

YOGA-DARŚANA

Yoga-sūtra by Maharṣi Patañjali

With Six Basic Commentaries:

- (1) *Rāja-mārtanda* by Bhojarāja,
- (2) *Yoga-bhāṣya* by Vyāsa (Sanskrit text),
- (3) *Bhāsvatī* by Hariharānanda Āraṇya,
- (4) *Tattva-vaiśāradī* by Vācaspati Miśra,
- (5) *Pātañjala-rahasya* by Rāghavānanda Sarasvatī,
- (6) *Yoga-vārttika* by Vijñāna Bhikṣu,

with copious notes from

Pradīpikā by Bhāvāganeśa, *Vṛtti* by Nāgojī Bhaṭṭa,
Maṇiprabhā by Rāmānandayati, *Candrikā* by Anantadeva, and
Yoga-sudhākara by Sadāśivendra Sarasvatī.

SAMĀDHİ-PĀDA

Translated from the original Sanskrit
and phenomenologically explained in *Yoga-vyāñjana*
by P.I. Gradinarov, PhD, DSc.

ISBN 954-628-017-8

Eurasia
Academic Publishers
1998

Lyulin 331, Sofia 1336
359 (2) 27 23 88

❖❖❖

Комментарии идут логически, а не исторически. После *Йога-сūтры* обычно следует *Бходжа-вṛtti* (XI век) и/или дополнительные “неканонические” комментарии, которые пока остаются *terra incognita* для индологов. *Вāса-bhāṣya* (VII-VIII в.) открывает каноническую цепь комментариев: *Бhāṣvati* Харихаранда Араṇя (начало XX в.), *Tattva-vaiśāradī* Вācha спати Мишры (IX в.), *Pātañjala-rāhasya* Rāghavānанды Сарасвати, комментирующего ТВ, и *Йога-वārttika* Виджñāны Бхикшу (XVII в.).

Сквозные и заключительные комментарии переводчика носят название *Йога-вляйджаны*. В указанном ниже болгарском издании они оформлены как подстрочные примечания. В русском переводе пришлось ввести заключительные комментарии к каждой сутре; возникла также идея привести и рабочие аналогии с буддийскими представлениями о сущности и методике медитации.

Йога-Даршана. Част Първа: *Samādhi-pāda*. Превод П. Градинаров. София: Евразия, 1998, 636 с., ISBN 954-628-017-2.

Русский перевод этих двух сутр впервые появился на
Буддийском форуме по адресу:
<http://buddhism.org.ru/board/index.php>

* * *

Переводчик выражает свою глубокую признательность всем
участникам в обсуждении текста.

Витарка и *вичāра* станут специальным предметом исследования; *āнанда* нужно понимать как блаженство, которое йогин испытывает по поводу адекватного постижения сущности вещей, а *асмитā* как ложное ощущение субъектной идентичности (*абхимāна*). Существует два типа *самāдхи* – *сампраджñāta* (объектная, и потому когнитивная) и *асампраджñāta* (безобъектная, перешагивающая через познание, и потому транскогнитивная). Следует определение первого типа *самāдхи*.

Сутра 17

वितर्कविचारानन्दस्मिताख्यानुगमात् संप्रज्ञातः ॥ १७ ॥

*Витарка-вичāрāнандāсмитāрūpānugamāt
сампраджñātāx.*

Йога-сутра I.17: [Йога, т.е. *самāдхи*] когнитивная, потому что следует формам *витарка*, *вичāра*, *āнанда* и *асмитā*.

Приведем только комментарии Бходжарāджи (XI век), известные еще как *Рāджса-мāртандā*:

Бходжса-вртти I.17: Итак, после того, как автор разъяснил собственную форму Йоги, он определяет также и имманентную специфику когнитивной [Йоги]: – „Когнитивная, потому что следует формам *витарка*, *вичāра*, *āнанда* и *асмитā*.“ К предикату „когнитивная“ следует добавить субъект „медитация“. То, с помощью чего правильная форма сущего (*бхāvya*) мудро познана, т.е. познана в высшей степени, как лишенная сомнений (*самашая*) и превратных представлений (*викалпа*) сущность, является специальным интуитивным опытом (*бхāvanā*), который и называется *сампраджñāta-самāдхи* (когнитивная медитация).

Она бывает четырех видов благодаря тому, что подразделяется на *витарка*, *вичāра* и т.д. Связанные с ними медитации называются, соответственно, *савитарка*, *савичāра*, *сāнанда* и *сāсмитā*.

Бхāвана (которая в данном случае является основанным на памяти устойчивым созерцанием истинного бытия вещей, а далее будет замещена техническим термином *самāпатти*) непрерывно направлена на сущее. Эта односторонность постигается путем отстранения остальных предметов (пока в поле интуитивного познания не останется искомый сущностный феномен). Бытийных сущностей (категорий, понимаемых как высших родов бытия) два вида – Йшвара и космические сущности (*таттва*). Они подразделяются еще на два вида – несознательные и сознательные. Несознательные – 24 вида (начиная с *пракрти*), а сознательны один лишь Пуруша.

Когда предметом медитации являются грубые объекты, характеристика которых задается великими элементами и органами чувств, а их *бхāвана* создается в условиях каузальности (*пūrvāparānusandhāna*) и категориального различия слова, объекта и познавательного образа (*уллекха*), тогда эта медитация называется *савитарка*.

Когда *бхāвана* опирается на тот же самый объект, но осуществляется при отсутствии нереальных представлений, связанных с каузальностью и с категориальным различием слова, объекта и познавательного образа, тогда эта медитация называется *нирвитарка*.

Когда медитация опирается на тонкие предметы, в частности на *танмāтры* и внутренний орган (*манас*), а их непосредственное восприятие зависит от их пространственных и временных свойств, тогда она называется *савичāра*.

Опирающаяся на тот же самый объект *бхāвана*, которая не зависит от пространственных и временных свойств, потому что отражает их чистый носитель, называется *нирвичāра*.

Охватывающая эти четыре типа медитация будет названа позже *самāпатти*; в качестве своего предмета она имеет схватываемое (*грāхя*).

Когда просветленная сущность (*саттва*) внутреннего органа, проникнутая минимальными квантами *раджаса* и *тамаса*, превратится в объект *бхāвны*, тогда, ввиду наличия определенных *гуṇ*, и из-за преобладания этой непосредственно и муд-

ро познанной саттвы, осчастливляющий нас свет сознательной силы превращает эту медитацию в *сāнанду*. Те, кто придерживаются к этого типа медитациям и не видят альтернативной бытийной сущности (категории), имеющей формы фундаментального Пуруши, отмечаются словом „бесплотные“, потому что они довольны своим существованием в лишенном [каузального] тела я-факторе (*ахам्कारа*). Это и есть так называемое *самāпатти*, имеющее в качестве предмета схватывание (*грахана*).

Далее, из-за преобладания сознательной силы, эта *бхāвана* – которая осуществляется благодаря тому, что превращает в опорный объект непобежденную фрагментами *раджаса* и *тамаса* очищенную *саттву*, ибо только *саттва* является ее уникальным объектом – превращается в медитацию, в которой налицо отождествление (*сāсмитā*) с чистым экзистенциальным остатком (*саттā-мāтрāвшешатва*) реального субъекта. Тождество *асмитā* (есмь-ность) и *ахам्कāра* (я-фактора, как эволюта *пракृти*) больше не подвергается сомнению. *Ахам्कāра* это то, что познает предметы при помощи познавательной „надписи“ (уллекха, в данном случае „умственная“ апперцепция, а именно) „Я – внутренний орган“ (*антажкаранам ахам*). Это сущностное созерцание, которое озаряется чистой экзистенциальностью субъекта в повернутом вовнутрь сознании, поглощенным в *пракृти* путем обращения эволюции вспять (*пратилома*), называется *сāсмитā*. Те, кто довольствуются тем, что достигнуто в ходе этой же самой медитации, и не видят, что высший верховный „Я“ это Пуруша, называются „поглощенными в *пракृти*“, потому что они успели растворить себя в имманентной каузальной основе их собственного просветленного сознания (*четас*).

Те, кто познали высшего Пурушу, действуют в собственных рамках *бхāvana*; их различительное знание (*вивека-кхāти*) называется *самāпатти*, имеющее схватывающего (*грахит्र*) в качестве предмета.

Эти четыре состояния медитации чередуются и меняют свои полюсы в соответствии с трансцендентальной адекватностью

их собственной формы. Здесь одно отмечается другим, а следующее – последующим. Именно это четверное состояние и есть *сампраджñाता-самāдхи*.

