическая" Санкхья не знает ни искупления, ни прощения, ведь для неё пракрити есть "слепок и бездушный лик", где всё протекает по закону причины и следствия: дурное дело приносит дурной плод, хорошее — хороший; оба плода развиваются по одному и тому же закону параллельно, не влияя друг на друга. Вращение в самсаре, как понимала его "классическая" Санкхья (и буддизм), превосходно изображено в "Мокшадхарме" (305, 1—3):

1. "Так, вследствие непробуждённости он (пуруша) пребывает в непробуждённом;

- Из (одного) тела он в тысячу (других) попадает,
2. В тысячи звериных лон, иногда и в божеские (лона),
Он попадает в область свойств (гун), причастный гунам.
 3. Из человеческого состояния он уходит в небо, из неба — в человеческое состояние.
Из человеческого состояния — в преисподнюю... так странствует бесконечно.
 38. Уйдя в небесный мир, я наслаждаться буду,
Но и здесь я вкушу плоды добрых и злых поступков...
 40. За тут совершённые (злые) дела — бесконечное горе мне будет;
Ведь стать человеком — и то великое горе, а пущее — в ад погрузиться.
 41. Из преисподней (освободясь), со временем стану вновь человеком..."

Постепенно, от воплощения к воплощению, человек научается не делать плохого и таким образом изживать дурную карму, но что совершено, над тем уже никто не властен, начатое должно дойти до своего логического конца.

Эпическая Санкхья признаёт преступление и раскаяние. Так, в "Махабхарате", III, 207, 51 и сл. говорится, что скорбящий о своём грехе освобождается от плохого; праведность устраняет некогда совершённые злые дела: "Если человек, совершивший зло, (затем) стремится к благу, он освобождается от своих грехов, как луна от огромной тучи" (207, 56). Человек, не принявший решения искать дхарму, странствует, как метательный диск, в многоскорбной самсаре; распутав узы, очистясь делами, он начинает заниматься упражнениями йоги (209, 38).

Говоря о деятельности бхутатмана, тексты часто уподобляют тело колеснице, управляемой сознанием. Нужно думать, что впервые этот образ был создан Катхакаупанишадой (III, 3—9). По упанишаде: Атман — седок, колесница — тело, буддхи — возничий, манас — вожжи, индрии — кони. Шветашватара, II, 9 советует йогину сдерживать манас, как норовистого коня. Видимо, этот образ возбуждал живые представления, так как и в "Махабхарате" он неоднократно использован. Так, в III, 211, 22—24 под седоком, по-видимому, подразумевается йогин, тело рассматривается как колесница духа, а шестёрка лошадей — пять индрий и манас. В "Анугите" (XIV, 51, 4 и 5) образ дан очень сжато и существенно изменён: здесь роль седока играет бхутатма, под которым следует понимать дживу, а не лингам; возничий — манас, а вожжи — буддхи. "Анугита" сильно путает образы и логический ход мысли школы Санкхья (вообще в этом произведении не раз сказывается его упадочность). В "Мокшадхарме" (293, 1) говорится, что йогин управляет манасом, как колесницей, вожжами познания сдерживая коней — индрии и предметы чувств. Особенно развит и усложнён образ в 236, 9 и сл. Здесь седок — познающий поле, праведность — сидение колесницы, совестливость — козлы, достижения и неудачи — дышла и т. д. Возможно, что образ Упанишад натолкнул автора "Бхагавадгиты" на мысль облечь философское учение в форму беседы седока и возничего... Этот образ, несомненно, связывался с учением о перевоплощении.

В "Вопросах царя Милинды"²⁴ снова выступает колесница. Когда царь Милинда стал вопрошать буддийского учителя Нагасену: Что такое "я"? Что понимать под именем

²⁴ "Вопросы царя Милинды" - один из замечательных философско-литературных памятников буддизма.

Нагасена? Не назвать ли Нагасеной те сути, из которых состоит тело, части тела?" и т. д., на все вопросы Нагасена отвечал отрицательно, ибо душа не субстанциональна, вечна только пустота (шунья), которая непостижима, ибо представляется заполненной мгновенными явлениями — дхармами. Затем Нагасена задаёт вопрос царю: Ваше величество прибыло сюда пешком или на колеснице? Получив ответ, что царь прибыл к мудрецу на колеснице, Нагасена спрашивает: Что такое колесница? Не дышло ли это? Не ось ли? и т. д. Получив отрицательные ответы, он доказывает, что колесницы, как таковой, нет, она не есть суть, а только "становление представления", как нет и души; слово "душа" обозначает лишь обобщение отдельных моментов становления.

Название двух буддийских школ также связано с представлением о колеснице, везущей дух учения. Об этом весьма выразительно говорит Кумарасвами: "Личность наша постоянно разрушается и обновляется, поэтому в мире нет никакого "я". Буддизм пользуется старым браманическим символом повозки и возничего; повозка не существовала до того, пока её части не были соединены в одно, и она не будет существовать, когда эти части распадутся. "Повозки" нет вне её частей; "повозка" есть только название. Так и с нашим "я"; знающему нет смысла говорить о "я" и о его судьбе. Если архат говорит об "я", то только применяясь к привычке слушателей. Но это не значит, что буддизм отрицает "я": отрицая проявленное "я", Будда рекомендует искать прибежища у "Я". Раз личность есть только процесс, значит "моя личность" не сохраняется после смерти и не возрождается. Неправильно спрашивать: "Чьё это сознание?". Можно только спрашивать: "Как возникло это сознание?". На это даётся древний ответ: "Это тело — не моё, оно есть следствие прежних деяний". Как пламя возжигается от другого пламени, так жизнь — от другой жизни. Существа возникли от действия, но неправильно было бы сказать, что я получаю плод действий, которые я совершил в иной жизни, в ином теле. Существует причинно-следственный ряд, но нет одного сознания (виджняна) и нет сущности (саттва), получающей плоды добрых и злых действий. Сознание постоянно меняется, а потому никак не может переходить из жизни в жизнь. Всё, что мы видим, — есть причинно-следственный ряд и тем хуже для нас, если мы связываем с ним своё "я" (Л. с. [59], стр. 59—60).

Во всех изложенных вариантах притчи о колеснице проводится одна основная мысль: седок (Атман, джива, познающий поле) пользуется телом, как колесницей, на которой он совершает дальний путь через самсару и которую он покидает, достигнув конечной цели — Освобождения.

Уже со времён древних Упанишад индийская мысль стремилась разгадать психологию смерти. Подходила она к этому вопросу через психологию сна. Мыслители Упанишад различали "три и одно" состояния сознания: бодрствование, сон со сновидениями, сон без сновидений и "четвёртое состояние" — *tryam*. Дейссен указывает, что уже в Шатапатха-брахмане, X, 3, 3, 6 высказывается мысль, что органы (речь, глаза и другие индрии, а также манас) во время сна погружаются в прану, то есть в самого себя. Так Чхандогья-упанишада игрой слов поясняет мысль: *svapita* (он спит), это значит, что он погрузился в себя (*sva* *ḥpita*). Брихадараньяка-упанишада впервые различает сон со сновидениями и глубокий сон без сновидений. В позднем конспекте Упанишад (*sarvopaniṣatsūtra*) <...>²⁵ Когда все четырнадцать органов направлены вовне и воспринимают внешние вещи, то это состояние называется "бодрствованием Атмана". Когда человек свободен от впечатлений бодрствующего состояния, он воспринимает лишь четырьмя внутренними органами (манасом, буддхи, читтой и аханкарой) впечатления без соответствующих раздражений (звуков, света и пр.), такое состояние называется грёзами Атмана (*svapnam*). Когда все

²⁵ В издании 1963 г. [101] предложение испорчено. (Прим. ред.).

четырнадцать органов не воспринимают и уходит сознание, тогда Атман находится в глубоком сне без сновидений (*subruptam*). Когда отпадают все эти три состояния и йогин "свободен со всех сторон", и пребывает "в состоянии неразличения", это состояние называется четвёртым (*traya*).

Состояние "турья" принципиально отличается от состояния глубокого сна тем, что это есть не пассивно развивающееся общее торможение коры, вследствие накопления в крови продуктов жизнедеятельности и выделения особых, бром-содержащих гормонов придатка мозга (гипофиза), а активно вырабатываемый условный рефлекс, характер которого экспериментатор (в данном случае сам упражняющийся) вырабатывает произвольно.

Древние Упанишады не знали "четвёртого состояния" или по крайней мере не выделяли его особым термином. Брихадараньяка-упанишад говорит о глубоком сне (IV, 3, 32): "Это его, стремящегося к Освобождению, высочайшая цель, это его высочайшее счастье, это его высочайший мир (вселенная), это его высочайший восторг". Только позже, по словам Дейссена, индийские мыслители познакомились с "четвёртым состоянием", достигаемым йогинами. При состоянии внутреннего торможения в йогическом экстазе сознание не утрачивается, как при сне без сновидений. Наиболее древними текстами, говорящими о четвёртом состоянии (*caturtha* — эпического санскрита или *turya*, или *turshya* — ведического), Дейссен считает Мандукья-упанишад, 7 и Майтраяна-упанишад, VI, 19; VII, 11. Упанишады для развития теории "четвёртого состояния" обращаются всё к тому же знаменитому гимну Пуруше (Ригведа, X, 90), где говорится о четырёх ногах Пуруши.

Дейссен считает, что разница между глубоким сном и турья выражена Гаудападой в его карике к Мандукья-упанишад (III, 39 и сл.). Этот процесс состоит в том, чтобы непоколебимо затормозить все движения духа, но иначе, чем в глубоком сне. "Дух угасает при глубоком сне, он не угасает при заторможении, он, бесстрашный, (становится) полностью светом познания".

"Мокшадхарма" неоднократно касается вопроса о состоянии дживы после кончины. В 319, 1 и сл. подробно описывается, как джива в зависимости от достигнутой ступени развития выходит из разных частей тела; высоко продвинувшиеся йогины покидают тело через голову, через "дыру Брамь", как это описано в 200, 17 и сл. В 199 рассказано, каких миров достигают йогины разных ступеней достижения. В 202, 18 и сл. описывается, как пуруша, оставив тело, отдаёт его великим сутям и затем собирает вокруг себя новое тело, извлекая из сутей (бхутов) свойства пяти воспринимающих индрий; индрии следуют за манасом, а манас — за буддхи. Так образуется лингам. Последствия совершённых добрых и злых дел следуют за манасом. На этом, собственно, и заканчивается учение "классической" Санкхьи, считающей, что освобождение человека заключается в знании истинной непричастности Пуруши к Пракрити. Когда Пуруша постигнет свою исконную свободу, постигнет, что все перипетии "объективной жизни" по существу его не касаются, он становится свободным и ко всему безучастным.

Начав с пессимистической оценки жизни, "классическая" Санкхья заканчивает пессимистическим учением об Освобождении, преподаваемом школой лишь в отрицательных формулировках. Освобождение для "классической" Санкхьи никак не связано с этикой, проблемой ценности. У знания нет ничего общего с этикой. Правила поведения диктуются лишь мотивами устранения причинно-следственного ряда и ничем больше; спасти живое существо так же нехорошо, как погубить, ибо и то, и другое есть приведение в действие причинно-следственного ряда, что всегда нежелательно. "Классическая" Санкхья не определяет Пурушу формулой Упанишад: сат-чит-ананда (бытие-сознание-блаженство), а поэтому не вкладывает в формулу освобождения никакого положительного содержания, полностью присоединяясь в этом отношении к хинаянистам

и полностью расходясь с традицией Упанишад и ранней Санкхьи, хотя в Упанишадах, и даже самых авторитетных — Брихадараньяке, Чхандогья-упанишаде, можно найти взгляды, близкие "классической" Санкхье (например, учение Яджнавалкьи об отсутствии сознания после смерти).

С теоретическими положениями ранней Санкхьи связаны два момента: вопрос о деятельности Пракрити и вопрос о деятельности людей. Раз Пракрити признана самосушей, то есть заключающей бытие в себе, не обусловленное ничем внеположным, например, пурушей, то, иными словами, она признаётся безначальной и бесконечной. Но вместе с тем по теории становления таттв нужно признать, что Пракрити всегда находится в движении и что вся её сущность в переменах (*parināma*), а значит во множественности. Раз таттвы обладают способностью свёртываться, они должны обладать способностью развёртывания, то есть должна происходить смена "дней и ночей" миропроявления. Как индивидуальный человек обладает своим плотным телом (*sthula carira*) и тонким телом (*sukūma-carira, lingam*), так и природа в целом обладает подобными же телами; как тонкое тело носит отпечатки прошлого (самскар), так носит их и Пракрити.

Пракрити разворачивается и сворачивается, из состояния потенции и гомогенности она переходит в актуальное и дифференцированное состояние, неся в себе все отпечатки дел, совершённых в предшествующих мировых периодах (манвантарах). Таким образом, её свёртывания и развёртывания не равнозначны прокручиваниям одного и того же фильма. Таковы основы учения о манвантаре; фактические подробности читатель может почерпнуть из переведённых текстов²⁶.

Важным моментом различия ранней и поздней Санкхьи является их отношение к обществу: "классическая" Санкхья асоциальна, в ранней — отмечается высокий нравственный пафос. Идеал "классической" Санкхьи — солипсизм; "классическая" Санкхья учит: для каждого пуруши существует своя пракрити, пляска которой должна приводить к воспоминанию данного пурушу, убедить его в его исконной свободе, поэтому Санкхья-карика не интересуется вопросами нравственности, социальными вопросами.

Для эпической Санкхьи не только реальна пракрити, но реальна связь пуруши и пракрити, а потому реальны и важны отношения каждого отдельного человека ко всему объективному миру, а значит и социальные отношения. К социальным вопросам философские тексты "Махабхараты" возвращаются неоднократно. Учение о югах является своеобразной социологией, одним из наиболее ранних литературных памятников в этой области. В учении о югах делается попытка обосновать существование варн, классов общества, вырабатывается известный идеал строения общества, создаётся кодекс социальных отношений.

В строении индийского общества первого тысячелетия до нашей эры есть некоторые особенности по сравнению со строениями обществ того времени в Месопотамии и Египте. В этих странах тогда было резко выражено рабовладение, и вся власть, по крайней мере номинально, сосредоточивалась в руках абсолютного владыки и верховного жреца в одном лице, что сильно маскировало социальный антагонизм воинов и жрецов. В Индии в первом тысячелетии до нашей эры монархическая власть ещё не была достаточно развита, не было развито и рабство, как в Вавилоне или в Египте в ту же эпоху. Напряжённые войны, которые приходилось вести пришлым ариям с аборигенами за овладение страной, с одной стороны, и, с другой стороны, междоусобные войны, типичные для удельного периода, выдвинули класс кшатриев, и это неминуемо сказалось на обострении классовой борьбы между кшатриями и жрецами (браминами). Оба направления военной деятельности

²⁶ Очень много материала даёт Арья Шура, "Гирлянда Джатак". Перевод этого древнего буддийского текста издан в 1963 г.

великолепно отражены в двух великих эпосах того времени: в "Рамаяне" отражены войны за овладение страной, в "Махабхарате" — междоусобные войны. Но "Махабхарата" более остро и богаче отображает идеологическую борьбу правящих варн. Догматически и наивно Кумарасвами констатирует этот факт; даже догматически настроенный человек не мог отрицать исторического факта обострения в то время классовой борьбы. Кумарасвами констатирует: "Будда родился в то время, когда брамины отпали от благодати... и когда стала преобладать каста кшатриев... брамины миряне забыли свой долг и стали браминами только по рождению... Цари, ослеплённые властью, стали плохо выбирать браминов-руководителей... Хотя и странно, что истинное учение даётся представителями касты кшатриев, однако такие случаи стали известны в Упанишадах. Да и Кришна был кшатрий" (Л. с. [59], р. 46—47).

До династии Гуптов страна была слабо объединена, и отдельные махараджи не обладали полнотой власти над подчинёнными им раджами, какой обладал, например, фараон над князьями номов. Все эти моменты придавали своеобразный колорит классовой борьбе браминов и кшатриев. Как ни замазывалась она позже, но в период эпоса сознание её остроты было очень сильно, и выражалась она весьма многообразно. Ярким выражением её было выступление кшатрия Кришны в качестве духовного учителя (Махабхарата), о чём ещё будет речь впереди.

