

САНХЬЯ-АФОРИЗМЫ

Капилы

С пояснительными извлечениями из
Комментариев переведённых
Джеймсом Р. Боллантайном, LL. D.,
(ПОСЛЕДНИЙ ДИРЕКТОР КОЛЛЕДЖА БЕНАРЕСА)

ТРЕТЬЕ ИЗДАНИЕ

Редактор – F. H. MARLESFORD

Suffolk, 1884.

ЛОНДОН:

TRÜBNER & CO., LUDGATE HILL.

1885.

Санкт-Петербург – 2017 г.

За основу перевода взято издание:

The Sánkhyā Aphorisms of Kapila

with illustrative extracts from the commentaries

translated by James R. Ballantyne

third edition edited by Fitzedward Hall

[London, Trübner & Co.]

[1885]

{reduced to HTML and edited by Christopher M. Weimer,
January 2003}

Ссылка: <http://www.sacred-texts.com/hin/sak/index.htm>

Перевод русский язык и редактирование Галковского В.В.
Рисунок на обложке Корнюшиной Е. А.

Аннотация:

Данный перевод на русский язык самой древней доктрины брахманизма - системы Санкхья (Капилы), которая является первым учением о знании и теоретической основой йоги, рассчитан на всех интересующихся индийской философией.

Оглавление:

| | |
|--|------------|
| Вступительная статья (от переводчика) | 2 |
| Предисловие (д-ра Д.Р. Боллантайна) | 11 |
| Книга I | 13 |
| Книга II | 148 |
| Книга III | 172 |
| Книга IV | 209 |
| Книга V | 225 |
| Книга VI | 294 |

Вступительная статья

(от переводчика на русский язык)

I

Слово "санкхья" специалистами по санскриту переводится как "число", "калькуляция". То есть, выражаясь русским языком, смысл этого древнего учения заключается в том, чтобы научить идущего по пути познания человека *вычислять* возможные варианты и *просчитывать* ситуацию. А другой смысл слова "санкхья", подразумевающий "перечень" (Enumeration) из 25-ти категорий, указывает на ситуативный подход к проблеме реальности, то есть Капила не стремился свести эти реальные сущности к общему ноумену (например, Единому, Абсолюту и т.п.).

Без каких-либо натяжек можно констатировать, что система Санкхья – это первая доктрина знания, и она появилась за столетие до Будды (в VII веке до н.э.). И принимая во внимание утверждение Гегеля о том, что нет никакого множества различных философий, а существует только единый философский метод познания, то о дальнейшем развитии философии можно говорить как о различных её направлениях и школах. Кроме того, Санкхье присущи все атрибуты или критерии, по наличию которых она определяется именно как система, а не просто философское сочинение. Сюда можно отнести систему понятий, определяющих как задачи, так и способы их решения; терминологическую разработанность языка философии; рассмотрение основных тем (Природа и Душа; достоверность знания, проблема бытия, структура психики и

др.). Ведь именно эти темы стали содержанием философской науки, в форме так называемых вечных вопросов, а вовсе не идеи различных учений. Но идеи и доктрины возникали (и возникают) как реакции поколений в разных культурах в лице наиболее интеллектуально развитых индивидуумов, как попытки обоснования своих концепций реальности. А это в свою очередь косвенно подтверждает отсутствие духовной деградации того или другого народа. Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что Санкхья Капилы – это *primal system* философии вообще. В Европе греческая философия поднялась в своём развитии до уровня систем только спустя 3 века. "Метафизика" Аристотеля (384 – 322 г. до н.э.) рассматривает те же вопросы, что и "Санкхья", но с учётом греческой традиции.

В 20-м веке археологи открыли на территории современного Пакистана и южного Афганистана Хараппскую цивилизацию (37 век до н.э.), от которой впоследствии обособились китайская и индийская культуры, однако в школах продолжают преподавать историю зарождения цивилизации со времён Древнего Египта. К сожалению, письменные источники, отражающие мировоззрение древних египтян, не дошли до наших дней. Мы лишь можем догадываться об уровне знаний египетских жрецов. С другой стороны, мы располагаем текстами древних ариев, пришедших с севера на территорию древней Индии приблизительно за 1,5 тыс. лет до н.э., и оставивших огромное культурное наследие. Веды по общему признанию являются древнейшими памятниками письменности цивилизации. Однако современная наука до сих пор не проявила достаточного интереса к учению Санкхьи и к древним способам познания, с которых действительно всё началось.

В наши дни мы наблюдаем ситуацию, когда СМИ, научные школы, церкви, системы образования и воспи-

тания, все вместе и по отдельности, проповедают и защищают ту или иную концепцию *виденья реальности*. А в древности, когда народы ещё жили достаточно обособленно, идеологический фактор не был настолько развит, чтобы распространять своё влияние на другие страны. Не было такой необходимости и поэтому неудивительно, что все народы "варились в собственном соку". Вся идеология имела внутреннее предназначение (вердикты правителей для своих подданных, обряды, ритуалы и пр.), не было специальных средств идеологического влияния на другие страны, кроме рассказов торговцев и путешественников. Население Европы и Азии по разным подсчётам варьировало от 1 до 10 млн. человек, многие территории были не заселены (население Земли к началу неолита составляло 10 млн., а к его концу 50 млн. человек). То есть, не было причин вести войны с целью захвата территорий. Люди просто расселялись.

II

Древние индийские мудрецы были очень наблюдательны. Живя в одиночестве, они занимались изучением своей психики и открывали очень важные аспекты, на которые даже в нашу эпоху прогресса большинство людей не обращают никакого внимания. Так одним из открытий было установление того факта, что у человека существует способность к рефлексии¹, (которая легла в основу концепции Души) то есть отражение познания в самом

¹ "**Рефлексия** (от позднелат. reflexio - обращение назад) – принцип человеческого мышления, направляющий его на осмысление и осознание собственных форм и предпосылок; предметное рассмотрение самого знания, критический анализ его содержания и методов познания; деятельность самопознания, раскрывающая внутреннее строение и специфику духовного мира человека". (Фил.Энци.Сл.).

себе: "Я знаю о том, что я знаю"; "Я познаю само познание". Что это такое? Это способность абстрагироваться от деятельности, заняв позицию наблюдателя над собственным мышлением и деятельностью. В философии есть понятие "осознание", в психологии говорят об адекватности восприятия, оценки и поведения, а в психиатрии используется понятие "вменяемости".

Как в разных контекстах значение одного и того же слова может варьировать, так и в разных понятийных схемах, системах представлений одно и то же явление может быть обозначено разными словами, которые придают понятию об этом явлении различные смысловые оттенки. В данном случае за всеми этими терминами скрывается определённая психическая способность, которая внешне никак не выражена, её нельзя потрогать и невозможно измерить никаким прибором. Маркером Души считается Совесть, но судить о её наличии, как и о других составляющих психики, можно только косвенно.

Исходя из этого, я утверждаю, что система Санкхья возникла вовсе не как средство идеологии, а как результат многовековых духовных поисков древних индийцев. Капила сгруппировал идеи и представления, которые уже обсуждались в Ведах, Упанишадах и других древних текстах, приведя их в систему взглядов на внешний и внутренний мир человека, обозначил цель совершенствования¹, а именно, Освобождение от страданий и, в первую очередь, от ложных мотивов поведения. Санкхья стала теоретической основой йоги, которую позднее великий Патанджали систематизировал в своей "Йога-Сутре".

¹ "То, что даёт интерес к жизни, представляет собой высший мотив радости – радость победы над собой". (С. Радхакришнан "Инд. Философия", т. I, стр. 124).

С возникновением доктрины знания действия людей уже нуждались в аргументации, в обиход вводился критерии логичности, мотивации, то есть произвол уже должен был быть обоснованным, убедительным. Мотив – *хочу и буду*, – уже не считался разумной основой поведения.

Однако, "всё течёт, всё изменяется", и в настоящее время проповедники современной войны идей не слишком полагаются на силу аргументов, а всё чаще применяют психологические приёмы для увеличения численности своих сторонников. Авторы некоторых популярных доктрин, используя логическую аргументацию, порой не обременяют себя исследованием самой *истории вопроса*. Ещё до эпохи Возрождения, в Европе возникла тенденция обособления не только от влияния индийских учений, но даже от греков (обвинения оппонентов в метафизике и платонизме). Возникло стойкое стремление создать некую особую доктрину знания, основанную на других критериях и принципах, но как позже выяснилось, это не принесло желаемых результатов. Дальше тенденциозной критики мифологии индуизма дело так и не сдвинулось. Развитие европейской науки за последнее тысячелетие и раздробление её на множество обособленных направлений не привело пытливые европейские умы к решению основополагающих вопросов, а именно:

проблема существования (Почему существует мир? Почему его развитие закономерно? Зачем мирозданию организованное развитие форм, гармоничность внутреннего строения и внешняя красота?)¹,

¹ *Śwetāśwatara Upanishad*: "Откуда мы произошли, где мы живём и куда идём? О, вы, кто знаете Брахмана, скажите нам, по чьёму повелению мы живём здесь, то в страданиях, то в удовольствии?" (С. Радхакришнан "Инд. Философия", т. I, стр. 126).

проблема жизни (Почему существует жизнь? Почему все умирают? Зачем нужна смерть с её муками? В чём заключается необходимость феномена жизни в общей градации бытия? Почему развитие жизненных форм разделилось на два направления: флору и фауну?).

проблема существования разума (Почему существует психика и "я" в ней? Зачем я живу и понимаю, что умру? Насколько самостоятельно я мыслю?).

Остались без ответа и многие второстепенные вопросы.

По большому счёту вся идеологическая борьба берёт начало именно с разделения на Восток и Запад, но в этой борьбе почему-то рекламируются только достоинства европейских точек зрения, а аргументы пра-философии замалчиваются. Любые попытки честного подхода парируются обвинением в ориентализме. Стремление устранить из философской и научной терминологии все понятия, связанные с древней концепцией знания, служат тому подтверждением. Так, например, Фрейд высказывал мысль, что интерес к вечным вопросам – это проявление психиатрической патологии. Избирательность диагностики в психиатрии вообще вне обсуждения, поскольку, например, убийство из-за денег не диагностируется. К тому же сама специфика современного денежного рабства требует отказа от общечеловеческих ценностей, проповедуемых Ведами. То есть путь познания, ведущий к освобождению от страданий, подменяется внушением потребительского гедонизма, стимулирующего товарооборот (поэтому отвергнут даже греческий стоицизм).

Кроме того, высказывались предложения упразднить из научной методологии понятие "причины" как метафизическое, видимо потому, что логические понятия не верифицируются восприятием. Подобное желание превратить науку в статистический реестр, лишённый

логического обоснования, вполне понятен и главное удобен. Ведь в этом случае развитие способности понимания станет уже необязательным (например, понимание последовательности любого процесса). А такие практические сферы деятельности как работа следователя и врачебная диагностика (став соответственно "метафизическими") лишаются научного сопровождения.

Но как учил Капила, не всякая совокупность сведений означает знание. А именно те концепции, которые объясняют **что?**, **как?** и **сколько?**, но не отвечают: **почему?**, не могут квалифицироваться, как знание. Широко применяемая уловка списывать всё на различные "свойства", "способности", "факторы" и т.п., лишь маскирует отсутствие внятного объяснения.

Таким образом, глядя из настоящего, можно заметить не только глубину смысла древних доктрин, тщательную связанность понятий, а глядя на настоящее, увидеть усиленные попытки представить современные интеллектуальные претензии чем-то по-настоящему систематизированным. В наше время накоплен огромный эмпирический материал, существуют установленные опытным путём формулы, проведено огромное количество экспериментов, но всё это не получило должного объяснения, так как Единой теории, объясняющей сущность мирового процесса, до сих пор нет. Поэтому, возможно, мой перевод древнего учения о знании поможет благосклонному читателю оценить аргументы древних искателей Истины.

Причины, по которым я выбрал именно перевод д-ра Д.Р. Боллантайна (1813 –1864 г.) следующие:

1. Текст содержит перевод 4 комментаторов (Vijnána Bhikshu, Aniruddha, Nagesa, Vedánti Mahádeva), повторы были сокращены.

2. Английский текст был проверен и уточнён группой брахманов.
3. Текст содержит аргументы оппонентов, а не просто изложение доктрины, и предназначен для всех интересующихся индийской философией.

В русском тексте я удалил многие сноски, представляющие интерес главным образом для языковедов, а также большинство "и пр." (&c.), чтобы текст был более удобочитаем.

Сноски, сделанные редактором F.H. Marlesford, помечены: *Редактор*.

Русский текст адаптирован для читателей, не имеющих специального философского образования.

*Переводчик: Галковский В.В.
Санкт-Петербург, декабрь 2012*

2.

От редактора английского текста:

The Sánkhyā Aphorisms, in all the known commentaries on them, are exhibited word for word. The variants, now given, of the Aphorisms, afforded by accessible productions of that character, have been drawn from the works, of which only one has yet been printed, about to be specified: [3](#)

I. The *Sánkhyā-pravachana-bhāshya*, by Vijnāna Bhikshu. Revelant particulars I have given elsewhere. My oldest MS. of it was transcribed in 1654.

p. vi

II. The *Kāpila-sánkhyā-pravachana-sūtra-vṛitti*, by Aniruddha. Of this I have consulted, besides a MS. copied in 1818, formerly the property of Dr. Ballantyne, one which I procured to be copied, in 1855, from an old MS. without date.

III. The *Laghhu-sánkhyā-sūtra-vṛitti*, by Nagesa. Of this I have two MSS., both undated. One of them is entire; but the other is defective by the three first Books.

IV. The *Sánkhyā-pravachana-sūtra-vṛitti-sāra*, by Vedānti Mahādeva. Here, again, only one of two MSS. which I possess is complete. The other, which breaks off in the midst of the comment on Book II., Aph. 15, is, in places, freely intepolated from No. I. Neither of them has a date.

Nearly all my longer annotations, and some of the shorter, were scrutinized, while in the rough, by the learned Professor Cowell, but for whose searching criticisms, which cannot be valued too highly, they would, in several instances, have been far less accurate than they now are.

F. H.

MARLESFORD, SUFFOLK,
Aug. 28, 1884.

Предисловие

(д-ра Д. Р. Боллантайна)

Великая Индийская Философия базируется на шести сборниках очень кратких Афоризмов. Без комментариев Афоризмы едва понятны. Ведь они предназначаются не столько, чтобы сообщать доктрину отдельной школы, сколько помочь с помощью предельно кратких предложений освежить память того, кому доктрина должна быть уже известна. Для этой цели они превосходно приспособлены. И возникающая отсюда неясность, которая неизбежно свойственна им в глазах непосвящённых, не обременяет себя ответственностью за ошибочность понимания.

По ряду причин хотелось, чтобы перевод Афоризмов был обязательно точен и снабжён таким количеством комментариев, чтобы сделать их смысл понятным. Поэтому группой учёных пандитов, вызвавшихся изучать английский язык в Колледже Санскрита города Бенареса, данный текст Афоризмов был внимательно и последовательно проверен. С той же целью версии переводов афоризмов, предоставляемые им по частям, были ими критически переосмыслены, а после них перевод был подкорректирован с учётом критики учёных брахманов, так чтобы любые ошибки имели больше шансов быть выявленными и исправленными. Применение такой версии перевода, предназначенной в качестве учебника, должно содействовать дальнейшей попытке определить точное со-

отношение смыслов философской терминологии Востока по отношению к Западу.

Эти страницы, представленные критике учёных пандитов, знающих английский язык, должны расцениваться как корректурные оттиски, ждущие возможного исправления. Это способствует дальнейшей дискуссии.

J. R. BALLANTYNE.

КОЛЛЕДЖ БЕНАРЕСА,

5-ого января 1852.

КНИГА I

a. Привет прославленному мудрецу, Капила!

b. Хорошо. Великий мудрец Капила, желающий возрождения мира из Болота Уныния, в котором он нашел его погруженным, понимает, что знание о *превосходстве* какой-то цели стимулирует желание стремиться к ней. А это в свою очередь является причиной, побуждающей людей самым приноравливаться к способу достижения результата. Мудрец далее провозглашает превосходство идеала, к которому он хотел бы убедить нас стремиться.

Предлагаемая тема.

1. Хорошо. Полное прекращение трёх видов существующей боли¹ – это вершина человеческих стремлений.

a. Слово "хорошо" служит благословением. Считается, что частица *atha* имеет значение "благоприятный".

b. Существующее страдание имеет тройную причинность, а именно:

- 1) внутреннего происхождения (*ādhyātmika*);
- 2) порождённое стихиями (*ādhibhautika*) и
- 3) вызванное сверхъестественными силами (*ādhideivika*).

¹ Сравните: "Или в результате признаков подступающего зла: признак его тройной – относящийся к телу и уму (*Ādhyātmika*), вызванный другими существами (*Ādhibhautika*) и приходящий от богов (*Ādhidaivika*)" ("Йога-сутра", Гл. III – 21).

Говоря, что полное прекращение боли является *высшей* целью человека, он хочет сказать, что это *главная* задача жизни человека среди четырёх доминирующих мотивов поведения, а именно, заслуг¹, богатства, удовольствия и *освобождения*². Потому что первые три являются преходящими, тогда как освобождение *непреходяще*.

Таково положение дел.

Смысл в том, что цель не может быть достигнута обычными средствами.

с. Кто-то может спросить: "Допустим, что вышеупомянутое отключение трёх видов боли является вершиной совершенствования человека. Тем не менее, что служит поводом для самостоятельного обращения к системе Санхья, которая является основой познания истины, в виде знания о различии между Природой и Душой?"

Ведь есть же более простые пути, а именно:

- а) *лёгкие* средства защиты от телесных страданий, то есть наркотики, лекарства и пр.;
- б) средства защиты от умственных мучений, то есть красивые женщины и пищевые деликатесы и пр.,
- в) средства защиты от болей, производимых стихиями, а именно, проживание в недоступных для действия стихий местах³, как это предписано институтами государства;
- г) средства защиты от болей, вызванных сверхъестественными причинами, а именно, драгоценные камни

¹ Merit (англ.) – достоинство, заслуга и пр. См. Афор. 30, сн. 1.

² См. "*Sāhitya-darpaṇa*", Афор. 2. Редактор.

³ Имеются в виду постройки для проживания, укрытия, сезонная одежда и пр.

(те, которые обладают изумительными профилактическими свойствами), заклинания, могущественная сила трав и пр.

А с другой стороны, поскольку трудно по-настоящему понять сложное знание истины, которое может быть доведено до совершенства только тяжелым трудом вереницы последующих рождений, то должно быть намного *тяжелее* решиться посвятить себя изучению системы, учение которой рассматривает проблему познания? Таким образом, понимая, что об этом могут спросить, он заявляет следующее.

Цель недостижима с помощью обычных средств.

2. Осуществление полного прекращения боли не предполагается с помощью обычных¹ средств (таких как богатство и пр.). Ибо мы видим при утрате богатства и пр., восстановление страдания и зла после его временного прекращения.

a. "Обычные средства" в виде лекарств и других, упомянутых выше (Афор. 1 *c.*).

b. "Осуществление", то есть претворение в жизнь полного прекращения страдания.

c. Почему задача не решается таким способом? Потому что, после прекращения боли мы наблюдаем её восстановление, то есть повторное нарастание боли в целом, в любом из трёх её первоисточников (Афор. 1 *b.*).

d. Суть вопроса такова: вышеупомянутыми приёмами не решается проблема устранения боли, когда никакая боль впоследствии уже не возникает. Вместо того чтобы тем или иным способом, та или иная боль была ликвидирована, мы наблюдаем "воскрешение" страданий. Поэтому, хотя это

¹ Visible (англ.) – видимое, явное, очевидное.

будет *нелегко* (Афор. 1 с.), но познанию истины как совершенному средству *следует* все-таки отдать предпочтение.

е. Кто-то может сказать: "Допустим, что *будущая* боль не устраняется лекарствами, наркотиками и пр., предназначенными снять текущую боль и (как это часто представляется себе) периодически от неё избавляющими, то возможно это приведёт и к прекращению *будущей* боли". На это сомнение он заявляет.

Суть в том, что цель не может быть достигнута периодическим использованием обычных средств.

3. Позвольте нам обсудить одну неясность, то есть, что стремление Души к прекращению боли можно реализовать, используя средства для снятия боли, таким же путём как ежедневное избавление от голода.

а. Кто-то может возразить: "Допустим, если боль непременно возникает, то она должна быть устранена и, следовательно, имеется желание Души прекратить страдание. Так же, как необходимо поесть, когда человек испытывает чувство голода, и соответственно есть желание Души голодного человека утолить голод". В связи с этим сомнением он излагает общепризнанное решение.

Это отрицание отрицания.

4. Метод паллиативов (Афор. 3) должен отклоняться теми, кто компетентен в авторитетных источниках. Потому что использование полумер не всегда и не везде применимо. Но если бы это *было* возможно, то оно стало бы невыполнимо в виду того, что используемые средства не безупречны.

а. Поскольку врачей нет в наличии везде и всегда, то полагаться на врачей нежелательно. Но даже если бы была

такая возможность, а именно, если бы они *находились* всегда под рукой, то следует учитывать, что не все доктора *совершенны* в своём искусстве, а значит, нет полной уверенности, что от боли можно избавиться с помощью врачей с их лекарствами и пр. Кроме того, если телесная боль отступила, то может по-прежнему сохраняться *ментальная* боль. Поэтому, учитывая все отношения и любые обстоятельства, нельзя утверждать, что метод паллиативов освобождает от боли. На основании этих доводов, *такое* стремление Души, которая сама довольствуется временными полумерами, должно быть отвергнуто теми, кто разбирается в авторитетных трактатах.

b. Он упоминает другой аргумент своего доказательства.

| |
|---|
| <p><i>Священные Писания свидетельствует в пользу этой точки зрения.</i></p> |
|---|

5. К тому же, менее ценный метод не должен использоваться ещё и потому, что преимущество Освобождения над всеми другими способами подтверждается текстом Священного Писания.

a. Так как Освобождение (*moksha*) будучи постоянным и бесценным в качестве "растворителя" всех страданий, то впоследствии уже не нужно будет стремиться устранить ту или иную боль теми или иными средствами (Афор. 1 с.). Более того, человек должен приложить максимум усилий следуя по пути познания истины, которая и приведёт его к Освобождению. Потому что Священное писание сообщает о превосходстве его над всеми другими целевыми установками: "Нет ничего за пределами победившей Души, вместе с полной ликвидацией боли".

b. Оппонент может предположить: "Когда вы говорите *освобождение*, мы понимаем, что вы подразумеваете избав-

ление от рабства. А само рабство является неотъемлемым (то есть имманентным)? Или оно случайно-приобретённое? В первом случае, оно неспособно разрушиться. Если же оно случайно, значит, само по себе канет в лету, как и любые другие случайные, вспомогательные и, следовательно, переходящие вещи. И что же нам делать с вашим "познанием истины" в данной ситуации?" На это он отвечает.

Возражение встречалось.

6. Нет никакой разницы между ними.

a. Не существует разницы в вопросе применимости освобождения ни по одному из выдвинутых предположений: будь то рабство основным свойством или же побочным эффектом. Предполагая его тем или иным (Афор. 19 *b.*), мы можем сказать, что оба процесса имеют право на существование. Но важно понять, почему наступает рабство, и каким образом происходит освобождение?

b. С целью демонстрации реального характера Рабства и Освобождения он в первую очередь выдвигает возражения против имманентного характера Рабства (Афор. 5 *b.*).

Освобождение должно быть возможным, иначе бы средство не предписывалось.

7. Было бы неправильно рекомендовать способ Освобождения, если бы Рабство было неотъемлемо.

a. Поскольку Освобождение уже обосновано (Афор. 1) как результат полного прекращения боли, то из этого следует, что Рабство – это болевой контакт и он не *имманентен* человеку. Ибо если бы цепи рабства были неразрывны, то не было бы нужды в предписаниях Вед и шрути насчёт способа освобождения, ввиду возникшего несоответствия, что такой-то способ должен удовлетворять таким-то требованиям.

Нашу мысль наглядно поясняет следующая иллюстрация: *огонь* не может быть освобожден от своей *высокой температуры*, которая внутренне присуща (имманентна) огню. А то, что неотъемлемо *свойственно*, существует до тех пор, пока существует субстанция (то есть носитель свойства).

b. И это выражено в Божественной Песне ("*Íśwara-gítá*"):
"Если бы Душе была внутренне присуща порча или нечистота, или изменчивость, то её освобождение не могло бы произойти даже через сотни последующих рождений".

c. Возможно, что кто-то склонен сказать: "*Допустим*, что нет надобности в Ведах и шрути (Афор. 7 *a.*), что же нам делать с *этим?*" Он заявляет следующее.

| |
|---|
| <p><i>Священное писание было бы бесполезным, если бы боль была неизбежна.</i></p> |
|---|

8. Ввиду того, что признаком основного свойства является неразрушимость, и оно неспособно существовать самостоятельно вне субстанции, и аналогично, если бы боль была неотъемлемым человеческим качеством, то это привело бы к обвинению Священного Писания в несостоятельности и означало бы невыполнимость Освобождения.

a. Основное свойство некой вещи неразруσιμο, то есть продолжает присутствовать в ней до тех пор, пока существует сама вещь. Из этого следует, что если бы боль была имманентна человеческой природе, то поскольку Освобождение *невозможно*, значит Священное писание, которое рекомендует метод для его достижения, было бы ложным авторитетом, ввиду невыполнимости собственных директив. А это – вне обсуждаемого вопроса: Священное писание, принимаемое здесь, равно как и в любой другой из шести систем, является точной мерой истины.

b. Но кто-то может сказать: "Пусть это *будет* запретом не позволяющим использовать средства для достижения недостижимой цели, просто на основании авторитета Священного писания. А поскольку Священное писание – бесспорный авторитет, то с помощью этого оправдания мы можем освободить себя от постановки или решения вопроса: *почему* наложен данный запрет". На это он отвечает.

Невыполнимое предписание – это нонсенс.

9. Нельзя приказать или запретить что-то невыполнимое: даже если исполнение требования *обязательно*, то это – не норма.

a. Нельзя признать пригодным или правомерным предписание, рекомендуемое или запрещающее стремиться к невозможному результату. Или если что-то разрешено, запрещено или рекомендуется для осуществления способом, который невыполним (или не имеет практического смысла), то это не предписание вовсе, а только *видимость* директивы. Само собой разумеется, если кто-то видит смысл в абсурде, то это стоит аргументировать, чего даже *Veda* не может сделать. Таков смысл.

b. Здесь он наталкивается на сомнение.

Вряд ли внутренне присущее свойство нельзя устранить.

10. Если кто-то говорит, как в случае с белой тканью или семенем, что нечто существенное не может быть постоянным, то он найдет ответ в следующем афоризме.

a. Но скептик может предположить: "Разрушение того, что внутренне присуще, несмотря на изложенное (в Афор. 7) обоснование, *наблюдается*. Так, например, неотъемлемая белизна белой ткани удаляется путём окрашивания, а

имманентная способность прорастания семени разрушается огнём. Следовательно, по аналогии с белой тканью и семенем, устранение рабства Души следует признать возможным, даже если бы оно *было* неотъемлемым. Отсюда следует, что наложение запрета нельзя считать некорректным". Кроме того, любой может возразить так: "Хорошо, *если* таков смысл афоризма". И Капиле предстоит ответить.

b. Он заявляет о реальном положении дел в отношении выдвинутого сомнения.

Решение таково, что имманентное свойство может быть скрытым, но не разрушенным.

11. Как заметность, так и последующая незаметность могут быть свойственны некой способности, которая является неразрушимой, но это вовсе не предписание, которое *практически невыполнимо*. И в то же время не наблюдается, чтобы одна способность целенаправленно передавала другой свою неразрушимую силу.

a. Как раз в отношении этих двух вышеупомянутых примеров (Афор. 10), люди не властны запрещать, разрешать, или разрушать что-то имманентное (то есть связанное с сущностью), которое не может быть уничтожено (Афор. 8). Почему мы это говорим? Потому что в обоих случаях, воспринимаемости или не-воспринимаемости способности, то есть силы появления белого цвета или прорастания семени (Афор. 10 a.), происходит просто проявление и впоследствии *сокрытие* белизны, но не *удаление* белизны или силы прорастания (во втором случае). То есть белизна окрашенной ткани может быть восстановлена с помощью процесса отбеливания, а всхожесть жареного семени может быть воссоздана силой воли *йогина*, то есть обладателя сверхъестественных сил.

b. Таким образом, опровергнув представление, что рабство является *неотъемлемым* для человека и также, желая опровергнуть представление, что оно является результатом некой смежной *причины*, он отклоняет ряд предполагаемых причин¹, а именно, *Время* и пр.

Время, которое распространяется на весь мир, не может быть причиной рабства его части.

12. Не из-за связи со временем Рабство сковывает Душу, потому что всепроникающая вечность связана со всеми, а не только с теми, кто закабалён.

a. Рабство человека не обусловлено *временем*. Ведь если бы было иначе, то не могло бы быть разделения людей на *освобождённых* и *не освобождённых*, потому что время, которое распространяется на всё, является вечным и всегда связано со всеми людьми, и должно было бы привести *всех* к рабству без исключения.

Аналогично и место не может быть причиной рабства.

13. На том же самом основании рабство возникает безотносительно к месту.

a. Возникновение рабства не обусловлено *местом*. Почему? "На том же самом основании", то есть (как и в предыдущем афоризме) поскольку место связано со *всеми* людьми, будь то свободные или несвободные, то получается, что рабство (в *данном* случае) сковало бы *освобождённых* людей тоже.

Условия тоже не являются причиной рабства Души.

¹ См. Афор. 48 и далее. *Редактор.*

14. Рабство не обусловлено обстоятельствами, которые якобы препятствуют и ограничивают Душу. Ибо условия относятся не к Душе, а к телу.

a. Под "условием" мы подразумеваем форму сосуществования с сопутствующими обстоятельствами. Рабство Души не возникает из-за *обстоятельств*, потому что *они* связаны с особенностями *тела*, а не Души. Если то, что служит условием порабощения одного человека, могло бы сковать и другого, то получается, что рабство могло бы случиться с уже освобожденным человеком, что нелогично.

b. Однако кто-то может сказать: "*Пусть* это обусловленное состояние принадлежит Душе". Чтобы предупредить заблуждения по этому поводу, он заявляет.

Душа самодостаточна.

15. Так как Душа свободна от связи с какими-либо условиями или обстоятельствами, которые могли бы служить её оковами, значит, она абсолютна.

a. Здесь слово *iti* показывает, что суждение, перенесённое из предыдущего афоризма, является *поводом*. Эта обобщённая с предыдущим афоризмом конструкция поясняет, что *поскольку* Душа не связана, то обусловленность обстоятельствами должна быть связана только с телом.

Плоды деяний не связаны с Душой.

16. Не возникает Рабство Души в результате какой-либо работы, потому что занятия – это свойство ума. И потому что (если бы дело обстояло так, как Вы себе воображаете) рабство было бы вечным.

a. То есть: рабство Души не возникает в результате какой-либо деятельности, будь то рекомендуемая или запрещенная. Потому что работать – это функция ума, а не свойство Души.

И если бы благодаря свойству ума одного человека, другой совершенно отличающийся от первого мог бы попасть в кабалу, то рабство сковало бы даже свободного человека, вследствие каких-то действий другого человека.

b. Но кто-то может сказать: "Это возражение некорректно в том случае, если мы считаем, что зависимость может возникнуть в связи с действиями *соучастника*¹ (а именно, ментального органа)". С намёком на это, он приводит другой довод: "а иначе, рабство было бы вечным", то есть рабство в виде связи с болью встречалось бы даже в таких ситуациях (где его не должно быть), как глобальный распад феноменальной Вселенной, включая ментальный орган, но *не* Душу.

Сомнение, что рабство связано с чем-то ещё, кроме Души.

c. Однако кто-то может сказать: "Даже если это так, то пусть рабство в виде связи с болью тоже принадлежит не Душе, а только уму, (для которого труд – это долг) согласно принципу, что рабство имеет ту же локализацию в уме, что и деяния. И поскольку есть обоснованная точка зрения, что боль является привязанностью ума, то зачем же для рабства, то есть контакта с болью, придумывать дополнительную связь с Душой?" Насчёт этого сомнения, он заявляет.

Почему именно в Душе отведено место для рабства.

17. Если бы рабство принадлежало только уму, то разнообразие опыта было бы невозможно.

¹ *Upādhi*: зачастую, ниже "оболочка" (investment) и "пристанище", "придаток" (adjunct) (см. Афор. 51, 157, 159). Редактор. Здесь "соучастник" (associate) – это эпитет ума.

a. Если бы рабская зависимость в форме соединения с болью являлась свойством *ума*, то не могло бы быть такой вещи как многообразие жизненного опыта. Не могло бы быть такого различия опыта как преодоление боли одним человеком и не-преодоление – другим. Ибо следует помнить, что это касается не только *ума*, но и *Души*. А все люди разные как полагал Капила, то есть различаются по колориту индивидуальных особенностей. Значит, надо признать, что боль также связана и с Душой. И эта боль присутствует в Душе только в виде *отражения* боли, которая "приклеилась" к обслуживающему её организму. И само это отражение ощущается только *спутником* Души – организмом. Поэтому нет неправомерного следствия выводимого из нашей теории, (что якобы только ум связан с болью).

b. Также он отклоняет представление, что Природа (*prakṛiti*) непосредственно является причиной зависимости (так сказать, без посредников).

Природа не является прямой причиной рабства Души.

