

Нина Будзишевска

«ИДЕАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК»  
В «МАХАБХАРАТЕ»: СОЗНАНИЕ БУДХЬЯМАНЫ  
НА ПУТИ К ОСВОБОЖДЕНИЮ<sup>1</sup>

pañcaviṃśo ‘prabuddhātma budhyamāna iti smṛtaḥ |  
yadā tu budhyate ‘tmānam tadā bhavati kevalaḥ.

*Mahābhārata XII.294.043*

Двадцать пятый, когда его «Я» (ātman) еще не пробуждено, известен как «пробуждающийся»; но реализовав свое «Я», он становится обособленным (и свободным).

[Goudriaan 1992: 144]

В учениях доклассической *санкхья-йоги*, представленных двумя текстами из 12-й книги «Махабхараты» («Беседа Васиштхи с Караладжанакой» (Мбх 12.291–296) и «Беседа Яджнявалкы с Джанакой» (особенно 12.306. 66а–78с), высший достигаемый йогиним уровень сознания определяется как «двадцать пятый», а также *пуруша*, *кшетраджня* («познающий поле») или *будхьямана* «пробуждающийся». Этот уровень находится между двух областей: чистым сознанием (26-й принцип, *буддха* «пробужденный») и областью 24-х *таттв* (элементов) *праkritи* (*a[nṛpati] буддхам* «непробужденное»), куда включены и ментальные ее модификации в форме эмпирического «Я». Состояние *будхьямана*, т.е. стремление к просветленности или состояние познающего, предполагает йогическое применение *джняны* — знания, ведущего к освобождению (*мокша*). Однако классические даршаны — *санкхья* и *йога* — не сохранили ни этого понятия, ни изначальной его функции в процессе конечного освобождения. Между тем йогическая интуиция некоего звена между *праkritи* и чистым сознанием ошутимо дает о себе знать в таких классических понятиях, как *джняна* (в *санкхье* Ишваракришны) и *Ишвара* (в *йоге* Патанджали). То и другое можно связать с доклассическим понятием *будхьямана*.

*Ключевые слова:* доклассическая *санкхья-йога*, тезис, Мокшадхарма, сотериология, *будхьямана*, чистое сознание (*буддха*), *праkritи*, классическая *йога*, классическая *санкхья*, *джняна*, *Ишвара*.

В одной из своих работ профессор Мадлен Биардо пишет, что в «Катха-упанишаде» йогический путь к освобождению «ведет

<sup>1</sup> Перевод с английского В.П. Иванова.

субъекта через фазы, на которых внешние и внутренние объекты исчезают, дабы мог проявиться Пуруша, и через противоположные фазы, на которых субъект возвращается к уровню обыденного опыта» [Biardeau 1989: 92]. Таким образом, для йоги, представляющей собой «колебание (oscillation) уровней сознания в диапазоне от обыденного сознания до высшего опыта слияния с Абсолютом» [Ibid.], требуется многоуровневая процедура очищения сознания. Однако, хотя в «Катха-упанишаде» и содержатся наиболее важные учения, касающиеся опыта йоги<sup>2</sup>, в ней при описании реализации *мокши* не сказано об **обособлении субъекта** как высшей форме освобождения. Базирующаяся на упанишадах сотериология «Махабхараты» стремилась развить учение последних, вводя новые специальные термины, обозначающие различные состояния сознания йогина. Потому в эпосе появляется чрезвычайно важный сотериологический термин — *будхьямана* (budhyamāna) — «пробуждающийся/ познающий», т.е. субъект, ищущий просветления. Термин *будхьямана*, используемый в учениях ранней санкхьи и йоги, в последующем будет полностью забыт в классических системах индийской мысли. Но даже в доклассических *даршанах* этот термин не был широко известен: «Махабхарата» в пассажах, посвященных вопросам сотериологии, лишь вкратце рассматривает концепцию *будхьяманы*. Этот термин анализируется только в двух «беседах» «Мокшадхармы»<sup>3</sup>: в «Беседе Васиштхи с Караладжанакой» (VasiṣṭhaKarālanakaSaṁvāda) (291–296) и в «Беседе Яджнявалкьи с Джанаккой» (YājñavalkyaJanakaSaṁvāda) (особенно: 306. 66a–78c).

Термин *будхьямана* подробно исследовался Эджертоном [Edgerton 1924] в работе, посвященной обсуждению процесса освобождения в свете наставлений «Мокшадхармы». Т. Гудриан в разделе одной из своих статей, озаглавленном «Стадии пробуждения в Мбх 12,191 и сл.» [Goudriaan 1992: 139–147], описывает троичную природу сознания в ее внутренних взаимосвязях как *буддха*,

<sup>2</sup> Об уровнях йогического сознания в Катха-упанишаде см. подробнее: [Biardeau 1989; 1995; Budziszewska 2011].

<sup>3</sup> Учение о *budhyamāna* также встречается в разделе *KapilĀsuriPañcaśikhaSaṁvāda*. Этот текст, признанный поздней вставкой, помещен в приложение к критическому изданию «Мокшадхармы» [Belvalkar 1954: Appendix I, 29A-D], поэтому в настоящей статье он и не рассматривается.