Думается, что совершенно изумительное по быстроте и характеру распространение буддизма как социального явления в Индии в первые века до и после нашей эры следует также объяснить характером классовой борьбы. Ещё при жизни Будды буддизм стал выдвигаться на политическую арену: правитель Магадхи, одного из сильнейших княжеств тогдашней Индии, Бимбисара, согласно легенде, являлся к Будде каяться в отцеубийстве, а вскоре к Будде явился сын Бимбисары, Аджаташастру, каяться в том же грехе... Оба, отец и сын, по преданию, были буддистами. Буддизм и джайнизм в это время соперничали при дворах княжеств Северной Индии: буддийские и джайнистские памятники оспаривают друг у друга принадлежность к их секте того или иного князя (например, Аджаташастру). Индия в то время раздиралась княжескими распрями и междоусобицами. Власть стали захватывать путём интриг и подкупов люди низших каст. Так выдвинулась одна из наиболее сильных династий первой половины первого тысячелетия — династия Нанда, основатель которой Махападма объединил, правда, ненадолго, почти всю северную часть Южной Индии. Династия эта была близка буддизму, во всяком случае, летописцы её были буддистами. С помощью интриг брамина Каутильи, предполагаемого автора знаменитого политического трактата "Артхашастра", захватил власть Чандрагупта из рода Маурьев (321—297?). Род Маурьев, по браминским источникам, был из варны шудр, по буддийским — это был кшатрийский род. Во всяком случае династия не отличалась правоверием в браминском смысле, отсюда стремление браманических источников набросить на неё тень. Чандрагупта, по преданию, был джайнистом и будто бы кончил жизнь самоубийством, как разрешено кончать с собой джайнистам, не удовлетворённым своими достижениями (сиддхами) в йоге. Если после двенадцати лет аскетических подвигов джайнист не добьётся желанных достижений в йоге, ему разрешается заморить себя голодом. Как относился к буддизму Биндусара, сын Чандрагупты, сказать трудно, во всяком случае, его прозвище "Амитрагхата" (Недругоубийца) позволяет думать о нём как о воинственном человеке, что не вяжется с буддизмом. Его сын, знаменитый буддийский царь Ашока, не сразу проявил себя как буддист: в первые годы своего царствования он вёл войну с княжеством Калинга (средняя часть восточного побережья полуострова). Сохранилась легенда, будто бы Ашока был отцеубийцей, но возможно, что это просто один из контрастных приёмов для показа силы душевного перелома новообращённого. Во всяком случае, остаётся неоспоримым историческим фактом, что Ашока после своего

обращения в буддизм не вёл больше войн и распространял веру, не в пример иным "просветителям", бескровно.

Это небольшое отклонение в историю политики того периода является не лишней иллюстрацией тесной связи культурной и политической жизни общества. Такая связь чувствовалась и мыслящими людьми того времени; одно из её выражений — теория юг.

В философских текстах "Махабхараты" многократно поднимаются вопросы нравственности и общественного поведения. Постепенно вырабатывается кодекс, приобретший впоследствии огромный авторитет, — "Законы Ману" (Манавадхармашастра). Многие моменты: космология, законы для раджа и пр. — сближают Манавадхармашастру с "Махабхаратой". Но основное ядро, от которого проистекают другие социальные моменты, это закон о ступенях жизни (ашрама), неоднократно излагаемый в "Махабхарате" вообще, и в "Мокшадхарме" в частности. Законы Ману особенно близки XII и XIII книгам "Махабхараты". Философия эпической Санкхьи легла в основу Законов Ману — памятника социальной культуры первостепенной важности. Здесь нет надобности останавливаться на подробностях законоположений, которыми Индия руководствовалась на протяжении веков и веков: они и до сих пор не совсем утратили своего значения. Основная схема известна: жизнь членов трёх высших варн разбивается на три ступени: ученичество (брахмачарья), жизнь в миру в качестве семьянина-домохозяина (грихастха) и жизнь в качестве отшельника (ванапрастха)²⁷. Четвёртая стадия санньясина (отрешённого), или паривраджаки (странника-шалопута), не обязательна, а потому и срок вступления в неё не определён. Санньясин порывает со всем: с социальным строем, с верованиями, для него не существует ни варн, ни обрядов, ни ограничений; он сам для себя совершает посмертные обряды (см. Махабхарата, XVII, 1, 11).

Закон об "ашрама" (обители) является как бы переходом от теоретической Санкхьи с её освобождающим познанием (джнана-йогой) к практике раджа-йоги (царственной йоги), название которой объясняется двояко: как указание на то, что эта йога является наивысшей среди йогических систем, и как определение цели йоги — Освобождения.

²⁷ Отшельникам, проживавшим в лесу (ванапрастха), не возбранялось жить вместе, образовывать нечто вроде посёлков монастырского типа или скитов. Им позволялось брать с собою в лес жён или жену (с их согласия, ср. "Наль" [95], в вып. I этой серии).

ЧАСТЬ 2. ЙОГА

ВВЕДЕНИЕ²⁸

"То, что прозревают йогины, постигают и последователи Санкхьи, Санкхья и Йога — одно; мудр тот, кто это видит".

(Мокшадхарма, 307, 20).

В традиции санскритской литературы Санкхья и Йога сопряжены со времён возникновения этих понятий. Всегда сопряжены, никогда не отождествлены. Мы пытались показать, что, с историко-диалектической точки зрения, как нельзя говорить о какой-то одной Санкхье — безразлично, какой этап её развития мы примем за "настоящий", — так нельзя говорить и об одной Йоге.

В процессе своего развития Санкхья и Йога остаются одним явлением, даже переходя через неизбежные этапы антитетики. Санкхья есть теория, Йога — праксис, а значит, диалектическое отрицание теории. Йога практически применила учение Санкхьи о лингаме и стхула шарира (о символическом и плотном телах).

Учение о пранах, уходящее постепенно на задний план в Санкхье, в Йоге всё более выступало на передний план в связи с узловым техническим приёмом йоги — пранаямой.

Йога — явление очень древнее, по всей видимости, не арийское. Санкхья собирает в свой фокус древнее арийское мирозерцание.

Слово *yoga* происходит от глагола *yuj*, что значит: "прилагать усилия, стараться, упражняться, сопрягать, связывать". Отсюда два основных значения: 1) "упражнение", "обуздывание", и 2) "преданность", "сопряжение", "единение". Остальные смысловые оттенки колеблются между этими крайними.

Кажется, что в философской литературе слово *yoga* употреблялось сперва в смысле преданности, единения. Так понимает Дейссен это слово в одном из наиболее ранних философских памятников, где оно встречается, — в Тайттирья-упанишаде, II, 4. Текст описывает "тело" Атмана и говорит, что туловище его — *yoga* (Hingebung — Дейссен). В Катхака-упанишаде, II, 12 сказано: "Кто йогой внутри себя постигает Атмана, тот покидает страдание и радость". Здесь слово *yoga* употреблено тоже скорее в смысле "единение" (Hingebung — Дейссен), нежели "упражнение". Шветашватара-упанишада, II, 8 употребляет слово *yoga* явно в смысле "упражнение". "Бхагавадгита" употребляет это слово в разнообразных смысловых оттенках, но в связи с основным направлением — бхакти; Гита придаёт слову *yoga* преимущественно значение "преданность", "единение".

Итак, ведантское понимание Йоги, целиком сохранённое "Бхагавадгитой", это единение с высшим, с Атманом. В философских текстах "Махабхараты", особенно в "Мокшадхарме", значение "единение" стало вытесняться значением "упражнение", "владение особыми психическими силами" (вибхути), а отсюда "чары", "магия", особенно в таких сложных словах, как *yogamfya*. Даже в Гите Дейссен переводит это сложное слово через *Zauberkunst* (волшебство).

Такое словоупотребление знаменовало упадок Йоги, быть может, именно тот, о котором говорит Шри-Кришна в "Бхагавадгите", IV, 2: "...Но через длительное время эта

²⁸ Заголовок «Введение» внесён редакцией (БОЛЕСМИР) для удобства.

как о цели Йоги, а просто указывает на один из многих технических приёмов, рекомендуемых для достижения состояния самадхи.

В I, 23—28 указывается ряд способов погрузиться в самадхи и, совершенно в духе "Монадологии", Ишвара определяется как Пуруша, свободный от разного вида страданий, которым подвержены все другие пуруши (сутра 24). В нём бесконечно знание, находящееся в других лишь в зачаточном состоянии (25). Он есть учитель всех, даже древних учителей (26). Проявление его — Пранава (то есть слог АУМ); повторение этого (слога) есть способ достижения самадхи (27).

В II, 1; II, 32; II, 45 употребляется то же выражение *icvara-pranidhṇam*, как обозначение одного из способов устранить препятствия с пути, как одного из обетов ниямы для успешного достижения нирваны.

Итак, центральным теистическим текстом остаётся I, 23—28. С целью всей Йоги эти сутры никак не связаны; это только один из приёмов, взятых в общие скобки сутрой IV, 31: "ничтожное познаваемое" (*jneyam alpam*) вследствие бесконечного знания свободно от всякой запятнанности, от препятствий (*sarva φvarana—mala—apetasya-jnḥnasva ḥḥḥntyḥ*). Но и во всеведении, о котором говорится в I, 25, нет надобности: пуруша отделился, обособился от гун (значит и от пракрити), отрешился и от собственного сознания, оно низвергается в пропасть после того, как была достигнута отрешённость (IV, 25). В этой шлоке есть разночтение: *prḥgbḥḥramcittam* и *prḥgbḥḥvamcittam*, то есть "Читта (возвращается) в первобытное состояние отрешённости" (*kaivalyam*) или по второму разночтению: "Читта, углубляясь в распознавании, стремится к отрешённости".

Отрешённость, или обособленность, есть отлив гун, освободившихся от потребностей пуруши. Обособленность определяется так же, как пребывание силы сознания (*cittḥ-ḥakti*) в свойственном ей образе.

Итак, об Ишваре, как о конечной цели Йоги, Патанджали не упоминает: его цель не йога Гайттирья-упанишады или "Бхагавадгиты" (XVIII, 64—66), не единение, а разрыв, не собранность, а обособление (*kaivalyam*).

По-видимому, Патанджали принимает реальность природы (*prakṛiti*) вне зависимости от сознания отдельного пуруши: в IV, 14 сказано: *parinḥma-ekatvḥd vastu-tattvam*, то есть по единству изменений предметов — действительность. Дейссен понимает эту сутру в том смысле, что на основании тождественности изменений, воспринимаемых разными сознаниями, можно предположить, что объект существует в действительности, а не только в сознании субъекта. Вопрос этот в отношении йоги Патанджали всё же приходится считать открытым.

Текст I, 27—28 о сосредоточении на слове АУМ в час кончины можно сблизить с "Бхагавадгитой" (VIII, 10—16). Такое сосредоточение на слове АУМ, как способ достижения Атмана, есть традиция Упанишад (ср., например, Шветашватара-упанишаду, I, 13—16; Катхака-упанишаду II, 15, 17), и при компиляции Йога-сутры эта тема могла войти в состав сутры скорее как технический момент, а не как основа учения. Йогу можно понимать различно, можно сказать, даже полярно. Быть может, лучше всего эти противоположные точки зрения на Йогу выражают определения Йоги, данные Гитой и Йога-сутрой. Для Гиты Йога есть равновесие (*samatvam yoga ucyate*) и искусство в действиях (*karmasu kaulyalam*), Бхагавадгита, II, 48, 50. Для Патанджали Йога есть "удержание (*nirodha*) материи мысли (*citta*) от завихрений (*vkṛti*) — *yogac citta-vkṛti-nirodhah*" (I, 2). Когда это осуществляется, Зритель (*draṣṭuh*) пребывает в своём образе (*tḥda draṣṭuh svarupe'vasthanam*, I, 3). Так начинается Йога-сутра; всё, что в ней излагается, подытоживается так: обособленность (*kaivalya*) есть пребывание пуруши в собственном образе (IV, 34). Здесь нет и намёка на установку Гиты: единение и искущённость в делании ради блага мира (ср. II, 48—50 и III, 19 и сл.). Эта нить традиции

идёт не через Йога-сутру, а через Рамануджу. Она также полностью принята махаянистами (при учёте экзо- и эзотерических их установок).

Метод Йога-сутры идёт по формуле: *ne'ti*, метод Гиты — по формуле: *tat tvam asi*. Оба метода сходятся в месте схождения параллелей. И всё же, несмотря на полярное понимание йоги (а может быть, именно поэтому), практика и методика йоги веками оставалась той же самой. То, что говорил Н. К. Рерих о двух неразличимых по внешним признакам течениях буддизма, по-видимому, справедливо и для йоги.

В первые декады текущего века в Европе, да и в России, поднялась огромная волна моды на йогу; книжные витрины пестрели яркими красными, зелёными, фиолетовыми обложками книжек, трактующих об йоге. "С лёгкостью мысли необычайной" разные американские и прочие бизнесмены под манящими псевдонимами "йогов"²⁹, ухватив кое-что из переводов подлинных памятников и снабдив ухваченное доброй толикой собственной фантазии, создавали "руководства" по практике йоги без учёта истинного смысла этой практики, без учёта физиологических и психофизиологических закономерностей, хорошо известных мыслителям древней Индии... Получалось что-то очень жалкое и нездоровое. Это явление очень верно отразил в двадцатых годах О. Шмитц: "Бесконечное множество европейцев занимается йогой. Неисчислимые книги, написанные полуграмотными для полуграмотных, пытаются ввести технику..., но мы не встретили йогина-европейца или же встречали в таком головокружительно-гротесковом виде, что они вызывают у нас только улыбку" (Л. с. [76], стр. 15—16).

В технику йоги индийский народ вложил свою вековую мудрость, иногда приводящую в изумление глубиной познания физиологических и психологических законов и степенью владения своими психофизиологическими силами. Но именно поэтому к практическим моментам надо относиться с большой осторожностью, так как неправильно выполненное упражнение может пойти не на пользу, а во вред.

ВОСЕМЬ СТУПЕНЕЙ ЙОГИ ПО СИСТЕМЕ ПАТАНДЖАЛИ

Патанджали различает восемь ступеней йоги. Названия их можно встретить уже в Упанишадах, но даже в "Махабхарате" ("Мокшадхарме") они описываются ещё не систематично. Ступени йоги Патанджали нельзя рассматривать как своего рода "классы", которые школьнику нужно пройти один за другим. Конечно, требуется постепенность, но это не значит, что, не овладев всеми асанами, нельзя приниматься за пранаяму, но, с другой стороны, овладение хотя бы одной из медитационных асан весьма облегчает тренировку в сосредоточенности.

ЯМА И НИЯМА

Первые две ступени йоги считаются как бы подготовительными. В "Мокшадхарме" о них говорится как о требованиях нравственного характера, предъявляемых на всех ступенях жизни. Называются эти две ступени "яма" и "нияма"; оба слова происходят от одного корня *yam*, "яти". Эти слова — синонимы, и различаются они несколько условно, искусственно. Первому слову придаётся смысл "воздержание", второму — "соблюдение обетов". Под названием "яма" Патанджали объединяет следующие требования (II, 30): непричинение вреда (ахимса), правдивость, честность (буквально невороватость), целомудрие, неприятие даров.

Требования ниямы таковы: чистота (нравственная и физическая), удовлетворённость,

²⁹ *Kuvalayfnanda (Yoga-mimfnnsf* [88], II, 263) очень резко замечает, что "йог" Рамачарака - американский джентльмен, и нет ничего общего между его писаниями и йогической традицией.

тапас (возогревание силы), изучение Писания и преданность Ишваре. "Тапас" — слово, очень трудно поддающееся переводу. На европейские языки его обычно переводят через "аскеза". Это далеко не точно и верно только по внешнему моменту, а не по внутреннему содержанию. Русское выражение "умерщвление плоти", или "самоистязание", также далеко не точно передаёт внутренний смысл слова "тапас".

Христианская аскеза, умерщвление плоти творятся для "угашения страстей" (в первую очередь половой страсти) и для развития смирения. Тапас по существу не преследует ни того, ни другого. Тапас — скорее жертва, вредная для совершающего её, и ненужная, скорее даже негодная, для принимающего её. В йогическом ритуале тапас как бы "разменная монета", по курсу которой определяется дар, просимый у божества (ср. "Маги" Луначарского).

Упанишады учат, что **tejas** (теджас) есть накал, блеск, великолепие, он есть одна из основных творческих сил, особенно половая творческая сила. Тапас, сопровождающийся различным самоистязанием, направлен на накопление такой творческой силы и не является принципиальным отказом от наслаждения, а лишь накоплением силы для возможно большего наслаждения. На такой разнице между христианской аскезой и индийским тапасом настаивают Кумарасвами (Индуизм и буддизм), а также Хертель, который считает, что в "Махабхарате" слово **tejas** является синонимом слова **retas** — мужское семя.

АСАНА³⁰

Третья ступень восьмиступенной йоги называется **fsana** (сидение, положение, осанка). Йога-сутра говорит очень кратко об асанах и только в связи с упражнениями в самоуглублении (самадхи). Позже учение об асанах развилось чуть ли не в особое йогическое направление, по крайней мере в глазах тех, кто ищет в Йоге метода для чуждых ей целей. О значении положения тела в йогических упражнениях говорится уже в Упанишадах.