18. Если Вы говорите, что рабство Души возникает из Природы как его причины, то я говорю "нет", потому что Природа тоже является зависимой вещью.

a. Кто-то может сказать: "Допустим, что рабство следует из Природы как его причины". Если Вы так скажете, то я говорю: "нет", потому что Природа тоже зависит от *соединения*, которое будет обсуждаться в следующем афоризме. Потому что, если бы Природа вызывала зависимость даже без того соединения (которое рассматривается в следующем афоризме), то рабство возникало бы даже в таких случаях как глобальный распад, когда Душа полностью отделена от феноменального мира.

b. Если вариант текста в афоризме – *nibandhaná*¹ (в 1-ом случае, а не в 5-ом), то толкование будет следующим: "Если Вы говорите, что рабство обусловлено самой Природой" и пр.

c. Следовательно, Природа может быть причиной рабства, только косвенно, в зависимости от соединения (как будет объяснено в следующем афоризме). И специфика этого сочетания указывает, что рабство – *рефлексивно*, подобно высокой температуре воды, возникающей вследствие её соединения с огнём, ведь считается, что воде свойственна прохлада, и она только *кажется* горячей, пока жара сохраняет связь с ней.

d. Наряду с тем, что ему пришлось вести полемику в виде весьма умеренных критических замечаний на ошибочные представления оппонентов по данному вопросу, он обосновывает собственную доктрину. Ибо спор ещё не закончен.

| |
|---|
| <p><i>Какова на самом деле связь рабства с Душой?</i></p> |
|---|

19. Не без соединения с Природой боль связывает Душу, которая всегда остаётся чистой и свободной способностью понимания.

a. Таким образом, вне их сочетания, то есть без контакта Природы с Душой не образуется связь с рабством, а именно, любое соединение с рабством возникает только через эту связь с Природой.

b. Чтобы рассмотреть положение, что рабство Души является отражённым, а не присуще ей имманентно или дополнительно, он использует косвенное выражение с

¹ Это разночтение, предпочтённое *Aniruddha* и его последователями. *Редактор.*

двойным отрицанием: "не без". Если бы рабство порождалось соединением Души с Природой, как изменяется цвет при нагревании (в случае кувшина из черной глины, которая становится красной при обжиге), то аналогично этому, рабство продолжалось бы даже после разъединения с Природой, как красный цвет кувшина сохраняется после того, как огонь в печи для обжига потушен. В то же время красный цвет, придаваемый хрустальной вазе китайской розой, притом, что он появляется *не без* китайской розы, всё же исчезает после того как она вынута из вазы. Отсюда следует, что рабство прекращается после разъединения Души от Природы, и значит, рабство является просто рефлексивным, а не имманентным (Афор. 5 *b.*) или дополнительным (Афор. 11 *b.*).

c. Чтобы не могло возникнуть такого заблуждения, которое встречается в концепции вайшешиков, что будто бы существует абсолютно реальное соединение Души с болью, он говорит: "которая всегда остаётся" и т.д. То есть, как связь *цвета* с имманентно прозрачным хрусталём образуется не без соединения с китайской розой, (цвет которой виден сквозь кристалл и кажется, что принадлежит хрусталу), так и связь *боли* с Душой, которая всегда чиста, не могла появиться без участия какой-то случайной связующей ассоциации. Боль не может возникнуть беспричинно, как и красный цвет не может возникнуть *спонтанно* в хрустале, который изначально бесцветно прозрачен.

d. Об этом в *Saura* утверждается следующее: "Как чистый хрусталь видится людям красным, вследствие присутствия китайской розы, которая придаёт ему окраску, так и высшая Душа расценивается как страдающая от боли".

e. Здесь (в Афор. 19) постоянная чистота означает бытие свободное от пороков и добродетелей. Постоянная способ-

ность понимания подразумевает жизнь, состоящую из непрерывного размышления, а постоянная свобода означает существование, отделённое от *реальной* боли. То есть, связь с болью в форме *отражения* не является реальной кабалой (не более чем отражённый цвет китайской розы является реальной окраской хрусталя).

f. Итак, создатель афоризма имеет в виду, что причиной рабства является только частичное *соединение* (Афор. 19 с.). И в данный момент этого достаточно.

g. Теперь он отвергает (Афор. 18 *d.*) некоторые причины рабства Души, выдвинутые другими.

Ведантистский принцип в этом вопросе оспаривается.

20. Вдобавок, не из-за Невежества возникает рабство Души, потому что нереальность не приспособлена быть связующим звеном.

a. Слово "вдобавок" используется в отношении к ранее упомянутым "Времени" и пр., (Афор. 12), которые отвергнуты как вызывающие рабство раньше обоснования и признания причины (в Афор. 19).

b. Никто ведь не считает союз Души с рабством прямым следствием "Невежества", как это мнят те, которые утверждают не-двойственность, то есть признают существование только одной реальности, тем самым спасая монизм¹. Поскольку их "Невежество" не является реальной вещью, то оно непригодно, чтобы связывать. Ибо чья-то ассоциация

¹ См. *Vedānta-sāra*, Афор. 20. *b.* Редактор. Афоризмы 20 – 54 посвящены критике аргументов Веданты. О не-двойственности см., Афор. 22, 154, 157; Кн. V – 60-65; Кн. VI – 44, 46, 50, 51.

змеи с веревкой¹ недостоверна, потому что является просто результатом *наваждения*.

с. Но если "Невежество" *станет* реальностью, как утверждают некоторые, то он заявляет.

Ведантист не может уклониться от возражения, не выставляя себя глупцом.

21. Если Вы будете настаивать, что "Невежество" *станет* реальностью, то значит Вы, проповедующие приверженность Веданте, отказываетесь от её догмата.

а. То есть, если Вы решили, что "Невежество" *является* реальностью, то Вы отказываетесь от Вашей собственной догмы² о нереальности Невежества и тем самым выставляете себя в смешном виде, сводя на нет собственное учение.

б. Он обосновывает другое возражение.

Ведантист не может уклониться от возражений, игнорируя двойственность ситуации.

22. И если Вы допускаете реальность "Невежества", то это приведёт к *двойственности* вследствие наличия некой сущности иного рода помимо Души, чего Вы, проповедники *не-двойственности*, не можете признать приемлемым.

а. То есть: если "Невежество" реально и не имеет начала, то оно вечно и соответствует по рангу Душе. Поэтому, если оно *не* является Душой, тогда неизбежен дуализм, ввиду наличия (ещё одной) сущности отличной от Души по роду. И этого ведантисты не могут вразумительно обосновать, потому что они, утверждая *не-двойственность*, отрицают

¹ Имеется в виду распространённая иллюстрация мнимого принятия верёвки за змею.

² См. *Ну́а́а* Афоризмы I, § 31. Редактор.

оба положения (возможных в данной ситуации): и существование некой сущности одного рода с Душой, и существование сущности другого рода, чем Душа.

*Ведантист не должен заявлять, что *tha* – "Невежество" одновременно реально и нереально.*

23. Если ведантист утверждает в отношении "Невежества", что оно существует в форме этих двух противоположностей, тогда мы скажем "нет", в виду того, что довод будет объяснён в следующем афоризме.

а. Смысл в том, что если ведантист заявляет, что "Невежество" *нереально*, ведь иначе возникла бы двойственность из-за существования ещё какой-то сущности совсем иного рода, чем Душа, чего последователь Веданты не может допустить. А с другой стороны, Невежество нельзя отнести к категории *нереального*, потому что мы переживаем его последствия. Но тогда возникает ситуация, что Невежество является чем-то реальным и нереальным одновременно" (подобно $\delta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\grave{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ Платона)¹.

Не существует такой вещи, которая одновременно реальная и нереальная.

24. На предположение, что "Невежество" является одновременно реальным и нереальным, мы отвечаем: "нет". Потому что нет вещи, в которой сосуществовали бы оба эти признака.

а. То есть: неправильно говорить, что "Невежество" одновременно реально и нереально. Капила аргументирует это словами: "потому что нет такой вещи" и т.д., ибо такая вещь неизвестна, которая и реальная, и в то же самое время

¹ Цитата из *Vedānta-sāra*, § 21. Редактор.

$\delta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\grave{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ (греч.) – существующее и несуществующее.

нереальная. А в случае возникновения спора, это неизбежно должно сопровождаться *примером* вещи, то есть¹ ситуация должна соответствовать требованию, когда все стороны согласны и обсуждаемое свойство действительно присутствует. Что же касается *Вашего* мнения, то оно не может быть обоснованным, потому что такой вещи не найдено. Ибо где же то нечто, в отношении которого обе стороны согласны с тем, что оно существует реально и вместе с тем нереально, как, например, они единодушны в том, что огонь действительно горел в кухонном очаге? Такова суть.

b. Он снова обдумывает неясность.

Вопрос в том, что ведантист обязан избегать внутреннего противоречия.

25. Возможно, ведантист попытается возразить: "Мы не являемся защитниками системы из Шести Категорий *Вайшешики* или других".

a. "Мы не являемся защитниками какого-то определенного набора категорий подобно классификации *Вайшешики*, которая систематизирует все вещи под шестью заголовками, или как это делают логики *Ньяйи*, которые расположили их под шестнадцатью рубриками. Поэтому мы считаем, что *есть* такая вещь неизвестная людям вообще как "Невежество", которое существует, являясь одновременно реальным и нереальным. Или, если Вам угодно, оно отличается сразу и от реального и от нереального², потому что это обосновано доказательствами Священного Писания. Иначе говоря, аргументация, которая будет убедительной

¹ См. *Nyāya* Афоризмы I, § 25. Редактор.

² См. *Vedānta-sāra*, § 21. Редактор.

для нас, может и не удовлетворять всем техническим требованиям схемы Готамы¹ в отношении спорного толкования".

b. Под выражением "или других" подразумеваются последователи Ньяйи, поскольку они являются защитниками классификации из шестнадцати категорий².

c. Он опровергает эту отговорку против его возражения, отвергая категории Ну́ауа.

*Внутренняя противоречивость
в целом недопустима.*

26. Если не признаются доводы о несовместимости, то вовсе не обязательно, чтобы классификация состояла из шести или шестнадцати категорий, даже при отсутствии в системе противоречий. Иначе мы опустимся на уровень детей, сумасшедших, и т.п.

a. Позвольте не учитывать особенности систем категорий (таких как у *Вайшешики*, Афор. 25). Однако, поскольку *быть* или *не быть* считаются противоречивыми, то учениками не может быть признано, просто на основании утверждений Вашей Милости, существование алогичной вещи, которая одновременно реальная и нереальная, несмотря на все остальные соответствия. В противном случае мы могли бы признать допустимыми так же и внутренне противоречивые утверждения детей и т.п. Таков смысл.

b. Некоторые еретики (отрицатели авторитета Вед) утверждают, что существующие внешние объекты образуются из череды мгновений их индивидуального бытия. А именно, отдельно существующий объект замещается в каж-

¹ См. Ну́ауа Афоризмы I, § 35. Редактор.

² См. Ну́ауа Афоризмы I, § 1. Редактор.

дый последующий момент времени своей копией, поэтому непрерываемый ряд воспроизводства дублей становится чем-то эквивалентным сплошной длительности процесса, и что влияние¹ этих впечатлений вызывает рабство Души. На это он возражает.

Еретическая теория непрерывного ряда самокопирования объектов, существующих извечно, которые вызывают рабство Души, отклоняется.

27. Влияние объектов вечности не служит причиной рабства Души.

а. Вечное влияние объектов, воздействие от которых в виде непрерывного потока впечатлений не имело "первотолчка" (фазы запуска активизации), и также невозможно, чтобы с помощью *этого* возникло рабство Души. Таков смысл.

б. Он обосновывает причину этой невозможности.

Вещь не может действовать там, где её нет.

28. Кроме того (на мой взгляд, так же, как и на Ваш), по-видимому, между внешним объектом и внутренним субъектом нет отношения, находится под влиянием и оказывать влияние². Потому что существует местное

¹ *Vásaná* – термин, который доктор *Ballantyne* толковал в разных местах этой работы по-разному, а также в других местах. Хорошее определение этого слова есть в *Санскритско-английском словаре* профессора *Benfey*: "впечатление, остающееся подсознательно в уме от прошлых действий и т.д., и приводящее к достоинству или недостатку, продуцируя удовольствие или боль". *Редактор.*

А в "Йога-Сутре" используется термин *residua* (англ.) – "остатки", то есть врождённые остаточные впечатления.

разъединение как, например, между тем, кто живёт в Srughna и тем, кто живёт в Pátaliputra.

a. По мнению тех людей, теории которых мы в данный момент возражаем, Душа ограничена правом проживания исключительно внутри тела. А то, что существует соответственно *внутри*, не может находиться в отношении: *испытывать* влияние *внешнего* объекта или *оказывать* воздействие на *внешний* объект. Почему? Потому что они расположены в разных местах, подобно двум лицам, один из которых живёт в Srughna, а другой – в Pátaliputra. Таков смысл. Ввиду того, что аффект, который мы называем "влиянием впечатления" (*vásaná*), наблюдается только при наличии связи, как, например, соединение марены и ткани, которой первая придаёт свой цвет. Или аналогично цветам и цветочной корзине, на которую цветы распространяют свой аромат.

b. Под словом "кроме того" подразумевается соединение или его отсутствие между Душой и объектами (см. Афор. 10), что, как он сам полагает, связано по смыслу с содержанием данного афоризма. ■

c. Srughna и Pátaliputra – два населённых пункта удалённые друг от друга.

d. На это еретики могут ответить: "Влияние объектов на Душу можно считать доказанным, потому что имеется контакт с объектом, поскольку Душа, по *нашему мнению*, простирается до местоположения объекта так же, как и чувства согласно версии Вашей Милости". Поэтому он заявляет.

² Имеется в виду пара: индуктор и индуцируемый. В английском тексте: the influenced and the influencer.

Согласно взгляду еретиков свободная Душа будет в равной степени подвержена рабству.

29. Невозможно, что рабство Души должно возникнуть в результате влияния, полученного в том же самом месте, где находится объект. Потому что в этом случае не было бы различия между рабом и свободным.

a. Для полного понимания смысла мы должны добавить следующее: "невозможно, что рабская зависимость должна возникать из-за влияния, полученного в месторасположении объекта". Почему? Потому что не было бы никакого различия между обеими Душами, связанной и свободной. И потому что в этом случае рабство сковало бы и освобожденную Душу тоже. Свободная Душа, согласно этой гипотезе, имела бы такую же вероятность натолкнуться на объекты, как и любая другая. Таков смысл.

b. Здесь он обдумывает сомнение.

Попытка защиты еретиком.

30. Если еретик, желая спасти свою теорию, предполагает, что разница между этими двумя случаями (Афор. 29) существует в силу невидимости духовного мира (а именно, достоинств или недостатков)¹, то он найдёт ответ в следующем афоризме.

a. Еретик может возразить: "Допустим, что свободная и связанная Души ведут себя одинаково при вступлении в контакт с объектами, когда они соприкасаются с ними в одном и том же месте. Однако *подверженность воздействию*

¹ merit (англ.) – достоинство, заслуга, добродетель, полезное свойство; поведение, заслуживающее одобрения. Соответственно, demerit – недостаток, порок, изъян. Оба термина используются для перевода санскритских *dharmā* и *adharma*;

вию может быть результатом простого влияния незаметных достоинств или недостатков той или иной Души. Поэтому Душа, которая свободна в равной степени и от добродетели, и от порока, способна безнаказанно столкнуться с объектом, который сковал бы её при других обстоятельствах". Ну что ж, если на *этом* настаивают, то мы ждём с нетерпением доказательств.

b. Он оспаривает это разногласие следующим образом.

Каждая спина должна нести своё бремя.

31. Они не могут находиться в отношении соискателя и дарителя¹, так как невозможно присутствие обоих в один и тот же момент времени.

a. Так на Ваш еретический взгляд агент и реципиент² различаются по образу действия (один воздаёт, а второй получает) и не совпадают по времени (ибо действие дарения предшествует действию получения). Следовательно, поверив не только тому, что *объекты*³ моментально погибают и заменяются, но и в то, что продолжительность существования Души тоже следует аналогичному описанию, мы должны сделать вполне однозначный вывод, что отсутствует связь между Душой в одно время и её преемником (то есть копией, дублем) в другое время. Как, например, в случае соискателя и дарителя (или передатчика её заслуг и изъянов). Потому что невозможно, чтобы существовало влияние объектов

¹ *deserver and bestower* (англ.) – это два члена отношения:

- 1) "заслуживающий награды" (то есть достойный её) и
- 2) "присуждающий награду" (то есть даритель).

² *agent and patient* (англ.) – это два члена отношения:

1) агент – воздействующий фактор, 2) реципиент – объект воздействия. Аналогичная пара: врач и пациент.

³ См. Афор. 26 b.

(Афор. 27) на реципиента (скажем, на сегодняшнюю Душу), вызванное "незаметными" достоинствами или недостатками, принадлежащими агенту, то есть возбудителю действия (скажем, вчерашней Душе, которая согласно рассматриваемой гипотезе различается ещё и по колориту индивидуальных особенностей). Таков смысл.

b. Он обдумывает данное сомнение.

*Можно или нельзя возлагать
ответственность на заслуги?*

32. Если еретик предполагает, что ситуация подобна проведению сыновних обрядов, то впереди его ждёт ответ.

a. Если еретик, признавая принцип, что достоинство или недостаток поступка целиком связаны с агентом (то есть возбудителем действия), то он может убедиться, что сын извлекает пользу при совершении сыновних обрядов. Как, например, знаменитая церемония,¹ проводимая перед ожидаемым зачатием, которая, несомненно, свойственна *отцу*, исполняющему обряды по умиротворению богов. Подобным же образом может осуществляться влияние объектов на носителя опыта² (скажем, на сегодняшнюю Душу), посредством "незаметных" достоинств или недостатков, которые принадлежат даже другому субъекту опыта (скажем, вчерашней Душе). Такова мысль еретика.

b. Он опровергает это, показывая, что иллюстрация не верна.

Это не поможет доводам еретика.

¹ См. *Colebrook's "Индусский Закон"*, изд. III, стр. 104. Редактор.

² *Experienter* (англ.) – испытатель, экспериментатор, субъект опыта. См. Афор. 104, 107, 143.

33. Ваш пример ничего не доказывает. Ибо в данном случае нет единой неизменной Души, которая может быть заранее освящена обрядами перед ожидаемым зачатием.

а. На самом деле "в этой ситуации", то есть согласно Вашей теории, исполнение обрядов перед ожидаемым зачатием не может принести пользу сыну. "Ибо", то есть, согласно Вашей теории нет единой опознающей саму себя Души, которая непрерывно живёт от момента зачатия до рождения и соответственно может быть освящена (с помощью обсуждаемых обрядов), чтобы стать подходящим субъектом для исполнения обязанностей, которые относятся к периоду последующей жизни. Например, церемония посвящения и наделения брахманскими полномочиями со священным шнуром, к которой молодой брахман может не получить соответствующего допуска, если обряды, предшествующие его зачатию были пропущены. Таким образом, Ваша иллюстрация, описывает нереальную ситуацию (по Вашим же *собственным* меркам). И это *не та* вещь, которую Вы можете защищать как факт (ибо непрерывность существования исключается *Вашиим* процессом самокопирования вещей).

б. И согласно *моей* теории, Ваша иллюстрация тоже не верна. Учитывая возможность, что польза для сына должна возникать в результате "незаметного" достоинства, закладываемого в сыне при проведении сыновнего обряда, следует заметить, что это подразумевается и принципом моей школы, а именно, что Душа неизменна (в её самоидентификации). И есть предписание Ману (см. *Ману* Гл. II, стих 26) в отношении обсуждаемых обрядов, которое исходит из тех же самых оснований.

с. Некоторые другие еретики могут выдвинуть против нас следующий аргумент: "Но поскольку *рабство* тоже мгновенно (как и всё остальное), то пусть это рабство не имеет никакой определяющей причины, или *вообще ничего* в своё оправдание". Обоснованность этого взгляда предлагается обсудить в следующем афоризме.

Может быть мгновенности рабства не требуется причина?

34. Если нет такой вещи как постоянный результат (согласно еретическому взгляду), то следует признать и мгновенность рабства тоже.

a. "Рабства": это должно быть добавлено, чтобы закончить афоризм.

b. Данная точка зрения опирается на то, что рабство вообще не имеет причины. И это аргументируется следующим образом:

- 1) Рабство мгновенно;
- 2) Потому что оно существует;

3) Всё, что существует – мгновенно, как вершина пламени лампы и тому подобное.

c. И, продолжает еретик: "В примере с кувшином или какой-то подобной вещью, (поскольку Вы можете возразить), расширение понятия "существование" является *неоправданным*¹. Потому что *это*, на мой взгляд, аналогично

¹ *Vyabhichára* - выражение здесь перефразировано. В этой работе и в других переводчик давал ему много значений. И *Colebrooke* поэтому переводил его в различных контекстах как "противоречие", "умаление", "неудача", "невозможность", "неработоспособность" и пр. Как логическая формальность это означает представление о посылке, или среднем термине, несопровождаемым основным

и обсуждаемой теме, которая тоже существует мгновенно. Именно таков смысл выражения: "поскольку *нет такой вещи* как неизменный результат".

d. Он возражает этому еретическому мнению.

Факт узнавания доказывает, что вещи не мгновенны.

35. Нет, вещи не мгновенны в своём существовании, ибо бессмыслица этого опровергается фактом узнавания.

a. То есть: нет ничего мгновенного, потому что абсурдность самой мгновенности бытия следует из противоположного аргумента (который приведён в Афор. 34 *b.*), заимствованного из таких фактов узнавания как, например: "то, что я увидел, того же самого я касаюсь". Аргумент может быть сформулирован следующим образом:

- 1) Рабство является постоянным;
- 2) Потому что оно существует;
- 3) Всё, что существует, является постоянным как кувшин и тому подобное.

Мгновенность существования вещей противоречит Священному писанию и здравому смыслу.

36. Сиюминутность жизни вещей противоречит Священному Писанию и здравому рассуждению.

a. То есть: нет ничего мгновенного. Потому что общий принцип, что весь мир, состоящий из причин и следствий, является мгновенным, противоречит таким цитатам из Священных текстов, например: "Всё это, о бесхитростный, существовало и прежде", или аналогичный по смыслу

термином. *Редактор.*

вопрос: "Почему то, что существует должно происходить из чего-то несуществующего?"

Иллюстрация еретика недостоверна.

37. Мы отвергаем аргумент этого еретика, потому что его пример не соответствует действительности.

a. Общий принцип мгновенного существования всех вещей не признаётся. Потому что признак мгновенности на самом деле не связан с вершиной пламени лампы, пример, который Вы, еретик, кладёте в основу своего обобщения (Афор. 34 *b.*). На самом деле Вы полностью приковали своё внимание к мгновенности, не учитывая минуты и многочисленные моменты, действительно содержащиеся в продолжительности процесса горения лампы, который кажется Вам мгновенным. Такова суть.

Если бы жизнь вещей была мгновенной, то не могло бы быть причинно-следственной связи.

b. Более того, если жизнь вещей длится один миг, то можно утверждать, что не может быть такого понятия как отношение причины и следствия, например, в случае превращения глины в кувшин, и т.п. И не надо заявлять, что *не существует* такой вещи как причинно-следственная связь, потому что реальность этого подтверждается фактами. В противном случае не существовало бы такой вещи как усилия человека, который желает результата и поэтому приводит в действие причины, дающие возможность реализовать замысел. В связи с этим, он заявляет.

Не существует каузальной связи между вещами, которые возникают одновременно.

38. Причинно-следственной связи не существует между двумя вещами возникающими одновременно.

a. Давайте зададим вопрос: "Возникновение отношения производного и материальной причины между глиной и кувшином в их якобы мгновенном существовании происходит *одновременно* или последовательно? Первое неприемлемо, так как нет ничего, что приводило бы к такому выводу. И поэтому мы не должны обременять себя поисками человека, который хочет иметь кувшин и работает с глиной с целью его *последующего* изготовления. А в отношении второго он заявляет следующее.

Продукт не может пережить свою вещественную причину.

39. Потому что если антецедент¹ уходит, то консеквент² неспособен появиться и (к тому же) утрачивает смысл.

a. Отношение причины и следствия несовместимо с теорией мгновенной жизни вещей. Ведь в то время когда причина (антецедент) умирает, то производное (консеквент) неспособно родиться. Потому что производное узнаётся только по свойству "быть рождённым" от своей субстанциальной причины (будучи идентичным с субстанциальной причиной, хотя формально отличается от неё), и, следовательно, не в состоянии пережить её по времени.

b. В связи с темой субстанциальной причины, он упоминает другое возражение противоположное теории мгновенного существования вещей.

Сосуществование вещества и изделия невозможно, если вещи существуют только один миг.

¹ Antecedent (англ.) – "антецедент", обозначает предыдущий член отношения (лингв., матем.). См. Аристотель "Метафизика", Кн. 5, Гл. 11.

² Consequent (англ.) – "консеквент", обозначает последующий член отношения (лингв., матем.).

40. Кроме того, согласно смыслу теории мгновенной жизни вещей не может существовать такого отношения как причинно-следственная связь. Ибо пока антецедент существует, пребывание консеквента несовместимо (по условию), потому что эти два понятия сохраняют смысл только порознь¹.

а. Для завершения (афоризма) мы должны сказать: "Кроме того, (согласно теории, которой мы возражаем) там не может быть такого отношения как причина и следствие. Потому что, в то время, когда антецедент (то есть предшествующее) существует, консеквент (то есть последующее) не может сосуществовать вместе с ним, в том смысле, что они взаимно исключают друг друга". Есть два положения отношения причины и следствия на примере понятий вещества и изделия:

(1) позитивное сопутствование: до тех пор, пока изделие существует, вещество его тоже существует;

(2) негативное сопутствование²: если вещество уже не существует, значит и изделие исчезает.

А этих двух условий по *Вашей* теории не может быть. Так как вещи, по Вашему мнению, в их моментальной жизни не могут долго существовать, а из этого следует, что поскольку вещество и изделие являются антецедентом и консеквентом³ и связаны с противоположными моментами времени, то они

¹ Как слово *vyabhichāra* используется в оригинале, смотрите сноску к Афор. 34 с. Редактор.

² Санскритский оригинал – *anwayavyatirekau* имеет двойное значение: "сопутствование утверждений" и "сопутствование отрицаний". Для других английских эквивалентов этого термина, встречающегося в единственном числе (см. Кн. VI, Афор. 15 и 63). Редактор.

не могут вместе сосуществовать. Ибо по Вашей версии, получается парадокс, а именно, изделие, не возникает до тех пор, пока его вещество не исчезло. А это противоречит смыслу каузальной связи, определение которой было дано.

b. Допустим, что еретик не будет настаивать на *сосуществовании* вещества и изделия, ибо наличие каузальной связи между ними логически необходимо, но он может сказать: "Пусть свойство причины принадлежит субстанциальной причине так же, как она связана с *инструментальной* причиной, лишь на основании признания *первичности* (субстанции)". На это он отвечает.

Предшествование производному не служит отличительным признаком Материи от Инструмента.

41. Если бы связь заключалась только в *предшествовании*, то нельзя было бы определить, чем субстанциальная или материальная причина отличается от инструментальной причины.

a. Нельзя определить то, что является *субстанцией* того или иного производного, только на основании допущения, что вещество отличается от изделия не более чем фактом *предшествования*. Потому что предшествование не является отличительным признаком между субстанциальной и *инструментальной* причинами. Поэтому нам следует только напомнить Вам, что *существует* различие между инструментальной и субстанциальной причинами, и ни у кого оно не вызывает возражений. Таков смысл.

Вопрос в том, существует

³ "Антецедент и консеквент" представляют двойное толкование термина *kramika*, переведённого как "последовательно" в Афор. 38 *a.*, см. *выше*. Редактор.

ли что-нибудь помимо Мышления?

b. Другие еретики заявляют: "Так как ничего кроме Мышления реально не существует, то никто и не скован цепями Рабства, подобно воображаемым вещам, которые в действительности не существуют. Следовательно, рабство *не имеет* причины, равно как и не является полностью ложным". Он отвергает это мнение еретиков.

Мы имеем подтверждение Интуиции в отношении Внешнего и Внутреннего миров.

42. Существует не только Мышление, потому что есть интуиция¹ внешнего.

a. То есть: *реальность* – это не только Мышление, ибо интуитивно подтверждается, что кроме Мышления также существуют и внешние объекты.

b. Но эти еретики могут вторично возразить: "На примере интуитивного восприятия во сне², мы обнаруживаем эту предполагаемую Вами достоверность объективной реальности, которая существует даже *при отсутствии* объектов!" На это он отвечает.

Отрицание внешнего мира равносильно Нигилизму.

43. Если одно не существует и другое не существует, то остаётся пустота, то есть вообще ничего не существует.

a. То есть: если внешние вещи не существуют, то простая пустота предлагает себя взамен. Почему? Потому что, если

¹ Intuition (англ.) – способность понимать что-то инстинктивно, без необходимости сознательного рассуждения.

² См. "Аналогию" Бутлера, Часть I, Глава I. Редактор.

внешнее не существует, то и *мышление* не существует, ибо это происходит *интуитивно*, что свидетельствует о стремлении к цели. Но если интуиция о внешнем мире не установила внешнюю цель, то и интуиция *мышления* тоже не сможет обосновать существование мысли (которая рассматривается как внешняя по отношению к уму, то есть оператору мышления).

b. Но еретик предлагает: "Тогда *позвольте* реальности быть простой пустотой и, следовательно, поиск причины Рабства неуместен *в силу того, что пустота всеобща*". С таким предложением (как записано в следующем афоризме) "встаёт в позу" тот, кто может претендовать на звание самого драгоценного камня еретиков, вознесённого на вершину упрямства.

Еретик идёт дальше, утверждая чистый Нигилизм.

44. Реальность есть пустота: то, что является, исчезает, потому что погибнуть – это обычная участь вещей.

a. Существует только пустота (говорит этот князь еретиков, то есть факт, что ничего не существует вообще) – это реальность и непреложная истина. Поскольку всё, что существует – погибает, значит то, что брэнно – фальшиво как мечта. Поэтому начала и концы всех вещей являются просто выдумками, Рабством и пр. Только миг между любой точкой отправления и точкой завершения имеет право на существование, являясь феноменально, а не реально. Поэтому разве *кто-то* может быть *чем-то* связан? Этот вопрос является тем, на что мы опираемся. Основанием, определяющим брэнность всего существующего, является подверженность порче, старению и гибели, ибо "кануть в лету" присуще *самой природе* вещей. Ведь ничего не

сохраняется после оставления своего собственного *естества*, поэтому вряд ли что-то может иметь продолжение, если оно, переставая быть, *исчезло*. Таков смысл.

б. Он отвергает этот еретический взгляд.

Нигилизм отвергается, в виду того, что неделимое не может быть уничтожено.

45. Это простое контр-суждение неразумных людей.

а. "Неразумных людей", то есть тупиц. Это "простое контр-суждение", то есть просто несогласие, что будто бы вещь непременно должна быть преходящей *потому, что она существует*. И такое "голословное утверждение" является необоснованным, потому что вещи, которые не состоят из частей, не могут исчезнуть, поскольку нет причины для разрушения недискретных вещей.

б. Однако, зачем так много слов? Это не факт, что даже *изделия* исчезают, ибо при познании того, что "кувшин становится старым" мы имеем в виду, что он перешёл из состояния новизны в состояние старости. Так же при познании того, что "кувшина не стало" оговаривается, что только кувшин или любая другая форма *находится в состоянии* воспоминания¹.

с. Он формулирует другое возражение еретической точке зрения.

Нигилизм беззащитен перед теми же самыми возражениями, выдвинутыми против теорий Мгновенности существования и Идеализма.

¹ То есть изменилась форма, а субстанция никуда не исчезла, согласно закону сохранения материи. Более подробно об этом см. Афор. 121 – 124. А также "Йога-сутра" Гл. III – 13.

46. Кроме того, эта нигилистическая теория неверна, потому что её ждёт та же судьба, что и взгляды, опровергнутые прежде.

a. Эта точка зрения (Афор. 44) неубедительна. Потому что её ожидает та же участь как и теорию о мгновенном существовании внешних вещей (Афор. 26 *b.*) и теорию, что не существует ничего кроме Мысли (Афор. 41 *b.*), то есть она беззащитна перед опровергающими её доводами. Причиной отказа от учения, что продолжительность жизни вещей не более чем миг (как установлено в Афор. 35), является факт *узнавания*, который, по крайней мере, так же мало согласуется с Нигилизмом, как и с теорией мгновенного существования вещей. А аргументом для опровержения теории, что ничего не существует помимо Мышления (как обосновано в Афор. 42), является интуиция о внешнем мире и пр., которая в равной мере применима и здесь (в случае Нигилизма). Такова суть.

b. Согласно взгляду, признаваемому этими еретиками: "*Позвольте простой пустоте абсолютного небытия быть целью Души и величайшим благом*¹. Поскольку в этом как раз и заключается прекращение боли, которая не может продолжать мучить там, где совсем *ничего* нет. И аналогично в отношении способов прекращения боли, поскольку нет нужды изыскивать дополнительные возможности и средства, необходимые для устранения чего-либо, если будет решено, что вещь определённо не существует". Если это мнение еретиков считается допустимым, то оно само не имеет права на существование согласно условию выдуманной пустоты. Поэтому он заявляет.

Душа не стремится к самоуничтожению.

¹ Summum bonum (лат.) – высшее благо.

47. Это уничтожение не является целью Души, ни как путь, ни как средство или результат.

a. "Позвольте пустоте простого небытия быть целью Души, или как непосредственно прекращающей боль, или в качестве способа для прекращения боли" – говорит еретик. А этого не может быть, потому что весь мир соглашается, что Души стремятся к радости, счастью и т.п., которые будут обитать *в ней*. То есть, потому что *люди* полагают, в то время как *Вы* не считаете, что существует *неизменная* Душа (Афор. 33), в отношении которой освобождение или состояние высшего блаженства будет возможно или даже предсказуемо.

b. С этого момента другие версии¹, наряду с уже отклонёнными, но одобряемыми в качестве причин рабства Души неправильно проинструктированными и скептиками (неверующими людьми), тоже не должны учитываться.

Душа не попадает в рабство при вхождении в тело.

48. Никакой вид движения не приводит Душу к рабству, даже при её вхождении в тело.

a. "Рабство" требуется для завершения афоризма, это понятно из темы дискуссии.

b. Смысл в том, что рабство Души не является результатом какого-либо *движения*, например, при входе её внутрь тела.

c. Он обосновывает этот довод.

Что является всепроникающим, не изменяет местоположения.

¹ Аргументация следующих афоризмов основана на феномене "выхода из тела", возникающего произвольно у йогоинов или случайно у людей, переживших состояние клинической смерти и т.п.

49. Движение невозможно в том, что неактивно, или другими словами, пребывает вне движения.

a. То есть: движение Души невозможно, потому что она бездеятельная, всепроникающая и, следовательно, неспособна к перемене мест.

b. Но оппонент может возразить: "Ввиду того, что из книг Священного писания и закона мы узнаём об её *вхождении* в тело и *возрождении* в этом мире или в другом мире, то позвольте Душе быть не всепроникающей, как Вы заявляете, а просто ограниченной в своих размерах. И в этой связи имеется цитата: "Размером с большой палец – это Душа, внутренний дух" и т.п.¹ Но эту догадку он отвергает.

*Ограниченность Души
предполагает её тленность.*

50. Мы не можем допустить, что Душа не всепроникающая. Потому что в случае её ограниченности, она подпадала бы под действие тех же условий, что и кувшины и пр., а это привело бы к противоречию с нашим догматом об её неразрушимости.

a. То есть: если бы Душа была признана ограниченной подобно кувшину или какой-нибудь другой вещи, то следовало бы признать наличие у Души определённых размеров и то, что она имеет сложную структуру и поэтому подвержена порче. А это противоречило бы нашему твёрдому принципу о нетленности Души.

¹ Śwetāśwataṛa Upanishad, III, 13. Редактор. "Размером с большой палец" – это эпитет Пуруши. Пояснение фразы: "из книг Священного писания и закона", см. Афор. 51, сн. 3.

b. Теперь он оправдывает цитату (см. Афор. 49 b.), относящуюся к движению Души, показывая, что движение на самом деле свойственно не Душе, а соучастнику.

Душа движется не более чем Космос.