ॐ

Сутра 41

क्षीणघृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु
तत्स्थतदञ्जनता समापत्तिः ॥ ४१ ॥

*К्षीणа-вृत्तер абхиджñातасиева манер
грахीत्र-грахана-грахайецу тат стха тад
аñджсанатā самāпатти.*

К्षीणа – уничтоженный, исчезнувший; *вृत्तи* – модификации сознания (*читта*); *абхиджñाता* – прозрачный; *иева* – как, подобно ч.л.; *мани* – жемчуг, кристалл; *грахीत्र* – схватывающий [субъект]; *грахана* – схватывание; *грахя* – схватываемое; *тат* – то, которое; *стха* – установленное в, стablyно сориентировано на; *тад* – это; *аñджсанатā* – окрашенность, принятие формы; *самāпатти* – правильное интуитивное познание, но также встреча, совпадение, полный познавательный контакт с характерной для объекта сущностной формой, поэтому принимаем на вооружение тантрический термин „контактное познание“, которое является *genus proximus* всех типов нестандартных, или трансэмпирических (*алаукика*) восприятий в Няя и Сāмкхя-Йога, и в частности рожденного йогой восприятия (*йогаджса-пратякша*).

ЙС I.41: При уничтоженных модификациях [сознания], как и [в случае] с прозрачным кристаллом, *самāпатти* является состоянием окрашенности тем, в чем установилось [сознание] – в схватывающем, схватывании и схватывающим.

Бходжса-вртти I.41

Какую форму принимает просветленное сознание после того, как оно использовало все перечисленные до сих пор средства? На этот вопрос автор [сутры] отвечает: – „При уничтоженных модификациях“ и т.д.

При уничтоженных модификациях *самāпатти* является состоянием окрашенности формой схватывающего, схватывания и схватываемого, т.е. [собственной формой] *āтман*, [органов] чувств и предметов. Установленность – это односторонность на что-то; окрашенность чем нибудь является принятием собственной природы данного объекта. Когда единственный бытийный предмет засияет с огромной силой в освобожденном от модификаций сознании, это познавательное превосходство отмечается термином *самāпатти*. Форма онтического предмета, однако, эволюционно обусловлена.

В этом и заключается смысл сутры, который иллюстрирован при помощи следующего примера: Как [внутренняя форма] совершенного в своей прозрачности кристалла обуславливается формой того или иного наложенного материального условия и в силу данного накладывания в нем появляется форма соответствующего объекта, так и лишенное загрязнений сознание оцвечивается формой соответствующего предмета, подлежащего онтическому познанию, и благодаря этому оцвечиванию в нем появляется форма соответствующего [саттвического или трансцендентального предмета].

Хотя в сутре говорится о схватывающем, схватывании и схватываемом, порядок, в котором возникает их адекватное познание, иной: схватываемое, схватывание и схватывающий. Следовательно, сначала идет медитация, основанная на форме схватываемого, далее медитация, основанная на форме схватывания, а в самом конце появляется установленность на схватывающего, обладающего формой чистой субъектности (*асмитā-мāттра*), потому что онтическое познание *пуруши* как схватывающего принципа не может возникнуть само по себе (по меньшей мере потому, что *пуруша* все еще не является эманципированным, *кевала*).

Потом сознание, окрашенное формой грубого и тонкого схватываемого, становится контактным (входит в непосредственно эротично-когнитивный контакт с схватываемом). Таким образом следует также понимать и имеющий обусловленную форму когнитивный контакт с схватыванием и схватывающим.

Bāca-bhāṣya I.41

अत लब्धस्थितिकस्य चेतसः किंस्पा किंविषया चा समाप्तिरिति ? तदुच्यते – क्वीणवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु तत्स्थतदञ्जनता समाप्तिः ॥ क्वीणवृत्तेरिति प्रत्यस्तमितप्रत्ययस्येत्यर्थः । अभिजातस्येव मणेरिति दृष्टान्तोपादानम् । यथा स्फटिक उपाश्रयभेदात्तदूपोपरक्त उपाश्रयस्वरूपाकारेण निर्भासते तथा ग्राह्यालम्बनोपरकं चित्तं ग्राह्यसमापनं ग्राह्यस्वरूपाकारेण निर्भासते । भूतसूक्ष्मोपरकं भूतसूक्ष्मसमापनं भूतसूक्ष्मस्वरूपाभासं भवति । तथा स्थूलालम्बनोपरकं स्थूलरूपसमापनं स्थूलस्वरूपाभासं भवति । तथा विश्वभेदोपरकं विश्वभेदसमापनं विश्वस्वरूपाभासं भवति । तथा ग्रहणेष्वपि = इन्द्रियेष्वपि द्रष्टव्यम् । ग्रहणालम्बनोपरकं ग्रहणसमापनं ग्रहणस्वरूपाकारेण निर्भासते । तथा ग्रहीतृपुरुषालम्बनोपरकं ग्रहीतृपुरुषसमापनं ग्रहीतृपुरुषस्वरूपाकारेण निर्भासते । तथा मुक्तपुरुषालम्बनोपरकं मुक्तपुरुषसमापनं मुक्तपुरुषस्वरूपाकारेण निर्भासते । तदेवमधिजातपणिकल्पस्य चेतसो ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु = पुरुषेन्द्रियभूतेषु , या तत्स्थतदञ्जनता = तेषु स्थितस्य तदाकारापत्तिः, सा समाप्तिरित्युच्यते ॥ ४१ ॥

Итак, после того, как просветленное сознание достигло состояния устойчивости, мы должны спросить, какова собственная форма *самāпатти*, или какие у него предметы? Автор сūтры говорит следующее: – „При уничтоженных модификациях“ и т.д.

Смысл выражения „при уничтоженных модификациях“ – успокоение представлений.

Выражение „как и с прозрачным кристаллом“ играет роль иллюстрирующего примера. Подобно тому, как прозрачный кристал принимает цвет (*rūpa*) того, что расположено в непосредственной близости от него, засияв формой (*ākāra*) соответствующего объекта, так и сознание, окрашенное формой схватываемого, оказывается адекватно покрытым схватываемого и

способным засиять его формой (*rūpa*). Будучи окрашенным формой тонкого элемента (*bhūta-sūkṣma*), оно оказывается адекватно покрытым тонким элементом и выявляет привидное тождество с его формой. Когда сознание окрашено грубым [элементом] как опорным объектом [для медитации], оно оказывается адекватно покрытым формой грубого [элемента] и сверкает формой грубого [элемента]. Будучи окрашенным космическими различиями, оно оказывается адекватно покрытым космическими различиями и сияет формой [дифференцированного в бесконечном множестве конкретных предметов] космоса.

То же самое следует показать и по отношению к схватыванию, т.е. к органам чувств. Когда сознание находится в сущностном контакте с схватыванием и является окрашенным им, как опорной точкой для медитации, оно сияет имманентной формой схватывания. Таким же образом, раз оно вошло в сущностный контакт с схватывающим пурущей и окрасилось им, как опорной точкой для медитации, сознание способно засиять имманентной формой схватывающего пуруши. То же самое, будучи в сущностном контакте с освобожденными *пурушами*, как опорными точками для медитации, сознание сияет имманентной формой освобожденных *пурущ*.

Так что именно это и есть *самāпатти*: подобно прозрачному кристаллу, сознание устанавливается в схватывающем, схватывании и схватываемом, т.е. в *пуруще*, в органах чувств и в элементах, принимает окраску того, в чем оно установилось, и уподобляется ему.

Бхāсватī I.41

Здесь разъясняется имманентная форма *самāпатти*:

„И так“, после того, как сознание достигло устойчивости и разместилось в плоскости сосредоточенности, какова имманентная форма, т.е. глубочайшая природа *самāпатти*, и каковы его предметы?

Автор сутры говорит, что „при уничтоженных модифика-

циях“, т.е. в бытийной плоскости сосредоточенности, сознание подобно прозрачному, т.е. отшлифованному диаманту, [под конец] приобретшему свою собственную форму, а предметами *самāпатти* являются схватывающий, схватывание и схватываемое. Общей между этим сознанием и чистым кристаллом является их способность принимать окраску того, в чем или возле чего они установлены. Это их глубочайшая природа. Подобно тому, как чистый кристалл всегда принимает цвет расположенных вблизи предметов, так и *самāпатти* не что иное, как восприятие формы схватываемых предметов; оно является низшей формой (*апара-паряя*) когнитивной Йоги. В этом и заключается смысл сūтры.

Модификации [сознания] „уничтожены“ в силу укрепшей тенденции к сосредоточенности. В этом состоянии представления умиротворены, так как установка к созерцанию не дает другим представлениям возникнуть.

Схватываемое как опорная точка для медитации бывает двух видов – тонкие элементы, т.е. *танмāтры* и так далее, и грубые, т.е. пять элементов мироздания. „Космические различия“ – это термин для обозначения состоящих из разных *бхȳт* предметов мира, как например, горшок, ткань и т.д., которые причисляются к грубой сущности.