Под асаной понимается не только положение тела в узком смысле слова, но и выбор места для йогических упражнений. К месту предъявляются три основных требования: оно должно быть тихим, чистым и безопасным. Некоторые упанишады (Майтраяна, Амритабинду, Кшурика) говорят об этом кратко, другие же подробней, например, Шветашватара-упанишада. Памятник позднего средневековья Хатхайогапрадипика настаивает на тайне йогических упражнений, в частности упражнений в асанах. Теперь к этому относятся менее строго. "Бхагавадгита" в VI главе категорически настаивает на тайне йогических упражнений, на одиночестве и на чистоте места. Эти требования вполне оправданы и физиологичны. Мне пришлось слушать лекции И. П. Павлова, когда в его распоряжении был лишь физиологический корпус Военно-медицинской академии. На лекциях Иван Петрович жаловался, как много трудностей доставляет ему городской шум при выработке условных рефлексов даже первого порядка. Для выработки условных рефлексов, особенно более высоких порядков, он ставил те же условия, что и Писания Йоги: тишину, чистоту, возможно полную изоляцию подопытного животного. Известно, что при особо тонкой выработке рефлексов присутствие даже только экспериментатора сильно мешает работе мозга.

Не все тексты уделяют внимание вопросу: как упражняющийся должен быть ориентирован в пространстве. Некоторые тексты очень подробно разъясняют смысл ориентации йогина по "розе ветров", в зависимости от цели медитации, другие же (например, Гита) совершенно не упоминают об ориентации. В большинстве текстов, где

³⁰ Рис. 1-11, 14, 15, 16, 21-26 по Шримат Кувалааянанда. Рис. 12, 13, 17-20, 27 по Артуру Авалону.

есть упоминание о ней, рекомендуется положение лицом на север или на восток. Север — страна всяческого восхождения: к северу в Индии идёт подъём почвы к Хималае — "стране чудес, обители богов", по верованию индийцев, в частности обители владыки Йоги — Шивы (впоследствии Шива вытеснил в йоге Вишну); север — это крайняя точка подъёма солнца, при "северном" его пути — летнее солнцестояние и т. д.

Современная наука обосновывает некоторые интуитивно найденные йогические положения. Известно, что на поверхности земного шара от экватора к полюсам проходят электромагнитные течения, влияющие на живые организмы и обуславливающие некоторые тропизмы (расположение некоторых растений, направление перелётов птиц и пр.); в 1936 г. И. Л. Баумгольц в Пятигорске изучал способность большого организма тем или иным образом реагировать на положение тела в пространстве. Автор замечает (Влияние магнитного поля земли..., стр. 29): "Придавая определённую ориентацию организму, мы можем энергию земного магнетизма сделать действенным средством как для целей лечения, так и для поднятия производительности труда".

Наблюдения некоторых немецких авторов совпадают с наблюдениями Баумгольца.

Современная физиология совершенно объективно установила существование электромагнитных волн, вырабатываемых различными органами: известно, что большой мозг, вырабатывая электромагнитные волны, создаёт так называемый "берговский ритм"; сердце также вырабатывает свои волны и создаёт своё электромагнитное поле, по изменениям которого теперь с большой точностью судят о заболеваниях сердца; одно сосредоточение на известном нервно-мышечном аппарате создаёт токи действия, пользуясь которыми, можно управлять движениями. На этом основано особое устройство протезов: лишённый конечности человек может управлять протезом, развивая токи действия в соответствующих двигательных проводниках; более того, соединяя известные части протеза с нейронами чувствительных нервов, возможно даже получать ощущения от протеза, как от существующего органа. Яркое представление о возможном ощущении вызывают те или иные токи действия: например, людям, плохо переносящим кислое, достаточно подумать о лимоне, как у них начнёт выделяться слюна, появляются парестезии в области тройничного нерва, потение лица или его частей.

Древние риши были исключительно тонкими наблюдателями, с высоко развитой способностью к кинестезическим восприятиям (то есть восприятиям сигналов, идущих от глубоких слоёв тела, от внутренностей и пр.) и могли не только оценить эти восприятия, но и практически их приспособить для своих целей.

Тексты йоги поражают физиологичностью своих предписаний. Ступени "асана" и "пранаяма" можно рассматривать как йогическую физкультуру, позже эти отделы йоги развились чуть ли не в самостоятельное течение под названием "Хатхайога" (мощная, суровая йога). БПС определяет этот вид йоги как "йогу с самоистязанием".

С лёгкой руки всяких "йогических псевдонимов", знакомивших Европу с хатхайогой, эта йога пользуется на Западе особой популярностью как весьма эффективный вид физкультуры, способный обеспечить долголетие и даже бессмертие, исцелить всякого рода недуги. В таком представлении есть доля истины, о чём скорее можно пожалеть, так как такие "пути достижений индийских йогов" ещё больше дезориентируют.

Хатхайогой может заниматься лишь сильный человек для накопления ещё большей силы, не столько *bala*, сколько *tejas*. В Йоге есть правило, что изучение Йоги может быть плодотворно, если оно начинается весной или зимой, но не летом, то есть в юности, даже отрочестве или в старости, но не в зрелом возрасте, когда человек отдаёт обществу свои развёрнутые силы. Это говорится об Йоге вообще, а не только о хатхайоге. Успешность Йоги, начатой в старости, и Йоги, начатой в отрочестве, качественно иная. Только в отрочестве можно развить гибкость суставов, необходимую для асан йоги, иногда носящих

совсем акробатический характер.

Уже в разъяснении сути асан чувствуется смысл и характер йоги: требование максимальных сил, максимального напряжения. "Сильный зверь разрывает сети и уходит, слабый — в них запутывается и гибнет", — так определяет "Мокшадхарма" метод и цель Йоги.

Когда Арджуна выслушал наставления в Йоге, преподанные ему Шри-Кришной, то заметил, что не видит достаточного основания для йоги из-за шаткости манаса: на таком фундаменте не возведёшь-де прочной постройки. Шри-Бхагаван ему отвечает, что для неовладевшего собой Йога труднодостижима... но победивший себя собой и упражняющийся может правильно овладеть йогой.

С философской точки зрения, хатхайогу нельзя назвать Йогой, это лишь особо развитые две подготовительные ступени к "царственной йоге" (*raja-yoga*), о которой трактует сутра Патанджали; так сказано в наиболее авторитетном памятнике хатхайоги — "Хатхайогапрадипике" (I, 3).

К асанам иногда относят и некоторые динамические физкультурные приёмы. По существу всякое настоящее йогическое упражнение стремится подавить проявление гуны раджас, а поэтому должно быть статичным, а не динамичным.

Древняя Йога понимает под "асанами" особые положения тела, сохраняемые более или менее длительное время. Асаны разделяются на две группы: физкультурные и медитационные. Цель "физкультурных" асан — укрепить тело, сделать его более выносливым, упрочить те или иные токи действия, которые по-санскритски называются "пранами". С точки зрения современной физиологии, под развитием пран можно понимать закрепление желательных кортико-висцеральных рефлексов и торможение нежелательных. Цель медитационных асан — создать устойчивое положение тела, не мешающее самоуглублению, обеспечивающее правильное кровоснабжение внутренних органов и правильное дыхание. Для обеих групп при выполнении данной асаны считается обязательным сохранение полной неподвижности. Это требование обосновывается необходимостью успокоения гун, без которого, по убеждению йогических писаний, невозможно достичь цели Йоги — уравниваемости (ср. Гита, II, 48). С точки зрения европейской физиологии, нужно поддерживать статическое напряжение мышц, чтобы создать ровное, бесперебойное течение нервного импульса, направляемого в данную мышцу или группу мышц. При асанах первой группы напряжение должно быть максимальным, при асанах второй группы — минимальным.

Йогини считают, что владыка Йоги, Шива, владеет тридцатью тремя миллионами асан, но для обыкновенного человека хватит и восьмидесяти четырёх из них. Практически же дело сводится к пятнадцати—двадцати асанам.

Нужно сказать, что даже подлинные источники, касающиеся физических упражнений йоги, весьма неясны. Иногда, после горячих похвал ряду асан, рекомендации их, как необходимых, вдруг заявляется, что плоды какой-нибудь одной из них (например, о випаритакаране) настолько великолепны, что практикой только одной этой асаны можно добиться чего угодно. Такой приём сбивает с толку начинающего изучение йоги и, по-видимому, имеет целью убедить ученика, что для начинающего необходимо непосредственное руководство учителя. Традиция постоянно повторяет о необходимости иметь руководителя, чтобы определить, какие именно асаны нужны для данного ученика, их порядок и длительность.

Опираясь на авторитет индийских писаний (Хатхайогапрадипики), на добросовестное разъяснение врача Кувалааянанды, руководителя одной индийской йогической школы, беру на себя смелость, как врач с почти полувековым опытом, кратко изложить практику некоторых йогических упражнений с учётом моментов, обычно не выдвигаемых в

переводах. Думаю, что некоторые намёки текстов остались вне поля внимания специалистов просто потому, что, читая и понимая текст, как филологи, они могли не обратить внимания на его физиологическое значение. Я говорю о том, что при всех упражнениях с задержкой дыхания нельзя создавать положительного давления, а также застоя венозной крови в полости груди и в её органах, в животе (особенно в печени, селезёнке), в промежностном сплетении, а также в депозитных образованиях позвоночника и спинного мозга. Так расшифровывается постоянное, подчёркнутое требование, встречающееся в йогических текстах, — при выполнении асаны надо держать прямо, на одной линии голову, шею, позвоночник. Даже "Бхагавадгита", вскользь касающаяся физических сторон йоги, тоже выдвигает это правило (VI, 13). Вивекананда, комментируя раджайогу Патанджали и почти не касаясь техники асан, указывает всё же, как на непреложное правило при выполнении асан: "Держать позвоночный столб свободным, сидя прямо и имея три части тела — грудь, шею и голову на прямой линии... тогда вы будете иметь лёгкую естественную позу с прямым спинным хребтом. Невозможно думать об очень высоких предметах, когда грудь стеснена" (Вивекананда, Раджайога, стр. 23)³¹ и ещё: "Нужно усвоить только одно: держать корпус прямо, оставляя его свободным, имея грудь, плечи и голову на вертикальной линии" (стр. 121). Вивекананда говорит, что упражняющийся сам убедится в разумности этого правила, он же объясняет необходимость его тем, что при сосредоточении происходят важные процессы в теле; нервные токи направляются по новым путям, весь состав тела перестраивается, и по продольной оси туловища станут совершаться важнейшие процессы, но какие именно и почему они требуют распрямлённого положения, Вивекананда, насколько мне известно, в своих печатных трудах не разъясняет³².

Несколько наиболее важных асан мы опишем. В некоторых "физкультурных" асанах допускается ограниченное движение, но большинство из них статично.

Длительность выполнения отдельных асан, указанная в их описании, не индивидуализирована — дано лишь общее указание для людей среднего уровня здоровья. Только когда асана вполне освоена, можно очень постепенно наращивать её длительность; при малейшей шероховатости следует не только остановить наращивание, но и снизить начальный порог, так как он может оказаться завышенным за счёт "первичного энтузиазма". Ощущение слабости, угнетённости, "лени" не всегда можно рассматривать как явление отрицательное, иногда это доброе напоминание типа: "Тише едешь — дальше будешь". Выполненные упражнения должны, в конечном счёте, дать здоровое чувство лёгкой, приятной и преходящей усталости. После вынужденного перерыва рекомендуется постепенное вхождение в курс упражнений. Тренируются в асанах один—три раза в день, не раньше чем через полтора часа после лёгкой еды и четыре часа после плотной (иными словами, упражнения всегда надо выполнять натощак); предварительно необходимо освободить кишечник и мочевой пузырь. После тренировки принимать пищу можно только через тридцать—сорок минут. До и после упражнений надо совершать полное омовение — оно улучшает кровообращение, облегчает дыхание и способствует выполнению асан. Делать частичное омовение не рекомендуется — оно создаёт неравномерный тонус сосудов. Занимающемуся в индивидуальном порядке нет

³¹ Ссылка даётся из русского перевода Я. К. Попова.

³² По предложению своего учителя, покойного академика В. Н. Шевкуненко, в середине тридцатых годов я занялся изучением анатомии вен спинного мозга. Эта тема, казалось бы, весьма далёкая от йоги, неожиданно открыла мне глаза на многие недоговорённости и намёки в хатхайоге. Так, Вивекананда настаивает, что в йоге нет и не может быть никаких секретов, недоговорённостей... Нередко в европейской литературе йогов несправедливо обвиняют в том, что они эгоистически скрывают свои достижения. Приходится только удивляться, как много психофизиологических фактов открыли йоги, хотя и не владели методами современной науки.

надобности придерживаться определённой схемы упражнений — он может выбрать любую их последовательность; всё же рекомендуется выполнять раньше более трудные упражнения, а потом более лёгкие. Каждый круг асан, а также и отдельные асаны рекомендуется начинать и заканчивать полным выдохом через рот³³ и максимальным расслаблением мускулатуры.

Пища упражняющегося должна быть питательной, лёгкой, свежей, хорошо усвояемой; её надо хорошо прожёвывать, хорошо смешивать со слюной. Спиртные напитки употреблять не рекомендуется; лучшим питьём считается чистая вода — она прихлёбывается маленькими глотками в течение всего дня (но не во время тренировки). Курение табака не разрешается — оно несовместимо с работой над овладением дыханием. Йогические упражнения можно совершать в любом тихом, чистом, защищённом от резких сквозняков месте, на ровной поверхности, подстелив или ковёр, или циновку, или сложенное одеяло, или даже тонкий матрац; сверху постилают кусок ежедневно моющейся, плотной ткани.

³³ Подробно о дыхании смотри в следующем разделе "Пранаяма".

Бхуджангасана (Bhujangasana)³⁴

Как одну из асан, которые допускают ограниченное движение, надо упомянуть Бхуджангасану (Бхуджанга — по-санскритски значит "кобра" (рис. 1).

Бхуджангасана (Bhujangasana) — "положение кобры".

Исходное положение: лечь ничком; руки по сторонам грудной клетки согнуты в локтях, грудь развёрнута, ноги вытянуты, тыльная сторона стоп, полностью раскрытые ладони, лоб плотно прилегают к земле. Медленно и плавно поднимать голову, шею, грудь, подражая движению кобры, когда она поднимается, надувая свой "капюшон".

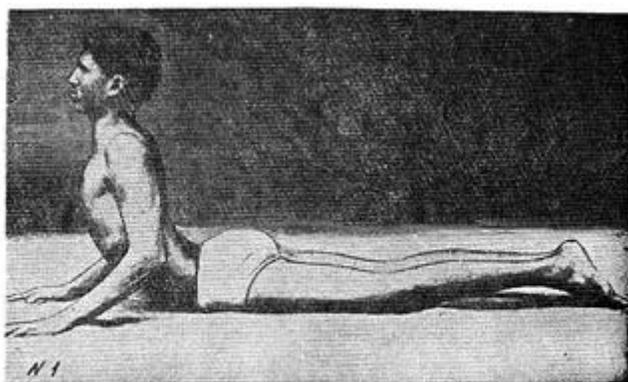


Рис. 1 Бхуджангасана.

Отделять тело от земли надо как можно постепенно, как говорится, "позвонком за позвонком". Начинать с поднятия головы, доводя сгибатели шеи до возможно полного расслабления, а разгибатели — до возможно полного напряжения. Когда голова запрокинута, сокращая мышцы спины, медленно поднимать грудь. Когда исчерпается возможность приподнимать тело силой разгибателей шеи и туловища, начать разгибать руки в локтях, с их помощью стараться отклониться назад как можно больше (по мере тренировки пользоваться помощью рук надо по

возможности всё меньше). Когда руки окажутся полностью разогнутыми в локтях, разгибание прекращается. В положении максимального разгибания позвоночника оставаться десять—двадцать секунд, затем начать обратное движение, плавно, по сегментно опуская тело, вернуться в исходное положение.

Бхуджангасана относится к комплексу упражнений разгибания позвоночника. Прямое положение позвоночника — одно из важных условий медитационных асан. Упражнение может быть повторено три—семь раз (каждые две недели прибавлять по одному разу). Если тренируется начинающий, при выполнении асаны надо дышать вольно — глубоко, ритмично, без задержки. Задержка дыхания в положении вдоха при максимальном разгибании — приём небезопасный, равно и напряжение брюшной мускулатуры. Если это допустимо, то лишь для хорошо натренированного человека, да и то под наблюдением опытного тренера. Бхуджангасана существенно влияет на кровообращение головного мозга. Сильно растянутые мышцы переднего отдела шеи могут зажать сонные артерии, что вызывает потемнение в глазах, а если напряжение чрезмерно — мгновенную потерю сознания и эпилептические судороги. Чтобы избежать этих нежелательных явлений, надо очень осторожно упражняться в бхуджангасане; впрочем, это замечание распространяется на всю йогическую тренировку.