51. Цитата из текста, сообщающая о движении Души, используется только в смысле сочетания её с соучастником¹. Как в случае Эфира или Пространства, которое не движется, хотя мы и говорим о занимаемом кувшином объёме как перемещающемся вместе с кувшином.

a. Так как есть такие подтверждения неограниченности Души, например, заявление, что "Она вечная, вездесущая, неизменная²", однако текст³, сообщающий об её движении, следует понимать как относящийся к движению сопровождающего спутника (то есть тела), а не Души. К тому же есть цитата: "Как Эфир или пространство, входящее в состав кувшина, если кувшин перемещается в другое место, то в

¹ Здесь имеется в виду тело. *Upādhi* – зачастую, ниже "оболочка" (investment) и "пристанище", придаток (adjunct). Также см. Афор. 16 b., 157, 159. *Attendant* (англ.) – сопровождающее лицо, спутник, помощник, секретарь.

² *Bhagavad-gītā*, II, 24. Редактор.

³ "Текст" (text) и "максима" (maxim – в конце абзаца) предназначены, чтобы обозначить *śruti* и *smṛiti*, принятые в их более ограниченных смыслах. В других местах переводчик применяет те же самые термины в более широком значении: "книги Священного писания и закона" и пр. Первым "раскрывается закон", Веды, а вторым – "памятный закон" или кодекс такого закона как *Mānava*, а также любое сочинение человека с репутацией одухотворённого. Оба настаивают на происхождении из сверхъестественного источника. Но только первый считается хранилищем подлинных слов откровения. Редактор.

этом случае может быть перемещён *кувшин*, а не пространство. И аналогичным образом Душа, которая подобна небу, не может перемещаться". Поэтому мы можем сделать вывод, что движение, ошибочно приписываемое Душе (Афор. 49 *b.*), на самом деле свойственно *Природе*¹. И есть такая максима: "Природа сеет деяния, плоды которых бывают благими или губительными, и та же своенравная *Природа*, господствующая в трёх мирах, пожинает их". Такова суть.

b. Он уже отклонил утверждение (в Афор. 16), что рабство Души вызывается деяниями в виде рекомендуемых или запрещенных действий. Теперь он заявляет, что рабство не возникает из "незаметных"² достоинств или недостатков, которые появляются в результате деяний.

Рабство Души не выводится из каких-либо добродетелей или пороков.

52. Рабство Души не является результатом развития достоинств или недостатков, возникающих из деяний, потому что они не связаны с рабством.

a. То есть: рабство Души не возникает непосредственно из "незаметных" достоинств или недостатков, заработанных деяниями. Почему? Потому что рекомендуемая или запрещённая деятельность (см. Афор. 16 *a.*) является функцией ума, то есть не свойственна Душе.

¹ См. *Vedānta Афоризмы*, Часть I., § 4. *l. Редактор*.

² Unseen (англ.) – "невидимый", "незаметный", "ненаблюдаемый", то есть не воспринимаемый, но определяемый на основании косвенных признаков, путём умозаключения. Так как к "unseen" относятся "merit" и "demerit", то "незаметный" характер последних устанавливается на основании анализа поведения человека.

b. Кто-то может сказать: "Пусть будет так, что рабство, появляющееся вследствие "незаметных" достоинств или недостатков одной личности, сможет цепляться и к другому человеку". Он сразу заявляет следующее.

Тогда рабство может сковать даже свободного человека.

53. Если бы это было не так, как я говорю, Рабство смогло бы неоправданно распространяться, вплоть до освобождённых людей.

a. То есть: если бы дело обстояло иначе, а именно, если бы рабство и его причина подпадали под действие других условий, чем ранее объявленные нами, то это привело бы к неправомерному расширению. Иначе говоря, рабство сковало бы даже свободного человека, вследствие вышеупомянутых доводов (насчёт действий и их результатов), обоснованных в Афор. 16 *a.*

b. Зачем столько слов? Он заявляет общее возражение, почему рабство Души не может быть результатом той или иной причины, начиная с его сущности (Афор. 6 *b.*) и заканчивая допущением о причастности деяний в качестве предполагаемой причины (Афор. 16), так как это противоречит Священному Писанию.

Одна цитата из Священного писания опрокидывает все еретические версии о связи Души с рабством.

54. И это мнение, что рабство Души возникает в результате любой из причин, предполагаемых еретиками, идёт вразрез с такими цитатами, которые декларируют, что Душа существует вне качеств. И этого достаточно.

a. А если бы рабство Души возникло из-за тех или иных предполагаемых и уже рассмотренных причин, среди кото-

рых её имманентный признак (Афор. 6 *b.*) является первым, то это противоречило бы таким изречениям как: "Провидец, разумный, одинокий – это и есть Душа вне трёх качеств"¹. Таков смысл.

b. Выражение: "и этого достаточно" означает, что исследование причин рабства Души на этом заканчивается.

c. Дело обстоит таким образом: поскольку все другие теории ниспровергнуты поясняющими афоризмами, то и "не будет никакой надобности в предписании" (см. Афор. 7) и пр. И будет установлено, что непосредственной причиной рабства Души является только соединение Природы и Души.

d. Но в таком случае кто-то может сказать: "Это соединение Природы и Души (см. Афор. 54 *c.*), будь оно имманентным или случайно вызванное Временем или чем-то ещё (Афор. 5 *b.*), вероятно может вызвать рабство даже у *свободных*". После обдумывания этого сомнения, он избавляется от него следующим образом.

Почему истинная причина рабства не влияет на освобождённых людей?

55. Это соединение, обусловленное неразличением, не цепляется к освобождённым людям. Поэтому нет равенства между свободными и несвободными людьми.

a. "Это соединение" Природы и Души не возобновляется у свободного человека. "Обусловленное неразличением", то есть, возникающее из-за отсутствия способности различения между Природой и Душой. Кто *действительно* различает, тот, следовательно, избегает соединения, а те люди, которые неспособны различать, надевают на себя цепи. Таков смысл. Поэтому свободный человек и связанный не находятся на

¹ Śwetāśwatara Upanishad, VI, 11. Редактор.

одном уровне развития, в соответствии с обстоятельствами, изложенными в Афор. 54 с. Такова суть.

Другими словами, истинная причина рабства – это отсутствие способности различения.

56. Рабство возникает из-за ошибки, вызванной неумением видеть разницу между Природой и Душой. Поэтому устранение путаницы необходимо осуществлять таким же способом, как свет рассеивает тьму (см. Книга III – 24).

а. Указав причину рабства, от которой следует освободиться, он сообщает способ избавления от неё.

Неразличение устраняется только развитием способности различать.

Необходимым способом, проверенным во всём мире в случаях иллюзорного восприятия, является *непосредственное* установление различий. Например, в случае "серебристой раковины", то есть когда раковина устрицы ошибочно принимается за серебро, устранение ошибки должно осуществляться только *этим путём*, а именно, посредством устранения путаницы между Природой и Душой, а не с помощью *деяний* или т.п. Таков смысл. Так же как темнота устраняется только с помощью света, а не каким-то другим способом.

б. Но кто-то может сказать: "Допустим, что причиной рабства является различие Природы от Души, обусловленное просто соединением этих обоих и вытекающий отсюда недостаток умения различать. Однако если бы простое различие этих двух вызвало освобождение, то невозможно было бы освободиться до тех пор, пока сохраняется иллюзия обладания собственным телом и пр. А

это противоречит Священному Писанию, законам¹ школ и здравому смыслу". На это он отвечает.

Различение Природы как иной, чем Душа, приводит к умению разбираться во всём.

57. Поскольку неумение отличать любые вещи от Души производно от неумения отличать *Природу* от Души, то после прекращения предшествующей иллюзии произойдёт прекращение последующего заблуждения.

a. Из-за отсутствия способности отличать *Природу* от Души является неспособность отличать *другие* вещи, например, неумение отличить *понимание* как нечто иное, чем Душа. И *это* неизбежно исчезает после того, как человек научится выделять и отличать признак Природы. Ибо если кому-то невдомёк, что понимание это нечто иное, чем Душа, то это *базируется* на неспособности отличать от Души ту причину, которой ничего не предшествует, а именно, Природу. Потому что неразличение *эффекта* (а "понимание" – это эффект¹, или производное Природы) само по себе является следствием, которое конечно исчезнет вместе с устранением его причины.

b. Положение дел таково: например, если человек научился отличать Душу от *тела*, то не может быть, чтобы он не смог отличить её от *цвета* и других свойств, то есть следствий тела, которое является материальной основой своих собственных свойств. Поэтому рассуждая по аналогии с уходом из тела, когда Душа по своему признаку *неизменяемости* и пр., отчётливо отделена (распознана) от *Природы*, невозможно, чтобы сохранялся предрассудок о

¹ Разъяснение санскритских *śruti* и *smṛiti*: см. Афор. 51, сн. 3.

¹ Effect (англ.) – 1) действие, влияние, воздействие; 2) эффект, следствие, результат.

любых состояниях Души якобы *производных* от Природы, таких как "понимание", которому свойственно *видоизменяться*. То есть любые психические составляющие являются *модификациями* первичной Природы, в то время как Душа – это неизменная вещь.

c. Но кто-то может сказать: "А что доказывает наличие иллюзорного представления (принимаемого людьми вообще) о *Природе* или первопричине, которое отличается от иллюзии отождествления себя с "пониманием" и другими способностями, которые, как Вы уверяете нас, являются производными от этой предполагаемой первопричины? Ибо всё разнообразие иллюзий, когда Душа попадает в ситуацию заблуждения, например, "я не знаю" и так далее, можно объяснить просто на основании "понимания" без постулирования первичной Природы, которой ещё только предстоит обрести форму "понимания". Хорошо, если кто-то так заявляет, то я отвечаю "нет", потому что если бы не было такого понятия, как Природа, то мы не могли бы объяснить такие иллюзии самомнения как, например, следующие: "Умерев и затем, умирая снова и снова, когда наступит творение, то позвольте мне быть жителем Рая, а не ада". Потому что никакие *производные* типа "понимания", если они погибли, не могут родиться снова, как не может быть восстановлен золотой браслет после переплавки, хотя другой такой же может быть заново отлит из расплавленного золота.

Самозанутывание Души с Природой логически предшествует её самозанутыванию с чем-нибудь ещё.

d. Более того, недопустимо говорить, что иллюзорное представление человека, выражающееся в отождествления самого себя со своим "пониманием" и прочими способностями, является *первоначальной* причиной рабства Души и ничего этому не предшествует, потому что "понимание" и

другие составляющие (поскольку Вы не будете отрицать) – это *эффекты* (то есть *следствия*). И вот, наряду с этим можно предположить, что должен быть некий предопределяющий фактор¹, чтобы организовать мнимое представление о собственности или чьей-то самоидентификации с любыми *эффектами*. Ясно ведь, что представление о собственности является иллюзией обладания какими-то вещами относительно *причины* и ни чем более, что могло бы исполнять роль предопределяющего фактора. Потому что мы видим это в обычной жизни и наши теории обязаны соответствовать (с уважением) жизненному опыту. Например (чтобы было понятнее), мы видим в обычной жизни то, что гордый образ собственника зерна, выращенного на поле, является результатом иллюзии личности о себе как о владельце поля. Или другой пример: из иллюзии обладания золотом следует (производный) тщеславный образ хозяина браслетов или других украшений, сделанных из этого золота. Поэтому при устранении логически предшествующих иллюзий, что поле или золото являются чьей-то собственностью, происходит устранение и последующих предрассудков. То есть избавление от излюбленных стереотипов, что зерно, украшения (то есть соответствующие продукты поля и изделия из золота) и прочие производные кому-то принадлежат "по праву"². Поэтому Душа тоже

¹ Predetermining agency (англ.) – предопределяющий фактор (буквально: предопределяющее содействие), то есть форма, порождающая другую форму в процессе творения. Например, отец по отношению к сыну, семя по отношению к ростку.

² Данное объяснение подтверждает, что все экономические понятия основаны на условностях (то есть общих договорённостях). Например, когда вещам приписывается "стоимость", то следует понимать, что им не присуще это мнимое свойство, которое к тому же не верифицируется восприятием и приборами.

перестанет смешивать саму себя со способностью "понимания", когда она прекратит путать саму себя с Природой, относительно которой "понимание" рассматривается как производное.

е. И если предполагается, что мы, таким образом, навлекаем на себя обвинение в *бесконечном регрессе*, то какую бы *изначальную* причину мы не выбрали, мы также вправе требовать, исходя из наших же собственных принципов, чтобы существовал "предопределяющий фактор" в отношении *этой причины*. А с другой стороны, мы, при таком подходе к вопросу, заслуживаем обвинения в "порочном круге"¹. Ведь когда мы настаиваем, что смешивание Души с Природой является причиной того, что она *продолжает* идентифицировать себя с другой, то, рассуждая в обратном отношении, усугубление процесса самоотождествления является причиной того, почему она всё сильнее запутывает саму себя. Мы отвечаем, что нет нужды искать какой-то другой "предопределяющий фактор" в случае иллюзии отождествления Души с Природой или в случае кажущейся самостоятельности² личности, то есть из-за ошибки смешивания себя с Природой. Потому что этим

¹ *Regressus in infinitum* (лат.) – регресс в бесконечность.

Порочный круг в определении (*circulus in definiendo*) — ситуация, при которой определение предмета включает в себя свойства самого предмета. В широком смысле (как вид псевдо-доказательства) посылкой является то, что ещё только предстоит доказать. Например: "Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда" (А.П. Чехов).

Circulus in probando (лат.) – доказательство утверждения, основанное на предположении, что оно якобы истинно. Таким образом, утверждение выводится из самого себя, обычно через несколько промежуточных утверждений.

² По поводу толкования *vásaná*, см. Афор. 26 b., сн. Редактор.

двум в равной степени ничего не предшествует. Аналогично в отношении семени и ростка, бессмысленно спрашивать, который из них первичен. Старая головоломка: "который был раньше, желудь или дуб?" – это пример поверхностного рассмотрения.

f. Но кто-то может сказать: "Если мы признаем рабство Души в один момент времени, а её свободу – в другой момент, и свою способность различать в один момент времени, а свою неспособность различать – в другой момент, то это вступает в противоречие с утверждением (в Афор. 19), что она является "всегда по существу чистой и свободной способностью понимания". И это противоречит цитате: "Абсолютная истина в том, что нет разрушения Души и она ни из чего не образуется. Не будучи связанной, не является она и исполнителем какой-либо деятельности. Она не желает освобождения потому что, по сути, *свободна*. И учитывая то, что она никогда не была *связана*, значит, не может желать или обрести освобождение".¹ Это обвинение в несогласованности он отвергает.

Рабство Души просто словесно.

58. Так называемое рабство Души просто словесно и нереально, поскольку рабство *проживает* в уме, а не в Душе.

Self-continuance (англ.) – буквально "само-продолжение", то есть продолжение смешивания самого себя с Природой, обусловленное *vāsanā*, или предрасположенностью. По поводу "личности" см. "Йога-Сутра", Глава II – 6.

¹ *Amṛitabindu Upanishad*, стих 10. См. *Albrecht Weber's "Indische Studien"*, издание II, стр. 61, обратите внимание 2. Данные стихи также встречаются в *Gauḍarāda's "Māṇḍūkyaopaniṣat-kārikā"* II – 32. Редактор.

а. То есть, как и все атрибуты, приписываемые Душе, зависимость тоже находится только *в уме*, а не в Душе и является просто словесной как *голос минувшего ничто*¹. Потому что оно существует лишь в форме *отражения*, подобно покраснению вазы из прозрачного хрустала, когда красная китайская роза находится в ней (без ложного приписывания). Поэтому нет *никакого* противоречия тому, что сказано ранее (как пытался внушить оппонент в Афор. 57 f.). Таково положение дел.

Могут ли Свидетельство или Вывод, без учёта Восприятия, помочь рассеять рабство Души?

б. Но возможен вопрос: "Если рабство и другие ошибки в отношении Души являются просто словесными, то пусть они не учитываются при *выслушивании* (понимая, что это просто слова) или при рассуждении (дающем нам право осознавать каковы они на самом деле). Почему же в книгах Священного писания и закона² рекомендуется в качестве причины освобождения различающее знание (Души в отличие от не-Души), выходящее за пределы *непосредственного познания*?" На это он отвечает.

Истина должна непосредственно распознаваться, а не слепо приниматься на основании Свидетельства или Вывода.

59. Кроме того, неразличение Души от Природы нельзя устранить с помощью доводов, как недоумение человека, запутавшегося при ориентировании по компасу нельзя устранить без непосредственного познания.

а. Под "приведением доводов" мы подразумеваем размышление. Словосочетание "кроме того" предназначено, чтобы объединить с "аргументом" и "авторитетное свиде-

¹ *vox et praeterea nihil* (лат.) – голос минувшего ничто.

² Разъяснение санскритских *śruti* и *smṛiti*: см. Афор. 51, сн. 3.

тельство", то есть компетентное высказывание, способное удалить зло не более, чем это может сделать "аргумент" или умозаключение. И это зло неразличения нельзя устранить ничем, кроме прямого интуитивного *восприятия* реального положения дел.

b. То есть: рабство Души, хотя и предполагается только словесным, но его нельзя устранить путём обычного выслушивания инструкций или с помощью рассуждений (например, экстраполяции по аналогии), минуя непосредственное познание, вне прямого восприятия. Таким же образом, когда человек сбился с пути, то проблема в выборе правильного направления, вызванная дезориентацией относительно сторон света, хотя и является просто словесной (например, как результат неправильного указания), но не устраняется путём заверений или выводов без непосредственного познания ситуации¹. То есть человек не может установить, не воспринимая напрямую, какое из направлений компаса соответствует действительности, следовательно, разобраться в обстановке ему не помогут ни свидетельство, ни умозаключение. Причём, хотя выслушивание "свидетельств" и "умозаключений" могут содействовать восприятию, однако полезность этих *средств информации* или инструментов познания не может заменить наблюдения.

c. Или данный афоризм можно объяснить следующим образом, а именно: "Учитывая утверждение (в Афор. 56), что "устранение путаницы должно осуществляться необходимым способом", он заявил относительно сути вопроса, что

¹ Здесь я должен был сделать несколько вставок и другие изменения. Доктор *Ballantyne* включил: "То есть рабство и пр., Души нельзя устранить путём обычного выслушивания или путём умозаключения, вне *восприятия*. Как, например, в случае неудачи при выборе правильного направления". *Редактор.*

именно знание в виде различения между Душой и Природой является "растворителем" *не*-различения. Но тогда ответьте нам, а это знание по своему характеру аналогично выслушиванию Авторитетного свидетельства и пр.? Или это что-то особенное? В поисках ответа он приводит цитату (из Афор. 59): "Кроме того, это не устраняется с помощью аргументов" и пр. То есть неразличение не исключается, не отключается помощью доводов, авторитетных заявлений до тех пор, пока различия не будут определены как непосредственно воспринимаемые. Также и в ситуации с тем человеком, который заблудился, и не знает в каком направлении ему идти, единственным способом, чтобы устранить *текущую* ошибку, является непосредственное личное восприятие истины. Например, больной человек с нарушенным цветоощущением воспринимает *белые* объекты как будто они *желтые*. Он может *прийти к выводу*, что часть мела, на которую он смотрит, на самом деле, должна выглядеть белой. Или он может согласиться с *заверениями* друга, что она *является* белой. Однако ничем нельзя устранить ошибочность его *восприятия* желтизны в меле, кроме прямого восприятия белизны.

d. Таким образом, сформулировано положение о том, что Освобождение наступает в результате прямого различения Души от Природы, следующее объяснение касается понятия "различения".

e. В первую очередь в этой теме должно объясняться, что если допускается существование двух первоначал, а именно, Души и Природы, а способность различать одну от другой может привести к освобождению, то значит, эта способность является "инструментом правильного познания" (*pramāṇa*), который устанавливает достоверность существования этих двух *незаметных* реальностей.

Что доказывает существование незаметных вещей?

60. Знание о незаметных вещах достигается с помощью Вывода, например, знание об огне, когда он не виден непосредственно, устанавливается по наличию дыма.

a. То есть: "незаметные вещи" – это вещи, непознаваемые органами чувств, например, Природа и Душа. "Знание" – это результат, отображаемый в Душе, которого можно добиться с помощью инструмента правильного познания, и который можно назвать "Выводом" (*anumāna*). Однако правильнее называть¹ его: "узнаванием Приметы" (или распознаением по признаку). Например, знание о том, что в каком-то месте горит огонь, где мы не можем непосредственно его видеть, достигается по "узнаваемому Знаку (маркеру)", а именно, по наблюдаемому дыму (см. Афор. 100).

b. Кроме того, следует уяснить следующее: что является истинным, но всё же не определяется с помощью "Вывода", устанавливается с помощью Откровения. А поскольку "Вывод" является главным среди инструментов познания в этой Санкхья-системе, то только "Вывод" сформулирован в этом афоризме в качестве *ведущего* инструмента. Однако Откровение в системе Санкхья не остаётся без внимания, как будет видно из Афор. 88 этой Книги.

c. Далее он показывает порядок сотворения тех вещей, среди которых Природа является первичной, а отношение причины и следствия между ними по отдельности предваряет аргументацию, которая будет сформулирована впоследствии.

Перечисление 25-ти

¹ Ну́ауа Афоризмы, I, § 5. Редактор.

Реальных Сущностей.

61. Природа (*prakṛiti*) – это состояние равновесия гун: Праведности (*sattwa*), Страсти (*rajas*) и Темноты (*tamas*). Из Природы развивается Разум (*mahat*), из Разума – Осознание-Я (*ahankāra*), из Осознания-Я – пять Тонких Стихий (*tan-mātra*) и два ряда внешних и внутренних Органов (*indriya*), а из Тонких Стихий берут начало Грубые Стихий (*sthūla-bhūta*). Кроме этого существует Душа (*purusha*). Такова классификация из двадцати пяти принципов¹.

a. "Состояние равновесия" этих трёх сущностей, называемых "Праведность" и пр., означает их бытие без преобладания одного над другими. То есть состояние ещё *не* превращённое в *эффект*, при котором то или иное из них доминирует. Таким образом, "Природа" – это триада "Качеств" (*guṇa*), в отличие от производных, которым эта триада даёт начало. Таков полный смысл.

b. Хотя об этих вещах говорят как о трёх Качествах, а именно, "Праведность" и пр., но они не являются "Качествами" (*guṇa*) в том смысле слова, который придаётся им в *Вайшешике*. Потому что "Качества" *Вайшешики*-системы не имеют сами по себе *никаких* свойств (см., *Kaṇāda's, Afor.16.*). Тогда как *эти* имеют свойства Соединения, Разъединения, Легкости, Силы, Тяжести и пр. В этой Санхья-системе и в Священном писании слово "Качество" (*guṇa*) используется для обозначения трёх составляющих

¹ Названия "гун" в этом афоризме переведены эпитетами, отражающими 3 основных тенденции психики и поведения, однако этот термин, взятый из Вед, не имеет чётких и однозначных определений для трёх составляющих Пракрити (Природы). Допустима следующая триада: гармония, активность и пассивность. См. сноску к Афор. 113.

Природы (*prakṛiti*), потому что они содействуют Душе и, следовательно, составляют вторичный ряд в градации бытия. Кроме того, они образуют *шнуры*, которые тоже обозначаются словом *guṇa*, а именно, "Разум" и пр., которые в свою очередь также состоят из трёх "Качеств" и *связывают* Душу как корову или другое грубое животное.

с. Из этой Природы принцип, называемый "Великим" (*mahat*), а именно, принцип Понимания (*buddhi*) является производным. "Осознание-Я"¹ – это самомнение отдельной личности. Из него развиваются два ряда производных:

- (1) "Тонкие Стихии" и
- (2) две группы "Органов" (*indriya*).

"Тонкими Стихиями" являются невидимые сущности, состоящие из Звука, Прикосновения, Цвета, Вкуса и Запаха. Два ряда "Органов", подразделяемые на внешние и внутренние, образуют одиннадцать производных. Производными "Тонких Стихий" являются пять "Грубых Стихий". Но Душа – это нечто отличное и от любого производного, и от причины. Такова классификация из 25-ти сущностей, образующих совокупность всех вещей. То есть, кроме них ничего нет.

d. Далее в нескольких афоризмах он формулирует логическую последовательность развития этих принципов, один из другого.

Существование "Тонких Стихий"

¹ Self-consciousness (англ.) – самосознание. В своём переводе из-за явного несовпадения с европейскими концепциями я не стал использовать слово "самосознание", в котором смешаны самоидентификация, сознание (трактуемое по-разному различными школами) и личность.

О терминах "махат" и "буддхи" см. Афор. 71.

выводится из "Грубых Стихий".

62. Знание о пяти "Тонких Стихиях" выведено из "Грубых Стихий".

a. "Знание, путём умозаключений" – столько добавлено из Афор. 60, чтобы закончить афоризм.

b. Факт существования земли и прочих "Грубых Стихий" подтверждается Восприятием, а из этого Восприятия выведено существование "Тонких Стихий" (στοιχεῖα στοιχείων¹ – Эмпедокла). Ибо Восприятие должно предшествовать Выводу, как сказано в 5-ом Афоризме Готамы. И поэтому применение процесса умозаключения к данному случаю заключается в следующем:

(1) Грубые Стихии – это те, которые не достигли абсолютного предела упрощения или атомарного уровня и состоят из Тонких Стихий или Атомов. Грубые Стихии имеют различные свойства, например, наличие у стихии земли отличительного качества Аромата, и аналогично другие;

(2) Потому что они крупные;

(3) Как кувшины, сети и всё, что является крупным, образуется из чего-то менее крупного или, другими словами, более тонкого. Грубая сеть сплетена из тонких нитей и аналогично другие.

А оттуда выводится Осознание-Я.

¹ στοιχεῖα στοιχείων (греч.) – элементы, "корни всех вещей" Эмпедокла. То есть "танматры" – это не воспринимаемые обычными людьми специфические сущности, которые служат промежуточным звеном между чувствами и физическими элементами, дают начало "грубым стихиям".

63. Знание о существовании Осознания-Я выводится из факта внешних и внутренних органов, и из этих "Тонких Стихий", упомянутых в Афор. 62.

a. Путём умозаключения из факта существования внешних и внутренних органов и в результате познания этих "Тонких Стихий" приходит знание о существовании такого принципа как Осознание-Я.

b. Применение процесса умозаключения к данному случаю заключается в следующей отчасти круговой манере:

(1) Тонкие Стихии и две группы Органов образуют совокупность вещей, входящих в состав Осознания-Я;

(2) Потому что они являются производными формами Осознания-Я;

(3) Всё, что *не* понято Осознанием-Я, не является поэтому *продуктом* Осознания-Я (то есть не осознаётся как объект). Как Душа, которая, не будучи составляющей Осознания-Я, не является и его производным.

c. Оппонент возражает: "Если бы это было так, как заявляют санкхьяики, а именно, что все объекты типа кувшинов образуют совокупность Осознания-Я, в то время как само Осознание-Я подчинено "Пониманию", то есть "Интеллекту" или "Разуму" – *первичной* производной форме Природы (см. Афор. 61), то возникла бы ситуация, что Осознание-Я гончара стало бы материалом кувшина, и, следовательно, после смерти гончара сделанный им кувшин должен исчезнуть, ибо его внутренний орган (или "Понимание") в этом случае прекратит функционировать. Но этого прецедента не бывает, потому что *другой* человек *после* смерти гончара, узнав ранее виденное, скажет: "Это тот же самый кувшин, который, Вы помните, был изготовлен нашим знакомым покойником".

d. В ответ мы говорим: "Это – не так. Потому что после умирания гончара, наступает завершение только тех модификаций его внутреннего органа (или "Интеллекта"), которые могли бы вызвать *переживание* освобождённой Души (хорошее или плохое), так как (объект по имени) *кувшин* не может больше существовать, но это не означает завершения интеллектуальных модификаций вообще или кончины интеллекта в целом. Поэтому мы могли бы избавить себя от трудности дальнейшего спора, поскольку это касается возражения, основанного на допущении, что интеллект гончара *прекращает* действовать после его смерти. Однако мы можем пойти дальше и признать, ради спора, отключение "интеллекта" умершего гончара, без допущения какой-либо необходимости исчезновения его глиняной посуды. Эта альтернативная теория ситуации может быть сформулирована следующим образом.

e. Или как предлагает Беркли в своих "Основах человеческого знания" (Гл. VI): "Пусть самосознание *Божества* будет причиной, почему кувшины и прочие вещи продолжают существовать, а не самосознание гончара, который может утратить своё самосознание, в то время как Божество, совокупность всей жизни, *Hiraṇyagarbha*¹, никогда не утрачивает *своего* самосознания, хотя все живущие существа не сохраняют".

А отсюда – знание об Интеллекте.

64. Знание о существовании Интеллекта выведено из Осознания-Я (Афор. 63).

a. То есть, путём умозаключения из существования Осознания-Я, которое является производным, выведено знание о существовании "Интеллекта" (*buddhi*), *великого*

¹ *Vedanta-sāra*, § 62. Редактор.

"внутреннего органа" (*antahkaraṇa*), названного поэтому "Великим Принципом" (*mahat*). Существование интеллекта узнаётся по наличию признака *причины* у такого производного как Осознание-Я.

b. И поэтому к данному случаю снова применяется круговая манера умозаключения:

(1) Сущность, называемая Осознанием-Я, распознаётся по характеру мыслей, состоящих из капризов суждения или настроений ума.

(2) Потому что Осознание-Я – это вещь, которая является производной суждения, развивающегося в Декартовской последовательности – *cogito, ergo sum*; и

(3) Всё, что *не* создано из суждения, или уверенности ума, не является соответственно производным умственной самонадеянности. Как Душа, которая не создана из частей (не придумана из) этого или чего-то предшествующего.

c. Здесь важно понять следующее объяснение: каждый человек сначала определяет что-нибудь в соответствии с собственной концепцией (общим представлением), то есть в соответствии с такой формой мысли, которая выражается общим термином. Например: сначала возникает образ (объект), который представляется человеку кувшином или человеческим телом, или возможным действием того или иного рода, после он выносит суждение: "Это я" или "Это должно быть сделано мной" и т.д., и этого вполне достаточно. И никто не спорит о том, что данный факт является установленным. В этом случае сама иллюзия обладания некой *причиной* "взгляда на вещь" называется "Осознанием-Я", которую человек сам демонстрирует в различных суждениях как ссылку на самого себя. Поскольку отношение причины и следствия присутствует между

обеими функциями: случайная концепция и последующее случайное суждение (то есть решение *судить*), которое является функцией Осознания-Я¹. И это (принятие собственного решения) предлагается для простоты, чтобы указать наличие между этими двумя субстратами отношения причины и следствия, с которыми оба ряда функций взаимосвязаны. И этого достаточно. Само собой разумеется, что появление *функции* из следствия обязано своим происхождением возникновению *функции* из причины. Согласно Санхье, нет ничего существующего в любом производном, чего не существовало бы предварительно в причине данного производного, безо всякого исключения и никоим образом иначе.

А отсюда знание о Природе.

65. Знание о существовании Природы выведено из "Интеллекта" (Афор. 64).

a. Путём умозаключений из существования Интеллекта, именуемого "Великим принципом", выведено, что он является *производным*, а отсюда наступает познание существования Природы как его причины.

b. Применение процесса умозаключения здесь состоит в следующем:

¹ Или другими словами, эта соотнесённость определённых вещей, состояний и действий с самоидентификацией выражается в "присваивании" (того, что интуитивно считается внешним) с помощью различных притяжательных местоимениях (мой, свой и пр.). А самоидентификация (или определение самого себя) проявляется во *взгляде* внутрь самого себя, то есть в определённом смысле слово "я" обозначает фиксацию "внимания внутрь". И правомерность этой взаимосвязи (отношения "субъект – объект") ни у кого не вызывает сомнений.

(1) Интеллект, привязанностями которого является Радость, Боль и Тупость, сам берёт начало от чего-то, что порождает эти аффекты Удовольствия, Отвращение и Тупости;

(2) Потому что он является *производным* и, следовательно, должен быть порождён чем-то уже содержащим в самом себе Радость, Боль и Тупость;

(3) А каждое *производное*, которое обладает влечениями (потенциально) или оказывает влияния (актуально), берёт своё начало в том, что состоит из этих составляющих, а именно, Радости, Боли или Скуки. Например, милые женщины и пр.

c. Ибо приятная женщина дарит удовольствие своему мужу, и, значит, (как известно, преимущественно вбирает в себя или) разделяет с ним качество "Добродушия". Нескромная женщина доставляет ему боль и, следовательно, разделяет с ним качество "Дурноты". А та, которая разлучена и возможно забыта, вызывает равнодушие и поэтому имеет привкус качества "Темноты".

d. И в данном случае соответствующее опровержение возражений следует правилу, которое гласит, что качества следствия должны (в любом случае) приводиться в соответствие с качествами причины.

e. Теперь он обосновывает в другой манере, как мы приходим к подтверждению вывода о существовании Души, которая лишена отношения причины и следствия, присущего Природе и её разнообразным производным, о чём упоминалось в четырёх предыдущих афоризмах.

Аргумент в пользу существования Души.

66. Существование Души выводится из факта, что комбинация принципов Природы, включая их всевозможные следствия, существует ради другой, чем неразумная Природа или любое из её производных так же не осознающих себя.

a. "Комбинация", то есть соединение, которое является причиной всех производных, образующихся (в свою очередь) в результате соединения своих составных частей. Поскольку всё, что обладает этим качеством, как например, Природа¹, Разум и так далее (в отличие от Души, которая *не* состоит из частей), существует ради кого-то другого. Отсюда понятно, что Душа существует. Таков остаток, необходимый для завершения афоризма.

b. Но применение аргументов в данном случае заключается в следующем:

(1) Рассматриваемая сущность, а именно, "Великий Принцип" Природы вместе с остальной неразумной совокупностью производных имеет своей целью или результатом впечатления мирского опыта и возможное Освобождение кого-то другого, чем он сам.

(2) Потому что он является комбинацией, то есть имеет *сложную структуру строения*.

(3) А каждая комбинация как диван или стул и т.п., предназначена для использования другим, а не в собственных интересах и её составные части по отдельности не служат друг для друга.

c. И вот, чтобы доказать, что Природа (*prakṛiti*) является причиной всех производных, он обосновывает её *вечность*.

¹ *avyakta* – "нерасчленённая на части", "сплошная" (indiscrete). См. Афор. 136 этой Книги. Редактор.

Довод в пользу вечности Природы.

67. Поскольку корень¹ не имеет опоры, то первопричина всего не имеет основания.

a. "Корень" (*mūla*), то есть причина двадцати трёх принципов, которые вместе с Душой и самим корнем составляют двадцать пять подлинных сущностей признанных в Санкхье. "Не имеет опоры", то есть не имеет причины. "Корень", а именно, Природа (*pradhāna*) "не имеет основания", то есть беспричинна. Ибо нет другой причины у самой Природы, потому что был бы *regressus in infinitum* (См. Афор. 57 е.). А если бы мы предположили иную причину, то по аналогии, она нуждалась бы в следующей причине, и так без конца.

b. Этот аргумент он обосновывает следующим образом.

Термин Первичная деятельность или Природа использован только для обсуждения регресса в бесконечность.