*будхьямана* и *апратибуддха*. Также Дхавамони [Dhavamony 1982: 454] упоминает классификацию феноменов мира по 25 принципам с высшим из них, двадцать пятым — «духом», которому предстоит пробудиться (*budhyatāna*). Когда же последний достигает стадии просветления, то становится «двадцать шестым» — полностью пробудившимся «духом», обладающим природой *четаны* (*cetana*). Уичер [Whicher 1998: 82] говорит о разнице между двадцать шестым принципом, который есть *буддха* и *Ишвара*, и двадцать пятым — принципом сознания, который есть *будхьямана*, т.е. «пробуждающийся к изначально присущему ему просветленному состоянию». При этом *Ишвара* никогда не вовлекается в мир феноменов, и потому 25-й и 26-й принципы оказываются нетождественными друг другу, а освобождение, таким образом, есть «состояние *будхьяманы*, в котором он пребывает вместе с Владыкой (Ишварой)». Такова доктрина школы Хираньягарбха.

Х. Фальк [Falk 2006: 96, примеч. 54], излагая доктрину йоги по главам 291–296 книги «Мокшадхарма» (критическое издание «Махабхараты»), приводит характеристику 25-го принципа как *будхьямана* (*budhyatāna*) и *махан атман* (*mahān ātman*) (он же — древний *скамбха* [«столп, поддержка=Брахман=Пуруша»]<sup>4</sup>). Хотя изначальная природа последнего есть *буддха* (*buddha*) [т.е. «постигший-пробужденный»], он, подвергшись действию фактора заблуждения, *пребывает в состоянии абуддхаты* (*abuddhatā*) [«непробужденности»]. Когда же он обнаруживает свою истинную природу, отличную от изменчивого мира, то становится устремляющимся к просветлению *будхьяманой* (*budhyatāna*) и переставшим производить *гуны*, *лишенным гун* Ишварой. В конце этого процесса он вновь становится *буддхой* — 25-м принципом.

Некоторые краткие сведения, касающиеся понятия *будхьямана*, можно также встретить в исследованиях Чакраварти [Chakravarti 1951: 48n] и Фойерштайна [Feuerstein 1996: 22], в том числе в приводимом им анализе концепции *bahutvā*, осуществленном Рамакришна Рао [Ramakrishna Rao 1966: 298], а также в исследовании Гопала [Gopal 2000: 191, 203].

Итак, прежде всего необходимо определить, к какой именно индийской религиозно-философской системе относится обсуждаемая

<sup>4</sup> Подробнее см.: [Falk 2006: 1–15].

доктрина? Существуют три точки зрения исследователей на этот предмет. Считают, что здесь представлена: 1) йогадаршана [Hopkins 1901], или школа Хираньягарбха [Whicher 1998]; 2) санкхьядаршана, или доктрина метасанкхьи, поддерживаемая йогадаршаной [Edgerton 1924; Goudriaan 1992]; 3) брахманизм упанишад — своего рода доведантийская монистическая доктрина [Modi 1932].

Однако позиция «Мокшадхармы» по этому вопросу (304. 2–4, 306.76) видится абсолютно ясной. Это та самая позиция, которую провозглашает санкхьядаршана и анализирует йогадаршана. Обе доктрины изъясняют предмет схожим образом. Последнее касается прежде всего *tattva* (tattva), т.е. организации реальности (304.<sup>5</sup>), с превосходящим все принципом, называемым как санкхьей, так и йогадаршаной — высшим, «26-м» (306.076<sup>6</sup>). Это очень важное утверждение. Санкхья как средство достижения освобождения рассматривает *джняну* (jñāna) — высший уровень постижения, возникающий при познании Бога, йога же говорит о *бала* (bala) — силе сознания и тела, через которую обретают *джняну* (304.002<sup>7</sup>), обе доктрины суть одно как действенный метод разбить оковы сансары (saṃsāra).

В начале 291-й главы «Мокшадхармы» Юдхиштхира задает вопрос Бхишме: в чем разница между ведущим к рождению «разрушимым» — *кшара* (kṣara) и трансцендирующим процесс рождения и смерти «неразрушимым» — *акшара* (akṣara)? Отвечая на этот вопрос, Бхишма обращается к древнему наставлению, которое Васиштха дал Караладжанаке: процесс порождения 24-й категорий (таттв) именуется *кшара*, *акшара* же — это 25-й принцип, который есть не что иное, как Вишну<sup>8</sup> (291.37). Этот высший принцип, однако, счи-

<sup>5</sup> *yad eva yogāḥ paśyanti tat sām̐khyair api dṛśyate | ekaṃ sām̐khyam ca yogam ca yaḥ paśyati sa tattvavit ||*

<sup>6</sup> *tenaitan nā' bhinandanti pañcaviṃśakam acyutam | janmamṛtyubhayād bhītā yogāḥ sām̐khyāś ca kāśyapa | śaḍviṃśam anupaśyanti śucayas tatparāyaṇāḥ ||*

<sup>7</sup> *nāsti sām̐khyasamaṃ jñānam nāsti yogasamaṃ balam | tāv ubhāv ekacaryau tu ubhāv anidhanau smṛtau ||*

<sup>8</sup> Вишну и Шива, являющиеся главными божествами в традициях *бхакти*, также воспринимались как величайшие йогини [Biardeau 1989: 91n]. Это чрезвычайно важное замечание, поскольку оно указывает на два пути к обретению освобождения: ведийский путь познания *атмана-брахмана* (ātman-brahman) и путь спасения через йогу. Как утверждает Биардо, «это по большей части то же самое общество