³⁴ Здесь и далее разделы по асанам введены редакцией сайта Болесмир для удобства поиска (прим. ред.).

Шалабхасана (Calabhāsana)

Шалабхасана (Calabhāsana) — "положение саранчи" (*calabha* — по-санскритски "саранча").

Исходное положение: лечь ничком; подошвы стоп обращены вверх, руки вытянуты вдоль тела, плечи и тыльная сторона кистей, сложенных в кулаки, подбородок, нос и рот (или один подбородок, а голова слегка откинута назад) касаются земли. Мышцы расслабить, сделать сильный выдох. Затем, вместе с медленным вдохом, напрягая всё туловище, поднять возможно выше обе ноги, принимая всю тяжесть их на грудь и руки (запястья особенно будут ощущать тяжесть поднятых ног). Колени не сгибать, крестцовая область несколько приподнимается вместе с ногами. Удерживаться в положении с поднятыми ногами пять—десять секунд. Когда упражняющийся почувствует, что больше не может удерживать дыхание, медленно опустить ноги, расслабляя мышцы, медленно производя выдох. Нельзя допускать резких движений — они должны быть плавными, спокойными. Асану можно повторить от трёх до семи раз, каждые две недели увеличивая число повторений на один раз. Рекомендуется сперва поднимать ноги попеременно и только после известной тренировки поднимать обе ноги сразу. Упражнение это трудное и далеко небезопасное, так как резко повышает кровяное давление в грудной и брюшной полостях и затрудняет кровообращение.

Дханурасана (Dhanurāsana)

Дханурасана (Dhanurāsana) — "положение лука" (*dhanus* означает по-санскритски "лук").

Исходное положение то же, что и в двух предыдущих асанах: лечь ничком, дышать вольно. После кратковременного расслабления мышц согнуть колени, как можно выше приподняв от пола бёдра, руками ухватиться за лодыжки и, полностью распрямив руки, максимально разгибать позвоночник. Так туловище изгибается в виде лука, а руки натягиваются, как тетива. В начале тренировки для облегчения упражнения бёдра можно раздвигать, но постепенно надо научиться захватывать лодыжки при сдвинутых бёдрах. В этом положении рекомендуется оставаться пять—десять секунд. В конце упражнения грудь и колени опустить, ноги выпустить из рук и выпрямить, а освободившиеся руки сами лягут по обе стороны тела. Упражнение можно повторять от трёх до семи раз, очень осторожно втягиваясь в работу, увеличивая число повторений каждые две недели на один раз. В этой асане особенно опасна задержка дыхания. Только хорошо натренированному человеку удаётся удерживать вдох без повышения кровяного давления в брюшной и грудной полостях.

Ширшасана (Śīrṣāsana)

Ширшасана (Śīrṣāsana) — "головное положение" (śīrṣā по-санскритски значит "голова").

Эта сложная асана разбивается на пять позиций. Иллюстрации дают третью и четвёртую позиции.

Первая позиция — подготовка к стойке на голове. Стоя на коленях, сплести пальцы рук и положить их перед собой так, чтобы предплечья образовали угол, а сплетённые пальцы — вершину угла.

Вторая позиция — наклонив голову, поставить её в вершину угла так, чтобы кисти рук со сплетёнными пальцами охватывали её сзади, как клещами. Опираясь на голову, поддерживаемую руками, и на локти, приблизить ноги к туловищу и, подняв бёдра, сгибая колени, лёгким толчком ноги подбросить туловище так, чтобы оно выпрямилось. Тазобедренные суставы остаются распрямлёнными, бёдра стоят вертикально, колени согнуты, голени параллельны бёдрам. Чем шире раздвинуты локти, тем легче добиться второго положения, то есть стойки на голове, но зато оно менее устойчиво; тренируясь, надо найти оптимальное положение локтей, дающее возможность стать на голову и без особого труда удерживаться в этом положении.

Третья позиция — полная вертикальная стойка на голове. Добившись устойчивого положения в предыдущей позиции, надо постепенно распрямить ноги в коленях и вытянуть их на одной линии с туловищем (рис. 2).

Когда приобретена достаточная устойчивость в третьей позиции, приступают к четвёртому этапу ширшасаны. Находясь в прямой стойке на голове, сложить ноги накрест, как в падмасане. Делается это так: согнув одну ногу, начинают скользить тылом стопы по передней поверхности другой до пупартовой связки, то есть до бедренно-брюшной складки. Затем сгибают другую ногу и приводят её в такое же положение (рис. 3).

Пятая позиция — исходя из четвёртой позиции, сгибают туловище так, чтобы постепенно опускающиеся колени упёрлись бы в подмышечные впадины.

На промежуточных этапах ширшасаны нет надобности задерживаться долго, но в прямой стойке на голове с вытянутыми ногами задерживаются от пятнадцати секунд до двадцати четырёх минут и больше, прибавляя по полминуты в неделю. Дыхание при выполнении этой асаны глубокое, ритмичное, но без задержки. Ширшасана считается одной из важнейших.



Рис. 2. Ширшасана (положение третье).

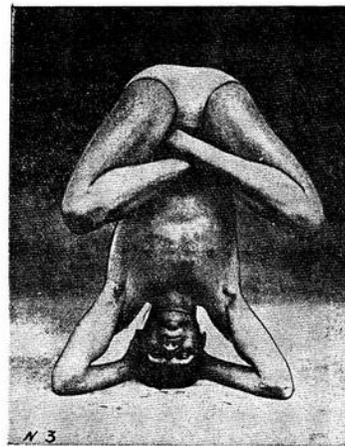


Рис. 3. Ширшасана (положение четвертое).

Сарвангасана (Sarvangasana)

Сарвангасана (Sarvangasana) — "положение всех членов" (рис. 4).

Исходное положение: лечь на спину, руки протянуть вдоль туловища ладонями вниз; медленно, не сгибая коленей, поднять ноги как можно выше и приподнять таз; затем согнуть руки в локтях, опереть на них туловище с поднятыми ногами и поднимать его до тех пор, пока шея по отношению к туловищу будет согнута почти под прямым углом, а подбородок упрётся в яремную вырезку грудной кости. Удерживаться в этом положении от полминуты до шести минут и больше, прибавляя по одной минуте в неделю, постепенно втягиваясь тренировкой. Внимание сосредотачивается на головном (тысячелепестном) чакраме.

Так же, как и ширшасана, сарвангасана считается одной из самых главных асан. Обе они существенно меняют условия кровообращения и в артериальной сети и в венозной; облегчается отток крови из систем нижней полой и воротной вен и несколько затрудняется отток из верхней полой вены, что способствует некоторой пассивной задержке крови в мозгу и щитовидной железе.

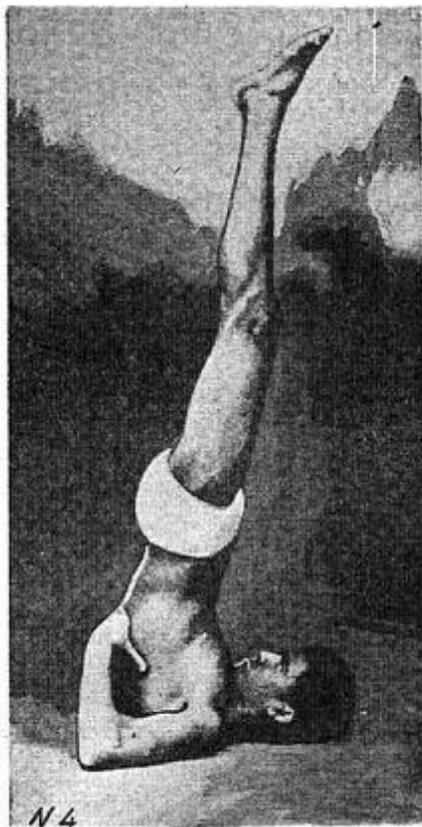


Рис. 4. Сарвангасана.

Матсьясана (Matsyāsana)

Матсьясана (Matsyāsana) — "положение рыбы" (*matsya* — по-санскритски значит "рыба") — является в известной степени противоположной предыдущей асане.

Исходное положение: сесть, вытянуть ноги перед собой; затем скрестить их, как в падмасане (рис. 13), то есть правую стопу расположить на левом бедре, ниже пупартовой связки так, чтобы подошва была обращена вверх, а тыл стопы прилегал к бедру, подобным же образом расположить левую стопу на правом бедре; затем, не меняя положения ног, запрокинуться назад так, чтобы голова и плечи легли на землю; затем, опираясь на локти, приподнять голову и туловище и, захватив стопы руками, подтягиваться, максимально разгибая шею и позвоночник; так, опираясь на затылок, образуют "мост" (рис. 5). Задерживаться в этом положении от пятнадцати секунд до трёх минут, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю.

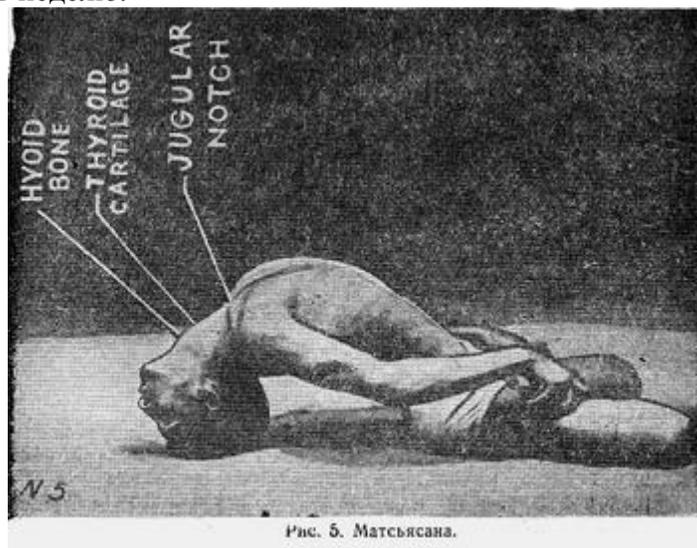


Рис. 5. Матсьясана.

Матсьендрасана (Matsyendrasana)

Матсьендрасана (Matsyendrasana) — "положение царя рыб".

В Хатхайогапрадипке (I, 18—27) излагается легенда, как некий повелитель рыб, Матсьендра, подслушал объяснение йоги самим Шивой; заметив это, Шива превратил рыбу в совершенного йогина (рис. 6).

Исходное положение: сесть, ноги вытянуть. Согнуть правую ногу так, чтобы пятка упёрлась в промежность; левую ногу согнуть в колене и поставить стопу кнаружи от правого бедра, чтобы пальцы стопы приходились на уровне коленного сустава правой ноги; закинуть правую руку за левую ногу, согнутую в колене и поставленную вертикально; охватить правое колено правой же рукой — так образуется сильный рычаг

первого рода; левую руку забросить за спину и охватить правое бедро таким образом, чтобы большой палец захватил передненаружную поверхность бедра, а остальные пальцы — передневнутреннюю его поверхность; левым коленом нажимать на правую руку. Полученный рычаг позволяет производить сильный поворот позвоночника влево. Повернуть позвоночник и оставаться в этом положении от пятнадцати секунд до одной минуты, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю. Вернуться в исходное положение, поменять ноги и повторить упражнение, изменив зеркально всё положение, задержаться в нём на то же время, что и в первом случае.

В Хатхайогапрадипке (I, 27) сказано, что матсьендрасана устраняет многие болезни, приводит в порядок "огонь Вайшванары" (пищеварительный огонь) и способствует поднятию силы Кундалини.



Рис. 6. Матсьендрасана.

Пашчиматанасана (Pacchimatāṅṡana)

Пашчиматанасана (Pacchimatāṅṡana) — "положение с растяжением тыла".

Исходное положение: сидя, протянуть ноги перед собой и плотно их сомкнуть; наклониться вперёд и, скрючив указательные пальцы, захватить большой палец на правой ноге правым указательным пальцем, а большой палец на левой ноге — левым; сгибая поясницу, наклоняться вперёд до тех пор, пока туловище вытянется вдоль бёдер, а лицо ляжет на колени, причём руки постепенно согнуть в локтях и опереться ими о землю; надо стараться, чтобы спина не сгибалась дугой, а образовывала бы как можно более прямую линию. Задерживаться в этом положении от пятнадцати секунд до одной минуты, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю.

В Хатхайогапрадипике сказано, что эта асана — лучшая из всех асан, что она излечивает все болезни и способствует поднятию силы Кундалини.

Йогамудра (Yogamudrā)

Йогамудра (Yogamudrā) — "йогический жест".

Исходное положение: сесть, вытянуть ноги вперёд; скрестить их, как в падмасане положить правую стопу на левое бедро, а левую стопу на правое бедро; причём пятки располагаются возможно выше, над пупартовыми связками, и надавливают на живот в местах соприкосновения с ним. Дышать свободно, без задержек. Руки забросить за спину и приблизительно на уровне крестца охватить и сжать правой рукой запястье левой руки; руками надавливая на поясницу, начать сгибаться, наклоняясь вперёд до тех пор, пока лоб прикоснётся к земле. Оставаться в этом положении секунд пять—десять. Следует повторять упражнение три—семь раз. Йогамудра близка пашчиматанасане и в йогических текстах расхваливается наравне с нею.

Випарита карани (Viparita Karani)

Випарита карани (Viparita Karani) — "обратное, супротивное действие" (рис. 7).

Внешне випарита карани весьма сходна с сарвангасаной. Исходное положение то же: лёжа на спине, так же медленно, не сгибая колени, надо как можно выше поднять ноги и приподнять таз, а затем согнуть предплечья в локтях и, ладонями подпирая бёдра, поднять туловище. Затылок, шея, лопатки и руки выше локтей лежат на земле. Но в этом упражнении тело ставится не вертикально к земле, как в сарвангасане, а несколько изогнуто и наклонено вперёд; оно как бы висит на сгибателях туловища, преимущественно на мышцах живота; подпирание тела руками совершается не столь интенсивно, равновесие создаётся менее устойчивое. Упражнение начинать с двадцати четырёх секунд, прибавляя по пяти секунд каждый день, максимально асана выполняется шесть минут.

Випарита карани также восхваляется йогическими текстами — ей приписываются необычайные свойства.



Рис. 7. Випарита карани.

Халасана (Halasana)

Халасана (Halasana) — "положение плуга" (*hala* по-санскритски значит "плуг"). Эта асана противоположна двум предыдущим (рис. 8, 9, 10, 11).

Исходное положение: лечь на спину, руки протянуть вдоль тела, ладонями вниз, ноги запрокинуть через голову, руки остаются вытянутыми. Различают три позиции в этой асане, но различие это искусственно; в общем, следует возможно дальше отодвигать от головы пальцы ног, упирающиеся в землю, чтобы угол, образуемый головой и туловищем, приближался к прямому; когда это положение достигнуто, руки кладут так, чтобы они, переплетаясь пальцами на затылке, охватывали бы голову. Продвижение ног продолжать до тех пор, пока бёдра прикоснутся к голове — в этой стадии рукам даётся вновь параллельное положение; продержаться в ней двадцать—тридцать секунд. Во всех стадиях асана длится от одной до четырёх минут, с прибавлением по одной минуте в неделю.

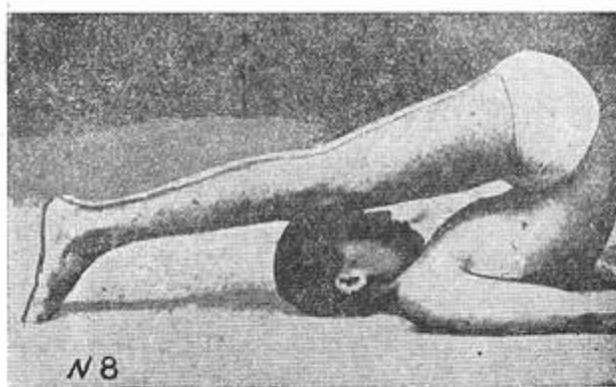


Рис. 8. Халасана (положение первое).

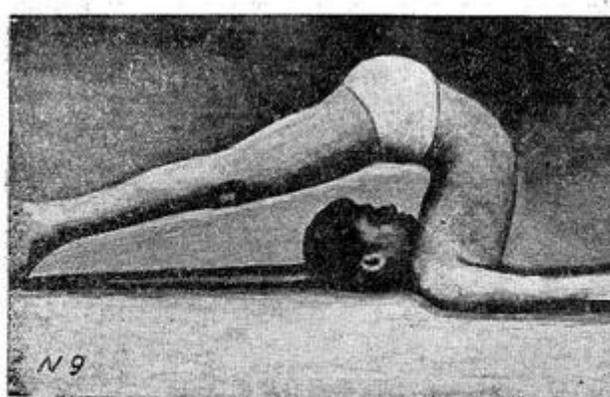


Рис. 9. Халасана (положение второе).