68. Когда мы говорим о *корне* вещей под именем "Природа", то имеем в виду просто название, с помощью которого мы ставим точку в вопросе, ибо каузальная последовательность предполагает остановку в какой-то одной точке.

a. Дело в том, что нас могли бы обвинить в логической ошибке *бесконечного возврата* (*regressus in infinitum*), если бы мы допустили существование бесконечной череды причин. А именно, если одна причина порождает Природу, и затем причина данной причины должна тоже иметь причину, и так снова и снова, то должна же быть, в конце концов, остановка или завершение в каком-то пункте, где-нибудь в какой-то одной беспричинной вечной сущности. Следовательно, то на чём мы останавливаемся – это *Первичная*

¹ Root (англ.) – корень, основание, база, источник.

Деятельность (pra-kṛiti). Ибо слово *prakṛiti* как правило, удобно переводимое термином *Природа* – это не более чем символ для обозначения причины, которая является *базовой*. Таков смысл.

b. Однако некоторые ведантисты могут возразить насчёт обсуждаемых вопросов: "Положение о том, что существует только двадцать пять реалей, неубедительно. Ибо помимо "Недискретной" или первозданной Природы, которая по Вашим словам является причиной Разума, *другой* неразумный принцип, именуемый "Невежеством"¹, представляет самого себя". Обдумав это сомнение, он заявляет следующее.

| |
|---|
| <p><i>Природа и Душа одинаково несотворённые.</i></p> |
|---|

69. В отношении Природы и Души применим один и тот же аргумент в пользу их несотворённого существования.

a. В ходе обсуждения о Ведущем Деятеле (Природе), то есть причины, которая является первоосновой (корнем) всех производных, нами обоими, сторонником учения Санхьи и противником (то есть сторонником Веданты) занята одинаковая позиция. Это можно сформулировать так: есть упоминание в Священном писании о *производстве производных*² из Природы, а также о том, что *Невежество* имеет производный характер, как видно из следующей

¹ *Vedānta-sāra*, § 21. Редактор.

² Production (англ.) – "производство", часто используемый термин, перевод которого зависит от контекста. В настоящем тексте перевод "production" имеет значения: процесс образования и развития форм (следствий, производных сущностей и т.п.), формирование производных, продуцирование эффектов и т.п. (см. Афор. 110, 118, 120, 123).

цитаты: "Это Невежество, которое подразделяется на пять видов, получило своё развитие из великого Духа"¹. Отсюда с необходимостью следует, что образный смысл "производства производных" намеренно утверждается в отношении *одной* из них, а не подразумевается как *буквальное* формообразование обоих, в противном случае мы вообще не должны обосновывать. А из этих двух метафоричность "производства производных" относится только к *Природе* в виде проявления соединения с Душой. Формообразование (в смысле метафорического "производства производных", о котором здесь идёт речь), характеристикой которого является соединение, *было* упомянуто. Ибо есть ссылка на такое образное происхождение производных из Души и Природы в отрывке из *Kaurma [Purāna]*, начинающемся так: "Из действия (или Первичной Деятельности) и знания (или Души)..." и так далее. А так как в Священном писании нет упоминания о происхождении *Невежества* в переносном смысле, значит, *оно* – *не* из вечности. О том, что Невежество состоит из мнимого знания, было объявлено в афоризме *Йоги*, а именно, что это не отдельная сущность, а всего лишь "болезненная привязанность ума". Поэтому нет смысла увеличивать список из 25-ти Реальных сущностей путём добавления 26-го принципа, чтобы величать его "Невежеством".

b. Или согласно другой более вероятной интерпретации афоризма, смысл его в том, что один и тот же аргумент правомерен для обеих: и Души, и Природы. Таков смысл.

c. Но тогда возможен вопрос: "Установленный способ достижения знания спасительной истины в отношении Природы, Души и всего остального с помощью Вывода не

¹ "Это Невежество...." – цитата взята из *Vishṇu-purāna* I, стих 4.
Редактор.

указывает на то, откуда берётся рефлексия, в форме различения между Душой и Природой, которая случается далеко не у *всех* людей?" В отношении этой точки зрения, он заявляет следующее.

Не все извлекают пользу с помощью спасительной истины; ибо этот путь предначертан только для лучшего рода людей, которые способны слышать голос разума.

70. Не существует правил или необходимости, что все должны прийти к истине. Потому что те, кому выпала честь заниматься исследованием, описываются в трёх видах.

а. Ибо счастливики, увлечённые изучением вопросов, различаются по способности к рефлексивному мышлению и подразделяются на три группы: тупые, заурядные и лучшие. Так у тупых аргументы учения Санкхьи вызвали разочарование и, в целом, были отвергнуты с помощью софизмов высказанных *буддистами* и пр. Заурядные подвергли эти аргументы сомнению или, другими словами, истолковали их таким образом, чтобы создать видимость, будто бы они располагали равносильными доводами. А на самом деле, с помощью их аргументов доказывалось противоположное тому, что эти люди пытались утверждать, или приводимые ими доводы не соответствовали реальности¹. И только *лучшие*, то есть искуснейшие среди людей, достойных заниматься исследованием, размышляют в манере, сформулированной в нашем изложении процесса рефлексии, который приводит к различению Души от Природы. Такова суть. Однако вовсе не обязательно, что у *всех* должна быть потребность мыслить подобным образом: таков буквальный смысл.

¹ См. "Раздел о заблуждениях" в *Tarka-sangraha*. Редактор.

b. Теперь, с помощью двух афоризмов, он определяет "Великий Принцип" и "Осознание-Я". Читателю нужно помнить, что Природа состоит из баланса трех "Качеств" и быть знакомым с другими принципами, такими как "Тонкие Стихии" (Афор. 61).

Под "Великим Принципом" обозначен Разум.

71. Первым производным Ведущего Деятеля, или Природы, которое называется "Великим Принципом", является Разум.

a. "Ум" (*manas*), а Разумом он называется, потому что его основное предназначение состоит в "размышлении" (*manana*). Под "размышлением" здесь понимается способность "суждения" (*niśchaya*). Когда Разум рассматривается как функция, то он именуется "интеллектом" (*buddhi*)¹. А если он понимается как первое производное, то называется "Великим Принципом" (*mahat*). Таков смысл.

Связь Осознания-Я с Разумом.

72. "Осознание-Я" проявляется вслед за Разумом.

a. "Осознание-Я", функцией которого является иллюзия личности² ("Я существую", "Я делаю эту, ту или иную вещь"), является более поздним производным образованием.

¹ То есть его многофункциональность определяется совокупностью способностей. См. С. Радхакришнан "Индийская философия", т. 2, стр. 239: "термин "махат" употребляется в космологическом аспекте, его синонимом, его психологическим дубликатом, относящимся к каждому индивиду, является буддхи".

² Conceit (англ.) – *сущ.*: "тщеславие", "самомнение", "причудливый образ"; *глагол.* "воображать, представлять себе"; – то есть иллюзорное представление. См. Афор. 73.

То есть "Осознание-Я" развивается следующим после "Великого Принципа" (Афор. 71).

b. Поскольку "Осознание-Я" является тем, в чью функцию входит иллюзорное представление, которое выводит наружу *Эго* в каждом случае познания, то сущность вещи ещё только предстоит познать. А иначе бы это содержание познания дремало в лоне Природы как нечто аморфно-бесцельное. Отсюда следует, что все другие следствия из числа феноменов земного существования развиваются из Осознания-Я. И поэтому он заявляет следующее.

Все производные, кроме Разума, образуются из Осознания-Я.

73. Другим принадлежит роль быть производными этого (то есть Осознания-Я).

a. "Быть производными этого" означает формироваться из Осознания-Я. То есть факт развития производных Осознающего "Я" связан с другими ("моими") одиннадцатью "Органами" (*indriya*), пятью "Тонкими Стихиями" и опосредствованно (или косвенно) также с Грубыми Стихиями, которые производны от Тонких Стихий.

b. Кто-то может сказать: "Но если процесс происходит именно так, то Вы отказываетесь от Вашей догмы, что Природа является причиной мироздания". Поэтому он заявляет.

Природа – это непосредственная причина Разума и опосредствованно причина всех других производных.

74. Опосредствованно через "Великий Принцип" Природа является первопричиной всех производных. Как и в случае с Атомами, которые являются причинами кувшинов и пр., хотя и не напрямую.

a. "Опосредствованно", то есть косвенно, а не напрямую. Природа, действуя через "посредника", то есть через "Великий Принцип", первична по отношению к "Осознанию-Я" и остальным. Как в теории *Вайшешики* Атомы являются причиной кувшина или чего-то аналогичного только опосредствованно, то есть через промежуточные этапы сочетаний двух и более атомов. Таков смысл.

b. Оппонент может спросить: "Но учитывая, что Природа и Душа вечные, какая из них действительно является причиной начала творения?" В связи с этим он заявляет.

Почему Природа является единственной причиной.

75. Несмотря на то, что обе, Душа и Природа, предшествуют по отношению ко всем производным, однако понятие причинности применимо только к Природе, потому что Душа лишена каузального признака.

a. То есть: "в то время как обе", а именно, Душа и Природа являются пред-существующими по отношению к любому производному, однако "причинность применима" только к *Природе*. "Потому что Душа" не превращается во что-то другое, как глина превращается в кувшин, и поэтому она должна быть "лишена каузального признака", то есть он у неё отсутствует.

b. Кто-то может сказать: "Тогда пусть сами *Атомы* будут причинами, ведь никто не спорит, что *они* каузальные". В ответ на это, он говорит.

Почему теория формообразующей Природы предпочтительнее Атомизма.

76. То, что ограничено, не может быть субстанцией всех вещей¹.

a. То, что имеет границы, не может быть субстанцией (носителем свойств) всех вещей, как пряжа не может быть материальной причиной кувшина. Поэтому согласно предложенной теории необходимо было бы назвать порознь отдельные причины для всех вещей, а проще допустить, что существует единственная причина. Следовательно, только Природа является причиной. Таков смысл.

b. В поддержку этого он ссылается на Священное писание.

| |
|---|
| <p><i>Священное писание говорит в пользу этой теории.</i></p> |
|---|

77. И положение о том, что Природа является всеобщей причиной, подтверждается цитатой из Священного писания, что мир берёт начало из Природы.

a. Прежде всего, довод уже сформулирован (в Афор. 76), и до тех пор, пока аргумент не утратил свою силу, никто не отступает от авторитета. Кроме того Священное писание заявляет, что Природа является причиной мира, например: "Из Природы мир возникает" и т.д.

b. Кто-то может сказать: "Кувшин, которого прежде не было видно, превратился в существующий. Позвольте *предыдущему небытию* быть причиной каждого производного, поскольку оно является неизменяемым antecedентом и, следовательно, причиной. Если верить доктору Брауну, то в

¹ Смысл состоит в том, что совокупность атомов не может быть субстанцией бесконечной Вселенной, потому что в ней (кроме корпускул) существуют и другие формы материальной субстанции, например, свет, магнитное поле, межатомное пространство и пр.

его 6-ой лекции: "Неизменное предшествование во времени обозначает причину". На это он отвечает.

Из ничего ничто не рождается.¹

78. Вещь не сделана из ничего.

a. Невозможно, чтобы из ничего, а именно, из небытия могла быть создана вещь. То есть прежде должно возникнуть бытие, (чтобы присутствовать в качестве условия, а вечность никогда *не возникала* и, следовательно, небытие просто алогично). Если бы бытие возникало из небытия, то, поскольку признак причины зримо присутствует в своём производном, *мир* тоже стал бы нереальным. Таков смысл.

b. "Позвольте миру тоже *быть* нереальным, какой вред нам от этого?" Если кто-то так спрашивает, то он заявляет следующее.

Доводы, почему мир нельзя предполагать нереальным.

79. Этот мир не является нереальным, так как нет фактов, опровергающих его реальность, и потому, что он не ложный результат искажённых причин, ведущих к вере в то, чему не следует верить.

a. Хотя существует представление в отношении раковины жемчужной устрицы (моллюск), которая иногда блестит подобно серебру и кажется, будто она серебряная, однако её серебристость опровергается последующим и более правильным познанием, что это вовсе *не* серебро. Но в обсуждаемом случае, когда мир рассматривается как реальность, никто не обладает знанием, подтверждающим что "Этот мир в форме

¹ *Ex nihilo nihil fit* (лат.) – "Из ничего ничто не возникает". Парафраза основного положения эпикурейской философии у Лукреция "О природе вещей", I, 146-158.

бытия *не* существует ". Ведь любому представлению, даже если бы оно претендовало на достоверность, это наличное бытие может быть противопоставлено как факт.

b. И считается, что любое ложное суждение является результатом *извращённой* причины. Например, при нарушении цветоощущения, восприятие белой раковины моллюска как *желтой*, свидетельствует об искажении зрительного восприятия этого человека. Однако в отношении мира, рассматриваемого как реальность, нет такого временного или случайного вырождения чувств, потому что все и всегда узнают мир как реальность. Следовательно, *не* существует опытных данных подтверждающих нереальность мира.

c. Кто-то может предложить: "*Позвольте* небытию быть субстанциальной причиной мира, ведь мир не обязательно *будет*, следовательно, он нереален". В связи с этим, он заявляет следующее.

Производное чего-то является чем-то, а производное из ничего – это ничто.

80. Если субстанциальная причина – это вышеупомянутое бытие, то в этом случае и производное будет реально существующим объектом, вследствие его объединения или отождествления с причиной. Но если причиной будет небытие, то как может возникнуть ситуация где производное станет реальным, ведь *она* – это "забытая выдумка", как и его причина, с которой оно должно слиться в виду своей одинаковости?¹

a. Предположим, *бытие* является субстанциальной причиной мира, поскольку максима состоит в том, что качества причины представляют самих себя в следствии, то "возникла

¹ Пример доказательства: приведение к абсурду.

бы ситуация", когда производное стало бы реальным, "вследствие его объединения с этим"; то есть из-за объединения производного с реальностью, являющуюся его субстратом. Но поскольку (по аналогии) если бы субстанциальной причиной было *небытиё*, то мир тоже должен стать *небытиём*, вследствие *небытийности* своего производного существования. То есть, согласно данному предположению, существование мира в силу необходимости превратится в *небытиё*, как и его предполагаемая причина. Как может возникнуть ситуация, что *небытие* вдруг *станет реальным*?

b. Но последователь *Мимансы* может сказать: "Поскольку, казалось бы, что *небытиё* не может принять иной формы, кроме *небытия*, позвольте только *деяниям* быть причиной мира. Зачем нам ещё добавлять гипотезу о "Природе"? На это он отвечает.

Действие не может служить в качестве субстрата.

81. Нет. Ибо деяния не приспособлены быть субстанциальной причиной любого производного.

a. Учитывая что "незаметные" достоинства и недостатки, порождаемые действиями, могут быть *инструментальной* причиной вызывающей земное состояние деятеля, но мы никогда не видим достоинств или недостатков в характере *субстанциальной* причины какого-либо производного: и наши теории должны демонстрировать уважение к нашему опыту. "Природа" должна быть признана, потому что Освобождение возникает в результате пронизательной способности отличать Природу от Души (см. Афор. 56, 83).

b. Однако кто-то может сказать: "Так как Освобождение может быть достигнуто принятием обетов, рекомендуемых

Ведами, то разве у нас есть повод для беспокойства насчёт Природы?" На это он отвечает.

*Спасение нельзя обрести
соблюдением обрядов.*

82. Освобождения нельзя достичь с помощью Священных обрядов и главная цель человека состоит не в извлекаемой таким способом пользе. Кроме того, сохраняется угроза повторных рождений, нависшая над ритуалистом, ибо результат, достигаемый с помощью действий, является производным, а не вечным.

a. "Священные средства" типа жертвоприношений, так называются, потому что они услышаны из уст инструктора компетентного в Священном Писании. Но не с помощью этого "достигается Освобождение". "Потому что сохраняется угроза повторных рождений", в виду того, что это воображаемое Освобождение было достигнуто с помощью средств. Потому что освобождённая (таким способом) Душа по-прежнему подвержена циклу повторных рождений, так как её предполагаемое Освобождение не является вечным, потому что оно – результат действий. Исходя из этого, главная цель человека не состоит в извлечении пользы, получаемой при совершении ритуалов и жертвоприношений.

b. Он показывает, что же представляет собой главная цель человека.

*В вопросе достижения главной цели человека
Священное писание согласно с Санхьей.*

83. В Священном писании сказано, что тот, кто достиг различения между Природой и Душой, повторно не рождается.

a. "В отношении Природы и Души" тот, кто научился различать, избавится от круговорота рождений и смертей. Есть цитата, подтверждающая, что вследствие знания им отличительных признаков, человек не будет повторно рождён: "Он не вернётся снова".¹

b. Он обосновывает возражение противоположной точке зрения.

Боль может привести только к боли, но не к освобождению от неё.

84. От боли, причиняемой животным при жертвоприношении, должен страдать жрец, а это не освобождение от боли. Как, например, нет облегчения от озноба при обливании водой.

a. Если бы Освобождение осуществлялось с помощью *действий*, таких как жертвоприношения, то поскольку действия вызывают различные страдания, то и Освобождение само тоже содержало бы в себе множество болей (согласно принципу, что каждое следствие содержит в себе качества своей причины). А это привело бы к печали из-за осознания, что оно должно, в конце концов, закончиться. Ибо тому, кто дрожит от холода, обливание водой не доставляет облегчения от озноба, а скорее, усиливают его.

b. Но кто-то может сказать: "Тот факт, что действие причиняет боль, не является *мотивом*, связанным с совершением обряда жертвоприношения. Но реальная причина заключается в том, что действие влечёт за собой *желаемые вещи*. И в связи с этим есть цитата: "С помощью жертвоприношений они могут обрести бессмертие". На это он отвечает.

Характер ожидаемого результата

¹ Ср.: *Chhândogya Upanishad*, VIII., XV. Редактор.

не влияет на длительность эффекта
получаемого посредством деяний.

85. Освобождение не может возникнуть в результате действий. Потому что желательность или нежелательность в намерении, (а мы признаем, что *мотивом* жертвоприношения не является причинение боли жертве), не влияет на преходящий характер результата *действий*.

а. Допустим, что боль не причиняется преднамеренно при беспристрастном совершении культовых действий со стороны добродетельного жреца, хотя там и *есть* разница (поскольку Вы спорите) между действием, доставляющим что-то приятное, и действием, выполненным беспристрастно. Но это никак не относится к факту Освобождения производимого посредством *действий* (которыми, я повторяю, нельзя достичь *постоянного* Освобождения), поскольку должна вернуться боль. Ибо это предполагаемое Освобождение, допускающее, что его можно достичь "за счёт работ", должно быть преходящим, потому что оно *образуется производно*. Текст, в котором утверждается, что культовые действия, выполняемые беспристрастно, являются инструментами Освобождения, имеет отношение к *знаниям*, (которые, я допускаю, могут быть получены таким способом). И Освобождение наступает благодаря знанию. Поэтому жертвоприношения и прочие деяния являются инструментами Освобождения *опосредствованно*. Но Вы вспомните, что данное расследование касается *непосредственной* причины.

б. Но кто-то может сказать: "Допустим, что Освобождение может наступить благодаря познанию различия между

Природой и Душой, (как Вы, санхьяики, утверждаете), однако из-за мимолётности Освобождения, реализуемого *этим* способом, как впрочем, и любым другим, земная жизнь всё же может вернуться. Будучи в равных условиях, *мы*, чью концепцию Освобождения Вы, санхьяики, рассматриваете как преходящее состояние, и с другой стороны, Вы, санхьяики, чьё Освобождение *мы*, по аналогии, тоже рассматриваем как существующее, находимся в одинаково затруднительном положении". На это он отвечает.

Правильный способ освобождает раз и навсегда.

86. У того, кто, по сути, свободен, и чьи оковы рабства полностью разрушены, Освобождение становится абсолютным как результат его спасительного знания. Нет равенства между ним и тем, кто уповает на деяния¹ и может тем самым обеспечить себе временное пребывание в Раю, однако снова вернётся на землю.

а. У того, "кто, по сути, освобождён", кто в самой своей сущности свободен, происходит разрушение рабства. Рабство – это Отсутствие способности различать между Природой и Душой (см. Афор. 56). По мере устранения зависимости происходит разрушение иллюзий, уничтожение Неразличения. Но разве возможно, что должно снова вернуться земное состояние, если Неразличение разрушается *полностью*? Следовательно, нет предполагаемого сходства между этими двумя случаями, как вообразил себе оппонент в Афор. 85 *b*.

¹ Под "деяниями" (works) здесь подразумевается сознательное поведение в целом, имеющее кармические последствия, а не только ритуалы, заслуги (deserts) и т.п.. См. Афор. 16, 51, 52, 85 и др.

b. В Афор. 61 утверждается, что существует классификация из двадцати пяти принципов, реальность которых не может быть установлена или осознана как *достоверная*, кроме как путём *доказательства*. Поэтому он показывает то, что он *подразумекает* под понятием "доказательство".

Что имеется в виду под обоснованным свидетельством.

87. Определение чего-то ранее не запечатлённого в Душе и в Интеллекте, вместе или по отдельности, – это "правильное понятие" (*pramá*). А то, что в высшей степени эффективнее того или иного "правильного понятия", мы называем доказательством или обоснованным свидетельством (*pramána*).

a. "Не запечатленное", то есть не сохранившееся в "сфере достоверно опознанного" (*pramátri*), короче говоря, неизвестное ранее. "Определение", то есть выяснение или правильное осмысление содержания понятия о какой-то вещи или реальности является "правильным понятием". И либо это влечение "*обоих*", то есть Интеллекта и Души, как полагают некоторые, будто это существует, или только одного из этих двух, как считают другие, *либо* способ, "который гораздо продуктивнее" этого "правильного понятия" и является тем, что мы называем доказательством или свидетельством (*pramána*). Такова дефиниция свидетельства в целом. Далее будет обсуждаться определение нескольких его разновидностей считающихся обоснованными, иначе говоря, подтверждающих достоверность, подлинность. Таков смысл.

b. С целью исключения Воспоминания, Ошибки и Сомнения, когда речь идёт о доказательстве, мы поочерёдно используем следующие выражения:

1. "предварительно неизвестные", что означает исключение воспоминаний;

2. "реальность", что означает исключение ошибок, грёз и фантазий;

3. "различение", которое исключает сомнение.

с. В связи с этой темой знания и источников познания, если о "правильном понятии" говорят как о расположенном в Душе (см. Афор. 87 а), то доказательство или свидетельство следует рассматривать как увлечённость *Интеллекта* (или любовь к знанию). А с другой стороны, если о "правильном понятии" говорится как о находящемся в Интеллекте в виде склонности к данным увлечениям, которые отражаются "зеркалом" Души, то доказательство или свидетельство, или же любой другой термин, который мы можем выбрать для обозначения того, из чего исходит "правильное понятие", будет считаться всё равно только соединением органа с соответствующим объектом. Такое соединение приводит к чувственному восприятию. Однако, если об *обоих*, то есть о познании Души и увлечениях Интеллекта говорят как о случаях "правильного понятия", тогда *оба* из этих: стремление Интеллекта и соединение органа с соответствующим объектом должны получить название доказательства как источника правильного знания (*pramāṇa*). Вы должны понимать, что когда об органе зрения говорят как о "свидетельстве" (буквально: "оче-видности"), то под этим подразумевается, что он должен рассматриваться только *опосредствованно* как источник правильного познания¹.

d. Какие виды доказательства существуют? На это он отвечает.

¹ То есть чувственные данные только *косвенно* подтверждают "логику фактов".

Есть три вида свидетельств.

88. Есть три вида доказательств и не требуется дополнительного обоснования. Потому что, если они будут установлены, то всё, что является истинным, может быть подтверждено с помощью любого из этих трёх.

a. "Доказательства существует трёх видов", то есть "восприятие" (*pratyaksha*), "узнавание признаков, или вывод" (*anumāna*) и "авторитетное свидетельство" (*śabda*) являются тремя видами доказательства (или способами установления связей и фактов).

b. Кто-то, может быть, хочет сказать: "Давайте наряду с этими тремя включим в этот список "Сравнение", которое причисляется Ньяей к специфически особому источнику знания, и другие, например, "Догадку" и пр., которые аналогичным образом считаются в Мимансе тоже инструментами правильного знания (так же, как эти три) в вопросе различения Природы и Души". Поэтому он говорит: "потому что, если эти три будут установлены", то есть если эти три вида доказательств признаются обоснованными, то "всё, что считается действительно достоверным, может быть проверено с их помощью", и нет нужды в дополнительных обоснованиях, которые могли бы подтвердить подлинность. Потому что не требуется увеличивать список доказательств из-за громоздкости, которая грешит против философской максимы, а именно, что мы не должны принимать больше, чем необходимо для объяснения ситуации. Таков смысл.

c. По той же причине *Manu* тоже положил в основу только триаду доказательств¹, где он говорит: "человек, который ищет чёткое знание своих обязанностей, должен хорошо изучить эти три источника правильного знания: Восприятие,

¹ См. *Manu* "Основы Права", Гл. XII, стих 105. Редактор.

Умозаключение и авторитет Вед в его различных формах (шрути, смрити и пр.). А "Сравнение", "Традиция" (*aitihya*) и пр., включены в рубрики Умозаключения и Авторитетного Свидетельства. "Невосприятие" (*anupalabdhi*) включено в состав Восприятия, ибо не-восприятие отсутствующего кувшина на отдельной пяди земли есть не что иное, как восприятие этой пяди земли *без* кувшина на ней.

d. На основе данного общего определения и уже имеющихся аргументов в Афор. 87, он далее формулирует дефиниции различных видов доказательства.

Определяется Восприятие.

89. Восприятие (*pratyaksa*) – это распознавание, при котором происходит копирование формы¹ ощущаемой вещи, находящейся в контакте² с органами чувств.

a. "Находящейся в контакте", буквально "существующей в соединении"; "копирует её форму", то есть принимает форму вещи, с которой оно контактирует, как вода принимает форму сосуда, в который её наливают. И то, как "распознающее" стремление Интеллекта способно делать *это*³, свидетельствует о том, что умение различать является свойством Интеллекта,⁴ именуемое Восприятием, (которое одновременно является и инструментом, позволяющим осуществлять проверку). Таков смысл.

¹ То есть образование впечатлений.

² *Aniruddha* вместо выражения: "находящейся в контакте" допускает – "определённой посредством контакта" и пр. Редактор.

³ Имеется виду процесс формирования впечатлений и представлений.

⁴ См. "Йога-Сутра", Глава I – 5 и 8.

b. Но кто-то может сказать: "Эта дефиниция Восприятия¹ не распространяется (то есть мы имеем представление, как оно должно функционировать, и предполагаем, для чего предназначено) на восприятие адептами *Йоги* вещей минувших, будущих или скрытых за каменными стенами, или касающееся таких промежуточных состояний как приостановка обычного восприятия. Потому что здесь "не копируется форма вещи при *контакте*" с умом того, кто воспринимает вещь даже во время её отсутствия". Обдумав это сомнение, он исправляет данное замечание с помощью встречного заявления: на самом деле этот вид сверхъестественного восприятия не является тем, что он намерен определить.

Определение не должно осуждаться и его не следует распространять на восприятие мистического.

90. Это не ошибка в определении, будто его нельзя применять к восприятию адептов *Йоги*. Потому что восприятие знатоков *Йоги* – это не *внешнее* восприятие.

a. То есть здесь определяется только *чувственное* восприятие, а адепты *Йоги* воспринимают не через *внешние* органы чувств. Поэтому нет ошибки в нашем определении, то есть, нет *ошибки* в том, чтобы не принимать в расчёт восприятие йогингов, потому что не было *намерения* включать их.

b. И хотя ответ равносильно возражению оппонента, который вправе его ожидать, тем не менее, Капила обосновывает правомерность определения, о котором идёт речь.

Но это определение не распространяется

¹ См. Афор. 89.

на восприятие чего-то мистического.

91. Иначе говоря, нет ошибки в определении, потому что мистический ум адепта при достижении экзальтации соединяется с каузальными вещами.

a. Если это так, то восприятие *Йогина* тоже должно быть по необходимости определено, а поскольку нет ошибки в нашем определении в Афор. 89, то она на него и не распространяется. Потому что ум *Йогина* в состоянии экзальтации, приобретённом в результате длительной тренировки концентрации, действительно вступает в соединение с вещами как бы существующими в своих причинах, то есть, так или иначе, не с вещами, которые превращаются в производные формы и ощущаются внешними органами чувств.

b. Здесь слово, переведённое как "каузальный" (*līna*) означает вещи, находящиеся *вне* связи с органами чувств, о чём упоминает оппонент в Афор. 89 *b.* Ибо *мы* утверждаем, что следствия *существуют* извечно в своих причинах, до принятия ими формы следствий. И аналогично, когда они опять распадаются внутри своих причин, то в эти же причины и возвращаются. Считается, что даже то, что является минувшим и пр., всё же имманентно существует и, следовательно, его связь с разумом мистика или ясновидящего вполне возможна.

Возражение, что это определение неприменимо к восприятию "Бога".

c. Но кто-то может сказать: "Это определение нельзя распространять на восприятия *Бога*, потому что они существуют извечно и не могут быть *результатом* внезапно возникающей связи". На это он отвечает.

Не доказано, что существует какой-то "Бог".

92. Это возражение против определения Восприятия не имеет силы, потому что не доказано, что *есть* Бог (*īśwara*).

a. То есть, нет ошибки в дефиниции Восприятия, потому что нет никаких доказательств того, что *есть* Бог (добавлено из Афор. 90).

b. Это сомнение насчёт существования любого Бога выдвинуто намеренно для того, чтобы дать отвод¹ высокомерным высказываниям некоторых фанатиков, которые придерживаются мнения не признанного большинством. В связи с этим должно быть понятно, что используемая здесь фраза: "потому что *не доказано*, что *есть* Бог", вовсе не равнозначна выражению: "потому что *нет никакого* Бога".

c. Но относительно подтекста, что *является* "Богом", мы хотим сказать (в нашей дефиниции Восприятия в Афор. 89), что это просто существо одного и того же рода с тем, что производится путём соединения органа чувств со своим объектом. И образы "Бога" могут быть того же *рода* с такими восприятиями, пусть даже если они исходили не из одного и того же *источника*.

d. Обдумав сомнение: "Как соотнести недоказуемость существования Бога с заявлениями Священного писания и закона²

¹ Создателя афоризмов не следует смешивать с теми, кто отрицал то, что он, напротив, ожидал увидеть доказанным. Позиция, которую он занимал, это приостановка суждения в пункте теизма, по сравнению с безусловностью открытого атеиста. *Vijnāna* здесь подражал, и затем далее говорит: "Ибо в противном случае, если бы создатель афоризмов был атеистом, то было бы чётко заявлено: "вследствие не-бытия Бога". *Редактор*.

² Разъяснение санскритских *śruti* и *smṛiti*: см. сноску к Афор. 51.

о его существовании?" Он обосновывает дилемму, которая исключает это сомнение.

Дилемма¹, чтобы исключить доказательство того, что есть какой-то "Бог".

93. И более того, это ведь не доказано, что "Бог" существует². Потому что тот, кто существует должен быть либо свободным, либо связанным, а исходя из этой дилеммы, Бог не может быть ни тем, ни другим.

a. Скажите нам, разве "Бог", которого Вы воображаете, свободен от неприятностей и пр.? Или он зависит от них? Поскольку он не может быть ни тем, ни другим, то не доказано, что существует "Бог". Таков смысл.

b. Он объясняет эту самую точку зрения.

Сила дилеммы.

94. Потому что в любом случае он будет неэффективным.

a. Если бы Бог был свободен, то он не имел бы желаний и пр., которые в качестве обязательных мотивов провоцировали бы его к творению. А если бы он был связан, то он находился бы под воздействием иллюзии. И при любом выборе (в данной дилемме) ему нельзя быть равным творению этой Вселенной (в том смысле, что творец и его творение – это разные вещи).

¹ Dilemma (англ.) – проблемная ситуация, в которой должен быть сделан трудный выбор между двумя или несколькими альтернативами. Дилемма в логике – это необходимость выбора.

² Здесь акцент сделан на содержании понятия "существования", то есть "свойства быть".

b. Но тогда кто-то может спросить: "Если дело обстоит так, то, что же станет со Священными текстами, которые заявляют о "Боге"? На это он отвечает.

Смысл текстов, которые говорят о "Боге".

95. Священные тексты, упоминающие о "Боге", являются или прославлениями освобожденной Души, или почитанием общепризнанных¹ богов Индуистского пантеона².

a. То есть, в зависимости от обстоятельств, *какой-нибудь* из текстов, в которых встречается термин "Бог", может быть предназначен для восхваления Души как "Бога", чтобы показать, что должно быть известно освобожденной Душе, то есть абсолютной Душе вообще. Поскольку признано, что Душа должна, просто благодаря контакту с Природой, побуждать к ещё более глубокому созерцанию. А какой-нибудь другой текст, объясняющий, например, о состоянии творца, приводящее к решению творить, предназначен

¹ Здесь боги *Brahmá, Vishnu, Śiva* определяются как *siddha* – "обладатель сверхъестественных сил". Редактор.

² Толкование *Aniruddha* этого афоризма выглядит следующим образом: "В соответствии с этим, термин *íswara*, "могущественный", "Бог" применяется ради похвалы или к Душе, которая как бы освобождена, или к человеку, который вследствие религиозного рвения приобрёл сверхъестественные способности, то есть к *йогину*. Решительность, способность действовать самостоятельно (*agentship*) и т.п., не доставляет трудности и неловкости (*impredicable*) человеку абсолютно свободному. А человек, который инертен и апатичен, не может считаться *íswara*, "власть, мощь" (*a power*). Отсюда выражение: "как бы освобождена". Также см. в отношении слова *atiśaya*, переведенного выше, как "трансцендентные способности", "экзальтация" – Книга IV, Афор. 24. Редактор.

стимулировать энтузиазм и очищать ум созерцателя, позволяя ему принять участие в прославлении вечности и т.д., всем известных Брахмы, Вишну и Шивы или другого *невечного* "Бога". Так как эти боги, хотя и охвачены тщеславием индивидуальности и значит, подвержены гибели, всё же обладают бессмертием, в другом смысле. Учитывая, что Душа в *каждом* сочетании бессмертна, хотя само сочетание преходяще.

b. Но кто-то может сказать: "Даже если бы было так, (как утверждается в Афор. 95) то это не соответствовало бы Священному писанию, из которого мы узнаём, что именно Душа является *правителем* Природы. Эти два положения не согласуются, ибо обычно мы говорим об управлении по отношению только к видоизменениям, которые должны быть заранее спланированы и определены решениями, а именно, что, где и каким образом должно происходить". На это он отвечает.

Душа подобно магниту действует не по плану, а через близость.