тается *таттвой* только потому, что он связан с *таттвами* как их управитель — *адхиштхатар* (*adhiṣṭhātar*). По своей же сути Вишну абсолютно трансцендентен. Эта соединение-связь *акишары* — Вишну с *кишарой* — творением из 24-й *таттв* происходит в силу отсутствия *джняны* (т.е. из-за *аджняны*), и, следовательно, как лишенная онтологического основания, эта связь в высшем смысле нереальна (как указывает Нилакантха в своем комментарии, на который ссылается Гудриан [Goudriaan 1992: 140]). Эта *аджняна* не принадлежит самому Вишну — высшему Божеству. Она принадлежит чему-то иному — присутствию Вишну в сердце каждого живого существа в форме квазисознательного субъекта. Этот сознательный «индивидуум», как указывает Гудриан, **по какой-то неуказанной причине** [Goudriaan 1992: 140] потерял изначально присущую ему *джняну* и, как следствие, обладает *абхиманой* (*abhimāna*) — ложным переживанием своей отдельной индивидуальности и сильным, постоянно все контролирующим «Я». Вот почему он и называется тогда *будхьяманой* (*budhyamāna*) — тем, кто ищет просветление.

В «Мокшадхарме» Васиштха следующим образом наставляет Караладжанаку о троичной природе сознания [Goudriaan 1992] и о двух аспектах высшего принципа [Edgerton 1924]:

---

[эпохи ведийских гимнов], которое отводило центральное место жертвоприношению Пуруши и придавало концепции Брахмана то огромное значение, которое она имеет. Поэтому неудивительно, что и Пуруша, и Брахман становятся в упанишадах двумя наименованиями Абсолюта, к обретению которого стремятся отшельники» [Biardeau 1989: 25n]. Путь знания ведет к постижению тождества Брахмана и атмана, которое особенно четко артикулируется «Чандогья-упанишадой» в ее знаменитом «великом речении»-*махавакье* (*mahāvākya*): *tat tvam asi* («ты есть То»). Брахман же и есть Абсолют. Путь йоги, ведущий к высшему прибежищу — Пуруше, описывается в «Катха-упанишаде» через стадии восхождения к пуруше: «Эти стадии... изначально понимаемые как ступени постепенного отвлечения йогина от эмпирической индивидуальности вплоть до его реинтеграции с высшим прибежищем, Пурушей, были представлены... в системе санхья в обратном порядке и использовались ею при описании стадий истечения вселенной из Пуруши, который сам уже трактовался как Великий Йогин» [Biardeau 1989: 27]. В «Катха-упанишаде» этого Пурушу называют Вишну, в «Шветашватара-упанишаде» — Шивой, т.е. именами «тех двух ведийских богов, которым суждено было обрести статус верховных» [Ibid.: 28]. В учении «Мокшадхармы» делается еще один шаг вперед, и Вишну (Нараяна) отождествляется с Шивой (Рудрой) как одна реальность (*sattva*), представленная двумя отдельными (*dvidhākṛta*) сущностями (*rudra nārāyaṇaś caiva sattvam ekaṃ dvidhākṛtam*).

1. **Непробужденное** состояние сознания (*apra[ti]buddha*, *abuddhimān*), когда происходит отождествление себя с природой, которая не пробуждена (*abuddha*); субъектом этого опыта выступает «Владыка с гуннами» (*saguṇa Īśvara*) — модификация 25-го принципа — «неразрушимого» Вишну, который в форме *буддхи* в соединении с *таттвами* и через *абхиману* (*abhimāna*) инициирует игру *гун*.

2. **Пробуждающееся** состояние сознания (*budhyamāna*, т.е. «становящееся просветленным, осознающим»): хотя в нем 25-й принцип все еще «скован» *пракрити* и *абхиманой* (*prakṛti/abhimāna*), оно все же осознает присущую ему природу быть абсолютно свободным и изолированным от остальных 24 *таттв*.

3. Пробужденное состояние сознания (*[pra]buddha*, т.е. «просветленное»): «Владыка за пределами качеств» (*nirguṇa Īśvara*) — трансцендентальный и «изолированный» (*kevala*) 26-й принцип.

Несмотря на то что в строфах 295.45–46<sup>9</sup> в строгом соответствии с учением санхьи указывается, что нет принципа выше, чем 25-й, но при этом приводится тройка главенствующих принципов таких, как *buddha* (26-й), *apratibuddha* (связанный с 24 *таттвами*, особенно с *буддхи*) и *budhyamāna* (25-й принцип), в строфе 306.76 в соответствии с учением йоги утверждается, что между 26-м и 25-м принципом абсолютно не существует разницы (*eka eveti sādhaḥ*), за исключением момента наступления просветления [Edgerton 1924]. Как указывал Ольденберг, высший субъект, таким образом, оказывается разделенным на два, не теряющих свою высшую идентичность субъекта: на *еще не просветленный* и *просветленный* [Oldenberg 1917: 23]. Когда до тех пор не просветленный *буддьямана* (25-й) достигает состояния просветления (*buddha*), тогда он, уже как 26-й, реализует пробужденную природу — *буддховость* (*buddhatva*).