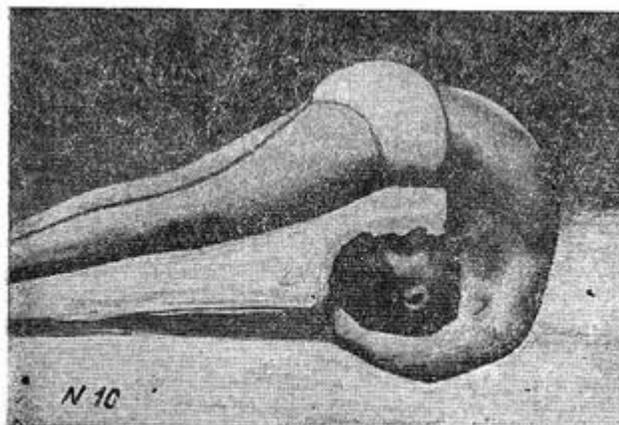


Рис. 10. Халасана (положение третье).

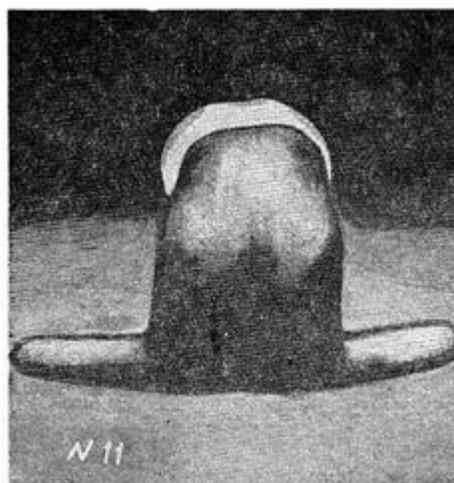


Рис. 11. Халасана (положение третье, вид сзади).

Маха мудра (Mahamudra)

Маха мудра (Mahamudra) — "великий жест" (рис. 12).

Исходное положение: сесть, ноги вытянуть вперёд. Согнуть одну ногу в колене и пяткой прижать промежность; сплетёнными пальцами обеих рук, как петлёй, захватить носок вытянутой вперёд ноги; сильно напрячь мускулатуру рук и туловища; спина выпрямлена, разгибатели её сильно напряжены.

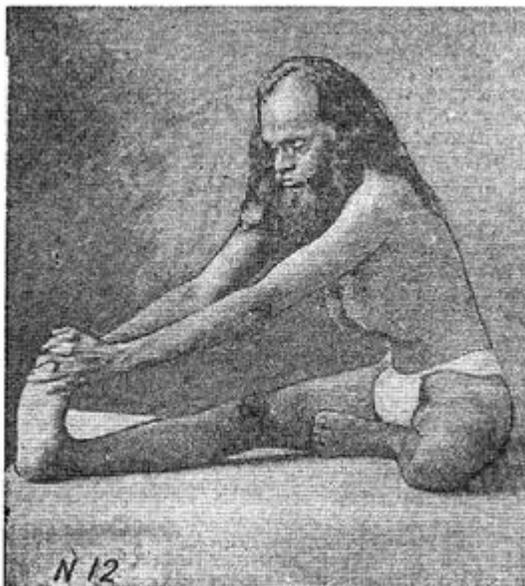


Рис 12. Махамудра.

Хатхайогапрадипика (III, 10—18) описывает **Mahamudra** так: зажав задний проход левой пяткой и вытянув правую ногу, охвати пальцы ноги руками. Затем нужно упражняться в **Jalandharabandha** и направлять дыхание через **Suryumna**. Тогда Кундалини выпрямляется, подобно свернувшейся змее, задетой посохом: змея мгновенно выпрямляется, как трость. Оба других потока (ида и пингала) отмирают, ибо дыхание из них уходит. Затем надо очень медленно, не спеша выдыхать. Вот что мудрец называет **Mahamudra**. По верованию йогов, она устраняет смерть и многие другие бедствия. Считается, что эта поза была передана йогинами, достигшими великих сиддх; она называется **Mahamudra**, или великая **Mudra** за свои превосходные качества. Её надо совершать сперва левой стороной тела, а затем правой равное число раз. Нет ничего, что бы могло пожрать или поглотить её. Все вещества, какого бы они ни были вкуса или совсем безвкусные, перевариваются ею. Даже яд для неё становится нектаром. Тот, кто упражняется в **Mahamudra**, преодолевает туберкулёз, проказу, геморрой, несварение желудка и т. д. Так была описана **Mahamudra**, та, что может дать упражняющемуся великое совершенство (**Siddhi**). Это должно тщательно соблюдаться в тайне и не следует передавать всем и каждому (так говорится в Хатхайогапрадипике).

Шавасана (Cavṣana)

Шавасана (Cavṣana) — "положение трупа". Асана требует полного расслабления мускулатуры, какое бывает у трупа (*cava* по-санскритски значит "труп").

Выполнение: лечь на спину; ноги вытянуть, руки протянуть вдоль тела ладонями вверх; мускулатуру тела максимально расслабить; глаза закрыть; дышать ритмично, без усилий. Начинающему рекомендуется последовательно расслабить мускулатуру грудной клетки, живота, нижних и верхних конечностей, шеи и головы. Сперва это даётся нелегко, так как мускулы даже во сне не расслабляются полностью, в шавасане же надо избегать даже минимального их сокращения. По мере тренировки мускулы будут расслабляться полностью, во всём теле и сразу. Деятельность мозга надо свести до возможного минимума, но сонливость, появляющуюся при правильном выполнении асаны, необходимо преодолевать. Эта асана не нормируется — её можно выполнять ради отдыха после одной из описанных асан или после всего цикла.

Есть несколько асан, так называемых "медитационных", при поверхностном взгляде они мало чем отличаются друг от друга, но для специальных целей каждая из них обладает тем или иным важным преимуществом. Для размышления требуется сидячее положение, однако делается исключение "трупному положению" (*Cavṣana*), но у этой асаны есть существенный недостаток — она вызывает сонливость, тогда как йога требует актива. Впрочем, Патанджали не настаивает на строгом соблюдении медитационных поз и ограничивается общим указанием: "Положение должно быть удобным".

Падмасана (Padmasana)

Падмасана (Padmasana) — "положение лотоса" (*padma* по-санскритски "лотос"). Расположение рук и ног в этой асане имитирует лотос — руки цветок, а ноги листья. Эту асану описывают не всегда одинаково, но чаще всего "лотосовой" позой называют ту, в которой принято изображать Будду: сидячее положение с возможно более выпрямленным позвоночником и скрещенными ногами (рис. 13).



Рис. 13. Падмасана (свободная).

Выполнение: сесть, вытянув ноги перед собой; согнуть правую ногу в коленном суставе и расположить её на левом бедре, ниже пупартовой связки, а левую ногу, также согнув, расположить на правом бедре; стопы тылом прилегают к бёдрам, подошвами повернуты вверх; пятки почти встречаются и прижаты к животу в местах соприкосновения с ним; руки сложены по средней линии, над лобком, с повернутыми вверх ладонями и сомкнутыми большими пальцами. Руки могут быть расположены и иначе (см. рис. 13): они выпрямлены в локтях и тылом кистей опираются на колени, большой и указательный пальцы сомкнуты в круг — это "джнана мудра" (жест знания). Глаза в крайнем

сведении уставлены на кончик носа *nasāra-dṛkṭi* или на межбровье (*bhṛmadhya-dṛkṭi*) (рис. 14) — оба способа фиксации взгляда действуют на мозг через оптические нервы и содействуют сосредоточенности мысли, но крайняя конвергенция даже у близоруких вызывает крайнюю и утомительную аккомодацию, что портит зрение. Тренироваться в фиксации взгляда надо постепенно, осторожно, пользуясь указаниями специалиста. Оба способа — часть техники медитационных поз, так как в физиологию внимания входит и фиксация взгляда³⁵. Трудно быть сосредоточенным и в то же время позволять взору блуждать. Человек, неспособный прочно фиксировать взор, не способен прочно сосредоточить внимание.

В Хатхайогапрадипике (I, 44) *Padmasana* не совсем точно названо положение, описанное выше, но с таким добавлением: скрещенные за спиной на пояснице руки захватывают носки стоп так, что левая рука держит пальцы левой ступни, а правая — правой. При этом делается ещё три *Bandha* "символических узла", направляющих токи действия нервов.



Рис. 14. Бхṛмадхьядṛшти.

³⁵ Патологическая и патопсихологическая мимика придаёт большое значение способности фиксации взора. Чем больше тренировано внимание человека, чем крепче способность сосредоточения, тем спокойней, сосредоточенней взор; наоборот, чем менее умственно развит человек, тем хуже он фиксирует взгляд; олигофрены совсем не способны к фиксации взора.

Джихвабандха (*Jihvabandha*)

Джихвабандха (*Jihvabandha*) вырабатывается постепенно: язык так запрокидывается назад, что концом его закрывается заднее отверстие носовых раковин. Хатхайогапрадипика рекомендует постепенное подсекание уздечки языка. Эта бандха употребляется при выработке летаргических состояний и, конечно, для физкультурных целей не применима.



Рис. 15. Джаландхарабандха.



Рис. 16. Джаландхарабандха (вид сбоку)

Два других "завязывания" очень важны во многих отношениях. Джаландхарабандха (*Jalandharabandha*) — "шейный узел". При джаландхарабандхе надо опустить голову так, чтобы подбородок упёрся в яремную вырезку грудной кости (рис. 15, 16). Рекомендуют также другой приём — опускать голову не слишком низко, чтобы между подбородком и яремной вырезкой оставался промежуток в один-два поперечных пальца. Анатомически и физиологически это положение, несомненно, оправдано. Дело в том, что основной путь для кровоснабжения мозга — это "сонные артерии", приносящие кровь в мозг, и яремные вены, уносящие кровь из мозга. Что прижатие сонных артерий вызывает потерю сознания (мы уже имели случай говорить об этом в описании бхуджангасаны), было известно ещё в древности; наблюдение этого явления и дало повод назвать артерии "сонными". Яремные вены — это сосуды, получающие кровь из мозга через затылочные венозные пазухи; слияние затылочных пазух и яремных вен происходит под тупым углом, открытым назад. Наклонное положение головы значительно укорачивает эластическую трубку артерии и выпрямляет угол, образованный венозным сосудом. Таким образом, опущенное положение головы улучшает кровообращение в мозгу и этим обеспечивает ему условия для повышения работы.

Мулабандхой (*Mulabandha*)

Мулабандхой (*Mulabandha*) называется подтягивание мышц промежности с одновременным сокращением кольцевых мышц заднего прохода.

Сиддхасана (*Siddhāsana*)

Сиддхасана (*Siddhāsana*) — "совершенное" или "удачливое положение" (рис. 17).

Выполнение: сесть, вытянув вперёд ноги. Согнуть левую ногу в коленном суставе; упереться левой пяткой в промежность, а правой — в лобок, над половым органом; пятки должны находиться по средней линии и не прижимать семенного канатика; подошва левой ноги плотно касается правого бедра; сидеть на пятке нельзя — это вредно, давление осуществляется на промежность, а не на anus; пятка должна чувствовать твёрдое касание костей по обе стороны промежности (лонная щель таза). Если левая нога будет в правильном положении, гениталии расположатся внутри свободного пространства между левой пяткой и левой икрой ноги. Хатхайогапрадипика (I, 38) заверяет, что сиддхасана — лучшая из 84 асан: она очищает все 72 000 токов (нади). Авалон считает, что эта асана наиболее подходит для упражнения в дыхании Кундалини.

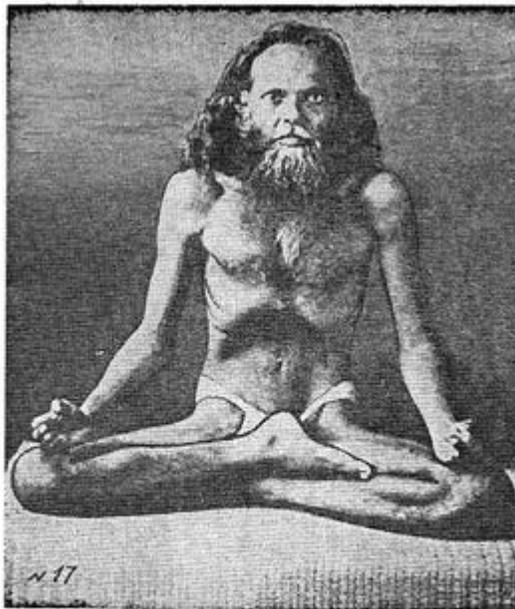


Рис. 17. Сиддхасана.

ПРАНАЯМА

Пранаяма считается второй ступенью или вторым звеном (prāṇa) Йоги, если не считать двух подготовительных ступеней. Не нужно только забывать, что разделение это искусственно, так как нельзя упражняться в асанах, не обращая внимания на дыхание, позволяя своему дыханию разбрасываться.

Слово "пранаяма" буквально значит "задержка дыхания" или "обуздание дыхания". Но пранаяма не есть простая тренировка в дыхательных движениях (как тренируются в дыхании певцы, физкультурники); пранаяма есть нечто гораздо большее, это есть тренировка и управление жизненно важными кортико-висцеральными функциями организма, тренировка и управление нервными токами, идущими от коры, как от органа

высшей нервной деятельности, ко всем внутренним органам и прежде всего — к сердечно-сосудистому аппарату. Связи с внутренними органами совершаются по двум путям. Первый из них — восходящие и нисходящие пути белого вещества спинного мозга с его сегментарными аппаратами серого вещества, отделы которого соединены между собой по принципу последовательно включаемых звеньев. Второй путь — через цепочку пограничного ствола вегетативной нервной аппаратуры. Пограничный ствол идёт сбоку от тел позвонков, в виде ряда узлов, образованных скоплением нервных клеток; эти узлы соединены между собой в обоих направлениях проводниками. Пограничный ствол — парное образование, как показали исследования последнего времени (Огнёв и его школа), правая и левая части ствола не равнозначны, как это думали ещё недавно; правый и левый стволы выполняют близкие, но не тождественные функции: левый ствол управляет артериальными сосудодвигательными рефlekсами, а правый — венозными. Оба ствола

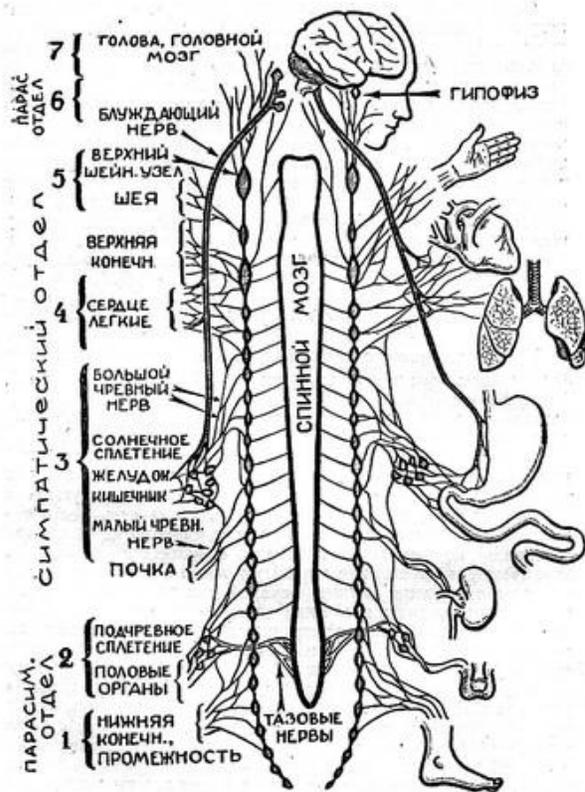


Рис. 18. Схема вегетативной нервной системы. Схема соответствий сплетений вегетативной нервной системы с чакрами. Цифры слева обозначают расположение чакр снизу вверх: 1. Корневой или четырёхлепестный чakra (земля), 2. Половой или шестилепестный чakra (вода), 3. Вайшнавара или десятилепестный чakra (огнь), 4. Сердечный или двенадцатилепестный чakra (воздух), 5. Горловой или шестнадцатилепестный чakra (акаша), 6. Межбровный или волевой (ājna) чakra, 6. Мозговой или тысячлепестный чakra.

образуют поsegmentарно более или менее мощные сплетения, как бы местные центры управления, и всё же они объединены в одну соподчинённую систему. Снизу вверх порядок сплетений таков: 1) промежностное, или крестцовое, сплетение (plexus pudendus, pl. sacralis) управляет висцеральными, в основном сосудистыми сплетениями пещеристых тел и нижнего отдела прямой кишки; 2) поясничное сплетение (plexus lumbalis) управляет вегетативными рефlekсами мочеполовой системы и ног; 3) солнечное сплетение (pl. solaris) — огромное сплетение нервной ткани, находящееся впереди брюшной аорты; в

виде сложнейшего клубка нервных узлов и волокон оно заполняет область "халлерова треножника" (tripes Halleri), образованного тремя важнейшими артериями брюшной полости, выходящими из брюшной аорты: печёночной, селезёночной и желудочной артериями. Этим заканчивается нижний, брюшной отдел сплетений.