96. Власть Души над Природой осуществляется благодаря соседству, а не преднамеренно с целью воздействия (то есть не в результате её решения действовать в Природе), как в случае магнита и железа.

a. Если бы утверждали, что творчество Души или её руководство напрямую связаны с *решением*: творить или управлять, то возражение (выдвинутое в Афор. 95 *b.*) было бы приемлемым. Но это не так, ибо *нами*, санкхьяиками, считается, что власть Души в виде "управления творением" (creatorship) и тому подобное, осуществляется просто в результате её *соседства* с Природой, "как происходит в ситуации с магнитом".

b. Как магнит притягивается железом, просто находясь вблизи, без твёрдого намеренья действовать (или исполнять), таким же образом путём простого соединения с первичной Душой, Природа превращается в источник развития, именуемый "Великим Принципом" или Разумом (см. Афор. 61 с.). И только в этом смысле мы говорим о её воздействии в качестве *творца*, в дополнение к уже сказанному. Таков смысл.

c. И поэтому в одной из Пуран¹ приводится аналогичное сравнение: "В то время как магнит остаётся безвольным, железо продолжает действовать, так же и этот мир создан Богом, который является самим Существованием. Таким образом, то, что существует и является в Душе, присутствует в двух ипостасях: то, что кажется содействием и то, что на самом деле никак не помогает. Она – *не* деятель, поскольку лишена воли, и она же *является* деятелем, просто вследствие сближения с Природой".

d. То же самое касается мирских² производных, а именно, животные души властвуют, просто из-за их сближения с Природой. Поэтому он заявляет следующее.

Таким же образом, воплощенные Души не возбуждают.

97. Также и в случае индивидуальных производных, кажущееся содействие животных Душ обусловлено только близостью.

a. "Содействие обусловлено только близостью": столько добавлено из Афор. 96.

¹ *Yoga-vásistha* XVI – 3, 4. Редактор.

² То есть не духовных, а плотских.

b. Смысл в том, что в случае отдельного образования формы, то есть творения вещей индивидуальных, как противопоставляемых творению всех вещей в совокупности¹, – животные Души, то есть Души людей, чьи интеллекты отражают самих себя², властвуют просто за счёт близости, а не в результате каких-то усилий. Учитывая, что эти животные Души являются ни чем иным как неподвижным Мышлением.

c. Но кто-то может сказать: "Если бы не было вечного и всезнающего "Бога", то из-за сомнительной неопределённости следования слепой традиции (без эффективнодействующей разумной опеки) *Веды* перестали бы быть авторитетом. Возможность, которая, конечно, не может быть принята во внимание даже на миг". На это он отвечает.

Почему Веды не нуждаются в "Боге" для подтверждения своей подлинности.

98. Декларация текстов или толкование смысла Вед, например, Брахмой, поскольку он знает истину, являются авторитетным свидетельством.

a. Для завершения афоризма, мы должны сказать: "Поскольку *Hiranyagarbha*, то есть *Brahmá* и другие, а именно, *Vishṇu* и *Śiva* являются знатоками того, что бесспорно установлено и является истинным, то заявления из текстов или объяснения смысла Вед, где они – ораторы, являются вообще неопровержимым свидетельством".

b. Кто-то может сказать: "Но если Душа, просто соседствуя с Природой (Афор. 96), является властелином не в буквальном смысле, а только условно (как предикат суждения), то кто-то же является *главным* или фактическим

¹ См. *Vedánta-sára*, § 67. Редактор.

² См. Афор. 99 а.

властелином? Ведь, исходя из понимания ситуации, можно сказать, что магнит предназначен, чтобы притягивать железо, хотя с другой точки зрения считается, что на самом деле и в буквальном смысле, железо притягивает магнит". В связи с этим он говорит.

Именно в форме внутреннего органа Природа влияет на Душу.

99. Внутренний орган, освещаемый светом Души, представляется властелином, как железо притягивает магнит.

a. Внутренний орган, то есть интеллект, кажется властелином, воображая самого себя Душой, (поскольку это ему нравится), будучи освещаемым Душой, благодаря случайной отражать и созерцать самого себя в Душе. "Так же, как железо", то есть как притягивающее железо, хотя и пассивное, всё же тянет магнит, находящийся вблизи, и поэтому приобретает магнетизм посредством магнитной индукции.

b. Итак, обсудив свидетельство, которое заключается в прямом восприятии, он определяет понятие вывода (*anumāna*).

Определяется Умозаключение.

100. Знание о связанном (например, огне), благодаря осмыслению связи (например, огня с дымом), является умозаключением.

a. То есть, вывод или твёрдая вера в общую истину – это вид свидетельства, состоящий в ментальном видоизменении, которое есть не что иное, как знание о взаимосвязи, то есть неизменно-повторяемом сопровождении, когда одной вещи постоянно сопутствует другая вещь (см. Афор. 60 *a.*). Под

"связью" (*pratibandha*) здесь подразумевается "постоянная встречаемость" (*vyápti*)¹, а благодаря осмыслению факта этой неизменной повторяемости ум приходит к идее "общего принципа".

b. Но окончательный вывод¹ (*anumiti*) – это духовное знание. В то же время, поскольку Умозаключение является привязанностью внутреннего органа или страстью к пониманию (см. Афор. 87 *c.*), то впредь оно будет считаться инструментом при обосновании знания выводимого из Души дедуктивно.

c. Далее он определяет авторитетное свидетельство (*śabda*).

Правомерность определения авторитетного свидетельства.

101. Авторитетное свидетельство (поскольку имеет право на название свидетельства) – это заявление достойного человека заслуживающего доверия.

a. Здесь "достойность" подразумевает "соответствующую компетентность". И поэтому косвенное доказательство, которое называется "Авторитетным свидетельством", считается знанием, возникающим из соответствующего заявления. Таков смысл. В то же время оно связано с пониманием или внутренним органом (см. Афор. 100 *b.*), а

¹ *Vyápti* – основное связующее звено между членами силлогизма (средний член, пример). Разъяснение смысла термина см. Кн. V, Афор. 27 – 36.

¹ Conclusion (англ.) – а) силлогистический вывод из определённого числа посылок.

б) дедуктивный вывод как результат обоснования суждений и тщательное рассмотрение всех относящихся к делу фактов.

результат такого познания, возникающий в Душе, называется "знанием выслушивания" (*śabda-bodha*).

b. Затем он любезно сообщает нам, для чего он использует указанную классификацию свидетельств.

*Почему виды Свидетельства
были здесь сформулированы.*

102. Заявление о разновидностях свидетельства сделано потому, что с помощью свидетельства строится обоснование существования обоих: Души и неДуши.

a. То, что Душа и не-Душа отличаются как отдельные формы бытия установлено на основании косвенного доказательства. Поэтому здесь высказано подтверждение. Таков смысл.

b. Итак, среди нескольких видов доказательств он теперь описывает в частности тот вид умозаключения, с помощью которого Природа и Душа должны обосновываться раздельно, то есть по тонкостям их различий.

*Существование Души и Природы
выводится на основании аналогии.*

103. Природа и Душа доказываются с помощью аналогии.

a. Аналогия (*sámányato drishṭa*) является таким видом доказательства, который применяется там, где путём силы аргументов устанавливается местопребывание какого-либо свойства в предмете. И знание о существовании этого свойства выводится по постоянно сопровождаемому маркеру, то есть с помощью чего-то, что может указывать на это свойство. И если мы прибегли к помощи этого маркера (как средству определения этого постоянного сопровождения), который, в общем, относится к чему-то

воспринимаемому (где? при каких обстоятельствах? – мы повторяем), то нечто *другого* рода и *не* познаваемое чувствами считается установленным. Когда, например, представив постоянное сопровождение (а именно, что действие предполагает или намекает на присутствие инструмента), то принимая во внимание, что такие инструменты как топоры, которые состоят из земли и других стихий, мы замечаем, что другой, совершенно иного рода, незаметный инструмент *познания*, именуемый Смыслом¹, устанавливается или выводится как существующий. Таково то, что мы подразумеваем под Аналогией. И с помощью *этого* вида умозаключения доказано, что Природа и Душа существуют. Таков смысл.

б. Из этих двух (то есть Природы и Души) аргументация по аналогии в пользу существования Природы строится следующим образом: Великий Принцип (а именно, Понимание, см. Афор. 61 с.) формируется из совокупности трёх гун, называемых Радостью, Болью и Иллюзией, пребывание в равновесии которых (см. Афор. 61) получило название Природы. И хотя не вызывает сомнения, что это Понимание участвует в дальнейшем процессе формообразования, тем не менее оно продолжает обладать признаками Радости, Боли и Иллюзии. Так же, как браслет, изготовленный из золота, продолжает обладать характеристиками свойственными золоту, и к тому же уже известно, что он отлит из золота.

с. Но, что касается аргумента по аналогии, доказывающего существование Души (о которой говорится выше в Афор.

¹ В противном случае, если мы не знаем (*не видим* смысла) как применяется топор, то аналогии не возникает и, соответственно, топор не воспринимается нами как инструмент в связи с ограниченностью нашего знания о нём. То есть, в данном случае, мы воспринимаем некую деревянную палку с металлическим набалдашником, хотя и это тоже является концепцией.

61), ход рассуждения следующий: Природа существует ради *другой*, потому что она действует как комбинация (то есть структура, имеющая сложное строение). Как, например, дома, которые представляют собой сочетание различных частей, сконструированы ради пользы жильцов. В этом случае, умозаключение в отношении домов строится на основе чувственного восприятия ситуации, что они существуют ради живых организмов. А типичным маркером данного случая является то, что жильцы – это сущности иного рода, чем дома. И Душа выводится по аналогии как нечто иное, чем Природа, состоящая из частей и не предназначенная для самой себя. Таков смысл.

d. Но кто-то может сказать: "Поскольку Природа вечна и напряжение привычно для неё, а результатом её деятельности является рабство Души, то должен постоянно присутствовать опыт удовольствия или боли, и, следовательно, нет такой вещи как полное Освобождение". На это он отвечает.

| |
|--|
| <p><i>Когда оно наступает, то опыт прекращается.</i></p> |
|--|

104. Опыт боли или удовольствия заканчивается в результате различения от Мышления (или Души как противопоставляемой Природе).

a. Под "Мышлением" мы имеем в виду Душу. Опыт боли или удовольствия прекращается после распознавания отличия опыта от Души. Как "предшествующее небытие", хотя и лишёно начала возникновения¹, заканчивается (когда априорно не существовавшая вещь начинает быть), так и вечная Природа (в смысле отсутствия всякого начала) продолжает творить до тех пор, пока человек не научится понимать разницу между Природой и Душой. Так что опыт

¹ См., *Tarka-sangraha*, § 92. Редактор.

переживания мучения или наслаждения вообще *не* будет иметь места. Таково обоснование ситуации.

b. Но кто-то может упрекнуть в алогичности: "Если Природа – "актёр", а Душа – "режиссёр"¹, то и опыт должен получаться разный, а это представляется необоснованным, поскольку второй носитель опыта выступает в роли обладателя результатов действий совершённых первым". На это он отвечает.

Результат деятельности не всегда принадлежит деятелю.

105. Результаты опыта могут принадлежать не только деятелю, как в случае приготовления пищи и пр.

a. Например, результат опыта принадлежит и повару, который готовит пищу, и тому, кто не участвовал в её приготовлении, а именно, господину, который наслаждается плодами поварского искусства. Как здесь, так и в выше-приведённом случае.

b. Обосновав правило в виде внешней причины с помощью *argumentum ad hominem*², который может помочь ему

¹ О понятии субъекта как носителя опыта (*experienter*) см. Афор. 32, 107, 143 и в Книге VI – 53, 59, 66.

² *Argumentum ad hominem* (лат.) – "применительно к человеку". Это доказательство, основанное не на объективных данных, а рассчитанное на чувства и предубеждения человека. Различают следующие разновидности:

1. *Аргумент ad hominem* означает апеллирование к тем или иным "человеческим" аспектам обсуждаемого вопроса вместо обсуждения самого вопроса (то есть аргументы, не относящиеся к делу).

2. Обратный аргумент *ad hominem* предполагает наличие некой позитивной информации об источнике сообщения для доказательства справедливости утверждения (то есть построенное на доверии или, наоборот, на недоверии).

практически заставить замолчать людей, по чьим принципам данный довод может считаться оправданным, Капила далее формулирует свою собственную доктрину в отношении выдвинутого сомнения (в Афор. 104 b.).

Предположим, что Душа действует, а данные опыта приводят к ошибке.

106. Или (чтобы дать лучшее объяснение вопроса, чем приведённое в Афор. 105), поскольку эта ошибка возникает в результате неразличения, то представление о том, что *деятель* (то есть Душа, ошибочно принимаемая за деятеля) обладает результатом действия, является неправильной идеей.

a. Душа не является ни агентом, ни реципиентом¹. Но из-за того, что Великий Принцип (фактический деятель, см. Афор. 97 b.) находит своё отражение в ней, то возникает *иллюзия самомнения* будто бы она – агент. "Или, поскольку эта ошибка возникает в результате неразличения", означает, что это происходит из-за неспособности понимать разницу между Природой и Душой. Иначе говоря, возникает иллюзорное представление, что будто бы Душа – *деятель*, который "вкушает плод" (то есть получает впечатление опыта), тогда как действующим агентом является Природа, которая, будучи неразумной, не может испытывать боль или удовольствие.

¹ "Agent" и "patient" – английские термины, значение которых состоит в следующем:

1) agent – тот участник ситуации, описываемой в предложении, который осуществляет какие-либо активные действия;

2) patient – тот участник ситуации, описываемой в предложении, который испытывает на себе какие-либо действия, влияния или не производит активных действий сам.

b. В противоположность этому ошибочному мнению, он утверждает следующее.

На самом деле Душа не является ни деятелем, ни носителем опыта.

107. И когда истина сообщена, то ясно, что Душе не присуща ни деятельность, ни аккумуляция опыта.

a. "Когда истина сообщена" и привела к различению, то есть, когда путём доказательств Природа и Душа *воспринимаются* как разные во всей их отчётливости друг от друга, то ясно, что Душе "не присущи" состояния агента или реципиента.

b. Обсудив тему свидетельств, он заявляет о неоднозначности исследуемого вопроса.

Что заметно при одних обстоятельствах, может быть незаметно при других.

108. Вещь может быть воспринимаемым объектом, а также (в другое время) не являться объектом, хотя и присутствовать во времени и пространстве. Причиной этого может быть очень большое расстояние до вещи и пр., недостаток соединения чувства с вещью, или с другой стороны, применимость смысла к вещи.

a. Объект воспринимается как объект благодаря доступности для восприятия или вследствие соединения смысла с опознанным объектом (см. Афор. 89, 103 *a*). Вещь может не восприниматься как объект из-за недостаточного распознавания, то есть вследствие отсутствия соединения между сознанием и тем, что при других обстоятельствах было бы его объектом (см. Афор. 63, 64). И этот недостаток соединения может быть результатом большой дистанции, затрудняющей наблюдение и пр.

Что может мешать восприятию.

b. Для объяснения "и пр." и чтобы проиллюстрировать причины, которые могут препятствовать соединению между вещью и чувством, необходимому для восприятия, мы можем заметить, что это происходит вследствие большого расстояния, когда летящая очень высоко в небе птица не видна. Или, например, вследствие чрезмерной близости, глазные капли, находящиеся в глазу, не воспринимаются самим глазом. Аналогично вещь, помещенная внутри чего-нибудь, или на противоположной стороне стены, не воспринимается из-за недоступности. А в результате отвлечения ума несчастный или каким-то иным образом взволнованный человек не воспринимает то, что находится рядом с ним или под самым его носом. Атом не воспринимается из-за своей крошечности, не слышен очень тихий звук, когда он заглушается звуком барабана. И так далее.

c. Каким образом, или по какой из возможных причин (только что перечисленных) происходит не-восприимчивость *Природы*? На это он отвечает.

Утонченность Природы.

109. Её незаметность обусловлена её утонченностью.

a. "Её", то есть недоступность для восприятия *Природы* следует из-за её утонченности. Под утонченностью (то есть едва уловимой различимостью) подразумевается трудность исследования факта существования. Последователь Ньяйи возможно предпочёл бы толкование термина "Природа", в смысле "состоящая из атомов", однако, согласно учению Санкхья, Природа не состоит из атомов (то есть из неделимых "первокирпичиков"), а считается всепроникающей (как пространство).

b. Кто-то может спросить: "Каким образом определяется существование Природы?" На это он отвечает.

Природа выводится из существующего процесса образования производных.

110. Существование Природы выведено из созерцания процесса образования форм¹.

a. Как знание о существовании таких вещей как атомы наступает в результате созерцания кувшинов, которые представляется спекшимися скоплениями частиц, таким же образом возникает знание о Природе при созерцания производных, которые обладают тремя Качествами (см. Афор. 62 *a.*), и существование которых предполагает причину. Этой причине дано название Природы, в которой эти составляющие существуют вечно.

b. Ведантисты говорят, что Вселенной управляет *Брахма*, который является её причиной. А последователи Ньяйи утверждают, что мир имеет атомарное строение, и атомы следует считать его причиной. Но наши древние учителя, передавая из поколения в поколение учение Санхья, причиной мира называли *Природу*. Таким образом, он разъясняет трудности в этом вопросе, которые, естественно, могут оказаться важными.

Путём отрицания оппонентами взято под сомнение существование Природы.

111. Если Вы выдвигаете сомнение, что существование Природы является необоснованным из-за возражений приверженцев других взглядов, то Вы найдете ответ в следующем афоризме.

¹ О переводе термина "production" смотрите сноску к Афор. 69 (также см. Афор 118, 120, 123).

a. "В связи с противоречивыми заявлениями апологетов учений Веданты и Ньяйи, что *это* не установлено", то есть Природа, которая доказывается санхьяяками, не признаётся.

b. Но тогда следует изложить возражения этих противников: "Если некий продукт существовал до начала образования (как данного продукта), *то в этом случае* будет доказано, что вечная Природа (которую Вы, санхьяяки, защищаете) существует как необходимый субстрат этого производного (продукта)¹. Но поскольку Вы будете заявлять, что причина выводится только как неизменный сопроводитель следствия, то положение о том, что следствие *действию-тельно* существует раньше начала своего зарождения, нами (последователями Веданты) не признаётся. Хорошо, *если* это сомнение будет рассеяно". Таков смысл афоризма.

c. Он обосновывает свою доктрину по этому вопросу.

Обоюдные отрицания ничего не решают.

112. Однако поскольку каждая доктрина обосновывается в соответствии с мнением каждого, то простое неподтверждённое отрицание не решает проблему.

a. Если мнение одной из сторон опровергнуто просто путём несогласия оппонента, то, видите ли Вы, что несопадающий взгляд противной стороны тоже присутствует? И исходя из этого, разве может *оно* (*мнение*) быть обоснованным? Если одной стороной установлено присутствие неизбежно сопутствующего фактора, узнаваемого в качестве постоянного сопроводителя (маркера) того, что узнаётся и признаётся как постоянно им сопровождаемое, то это равносильно и *моей* позиции. Следовательно, мой вывод

¹ Substratum (лат.) – субстрат, общая основа процессов и явлений.

о том, что следствие порождается причиной, не может быть отклонён в безапелляционной манере.

b. Оппонент может сказать: "Допустим, что вывод причины из следствия правомерен, но почему считается, что причиной является именно *Природа* и ничего кроме неё? Ведь существуют ещё, например, Атомы". На это он отвечает.

Природа – это единственная гипотеза, соответствующая тому, что является.

113. Потому что если бы мы выводили из любой другой причины, чем Природа, то нам пришлось бы войти в противоречие с тройным аспектом (то есть *гунами*), который действительно проявляется в вещах.

a. Качество предстаёт перед нами в трёх "лицах"¹, а именно, Праведность, Страсть и Темнота², поэтому возникло бы несоответствие с *ними*³. Таков смысл.

b. Ход рассуждения здесь таков: если бы признак причины всех окружающих нас вещей принадлежал Атомам или чему-то подобному, то это привело бы к противоречию с фактом существования совокупности из радости, боли и иллюзии, которые обычно легко узнаваемы. Ибо мы полагаем, что ничего не может существовать в эффекте, чего ни

¹ См. Афор. 61 *a.*

² "Goodness", "Passion" и "Darkness" – эпитеты *gun* ("трёх составляющих Пракрити") древних понятий брахманизма (см. Афор. 61). *Bangali Baba* в переводе "Йога-сутры" Патанджали использовал следующие термины: Essence-Energy or Harmonicity (*Sattva*), Active-Energy or Mobility (*Rajas*) и Inert-Energy (*Tamas*).

³ Contradiction (англ.) – взаимоисключение, то есть наличие двух суждений, если одно истинно, то другое – ложно.

существовало бы в порождающей его причине, а радость, боль и пр., не являются свойствами Атомов.

с. Теперь он пытается решить дилемму: процесс образования следствия возникает из того, что прежде существовало или из того, что не существует?

То, что никогда не существовало, никогда и не будет существовать.

114. Невозможно формообразование из того, чего нет, например, из рога человека.

а. Из того, что подобно рогу человека не является объективной реальностью, даже "рождение" производной формы невозможно: таков смысл. И суть такова, что только следствие, которое предварительно существует, может реализоваться в любое время. |

б. Он обосновывает аргумент, почему следствие должно быть неким предварительно существующим объектом.

Изделие не может быть изготовлено из ничего.

115. Правило гласит, что должен быть какой-то материал, из которого продукт может состоять.

а. И только тогда, когда имеются в наличии причина и следствие, то оба присутствуют в настоящем (и имеют право *быть*). Иначе, любое следствие могло бы образовываться всегда и везде, а присутствие порождающей причины было бы излишним. Он настаивает на следующем доводе.

В противном случае всё повторялось бы везде и всегда.

116. Если бы можно было обойтись без материалов, то всякая вещь присутствовала бы в любом месте и в любое время.

a. То есть: обычно мы видим, что *не* всё представляется возможным, а именно, что *не* всякая вещь является производной. "Везде", то есть в любом месте; "всегда", значит, во все времена.

b. Насчёт следующего довода, он заявляет, что производное не образуется из того, что предварительно не существовало.

*Следствия потенциально пред-
существуют в своих причинах.*

117. То, что способно к плодоношению, то по возможности и плодоносит.

a. Потому что существование материала любого будущего продукта (или плода) является не чем иным, как фактом его *потенциального* существования и условием реализации способности стать продуктом. И эта способность является ничем иным, как состоянием производного ещё не перешедшего в стадию превращённого (в готовую форму). Следовательно, только "то, что способно", а именно, причина, "плодоносит" производное, которое возможно (в процессе развития) "созреет" до конечной формы. Здесь нет ситуации образования следствия из *небытия*, а только из бытия, чья *действительность* предварительно была лишь *возможностью*. Таков смысл.

b. Он обосновывает другой аргумент.

Производное есть то

же самое, что и причина.

118. И потому что продукт есть не что иное как причина в форме продукта¹.

a. В Священном писании сказано, что до начала образования форм нет никакой разницы между причиной и её следствием. И поскольку решено, что производная форма является реальной вещью, то процесс формообразования из того, что ранее не существовало невозможен. Таков смысл.

b. Он обдумывает сомнение.

Вряд ли о том, что является можно сказать, что оно становится.

119. Если кто-то будет утверждать, что невозможно становление того, что уже есть, то он найдет ответ в следующем афоризме.

a. Оппонент утверждает: "Если дело обстоит таким образом, что каждое следствие существует раньше начала своего образования, поскольку следствие (любой эффект) должно быть вечным (то есть без начального этапа своего зарождения), то в этом случае невозможно появление (или "места для") дополнительного становления и вспомогательного возникновения. Потому что в данном случае производное (согласно гипотезе) уже существует в форме наличного бытия. Но если на этом продолжают настаивать, то следует заметить, что используемый термин "возникновение" (указывающий на факт зарождения) связан по смыслу исключительно с тем, что прежде не существовало". Таков смысл.

¹ Или другое толкование: "И потому что изделие (кирпич) - это материал (глина) в форме изделия".

b. Он заявляет свою доктрину в отношении этой точки зрения.

Процесс образования форм – это только проявление следствия; и также в обратном смысле.

120. Нет, не спору, что то, что является, не может становиться. Ибо употребление и неупотребление термина "формообразование"¹ обусловлено проявлением и не-проявлением того, о чём говорят, как уже произведённом или не-произведённом.

a. "Нет" означает, что точка зрения заявленная в Афор. 119 неверна. Таков смысл.

b. Как белизна белой ткани, которая стала грязной, проступает воочию при тщательной стирке, так и при работе гончара глина превращается в форму горшка и предстаёт перед взором. Тогда как после удара молотком проявленность формы становится скрытой и уже не производит впечатления *посуды*.

c. И проявление это вовсе не наша выдумка, ибо оно замечено. Например, при прессовании семян кунжута выделяется масло; в результате доения коровы появляется молоко; при работе скульптора обнаруживается статуя, которая ранее пребывала внутри камня; при молотье неошелушенного риса получается очищенный рис.

d. Следовательно, применение или неприменение термина "формообразование следствия" обусловлено *проявлением*, зависит от воплощаемого *эффекта*. То есть использование термина "формообразование" связано с проявлением того, о чем говорят как уже произведённом, а неиспользование

¹ Объяснение перевода термина "production" (англ.) смотрите в сноске к Афор. 69 (также см. Афор. 118, 120, 123).

термина "формообразование" связано с отсутствием проявления того, о чём, следовательно, не сказано как уже произведённым. Однако термин "формообразование" неприменим для обозначения становления такой сущности, которая реально не существовала.

е. Кто-то может спросить: "Если употребление термина "формообразования" обусловлено фактом *проявления*, то, что служит основанием для использования термина *разрушение*?" На это он отвечает.

Что означает разрушение.

121. Когда говорят о разрушении некой вещи, то это означает демонтаж следствия внутри причины, из которой оно уже произведено.

а. От удара молотком наступает расщепление целостности кувшина в его материальной основе, что вызывает нарушение внутренней связи между частицами глины и приводит к уничтожению кувшина (но не глины). Таков смысл слова *náśa*, и такой же смысл имеет специфическое действие (или поведение), которое называется разрушением.

б. Но кто-то может сказать: "Если бы там было только расщепление производного внутри того, из чего оно возникло, то и восстановление (или *παλιγγενεσία*¹) его можно было бы заметить, а это *не наблюдается*. Хорошо, мы отвечаем: это не замечается тупицами, но *является* очевидным для тех, кто способен различать. Например, когда нить разрушается, то превращается в форму земли так же, как при горении она превращается в пепел. И земля превращается в форму хлопчатника, а тот постепенно превращается в форму

¹ *παλιγγενεσία* (греч.) – возрождение, возвращение к жизни, возобновление.

цветка, плода и нити, скрученной вновь из плодов хлопчатника. Таким же образом это¹ происходит со всеми вещами.

с. Кто-то может спросить: "Скажите, а это *проявление*, которое упомянуто Вами в Афор. 120, является чем-то реальным или это что-то ненастоящее? Если оно – это что-то реальное и, следовательно, никогда и нигде не перестаёт быть, то все следствия в этом постоянном проявлении тоже должны постоянно *восприниматься*. А если оно *не* реальное, то при отсутствии любого проявления, там будет наблюдаться отсутствие любых производных. Следовательно, проявление должно быть чем-то *реальным*, а для того, чтобы вызвать его, должно быть другое проявление, дающее ему начало, а из него следующее (предшествующее). Учитывая, что *проявление* не может быть результатом чего-то ещё, кроме проявления, согласно принципу, что следствие образуется (ни больше, ни меньше как) из своей причины, и таким образом череда проявлений приводит нас к *регрессу в бесконечность*". На это он отвечает.

Как проявление может случиться, не будучи бытиём.

122. Потому что они поочерёдно порождают друг друга, как в случае с семенем и ростком, и череда проявлений может продолжаться вечно.

a. Если даже существует череда из тысячи проявлений, всё же нет никакой ошибки, ибо *нет* никакой отправной точки. Как в случае с семенем и ростком, которые (как могут считать люди) извечно служат источниками взаимного проявления друг для друга.

b. Он обосновывает другой аргумент.

¹ Здесь имеется в виду морфологический круг превращений.

*Ответ на возражения
против теории проявления.*

123. Во всяком случае, наша теория "проявления" так же безупречна, как и Ваша теория "формообразования".

а. Оппонент спрашивает: "Скажите, пожалуйста, процесс образования форм является производным, не так ли? Если он произведен, то из этого воспроизводства² следствий должен возникнуть следующий этап формообразования, чтобы был регресс в бесконечность, такой же, как Вы утверждаете против нашей теории в Афор. 121 с. Если же он не произведен, то ответьте, пожалуйста, это потому что он *нереален* или потому что вечен? Если он нереален, то никакого формообразования вообще не бывает, значит, он никогда не будет восприниматься, а Вы утверждаете, что он якобы есть. С другой стороны, если формообразование ничем не порождается, поскольку оно существует *вечно*, то не было бы нужды всегда производить всевозможные следствия, которые (Вы вряд ли будете притворяться) образуются вполне закономерно. И если Вы скажете, что "формообразование" само *состоит* из процесса образования форм, то какая нужда предполагать дальнейшее воспроизводство?"

Тогда в аналогичной манере (я спрашиваю), поскольку "проявление" само *состоит* из проявления, то зачем нужно предполагать последующее проявление из проявления? Точка зрения, которую Вы защищаете в этом вопросе, является и *нашей* тоже. Таким образом, всякое возражение обоснованное или подразумеваемое в Афор. 121 с., может быть смело опровергнуто.

² Здесь выражение "production of production" я перевёл как "воспроизводство", то есть бесконечно повторяемый процесс воссоздания форм.

b. Теперь он обосновывает общность свойств, которые взаимно присущи всем производным Природы.

Признаки общие для всех производных.

124. Производная форма Природы является каузальной, невечной, не всепроникающей, изменчивой, многообразной, зависимой и возвращающейся в свою причину¹.

a. "Каузальная", то есть имеющая причину. "Невечная", то есть разрушаемая (бренная). "Не всепроникающая", то есть присутствует не везде. "Подверженная изменению", то есть для неё характерны действия оставления одной формы и принятия другой формы и пр. Душа покидает тело, которое присвоила, и вероятно принимает другое. А тела и прочие формы, как общеизвестно, движутся и обладают способностью изменяться. "Многообразная", то есть вследствие духовных различий каждый человек обладает особым телом. "Зависимая", то есть действует согласованно со своей причиной. "Возвращающаяся в свою причину" означает, что каждое производное не только образуется, но и в определённое время расщепляется внутри того, из чего оно возникло. |

b. Кто-то может сказать: "Извините, если реальных сущностей должно быть двадцать пять, которые санкхьяики перечисляют (в Афор. 61), и не более того, то получается, что такие общие ментальные операции как познание, наслаждение и пр., абсолютно *ничем не* являются. Таким образом, Вы отказываетесь от того, что Вы *видите*, чтобы спасти гипотезу, с которой, как Вы видите, вступили в противоречие?" На это он отвечает.

"Качества" ньяйиков подразуме-

¹ Mergent (англ.) – сменяемый. То есть возвращение в причину замыкает круг творения.

ваются в понятии "Природа".

125. Существует обоснование этих двадцати четырёх "Качеств" Ньяйи, которые как Вы представляете себе, мы якобы не признаем, так как явно их не перечисляем, или в виду того, что эти обычные свойства противопоставляются *трём* "Качествам" Санхьи, а на самом деле ничем не отличаются. Или (с другой точки зрения) потому что они, равно как и наши три *гуны*, подразумеваются в понятии Природы.

a. Совершенно очевидно, что характер этих двадцати четырёх принципов соответствует обычным качествам, которые Вам кажутся неучтёнными в нашем перечислении вещей, но "на самом деле" ничем не отличается от двадцати четырёх принципов Санхьи. "Существует обоснование этих", то есть, установлена достоверность этих реалий и, кроме того, они подразумеваются теми двадцатью четырьмя принципами, которые прямо указаны в Санхье.

b. Слово "или" показывает, что есть альтернативный ответ на возражение, о котором идёт речь в этом афоризме. "Или потому что они подразумеваются под словом Природа", то есть качества (такие как Знание), обоснованы как реальности просто потому, что они намекают на понятие Природы, и потому, что эти качества опосредствованно являются производными Природы, ибо нет никакой разницы между следствием и его причиной. Кроме того, напоминание о том, что они не указаны в тексте в прямой форме – это вовсе не повод для отрицания их бытия вообще.

c. Далее он упоминает пункты, в которых Природа и её производные согласуются.

*Признаки общие для
Природы и её производных.*

126. То, что они состоят из трёх Качеств (Афор. 61 а.) и являются иррациональными и пр., образует общее свойство обоих (Природы и её производных).

а. Состоящие из трёх качеств и будучи иррациональными, таков по смыслу составной термин, с которого начинается афоризм. Под выражением "и пр." подразумевается, что они предназначены для *другой* (см. Афор. 66). "Обоих", то есть Природы как первопричины и всех производных Природы как следствий. Таков смысл.

б. Далее он объясняет взаимный характер различий между тремя Качествами, которые (см. Афор. 61) являются составляющими Природы.

В чём состоит различие трёх Качеств.

127. Совместно Качества (Афор. 62) различаются по признаку приятности, неприятности, вялости и пр., а по отдельности в формах которого Качества представляют самих себя.

а. "Приятность", то есть доставляемое Удовольствие. Под выражением "и пр." здесь подразумевается Праведность (*sattwa*), которая является лёгкой (то есть не тягостной) и освещающей. "Неприятность", то есть причиняемая Боль. Под выражением "и пр." в отношении Боли подразумевается Страсть (*rajas*), которая является навязчивой и беспокойной. "Вялость", то есть оцепенение (или помрачнение сознания, вызванное усталостью). Под выражением "и пр." имеется в виду Темнота (*tamas*), которая является вязкой и обволакивающей. Именно благодаря этим привычкам данные Качества, то есть *гуны* Праведности, Страсти и Темноты различаются. Таков остаток необходимый для завершения афоризма.

b. Теперь, сообщив об их различиях, он говорит, в каких отношениях они согласуются.

В каких отношениях Качества согласуются и отличаются.

128. Благодаря Легкости и другим привычкам Качества взаимно согласуются и отличаются.

a. Смысл в том, что формулировка в виде термина *laghu*, "лёгкий", не предназначена привлечь внимание к конкретному факту, что существуют лёгкие вещи, а подразумевает абстрактное свойство лёгких вещей, именуемое "легкостью" (*laghutwa*), которое бросается в глаза. "Благодаря Легкости и другим привычкам", то есть по признакам Легкости (Lightness), Беспокойства (Restlessness) и Вялости (Heaviness) Качества различаются. А о функциональной согласованности намекает выражение "и другие". И их согласованность состоит в периодическом взаимном преобладании одного над другим; в возбуждении друг друга; в содействии и взаимопроникновении друг в друга; ради Души.

b. С помощью выражений: "каузальное" (в Афор. 124) и пр., он заявил, что "Великий Принцип" (или Разум) и пр., являются производными. Он излагает обоснование этого.

Доказательство того, что Разум и др., являются производными.

129. Так как кроме Души и Природы нет других беспричинных сущностей, то Разум и остальные считаются производными, как в случае с кувшином и т.п.

a. То есть: как кувшин и аналогичные формы, так Разум и остальные являются производными сущностями, ибо они нечто другое, чем вечные Природа и Душа.

b. Он обосновывает другой довод.

Второе доказательство.

130. Ибо сравнивая их, мы понимаем, что они ограничены.

a. Разум и остальные производны, потому что имеют определённые границы своего существования, в отличие от двух неограниченных беспричинных Природы и Души.

b. Он приводит другой аргумент.