Идея о двойственной природе субъекта восходит к упанишадам, особенно к известной метафоре о двух птицах, которая, в свою очередь, происходит из Ригvedы (I.164.20) и идейно развивается в «Мундака-упанишаде» (III.1–3), «Катха-упанишаде» (III.10–11)

<sup>9</sup> *pañcaviṃśāt paraṃ tattvaṃ na paśyati narādhipa | sām̐khyānām tu paraṃ tatra yathāvad anuvarṇitam ||*

*buddham apratibuddhaṃ ca budhyamānaṃ ca tattvataḥ | budhyamānaṃ ca buddhaṃ ca prāhur yoganidarśanam ||*

и «Шветашватара-упанишаде» (IV.6–7). Идея, лежащая в основе выдвинутого упанишадами тезиса о тройственной природе сознания, состоит, как представляется, в том, что сознательное существо обретает освобождение от уз постепенно через фазы<sup>10</sup>, характеризующиеся как уровни пробуждения или эмпирического сознания, в зависимости от того, обретается или не обретается *джняна*. Даже два основных значения корня *-budh*, лежащего в основе термина *budhyamāna*, подчеркивают эти два аспекта сознания: 1) «постигать» объект (феномен, порожденный модификациями *пракриту*); 2) «пробуждаться», «становиться просветленным». Таким образом, и сознание оказывается проявленным в двух формах: *буддхи* (*buddhi*) — интенциональное и эмпирическое сознание и *четана* (*cetana*) — неинтенциональное, чистое сознание, связанное с 26-м принципом.

Многое объясняют строфы 296.17–18<sup>11</sup>, в которых демонстрируется прямая связь между *cetana* и *buddha*, выводящая на уровень отсутствия множественности (*nānātva*), т.е. единства (*ekatva*).

«Пробуждающийся» [*budhyamāna*; или, при возможной игре смыслов, «познающий»] (*под влиянием*) *Двадцать шестого*, «пробужденного» [*prabuddha*], *остается, однако, «несознающим»* [*abuddhimān*], *поскольку (имеется в виду) множественность* [*nānātva*]; *так гласят учения санкхьи и шрути*.

*А 25-й (принцип), соединенный с чистым сознанием (cetana), приходит к единству (ekatva) с Ним (26-м) только тогда, когда он не сознает (обыденным) сознанием (buddhi)* [Edgerton 1924: 24].

Таким образом, *четана* 26-го принципа → *ekatva*, *буддхи* 25-го принципа → *nānātva*.

Следовательно, *буддхи* — это материальный процесс, поскольку значение корня *budh-* есть эмпирическое и интенциональное сознание, которому для его существования постоянно требуется наличие объекта, именно поэтому *буддхи* не может постигать 26-й принцип. А совершенно пробужденный через *четану* (чистое, неинтенциональное сознание) полностью погружен в состояние просветленно-

<sup>10</sup> См.: [Biardeau 1989: 91 и след.; 1995: 149 и след.].

<sup>11</sup> *ṣaḍviṃśena prabuddhena budhyamāno 'py abuddhimān | etan nānātvam ity uktam sāmkyhaśrutinidarśanāt ||*

*cetanena sametasya pañcaviṃśatikasya ca | ekatvaṃ vai bhavaty asya yadā buddhyā na budhyate ||*

сти (buddha), где наличествует *экатва* (ekatva), т.е. единство субъекта и объекта, и, как следствие, реализуется внесознательное состояние, в терминах «Катха-упанишады» — mahān ātman («un niveau de l'ascension yogique où se trouve surmontée la finitude empirique»<sup>12</sup> [Biardeau 1995: 293]) или даже уровень *авьякты* (avyakta — «Non distinct, non manifesté»<sup>13</sup> [Biardeau 1995: 289]). Эта же мысль повторяется в наставлениях Брахмы своему сыну Рудре (в конце «Нараяний», 338–339): действительно, на эмпирическом уровне существует множество *пуруш* — индивидуальных сознаний живых существ, но все они — эманации единого универсального сознания, которое есть Махапуруша (Mahāpuruṣa) или brahman, иногда персонифицированный как Шива или Вишну. Ишвара, т.е. 26-й принцип никогда не взаимодействует с *таттвами*. Таким образом, об освобождении можно говорить как о состоянии *будхьяманы*, но в постоянном взаимодействии с Ишварой [Whicher 1998], который пребывает в сердце всех сознательных существ.

Существуют различные способы достижения сознания *буддха*, но все они без исключения связаны со строгим моральным поведением. «Мокшадхарма» в высшей степени изобилует (даже иногда чрезмерно!) описаниями таких йогических совершенств, как терпение, постоянство, отстраненность от мирских побуждений, правдивость, честность, мудрость, самообуздание, отрешенность всех видов — всем тем, что описывается как *саттвическое* поведение. Эти способности, йогические силы, ведут йогина к состоянию высшего сознания, неопишуемому в категориях эмпирического дуалистического ума. Фитцджеральд переводил словосочетание *мокшадхарма* (mokṣadharmā) как *дхармы*, т.е. «нормы, ведущие к обретению абсолютной свободы» [Fitzgerald 2004: 684 n.11]. Главная *дхарма* — это, во-первых, *вайрагья* (vaiśāgya — «отрешенность») (168. 4), которая ведет к полному освобождению от процессов возникновения и исчезновения; во-вторых, *тапас* (tapas — «аскеза»), который есть *экагрия* (ekāgrya — «сконцентрированность») *манаса* и *индрий* (242.4<sup>14</sup>).

<sup>12</sup> «Уровень йогического постижения, на котором трансцендируется конечность эмпирики» [Biardeau 1989: 183].

<sup>13</sup> «Неразличимый, непроявленный» [Biardeau 1989: 178].