„Схватывание“ как опорная точка для медитации – это сам акт схватывания как причина медитации. Агрегатные органы чувств, однако, не являются предметами медитации, потому что они причисляются к грубым элементам; схватывание – это сила чувств, их способность восприятия. Следует, кроме того, понять, что деятельность по схватыванию цвета, запаха и остальных предметов опыта возможна благодаря концентрации сознания в базах органов чувств (*индрийдхицтхāна*), т.е. благодаря их овладеванию.

„Схватывающий“ – это Пуруща, принимающий форму интеллекта (*буддхи*), Великого начала (*махат*) и Атмана. Он – чистое самосознание, основа характерной для *буддхи* способности познавать, действовать и поддерживать, корень любой деятельности сознания. В силу своей изоморфности (*cāрjupя*) с

вечно зрящим Пурущей все [субъекты познания] обладают природой схватывающих *пурущи*.

Tattva-vaiśāradī I.41

Этим (предходящим изложением) показаны средства для достижения устойчивости сознания. Показаны также способности этого достигшего устойчивости сознания. В этой связи ставится вопрос, какова имманентная форма и каковы предметы когнитивной Йоги в условиях ставшего устойчивым сознания.

Словом „*ата*“ (сейчас, и так) Вāса открывает свой собственный комментарий, а при помощи выражения „говорит следующее“ он вводит следующую сūтру: – „При уничтоженных модификациях, *самāпатти*“ и т.д. Комментатор начинает свои объяснения со слова „*кцина*“. Модификации сознания, уничтоженные при помощи непрерывного упражнения и безмятежности в качестве [соответственно] рāджасических и tāmasических средств познания, разъясняются при помощи выражения „умиротворенные представления“. Этим сказано, что собственная природа саттвы сознания не страдает надмоющим *раджаса* и *tāmasa*. Потом комментатор объясняет и наглядный пример: „Подобно кристаллу“ и т.д. Расположенный рядом предмет^(R) – красная китайская роза и т.д. – понимается как обуславливающий фактор^(R), цвет которого принимается кристаллом и как бы становится тенью оригинального цвета. Если цвет расположенного рядом предмета – красный, голубой и т.д., то этим же самым цветом сверкает, т.е. отмечен и кристалл. После этого комментатор применяет пример.^(B1) „Таким образом, вошедшее в контакт с схватываемым сознание“ и т.д. Схватываемое – это то, что в данный момент является опорной точкой для медитации сознания. Принявиши его цвет, оно (сознание) уподобляется ему (схватываемому). Схватываемое различается от схватывающего и схватывания. Фразу „вошедшее в контакт с схватываемым“ (или „адекватно покрытое схва-

тываемым“) следует понимать как постигшее такую связь с идеей схватываемого, что она припокрывается с пред назначенной для души формой во внутреннем органе чувств.(B2) Поэтому сознание светится формой собственной природы схватываемого.

Окрашивание сознания собственной формой схватываемого бывает двух видов в зависимости от грубости или тонкости схватываемого. По своей собственной природе „космические различия (отдельности, индивиды)“, т.е. объекты в грубоматериальном космосе, бывают одушевленными (*четана*), например корова и т.д., и неодушевленными (*ачетана*), например горшок и т.д. Этим показана сущность двух видов медитаций, сопровожденных обычно сомнениями и колебаниями (соответственно *vitarika* и *vichāra-samāpatti*).

То же самое следует показать и в отношении актов схватывания, т.е. энергий органов чувств. Они названы „схватывающие чувственные энергии“, или акты,(B3) потому что с их помощью совершается процесс схватывания. Комментатор проясняет это положение. Акт схватывания является одновременно и объектом схватывания, т.е. опорной точкой для медитации. Окрашенное формой этого объекта сознание уподобляется ему, так что собственная форма схватывания, которая является процессуальной формой внешних органов чувств, как будто при покрывается пред назначенной для души формой внутреннего органа чувств. Этим объясняется сущность медитации, следующей формам блаженного счастья.(B4)

Следует объяснение медитации, следующей формам субъектности(B5).(R) „Таким же образом, вошедшее в контакт с схватывающим *пуруцей* сознание“ и т.д. Потому что схватывающий Пуруща является субстратом любой субъектности. Таков смысл.

Поскольку понятие *пуруца* не терпит различий, освободившиеся [от круговорота перерождений] Шука, Прахлада и т.д. тоже являются *пурущами*, так как их тоже следует схватывать как объект медитации. Поэтому комментатор говорит: „Таким же образом, вошедшее в контакт с освобожденными *пурущами*“ и т.д.

В заключении автор разъясняет слова „установленное“^(R) и „принявшее окраску“. Он утверждает, что саттвическое сознание, устранившее при помощи зрелого созерцания [все] загрязнения *раджаса* и *тамаса*, устанавливается, т.е. сосредотачивается в схватывающем, схватывании и схватываемом, принимая их окраску, т.е. их [субстанциальную] форму; „именно это“ является и *самāпатти*, при помощи которого термина мы отмечаем когнитивную Йогу (*сампраджñата-йога*). Здесь можно и не следовать установленному сूтрею порядку перечисления схватывающего, схватывания и схватываемого, потому что он противоположен естественной последовательности познания вещей. То же самое можно сказать и о упомянутых на первом месте в *Бхāше* тонких элементах [потому что естественный ход познания начинается с анализа грубых элементов].

Таким образом все расставлено на свои места.

Йога-вяñджана I.41 (ТВ)

B1. Пять частей правильного силлогизма – утверждение, основание, иллюстрирующий пример, приложение и заключение.

B2. Обычный путь познания можно описать следующим образом: Специфическая форма объекта (схватываемого) входит в контакт с специфическим органом „внешних“ чувств, после чего чувственные формы объекта обрабатываются последовательно на разных уровнях внутреннего органа (другое название для манас), который синтезирует их в целостный познавательный образ и предоставляет его интеллекту для различения и душе для наслаждения. При одноконтактном познании саттвически просветленный внутренний орган, отмеченный здесь как сознание, входит в непосредственный контакт с схватываемым как таковым, т.е. с его универсальной формой (*grāhyaतā*), которая начинает светиться в нем так, как будто она извлечена из аподиктической самодостоверности контакта души с внутренним органом.

B3. Существует искушение назвать эти акты ноэтическими, а воссиявшую форму (*ākāra*) объекта определить как ноэматическую.

B4. *Ānandānugata-samādhi* является предметной сущностью *nirvitarka-samāpatti*.

B5. *Aśmitānugata-samādhi* является предметной сущностью *nirvachārya-samāpatti*.

Raxasя I.41

„Разположенный рядом предмет“ – находящаяся в непосредственной близости красная китайская роза, цветок и т.д.

„Обуславливающий фактор“ – ограничивающее материальное условие, которое бросает свою тень на познание, затмевает его, подобно тому как форма самоцвета тускнеет, когда камень брошен в молоко; следовательно, здесь идет речь о форме объекта.

После того, как [Вāчаспати Мишра] последовательно разъяснил природу грубого и тонкого схватываемого, комментатор переходит к понятию схватывания. Опираясь на текст из Шрути, где сказано, что все делающие нас счастливыми акты познания основываются на схватывании, комментатор заявляет, что здесь идет речь об опорном объекте когнитивной медитации, следующей формам блаженного счастья.

„Следующая формам субъектности“ – находящаяся под господством представления о „Я“. Постигшие суть различительного познания (*vivekiṇy*) и освободившиеся при жизни Шука и т.д. тоже относятся к этой категории.

„Установленное“ – ориентированное, устремленное, направленное на конкретную уникальность объекта (*madaka-pravaṇa*).

Йога-вāрттика I.41

Прекращение очищения как средства для достижения йоги (= *самāдхи*), состоящего в непрерывном упражнении (практике) и безмятежности, является общей характеристикой двойной Йоги (*йога-двигая*), так что мы приходим к определению высшего плода двух Йог. В самом начале комментатор (Вāса) вводит сūтру, объясняя плод когнитивной Йоги, который различается от плодов *дхāны* и остальных [форм концентрации]. Слово „*ата*“ имеет значение вопроса. „*Самāпатти*“ вообще означает правильное (*самяг*) постижение (*āпатти*) формы опорного объекта медитации и в этом смысле является модификацией восприятия. Так что состояние сознания, известное как мудрость (*праджñā*), возникает только в познавательных [методах Йоги], но не и в [таких доминированных волей активных операциях по фиксированию, созерцанию и овладеванию объекта, как] *дхāраңа*, *дхāна* и *самāдхи* (в узком, техническом значении этого слова), потому что там опорный объект медитации не схватывается в своей конкретной тотальности (*самагря*), в то время как непосредственное воспринимание ориентировано единственно на уникальную форму особенного (частного, индивидуального объекта, в противоположность общему).