Третье доказательство.

131. Потому что они подчиняются законам Природы.

a. Разум и остальные являются производными сущностями, потому что они соответствуют и чётко следуют законам Природы. Иными словами, потому что Качества Природы (Афор. 61) наблюдаются во всех вещах. И это – максима: то, что присутствует в следствии, получено из причины и подразумевает причину.

b. То же самое он утверждает в следующем афоризме.

Четвертое доказательство.

132. И, наконец, только благодаря мощи причины данное производное может осуществить что-либо вообще.

a. Именно своей мощью причина активизирует производную форму, как цепь сдерживает слона только силой железа, из которого она сделана. Поэтому Разум и остальные, существуя исключительно за счёт силы Природы, бессильны порождать *свои* производные, не подчиняясь Природе. В противном случае, поскольку процесс формообразования связан с их привычкой возбуждать, то они бы непрерывно производили свои производные, что привело бы к непредсказуемым последствиям (они "не ведали бы, что творят").

b. Здесь слово *iti* предназначено, чтобы уведомить о завершении серии позитивных доводов, почему именно Разум и другие должны рассматриваться как вторичные.

c. Далее он приводит аргумент от обратного в поддержку того же самого утверждения, то есть сводит спор к рассмотрению версии о том, что станет с Разумом и другими, если они *не являются* производными.

Доказательство от обратного.

133. В случае отказа от понятия производного, то есть состояния вторичной сущности, остаётся выбор между Природой или Душой.

a. Производное или не-производное: таков выбор. "В случае отказа от этого", то есть если Разум и остальные не входят в объём понятия производного, то они по необходимости должны быть включены в понятия Природы или Души, которые не являются производными.

b. Но возможно кто-то может сказать, что Разум и другие могут существовать совершенно независимо от вышеупомянутых альтернатив. В связи с этим он заявляет.

Разума и остальных не было бы вообще, если отказаться от субординации производных.

134. Учитывая, что нет ничего самодостаточного, кроме Души и Природы, то предположение о самостоятельном существовании Разума и остальных лишено основания.

a. Если бы Разум и остальные существовали помимо альтернативы: быть или не быть производными (Афор. 133), то их уделом стало бы небытие.

b. Кто-то может спросить: "Почему Разум и остальные должны быть подведены под "общий знаменатель" *произ-*

водного, ведь они являются маркером присутствия такого принципа как Природа? И поэтому они могут быть (правильнее сказать) просто маркером первопричины в силу того, что они *не встречаются отдельно от Природы*". На это он отвечает.

Какого рода причины могут быть выведены из своих следствий.

135. Причина выводится из следствия, потому что она сопровождает следствие, как в случае Природы и её производных.

а. Это другое отношение, (чем просто связь между материалом и изделием, которую Вы могли бы представить как существующую между Природой и Разумом) которое на самом деле существует и там, где свойство или сущность причины непосредственно не видны в следствии. Как в случае вывода о том, что повышение уровня поверхности моря во время прилива происходит в результате восхода Луны. И море, вспучиваясь, тянется с материнской привязанностью к своему сыну, который был порождён из её груди во время знаменитого Вспучивания Океана. Хотя морской прилив не возникает без участия Луны, всё же причиной прилива следует считать восход Луны, который явно не виден в следствии¹. И поэтому, хотя мы выводим следствие из причины, однако причина не всегда может быть выведена из следствия. Но в рассматриваемом случае, поскольку мы видим в Разуме и остальных признаки Природы, то причина логически *вытекает* из следствия. "Потому что она сопровождает следствие", то есть из-за того, что в Разуме и других производных мы наблюдаем свойства

¹ Здесь приведено мифологическое описание явления тяготения между Землёй и Луной.

Природы, следует, что Природа актуально представляет саму себя. Или, например, мы видим, что глина, которая является каузальной основой кувшина, как ни странно действительно присутствует в нём.

b. Однако оппонент всё же может возразить: "Если это так, то пусть сам "Великий принцип" (или Разум) будет причиной мира. Какая нужда в дополнительной *Природе*?" На это он отвечает.

Почему Разум должен иметь антецедент.

136. Недискретная Природа должна выводиться из дискретного и разложимого следствия. В Разуме проявляются три Качества, которые являются дубликатами *гун* Природы.

a. "Это разложимое" таково значение термина *linga*, переведённого здесь как "следствие". И из этого разложимого следствия, а именно, "Великого Принципа" (или Разума), в котором присутствуют три Качества, должна быть выведена Природа. А то, что "Великий Принцип" в форме индивидуализации (или обособленной способности понимания) является дискретным (или ограниченным) и преходящим, установлено прямым наблюдением. Следовательно, поскольку Разум, подвергаясь порче, должен разлагаться внутри чего-то ещё, то мы логически "подозреваем", что внутри этого он способен разлагаться (другими словами, поскольку "следствие" названо *linga*, то его "причина" по аналогии названа *lingin*).

b. Но тогда кто-то может спросить: "Раз нечто совсем иное может быть причиной всех вещей, то зачем нужна эта Ваша *Природа*?" На это он отвечает.

Почему Природа, и ничего кроме неё,

должна быть первоосновой всего.

137. Нельзя отрицать, что Природа является, вследствие наблюдения её эффектов, которые было бы бесполезно приписывать любому другому источнику.

a. Является ли причина этого мира производной или она не производна? Если бы она была производной, то в этом случае то же самое бытие (с одинаковой свойственностью) должно учитываться вместе со *своей* причиной, что привело бы к *regressus in infinitum*. Если эффекты исходят из любого источника, которому ничего не предшествует, то *это* является тем, чему мы даем название *Природы*. "Вследствие её эффектов", то есть, потому что явления Природы наблюдаются. Нельзя отрицать, "что она является", то есть, что *Природа* существует.

b. Однако оппонент может утверждать: "Допустим, что Природа является, но Душа определённо не может существовать. Ибо если существование причин должно выводиться из их производных, то Душа не может продемонстрировать своё существование таким способом, так как у неё *нет* производных". В связи с этим он замечает следующее.

Не из любого следствия выводится, что Душа существует.

138. Причинно-следственная связь не предполагается в качестве способа обоснования существования Души. Потому что, как и в случае с неоднозначным термином "заслуга"¹, здесь нет спора о существовании такого рода вещи, (хотя *какого* рода вещь – *это* вопрос диспута).

a. Нет спора насчёт "существования такого рода вещи", то есть просто в отношении бытия Души. Поскольку каждый,

¹ О значениях терминов "merit" и "demerit" см. сноску к Афор. 30.

кто не говорит абсолютного вздора, должен признать Душу или *самого себя* в *каком-то* роде. Ибо разногласия сводятся не к её *бытию*, а к особенностям её бытия, например, должна ли она быть многочисленной, или единственной; всепроникающей, или *не*-всепроникающей и т.д. Подобно тому, как в каждой философской системе или теории не подвергается сомнению существование некоторой вещи, к которой может быть применен термин "заслуга" (*dharma*). Ибо разница во мнениях относится к специфике такого понятия как "заслуга", смысл которого должен включать в себя "поведение, заслуживающее одобрения", например, жертвоприношения согласно Мимансы или "добрые дела" в Ньяйи.

b. "Не служит способом обоснования" существования Души, то есть причинно-следственная связь не является способом доказательства бытия Души. Это намёк на то, что "я приведу *другой* способ обоснования её существования".

c. Но кто-то может сказать: "Душами являются тела вместе с органами и пр. Зачем требуется воображать что-то ещё?" На это он отвечает.

Материализм отклоняется.

139. Душа – это нечто иное, чем тело и пр.

a. Смысл афоризма ясен.

b. Он выдвигает аргумент в пользу этого.

Разделяемое подчиняется неделимому.

140. То, что объединено и, следовательно, разделяемое на части¹, служит ради чего-то другого (*не* разделяемого).

¹ Discerptible (англ.) – то, что может быть разобрано, разорвано на куски, разделено на части.

a. То, что разделяемо, предназначено для чего-то ещё, что является неделимым. Если бы оно предназначалось для чего-то ещё, что можно разделить на части, то был бы *регресс до бесконечности*.

b. А совокупность, содержащая в себе (см. Афор. 66) дискретность, состоит в том, что Качества, в процессе взаимного смешивания, создают некий продукт. Или выражаясь иначе, совокупность – это состояние, в котором сочетаются тонкое и грубое, что позволяет отличать материю от духа. И это существует скрыто в Природе, равно как и в её производных, а иначе дискретность нельзя было бы обнаружить (и проверить) в производных "Великого Принципа" и пр.

c. Он поясняет эту же точку зрения.

Душа не демонстрирует никаких признаков, указывающих на её материальность.

141. Душа – это нечто иное, чем тело, потому что в ней отсутствуют три Качества и пр.

a. Потому что быть внутри Души – это значит находиться "по ту сторону" трёх *гун*, то есть они в ней не замечены. Под выражением "и пр." подразумевается, что и *другие* признаки Природы тоже не наблюдаются в Душе.

b. Он обосновывает другой аргумент.

Другое подтверждение, что Душа не материальна.

142. Душа не материальна из-за её надзора¹ над Природой.

a. Ибо руководитель является разумным существом, а Природа неразумна. Таков смысл.

¹ Superintedence (англ.) – управление, надзор, контроль.

b. Он утверждает ещё один аргумент.

Другое доказательство.

143. И Душа не материальна, потому что удел её быть испытателем².

a. То, что переживается на опыте – это Природа, а испытатель – Душа. Хотя Душа из-за неизменяемости своего бытия остаётся одной и той же, но она не является (на самом деле) носителем опыта. Кроме того, это утверждение в афоризме сформулировано на основании того факта, что в ней рефлексивно отражается Интеллект и таким образом создаётся *впечатление*, что будто бы она приобретает опыт (см. Афор. 58 a.).

b. Кто-то может спросить: "Ответьте, пожалуйста, а усилия связанные с целью Освобождения, они предпринимаются в интересах Души или ради Природы, ведь Природа в форме Разума только кажется испытателем?" На это будут даны ответы.

*Ибо Душа, а не Природа,
нуждается в Освобождении.*

144. Освобождение требуется для Души, а не для Природы. Потому что усилия, прилагаемые с целью изоляции от всех качеств, являются условием, при котором Душа "вступает в свои права", а не Природа.

a. Истинная сущность Природы не может покинуть её, чтобы она осталась в состоянии абсолютно изолированного одиночества. Потому что три Качества (*гуны*) составляют саму её суть, упразднение которых из Природы не оставило бы ничего взамен, и следовательно, Природа оказалась бы *не*

² Experiencer (англ.) – субъект как носитель опыта. См., Афор. 32, 104, 107.

вечной, в то время как в действительности она *существует* вечно. Изоляция (*kaivalya*) – это единственно возможное состояние, при котором качества становятся отражёнными, а не основополагающими (см. Афор. 58 а.). А это и есть Душа.

b. Что характеризует эту Душу? На это он отвечает.

Характер Души.

145. Поскольку свет не свойственен глупцу, то свет, который должен принадлежать тому или иному разумному человеку, освещая всё, что существует явно – это само-проявляющаяся сущность Души.

a. Это признанное мнение, что невежда не несёт свет и ничем себя не проявляет. Если бы Душа тоже была неразумна (как считают ньяйики, что она имманентно невежественна, а знание, рассматривается ими не в качестве её сущности или субстрата, а только как одно из её *качеств*), то в этом случае был бы необходим дополнительный свет ещё и для *неё*. А проще принять теорию, допускающую, что сама Душа имманентно состоит из света.

b. В поддержку этой точки зрения выступают Священные писания. Например, две цитаты из Упанишад¹: "С помощью чего человек отличает то, чем он распознаёт весь этот мир?". "С помощью чего он способен замечать наблюдателя?"

c. Однако ньяйик может настаивать: "*Пусть* Душа будет неразумной в своей субстанции, но обладает Способностью Понимания (Intelligence) в качестве своего атрибута. *С помощью этого* она обнаруживает все вещи, но при этом, имманентно не обладает Способностью Понимания". На это он отвечает.

¹ *Bṛihadāraṇyaka Upanishad* II – 4, 14; *Śatapatha-brāhmaṇa*, XIV – 4, 5, 16. Оба цитируемые выражения непрерывны. Редактор.

Душа не имеет качеств.

146. Душа не обладает Способностью Понимания, как своего атрибута, ибо она существует вне качеств.

a. Если бы Душа была связана с атрибутами, то она была бы подвержена изменению (поскольку мы считаем, что всякая вещь должна быть связана с атрибутами) и, следовательно, не было бы никакого Освобождения.

Её определяющими признаками (могут быть):

- a)* или впечатлительность, обеспечивающая ей постоянную уязвимость от тех или иных влияний;
- б)* или абсолютно простое бытие неизменяемое ничем.

b. Он заявляет, что в точке зрения оппонентов есть противоречие Священному писанию.

Священное писание является более достоверным свидетельством, чем интуитивные предположения.

147. Нельзя отрицать того, что признаётся и установлено Священным Писанием, потому что предполагаемое свидетельство интуиции насчёт существования или присоединения свойств к Душе опровергается цитатами из Священного Писания.

a. Если бы имело место какое-то дополнение из качеств в Душе, то цитата: "Ибо эта Душа не сопровождается"¹, оказалось бы ложной. А идея о несостоятельности Священного Писания не должна приниматься в расчёт даже на миг.

b. Но буквальный смысл афоризма состоит в том, что факт отсутствия у Души качеств, установленный Священным

¹ *Bṛihadāranyaka Upanishad IV – 3, 16; или Śatapatha- brāhmaṇa XIV – 1, 7, 17. Редактор.*

писанием, не может быть отвергнут. Потому что Священное писание само считает предполагаемое интуитивное восприятие качеств в Душе выдумкой.

Аргумент против неразумности Души.

148. Если бы Душа была неразумна, то она не была бы свидетелем своего собственного удобства в глубоком сне без сновидений и пр.

а. Если бы Душа была неразумна, то в глубоком сне и пр., она была бы неспособна понимать и помнить факты, то есть знать. Но это не тот факт, который может быть выведен из феномена, мол, "я *славно* поспал". Под выражением "и пр." в афоризм включено мечтание.

б. Ведантисты говорят, что "Душа существует только в *единственном числе*", и поэтому "Душа является вечной, вездесущей, неизменной, лишенной изъяна. А с другой стороны, будучи уникальной, она дробится на кажущееся множество Природой (*śakti*). То есть это Иллюзия (*māyá*), а не проявление её собственной сущности, которой не свойственна множественность". В связи с этим Капила говорит следующее.

Существует множество Душ.

149. Из непохожести судеб родившихся людей и пр., следует вывод о существовании множества Душ.

а. Выражение "родившихся и пр." включает в себя рост, смерть и т.д. "Из непохожести судеб" разных людей, например, из-за предопределённости их существования (один умер, другой родился и так далее). "Множественность Душ" подразумевает, что Душ существует много. И если бы существовала только одна Душа, то из этого следовало бы,

что при рождении *одного* должны быть рождены и *все* остальные (также см. Кн. V, Афор. 61-65).

b. Он обдумывает сомнительность точки зрения ведантистов.

*Точка зрения Веданты
по этому вопросу.*

150. Ведантисты говорят, что существующее различие в оболочках единой Души придаёт ей, кроме всего прочего, мнимую многочисленность. Как это видно на примере единого Пространства, в котором кувшины и пр., лишь указывают на занимаемые ими объёмы.

a. Пространство едино, несмотря на различные включения, такие как кувшины и пр. После того, как кувшин разрушен, обычно говорят, что "разрушенный кувшин освободил место", то есть в данном случае больше не существует *объёма, занимаемого кувшином* (см. Афор.51). Таким же образом, согласно гипотезе о существовании только одной Души, поскольку тела имеют определённые размеры, то после разрушения объёма, занимаемого любым конкретным человеческим телом, говорить, что "Душа погибла" является просто речевым оборотом. И это на самом деле, правда, что нет никакого умирания Души. Но это справедливо и в отношении гипотезы о существовании *множества* Душ. И это более достоверно: в противном случае, поскольку Душа вечна, (без начала и конца, в чём обе стороны согласны), то каким образом в случае одной Души может быть организована встреча рождения и смерти?

b. Он заявляет, что может служить основанием для устранения сомнений в данном вопросе.

Опровержение Веданты

по этому вопросу.

151. Согласно сторонникам Веданты различна оболочка, но не то, чему она принадлежит. И абсурдные последствия такого мнения будут представлены.

а. "Оболочки отличаются", здесь имеются в виду разные тела Джона, Томаса и др. "То, чему она принадлежит", то есть то, чему эта оболочка тела во всём своём разнообразии принадлежит, здесь имеется в виду Душа, которая *ничем* не отличается, потому что существует в единственном числе: таков смысл. И (теперь рассмотрим щекотливый момент) вследствие разрушения одной вещи мы не должны говорить, что будто бы уничтожено что-то ещё. Потому что если бы Душа была свидетелем разрушения тела, то неизбежно присутствовала бы там, где её не должно быть (см. Афор. 16, 53). Например, фактическая гибель *Devadatta* вовсе не означает, что рассматривая случай *Yajnadatta*, на *этом* основании, мы должны уверовать, будто бы он тоже мёртв. Совершенно очевидно, что исходя из гипотезы о существовании одной единственной Души, мы вправе обвинить Веданту в несовместимости условий, поскольку Рабство и Освобождение не принадлежат и не могут принадлежать одновременно *одной Душе*. Вместе с тем, одновременное соединение и не-соединение воздуха или пространства с дымом и пр., которыми ведантист может воспользоваться в качестве иллюстрации, не противоречат друг другу, ибо Соединение – это не проникновение. В то же время, с другой стороны, было бы нелепо говорить о Рабстве как воздействующем на одну часть монады, а об Освобождении как затрагивающем другую часть. Например, обезьяна может сидеть на ветке дерева, не сидя при этом на стволе.

б. Что может быть доказано с помощью этого? По данному поводу он отвечает.

Санкхья свободна от обвинения в нелепости, перед которым Веданта остаётся открытой.

152. Таким образом, принимаемая Санкхьей точка зрения свободна от обвинения в противоречивости условий, в отличие от предполагаемой Души всюду присутствующей как одна бесконечно расширенная монада.

a. "Таким образом" (если Вы понимаете вопрос правильно), согласно изложенной здесь формулировке, нельзя "поставить в вину" или приписывать "несовместимые состояния" Рабства, Освобождения и пр., в отношении Души, "существующей везде", на всём протяжении как единое, то есть как монада.

b. Но ведантисты могут настаивать на своей правоте: "Мы видим, как состояние одного приписывается другому, пусть даже совершенно отличающемуся от первого. Например, признак Природы в качестве деятеля приписывается Душе, которая является иной, чем Природа. На это он отвечает.

Приписывание не есть доказательство.

153. Несмотря на то, что Душе вменяется обладание состоянием другой, это не устанавливается путём условных предпосылок (инсинуаций) будто она на самом деле такая. Потому что Душа является *единственной в своём роде* абсолютно простой бескачественной сущностью.

a. Понятие, что Душа является деятелем ошибочно. Так как истина в том, что Душа не является возбудителем действия, и *неправильно* вменять Душе посредничество или управление деятельностью, а сочетание истинного и неистинного недостоверно. Ни рождение, ни смерть или что-то подобное не являются совместимыми с Душой. Потому что она

"избегает компаний", то есть не сопровождается "свитой" из качеств или действий.

b. Но ведантист может сказать: "И поэтому не будет противопоставления Священным писаниям, ибо согласуется с цитатами: "Брахма – это первичное без вторичного"¹. "Здесь нет ничего разнообразного, ибо череда смертей принимается заблуждающимся человеком за многообразие, но не тем, кто видит, как это было"². На это он отвечает.

Священное писание, говоря о Душе как об одной, говорит о ней в общем смысле.

154. Здесь нет возражения Священным писаниям, декларирующим не-двойственность Души, ибо (в таких текстах) это относится к роду, или к Душе вообще.

a. С точки зрения Санкхьи по рассматриваемому вопросу нет смыслового противоречия Священным писаниям, которые говорят о Единстве Души. Потому что данные цитаты из Упанишад имеют отношение к роду. Под *родом* мы имеем в виду одинаковость, факт существования одинакового характера: и это относится только к текстам о не-двойственности Души. В таких текстах не имеется в виду неделимость Души, подразумевающая под её неделимостью невозможность, что Душ должно быть больше, чем одна, потому что не было повода рассматривать Душу в *этом смысле* как неделимую. Таков смысл.

b. Но ведантист может вновь возразить: "Рабство и Освобождение так же несовместимы ни в отдельной Душе, ни согласно теории того, кто утверждает, что существует

¹ *Chhándogya Upanishad*, VI – 1. Редактор.

² *Kaṭha Upanishad*, VI – 11. Редактор.

множество Душ. И поэтому каждый человек является одновременно связанным и свободным". На это он отвечает.

Совместимость Рабства и Свободы.

155. У того, кому известна причина Рабства, наступает состояние изоляции или полного освобождения, путём восприятия факта, что Природа и Душа разделены, и что в действительности он никогда *не* был связан, даже когда казался себе таковым.

a. Кому известна "причина рабства", а именно, непонимание, что Природа и Душа существуют обособленно. "Путём восприятия" реального положения вещей, то есть, познавая различие, наступает "то состояние" изоляции (см. Афор. 144), к которому устремляется Душа. Душа в Рабстве, которое вовсе не является рабством, может быть прообразом Дон-Кихота, свисающего в темноте с выступа предполагаемой огромной пропасти и хватающегося за эту жизнь, как он полагал, не зная, что его пальцы ног находились всего в шести дюймах от земли.

b. И вновь ведантист может возразить: "Хорошо, Рабство как Вы справедливо заметили, обусловлено не-восприятие истины и поэтому нереально. Это – максима, что не-восприятие устраняется восприятием. И согласно этому показателю мы признаем правильной теорию, что Душа одна и не существует множества Душ". На это он отвечает.

Он высмеивает ведантиста.

156. Нет: если слепые не видят, то разве зрячие обязаны закрывать глаза?

a. Как! Поскольку слепой человек не видит, то почему тот, кто обладает зрением, тоже не должен видеть? Есть *много* аргументов в поддержку точки зрения тех, кто утверждает,

что Душ существует множество, хотя *Вы* не видите их. Таков смысл.

b. Он приводит следующий довод в пользу существования множества Душ.

Священные писания подтверждают, что существует множество Душ.

157. Если мы доверяем Священным писаниям, то *Vámadeva* и другие были освобождены. Следовательно, в тех же Священных текстах не-двойственность не утверждается в ведантистском смысле.

a. В Пуранах и пр., мы узнаём, что "*Vámadeva* был освобожден", "*Śuka* был освобожден" и так далее. Если бы Душа была *единственной*, то после освобождения одного должно наступить освобождение всех, а упоминание Священного Писания о разнородности отдельных и разновременности последующих случаев освобождения было бы внутренне противоречивым.

b. Но ведантист может снова возразить: "Согласно теории о том, что Душ существует много, поскольку мир существовал извечно и время от времени тот или иной человек освобождается, то постепенно *все* стали бы свободными и, поэтому, возникла бы всеобщая пустота. А вот, исходя из теории, что существует *одна* Душа, следует, что Освобождение является просто уходом из "пристанища". И эту трансмиграцию¹ сторонник Веданты (льстя себя) не включает в список несоответствий, с помощью которых он пытается возразить Санхье. На это он отвечает.

¹ Под трансмиграцией имеется в виду уход Тонкого тела из Грубого тела, которое является "пристанищем", то есть временным жилищем. *Upádhi* – зачастую, ниже "оболочка" (investment) и "пристанище" (adjunct). Также см. Книга III – 11, 12.

Как было, так и будет.

158. Хотя мир существовал вечно и, до сегодняшнего дня не произошло полного опустошения мира, то будущее тоже может быть логически предсказуемым, как собственно и было до сих пор.

a. Хотя мир *был* вечно и по сей день мы так и не стали очевидцами его опустошения, то нельзя ничем подтвердить точку зрения, что наступит Освобождение *всех* Душ, чтобы мы, наконец, увидели обещанную пустоту.

b. Он приводит другое решение трудного вопроса.

*Поток земных вещей
будет течь непрерывно.*

159. Как теперь вещи являются, так и повсюду они будут продолжать появляться. Отсюда должно быть понятно, что мировой процесс внезапно не прекратится.

a. Поскольку число Душ не имеет конца и, хотя Освобождение последовательно происходит, но внезапного исчезновения мира (как неизбежного следствия) не произойдёт. Как теперь, так и впредь, то есть в последующие времена тоже наступит Освобождение, но из этого вовсе не следует внезапное исчезновение мира, поскольку поток времени вечен.

b. Кроме того, исходя из теории, что Освобождением является уход из "пристанища" (Афор. 157 *b.*), мы должны найти всеобщую пустоту, чтобы решить проблему¹ (применительно к любому взгляду). Аналогично тому, как может наступить конец всех вещей, после последовательного освобождения множества Душ. То есть, поскольку

¹ Термин *атиуога*, переведённый здесь как "проблема", скорее означает "трудность обсуждаемого вопроса". *Редактор.*

прекратят существовать все случайные "пристанища", когда плоды деяний (этого результата существования в форме соединения Души с телом как своим "пристанищем") достигнут цели, то мир опустеет согласно теории Веданты, равно как и по теории Санкхьи.

c. Если же ведантист скажет, что не наступит пустоты, потому что число "пристанищ" бесконечно, то это согласуется и с теорией существования множества Душ. И было сказано: "Именно по той причине, что во Вселенной существует бесчисленное множество Душ, на самом деле, не произойдёт её опустошения, хотя те, кто знает о реальном различии Природы и Души, будут постоянно освобождаться"¹.

d. Кто-то может спросить: "Ответьте, а Душа *имманентно* связана? Или она свободна? Если имманентно связана, то поскольку её сущность не может уйти в небытие и, следовательно, Освобождения не существует. Ибо, если бы сущность покинула Душу, то последняя прекратила бы существование вместе с исчезновением своей сущности и не была бы вечной. А с другой стороны, (Вы заметьте, что вопрос по существу) если она имманентно свободна, то медитация и другие способы, которые Вы рекомендуете для достижения Освобождения, просто бессмысленны". На это он отвечает.

Душа постоянно свободна, хотя может казаться связанной всевозможными способами.

160. Душа совершенно свободна, но кажется многообразной или отличающейся внешне от свободной сущности из-за вводящей в заблуждение иллюзии рабства.

¹ Источник приведённой строфы не установлен. Редактор.

a. Она не порабощается и не освобождается, а всегда свободна (см. Афор. 19). Однако разрушение невежества как способ актуализации её свободы осуществляется с помощью медитации и пр., которые вовсе не бессмысленны как утверждает в Афор. 159 *d.*

b. Ранее было заявлено, что Душа – это свидетель (см. Афор. 54 *a.*, 148). Но кто-то может возразить: "Поскольку она свидетельствует даже когда достигла различения между Природой и Душой, то нет никакого Освобождения. Ведь Душа согласно этому показателю уже не является абсолютно простым бытием, а становится чем-то *сочетаемым* с признаком зрителя или свидетеля". На это он отвечает.

Каким образом Душа является зрителем.

161. Душа наблюдает через свою связь с органами чувств, которую она оставляет после освобождения.

a. Любой орган чувств является органом физической способности ощущения. И благодаря связи с ним Душа становится свидетелем. Но откуда же берётся её связь с органами чувств, этими производными Природы (см. Афор. 61), если различение между Природой и Душой уже наступило?

b. Кто-то может спросить: "Хорошо, всегда ли *таков* характер Души?" На это он отвечает.

Реальное состояние Души.

162. Характер Души – постоянная свобода¹.

¹ *Vijnāna* заявляет, что этот Афоризм и следующий точно определяют характерные признаки Души, которые доказывают, что её имманентным состоянием не является ни один из предикатов, указанных в Афор. 160. *Редактор.*

a. "Постоянная свобода", то есть Душа, однозначно всегда лишена Рабства под названием Боль (см. Афор. 1 и 19), потому что Боль и остальные – это модификации Понимания, которое (см. Афор. 61) в свою очередь является модификацией Природы, от которой Душа действительно отделена.

Безразличие Души.

163. Наконец, сущность Души в равной степени нейтральна и к Боли, и к Наслаждению.

a. Под "нейтральностью" подразумевается отсутствие взаимодействия. Слово *iti* переводимое как "наконец" означает, что описание Характера Души завершено.

b. Кто-то может сказать: "Факт существования Души в качестве агента (или возбудителя действия) признаётся Священным писанием. Как это возможно, если как Вы говорите, она – *не* агент?" На это он отвечает.

Почему о Душе, которая не является деятелем, всё же говорят как о таковой.

164. Фантазии о Душе как о созидателе бытия вызваны влиянием Природы из-за близости Интеллекта и обусловлены близостью Интеллекта.

a. Её "существование деятелем", то есть иллюзорное представление о созидающей Душе, обусловлено "близостью Интеллекта" и "влиянием" Природы (см. Афор. 19), относительно которой Интеллект (см. Афор. 61) сам является модификацией.

b. Повторение выражения "из-за близости Интеллекта" имеет целью показать, как из определённого числа посылок мы пришли к заключению. Таким образом, мы видим практическое указание в Священных писаниях, например, в Ведах, где говорится: "Душа должна быть познана, она

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга I

должна отчётливо различаться от Природы: поэтому она не вступит снова в связь и никогда не вернётся".

с. Таково количество афоризмов в Книге I знаменитого Капилы, которые снабжены комментариями, объясняющими содержание и предмет *Sánkhya*-системы.

КОНЕЦ КНИГИ I

КНИГА II

а. Предмет Школы изложен в Книге I. Теперь, для того, чтобы доказать, что это вовсе не *Душа* подвергается изменениям в процессе наблюдения за ходом вещей, он очень подробно сообщит в Книге II каким образом творение формируется из Основного Принципа. К тому же характер производных Природы должен излагаться в полном объёме с тем, чтобы очень чётко отличать Душу от них. Поэтому согласно стихам¹:

б. "Тот, кто правильно понимает череду своих изменений, а также Ведущего Деятеля (Природу) и Душу, он бессмертный и не томимый больше желанием освобождается".

с. Заметим, что учитывая характер Освобождения, все три вещи, упомянутые в этих стихах должны быть известны. И здесь в первую очередь следует внимательно рассмотреть то, что если бы Природа, которая считается неразумной, могла творить без повода, то мы должны найти, хотя бы одного освобождённого человека связанным, который убедительно обоснует *побудительную причину* творения мира.

¹ Указанные стихи цитируются из *Mahābhārata*, XII – 7879 встречаются в Гл. CCVI в разделе под названием *Moksha-dharma*. Редактор.

*Мотив
творения.*

1. Ради освобождения той, которая на самом деле свободна, хотя и не кажется таковой, или иными словами, Природа, то есть деятельное начало или созидатель бытия, творит ради устранения самой себя.

a. Выражение "созидатель бытия" взято из последнего афоризма предыдущей Книги. Природа создает мир ради устранения боли, которая на самом деле является лишь тенью омрачающей Душу (Книга I – 58), чья истинная сущность свободна от причиняемых ей страданий. Или объясняя это иначе, ради избавления от боли, связанной лишь призраком оков. А с другой стороны, Природа существует "ради самой себя", то есть ради избавления от реальной боли, которая ею самой же производится.

b. Хотя опыт добра и зла, как и Освобождение, тоже являются мотивом творения, но упомянуто только Освобождение, поскольку оно считается главной целью жизни.

c. Кто-то может спросить: "Если бы творение осуществлялось ради Освобождения и поскольку благодаря творению Освобождение могло бы стать необратимым для всех и каждого, то само творение перестало бы возобновляться".

На что он отвечает.

Почему процесс творения не прерывается.

2. Потому что Освобождение выпадает только на долю того, кто лишён страсти.

a. Освобождение не происходит посредством творения раз и навсегда. Однако этот жребий выпадает лишь на долю того, кто чрезвычайно измучен множеством разных страданий, вызванных рождением, смертью, болезнью и пр. Поэтому последующий процесс творения продолжается, ибо актуализация Освобождения случается только у того, кто

достиг полной невозмутимости, возникающей благодаря познанию различия между Природой и Душой. Таков смысл.

b. Он приводит довод, почему бесстрашие не наступает благодаря творению раз и навсегда.

Сила вышеизложенного довода.

3. Невозмутимость не достигается с помощью простого выслушивания из-за сильного влияния впечатлений (*vásaná*) из вечности.

a. Даже выслушивание Священного писания, в котором говорится об обособленности Природы от Души, не приводит всех одинаково к свободе от желаний, а только по мере преодоления достойными поступками, совершаемыми на протяжении многих рождений (или череды жизней). Но даже в этом случае невозмутимость не закрепляется благодаря обычному усвоению информации, а познаётся только непосредственно. Однако прямое познание не наступает внезапно из-за сильного влияния ложных впечатлений, существующих извечно, ибо требуется такая воля к знанию, которая приводит к успеху только после достижения полной Концентрации. И существует множество препятствий на пути к Концентрации¹. Следовательно, только после многих рождений отступает гнёт страстей, приводя претендента к Освобождению независимо от места и времени. Таков смысл.

b. Он приводит другой довод в отношении непрерывного потока творения.

Другой аргумент в пользу непрерывности творения.

4. Или как отдельные люди имеют много иждивенцев.

a. Авторитет глав семейств распространяется на многих, кто подчиняется им, хотя те и подразделяются на жен, детей и прочих. Так же и Качества Праведности (*sattwa*) и пр., (Книга I – 61 *b.*) должны освободить бесчисленные Души порознь. Поэтому сколько бы ни было Душ, которые,

¹ См. "Йога-Сутра", Глава I – 30, 31.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга II

возможно, были освобождены, тем не менее, поток творения продолжает течь для Освобождения и других Душ, которым нет конца. Таков смысл. И поэтому в афоризме "Йога-Сутры" (Глава II – 22) сказано: "Хотя оно (Рабство) разрушается у того, кто достиг успеха, но не прекращается полностью в виду своей распространённости в других людях".

b. Кто-то может спросить: "Но тогда почему он утверждал, что только Природа творит, а ведь согласно цитате: "Из той или этой Души произошёл Эфир"¹. Получается, что *Душа* тоже творит?" На это он отвечает.

Творит Природа, а не Душа.

5. А так как признак творца действительно принадлежит Природе, то из этого следует, что он фиктивно приписывается Душе.

a. И поскольку решено, что признаком Природы является реальная способность созидать, то приписывание Душе творческой способности в Священных писаниях на самом деле имеет только художественный (или образный) смысл.

b. Кто-то может спросить: "Но если дело обстоит так, как он сформулировал, что творческая деятельность Природы *реальна*, то почему в Священных текстах нам сообщается, что творение находится на одном уровне с мечтой?" На это он отвечает.

Реальность созидательной силы Природы.

6. Творческая способность Природы доказана из производных.

a. То есть: потому что реальный творческий характер Природы устанавливается только "из производных", а именно, при помощи того обоснования (Книга I – 110), которое знакомит нас с темой Природы, которой имманентно присущ творческий характер. Ибо *производные* действительно существуют, поскольку они производят

¹ *Taittiriya Upanishad*, II – 1.