<sup>14</sup> *manasaś cendriyāṅām ca hyaikāgryaṃ paramaṃ tapaḥ | tajjyāyaḥ sarvadharmebhyaḥ sa dharmāḥ para usyate ||*

Дхарма имеет четыре *лакшаны* (lakṣanas): *садачара* (sadācāra) — добродетельное поведение, *смрити* (smṛti) и *веды* (vedāḥ) (251. 3), *адроха* (adroha) — свобода от нанесения вреда (254.6), или же *ахимса* (ahiṃsā) (254.35e), и способность к самопожертвованию (255. 26<sup>15</sup>). Трехаспектность *мокшадхармы* может реализовываться в двух вариантах: в соответствии с первым это 1) *нията* (niyata) — обузданность, 2) *лагхвахара* (laghvāhāra) — умеренность в пище и 3) *джитендрия* (jīten driya) — успешный контроль над органами чувств (222.2), либо *нирата* (nirata) — удовлетворенность (269. 2). Во втором варианте *мокшадхарма* представлена в доктринах санкхьи и йоги и в правилах для царя (mahīpālavidhi, 308.25). Брахма учит (288. 4–24), что образцовый йогин, следующий пути *мокшадхармы*, должен быть: 1) *асанга* (asaṅga) — непривязанным, 2) *витарага* (vītarāga) — спокойным и свободным от страстей и 3) *джитакродха* (jītakrodha) — свободным от гнева. Он практикует йогу и *тапас* ради обретения *джняны*.

### Беседа Васиштхи с Караладжанакой (VasiṣṭhaKarālaJanakaSamvāda) (291–296)

Объяснение того, как *абхимана* «связывает» 25-й принцип (291.37a–48c).

Однажды раджа Джанака спросил Васиштху о jñānaṃ paiṣṭreyasaṃ gaṃ — *джняне*, которая ведет человека в высшему счастью и блаженству (291. 8c), через которую достигают gaṃ brahma sanātanaṃ (291.11a) — высшего, вечного Брахмана. В ответ на это Яджнявалкья излагает учение о 25-м принципе, тождественном самому Вишну, который, хотя и лишен каких-либо атрибутов (nistattva), тем не менее, связан с *таттвами* (291. 37). Он не имеет формы (amūrta, 291.38c), присутствует в сердце каждого как *атман* (hr̥di sarvāsu mūr̥tiṣv ātiṣṭhate 'tmavān, 291.39a) и наделен *четаной* (291.39c). Его природа вне процессов возникновения и исчезновения, но из-за *пракрити*, которая обладает признаком возникновения и исчезновения, он блуждает по полю, созданному объектами чувств — по всему, воспринимаемому органами чувств, и, таким

<sup>15</sup> svam eva cārthaṃ kurvāṇā yajñam cakruḥ punar dvijāḥ | pariniṣṭhitakarmāṇaḥ prajñānugrahakāmyayā ||

образом, хотя он и лишен *гун*, воспринимается как «связанный» ими или соединенный с ними (291.40).

Он есть *mahān ātman*<sup>16</sup>, участвующий в процессах возникновения и исчезновения. Поскольку он видоизменяется (*vikurvāṇa*), он мнит себя (*abhimanyati*) обладателем *пракрити*, тем самым он лишается правильного понимания (*abuddhimān*) и, как следствие, становится связанным с тремя *гунами* и переходит в этом мире из лона в лоно (291.41–42). Поэтому он сознает себя так (291. 43):

*nānyo 'ham* — Я не отличен [от проявления *пракрити*]  
*yo 'ham so 'ham* — это «я» [т.е. объект-субъект *пракрити*]  
 и есмь Я.

Трансцендентальная природа 26-го (293.42–50 и 294.43).

Санкхья и йога утверждают, что *будхьямана* выше, чем *буддхи*, и, отвергая состояние *абуддха* (*abuddharivarjanāt*), он обретает великую мудрость (*mahāprajāña*). Он — *авьякта*, познав которого просветленные люди (*prabuddhāh*) обретают единство (*sama*, 293.45). На самом же деле *будхьямана* и *апрабуддха* — одно и то же (293.46), поскольку *акшара* («нетленное») есть *эктава* («единство»), а смертное есть *нанатва* («разнообразие», «множественность») (293. 47). Что находится за пределами категорий (*тамтв*), что есть высшее (*парам*) и превосходит 25-й принцип, то является вечным и «лишенным *тамтв*» (*nistattvam*) (293.47–50). Поэтому, когда *будхьямана*, который есть 25-й принцип с «нехваткой» пробужденного сознания (*арабуддхātма*), начинает осознавать свою подлинную природу

<sup>16</sup> Выражение *mahān ātman* в древних упанишадах означает того, кто достиг высшего уровня йогического сознания. Чаще всего оно встречается в «Катхупанишаде» (III.9–10, VI.7–8), которая описывает процессы йоги, результирующиеся в *самадхи* — полном «поглощении», как это описывает Биардо: «Йогин последовательно отстраняется от органов чувств с их объектами, от манаса, а затем и от других трудных для вербализации уровней йогического опыта. Однако с определенного уровня, который и именуется *mahān ātmā* — “великий атман”, “восприятие” йогина с очевидностью перестает быть ограниченным телом и распространяется на всю полноту бытия... но и это еще не есть высший уровень, на обретение которого направлено усилие йоги. Еще выше находится уровень, который именуется “недифференцированный” или же “неразличимый” — *avyakta*, и, наконец, за ним находится высший Пуруша — Вишну, в бытие которого и погружается йогин» [Biardeau 1989: 92].