„При уничтоженных модификациях [сознания], как и [в случае] с прозрачным кристаллом, *самāпатти* является состоянием окрашенности тем, в чем [оно, сознание] установилось – в схватывающем, схватывании и схватываемом.“

„При уничтоженных модификациях“, как и при прозрачном, лишенном пятен кристалле, сознание, другие модификации^(B1) которого исчезли, устанавливается в схватывающем, схватывании и т.д. и окрашивается ими, принимая их правильную форму. Это состояние сознания является денотатом слова *самāпатти*. Здесь термин *самāпатти* используется в его специальном значении как мудрое познание, как плод развертыва-

ния когнитивной Йоги. В отличие от транскогнитивной [медиации], это познание, обладающее собственной формой когнитивной медитации и являющееся по сути дела олицетворением самой когнитивной Йоги, предполагает священный огонь [очищения], потому что, как будет сказано позднее, „именно оно является заряженной [кармическими] семенами медитацией“ (I.46). В этом смысл сутры.

В качестве определения, выявляющего в зародыше основание [для перехода к транскогнитивной Йоги], выражение „уничтоженные модификации“ имеет следующий смысл. Само по себе сознание обладает способностью непосредственно созерцать все объекты как раз потому, что оно направлено на них, т.е. всегда устремлено к иному предмету. При безостаточном уничтожении дефектов [активная „направленность на“, интенциональность сознания] пересекается в зародыше, как бы подвергаясь контрацепции (*пратибадда*). Следовательно при предупрежденных других модификациях сознание приходит к непосредственному восприятию контемплативного объекта. В этом случае сознание постигает его форму в себе [при помощи имманентного контакта (*свата ева*), не будучи вынужденным осуществлять реальный переход к объекту]. Это подчеркивает и комментатор, когда говорит „*пратястам*“, успокоение, прекращение активной деятельности представлений, но не всех, а только „других“ (активно возникающих представлений), потому что *самāпatti* тоже является представным.

Текст сутры дает объекты контактного познания в соответствии с их возникновением, в процессе их становления, в то время как их онтологическое объяснение идет обратным путем, а именно – схватываемое, схватывание, схватывающий. Поэтому в начале комментатор разъясняет смысл иллюстрирующего примера, который дает представление о природе контактного познания схватываемого; то же самую аналогию можно провести и по отношения к остальным формам сущностного познания. Из-за того, что красная китайская роза, какой-нибудь другой цветок и т.д. играют роль специальной „подставки“ (*упашрая*), специфического материально-ограничивающего ус-

ловия для чистого кристалла, он принимает в себя их отражение, окрашивается их цветоформой и начинает светится формой, одинаковой с формой материально-ограничивающего условия. Тем же самым образом, после того как достигло формы чисто воспринимающей (сущностно-интуитивной) модификации, сознание входит в непосредственный сущностно-познавательный контакт с схватываемым и превращается в его зеркальный образ, окрашенный тем же схватываемым в качестве опорного объекта медитации, т.е. принимает специфическую форму, которая свойствена схватываемому. Онтологизированное таким образом сознание (*евам бхूतम चित्तम्*) начинает сиять в Свидетеле лишь бездефектной (*анюна*, не более и не менее, адекватно постигнутой) формой схватываемого. Таков смысл комментария. Характеристика „сияет бездефектной формой схватываемого“ отмечает познавательную инструментальность восприятия (т.е. тот факт, что этот особый тип восприятия является инструментом адекватного познания), потому что именно затрагивающее *пуруцу* знание является плодом любого инструмента адекватного познания.

После того, как комментатор показал общую характеристику контактного познания, имеющего схватываемое в качестве опорного объекта, он дает и его три разновидности. „Окрашенное формой тонким элементом“ и т.д. Тонкий элемент означает структуры материи, начинающие с *танмāтр* и доходящие до самой *пракрти*. Слово „тонкий“ используется также в смысле причины, следовательно оно не относится к органам чувств (так как они являются следствиями). Слово „грубый“ означает великие элементы, а именно земля, вода, огонь, воздух и *ākāша*. Словом „космические различия“ имеется ввиду разнообразие подвижных и неподвижных, одушевленных и неодушевленных объектов, распределенных по их собственным видам и классам. В остальном объяснение такое же, как и прежде.

То же самое подразделение объектов на тонкие, грубые и космические справедливо и по отношению к *самāпати* с опорой на схватывание. Здесь термин схватывание обозначает органы чувств. Тонкая (каузальная часть) органов чувств – это буд-

дхи (интеллект) и *ахамкāры* (эгофициенты). Грубая [часть] относится к зрению, слуха и т.д., а космические различия относятся к соответствующим органам всех одушевленных и неодушевленных тел. После того, как комментатор дал указания насчет внутреннего подразделения *самāпатти* с опорой на схватывание, Вйса приводит и его общую характеристику: „Вошедшее в сущностный контакт с схватываемым“ – остальное, как выше.

Таким же образом объясняется и *самāпатти* с схватывающим в качестве опорного объекта. *Буддхи*, однако, тоже может быть предицирован при помощи категории „схватывающий“, поэтому и вводится слово „*пуруща*“, дабы исключить возможность такой неправомерной предикации. Здесь схватывающий как раз тот, для кого предназначен плод схватывания (т.е. знание). Чтобы показать, что освобожденные *пуруши* – самый подходящий объект для познания собственной природы [Пуруши], комментатор их упоминает в отдельном предложении. Их познание является трамплином к познанию Йшвары; кроме того, в них *самāпатти* имеет в качестве опорного объекта медитации [не только субъекта схватывания, но] и собственную природу схватывания, потому что Шука и остальные [освободившиеся] являются теми, кто достиг степени абсолютного поглощения [в каузальную основу процесса схватывания, иными словами, они растворились в ней].

В самом конце комментатор обобщает смысл всей сутры следующими словами: „Так что именно это и есть *самāпатти*“ и т.д.

Йога-вяñджана I.41

заключение

– Возможна ли окрашенность ЧЕМ-то при неуничтоженных модификациях сознания?

– Окрашенность ЧЕМ-то при неуничтоженных модификациях сознания возможна только при натуралистической установ-

ке сознания. Она не помогает познающему перейти по ту сторону океана скорби. Это просто жизнь в явлениях эмпирического мира сансары. Как бы субъект ни изошёлся в анализе эмпирических представлений, в лучшем случае для него луна будет потоком из 16-и фаз и тысячей модификаций между ними. Натуралистическая установка некритическая. Она принимает видимость за сущность и так как видимость текучая и изменяется каждую секунду, положенное в натуралистической установке сознание склонно отрицать существование сущности и тем самым соскальзывает на путь „натуралистической метафизики“ при отрицании возможности самой метафизики. Вот поэтому основным вопросом для Канта был вопрос о том, как возможна метафизика.

Если мы хотим правильно ответить на вопрос, *что чем окрашено*, то сначала надо научится отбрасывать все суждения и представления, которые бескритично полагают реальность объектов познания. Этот процесс называется *редукция* и он осуществляется всем комплексом доступных человеку средств – логических (тут Нагарджа постарался), психологических, волевых и практических (настойчивая *адхьса*). Все эти средства составляют арсенал методологического *тапаса* желающего постичь кевалическую истину. К числу этих средств, разумеется, относится и „безмятежность“ (*вайрāга*).

ЙС I.41 говорит о таком сущностно созерцающем, который уже справился с задачей редукции натуралистической установки сознания. *Адхьса* и *вайрāга* у него позади, они находятся в тихом напряжении, являясь как бы редуктивным космологическим фоном предстоящего анализа состояний сознания. *Самāпatti* не что иное, как сущностное видение (*Wesenschau*), а три опорных объекта – это ноэтические (процессуальные), ноэматические (предметные) и трансцендентально-субъектные аспекты самообнаруживающихся в сущностном видении опорных объектов медитации, которые и есть непосредственные феномены сознания. Явления натуралистической установки отброшены (как нам всегда кажется), наступила очередь самоочевидных сущностей, которые называются *феноме-*

нами.

Вот смысл настоящего афоризма Патанджали. Однако, в этом чисто феноменологическом мире не все прекрасно. Следующие четыре сутры покажут, что привидности натуралистической установки каким-то непонятным образом возпроизводятся на трансцендентально-феноменологическом уровне. Поставлен вопрос: Как от них избавиться?

ॐ

Сутра 42

तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः सङ्कीर्णा सवितर्का समापत्तिः ॥ ४२ ॥

Tattra shabdaarha-djñāna-vikalpaiḥ saṅkīrṇā savitarkā samāpattiḥ.

Tattra – там; *шабда* – слово; *арта* – объект; *джñāna* – знание; *викалпа* – нереальное, превратное представление; *саṅkīrṇā* – смешивание, контаминация; *савитарка* – вызывающий сомнения, требующие логического анализа; *самāпатти* – контактное познание.

ЙС I.42: Там, где *самāпатти* смешано с нереальными представлениями о слове, объекте и знании, оно вызывает сомнения.