впечатления и обнаруживают действия. Реальность вечных вещей определяется здесь так же, как она обоснована Локком, который говорит: "Я думаю, что Бог дал мне достаточную гарантию о существовании вещей вне меня. Так как путём их различного применения я могу произвести в самом себе *и удовольствие, и боль (artha)*, которые обладают очень большой значимостью для моего нынешнего состояния". Существование этих производных признаётся и *Sámkhya* утверждает, что они должны иметь причину. А поскольку эта причина означает не что иное, как что-то созидающе-порождающее, то каким бы ни было доказательство существования причины, оно в то же время доказывает и её творческий характер.

b. Но кто-то может сказать: "Согласно альтернативной версии (в Афор. 1), если Природа работает ради *самой себя*, то она должна возбуждать соответственно и *свободную Душу* тоже". На это он отвечает.

Кто избегает Природы.

7. Правило гласит: знающий человек учитывает опасность от укола колючкой.

a. Слово *chetana* здесь означает "знающего человека", потому что словообразование от *chit* означает "быть сознательным". Например, один и тот же шип колючки не вызывает боль у "знающего", то есть понимающего опасность и избегающего укола колючкой, но для *других* та же колючка действительно представляет собой угрозу. Поэтому Природа тоже избегается "знающим человеком", то есть грамотным и освоившим в совершенстве предмет. Ибо для *него* она не состоит из боли, но для других, которые *не* знают, она действительно является причиной боли. Таково правило, подразумевающее распределение (по уровню компетентности и по степени осведомлённости). Отсюда следует, что самоосвобождение от Природы тоже возможно, поскольку она *связана* собственной сущностью, *состоящей* из связей, а

значит, она не возбуждает Душу, освободившуюся от соединения (Афор. 6 б.).

б. Но кто-то может высказать предположение: "Это неправильно, что творческий характер якобы фиктивно приписывается Душе, как было сказано (в Афор. 5). Ибо вполне логично допустить, что при соединении с Природой *Душа* тоже должна превращаться в Разум и пр., так как замечено, что древесина превращается в труху, которая напоминает землю и указывает на связь с землёй". На что он отвечает.

Душа не созидает, хотя и связана с той, которая производит формы.

8. Несмотря на наличие соединения Души с Природой способность порождать производные не находится в ней непосредственно, подобно обжигающему действию железа.

а. Хотя имеется соединение с Природой, однако Душе не свойственна творческая деятельность "непосредственно", то есть напрямую. Иллюстрацией этого является выражение: "подобно обжигающему действию железа". Как железо не обладает способностью обжигать непосредственно, которую воображение ложно приписывает железу, когда оно нагрето с помощью огня. Таков смысл. Хотя в данном примере он соглашается, что есть изменения обоих, поскольку это подтверждается свидетельством чувств, но вместе с тем этот случай вызывает сомнение, так как ситуация объясняется только на примере модификации железа, и неуклюжесть в постулировании модификации обоих вполне очевидна. Ведь иначе можно провести параллель, что цвет хрустальной вазы тоже мог бы изменяться из-за присутствия в ней китайской розы.

б. Уже было сказано (в Афор. 1), что результатом творения является освобождение. Теперь он объясняет главное условие, при котором происходит творение.

Когда наступает творение.

9. Когда активизируется страсть, то происходит творение, а когда приходит невозмутимость, то наступает концентрация.

а. Если присутствует страсть, то происходит творение. А когда человек достигает состояния спокойного бесстрастия, то наступает "сосредоточение", то есть пребывание Души внутри своего "микрокосмоса". Короче говоря, наступает освобождение или торможение видоизменений принципа мышления¹. Таков смысл. Суть в том, что Страсть является причиной творения, а одновременное присутствие страсти и концентрации несовместимо.

¹ См. "Йога-Сутра", Глава I – 2, 3. *Смотри ниже*, Афор. 34, сн. 3.
Редактор.

b. После этого он начинает обосновывать способ творения.

Порядок творения.

10. Последовательно¹ из Разума и остальных производных, происходит творение пяти Стихий (или материального мира).

a. "Творение" добавлено из предыдущего афоризма.

b. Он упоминает отличие между последующим развитием этих творческих энергий и Первопричиной (Природой).

**Производные Природы
не ради самих себя.**

11. Поскольку творение осуществляется ради Души, то зарождение этих производных Природы не является самоцелью.

a. "Этих", то есть Разума и остальных производных, так как процесс творения осуществляется "ради Души", а именно ради её освобождения. "Зарождение", то есть творческая деятельность возникает не ради их самих. И поскольку производные переходящи в отличие от самой Природы (см. Афор. 1), то они не подвержены освобождению.

Таков смысл.

b. Он заявляет, что творение ограничено пространством и временем.

**Откуда относительные
время и пространство.**

12. Относительные Пространство и Время возникают из Эфира, и пр.

a. Пространство и Время, которые *вечные* и абсолютные, будучи *источником* Эфира, являются в действительности разновидностями качеств Природы: следовательно, это согласуется с тем, что Пространство и Время должны быть всепроникающими. Однако ограниченные Пространство и Время возникают из Эфира и, соединяясь в том или ином

¹ См. Афор. 12 *b.* О Природе и её производных см. Кн. I, Афор. с 61 по 65.

объекте, образуют объём и срок жизни предмета. Таков смысл. Выражение "и пр." в афоризме означает "в результате осознания того или иного параметра ограничивающего объект".

b. Теперь он показывает сущности, в порядке их расположения, включая их свойства и привычки, о которых упоминается (в Афор. 10) как развивающихся "последовательно из Разума и т.д."

Определение Разума или Интеллекта.

13. Интеллект есть суждение.

a. "Интеллект" – это синоним "Великого Принципа" или Разума (см. Книга I – 71), а "суждение", называемое также установлением фактов¹, является его особой модификацией. Таков смысл. Однако они объясняются как идентичные, потому что свойство и то, свойством чего оно является, неотделимы². И следует понимать, что этот Интеллект называется "Великим", потому что он пронизывает все следствия кроме самого себя и обладает великой силой.

b. Он также упоминает о других свойствах Великого Принципа.

Производные интеллекта.

14. Достоинство и пр., являются его производными.

a. Смысл состоит в том, что Достоинство, Знание, Невозмутимость и Сверхъестественная Способность формируются из *интеллекта*, а не образуются из *самосознания* (*ahankāra*) и пр. Потому что только интеллектуальная способность понимания, а вовсе не Осознание-Я, является

¹ Ascertainment (англ.) – выяснение, установление, определение.

² См. Книга I – 42; II – 39 *b.*, а также классификацию, описывающую различия санскритских терминов ("Й.-С.", Глава II – 5, сн. 2) – "*Buddhi* (Интеллект или Одинокая Душа), *Ahankāra* (Эгоизм) или *Citta* (мыслительная способность или низшее "Я") и *Manah* (ум)".

продуктом величайшей Чистоты (без примеси Страсти и Темноты).

b. Кто-то может спросить: "Но если это так, то как может быть объяснено господство дурных черт характера нашедших приют в умах людей, скотов и пр.?" На это он отвечает.

Противоположные производные интеллекта.

15. "Великий Принцип" (интеллект) развивается в обратном направлении под влиянием окрашивания.

a. Тот же самый "Разум", то есть Великий Принцип (или интеллект), окрашиваясь Страстью и Темнотой, оставляет путь к совершенству и "развивается в обратном направлении" (см. Афор. 14 *a.*), в том смысле, что он становится подлым, изворотливым, невежественным, утрачивает невозмутимость и жаждет Сверхъестественной Силы. Таков смысл.

b. Охарактеризовав Великий Принцип, он определяет его производное: Осознание-Я.

Самосознание.

16. Осознание-Я – это иллюзорное представление¹.

a. "Осознание-Я" – это то, что создаёт Эго, как гончар делает горшок. Эта вещь называется внутренним² инструментом (*antaḥ-karāṇa*), а личность выступает в качестве свойства того, свойством чего безраздельно является, и о которой говорится как об "иллюзии самомнения" для того, чтобы познакомить нас с особой модификацией внутреннего инструмента. Только тогда, когда вещь определена интеллектом, то есть понята с помощью акта суждения

¹ См. о значениях слова "conceit" (англ.) в Книге I – 72, сн. 2.

² См. Книга I – 41, 42. *Antaḥ-karāṇa* – местопребывание мыслей и чувств, ум, способность мышления, сердце.

(Афор. 13 *a.*), наступает процесс создания Эго¹ и образование Моего².

b. Он напоминает порядок образования производных Осознания-Я.

Производные Осознания-Я.

17. Производными Осознания-Я являются одиннадцать органов и пять Тонких Стихий.

a. Смысл в том, что эти одиннадцать органов вместе с пятью Тонкими Стихиями, а именно, Звуком и пр., производно образуются из Осознания-Я.

b. Кроме того, среди них он называет одну отличительную особенность.

Откуда Ум.

18. Одиннадцатый, состоящий из принципа Чистоты, развивается из модифицированного Осознания-Я.

a. "Одиннадцатый", то есть завершитель³ одиннадцати, а именно, Ум (оператор мышления) или "внутренний орган", единственный среди совокупности из шестнадцати производных (Афор. 17) состоит из Чистоты. Следовательно, ум произведен от "изменённого" Осознания-Я, то есть чистого, который не следует путать с "Великим Принципом", названным также Интеллектом или Разумом. Таков смысл. А отсюда должно учитываться, что десять органов берут начало из Страстного Осознания-Я, а Тонкие Стихии – из Тёмного.

b. Он показывает одиннадцать органов.

Перечисление Органов.

¹ Ego (англ.) – "Я сам", собственная персона, самость, субъект мысли.

² Meum (лат.) – "моё достояние", "моя собственность". Ср. с переводом: "I-ness" – иллюзия собственной значимости и "Myness" – иллюзия личного обладания ("Й.-С.", Глава II – 15).

³ Completer (англ.) – образован от "complete" – законченный, завершённый, полный.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга II

19. Наряду с органами деятельности и органами понимания существует другой – одиннадцатый.

a. Существует пять Органов действия: голосовые связки, руки, ноги, задний проход и половой орган. А пятью органами понимания являются так называемые органы зрения, слуха, осязания, вкуса и обоняния. Наряду с этими десятью существует "другой", а именно, Ум, который считается "одиннадцатым" органом. Таков смысл.

b. Он опровергает мнение о том, что Органы образуются из Стихий.

Точка зрения Ньяйи отвергнута.

20. Органы не образуются из Стихий, потому что есть Священный текст о формировании их из Осознания-Я.

a. Добавлено "органы".

b. Обдумав сомнение, он говорит.

Текст объясняется.

21. Священное писание, заявляющее о поглощении в богов, не имеет в виду создателя.

a. Священное писание, в котором сообщается о (мистическом восприятии знаний) с помощью духовного союза с богами, не подразумевает "создателя", то есть инициатора творения. Потому что хотя кувшин перестаёт быть кувшином и о нём обычно говорят как о возвратившемся в своё изначальное состояние, а именно, в глину, однако (в другом случае), мы видим как капли воды впитываются тем, что *не* является "создателем" воды, а именно, почвой. Аналогично этому происходит погружение в божество, из которого поглощённый Ум изначально не происходил.

b. Некоторые говорят, что Ум, включённый в список органов, вечен. Он отвергает это.

Нет вечного органа.

22. Органы не вечны, хотя некоторые считают вечным Ум. Потому что мы узнаём из Священного писания о том, что у них должно быть начало, а с другой стороны видим их разрушение.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга II

a. Все органы без исключения имеют начало (являясь производными Осознания-Я). Ибо Священное писание говорит: "Из этого произведены жизненный воздух (см. Афор. 31), ум и все органы¹". И потому что мы видим подтверждение их разрушения по совокупности факторов старения, а ум так же как зрение и другие органы, тоже подвержен распаду и пр. Таков смысл.

b. Он опровергает атеистическое мнение, что, например, зрительное восприятие обусловлено только направленностью глазных яблок на предмет.

Чувственное восприятие не следует путать с зоной ощущения.

23. Чувственное восприятие расположено вне зоны ощущения. Однако в представлении заблуждающихся людей оно отождествляется с местом контакта².

a. Любое Чувственное восприятие – это копирование ощущений и оно не тождественно самому ощущению и не совпадает с местом сенсорного контакта. Но, по мнению заблуждающихся людей, Чувственное восприятие существует "в своём месте", а именно, Зрение, отождествляемое с положением глазного яблока, находится якобы в глазу. Таков смысл. Правильное прочтение: "Чувственное восприятие находится вне зоны ощущения. Смешивать его с местом контакта – это ошибка".

b. Он опровергает мнение, что отдельное Чувство вследствие разнородности способностей выполняет разные функции.

Совокупность органов – это не единый орган.

¹ *Muṇḍaka Upanishad*, II, I – 3. Редактор.

² Ср. "Й.-С.", Глава I – 4: "Соответствие операциям в другом месте".

24. Допустим, что различие функций обосновывается различием *способностей*, но это не означает единства органов.

а. Даже путём признания, что разнообразные *способности* связаны и управляются одним внутренним органом, нельзя опровергнуть разнообразие органов. Потому что *способностями*, несомненно, являются органами. Следовательно, нельзя говорить о монополии внутреннего органа. Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Есть что-то нефилософское в предположении, что различные виды органов возникают из одного Осознания-Я". На это он отвечает.

*Теоретические соображения
не могут опровергнуть факты.*

25. Теоретическое несоответствие не имеет веса, если в обсуждаемом случае предмет наглядно подтверждается.

a. Это просто.

b. Он сообщает нам, что из одного ведущего органа, то есть Ума, осуществляется руководство другими десятью способностями.

Разностороннее функционирование Ума.

26. Ум отождествляет себя с обоими.

a. Ум идентифицирует себя с органами мышления и поведения.

b. Он сам объясняет смысл выражения "идентифицирует себя с обоими".

Как это происходит.

27. Вследствие ряда преобразований¹, которым Качества подвергаются, Ум воспринимает разнородность их модификаций и перестраивается в соответствии с обстоятельствами.

a. Как, например, отдельный человек исполняет множество характерных ролей, благодаря силе ассоциации, например, становится любовником при встрече со своей возлюбленной, а во время общения с безразличным ему человеком остаётся равнодушным. Или общаясь с другими людьми, он ассоциируется с ними и предстаёт в ином свете. Точно также и Ум, через связь с органом зрения или любым другим, проявляет себя различным образом в зависимости от своей "помолвки", и тем самым распознаётся по модификации анализа зрительного процесса или любого другого. Аргументом в поддержку

¹ Также см. о трансформациях мышления в "Й.-С.", Глава I, Афор. 41 – 44.

этого является ссылка на "Качества". Смысл состоит в том, что *гуны* Праведности и другие трансформируются различным образом благодаря приспособляемости Качеств.

b. Он упоминает объект органов мышления и деятельности.

С чем органы имеют дело.

28. Объектом обеих групп органов является перечень вещей, начиная с Цвета и заканчивая грязью Вкуса.

a. "Грязь" вкусовых ощущений пищи и пр., подразумевает нечистоты и пр., в которые пища, состоящая из *качества* Вкуса, частично преобразуется.

b. Он сообщает нам о двух вещах: какова Душа (*indra*) и посредством чего служат те, которые называются Органами (*indriya*).

Органы и их обладатели.

29. Быть Зрителем – это прерогатива Души, а инструментальное содействие свойственно Органам.

a. Как царь, даже не принимая своего активного участия, становится воином благодаря такому инструменту как его армия, направляя её ряды с помощью простых поручений (приказов), так и Душа, оставаясь неподвижной, через органы чувств, такие как зрение и пр., становится провидцем, оратором и судьёй просто путём сближения именуемого "Соединением". Потому что она движет ими так же, как магнит притягивает железо, не прилагая никаких усилий.

b. Теперь он упоминает особые модификации триады внутренних органов.

Различие функций внутренних органов.

30. Разнородность деятельности трёх внутренних органов обусловлена различием функциональных задач.

a. Целью Интеллекта является внимательное установление фактов¹; Осознание-Я проявляется в иллюзии собственной

¹ Санскритский термин *adkyavasāya*, истолкованный как "выяснение" (ascertainment) и "суждение" (judgment), в этом

значимости (то есть личности); а Ум проявляется в выборе решений и рассмотрении сомнений.

b. Также он упоминает их общий признак.

Признак общий для трёх.

31. Пять воздушов¹, а именно, Дыхание и пр., являются модификациями трёх внутренних инструментов, совокупно.

a. То есть: пять потоков энергии хорошо известные как "воздухи", в виде Дыхания и пр., из-за их циркулирующего движения подобного воздушному. И эти животворящие духи являются составной или общей "модификацией", или видами изменённой формы "инструментов", то есть триады внутренних инструментов.

b. Мнение не наше, а исходит от сторонников Вайшешики, что модификации органов происходят только последовательно, а не одновременно. Поэтому он говорит.

Чувственные впечатления формируются не только последовательно.

32. Модификации органов происходят последовательно и одновременно.

a. Это просто.

афоризме переведён как "внимание" (attention). См. Книга I – 43, 136; II – 13. Редактор.

¹ "Функцией всех органов чувств как указывается движением *Prāna* (сила дыхания) и т.д., является "жизнь". Существует пять видов движений: *Prāna* – это восходящий из грудной клетки процесс перекачивания энергии, который проходит через рот и нос. *Samāna* – это нисходящий в область пупка процесс уравнивающего перекачивания энергии. *Apāna* – это нисходящий процесс перекачивания энергии к подошвам ступней, вследствие своего удаляющего действия. *Udāna* – это восходящий процесс перекачивания энергии к голове, а *Vyāna* пронизывает весь организм. Прана – главная из них" ("Й.-С.", Глава III – 38).

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга II

б. Классифицируя видоизменения способности понимания с тем, чтобы показать, как они образуют мировоззрение, он в первую очередь перечисляет их обилие.

Идеи, которые образуют кругозор.

¹ Этот афоризм аналогичен афоризму "Йога-Сутры" Патанджали, Глава I – 6. Здесь в сноске: "Evidence, misprision, chimera, unconsciousness, memory"; то есть: "Свидетельство, недооценка, химера, бессознательное состояние, память". *Редактор.*

Сравните с переводом *Bangali Baba* "Йога-Сутра": Гл. I – 6: "Real cognition, Perversive cognition, Fiction, Sleep and Memory are the (mental) operations". То есть: "Реальное познание, извращающее познание, фикция, сон и память – это ментальные операции".

b. Он знакомит нас с сущностью Души.

Отношение Души к этому.

34. После прекращения мирских влияний Ум перестаёт окрашиваться и Душа пребывает в самой себе.

a. То есть: во время состояния гармоничного покоя этих модификаций, Душа, перестав их отражать, пребывает в самой себе, хотя в *другие* моменты, находясь тоже как бы в изоляции, она не выглядит таковой. В связи с этим есть три Афоризма Йоги¹.

b. Он объясняет это с помощью следующей иллюстрации.

Пример.

35. И как видно на примерах цветка и камня.

a. Союз "и" подразумевает, что этот афоризм является *основанием* того, что утверждалось в предыдущем. Смысл в том, что драгоценный камень выглядит как бы окрашенным цветком. Так же как драгоценный камень, называемый горным хрусталём, соприкасаясь с цветком *Hibiscus* (красная китайская роза), становится красным, утрачивая свой собственный оттенок, а после удаления цветка, возвращается в своё изначальное состояние прозрачной бесцветности. Аналогично и Душа кажется окрашенной при соприкосновении с Качествами.

b. Но тогда можно задаться вопросом: "Так как Душа неподвижна и поскольку ей отказано исполнять роль какого-либо Бога или Демиурга (см. Книга I – 92), то по чьей *воле* совокупность органов начинает действовать?" На это он отвечает.

¹ См. "Йога-Сутра", Глава I – 2, 3 и 4. Сравните с переводом этого абзаца д-ра Боллантайна: "Концентрация (*йога*) есть торможение модификаций принципа мышления". "Тогда в момент Концентрации Душа пребывает в форме зрителя вне зрелища". "В другие моменты, чем в период Концентрации эта Душа находится в той же самой форме, что и модификации внутреннего органа".
Редактор.

Что побуждает Органы к действию.

36. Органы тоже активизируются ради Души в результате развития заслуг.

a. Смысл в том, что как Природа проявляет энергию "ради Души", так и "Органы тоже активизируются". Иначе говоря, "включение" Органов наступает в результате развития заслуг, (имеющих кармические последствия, см. "Йога-Сутра", Глава II – 13 *b.*) по отношению к духовному опыту. И заслуги целиком связаны с оболочкой (то есть телом), Душа же на самом деле не обладает достоинствами или недостатками.

b. Он приводит пример спонтанного "включения" вещи ради кого-то другого.

Пример.

37. Как корова для теленка.

a. Как корова ради теленка самопроизвольно выделяет молоко, не прилагая особых усилий, точно так же, ради хозяина, то есть Души, органы приводятся в действие совершенно спонтанно. Таков смысл. И как *замечено*, после глубокого сна само по себе пробуждается понимание.

b. На вопрос, сколько существует Органов (вместе и внешних, и внутренних), он сообщает.

Число Органов.

38. Существует тринадцать видов Органов связанных субординацией.

a. Триада внутренних органов и десять внешних органов вместе взятые составляют тринадцать. Он говорит "видов" для того, чтобы заявить, что этих способностей существует бесчисленное множество благодаря их разграничению внутри индивидуумов. Он говорит "связаны субординацией", ссылаясь на то, что *способность понимания* является *ведущим* органом, в том смысле, что способностей (или функций) отдельного органа, именуемого пониманием, существует много.

b. Кто-то может спросить: "Поскольку видимо только понимание служит в качестве ведущего инструмента объективно обеспечивающего освобождение Души, а содействие других функций вторично, то, что же в данном случае означает *вторичность*? Почему, так сказать, они *вообще* должны помогать?" Он отвечает.

Источник успешного функционирования Органов.

39. Потому что качество жизни наиболее эффективно проявляется в сочетании с органами, как в случае топора.

a. Качество ведущего органа, то есть понимания, в форме наиболее эффективного существования в интересах Души, преобразуется вторично в другие "дочерние" способности. Следовательно, управление осуществляется из органа, который состоит из тринадцати вспомогательных способностей. Такова связь с предыдущим афоризмом. █

b. "Как в случае топора". Например, хотя сам удар и является основным умением во время рубки, так как кладёт конец нашим сомнениям в выборе результата, тем не менее, топор тоже должен быть исправен, поскольку связан "кровным родством" с качеством удара (то есть основным умением). Здесь это так. Таков смысл. Он не говорит здесь, что Осознание-Я работает во вспомогательном режиме, имея в виду, что оно едино с внутренним органом¹.

c. Уточняя конкретику ситуации в отношении положения ведомого и ведущего, он говорит.

Исключительная эффективность Разума иллюстрируется.

¹ Суть в том, что *buddhi*, *ahankāra* и *manas* действительно образуют одно целое, именуемое *manas*, в более широком смысле этого термина. Редактор.

40. Среди обеих групп внешних и внутренних органов ведущим является Разум, так же как в обычной жизни среди групп подчинённых.

а. "Среди обеих", а именно, внешних и внутренних, только "Разум", то есть понимание способно успешно решить "основную задачу", то есть главную, короче говоря, он является непосредственной причиной. Ибо только он прокладывает Душе путь к её собственной цели. Так же, как среди группы подчинённых один человек является премьер-министром царя, а другие, то есть губернаторы городов и прочие чиновники, являются его подчиненными. Таков смысл.

b. Здесь слово "Разум" не означает третий внутренний орган (Афор. 30 а.), то есть *manas*, а только Интеллект (*buddhi*) или "Великий Принцип".

c. Далее в трёх афоризмах, он приводит доводы, почему Интеллект (или способность понимания) является ведущим.

Довод, почему Понимание является ведущим.

41. Интеллект является главным, ближайшим и непосредственным исполнителем в духовном освобождении. Здесь нет заблуждения.

a. То есть: потому что понимание пронизывает все "дочерние" способности (органы), или потому что никакой результат недостижим без его участия.

Другой довод.

42. Потому что понимание является хранилищем всего процесса изменений личных впечатлений.

a. Только Понимание является хранилищем всей вереницы запечатлённых в течение жизни воспоминаний и представлений человека, а не Зрение, Осознание-Я или Ум. Иначе и быть не может, ибо ранее увиденные и услышанные вещи и другие впечатления не могли бы сохраниться в памяти людей, которые впоследствии ослепли и оглохли и т.п.

Ещё один аргумент.

43. И потому что мы выводим это превосходство ввиду его способности к медитации.

a. То есть: потому что мы выводим его главенство "вследствие его медитации", то есть, его изменения в процессе медитации. Ибо модификация мышления, именуемая "медитацией", является самой благородной из всех видов изменений, свойственных духовному человеку. Ибо Душа, или чистое Мышление, чьё блаженство, или состояние освобождения, уже не нуждается в *модификациях* вообще. А само Понимание, которое продолжает сохранять

впечатления и далее называется Мышлением (*chitta* из того же самого корня, что и *chintá*), становится более возвышенным, чем органы, чьи модификации отличаются от него.

Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Допустим, что модификация "медитация" связана только с *Душой*, но это предполагает некоторое единство". На что он отвечает.

Медитация не имманентна Душе.

44. Она не может быть свойственна Душе.

a. Медитация не может быть связана с *Душой* имманентно, ввиду неподвижности *Души*, в то время как для "медитации" требуется усилие.

b. Но кто-то может спросить: "Если лидерство принадлежит исключительно пониманию, то почему же прежде (в Афор. 26) оно было названо *Умом*, который отождествляет себя с двумя рядами органов, и здесь скрыто противоречие с точкой зрения, обсуждаемой в Афор. 38 (где понимание преобразуется в производные, то есть "дочерние" способности)?" На это он отвечает.

Орган может быть ведущим или ведомым в зависимости от обстоятельств.

45. Условие первичности и вторичности в отношении духовных инструментов является относительным из-за функционального различия.

a. В связи с разницей функций условие о вспомогательной или основной роли инструментов *Души* является относительным. В процессах *Зрительного анализа* или иного восприятия ведущим является *Ум*, при работе *Ума* – *Осознание-Я*, а при управлении или само-осознании, ведущим является *Интеллект* (как "превосходящий по знатности").

b. Кто-то может спросить: "Что лежит в основе этой классификации? Почему именно относительно той или иной

Души только тот, а не иной Интеллект служит инструментом?" В связи с этим, он говорит.

Каждый пожинает то, что посеял.

46. Активизация того или иного Интеллекта происходит ради той или иной Души, потому что приобретается собственными деяниями (или заслугами) той или иной Души. Так же, как в миру.

a. Смысл в том, что "активизация" всех операций инструмента осуществляется ради той или иной Души, потому что приобретается Душой путём духовных деяний (или заслугами¹). Также как в обычной жизни. Например, если для домашних нужд каким-то человеком куплен топор, то он используется для раскалывания древесины ради того человека, который стал хозяином топора. Таков смысл. Суть в том, что именно *хозяин* решает, как использовать инструменты (таков ответ на вопрос из Афор. 45 *b.*).

b. Несмотря на *отсутствие* действия в Душе, потому что она неподвижна, всё же, поскольку действие является средством приобретения опыта Души, оно *называется* актом Души, ибо быть хозяином результатов действий – это прерогатива Души. Так же, как победы, приписываемые царю, на самом деле осуществляются его слугами.

c. Чтобы недвусмысленно подчеркнуть главенство Интеллекта, он подводит итог следующим образом.

Подведение итогов.

47. Признавая факт, что различные инструменты Души равноправны в своих действиях, тем не менее, руководящая роль принадлежит Интеллекту. Так же, как в миру, как в миру.

a. Хотя деятельность всех инструментов, в общем и целом, осуществляется ради Души, тем не менее, роль

¹ Deserts (англ.) – "заслуги", то есть действия, навыки, умения, поступки, имеющие кармические последствия. См. Афор. 36, а также Книга VI – 41.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга II

"управляющего" принадлежит одному Интеллекту. Так же, как в обычной жизни. Смысл в том, что как в мирской жизни среди правителей городов и прочих чиновников преимущество в управлении принадлежит премьер-министру, даже, несмотря на то, что они, все до одного (независимо от регалий и заслуг), служат царю. Поэтому во всех Школах только Интеллект прославляется как "Великий Принцип". Повторение "так же, как в миру, как в миру" подразумевает завершение Книги.

b. Таким образом завершён обзор Второй Книги о Производных Природы, согласно объяснению Капилы о *Санкхья-системе*, с комментариями составленными почтенным *Vijnána Áchárya*.

КОНЕЦ КНИГИ II

КНИГА III

а. Следующим по порядку должно описываться грубое производное Природы, а именно, великие стихии и пара тел. И затем, углубляясь к первоистокам, это описание дано, чтобы вызвать у претендента, ещё не освоившего высший уровень невозмутимости, стремление идти по пути познания. А после этого будут названы все средства познания, помогающие полностью освободиться от страстей. Так начинается Третья Книга.

Происхождение Стихий.

1. Зарождение разнообразного мира чувств начинается из того, что неразлично.

а. "То, что неразлично", а именно, Тонкие Стихии называемые "просто пятью нечто", в которых не существует отличительных признаков в форме спокойствия, ярости, скуки и пр. Из этой группы пяти начинается зарождение "разнообразных" Грубых, великих Стихий, именуемых так из-за обладания ими различных признаков в форме спокойствия и пр. Таков смысл. И действительно факт присутствия в реакции удовольствия различных составляющих в виде спокойной фазы, радостной и др., проявляется в большей, или в меньшей степени в Грубых Стихиях, а не в Тонких. Потому что *Тонкие*, поскольку они обладают только одной спокойной

фазой, проявляются у сосредоточенных практиков медитации, а не у других¹.

b. Итак, располагая обоснованием происхождения двадцати трёх Принципов, сформулированных в предыдущей Книге, он утверждает, что оттуда берёт начало пара тел.

Происхождение Тела.

2. Тела – оттуда.

a. "Оттуда", то есть из двадцати трёх Принципов происходит зарождение двух Тел: Грубого и Тонкого. Таков смысл.

b. Теперь он доказывает, что земное существование не может быть объяснено иначе, чем на основании двадцати трёх Принципов.

Источник происхождения земного существования.

¹ "Мир как объект восприятия имеет пять танматр, соответствующих пяти органам чувств... Эти невидимые сущности умозрительно выводятся из факта существования видимых объектов... Считается, что тонкие элементы лишены различий (вишеша), а грубые элементы, возникающие из них, имеют определённое качество" (С. Радхакришнан "Инд. философия", том II, стр. 243). Поэтому можно предложить следующую классификацию, а именно, *Тонкие Стихии* – это пять форм представлений (то есть опосредствованно отражённых восприятий во 2 сигн. системе), а *Грубые Стихии* – это мир чувственного опыта (то есть непосредственных восприятий в 1 сигн. системе и эмоциональных реакций). Есть похожие понятия: "ноумен" и "феномен". Поэтому вполне закономерно (как указывается ниже), практики медитации освобождаются от этой чувственности мышления. Хотя у различных интерпретаторов эта параллель не всегда чётко прослеживается. Разумеется, что данное сравнение необходимо только того, чтобы читатель сориентировался насчёт отличия индийской классификации от других. Также см. "Й.-С.", Глава – II, афор. 17 – 19 о "*Pradhāna*".

3. Из семени этого берёт начало земное существование.

a. "Из этого", то есть из Тела. "Из семени", а именно, из Тонкого Тела как из своей причины в форме двадцати трёх Принципов начинается "земное существование", то есть происходит уход и приход Души. Потому что невозможно, чтобы перемещалась та, которая в силу своей всепроницаемости неподвижна. Таков смысл. Ибо Душа, находясь под влиянием двадцати трёх Принципов, мигрирует из тела в тело только с помощью этой тонкой оболочки, с целью испытания плодов предыдущих деяний.

b. Также он определяет границу земного существования.

До каких пор простирается земное существование.

4. И до тех пор, пока происходит различие, продолжается активизация Тонких Стихий, которые не имеют различий.

a. Смысл в том, что какой бы не была Душа, различающей или, наоборот, не различающей Божественность бытия либо не-божественность и т.д., (хотя, казалось бы, обладает такими различиями), неизбежно происходит "активизация", то есть земное существование продолжается даже при наличии способности отличать Душу от её кажущихся оболочек. И активизация Тонких Стихий не продолжается после этого.

b. Он обосновывает причину этого.

Причина этого.

5. Из-за необходимости обретения опыта другими.

a. Считается, что обычный человек, который не различает, в отличие от того, кто истинно Душа, должен испытать плоды своих собственных известных действий. Таков смысл.

b. Он утверждает, что даже при наличии Тела во время земного существования плодоношение не реализуется.

Рабство Души только кажущееся.

6. Даже тогда Душа полностью свободна от обоих.

a. "Тогда", то есть во время земного существования Душа совершенно свободна "от обоих", то есть пар противоположностей типа холода и жары, удовольствия и боли и пр. Таков смысл.

b. Далее он переходит к описанию пары тел по отдельности.

Грубое и Тонкое Тела отличаются.

7. Грубое Тело обычно возникает от отца и матери, а другое не так.

a. Грубое Тело происходит от отца и матери, "обычно", то есть в большинстве случаев, ибо есть упоминание о Грубом Теле рождённым *не* из чрева матери. А "другое", то есть Тонкое Тело возникает "не так", не от отца и матери, потому что оно появляется в результате творения. Таков смысл.

b. Он решает вопрос, в каком из Тел, Грубом или Тонком, скрыта связь Души с парами противоположностей: такими как удовольствие и боль и пр.?

Какое из тел является причиной рабства Души?

8. Рабство связано с тем телом, которому свойственно плодоношение, а не с другим. Потому что Тонкое Тело, которое плодоносит рабство, появилось раньше Грубого.

a. "Плодоносить рабство" это значит испытывать удовольствие и боль как следствие рабства, которое (отражено в Душе) принадлежит исключительно Тонкому телу, чьё зарождение произошло "раньше", то есть в начале творения (или *annus magnus*¹). Почему? Потому что плодоношение в

¹ Annus magnus (лат.) – в Древнем Риме – великий (мировой) год, в течение которого все планеты вместе завершают свой круговорот.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

форме так называемых наслаждений и страданий связано только с Тонким телом, а не с "другим" (то есть Грубым телом), ибо все согласны, что в теле из *земли* нет ни боли, ни удовольствия и пр. Таков смысл.

b. Он рассказывает о строении Тонкого тела.

Составляющие Тонкого тела.

9. Семнадцать сущностей как одно целое образуют Тонкое тело.

a. Тонкое тело вследствие своего двоякого строения является одновременно вместителем и вмещаемым¹. Семнадцать сущностей (прежде упомянутые как Принципы) подразумевают одиннадцать органов, пять Тонких Стихий и Понимание. Осознание-Я включено в Понимание. Эти семнадцать сущностей, собранные вместе, образуют Тонкое тело. И оно до начала творения существует только в виде совокупности, как лес – это совокупность множества деревьев, представляемых как одно целое. Таков смысл.

b. Кто-то может спросить: "Допустим, что есть *одно* Тонкое тело, то как в нём могут сосуществовать разнородные данные опыта, если Души отличаются друг от друга, соответственно, по колориту индивидуальных особенностей?"