(свой *атман*), он становится чистым и не связанным с чем-либо в мире, принадлежащем *пракриту* (294.43):

*pañcaviṁśo 'prabuddhātmā budhyamāna iti smṛtaḥ  
yadā tu budhyate 'tmānaṁ tadā bhavati kevalaḥ*

Таким образом, с одной стороны, 25-й принцип есть *будхьямана*, пребывающий «связанным» в мире 24 *тамтв*, произведенных *пракриту*, а с другой — он же есть «свободный от *тамтв*» (*nīstattva*) — Вишну как таковой (291.37a), и «обособленный» (*kevala*) (294.43c), называемый 26-м (296.11c). Когда *будхьямана* обретает подлинное знание-*джняну*, он возвращается в свое естественное состояние свободы и независимости, обретает осознание состояния пробужденности *буда* (*buddhatva*).

Характеристика активности *авьякты* как *джняны* (*jñāna*) и функционирование 25-го принципа как *джнейя* (*jñeyā*) (295. 1–28 и 45).

Теперь Васиштха излагает классический порядок процесса эволюции в соответствии с учением санкхьи: (1–8): *manas* — *ahaṁkāra* — *buddhī* — *prakṛti avyakta* — *pañcaviṁśaka* (25-й). *Авьякта* (*avyakta*) к тому же именуется им *джняной*, а 25-й рассматривается как главный объект узнавания-постижения — *jñeyam* (то, что должно быть познано; 295. 9a). Оба они есть *kṣara* и *akṣara*, высшее (*īśvara*) безначальное и бесконечное (*anādinidhana*). Из них *avyakta akṣara* подвержена видоизменениям-модификациям (*vikurvāṇa*): она видоизменяет себя с целью творения *гу* (*guṇasargāya*); начиная с возникновения *mahadguṇa* процесс идет сам по себе (295.13–14). Когда весь комплекс *гу* (*guṇajāla*) вновь собирается в Непроявленном, то вместе с теми *гунами* и 25-й растворяется (*vilīyate*) в *авьякте*. Когда же *кшетраджня* («Знающий поле») растворяется (*saṁpralīyate*) в *кшетре* («Поле»), то остается одна лишь *авьякта* (295. 15–16), которая обретает *akṣaratvam* — свойство неуничтожимости (295.17c). А *кшетраджня*, свернув сферу «знания поля» — *кшетраджняны* (*kṣetrajñānaparīkṣaye*), становится свободным от *гу* (*nirguṇa*, 295. 18).

Таким образом, 25-й имеет два аспекта: как «разрушимый» (*kṣara*), он подвержен процессу видоизменения *гу* (*guṇa*); как «неразрушимый» (*akṣara*), он находится в состоянии *ниргуна* (*nirguṇa*).

Когда он становится *кишара*, он соединяется с *гунами*, когда же он обнаруживает (узнает) свой *атман*, он находится в состоянии «вне гун» (*nirguṇatva*). Когда этот *buddhimān*, обретя знание через акт оставления (*parivarjana*) *пракриту*, осознает, постигает или обнаруживает: *ануо 'ham* — «Я отличен (от *пракриту*)», он становится таким образом *вишуддхой* (*viśuddha*) — полностью очищенным, свободным от любого случайного, подверженного изменениям сансарического объекта (295.19–20). Однако же из-за отсутствия реализации *джняны* (*ajñāna*, *saṃmoha*, *avijñāna* - 295.23с–24с, *ajñānasamhāt* - 295.29а), он сознает себя существующим в данном рождении (295.23а). Таким образом, он погружается и становится связанным (*magṇam*, 295. 26а). Но когда он достигает (*āyāta*) *экатвы*, он говорит: «Воистину, я такой же как Этот Незапятнанный и свободный от проявленного (*vyakta*, 295. 28с)».

Итак, Санкхья не видит принципа более высокого, чем 25-й (295.45), в то время как Йога анализирует эксплицитно то, что Санкхья исследует имплицитно. Йога трактует субъективность в трех аспектах: как *buddha*, *budhyamāna* и *apratibuddha* (295.46), Санкхья же соединяет *buddha* и *budhyamāna* через *джняну*. Таким образом, в реальности наличествует только два субъекта: один, обладающий *джняной*, — Пуруша, и другой, кто не знает последнего — *liṅgaśaṅga* или, точнее, *buddhi*, который вовлечен в мировой процесс.

Тройственная природа субъекта (296.2–20е и 42).

В строфах 2–20 адхьяйи (главы) 296 Васиштха делает упор на тройственной природе субъекта. *Aṅrabuddham* («непробужденное») есть *авьякта пракриту*, характеризуемая активностью *гун*, она (*eṣā*) порождает, поддерживает и разрушает все в своей никогда не прекращающейся игре (*kgīḍa*), она многообразно трансформируется (*vikurvatī*). *Budhyamāna* не имеет способности принимать различные формы, и из-за непроявленности своей способности познания (*avyaktabodhana*) он не видит манифестации «этого» (*etad*), т.е. *avyaktam*, «непроявленного». Следовательно, он не различает *saguṇam* и *nirguṇam avyaktam*, которое (*etad*), таким образом, называется *apratibuddhakam* — «имеющим природу не-способного-быть-распознанным». *Budhyamāna*, будучи по своей природе привязывающимся к объектам (*saṅgātmaka*), не воспринимает ни *etad avyaktam*,

ни etad rañcaviṃśakam. Он есть avyaktabodhana, не способный познать ни 25-й mahān ātman, ни Двадцать шестого, который есть сияющий и чистый (vimala) Просветленный (buddha), неизмеримый или же неограниченный, не требующий подтверждений (aprameya), вечный (sanātana), тот, кто знает 24 таттвы и 25-й принцип.