Бходжса-вртти I.42

После всего, что было сказано до сих пор, автор начинает разбор четырежды подразделенного контактного познания: – „Там, где *самāпатти*“ и т.д. „Слово“ – то, что схватывается слуховым органом и имеет артикулированную форму. „Объект“ – то, что познается и т.д. „Знание“ – синтетически обоснованная модификация интеллекта. Определение „нереального пред-

ставления“ уже было приведено выше.

Там, где контактное познание дано как привидно единная, но фактически смешанная словесно-объектно-познавательная конструкция „корова“ и не обладает безупречной формой „слова корова“, объекта корова“ и „знания о корове“, там оно вызывает сомнения, требующих логического анализа, и поэтому называется *савитарка-самāпатти*.

Йога-вяñджана I.42

введение

Первая и низшая разновидность *самāпатти* отмечается как *савитарка*, потому что она возникает в силу применения превратных логических средств. Контактное познание собственной формы объекта становится жертвой извращенной логики приобретенных в ходе индивидуальной жизни и социально унаследованных контаминаций. Совершающаяся в этом раннем сезоне истины когнитивная Йога называется неопределенной (*савикалпа*), потому что в ней фикции (*викалпа*) и реальные представления (*самкалпа*) даны в смешанном виде. Когда фикции исчезают, непосредственное интеллектуальное созерцание йогина становится определенным (*нирвикалпа-йога*). Бхāвā-гаñеша говорит о йогинах, считавших, что в начале Йога связана с появлением превратных представлений о свойствах и поэтому называется *савикалпака*; далее идет процесс очищения от всех свойств, который так и называется – *нирдхармака*, а в самом конце Йога становится *нирвикалпака* (дающей определенное, отчетливое познание). Это, однако, не так, потому что в ходе данного типа *самāпатти* йогин освобождается только от нереальных представлений, связанных с неразличением слова, объекта и знания в их качестве предмета односторонней медитации (*Прадīпикā I.42*). Нāгоджа Бхāтṭа солидаризируется с Бхāвā-гаñешей, что в данном случае нереальное представление относится к классу „наложенных“ общих понятий (*āropa-сāмāня*), и в силу этого оно препятствует непосредственно му постижению сущностной специфики контемплативного

объекта медитации.

Следует еще раз подчеркнуть, что этот познавательный опыт осуществляется не в сфере обычного (*лаукика*) восприятия, а в области *алаукика-пратякши*, т.е. в рабочем феноменологическом поле того йогина, кто уже уничтожил эмпирические модификации своего сознания. Здесь речь идет не о непосредственном восприятии грубого объекта познания, а о непосредственном интуитивном контакте с абсолютно уникальной идеей грубой сущности, с его саттвическим эйдосом, который отмечается как *вищеша* (специфика). Одни утверждают, что этот проникнутый светлой *саттвой* эйдос имеет три слоя, другие считают, что это скорее опаковки – словесная, объектная и знаничная, которые нужно очень точно различать и, в зависимости от случая, либо четко интегрировать в чистый эйдос, либо радикально устранять из его тела.

Bāsa-bhāṣia I.42:

तद्यथा गौरितिशब्दो, गौरित्यर्थः, गौरिति ज्ञानमित्यविभागेन विभक्तानामपि ग्रहाणं
दृष्टम् । विभज्यमानाश्चान्ये शब्दधर्माः, अन्येऽर्थधर्मा अन्ये विज्ञानधर्मा इत्येतेषां विभक्तः
पन्थाः । तत्र समापन्नस्य योगिनो योगवार्यर्थः समाधिप्रज्ञायां समाख्यः स चेच्छब्दार्थ-
ज्ञानविकल्पानुविद्ध उपाखर्तते सा सङ्कीर्णा समापत्तिः सवितर्केत्युच्यते ॥ ४२ ॥

Хотя слово „корова“, объект „корова“ и знание „корова“ постигаются нераздельно, они тем не менее отдельные вещи. Подвергнутые анализу, свойства слова одни, свойства объекта – другие, а свойства знания – третие, следовательно и пути их постижения разные. „Там“, где объект (собственная форма) коровы и т.д. появляется в медитативной мудрости контактно познающего йогина и оказывается проникнутым какими-нибудь фикциями относительно слова, объекта и знания, там это смешанное контактное познание называется „*савитарка*“.

Бхāсватī I.42

После того, как автор сутры высказал общую характеристику контактного познания, он дает и его специфику. Из-за различий в предметах, к которым оно относится, контактное познание бывает четырех видов – вызывающее сомнения, не вызывающее сомнения, Вызывающее колебания и невызывающее колебания. Здесь дана характеристика вызывающего сомнения контактного познания, которое имеет своим предметом грубую материю. Из него, путем логического вывода, мы приходим к вызывающему колебания и невызывающему колебания [видам контактного познания], так как они имеют в качестве предмета тонкую материю.

Займемся сейчас анализом комментария, который начинается с „Хотя слово“ и т.д. Слово „корова“ схватывается ухом и устанавливается в слуховом органе чувств [как части *ākāshi*]. Объект „корова“ схватывается зрительным и тактильным органом и находится в коровнике. Знание о корове находится в сознании. Они совершенно различны, т.е. отдельно существующие вещи. Когда они схватываются нераздельно, т.е. как бы в одной смешанной форме, их постижение оказывается наделенным природой нереального хпредставления. Свойства подобного смешанного объекта анализируются, т.е. распределяются по группам. Свойства слова одни, например, членораздельность, интенсивность и т.д., свойства объекта другие – твердость и т.д., а свойства знания третие – отсутствие пространственных частей и т.д., поэтому и способы их реализации, т.е. постижения их собственной формы, различны.

„Там“, где в подобном имагинерном предмете имеет место смешивание, т.е. взаимное неразличение слова, объекта и знания, когда объект постигшего ступень контактного познания йогина, например корова и т.д., одним словом, какой-нибудь грубый материальный предмет, появится в добытой путем медитации мудрости и благодаря речи окажется проникнутым того или иного нереального представления о слове, тогда это сме-

шанное контактное познание вызывает сомнения.

Это положение можно проиллюстрировать на примере материальных элементов. Сущность элементов оказывается грубо схваченной, когда благодаря медитации, направленной на произведенные ими предметы, мы воспринимаем ее как способность обладать звуком, цветом и т.д. Ибо сказано:

„Звук и осязание, цвет, вкус и запах являются именно внешними, а не имманентными свойствами.“

Трансцендентальная мудрость всегда помогает сосредоточенному сознанию, а не угрожает ему, как это получается с полученной при помощи рассеянного сознания „мудрости“. Поскольку вошедшее в контакт с этой „мудростью“ сознание еще в самом начале основывается на определенных речевых дискурсах, в качестве чистой сущности элементов оно принимает природу материальных органов чувств, огня, производных в отношении материальных элементов предметов, которая оказывается ничтожной сущность (*nūḥsāra*), содержащей семена бесполезных неприятностей.(B1)

Созданны таким образом удовольствия, страдания и заблуждения следует отбросить, уничтожить и т.д. при помощи безмятежности.

Далее изъясняется выражения „Слово корова“ и т.д. Если „слово“ корова, „объект“ высказывания насчет коровы и „знание“ о корове схватываются как бы единым целым, тогда знание о предмете медитации, достигнутое при помощи подобного смешивания, будет тоже связанным с определенными кармическими неприятностями, потому что оно чересчур эмпирично. Поэтому оно определяется как нереальное представление. Когда сознание переполнено подобными нереальными представлениями о грубых предметах опыта, контактное познание вызывает сомнения (требующие аналитической обработки).

Йога-вяйджана I.42

Бхасвāтī

B1. В своем подкомментарии Харихаранда Араня отошел от чистой йоги и вплотную подошел к метафизической Сāмкхе, учителем которой он и является. В целях наглядности и в качестве натуралистической аналогии автор заводит речь сначала о домедитативных формах иллюзорного познания, когда модификации сознания все еще предстоит укротить, а безмятежность маячит где-то по ту сторону настойчивой практики. Только в конце он снова обращается к трансцендентальной области контактного познания и заговаривает о чистой сущности элементов, которую очень легко спутать благодаря распространению конвенциональных идиом и обыденных символов.

Для того, чтобы полностью понять его аргументацию, сделаем экскурс в метафизику Сāмкхи. *Ахам्कāра* (я-фактор) представляет комбинацию трех онтологических качеств (*гуна*) праматерии, которые – эволюционным путем – конституируют сущность индивида. Когда в я-факторе преобладает *саттва*, „Я“ начинает сиять светом верховного Пуруши, и это происходит в очищенном *манасе* (уме), где и сосредоточена так называемая „ментальная *саттва*“. Когда в я-факторах возобладает тамас, инертная составляющая *пракृти*, из них образуются элементные *бхूты* и все остальные грубые агрегаты вплоть до атомов; совокупное название всех этих *ахам्कар*, из которых эволюция поражает грубые элементы, это *бхूतादि* (т.е. *бхूты* и т.д.). Когда в я-факторах господствует *раджас*, энергетическая составляющая праматерии, из них образуются пять тонких элементов (*тан्मāтры*) и чувственные энергии. Они отмечаются обобщенным названием *тайджаса*, потому что пластическим символом *раджаса* является огонь (*теджас*). Одна из этих *шакти* – энергия звучащего слова.