Выше расположено сердечно-аортальное сплетение — центр первостепенной важности, один из основных аппаратов, управляющих кровообращением всего тела, за исключением кровообращения головного мозга, с регуляторными аппаратами которого аортальное сплетение тесно связано. К этому сплетению примыкает находящееся в стороне сплетение звездчатого узла. Это последнее сплетение есть один из внутренних аппаратов, управляющих кровообращением головного мозга.

На уровне гортани (кадык) находится сплетение сонной артерии с его известным "каротидным тельцем" — одним из важных регуляторов мозгового кровообращения (рис. 18). На уровне основания черепа находится анатомически мало заметное, но физиологически важное сплетение, в котором участвуют черепномозговые нервы, несущие вегетативную иннервацию, в первую очередь блуждающий и тройничный нерв (десятая и пятая пары).

Над всем — головной мозг, с его мозаичной корой, составленной, как цветок из лепестков, из множества отдельных "полей" разного строения.

Обращаясь к йогическому учению о строении пран тела, объединённых под названием системы Кундалини, мы с удивлением убеждаемся, что формальное описание системы Кундалини с большой точностью соответствует изложенному анатомическому описанию. Лучшие описания системы Кундалини даны в тантрических текстах, изданных Артуром Авалоном, изложенных в ряде его работ, в частности в "Змеиной силе". Схематически система Кундалини описывается так: существуют два тока противоположных зарядов: активный, горячий, сухой, солнечный ток пингала (красноватый) и пассивный, прохладный, влажный, лунный ток ида. Ток пингала связан с Шивой, ток ида — с Вишну. Широко говоря, это два полярных тока. Они связаны с потенциальным восходящим током сушумной и с системой "кругов" (cakra) или "лотосов" (padma) (рис. 19). Они перечисляются снизу в таком порядке:



Рис. 19. Схема Кундалини.

1. Четырёхлепестный или корневой чакрам (**mulā cakra**), или "чакрам земли" (рис. 20). Он находится в промежности, соответствует промежностному сплетению и символизируется квадратом. В центре квадрата изображается лингам; в основании нисходящего треугольника (**yonī**) упирается нижнее отверстие среднего канала, сушумны, отождествляемого с центральным каналом серого вещества спинного мозга. Мужскую часть лингама обвивает в три с половиной оборота змея (символ слова АУМ со счётом три с половиной, а не три, как в древнейших Упанишадах). Это и есть символ творческой змеиной силы "Кундалини", то есть "свернувшаяся кольцом". Змея представляется в сонном состоянии, своим языком она закрывает отверстие лингама; здесь сходятся оба тока: ида и пингала.

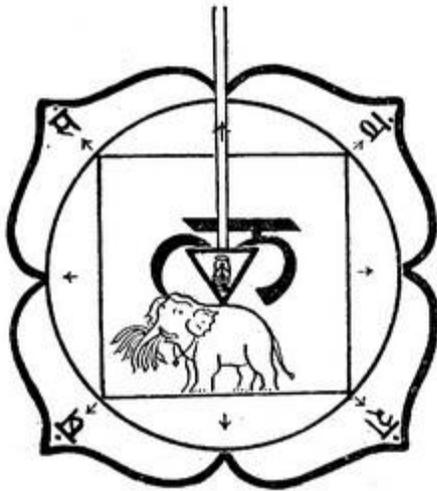


Рис. 20. Мулачакра.

2. Шестилепестный чакрам — **svadhīsthāna**, он соответствует элементу воды, а анатомически — поясничному сплетению. Символизируется рыбой, вернее, морским чудовищем "мЗкара".

3. Десятилепестный чакрам — **manipura**, соответствует огню и солнечному сплетению. Символизируется овром.

4. Двенадцатилепестный чакрам — **anāhata**, соответствует воздуху и сердечно-аортальному сплетению. Маленький чакрам возле него, соответствующий звездчатому узлу, не входит в счёт шести чакрам, но при описании чакрам он упоминается.

5. Шестнадцатилепестный чакрам — **vīruddha** (горловой), соответствует акаше и сплетению сонных артерий с каротидным

тельцем.

6. Двухлепестный чакрам — **ājñā** (волевой), соответствует узлам десятого и пятого нервов. О нём упоминают разные тексты, даже те, которые не излагают всю теорию чакрам (ср. Бхагавадгита, VIII, 10).

7. Тысячелепестный чакрам — **sahasrāra**, соответствует головному мозгу; это есть местопребывание Атмана, сюда, к нему, как к своему супругу, поднимается Кундалини.

Так как учение о чакрамах развилось в более позднюю, чем изучаемые тексты "Махабхараты", эпоху, то нет надобности вдаваться в подробности этого учения, с исчерпывающей полнотой изложенного в работах Артура Авалона.

Ясное представление об учении о пранах, на том уровне, до которого оно было развито в йогических текстах "Махабхараты", дано в "Беседах Маркандеи", III, 213 и "Анугите", XIV, 21 (4-й вып. серии, [98]).

Технические термины йоги-Кундалини в "Махабхарате" встречаются редко и разрозненно. В текстах поэмы уделяется мало внимания пранаяме. В XII, 318, 9 мимоходом замечено, что пранаяма всегда относится к "**samprajñā samādhi**", то есть к высшей степени самоуглубления.

Сознательное управление дыханием есть пранаяма в широком смысле; существуют разные частные приёмы управления дыханием, но и к ним предъявляются общие требования.

Дыхательные упражнения всегда начинаются с возможно полного выдоха. С физиологической точки зрения это оправдывается тем, что в лёгких находится так

называемый "средний столб воздуха". При дыхании он колеблется, при выдохе в него попадает отработанный воздух из бронхиол и альвеол, при вдохе внешний воздух смешивается с воздухом среднего столба, и только такая смесь попадает в активные отделы лёгкого. Максимальный выдох нужен для удаления из лёгких застоявшегося воздуха "среднего столба". После такого проветривания в активные части лёгких сможет попасть более чистый воздух. Дыхание должно быть очень плавным и равномерным. До самого конца дыхательной экскурсии струя воздуха должна идти без напряжения, без насилия. Если такое насилие получается, значит в упражнении была допущена ошибка. Далеко не всегда она заключается в чрезмерном счёте, очень часто сокращение счёта не устраняет чувства неловкости, перенапряжения в дыхании. Упражняющийся должен уметь ощутить допущенную ошибку. Как правило, она заключается в неверной последовательности включения в работу отдельных групп мышц. Дыхательные мышцы



Рис. 21. Пранаяма (полный вдох).

можно разделить на три группы: 1) мышцы брюшного дыхания; 2) мышцы нормального грудного дыхания; 3) добавочные дыхательные мышцы. Работа первых двух групп сочетается так, что чрезмерное напряжение одной из них препятствует полному сокращению другой группы; группа дополнительных дыхательных мышц в физиологическом дыхании практически не участвует, а принимает участие в дыхательных движениях лишь в случае чрезмерной потребности организма в воздухе или в случае, когда мышцы, осуществляющие нормальное дыхание, почему-либо не могут выполнить свою работу.

Наиболее полное дыхание осуществляется при гармоничном распределении работы между тремя группами. Наиболее массивная часть лёгких, нижний их отдел, растягивается сокращением диафрагмы, что вызывает выпячивание живота. Далее следует группа мышц, поднимающая "свободные рёбра".

Чрезмерно сокращённая диафрагма препятствует поднятию этих рёбер, и максимальное брюшное дыхание препятствует осуществлению грудного дыхания. Итак, чтобы дыхание совершалось возможно полней, нужно не завершать полностью брюшного дыхания и, не давая животу выпячиваться (рис. 21), нужно переходить к плавному подъёму рёбер, сначала низших, потом высших. Только в последний момент вдоха нужно слегка напрячь дополнительные мышцы шеи и спины. Нельзя допускать, чтобы конец вдоха совершался с усилием. Если вдох сделан до отказа, а остаётся чувство неудовлетворённости, значит дыхание сделано неправильно, и нужно добиться, чтобы оно совершалось и полно, и ровно, и свободно; нельзя вдох дотягивать до счёта, эти два момента должны быть совершенно точно сопряжены; конец счёта должен совпадать с концом вдоха или выдоха. Раньше чем браться за какие бы то ни было дыхательные упражнения, нужно чётко отработать равномерность дыхания. Это знают певцы: нельзя хорошо петь, если не упорядочить дыхание и счёт. При правильном вдохе, после того, как в действие вступают мышцы, поднимающие рёбра, живот должен даже слегка подтянуться; это даёт возможность втянуть в себя ещё некоторый объём воздуха, без ощущения перетяжки.

Следующее общее очень важное правило касается задержки дыхания — закрывая

голосовую щель, нельзя ослаблять напряжение вдыхателей и утрачивать над ними контроль: если вдыхатели расслабляются, то вес рёбер и мышц туловища начинает повышать внутригрудное давление, и, таким образом, создаётся очень серьёзная помеха для венозного кровообращения, особенно в системе нижней поллой и воротной вен. Неправильная задержка дыхания может свести "на нет" всё положительное действие дыхательных упражнений. Тренируясь в задержке дыхания, бывает полезно проводить такой контроль: раскрыть голосовую щель, не начиная выдоха. Если задержка дыхания произведена правильно, то при раскрытии голосовой щели воздух останется спокойным, недвижимым, если же он начнёт выходить через гортань, то значит вдыхатели недостаточно напряжены и вдох был сделан неправильно, не до конца была использована ёмкость груди. Тотчас по окончании вдоха нужно напрячь мышцы промежности и заднего прохода. Это называется **mulabandha** — "корневой узел". Одновременно нужно сделать **jalandharabandha** — "шейный узел" (см. **рис. 15, 16**), для чего голова опускается так, чтобы подбородок попал в яремную вырезку грудной кости. По комментатору Хатхайогапрадипики, подбородок не доводится до яремной вырезки на один или два сантиметра.

Общее правило для выдоха: голосовую щель надо открывать раньше, чем пускать в действие выдыхатели. Выдох физиологически состоит из двух моментов: из создания пассивного положительного давления в грудной полости тяжестью свисающих костей и расслабленных мышц, участвовавших при вдохе, и из активных сокращений выдыхателей. Очень важно усвоить, что выдыхание начинается созданием положительного давления в брюшной полости, в то время как в грудной полости ещё сохраняется атмосферное давление. Иными словами, воздух из груди нужно начать выжимать брюшным прессом. Сохраняя напряжение промежностных мышц и мышц заднего прохода, нужно начать сокращение мышц брюшного пресса и, только достаточно сильно сжав мышцы живота — косые, поперечные и в последнюю очередь прямые, — следует опускать рёбра, но преобладать должен брюшной пресс. В конечной стадии выдыханья преобладание остаётся явно за брюшным прессом (**рис. 22**). Этот способ выдоха очень важен, так как всё время, пока длится выдох, сохраняется преобладание давления в брюшной полости и обеспечивается выжимание венозной крови из брюшных органов, а это обстоятельство первостепенной важности для движения крови в кровяных депо, складах, куда может уходить громадное количество крови (более половины крови данного организма). Таковы общие обязательные правила техники пранаямы.

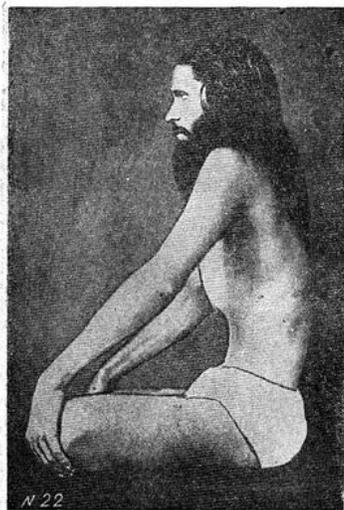


Рис. 22. Пранама (полный выдох).

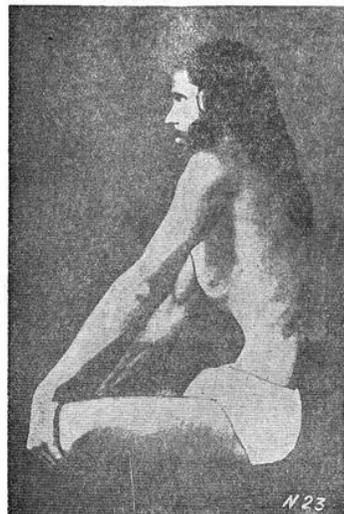


Рис. 23. Уддияна (после усиленного выдоха).

Дыхательные упражнения можно начинать с уддиянабандхи, хотя это упражнение ещё не является настоящей пранаямой. Оно даёт возможность особенно сильно отсосать венозную кровь из брюшных органов. Выполняется уддияна в стоячем, сидячем положениях или на корточках. В сидячем — её можно делать в падмасане или сиддхасане (рис. 23).

В стоячем положении она делается так: нужно стать, несколько согнувшись, и развернуть колени. Затем делается максимальный выдох, и при закрытой голосовой щели совершается максимальное вдыхательное движение, так что живот резко втягивается и органы брюшной полости подтягиваются вверх, в купол диафрагмы. В таком положении остаются десять—тридцать секунд. После "узла" (бандха) уддияны, как развитие упражнения, рекомендуется совершать "действие" (крия), называемое "пупочным" (наули). Втянув живот, как было описано, напрягают сперва одну прямую мышцу, так, что пупок оттягивается в соответственную сторону, затем натягивают мышцу другой стороны живота, причём и пупок соответственно смещается. Прямые мышцы живота — синэргисты, и умение сокращать их по отдельности приобретает лишь после соответствующей тренировки. Сокращается не только прямая мышца, но и поперечная и косая той же стороны, поэтому пупок и оттягивается в сторону. Чтобы научиться делать наули, нужно больше сгибаться и сильнее опираться рукой то на одну ногу, то на другую, с той стороны, с какой хотят сократить мышцу (рис. 24, 25, 26).



Рис. 24. Наули (равномерное сокращение обеих прямых мышц живота).



Рис. 25. Наули (сокращение правой прямой мышцы живота, пупок оттянут вправо).



Рис. 26. Наули (сокращение левой прямой мышцы живота, пупок оттянут влево).

Капалабхати (*kapflabhṭi*) — "прочистка головы". Это упражнение является переходным от действия (крия) к собственно пранаяме. Выполняется упражнение в сидячем положении, особенно рекомендуется в падмасане. Сущность упражнения состоит в серии возможно более коротких вдохов и возможно более сильных и глубоких выдохов, обязательно сопровождаемых сильными сокращениями мышц промежности и заднего прохода. В этом упражнении в основном работает брюшной пресс, а поэтому, если не сокращать мышцы промежности и заднего прохода, кровь будет застаиваться в малом тазу, что весьма нежелательно во многих отношениях. Чем сильнее делать выдох и чем быстрее совершать дыхательные экскурсии, тем больше будут напрягаться мышцы туловища, и оно начнёт сотрясаться. При правильном выполнении упражнения сначала появляется испарина, затем всё увеличивающийся, до проливного, пот. Он может появляться сегментарно, что свидетельствует о сегментарном включении в работу вегетативных аппаратов (или "чакрам" йоги). Неправильное³⁶ распределение пота свидетельствует о нарушениях, имеющихся в данных вегетативных сегментах.

Иногда появляются тонические судороги отдельных мышечных групп, что не представляет опасности, но показывает, что следует умерить напряжённость упражнений. Кувалааянанда³⁷ рекомендует делать от одиннадцати до ста двадцати одной дыхательной экскурсии за один раз, прибавляя по одиннадцать экскурсий в неделю. Это древнее йогическое упражнение напоминает "метод гипервентиляции", предложенный в 20-х годах нашего столетия Е. Россетом. Впрочем, при методе Россета никогда не развивают столь быстрых темпов, как при капалабхати. После указанного количества дыхательных экскурсий капалабхати рекомендуется сделать несколько обычных дыханий. Такое упражнение выполняется три раза.

Пранаяма — термин довольно поздний. В более древних текстах дыхательные упражнения обычно называются "кумбхака" — задержка (подразумевается задержка праны). В пранаяме различают три момента: *prraka* (наполнение, вдох), *recaka* (опорожнение, выдох) и *kumbhaka* (задержка)³⁸. Не следует выпускать из виду, что йогические тексты говорят не просто об овладении распределением воздуха (*vayu*), но об активном овладении праной.

Патанджали в II, 29, 49, 50 говорит просто о дыхании и о его задержке, но I, 34, по-видимому, надо понимать шире; вероятно, здесь говорится о нервных токах, уравнивание которых успокаивает волны читты, так как мысль I, 33 как бы продолжается и в 34 сутре, а в 33 сутре говорится о психических качествах: дружелюбности, сострадательности и пр. Комментируется это место различно — и в узком смысле простого дыхания и в более широком смысле.