Когда budhyamāna, созерцая *авьякту*, мыслит (manuṣate): «Я отличен (от нее)» (anyo 'ham, 296.10a), — он возвращается к своей исконной природе (prakṛtimān). Познав высший, чистый, незагрязненный buddhi (parāṃ buddhiṃ viśuddhām amalām), став абсолютно свободным от prakṛti, он, (уже как) 26-й, обретает (āvrajet) просветленность (buddhatvam 296.11).

*budhyate ca parāṃ buddhiṃ viśuddhām amalām yadā |  
ṣaḍviṃśo rājaśārdūla tadā buddhatvam āvrajet ||*

Таким образом, он, nirguṇa, имея правильное постижение ее природы как acetana, связанной с *гунами*, отвергает avyakta, которая несет признаки возникновения и разрушения (sarga-pralaya-dharmina) (296.12). Как следствие постижения им *авьякты* (avyaktadarśanāt), он, став освобожденным (vimukta), обретает качество обособленности (kevaladharmā), становится единым с обособленным (kevala) и реализует свой ātman (296. 13).

Чуждый болезни и смерти (ajarāmara), обладающий мудростью (grājña), улавливающий правильное понимание (grhyamāna) думает: «Я есмь Двадцать шестой» (ṣaḍviṃśo 'ham), — и благодаря своей силе обособления (kevala bala), несомненно обретает состояние единства (samatā) с 26-м (296.16), который есть buddha.

Несмотря на то что он пробужден благодаря 26-му, budhyamāna не обладает в полной мере подлинным знанием (abudhimān), поэтому он действует в состоянии nānātva (множественности, разделенности). Благодаря *четане* 25-го он возвращается к ekatva — единству, когда его сознание не опосредовано эмпирическим знанием (buddhi). В противном случае из-за состояния непросветленности (aprabuddha) budhyamāna приходит к сознанию своего тождества (samatā) с *пракрити* и обнаруживает себя в соединении с *гунами*. Подчиняясь силе привязанности, по природе своей он мудр и чужд привязанности (niḥsaṅgātman), когда же осознает это и достигает по

природе чуждого привязанности, нерожденного Двадцать шестого, то, пробудив в себе его природу, полностью разрывает с двадцать четвертой *таттвой* — *авьякттой* (*avyaktam caturvimśam*, 296. 19–20).

Достигнув Высшего Брахмана (*paraṃ brahman*), 25-й больше не возвращается назад. Но познающий *будхьямана*, хотя он и чужд старения и смерти (*ajāgāma*), хотя и обрел высшее знание (*jñāna*), бывает вынужден вернуться в мир в том случае, если он не усвоил это знание должным образом (*nā 'vabudhyati tattvena*). Только высшее из всех знаний (*jñānānāṃ param*) — именно знание о 25-м и 26-м, изложенное в этой главе, — способно привести к высшему благу (*niḥśreyasakaram*), то есть к Освобождению, *мокше* (296.43а).

### Беседа Яджнявалкьи и Джанаки (особенно 306.66–78)

Беседа Яджнявалкьи и Вишвавасу содержит наиболее краткое объяснение трехаспектной природы субъекта, суть которой выражена в 12 шлоках. Однажды Вишвавасу обратился к Яджнявалкье со следующими словами (306.6<sup>17</sup>): *Без сомнения, пробужден (prabuddha) ты и постигаешь (budhyamāna) всё движущееся и неподвижное; я желаю узнать это высшее знание.*

В конце своего поучения Яджнявалкья говорит (306.78<sup>18</sup>): *Мною изложено тебе по истине, о безгрешный, знание о (пракрिति, которая) несознательна (apratibuddha), пробуждена (buddha) и находится на пути к пробуждению (budhyamāna).*

25-й принцип воспринимает и создает (*budhyate*) *пракрिति*, которая несознательна (*abudhyamāna*) и потому не может познавать его. Вследствие этой ее неспособности к познанию (*apratibodha*) в санкхья-йоге и учениях шрути ее называют *pradhāna* (306.68–69)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *niḥsamdigdhaṃ prabuddhas tvaṃ budhyamānaś carācaram | śrotum icchāmi taj jñānaṃ ghrtaṃ maṇḍamayam yathā ||*

<sup>18</sup> *evam apratibuddhaś ca budhyamānaś ca te 'nagha | buddhaś cokto yathātattvaṃ mayā śrutinidarśanāt ||*

<sup>19</sup> Типичный пример популярного у создателей древнеиндийских дидактических текстов приема, именуемого «этимологической реинтерпретацией» (сродни «народной этимологии»): слово ПРАДХАна («основа») «этимологизируется» по созвучию с аПРАтибоДХА (прим. ред.).

Однако существует (306.70<sup>20</sup>) иной (*anya*), кто воспринимает (*paśyati*) смотрящего на него (*paśyaṇ*, т.е. 25-й) и несмотрящую (*apaśyaṇ*) *прадхану*; он есть 26-й, которого они никогда не видят: хотя 25-й и смотрит на него (на 26-й), он его не видит. Отличный от них, Двадцать шестой видит и смотрящего, и несмотрящего: и Двадцать пятый, и Двадцать четвертый принцип. Смотрящий при этом не видит того, кто сам за ним наблюдает.