В этом смысле допущение о том, что чистая сущность прозвучавшего слова это огненная стихия в качестве символического проявления раджаса, засорят контактное познание йогина кармическими семенами, из которых – ввиду превратности представления о *раджасе* как об огне – обязательно вырастут неприятные последствия для медитирующего. Таким образом чистая сущность „слова“ корова является комбинацией чистой

сущности *ākāshi*, как грубого физического субстрата звука, и грубых раджасических эволютов, из которых построены органы чувств. Чистая сущность „объекта“ корова это атомы [правда, тут много спорят о том, атомы, тройные молекулы (*тряңука*) или *трасарену* (мельчайшая пылинка в солнечном свете) составляют нижний предел грубой материи]. Чистая сущность знания – *манас-саттва*. Поскольку манас – атом, то можно смело утверждать, что именно атомы ставят предел для *савитарка-самāпатти*.

Tattva-Vaiśāradī I.42

После того, как автор перечислил общие характеристики контактного познания, он подразделяет его на четыре вида – *савитарка*, *нирвитарка*, *савичāра* и *нирвичāра*. Здесь приведены признаки *савитарка-самāпатти*: – „Там, где *самāпатти*“ и т.д. „Там“ среди этих видов *самāпатти*, нам следует познакомиться с вызывающим сомнения контактным познанием.

– Каким образом?

– Возьмем слово, объект и знание. Наши реальные представления о них исходят из аналитического исследования отдельного слова, объекта и знания. Нереальное представление однако валит все в одну кучу, на одном месте, т.е. демонстрирует неразличие в различных вещах, следовательно [*самāпатти*] контаминирует, оцвечивается нереальными представлениями о слове, объекте и знании. Например, „слово“ корова показано как неразличимое от несводящихся к нему объекта и знания представление о корове, „объект“ корова показан как неразличимое от несводящихся к нему слова и знания предметное представление о корове, а „знание“ о корове показано как неразличимое от несводящихся к нему слова и объекта познавательное представление о корове.

– Тем не менее, мирской опыт показывает, что постижение отдельного слова, объекта и знания следует рассматривать

именно так, т.е. недифференцированно. И при положении, что их постижение недифференцировано, то откуда берется это различие между ними?

– По этому поводу комментатор говорит: „Подвергнутые анализу“ и т.д. При помощи логического согласования и логического исключения исследователи устанавливают, что анализированные свойства слова одни, т.е. возникшие таким путем свойства слова – артикуляция, интенсивность (имеется ввиду напряженность *шакти* в качестве семантической энергии слова) и т.д. Другими являются свойства объекта – несознательность, материальность и т.д., а третьими – свойства знания: просветленность, нематериальность и т.д. Поэтому они реализуются разными путями, т.е. существуют различные способы выявления их имманентной формы.

Сказано, что „там“ восприятие йогина, постигшего степень контактного познания таких нереально представленных объектов, как корова и т.д., является низшим.

Остальное дается легко.

Rахася I.42

Когда *самāпатти* пронизано фантазиями и представлено в смешанной и неразличимой форме, подобно тому, как в смешанном виде неразличимы молоко и вода, тогда единственным средством очищения сознания от нереальных представлений относительно предмета словесного и выводного познания является йогическое восприятие. Таков смысл комментария [Вāчаспати].

Здесь *самāпатти* (т.е. сущностная интуиция йогина, отмечавшаяся обычно более известным термином *йогаджса-пратякша*) бывает трех видов – вербальная интуиция (*шабда-дхī*) в отношении первого вида нереальных представлений, объективная интуиция (*артиха-дхī*) в отношении второго вида нереальных представлений, и память, т.е. когнитивная интуиция (*джñāна-дхī*) в отношении третьего вида нереальных представлений.

И подобно тому, как лебеди прекрасно различают молоко от воды,* точно так же и здесь, при контактном познании, сущностные свойства слова различаются [напрактикованным] слухом, свойства объекта различаются осязанием, зрением и т.д., а свойства знания – умом (*манас*). Это и есть те разные пути, по которым медитирующий продвигается вперед к полному познавательному контакту с их имманентной формой.

Йога-вāрттика I.42

После того, как автор дал общую характеристику *самāпатти* и ясно показал, что контактное познание, опорным объектом медитации которого является схватывающий, только один вид, потому что в нем отсутствуют формальные различия между грубыми и тонкими предметами, в то время как при контактном познании схватывания и схватываемого они наличествуют, в последующих трех афоризмах, *сūтракāра* показывает специфические особенности этих двух (*стхула-самāпатти* и *сūкши-ма-самāпатти*).

„Здесь контактное познание, не смешанное с нереальными представлениями о слове, объекте и знание, [определяется как] савитарка.“ В третьей (отсюда) сутре автор объясняет контактное познание, предметом которого являются тонкие объекты, а во второй сутре, которая представляет естественное продолжение настоящей [сутры], будет показано как грубая предметность схватывается безостаточно (с абсолютной адекватностью).

Грубое – следствие, а тонкое – причина. Здесь грубое – два вида: грубые элементы, которые являются следствием [эволюции] чистых потенциалов (*таммāтра*), и органы чувств, являющиеся следствиями эволюции я-фактора (*ахам्कāра*). Кроме

* Лебедь, мифическая птица, представляющая собой колесницу Брахмана, обладает редким даром разделять молоко от воды. Эта способность была использована в том легендарном случае, когда Молочное Озеро, родное место всех лебедей, дотого вспенилось, что начало превращаться в сливки.

того контактное познание грубого и тонкого подразделяется еще на два [в зависимости от того, связано оно или не связано с нереальными представлениями]. Из этих четырех видов *самāпатти* настоящая сутра дает [специфический] признак тому контактному познанию, которое связано с наличием нереальных представлений о грубом его предмете.

В начале комментатор объясняет, в чем состоит нереальное представление о слове, объекте и знании, а именно: они схватываются нераздельно, как нечто тождественное. Хотя в действительности они совершенно разные вещи, опыт показывает, что схватываются-то они неопределенно, и результатом этого неопределенного схватывания отмечается при помощи категории викалпа (нереальная, превратная, неопределенная ментальная конструкция на границе с воображением), с характеристикой которой мы уже познакомились [ЙС I.9]. Вот и смысл фрагмента, начинающегося со словом „хотя“ и кончивающегося словом „разные“.

[Возражение буддиста:] Поскольку объект (*васту*) нереален (*шūnya*), то совершенно естественным [является и допущение о том], что представление тоже будет таким же [пустым и нереальным]; однако в силу ясного и определенного знания (*пратīти*) здесь [в зависимо возникающем пратяя, которое мы понимаем единственно как умственное сооружение] существует тождество [слова, объекта и знания], потому что объект не может существовать [независимо от обозначающего его слова и покрывающего его знания].

[Ответ: В своем начальном стадии] однако, *самāпатти* [подобно любому другому восприятию] имеет неопределенную форму (т.е. форму недифференцированного представления, *абхеда-викалпа*), откуда следует, что утверждение о том, что в рамках контактного познания вообще не наблюдается контаминации в силу нереальных представлений, не имеет ничего общего со смыслом сутры, который обобщается комментатором следующим образом: „Там, где“ и т.д. Там, где „корова“ или другие объекты вырастают в медитативной мудрости того овладевшего себя йогина, осуществлявшего непосредственный ког-

нитивный контакт (*самāпатти*) с грубыми элементами, и при условии, что [сущностно-интуитивная констатация] „Это – корова“ проявляет себя как недифференцированное словесно-объектно-знанийное представление, там и в таком случае это перцептивное опредмечивание проникнуто глубокими заблуждениями, связанных с отождествлением слова, объекта и знания; и поскольку в данном случае *самāпатти* не что иное, как предметное знание об этом опредмеченному нереальным представлением объекте, оно оказывается контаминированным, т.е. смешанным с нереальными представлениями, в силу чего и получает название *савитарка*.

Следовательно здесь нереальное представление о тождестве слова и объекта присутствует в когнитивной части [какущейся неадекватной идентификации] „Это, кажется, корова“, нереальное представление о тождестве объекта и знания присутствует в [вербальной] части „кажется“, а нереальное представление о тождестве слова и знания становится актуальным при помощи объекта. Тем же самым образом *савитарка-самāпатти* осуществляется и под формой „Это, кажется, Нāрāяна“ и др. подобных констатаций. И так как привидные идентификации появляются из-за недифференцированных представлений о слове и т.д., нереальные представления подлежат дополнительному определению [для того, чтобы превратились в *нирвикалпака*].