Патанджали указывает, что всякое дыхательное упражнение начинается выдохом (*recaka*) и кончается вдохом (*prraka*). Йогическое дыхание совершается всегда через нос, в указанных для занятия пранаямой позах; из них основные: падма, сидха, шава... Стоя, а тем более двигаясь, можно упражняться только в уджайи (*ujjṛuṣ*) — ритмическом дыхании, о чём будет сказано ниже.

Патанджали различает четыре типа остановки дыхания: остановка после дыхательного выдоха, после вдоха и два типа "внезапной" остановки дыхания — при нормальном дыхании и при дыхании типа капалабхати. Оба первые типа предполагают "упорядоченное" дыхание, то есть совершаемое в определённом ритме.

³⁶ Одностороннее, неравномерное, не соответствующее границам сегментов, приблизительное распределение которых видно на рис. 18.

³⁷ Он называет себя доктором медицинских наук.

³⁸ Этой терминологии придерживается уже Патанджали в Йога-сутре.

Индийская традиция различает три типа "упорядоченного" дыхания: I-ый тип — соотношение этапов определяется так: вдох 1, выдох 2, задержка 4 при том или ином порядке дыхательных экскурсий. При II-ом типе взаимоотношение вдоха, выдоха, задержки определяется так: 1:2:2; а при III-ем типе 1:1:1³⁹.

Йогические тексты определяют длительность, силу и характер дыхания. Длительность: мерой времени выбираются разные действия — мигание, произнесение слога и пр. Можно считать и секундами. По традиции время определяется длительностью произнесения какой-либо мантры. Непременное правило: каждая дыхательная фаза должна быть выполнена до конца, то есть до тех пор, пока дальнейшее её удержание не вызовет чувства перенапряжения. Доводить организм до такого состояния не следует: упражнения должны протекать плавно и без насилия. Длительность задержки дыхания должна быть максимальной при том условии, чтобы следующая за задержкой фаза выполнялась без чувства удушья, плавно и равномерно до самого конца. Таким образом, длительность всей дыхательной экскурсии правильной всего определять по максимальной задержке. Для начала число дыханий в минуту равняется трём — четырём. Сила дыхания для вдоха определяется так: быстрота тока воздуха не должна вызывать сопения в носу, но при вдохе и выдохе голосовые связки должны быть слегка напряжены так, чтобы проходящая через них струя воздуха вызвала бы лёгкий дыхательный шум, приблизительно характера дыхания спокойно спящего человека. Сила выдоха определяется расстоянием, на котором пушинка ещё слегка колеблется дыханием, выходящим из ноздрей (или ноздри). Это расстояние определяется приблизительно в четыре — пять поперечных пальцев.

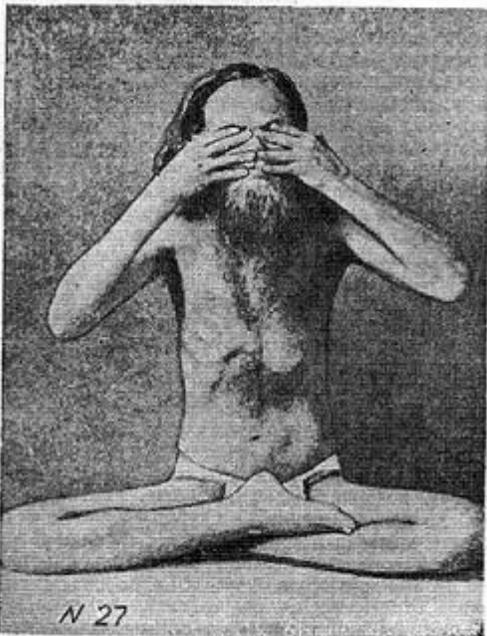


Рис. 27. Йонимудра.

Почти все упражнения в пранаяме совершаются через одну ноздрю. Обычно ноздри чередуются: дыхание и выдыхание совершается через разные ноздри. Можно приобрести способность дышать через одну ноздрю путём более или менее энергичного сокращения мимических мышц, а также способность дышать одной стороной груди. Обычно всё же рекомендуется зажимать ноздри пальцами правой руки. Для этого сгибают второй и третий пальцы; распрямлёнными четвёртым и пятым пальцами закрывают левую ноздрю, а большим — правую; при задержке дыхания обе ноздри зажимают. Недостаток этого способа в том, что рука мешает доступу свежего воздуха. Способ, называемый йонимудра (**yonimudra**) — утробный жест, свободен от этого недостатка (**рис. 27**). Йонимудра — приём, полезный и при упражнении в пратьяхаре (отвлечении чувств). Он состоит в

следующем: большими пальцами закрывают уши, вторые и третьи пальцы кладут на закрытые глаза, пятые пальцы кладут на сомкнутые губы, а четвёртыми пальцами зажимают ноздри; поочередно отпуская то один, то другой палец, открывают нужную ноздрю.

Основными формами пранаямы считаются: **bhastrika** — "кузнечный мех" и удджайи (**ujjayi**). Техника бхастрики та же, что и в описанной уже капалабхати, с добавлением

³⁹ Цифры обозначают время и ритм дыхания.

остановки дыхания. Значение названия удджайи не совсем ясно, его толкуют и как "ведущее к победе", и как "произнесённое громко". В упражнении **ujjфуш** различают три фазы: вдох, задержка, выдох. Для начала рекомендуют не делать задержку дыхания, а поставить себе первой задачей научиться ритмично дышать. Такое ритмичное дыхание разрешается йогической традицией и при ходьбе. Для начинающих задержку дыхания, да ещё и до чувства полного удушья, йогическая традиция не рекомендует. К сожалению, подобные приёмы усиленно рекомендуются в базарных книжках о йоге европейского и особенно американского происхождения.

В упражнении, называемом удджайи в узком смысле слова, вдох и выдох сперва совершаются через обе ноздри и лишь после приобретения достаточного навыка — через одну ноздрю, попеременно — то правую, то левую. Вдох начинается с брюшного дыхания, не закончив которое, нужно переходить к грудному, сначала поднимая нижние рёбра, затем верхние, одним плавным движением; при этом выпятившийся живот пассивно втягивается — активно втягивать его не следует. Заканчивается вдох закреплением положения шейными мышцами, так называемыми дополнительными дыхательными.

При задержке дыхания (кумбхаке) нужно плотно закрыть голосовую щель и зажать ноздри, не ослабляя при этом напряжения вдыхателей. При кумбхаке совершают также джаландхару бандху, то есть опускают голову к яремной вырезке (как это уже было описано). Продолжительность кумбхаки должна быть такой, чтобы по окончании её упражняющийся смог бы совершить выдох плавно, без чувства удушья. Сначала лучше выдерживать ритм 1:2:2 и, лишь овладев им, переходить на ритм 1:4:2.

Закончив кумбхаку, нужно сначала открыть левую ноздрю, затем поднять голову (то есть прекратить джаландхару бандху), затем уже открыть голосовую щель и только тогда можно начать ослабление вдыхателей. Выдох нужно делать через другую ноздрю. Выдыхать нужно плавно, с одинаковой силой до конца; начинать лучше с сокращения мышц промежности и мышц стенки живота, с нижних отделов. Не следует сразу сокращать мышцы надпупочной области, это подобает делать во вторую очередь, иначе создаётся препятствие для оттока крови из малого таза, что весьма нежелательно; когда выйдет достаточное количество воздуха, нужно плавно ослабить вдыхательные мышцы, и грудь начнёт пассивно опадать; активное сокращение мышц брюшного пресса нужно продолжать всё время, осуществляя выдох главным образом ими, но чрезмерных усилий делать не следует. Конечная стадия выдоха видна на **рис. 22**. На профильном снимке хорошо видно, что брюшной пресс является главной действующей силой, только такое дыхание обеспечивает хороший, правильный ток венозной крови из депозитных органов, каковыми являются пещеристые тела, селезёнка, печень и позвоночник в целом. О важном значении позвоночника постоянно напоминают йогические тексты.

Критерием для индивидуальной длительности всех фаз удджайи в целом и числа дыханий на одно упражнение должно служить самочувствие упражняющегося: переход от одной фазы к другой должен совершаться без усилий, без насильственных движений; упражняющийся не должен испытывать потребности перейти на обычное дыхание. Для физкультурных целей нет надобности удлинять время каждого дыхательного круга: вполне достаточно сократить число дыханий в минуту. Для медитационных целей нужно стремиться увеличить длительность дыхательных фаз так, чтобы число дыханий сократить до двух или одного дыхания в минуту и даже ещё меньше. Во время упражнений рекомендуется сосредоточиться на своде носоглотки.

Кувалаянанда рекомендует начинающим выдыхать через обе ноздри, а не через одну, хотя это есть известное отступление от традиции. Суточное число дыханий типа удджайи он рекомендует доводить до 320 с распределением на два—четыре срока.

Бхастрика (**bhastrikā**) — сочетание упражнений **kapālabhṛtī** и **ujjфуш**. Различают

несколько типов бхастрики. Из них наиболее простой: после усиленного быстрого выдыхания задерживают дыхание, как в уджайи, затем выдыхают; длительность этих фаз: 2 : 1 (4 : 2) или 1 : 1.

Другие варианты выражаются в том, что выдыхание делается через полукрытую голосовую щель или только через одну ноздрю. Во второй половине **bhastrikḥ**, то есть при **ujjḥ**, нужно делать мулабандху и джаландхарабандху.

По **Gheranda-samhita**, в бхастрике нужно упражняться три раза в день. По мере упражнений нужно заменять капалабхати бхастрикой, приступать к которой может лишь овладевший техникой задержки дыхания и **ujjḥ**.

Бхастрика как подготовка к дальнейшим задачам йоги: пратьяхаре, дхаране и прочим упражнениям — считается одним из наиболее эффективных способов пранаямы. Оттого-то и заменяют ею капалабхати. Кувалаянанда, опираясь на традицию, рекомендует повторять капалабхати три раза, каждый раз по три минуты. Переход к бхастрике совершается так: длительность упражнений бхастрики в быстром выдыхании сокращается, и вместо трёх минут быстрое дыхание делается лишь одну минуту, а затем делается задержка дыхания по типу **ujjḥ**. Таким образом, вместо трёх упражнений в быстром дыхании (капалабхати) делается девять упражнений бхастрики за один срок. Доводить их число до восемнадцати раз за срок не рекомендуется. Если нужно увеличить число упражнений, то увеличивается число сроков: вместо двух — три или даже четыре срока.

Ujjḥ видоизменяется так: выдох и вдох производится через разные ноздри; после общеобязательного начального выдоха вдыхают через правую ноздрю, проводя прану (нервный ток, возбуждение) через правый пограничный ствол, называемый пингалой (солнечный ток), и выдыхают через левую ноздрю, левый пограничный ствол (лунный ток) — иду. Выше уже было упомянуто, что, согласно исследованиям Огнёва, функция пограничных стволов не тождественна: левый связан с рефлексом артериальной системы, а правый — с венозной. Рисунок 19 воспроизводит схему системы Кундалини, данную Авалоном в его книге "Змеиная сила". На схеме указан ход иды и пингалы и соотношение этих токов (нади) со сплетениями (чакрамами). Во время задержки рекомендуется сосредоточиваться на коренном чакраме (**mulā cakrā**), где дремлет, свернувшись, "змеиная сила" (Кундалини). **Ujjḥ**, если её правильно выполнять, очень успокаивает и укрепляет нервную систему и помогает сосредоточению.

ПРАТЬЯХАРА

Пратьяхара ([pratyahara](#)) есть третья физиологическая ступень восьмиступенной Йоги, последняя из подготовительных к собственно психологическим ступеням. Пратьяхара — значит "оттягивание", "отвлечение" (разумеется: чувств от их предметов).

Всякий человек, привыкший хоть сколько-нибудь к самонаблюдению, знает, что при создании любой доминанты импульсы, идущие от органов чувств, не участвующих в данной деятельности, плохо доходят до сознания по закону торможения слабых доминант более сильной доминантой. Слабые доминанты даже подкрепляют более сильную, их энергия, переходя в тормозное состояние, сливается с энергией главной, победившей доминанты. Так, например, человек, занятый работой, требующей большого зрительного напряжения, может не ощущать осязательных раздражений, причиняемых бегущей по лицу мухой: более сильное раздражение поглотило более слабое. Занятый работой человек, сам того не замечая, может что-то напевать, и пение не только не отвлекает его, но помогает сосредоточиться. В первом случае наблюдается поглощение более сильной доминантой более слабой доминанты, во втором случае — подкрепление более сильной доминанты более слабой.

Законы соотношений очагов возбуждений, или доминант, в нервной системе были открыты и разработаны Введенским и Ухтомским. Они формулируются в основном так: два равносильных возбуждения нервной системы борются между собой с теоретически возможными двумя исходами: 1) поглощение одним очагом других; 2) создание двух очагов возбуждения, вызывающих разлад высшей нервной деятельности; создание чрезмерного возбуждения, которое переходит в запредельное торможение. Чрезмерное возбуждение нервной системы приводит к парадоксальному или парабютическому состоянию, когда нервная система уже не в состоянии отзываться на сильное раздражение и отзывается лишь на слабое.

Эти законы реакций нервной системы были подмечены древними йогинами и использованы в сознательной работе овладения собственным организмом и психикой. Для сознательного воздействия на организм и психику требуется создание безусловной, всепоглощающей доминанты, или, как говорил один из выдающихся йогов Свами Вивекананда, познакомивший западный мир с настоящей Йогой Индии: "Кто хочет стать йогой, должен сойти с ума на йоге"; а его гуру Шри Рамакришна Парамахамса развил ту же мысль в притче: "Однажды к великому гуру пришёл ученик и спросил, как можно достичь йоги. Учитель привёл его к водоёму и окунул с головой. Сначала ученик покорно ждал, потом стал вырываться, наконец, отчаянным рывком освободил свою голову, вынырнул и стал жадно дышать. Тогда гуру сказал: "Когда ты будешь стремиться к йоге, как стремишься к воздуху, находясь под водой, — ты достигнешь успеха в йоге". Пратьяхара есть работа над созданием такого моноидеизма.

В мимике внимания существенным моментом является устремление взора на предмет, возбудивший внимание. Бегающий взор — признак человека, неспособного сосредоточиться. Йога с её удивительно тонким учётом психофизиологических моментов для упражнения в сосредоточении и отвлечении органов чувств от предметов рекомендует сосредоточить взгляд на каком-либо маленьком предмете или держать глаза в состоянии крайней конвергенции, то есть скосить глаза на кончик носа или на переносицу; можно и не конвергировать, а держать глаза в напряжённом состоянии крайнего отведения, например, вверх (так или иначе нужно создать доминанту, подавляющую все другие центры возбуждения — доминанты). Легче всего такая доминанта создаётся в зрительном анализаторе. Современный физиолог вряд ли мог бы указать приём, более точно

соответствующий намеченной цели, чем это сделали древние риши, создатели йоги. Техника может вариировать, но сущность пратьяхары остаётся та же: нужно создать доминанту, поглощающую возбуждения, идущие от других органов чувств или, выражаясь языком современной физиологии, от иных корковых анализаторов. Когда упражняющийся достаточно овладел техникой фиксации взора, он переходит к упражнениям такого же характера, но технически более трудным: фиксации внимания на какой-нибудь внутренней точке тела: на своде носоглотки, на кончике языка или, как советует Вивекананда, на сердце. В Индии способность сосредоточения развивают с детства, эта способность, по-видимому, в какой-то мере закреплена в народном характере. В этом отношении показательна черта из жизни Вивекананды: будучи пяти-шестилетним ребёнком, Нарен обладал такой силой сосредоточения, что однажды, сидя в сосредоточенном состоянии на веранде своего дома, он не заметил вставшей перед ним кобры, и остался неподвижным, а товарищ его убежал с криком. Кобра, постояв, уползла. Когда Нарена спросили, почему он не убежал, он ответил, что никакой змеи не видел. В другой раз, в юношеском возрасте, Нарен погрузился в размышление где-то вне дома; с ним был один из его друзей, который при всём желании не мог последовать примеру Нарена — ему мешали москиты. Взглянув на сидевшего рядом Нарена, он увидел, что лицо того покрыто москитами, как серой маской. По окончании времени размышления друг спросил Нарена, как он мог вытерпеть, не шелохнувшись, такое нападение москитов. Нарен ответил, что он их не замечал.

Такое отвлечение внимания от всего внешнего и есть пятая ступень восьмиступенной Йоги — пратьяхара. Йога рассматривает пратьяхару как последнюю из предварительных ступеней; следующие за ней три последние ступени Патанджали объединяет под названием "самьяма" — собранность, охват.