Двадцать пятый воображает (*abhimanyeta*), что нет ничего выше него самого: *n'anyo 'sti paramo mama* (306.71a). Приверженцы Знания (*jñānadarśin*) никогда не должны видеть в 24-м объект восприятия или познания (*grāhya*, 306.71c): 24-й должен быть отринут посредством 25-го. Тот, кто исполнен сознания «это мое» (*mamatva*), не способен узнать свое естественное состояние единства (*ekatva*) с 26-м (306.73). Тем не менее стоит только 25-му помыслить: *anyo 'ham anya eṣa* — «Я — не это, это — другое», — как он становится *kevalībhūta* (т.е. единым обособленным сущим), и ему открывается 26-й (306. 74), с которым он является одним.

Аджнявалкья завершает свою речь очень важным сотериологическим замечанием, что 26-й принцип зрят как йогини, так и последователи санкхьи, не удовлетворяясь 25-м, который не избавляет их от смертей-рождений (306. 76). Когда обособившийся (*kevalībhūta*) 25-й созерцает (*anupaśyati*) 26-й, то этот всезнающий мудрец (*sarvavid vidvan*) более в мир не рождается (306.77).

Классическая санкхья не сохраняет трех- или даже двучленного деления на *buddha*, *abuddha*, *budhyamāna*. Тем не менее в ней сохраняется изначальная функция *джняны* как сотериологического фактора. Таким образом, мы можем задаться вопросом, не является ли обозначенная Ишваракришной позиция «колебания» между связанностью *пратипуруши* (*pratipuruṣa*) и изначально свободным *пурушей*, происходящей из представлений о *budhyamāna* доклассической санкхьи, которые восходят к эпистемологии упанишад, отраженной в метафоре двух птиц? Хотя представление о Боге (Ишваре) не нашло своего места в классической санкхье, в предшествовавшей

<sup>20</sup> *paśyaṃs tathaivā 'paśyaṃs ca paśyaty anyas tathānagha | śaḍvīmśaḥ pañcaviṃśam ca caturvīmśam ca paśyati | na tu paśyati paśyaṃs tu yaś cainam anupaśyati ||*

ей стадии эпической санкхи представление о Боге уместно и играет особую роль. Он есть абсолютная реальность, поэтому безличен как buddha или brahman, однако в явленной реальности Он — персональный Īśa, поскольку abhimāna — самосознание, главный агент сансары — требует индивидуальности у сознательных существ, подобно *будхьямане*, лишенных *джняны*.

### Библиография

*Belvalkar S.K.* (ed.). The Śāntiparvan, being the Twelfth Book of the Mahābhārata.. (Part III: Mokṣadharmā, B). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1954. (The Mahābhārata, for the first time critically edited... Vol. 16).

*Biardeau M.* Hinduism: The Antropology of a Civilization. Trans. from the French by Richard Nice. Oxford: Oxford University Press, 1989.

*Biardeau M.* L'Hindouisme: Antropologie d'une civilization. P.: Flammarion, 1995 (первое издание: 1981).

*Budziszewska N.* Rydwan jako metafora postaci mentalno-cieleonej człowieka // ZNTD UJ. Kierunki badawcze w filozofii II. 2011. Nr 3. P. 197–210. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.doktoranci.uj.edu.pl/c/document\\_library/get\\_file?uuid=bf9197c9-012e-4ad3-b0d2-acabed337999&groupId=1041095](http://www.doktoranci.uj.edu.pl/c/document_library/get_file?uuid=bf9197c9-012e-4ad3-b0d2-acabed337999&groupId=1041095) (дата посещения: 28.06.2014).

*Chakravarti P.* Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calcutta: Metropolitan Printing and Publishing House, 1951.

*Dhavamony M.* Classical Hinduism. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1982.

*Edgerton F.* The Meaning of Sankhya and Yoga // American Journal of Philology. 1924. Vol. XLV. No. 1. P. 1–46.

*Falk M.* Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa: Origins and Aspects of an Ancient Indian Conception. Fremont, California: Jain Publishing, 2006.

*Feuerstein G.* The Philosophy of Classical Yoga. Rochester. Vermont: Inner Traditions International, 1996.

*Fitzgerald J.L.* Dharma and its translation in Mahābhārata // Journal of Indian Philosophy. 2004. Vol. 32. Issue 5. P. 671–685.

*Gopal L.* Retrieving Sāṃkhya history: an ascent from dawn to meridian. New Delhi: D.K. Printworld Ltd., 2000.

*Goudriaan T.* The Stages of Awakening in the Svachchanda-Tantra // Teun Goudriaan (ed.). Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of André Padoux. Albany: State University of New York, 1992. P. 139–147.

*Hopkins E.W.* The Great Epic of India: Its Character and Origin. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1901.

*Modi P.M.* Akṣara: a Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy. Baroda: Baroda State Press, 1932.

*Ramakrishna Rao K.B.* Theism of Pre-Classical Sāṃkhya. Mysore: Prasaranga University of Mysore, 1966.

*Sutton N.* Religious Doctrines in the Mahābhārata. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000.

*Whicher I.* The Integrity of the Yoga Darśana: a Reconsideration of Classic Yoga. Albany. N.Y.: State University of New York Press, 1998.