Таким образом, этот вид *самāпатти* является низшим восприятием, потому что остатки неведения в нем все еще живы.

Йога-вяñджана I.42

заключение

Савитарка, савичāра и т.д. следуют одним за другим. *Савитарка* требует *савичāра*, *сāнанда* и *сāсмитā самāпатти*, со своей стороны, *савичāра* требует *сāнанда* и *сāсмитā самāпатти*, далее, *сāнанда* требует *сāсмитā самāпатти*. Причем для того, чтобы одно повлекло за собой другое, первому нужно превратиться в свою противоположность: *савитарка* в *нирви-*

тарка, савичāра в нирвичāра, сāнанда в нирāнанда, и сāсмитā в нирāсмитā. Тут столько возможного разнообразия конкретных дхян, сколько практикующих созерцателей. Причем односторонность сознания может в любой момент сорваться по самому ничтожному поводу, поэтому дополнительно надо практиковаться еще и в контрацепции всех возможных возмущений сознания. Только последний тип контрацептивной медитации бывает 48 видов, да и то при идеально проведенной *самāдхи*, а такого никогда не бывает.

– Кришнананды говорит о прекращении восприятия уже в разделе о *савитарке*. В классических комментариях сказано что-то насчет прекращения восприятия в *самапатти*?

– Нет, о восприятии комментаторы специально не говорят. Говорят они о том, что *самапатти* возникает при уничтоженных модификациях сознания. А обычная *пратякша* (восприятие) является такой модификацией, следовательно внешняя деятельность всех органов чувств присуща *самапатти* подавлена для того, чтобы дать возможность сознанию непосредственно воспринимать специфическую сущность *грахя*, *грахана* и *грахитри*, как это сказано и в прежней ЙС I.41.

Поэтому и медитация уже не называется *дхāна*. *Дхāна* осталась позади, в мире подавленных эмпирических, внешних волнений. Четыре вида *вимарка-вичāра самапатти* имеют дело не с феноменальным эмпирическим миром, а с сущностью вселенной внешних и внутренних объектов, т.е. со схватываемым (*грахя*) как таковым.

Āнанда-нирāнанда самапатти имеет дело со схватыванием (*грахана*) как таковым, т.е. с буддхи и органами чувств, но не со всеми, а только с сущностью пяти *джñāнедрий* (зрение, слух и т.д.) плюс *манас* (атом ума), в котором, тем не менее, сосредоточена вся белая *саттва* медитации. Двигательные и репродуктивные органы причисляются к первому классу *самапатти*, потому что они „*грахя*“. Виджñāна Бхикшу считал, что *āнанда* является предметом внутреннего органа, поэтому отрицал существование *āнанда-нирāнанда самапатти*.

Асмитā-нирасмитā самапатти имеет дело с душой

как субъектом наслаждения, где внутренний зритель (*антаракшин*) превращает себя (*грахитри*) в объект саморефлексии, в ходе которой различия между индивидуальной душой и универсальным Пурушей отпадали с появление различительного знания.

Далее следует *самāдхи* по отношению к самому различительному знанию, где снимается со-знанийная сущность субъекта вместе с его односторонностью на что-то.

– Прекращается ли в *самāпатти* дыхание, и если да, то на каком этапе?

– Да, еще на уровне *āнанда самāпатти*, когда и начинаются всевозможные проявления *сиддхи*. Но это все проделки асуров, потому что радость от *аṇимā* (уменьшения до размеров атома), *лагхимā* (удлинения до Луны) и остальных шести совершенств загрязняет *карму* и отодвигает окончательное освобождение.

– В *Рāджасамартаңде* проскальзывает, что каждое *самāпатти* – это определенный модус бытия.

– Скорее форма со-бытия, единения субъекта и сущностного мира. Только в этом предметном смысле йога представляет собой не только *самāдхи*, но и единение.

– *Джханы* (*дхāны*) тоже соответствуют божественным планам существования. На мой взгляд, целью в развитии *джхан* является именно овладение этими способами бытия.

– В комментариях к ЙС I.1 обосновывается идея, что *самāдхи* не является сосредоточенным созерцанием, а прежде всего объединением всех планов имманентного и сущностно-трансцендентного бытия. Принцип сознания их связывает в единное целое, поддерживает и овладевает (*самāдхīяте*).

– В каком смысле палийское слово *сампаджсанна* является „безупречным постижением“?

– „Безупречное постижение“ (*сампаджсанна*) не более чем *сампраджñāta*. Термин обозначает то, что является порожденным „адекватным познанием“ (*самяг праджñā*) реальнос-

ти. Отрицание „а“ в *асампраджнāта* относится не к „*сампраджнāта*“, а только к „*праджнā*“, т.е. *сампраджнāта* – не „*асамяг праджнā*“ (неправильное постижение [реальности]), а „*асамяг апраджнā*“ (правильное незнание). *Асампраджнāта* относится к тому единственному типу незнания, которое не является *авидjā*, а следовательно и причиной страдания.

– Является ли термин „*анимитта*“ аналогом „*алинги*“ из *Йога-сутры 1.45*?

– Предметное разнообразие (*prāpāñcha*) в этом видимом и невидимом мире является обусловленным (*нимитта*) чем-то иным, что является более глубокой причиной, поэтому и причиной всех причин, и которая в то же время не является признаком чего-то другого; эта последняя *причина* и называется Алинга.

ЙС I.45: И тонкая предметность простирается до Алинги.

Это и есть обратная (*пратилома*, против шерсти) эволюция созерцающего в мудрости *самāпатти* йогина.

Горшок является признаком составляющих его триадических молекул (*трянкука*). Трянкука является признаком атома. Атом является признаком *танмāтра*. *Танмāтра* является всего лишь признаком Того (*тат мāтра* – лишь указателем) буддхи. Буддхи является чистым признаком фундаментальной субстанции (*прадхāна*) этого *прапанчита* (разнообразного феноменального) мира, которая, со своей стороны, не является признаком ничего другого. Она *анимитта*, необусловленна, *causa sui*.

Это чистое содержание *вимарка-вичāра* *самāпатти* в ее четырех модификациях с упором на *грāхя* (*ноэма* – чистая предметность схватываемого).

Āнанда-самāпатти в ее двух модификациях проделывает тот-же обратный ход к Непризнаку, только на основе *грахана* (*ноэза* – чистая процесуальность схватывания):

Земной атом – признак *танмāтра* земли. *Танмāтра* земли – признак я-фактора (*ахамkāra*). *Ахамkāra* – признак чи-

того указательного признака (*лиṅга-тантра*), а он, со своей стороны, является последним признаком той-же автокаузальной *прадхāны*.

Асмитā-самāпатти в ее двух модификациях тоже пратиломирует, движется против потока эволюции и доводит мединтирующего до Великого Начала.

— Как соотносятся *асмитā*, *абхимāна* и Мегха Дхарма?

— *Асмитā* – субстантивированная форма глагола „суть“ в первом лице ед.ч., есмь (*асми*), „есмьность“ (*асмитā*). Если „самость“ субстантивированная форма местоимения „я“ в „Я есмь“ (*ахам асми*) и в качестве субъекта отрицается буддистами, то „есмьность“ представляет собой акт идентификации самости. Она всегда ложная, потому что утверждение „самость есть самость“ является тавтологией, а потому и лишенным (*шūnya*) реального и значимого для познания содержания. Все идентификации типа „Я есмь путь, истина и жизнь“, „Я есмь воскресение и жизнь“, „Я есмь хлеб жизни“ являются не более чем *викалпа*, ложными представлениями, извращенными (*випарита*) конструкциями (*калпа*) интеллекта (*будхи*).

Интеллект строит предметный мир в двух направлениях: (1) в направление физического мира и органов чувств – тогда его кирпичики называются „я-факторами“ (*ахам-кāra*, или просто *ахайнkāra*), и (б) в направление самосознания – тогда его конструктивным принципом является *абхимāна*, ложное самомнение: заносчивость, мета (*абхи*) + мера (*мāна*), т.е. высокомерие, переоценка личностного потенциала данного конкретного человека.

Да, йогин может пребывать в *самāдхи* и быть заносчивым в указанном смысле. После того, как он узнал все о сущности предметного мира, его сознание становится Ясным Светом, он становится как-то Оком Мудрости и пребывает в блаженном состоянии, которое называется „Облак Дхармы“ потому, что йогин познал все дхармы. Он стал всезнающим. Его *асмитā* состоит в том, что он говорит себе „*Ахам сарваджñā асми*“ (я всезнающий), „*Ахам деватā асми*“ (я то или иное божество),

или же считает, что его истинная сущность – *ахаṅkāry* и вообще вся природа. Эти ложные идентификации мешают окончательному освобождению йогина, они представляют собой формы *самādхи* с *асмитой*. Поэтому и он должен осуществлять такую *самādхи*, которая подавляет асмиту, а именно, *нирасмитā-самāпатти*.