САМЬЯМА (ДХАРАНА, ДХЬЯНА, САМАДХИ)⁴⁰

Исходя из положения Санкхьи об отсутствии принципиальной разницы между эмпирическим субъектом и объектом, так как танматры, образующие лингам эмпирического субъекта, и махабхуты, образующие объект, по существу одно, Патанджали считает, что субъект может получить любые качества объекта путём охватывания его своим тонким телом, лингамом, то есть медитационным погружением в данное качество. Самьяма и её ступени определяются в Йога-сутре (III, 1—4) так: 1. "Дхарана есть удержание мысли на каком-нибудь определённом предмете"; таким образом, в состоянии дхараны субъект и объект ещё строго различаются. 2... "ток (сознания), единственно туда (направленный), есть дхьяна". Между дхараной и дхьяной нет качественной разницы, скорее здесь можно говорить о количественной разнице. 3. "Когда (при продлении сосредоточения) исчезает какая бы то ни была форма (объекта) и отображается лишь суть (*artha*) — это самадхи".

Я напряжённо слушаю музыку, "весь превратился в слух", то есть выключил восприятия других чувств (пратьяхара), но я ещё чётко различаю мелодию, её ритм, темп, гармонизацию и пр. Исполняемое произведение есть ещё для меня вполне определённый объект, которым я всецело занят, такое психическое состояние называется дхарана. Но по мере напряжения внимания отдельные элементы начинают ступёвываться, произведение начинает восприниматься как нечто целое, простое, оно овладевает моим вниманием настолько, что всё остальное уже не воспринимается, и уходят мысли как нечто, облекаемое в слова, это дхьяна — созерцание. Наконец, наступает момент, когда звуки перестают восприниматься, как таковые, внешним слухом, с утратой внешнего

⁴⁰ Раздел «Самьяма» введён редакцией сайта Болесмир для облегчения поиска трёх последних ступеней Раджа-Йоги. В первоисточнике заголовок отсутствует, текст идёт без разрывов в разделе «Пратьяхара».

впечатления музыки утрачивается самосознание, и в музыке реально снимается субъект и объект — остаётся только бытие музыки в субъекте и бытие субъекта в музыке, что оказывается тождеством вне категории времени и пространства — это самадхи. Когда человек постепенно выходит из такого состояния, он вновь воспринимает, но где-то очень вдалеке, форму музыки — оркестровку, мелодию и пр. и в такой же мере утрачивает душу музыки; чем больше слагаемых из воспринимающих анализаторов, тем более чётко разграничиваются субъект и объект и восстанавливается течение психологического времени. Эти состояния настолько субъективны, что попытка описать их кончается полной неудачей, так как она внутренне противоречива.

В философских йогических текстах мне не известны описания самадхи. Арбман отмечает, что в йоге широко практиковалось употребление наркотических средств (на что намекает известная легенда о том, как Шива проглотил яд), но это уже относится к области психопатологии, которая при рассмотрении йоги вовсе не обязательна. Арбман указывает на то, что в Ригведе (X, 133, 7) описывается йогический экстаз. Типичны гимны альваров и бенгальские санкиртаны, но это лишь слабый намёк на переживание йогоинов. Считается, что махасамадхи необратима.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аникеев Н. П.* — Бессмертное творение индийского народа. Вестник истории мировой культуры, 1958, № 3, стр. 161—168.
2. *Аникеев Н. П.* — Материализм и атеизм системы Санкхья раннего средневековья. Вестник Московского университета, 1958, № 1, стр. 61—77.
3. *Анохин А. К.* — Новая система. Психофизиологические движения. Изд. 2-е. Киев, б. г.
4. *Аров Б.* — Теория и практика йоги. Рига, 1939.
5. *Арья Шура.* Гирлянда Джатак. Перевод с санскр. А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. М., 1962, 348 с.
6. *Баумгольц И. Л.* — Влияние магнитного поля земли на человеческий организм. Пятигорск, 1936, 56 стр.
7. *Блонский П. П.* — Философия Плотина. М., 1918, 367 стр.
8. *Вайян Д. Ж.* — История ацтеков. М., 1949, 242 стр. с илл.
9. Двадцать пять рассказов Веталы. Перевод с санскритского И. Серебрякова. М., 1958, 147 стр. с илл.
10. Законы Ману. Перев. С. Д. Эльмановича. М., 1960, 360 стр.
11. *Красносельский Г. Н.* — Древнекитайская гигиеническая гимнастика для людей пожилого возраста. М., 1958, 14 стр. с илл.
12. Кровоснабжение центральной и периферической нервной системы человека. Под ред. проф. Б. В. Огнёва. М., 1950, 282 стр. с илл.
13. *Матье М. Э.* — Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, 173 стр. с илл.
14. *Махабхарата*, кн. 1-2. Перев. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. М.—Л., 1950—1962.
15. *Неру Д.* — Автобиография, М., 1955, 656 стр.
16. *Огнёв Б. В. и Метальникова И. Н.* — Об ассиметрии симпатических нервных стволов туловища человека. В книге: Труды Казанского научно-исслед. ин-та ортопедии и восстановительной хирургии. Т. 2, 1948. стр. 68—79.
17. *Огнёв Б. В.* — Практическое значение ассиметрий сосудистой и нервной системы человека. В книге: Труды Казанского научно-исслед. ин-та ортопедии и восстановительной хирургии. Т. 2, 1948, стр. 55—67.
18. *Петров Ю. Л.* Фізичне виховання йогів (хатха-йога), Київ, ДМВ УРСР, 1960, 64 стр.
19. *Радхакришнан С.* — Индийская философия. Т. 1-2, М., 1956-1958.
20. *Роллан Р.* — Собрание сочинений. Т. 19-20, Л., 1936.
21. *Серрюс Ш.* — Опыт исследования значений логики. Перевод с французского. Вступительная статья и комментарии проф. В. Ф. Асмуса. М., 1954, 227 стр.
22. *Синха Н. К. и Бенерджи А. Ч.* — История Индии. М., 1954, 440 стр.
23. *Смирнов Б. Л.* — Анатомия вен спинного мозга и различное их состояние в зависимости от изменения общего кровообращения. Ашхабад, 1953, 224 стр. с илл.
24. *Смирнов Б. Л.* — Дальнейшие материалы к разработке гипервентиляции, как диагностического метода. Современная психоневрология, 1927, № 10, стр. 285—290.
25. *Смирнов Б. Л.* — Значение метода усиленного дыхания (гипервентиляция) в диагностике эпилепсии. Современная психоневрология, 1926, № 3, стр. 336—346.
26. *Щербатский Ф. И.* — Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1-я и

2-я. Спб., ч. 1-я, 1903, 301 с., ч. 2-я, 1909, 380 с.

27. The Aphorisms of the Yoga Philosophy of Patanjali. With illustr. extracts from commentary by Boja Raja. Allahabad, 1852, 62 p.

28. *Arbman E.* — Rudra. Untersuchungen zum altind. Glauben und Kultur. Uppsala, 1922.

29. *Autran Charles* — *La prhistoire du christianisme*. Vol. I. Autoure de l'Asie Occidental. Paris, 1941, 322 p.

30. *Avalon Arthur* — The Serpent Power. Madras-London, 1931, 500, XXXI p., 17 I. pl.

31. Bhagavadgita. Transl. and comment. by Duglas Hill. 2-th ed. London, 1953, 234 p.

32. *Bhagavadgitφ. Цbers. von Richard Garbe*. 2. Aufl. Leipzig, 1921.

33. *Bhandarkar* — *Vaishnavism, Caivaism* and Minor Religious Systems. Strastburg, 1913, 169 S. (Grundriss der Indio-Arische Philologie und Altertumskunde. Bd. III, H. 6).

34. *Bhattacharya Iogendra Nath* — Hindu castes and sects. Calcutta, 1896, 623 p.

35. *Budge Wallis* — The Dwellers on the Nile. London, 1926, 326 p.

36. *Chandhuri Nanimadhav* — Some aspects of the worship of *Νφρφvapa*. Ind. Historical Quarterly. vol. 22, N 3, 1946, p. 191—199.

37. *Colebrooke H.* — On the Philosophy of Hindus. P. I. Transactions of Royal Asiatic Society of Great Britain and Irland, Vol. I, 1824, p. 19—43, 32—118, 439—465, 549—579.

38. *Coomaraswamy Ananda.* — History of Indian and Indonesian Art. London—Leipzig, 1927, 259 p.

39. *Coomaraswamy Ananda.* — Rigveda X, 90, I. Journ. of Amer. Ost. Soc., vol. 66, N 2, 1946, p. 145—161.

40. *Dahlmann Joseph* — *Die Sφmkhya—Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre*. Berlin, 1902, 294 S. (Mahabharata—Studien, Bd. II).

41. *Dahlmann Joseph* — *Nirvφna*. Berlin, 1896, 197 S.

42. *Dasgupta Surendranath* — Yoga as philosophy and religion. London, 1924, 200 p.

43. *Dasgupta Surendranath* — A History of Indian philosophy. Cambridge Univ. Press., 1932. Vol. 1, 2.

44. *Deussen Paul* — Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. 1, 2, 3. Bd. II, Abt. 1, 2; 4. Aufl. Leipzig, 1920—1921.

45. *Deussen Paul* — *Das System des Vedφnta*. 4. Aufl. Leipzig, 1923, 540 S.

46. *Dhorme Edouard* — Les religions de Babilone et d'Assyrie. Paris, 1945, 453 p.

47. *Garbe Richad* — «Hindu Monism» (цит. по Dasgupta, I, 33).

48. *Garbe Richad* — Die Samkhya Philosophie. Leipzig, 1894.

49. *Garbe Richad* — Samkhya und Yoga. Strastburg, 1912, 51 S. (Grundriss der Indo-Arisch. Philologie und Altertumskunde. Bd. 3, H. 4).

50. *Garbe Richad* — Zum Ursprung den Lehre vom Samsara. Zeitschrift der Deutsche Morgenl Gesellsch., Bd. 64, 1910, 333 S.

51. *Gough Archibald Edward* — The Philosophy of the Upanishads. London, 1882, 268 p. (*Trubuers Orient. Series*).

52. *Harlez* — *Une lecon de philosophie dans l'Inde antique. Le Muson*. Revue des sciences et des lettres, vol. I, 1882, p. 538.

53. *Hasting's* — «Encyclopedia of Religion». Edinburgh, 1909.

54. *Hertel Ioh.* — Das Brahman. In: Indogerm. Forschungen, Bd. 41, 1923, S. 185—209.

55. *Hervey de Witt Griswold* — Brahman. (A. Study in the History of indian Philosophy). New-York, 1900.

56. *Hillebrandt A.* — «Brahman». In: [Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geisgeschichte Indiens](#) (Festgabe H. Jacobi), Bonn, 1926, p. 265—270.
57. *Kassirer Ernest.* Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 1—3. Berlin, 1925.
58. *Keith A. Berriedale* — A History of Sanskrit Literature. London, 1953, 575 p.
59. *Koomaraswamy K.* — Hinduism and Buddhism. New-York, Phylosophy Library, s. a.
60. *Kumarappa Bharatan* — The hindu conception of the Deity as culminating in [Rḥmanuja](#). London, 1934, 356 p.
61. *Lamotte Etienne* — Notes sur la Bhagavadgita. Paris, 1929, 153 p.
62. *Lefebure E.* — [Le culte du feu dans l'Inde et en Egipte](#). [Le Muszon](#), vol, 14, 1895, p. 316—325, 445—471.
63. [Life of cri Ramakrischna](#). Calcutta, 1955, 620 p. I, 1. portr.
64. The life of Swami Vivekananda. By his disciples western and eastern Calcutta, 1955, 765 p., 4 I. ill.
65. *Low Bimala Churn* — India as described in early text of Buddhism and Jainism. London, 1941, 315 p.
66. *Macnicol Nicol* — The livingions of indian people. London, 1934, 324 p.
67. *Masson-Oursel, Willman-Grabowska, Ph. Stern*—L'Inde Antique et la civilisation indienne. Paris, 1933, 497 p.
68. *Melville Kennedy* — The Chaitanya movement. Madras—Calcutta, 1925, 257 p.
69. *Mookherjee S.* — [Camkara on Vivartavḥda](#). Calcutta Reviv, 1931, june, p. 388—409.
70. *Oltramare Paul* — [L'istoire des idzes thsosophiques dans L'Inde](#). Vol. 1—2. ([Annal du musze Guimet](#), vol. 23. 31).
71. *Osthoff* — «Brahmo». In: Hasting's Encyclopedia of religion. Edinburgh, 1909.
72. *Przyluski* — Asses. Horses and Gandharvas. Indian Culture, vol. 3, N 4, 1937, p. 613—620.
73. *Regnaud* — [Matzriaux pour servir 3 l'histoire de la Philosophie de l'Inde](#). P. 1—2. Paris, 1876—1878 ([Bibl. de l'zcole des hautes studes](#). Fasc. 28, 34).
74. *Roy M. A.* — The [Bhagavad-gitḥ](#) and modern Scholarship. (Interpretations of the Bhagavad-gita). Book. I. London, 1921, 269 p.
75. *Ruben Walter* — Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947, 338 S.
76. *Schmitz Oscar* — Psychoanalyse und Yoga. Darmstadt, 1923, 192 S.
77. *Schrader Otto* — [Brḥhman und Dharma](#). In: [Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geisgeschichte Indiens](#) (Festgabe H. Jacobi), Bonn, 1926, S. 271—275.
78. *Schrader Otto* — Zum Ursprung den Lehre vom Samsara. Ztschr. der Deutch. Morgenl. Gesellsch., Bd. 64, 1910, S. 333—335.
79. *Sechzig* Upanischad's des Veda. [Übers. von Paul Deussen](#). Leipzig, 1921, 928 S.
80. *Senart E.* — Les castes dans l'inde. Paris, 1896, 257 p. ([Ann. du Musze Guimet](#). Vol. 10).
81. *Senart E.* — Rajas et la theorie indienne des trois gunas. Journal Asiatique, 1915, N 1, p. 151—164.
82. *Shastri Bhagawan Kumar.* The bhakti cult in ancient India. Calcutta, 1922, 416 p.
83. *Stcherbatsky Th.* — The conception of Buddhist [Nirvḥna](#). Leningrad, 1927, 246 p.
84. [Svḥtmḥrḥma Svamin](#) — [Hathayogapradipikḥ](#). P. I. Transl. by [Srinivḥsa Iyengar](#). Madras, 1933, 101 p.
85. *Thibaut G.* — The vedanta sutras with comment. of [Cankarḥḥrya](#), 1890 (The Sacred Books of the East. Vol. 34).
86. *Vivekananda* — Raja-yoga. In: The complete Works., Vol. I, Calcutta, 1946, p. 121—313.

87. *Wilber Elmore Theodore* — Dravidian gods in modern hinduism. University studies printed by University of Nebraska, vol. 15, N 1, 1915, p. 1—149.
88. *Yoga-Mimāṃsā*. Ed. by *Crimat Kuvalayānanda*. Vol. 1—4, Bombay, 1924—1933.
89. *Zimmer Heinrich* — The Art of Indian Asia. Vol. 1 — Text, vol. 2 — Plates. New-York, 1955.
90. *Zimmer Heinrich* — *Indische Sprachen*. München—Berlin, 1935, 25 S. 8 Bl. Bildtafeln.
91. *Zimmer Heinrich* — Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation. 3-th. ed. New-York, 1953, 248 p., 16 l. ill.
92. *Zimmer Heinrich* — Philosophies of India. New-York, 1957, 687 p.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

93. *Ииваракришна*. Санкхья-карика. /В кн. Лунный свет санкхьи. Изд. подгот. В. К. Шохин. — М.: Ладомир, 1995. — 326 с.
94. Классическая йога ("Йога-сутры" Патанджали и "Вьяса-бхашья"). Перев. с санскр., введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: "Наука", "Asiatica", 1992.
95. Махабхарата. Вып. 1. Сказание о Нале. Супружеская верность. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Изд. 2. Ашхабад, 1959.
96. Махабхарата. Вып. 2. Бхагавадгита. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Изд. 2. Ашхабад, 1960.
97. Махабхарата. Вып. 3. Горец. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1957.
98. Махабхарата. Вып. 4. Беседа Маркандеи. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1958.
99. Махабхарата. Вып. 5. Мокшадхарма. Ч. 1-я и 2-я. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1961.
100. Махабхарата. Вып. 6. Хождение по криницам. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1962.
101. Махабхарата. Вып. 7. Побоище палицами. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1963.
102. Махабхарата. Вып. 8. Нападение на спящих. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1972.
103. Ригведа. Т. 1-3. Перев. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999.
104. *Свами Сватмарама*. Хатха-йога Прадипика. Перев. и комментарии йога О. И. Полотова. М.: "Аслан", 1994.
105. Упанишады. Кн. 1-3. Перев. с санскр. А. Я. Сыркина. М. 1992.