Что касается систематики и схоластики, *асмитā* – вторая по значению клеша после *авидā*.

– Каковы сходства и различия между буддийскими и классическими йогийскими представлениями о роли *витарки* и *вичāри* в познавательной медитации?

– В первую очередь следует обосновать уровни рассмотрения и, соответственно, функционализации этих двух категорий. Таких уровня два:

1. Эмпирический уровень (*сāмсāрика*).

Витарка является обычным подразделением логических средств познания, где ее можно спокойно переводить как „рассуждение“. На эмпирическом уровне нельзя говорить о *савитарке* и *нирвивитарке*, потому что здесь все логические или перцептивно-констативные акты по сути дела „*савитарка*“; если вдруг они почему-то окажутся лишенными „*витарки*“, то они просто перестанут быть познавательными.

Вичāра выше своим гносеологическим статусом; она не занимается определением того или иного свойства или аспекта объекта познания, а размышляет над его „тонкой“ сущностью, сравнивает его с другими объектами, находит *сāдхармя* (анalogии) и *вайдхармя* (различия) в их свойствах и в конце концов доходит до его эмпирической сущности. *Вичāра* – это различной степени зрелости размышление. Если в первом случае можем говорить о рассудке, то здесь уже следует говорить о разуме. Сущность эмпирического разума – размышлять; он не может быть *нирвичāрой*, потому что в таком случае перестанет быть самим собой.

2. Трансцендентально-феноменологический (*парамāртхавяñджика*).

В Йоге восемь степеней трансцендентальной медитации (*самāпатти*). В силу методологического единства йоги и буддизма, они должны существовать и в буддистской медитативной практике – в более или менее превращенной форме. Сначала сформулируем йогические степени медитации, а потом поищем будийские аналоги.

1. *Савитарка-самāпатти* – существует смешение объекта, слова и знания трансцендентальной медитации (ТМ). Это смешение вызывает сомнения.

2. *Нирвитарка-самāпатти* – сомнения преодолеваются.

3. *Савичāра-самāпатти* – существуют колебания относительно отчетливости нашего йогического восприятия тонкой сущности вещей, или выражаясь метафизически, сущности тонких вещей, что в принципе одно и тоже.

4. *Нирвичāра-самāпатти* – колебания преодолеваются.

5. *Сāнанда-самāпатти* – существует радостное возбуждение по поводу „*вайшāрадя-дхармы*“, величайшего умения йогина улавливать тонкую сущность вещей и пребывать в просветленном статусе осознавания (*бодхи-саттва*).

6. *Нирāнанда-самāпатти* – радостное возбуждение преодолевается; йогин продвигается еще дальше.

7. *Сāсмитā-самāпатти* – йогин все еще подвержен ложным идентификациям в попытках определить свою собственную сущность. С чем и с кем он только не отождествляет себя – с атомами, субатомными элементами, тонкими психологическими конституентами сознания, с разными богами, и даже сам Браhma является таким йогином.

8. *Нирасмитā-самāпатти* – ложные идентификации преодолеваются; наступает полное отождествление с принципом сознательности, угасание (*нирвāна*) всех *самскāр*, окончательное воссоединение с Тем кто Непоклатим и Безучастен (*кутāстха*).

Это и есть восьмеричный путь трансцендентально-медитирующего йогина к окончательной Йоге=самāдхи. В раннем буддизме по этому восьмеричному пути (*магга*) идут „благородные“ (*арья*). Когда у них медитация (*випассана*) загружена не-

четными формами *самāпатти* (1, 3, 5 и 7), они называются „*магаттха*“ (идущими по пути), а когда препятствия (*нивāраṇa*) устраниены, тогда „четные“ арья наслаждаются плодом их *випассаны* и поэтому называются „*пхалаттха*“, а имя их медитации – *самāпатти*:

1. *Сотапатти-магаттха* (вступивший в поток) – *читта* загружена сомнениями, поэтому идущий уже по Пути занимается их устранением.

2. *Сотапатти-пхалаттха* – благородный випассака наслаждается плодом устранения возникающих сомнений (*вичи-кичча*; санскр. *вичикитсā* – сомнение, неуверенность, ошибка, погрешность). Это состояние часто отмечается как *сотапатти-пхала-самапатти*.

3. *Сакадагами-магаттха* (идущий по пути, с которого ему придется возвращаться только раз) – *сакадагами-читта* борется с колебаниями, которые проявляются в неустойчивости (*уддхачча*) и угрызениях (*куккуча*).

4. *Сакадагами-пхалаттха* – наслаждается плодом устранения колебаний. Медитация соответственно называется *сакадагами-пхала-самапатти*.

5. *Анагами-магаттха* (невозвращенец) – в *анагами-мага-читта* оживляются чувственные желания (*камаччханда*) и злая воля (*вяпада*).

6. *Анагами-пхалаттха* – арья наслаждается плодами устранения этих препятствий, а медитация называется *анагами-пхала-самапатти*. Если он/а овладеет восьмью *дхьянами* (*джхана*), тогда он может наслаждаться *ниродха-самапатти*, во время которой вся деятельность сознания подавлена.

7. *Арахата-магаттха* (идущий по пути к архатству) – *ара-хата-магга-читта*, в котором все еще присутствуют кармические семена (*виджджа*); так этот неподлежащий дальнейшему обучению арья устраняет их бездействием, которое с эмпирической точки зрения может показаться ленностью (*тхи-на*) и вцепенением (*миддха*) сознания.

8. *Арахата-пхалаттха* – наслаждается плодов архатства: мудрости, шести совершенств, т.е. сверхъестественных способностей (*абхинна*), и всяких лингвистических сверхзнаний (*сам-*

виддха).

Правда, архатства можно добиться не только этим „благородным путем“, но и при помощи созерцаний „объектов“ безформенного мира (*арӯпа-дхāна*), а некоторые освобождаются обоими (убхато) путями. Самое главное, что между йогическим и буддийским путями освобождения существуют определенные аналогии в развитии степеней медитации, даже в названиях благородных путников.

Сходства между махаянистской Йогачарой и классической Йогой еще более заметны. В своей *Абхидхарма-самуччая* Асанга обсуждает природу постижения (что является эквивалентом *самāпатти*):

„Постижение есть то, что систематически и полностью дифференцирует все вещи [относительно их видимой и истинной природы]. Оно вместе с тем полностью и в совершенстве рассматривает двойственность и недвойственность... Оно имеет четыре стадии:

1. Когда дифференцируют всевозможные аспекты реальности,
2. Когда отличают абсолютную реальность,
3. Стадия рассмотрения концепции двойственности,
4. Понимание этой двойственности.“

Первая стадия соотносится с двумя степенями *вितर्कि-самāпатти*, вторая – с двумя степенями *विचारा-समापत्ति*, третья – с двумя степенями *द्वन्द्वा-समापत्ति*, а четвертая – с двумя последними степенями *सम्प्रादज्याता-समाधि*, а именно, *асмितासमापत्ति*.

В своих Петербургских лекциях 1993 г. Геше Джампа Тинлей отмечает, что существуют пять разных состояний ума. „Первое из них называется ложным воззрением. Когда у нас возникает сомнение в правильности своего рассуждения, мы переходим на второй уровень – на уровень сомнений. Затем от сомнений мы постепенно переходим на уровень предположений – на уровень гипотезы и уже делаем правильное предположение о природе реальности. Наконец, на четвертом уровне мы достигаем понимания реальности. И в итоге, пятый, последний уро-

вень – это уровень непосредственного познания...“

Те же четыре степени повторяются и на уровне трансцендентального йогического восприятия (*йогаджса-пратякша*), когда модификации сознания вроде бы уничтожены, но время от времени появляются всплески неподавленных кармических влияний. На первых двух степенях уничтожаются превратные представления о грубой материи (*стхула-бхута*), а на вторых двух (*вичара*) подавляются ложные представления о тонких сущностях (*суктима-бхута*). В терминологии Геше Тинлея эти медитации связаны с уничтожением „грубых“ и „тонких клешей“, а дальше идет подавление радостей и тревог трансцендентального познания и выявление нераздвоенной сущности абсолютного сознания.

Рабочие аналогии существуют также и между йогическим пониманием сущности двух форм *самадхи* как *ниродхи*, и, скажем, представлением Васубандху о двух непричиненных *ниродхах*, первая из которых, *пратисамкхя-ниродха*, в определенном смысле соответствует *сампраджната-самадхи*, а вторая, *апратисамкхя-ниродха* по своей сущности совпадает с объемом задач, характерных для *асампраджната-самадхи*. (см. *Панчакандхака*, а также *Абхидхармакоша I.6*).