На это он отвечает.

Как там сосуществуют индивидуумы.

10. Наличие отличительных признаков у индивидуумов обусловлено разнородностью заслуг².

По разным данным период составляет: 13 000, либо 25 800 лет.

¹ Container and contained (англ.) – буквально: "контейнер и содержимое".

² См. Афор. 51, 62, 67 этой Книги. Имеются в виду индивидуальные модели поведения (манеры, стили и т.п.) и развитие линий поведения. См. Книга I – 30; II – 13, 36, 46; VI – 41. См. "Й.-С.",

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

a. Хотя от начала творения (или *annus magnus*) было только одно Тонкое Тело в форме данной оболочки Души (см. *Vedānta-sāra*, § 62), именуемой *Hiraṇyagarbha*, однако в дальнейшем оно разделяется на индивидуумов, то есть, превращаясь в множественность, распадается на отдельные личности. Как в данный момент из одного Тонкого тела отца образуется множественность в виде Тонкого тела сына, дочери и пр. Он сообщает причину этого, говоря "обусловлены разнородностью заслуг", имея в виду кармические последствия действий и пр., которые являются причинами разнородности приобретаемого опыта другими животными духами¹.

b. Кто-то может спросить: "Если согласно этому показателю существует только одно Тонкое Тело, которое является носителем плодоношения, то, что должно обозначаться термином *Тело*? Почему термин "Тело" используется и для Грубого Тела?" На это он отвечает.

Почему Грубое Тело называют Телом.

11. Термин "Тело" применяется для обозначения Грубого Тела, потому что оно является прочной обителью этого, то есть Тонкого Тела.

a. Кто-то может спросить: "Но, что доказывает существование другого тела, иного, чем состоящее из шести оболочек, служащего обителью для Тонкого Тела?" В связи с этим, он говорит.

Тонкое Тело зависимо от Грубого Тела.

12. Тонкое Тело не может самостоятельно существовать вне этого (Грубого Тела). Так же, как тень и картина.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

а. То есть: Тонкое тело не живёт самостоятельно "вне этого", то есть вне опоры, как тень не может существовать независимо от предмета, а картину приходится рисовать на холсте. И поэтому считается, что Тонкое Тело, покинув Грубое Тело, чтобы уйти в иной мир, входит в другое тело как в свою обитель. Такова суть.

б. Кто-то может сказать: "Поскольку Тонкое Тело ограничивается веществом, например, Воздухом и т.п., то пусть *Эфир* или *Пространство* будут "местом жительства" Тонко-го тела, не привязывая его к чему бы то ни было. Ведь ошибочно предполагать для него дополнительное тело в качестве приспособления" (так как это ведёт к удваиванию сущностей). На это он отвечает.

Ему требуется материальная опора.

13. Нет, даже если оно ограничивается, всё равно взаимосвязано с массами, так же, как Солнце.

а. Хотя Тонкое Тело ограничено, оно не живёт самостоятельно вне соединения. А поскольку так же, как Солнце оно состоит из *света*, то вполне логично, что оно должно быть связано с веществом. Таков смысл. Все источники света, Солнце и прочие, наблюдаются только при условии взаимосвязи невесомого светоизлучения с вещественным носителем. А Тонкое тело состоит из качества "Чистоты", которое является Светлым, следовательно, оно должно быть связано со Стихиями.

б. Он определяет величину Тонкого тела.

Размер Тонкого тела.

14. Оно имеет крошечную величину, ибо есть Священный текст о его действии.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

a. "Оно" (Тонкое тело) обладает "крошечными размерами", то есть имеет границы, но не совсем как *атом*, потому что сказано, что оно состоит из частей. Почему? "Ибо есть Священный текст о его действии", то есть, потому что в Священном тексте говорится насчёт его действия. Когда вещь является всепроникающей, она не может действовать, а действие – это движение. Но правильное прочтение – "потому что есть Священный текст об его *перемещении*".

b. Он приводит ещё один аргумент в пользу его ограниченности.

Другое доказательство этого.

15. И потому что есть Священный текст о том, что оно образуется из пищи.

a. То есть: Тонкое тело не может быть всепроникающим, потому что есть Священный текст о том, что оно частично образуется из пищи. Ведь, если бы оно было всепроникающим, то было бы вечным. Хотя Разум и другие производные не образуются из Стихий, всё же следует понимать, что о них сказано, как образованных из пищи. Потому что они наполнены однородными частицами, вследствие контакта с пищевыми продуктами, так же как "питается" пламя лампы, контактируя через фитиль с маслом.

b. Кто-то может спросить: "Какова цель земного существования Тонких Тел, мигрирующих из одного Грубого Тела в другое, которые являются *неразумными*?" В связи с этим, он говорит.

Почему Тонкое тело мигрирует.

16. Земная жизнь существует ради Души, аналогично царским поварам.

a. То есть: как царские повара часто посещают кухню ради царя, так и Тонкие тела переселяются ради Души.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

b. Тонкое тело рассмотрено с учётом всех его особенностей. Теперь он переходит к обсуждению Грубого тела.

Происхождение Грубого тела.

17. Тело состоит из этих пяти стихий.

a. Тело – это модификация, состоящая из смеси пяти Стихий.

b. Он упоминает другую точку зрения.

Другое мнение.

18. Некоторые говорят, что оно состоит из *четырёх* Стихий.

a. Смысл этой версии в том, что *Эфир* якобы не из чего не возникает (и поэтому не учитывается).

Следующее мнение.

19. Другие говорят, что оно состоит из *одной* Стихии.

a. Суть в том, что тело состоит только из Земли, а другие Стихии выполняют лишь вспомогательную функцию. Или другое толкование: "из одной Стихии" означает, из одного или другого элемента¹.

b. Он говорит нам, что достаточно свидетельств того, что Тело состоит из Стихий.

Интеллект – это не результат организации.

20. Интеллект не является врождённым, иными словами, естественным результатом организации, потому что он не обнаружен в Стихиях по отдельности.

a. То есть: поскольку мы не находим интеллект в отдельных Стихиях, значит, по отношению к Телу, которое состоит из

¹ См. доктрину розенкрейцеров в *Tarka-sangraha*, § 13 и пр. Редактор.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

Стихий, он является не врождённым, а временно приобретённым.

b. Он выдвигает другое опровержение представлению, что Интеллект является свойством Тела.

Следующий аргумент.

21. Если бы интеллект был присущ Телу, то ничего не было бы, ни смерти, ни пр.

a. Если бы Тело обладало интеллектом свойственным ему от рождения, то не было бы смерти, глубокого сна и т.д.; "ничего", что можно было бы представить. Ибо умирание, глубокий сон и пр., предполагают неинтеллектуальное состояние тела. А это означает, что если бы тело по своей природе было разумным, то сон, смерть и пр., не должны происходить. Потому что неотъемлемое свойство вещи сохраняется до тех пор, пока сохраняется вещь¹.

b. Обдумывая сомнение в отношении утверждения (в Афор. 20), а именно, "поскольку по отдельности он в них не обнаружен", он отклоняет его.

Поясняющее возражение опровергается.

22. Если Вы говорите, что Интеллект является результатом организации и, что он аналогичен некой способности опьянения, компоненты которой по отдельности не обладают опьяняющей силой, то мы отвечаем, что это могло бы возникнуть в сочетании, если

¹ Существующее в "диамате" определение сознания как свойства высокоорганизованной материи, то есть головного мозга, ведёт к логической ошибке — редукционизму. И поскольку эта идея до сих пор экспериментально не подтвердилась, то психофизическая проблема в европейской науке по-прежнему остаётся актуальной. В афор. 20 – 22 этот вопрос аргументируется, но с позиций индийской философии.

бы мы видели в каждой Стихии что-нибудь способствующее результату.

a. Например, опьяняющая способность, хотя не присутствующая в сущностях по отдельности, тем не менее, обнаруживается при смешивании субстанций, значит, в случае с Интеллектом это тоже может происходить. Если кто-нибудь заявляет подобное, то это не так. Даже если бы Интеллект *был* замечен в каждой составляющей, то его появление в составе смеси, наверно, имело бы место. Однако в рассматриваемом случае, это всякий раз не подтверждалось наблюдением. Следовательно, используя для объяснения аналогию с опьянением, наступающем в результате смешивания, мы должны обнаружить, что в каждом ингредиенте присутствует *утончённая* тенденция к опьянению, которая закрепляется только в момент их объединения. Это подразумевает, что и *проявление* латентной формы опьянения тоже должно присутствовать. Так это обосновывается Школами. Но в описываемом понятии ("организации") не установлено и никоим образом не доказывается, что способность понимания присутствует в утончённом или недоразвитом состоянии в Стихиях по отдельности. Таков смысл.

b. В Афоризме 16 заявлено, что Тонкие Тела переселяются ради Души. В связи с этим, в двух афоризмах он объясняет при помощи какого процесса, в зависимости от рождения Тонких Тел, обеспечивается их трансмиграция в Грубые Тела, и какие цели Души достигаются при этом.

Цель путешествия Тонких Тел в Грубые.

23. В результате познания, приобретенного во время земного существования, наступает спасение, главная цель Души.

a. То есть: при трансмиграции Тонкого Тела, вследствие рождения, происходит непосредственный процесс различения

между Душой и Не-душой, и поэтому главная Цель Души заключается в Освобождении.

Происхождение рабства.

24. Рабство, которое можно рассматривать как одну из целей, которой Душа может достичь только с помощью Тонкого Тела, наступает в результате Заблуждения¹.

a. При переселении Тонкого Тела, в результате заблуждения осуществляется менее достойная цель Души в форме рабства, состоящего из удовольствия и боли: таков смысл.

b. И соответственно, Освобождение наступают вследствие познания, а Рабство в результате неправильного понимания. В первую очередь он объясняет Освобождение, возникающее в результате познания.

При освобождении Души знанию ничего не содействует и не заменяет его.

25. Поскольку знание является точной причиной Освобождения, то оно не связано с чем-нибудь ещё, например, с добрыми делами и не может быть заменено добрыми делами или другими способами вместо себя.

a. Насчёт отсутствия альтернативы знанию или связи его с деяниями он приводит пример.

Это иллюстрируется.

26. Освобождение Души не зависит от пары: знания и деяний и т.п. Так как любая цель, к которой стремится человек, не достигается одновременно или попеременно

¹ Misconception (англ.) – неправильное понятие, ошибочное представление, ложная концепция, недоразумение, заблуждение. См. Афор. 36, 37, 40, 41, 45. А *Bangali Baba* для перевода санскритского термина *Avidyā* в "Йога-Сутре" использовал английский термин "Non-Science" (Не-Знание).

из грёзящего и бодрствующего состояний. Потому что они наступают по отдельности, одно иллюзорное, а другое нет.

a. Кто-то может сказать: "Допустим, что это так, однако знанию истины может содействовать знание, которое называют Поклонением Единой всеобъемлющей божественной Душе, и которое может его заменить, поскольку в *этой* Святыне нет *иллюзорности*". На это он отвечает.

*Людское представление о
Всеобщем неправильное.*

27. Даже то, другое, является недостаточно полным.

a. Даже "то, другое", то есть вышеупомянутое поклонение Святыне не способствует полному устранению иллюзий. Потому что в состав нашего представления об объекте поклонения (об Единой всеобъемлющей Душе) входят также воображаемые вещи, влияющие на смысл концепции и искажающие его. Таков смысл.

b. Он объясняет, в какой именно *части* данного объекта Поклонения присутствует иллюзорность.

Где кроется ошибка?

28. Именно в том, что *воображается*, присутствует иллюзия.

a. "Присутствует" означает, что иллюзорность находится в той части созерцаемой вещи, которая воображается Умом, в то время как эта мнимая вещь в действительности не существует. Ибо объект поклонения, декларируемый в такой цитате как: "Всё это, на самом деле, Брахма"¹, имеет мнимый аспект, относящийся полностью к той части неочищенной концепции о "Всеобщем", которое представляется в образе Вселенной человеку неспособному представить пропорции космоса.

¹ *Chhándogya Upanishad* III, XIV – 1.

в. Кто-то может спросить: "Тогда какая польза в Поклонении?" В связи с этим, он заявляет следующее.

Плоды Поклонения.

29. В результате освоения техники поклонения, именуемой медитацией, к чистой Душе приходит всемогущество, подобно Природе.

а. Благодаря осуществлению поклонения, которое называется медитацией, "чистая"¹, то есть безгрешная Душа становится всемогущей, поскольку связана с Природой. Таков смысл. То есть: как Природа созидает, сохраняет и разрушает, так и Чистота понимания благоговеющего адепта, провоцируя Природу, тоже творит. Но это – не Освобождение, не главная цель Души.

в. Считается, что только Знание является способом Освобождения. Теперь он напоминает *средства* Познания.

Устранение препятствий к знанию.

30. Медитация – это способ устранения Желания.

а. Медитация – это основной способ избавления от страстной увлечённости ума объектами, которая привязывает его и становится тормозом процесса познания.

в. Знание возникает в процессе выполнения Медитации и требует внимательного отношения к действительности, к самому процессу познания, а не просто в результате первых незрелых попыток. Он детально характеризует процесс выполнения Медитации. (См. "Й.-С.", Глава II – 11).

¹ Об уничтожении нечистоты см. "Й.-С.", Глава II, Афор. 25 – 28.

С какого момента Медитация становится совершенной.

31. Медитация совершенствуется путём подавления модификаций Ума, которому следует абстрагироваться от любых мыслей по любому поводу.

a. Он упоминает также способы развития, обеспечивающие достижение состояния Медитации.

Практические рекомендации, способствующие медитации.

32. Медитация совершенствуется с помощью Обуздания, Позовой тренировки и соблюдения личных Обетов.

a. То есть: Медитация является результатом освоения вышеупомянутой триады, а именно, Обуздания (то есть освоения навыков самоограничения) и др.

b. С помощью трёх афоризмов он характеризует по порядку Обуздание и пр.

Сдерживание дыхания.

33. Управление дыханием достигается с помощью выталкивания и задержки.

a. Техника обуздания "дыхания" собрана из общеизвестного личного опыта. (См. "Й.-С.", Глава I – 34, Глава II – 49-52).

b. Далее он характеризует Позы (см. "Й.-С.", Гл. II – 46-48).

Позы.

34. Устойчивость и стимуляция характеризуют пригодность Позы.

a. То есть: любая Поза, которая становится устойчивой, доставляет удовольствие, например, скрещивание рук.

b. Он характеризует личные Обеты.

Личный Долг.

35. Моральной обязанностью человека является выполнение действий, предписанных религиозным уставом.

a. Просто. ("8 ступеней йоги", см. "Й.-С.", Глава II – 29-32).

Как достигается Знание с помощью Концентрации.

36. Через Невозмутимость¹ и Практику.

a. Буквально, с помощью обычной Практики в форме Медитации, сопровождаемой Отсутствием страсти, Знанием вместе с его инструментом, то есть Концентрацией, достигается успех наиболее компетентными адептами (то есть способными освоить предмет). Таков смысл. Таким образом, освобождение путём познания объяснено.

b. После этого должна разьясниться причина Рабства, а именно, Заблуждение, объявленное выше (Афор. 24) в утверждении: "Рабство наступает в результате Заблуждения". В первую очередь он классифицирует виды Заблуждения.

Формы Ошибочного понимания.

37. Есть пять видов Заблуждения².

¹ Dispassion (англ.) – бесстрастие, невозмутимость.

Также см. "Й.-С.", Глава I, Афор. 12–16.

² Перевод Misconception (англ.) см. Афор. 24, сн. 1. Здесь Афор. 37 – 46 посвящены 50-ти разновидностям Заблуждения, которые включают различные отговорки, поводы, препятствия и интеллектуальные иллюзии, которые мешают человеку идти по пути познания к истине. По аналогии с человеком, который заблудился в лесу. См. также о Не-Знании, препятствиях и трансформациях мышления в "Й.-С.", Глава I, Афор. 8, 9, 30, 31, 41 – 49; Глава II, Афор. 3 – 9, 23, 24 и др.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

a. То есть: Зablуждение, которое является причиной Рабства, существуют пять видов: Невежество, Эгоизм, Влечение, Отвращение и Страх Смерти. Они¹ упоминаются в *Йоге* (см. "Й.-С.", Глава II, Афор. 3 – 12).

b. Заявив о признаках Зablуждения, он указывает на свойство его причины, а именно, Неспособность.

Разновидности Неспособности.

38. Неспособность существует двадцати восемью видами².

a. Просто, как объясняется в *Йоге*.

b. В нескольких афоризмах он упоминает два вида препятствий к знанию, кроме Неспособности Понимания, а именно, Удовлетворённость и Совершенство, которых следует избежать.

Довольство достигнутым.

39. Удовлетворённость существует девяти видами³.

a. Он сам объяснит, почему она подразделяется на девять видов.

Совершенство.

40. Совершенство существует восемью видами.

a. Это он тоже будет сам объяснять.

¹ Также эти пять подгрупп называются 'afflictions' (*kleśa*) – "страданиями". Редактор.

² Насчёт их см. издание д-ра Боллонтайна – "*Tattwa-samāsa*", § 63. Редактор.

³ Acquiescence (англ.) – молчаливое согласие, примирение, покорность. Обычно санскритский термин *tushti* переводится на английский язык как "contentment"; "satisfaction" (удовлетворённость, удовлетворение). Подробнее о Неспособности и Удовлетворённости в русском переводе см.: В.К. Шохин "*Санкхья-карика. Ишваракришны*", карики 46 – 51.

b. Так как возможно есть желание узнать подробности, то вышеупомянутые Заблуждение, Неспособность, Удовлетворённость и Совершенство объясняются по порядку в четырёх следующих афоризмах.

Их классифицирование.

41. Разновидности Заблуждения подразделяются как встарь.

a. Заблуждение подразделяется в общем виде на пять разновидностей, что должно учитываться в понимании их конкретики "как встарь", то есть, как они были сформулированы древними учителями. Они здесь не объясняются ввиду опасности многословия. Таков смысл.

Из этого далее.

42. Также классифицируется и Неспособность.

a. То есть: "также", а именно, как встарь (Афор. 41), подразделяется и Неспособность, состоящая из 28 видов, что должно пониматься в отношении её особенностей.

Виды Удовлетворённости.

43. Удовлетворённость существует девяти видов, ввиду разделения на "внутреннее и остальное".

a. Этот афоризм объясняется в памятном стихе № 50¹.

Виды Совершенств.

44. Совершенство существует восьми видов, подразделяясь на Рассуждение и пр.

¹ Выдержка ниже из "*Sāṅkhya-kārikā*" в переводе г-на Джона Дэвиса: "Девять видов удовлетворённости классифицируются так: четыре внутренних вида указывают на Природу, способ, время и удачу. Пять внешних видов связаны с воздержанием от объектов чувств". Редактор.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

a. Совершенство состоит из восьми видов, а именно, подразделяется на Рассуждение и пр. Этот афоризм тоже "объяснён в памятном стихе" № 51².

b. Кто-то может спросить: "Но почему он сказал, что Совершенство состоит только из "Рассуждения и пр."? Ведь как определяется всеми Школами, Совершенствами принято считать другие восемь способностей, а именно, способность уменьшения до крошечных размеров и пр., достигаемые в результате рецитации (то есть повторения мантр), аскетизма, медитации и пр.?" На это он отвечает.

Защита перечня.

45. Реальное Совершенство не возникает в результате развития чего-то другого, например, вследствие аскетических подвигов, минуя избавление от Заблуждения.

a. "Из-за чего-то другого", отличного от обоснованной нами группы пяти: "Рассуждения и пр.", например, "с помощью аскетизма", не наступает реального Совершенства. Почему? "Без отказа от Заблуждения", то есть *то* Совершенство, которое Вы решили называть таковым, происходит явно без упразднения ошибок интеллекта. И поскольку *данное* восприятие не противоположно мирскому взгляду на жизнь, то, следовательно, оно представляет собой только *видимость* Совершенства, а не реальное Совершенство. Таков смысл.

b. Теперь классифицируются другие уровни творения, о чём вкратце говорилось в утверждении: "Наличие отличительных

² Здесь тоже прилагается выдержка из перевода г-на Дэвиса: "Эти восемь совершенств (или средства приобретения совершенства): рассуждение (*úha*), слово или устная инструкция (*śabda*), изучение или чтение (*adhya-yana*), подавление трёх родов боли, приобретение друзей и щедрость (*dána*). Три вышеупомянутых условия (неспособность, удовлетворённость, ошибочное понимание) препятствуют совершенствованию". Редактор.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

признаков у индивидуумов обусловлено разнородностью заслуг" (Афор. 10).

Рассматривается панорама творения.

46. Творение подразделяется на уровни, включая миры демонов и пр.

a. Добавлено: творение является многоуровневым, "включают в себя миры" разных классов существ, а именно, демонов и пр. Это объясняется в памятном стихе № 53¹.

b. Он заявляет, что вышеупомянутое подразделение творения существует ради Души.

Это творение тоже ради Души.

47. Все миры, от Брахмы и далее вниз, созданы ради Души, до тех пор пока будет различаться Душа от Природы.

a. Далее он называет миры многоуровневого творения в трёх афоризмах.

Небесный мир.

48. Наверху это творение изобилует качеством Чистоты.

a. То есть: "наверху" означает над миром смертных, творение преимущественно обладает Качеством Чистоты.

Адский мир.

49. Внизу это творение изобилует Темнотой.

a. "Внизу", то есть под миром смертных.

Мир смертных.

50. В середине это творение изобилует Страстью.

¹ Этот стих тоже из перевода г-на Дэвиса: "Божественный класс имеет восемь родов, животный – пять. Человечество существует отдельно в своём классе. Это вкратце мир (*sarga*, эманация) живущих существ". Редактор.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

a. "В середине", то есть в мире смертных.

b. Кто-то может спросить: "Почему в результате развития одной Природы на разных уровнях творения доминирует то или иное качество, а именно Чистота и другие?" В связи с этим он говорит.

Почему Природа функционирует по-разному.

51. По причине разнородности заслуг формируются разные линии поведения Природы¹; как в случае рождённых рабами.

a. Как утверждается, именно своеобразие заслуг (кармически) определяет поведение Природы в виде разных форм функционирования. В качестве примера, иллюстрирующего разнородность, предлагается образ: "как рождённые рабами". А именно: как у того, кто живёт в неволе, начиная с состояния эмбриона, вследствие предрасположенности подчиняться, развивается привычка быть зависимым, так и линия его поведения, соответственно, проявляется в преданном служении своему хозяину. Также служит Природа, помогая Душе различными путями.

b. Но кто-то может спросить: "Если творение на небесах содержит в изобилии Чистоту (стихия радости), и поскольку цель Души при этом действительно осуществляется, то какая необходимость искать *Освобождения*?" На это он отвечает.

Почему следует сторониться Небес.

52. Даже оттуда возвращаются к несчастным состояниям существования. Поэтому небесных искушений следует избегать ввиду опасности последующей череды рождений, от которой жители Небес не застрахованы.

a. Более того. (См. "Й.-С.", Глава I – 19).

¹ Подробнее о линиях поведения см. "Й.-С.", Глава II – 13.

Мимолетность райского блаженства.

53. И всем свойственно страдание, вызванное старостью и смертью.

а. Общее страдание у всех одинаково: и у тех, кто вверху, и у тех, кто внизу, начиная с Брахмы и заканчивая скотом. Ибо всех ожидает "горе неизбежной старости и смерти". Поэтому разумнее сторониться этих небес: таков смысл.

б. Что ещё необходимо учитывать? Цель не осуществляется погружением в причину, либо есть другой довод, который он приводит нам.

Поглощение в Природу бесплодно.

54. Достижение конечного результата не наступает путём погружения в причину. Потому что, если кто-то нырнул, то ему снова придётся всплыть.

а. При отсутствии познания отличительных особенностей Души и Природы, когда равнодушие к Разуму приводит к поклонению Природе, происходит погружение в Природу (то есть самоотождествление с Природой). Ибо он утверждает: "В результате достижения Невозмутимости (то есть нейтрализации страсти) наступает погружение в Природу", но даже это самопогружение в причину не ведёт к победе. "Потому что наступает возвращение, как в случае человека, ныряющего под воду, мы должны признать, что ему всё равно приходится всплывать". И как тот, кто нырнул под воду, всплывёт снова, точно так же и Души, которые были поглощены в Природу, вновь появятся в состоянии Богов (в начале нового *annus magnus*). Потому что невозможно, чтобы чьи-то грехи уничтожались без знакомства с различием между Душой и Природой, ввиду возобновления Страсти, которая неминуемо будет спровоцирована недоразрушенными привычками (то есть сохранившимися *sanskāra*). Таков смысл. (Также см. Книга I – 56, 57).

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

b. Кто-то может спросить: "Но если причина ничем не вызывается к действию, то почему Природа, будучи независимой, допускает воскрешение страданий у своего преданного поклонника?" На это он отвечает.

*Природа свободна в своих действиях,
но руководствуется целью.*

55. Хотя она не принуждается к действию, всё же это уместно, ибо её бытиё посвящено другой.

a. Хотя Природа "не обязана действовать", не подстрекаема извне, не подчинена чужой воле, тем не менее "это допустимо". Это правильно, что тот, кто погрузился в неё, должен подняться вновь. Почему? Потому что "смыслом её существования является преданное служение другой", то есть она стремится осуществить цель Души. Смысл в том, чтобы погружённый в неё человек имел возможность снова подняться вверх, с помощью Природы, ради духовной цели, которая заключается в познании отличий, указывающих, что Природа и Душа отделены друг от друга. И цель Души, равно как и поиск духовных истин, состоит не в том, чтобы *заставить* Природу, а дать ей повод для активизации, ибо самой сущности Природы свойственно возбуждать. Поэтому это несколько не умаляет её независимости.

b. Он приводит следующий аргумент, что Душа возрождается из состояния погружения в Природу.

Польза погружения в Природу.

56. Тому, кто поглощен Природой надлежит воскреснуть, ибо он становится всезнающим и всемогущим в следующем творении.

a. Ибо "тому", кто в предыдущем творении был погружен в Причину, в последующем творении предстоит стать "всеведущим и всемогущим", Богом, Первичным Духом.

b. Кто-то может сказать: "Но если это так, то невозможно отрицать *Бога*¹, которого *санхьяики*, противореча себе, всё-таки возрождают". На это он отвечает.

В каком смысле там есть Бог.

57. Существование *такого* Бога – решённый вопрос.

a. Это допускается всеми, что там внезапно появляется Бог, который прежде был растворён в Природе. Ибо основой разногласий между *санхьяиками* и остальными является "нависающий повсюду" *вечный* Бог. Таков смысл.

b. Он подробно разъясняет мотив творения Природы, о котором только вскользь упоминалось в Книге II – 1.

Бескорыстность Природы.

58. Созидающая Природа творит ради другой, хотя это и происходит спонтанно. Ибо она не является испытателем (субъектом опыта), а подобна шафрану, везущему повозку ради своего хозяина.

a. Кто-то может возразить: "Но это совсем невероятно, что Природа, оставаясь неразумной, должна быть ещё и самопроизвольным творцом. Ибо мы видим, что повозка приводится в движение только благодаря усилиям другого". На это он отвечает.

Пример спонтанной деятельности Природы.

59. Хотя Природа неразумна, но она действует, как в случае с молоком.

a. То есть: как молоко безотносительно к усилиям человека, само по себе превращается в творог, так и Природа, хотя она и неразумна, всё же превращается в форму Разума и пр., без чьих-либо усилий со стороны.

¹ *Pratishedha*, смотри выше, Книга I, Афор. 92 - 94. Редактор.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

b. Это не считается тавтологическим толкованием афоризма: "Как корова для теленка" (Книга II, Афор.37). Потому что там речь шла только о работе *инструментов*, и к тому же коровы *являются* разумными.

c. С помощью другого примера он продолжает отстаивать идею спонтанной деятельности Природы.

Другая иллюстрация.

60. Или как в случае смены времён года, ибо мы их наблюдаем.

a. Или как в случае с временами года (или процесса изменения Времени), спонтанная деятельность Природы подтверждается наблюдением. Времена года, например, сменяются совершенно стихийно, в виде одного сезона, теперь уходящего и наступлении другого (приходящего). Поэтому позвольте и поведению Природы тоже быть таким, ибо предположение соответствует наблюдаемым фактам. Таков смысл.

b. Однако кто-то может возразить: "Бессмысленная Природа никогда бы не возбуждала, или возбуждала бы неправильным образом, из-за того, что (в её случае) нет такого обсуждения как: "Это реализуется мой способ приобретения опыта и пр." На это он отвечает.

Природа действует по привычке.

61. Природа действует как слуга, а не из умысла.

a. То есть: как в случае преданного слуги, который естественно, только по привычке (*sanskāra*), а не по собственной прихоти, занят определённой и необходимой службой своему хозяину, также поступает и Природа, возбуждая только по привычке.

Или под влиянием Заслуг.

62. Или увлекаемая Заслугами¹, которые существовали испокон веков.

a. Здесь слово "или" предназначено для соединения этого афоризма с предыдущим. Поскольку Заслуги были извечно (и воздаются по делам), то, следовательно, "увлекаемая" Достоинствами или Недостатками энергия Природы распределяется должным образом и по мере необходимости.

Таков смысл. (См. Книга I – 33).

b. Таким образом, решено, что Природа существует, созидая ради другой. В следующем афоризме, он сообщает нам, что после полного достижения цели Души, Освобождение наступает благодаря тому, что Природа самопроизвольно прекращает действовать.

Природа прекращает действовать, когда успех достигнут.

63. В результате различающего познания творческая деятельность Природы останавливается. Как в случае с поваром, когда пища приготовлена.

a. Когда стремление Души достигло цели, с помощью нейтрального отношения к чему бы то ни было, благодаря различающему знанию Души, то созидание Природы прекращается. Аналогично повар заканчивает работать после того, как пища приготовлена. Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Если созидание Природы прекращается благодаря формированию различающего знания у отдельной Души, то мы должны обнаружить *всех* освобождёнными". На это он отвечает.

¹ Desert (англ.) используется как синоним Merit (англ.), но вместе с тем указывает на кармическую закономерность, а значит, и на связь с *sanskāra*. См. Книга II – 14, 36.

Освобождение одного не приводит к освобождению всех.

64. Другой остаётся подобен другому, вследствие её ошибки.

a. Но "другой" человек, лишённый различающего знания остаётся "похож на другого", то есть такого же, как он связанного с Природой. Почему? "Вследствие её ошибки", которая может быть описана как не-достижение им духовной цели.

Таков смысл.

b. Он напоминает о результате прекращения деятельности Природы.

В чём заключается Освобождение.

65. Когда Природа прекращает действовать, то в итоге наступает уединённость обеих, иначе говоря, происходит освобождение.

a. "Обеих", то есть Природы и Души. "Уединённость" означает самостоятельность существования, обоюдное разъединение, короче говоря, это – освобождение¹.

b. Кто-то может возразить: "Но почему бы Природе, достигнув безразличного настроения в форме различения, после освобождения отдельной Души, снова не участвовать в созидании ради другой Души? И Вы не должны говорить, что это не является возражением, потому что Природа состоит из разных частей (это не *другая* Природа, а та же самая). Потому что мы видим как даже посмертные составляющие освобождённого человека, а именно, его прах, мощи и личные вещи оказывают влияние на опыт другого человека". На это он отвечает.

Почему Природа влияет на

¹ См. Кн. I – 144, 155; Кн. II – 34;

одного и не влияет на другого.

66. Кроме того, когда Природа перестала тревожить освобождённого человека, то она не сдерживает своего творческого влияния на другого. Как в случае со змеей, вид которой перестаёт наводить ужас на того, кто понимает, что перед ним веревка, которая другому человеку кажется змеей.

а. Хотя Природа перестаёт действовать на одну Душу, вследствие различающего знания, и не воздерживается в своём творческом влиянии на другую Душу, однако *заканчивает* творить в отношении *первой*. Как змея (если можно так выразиться) не вызывает страха у человека знающего правду, что это именно веревка. Но на человека, который не знает о том, что он смотрит на веревку, а не на змею, эта иллюзия *действительно* производит жуткое впечатление. Таков смысл. И Природа уподобляется змее, потому что она маскирует Душу, которая сравнивается с верёвкой. Некоторые неразумные личности, называющие себя *ведантистами*, совершенно не имеющие понятия о скрытом смысле подобных примеров, как перечисленные веревки, змеи и пр., предполагают, что Природа представляет собой абсолютное ничто или что-то просто воображаемое. С помощью тех или иных примеров санкхьяики, которые считают Природу вполне реальной, стараются *пролить свет* на смысловое содержание Священного писания и трудные вопросы признанных школ. И это не тот случай, когда суть вопроса просто *устанавливается* как того требует пример (аналогия из которого не должна натягиваться, ведь не всегда и не везде можно провести параллели).

Ещё одно соображение, почему Природа должна действовать.

67. И в результате связи с Заслугами, которые являются причиной.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

a. "Заслуги" являются причиной творения, а вследствие сочетания с ними она продолжает творить для другой Души, но не ради освобожденной. Таков смысл.

b. Кто-то может возразить: "Но если все Души одинаково индифферентны, поскольку не хотят вмешательства Природы, то кто здесь определяет и принимает решение, чтобы Природа действовала только в отношении одного человека и воздерживалась относительно другого? Ведь *Заслуга* – это не субъект решения, потому что здесь нет ничего, что указывало бы относительно какой Души, какое именно действие является Заслугой. Ведь Заслуга (будь то достоинство или недостаток) выводится только на основании результата и поэтому априорно до появления *плодов* непознаваема". На это он отвечает.

Как определяется выбор Природы.

68. Хотя в Душе частично присутствует это безразличие, однако недостаток различения является причиной служения Природы.

a. То есть: хотя Души являются индифферентными, тем не менее, Природа только из-за своей собственной "слепоты" говоря: "Это – мой хозяин", "Это – Я сам", служит путём созидания Душам на пути к их возможному освобождению. И поэтому Душа, не отличающая саму себя от этого аспекта активности Природы, имеет склонность (*vásaná*) показывать саму себя. И именно эта активная составляющая указывает на присутствие Природы. Такова суть.

b. Кто-то может спросить: "Поскольку ей *свойственно* возбуждать, разве она может отказаться это делать, даже когда присутствует различение?" На это он отвечает.

Природа возбуждает до тех пор, пока не достигнута цель.

69. Хотя она проявляла активность, тем не менее, прекращает возбуждать, когда цель достигнута. Как танцовщица останавливается, закончив танец.

a. Свойство Природы в том, чтобы возбуждать только ради Души, но не в любом случае. Следовательно, это уместно, что Природа, хотя и была активна, должна воздерживаться, когда цель достигнута в смысле осуществления потребности Души. Как танцовщица, демонстрирующая перед зрителями своё искусство, прекращает танцевать ввиду окончания партии. Таков смысл.

b. Он обосновывает ещё одну причину прекращения активности Природы.

Это иллюстрируется.

70. Вдобавок когда её ошибка становится известна, то Природа не навязывается Душе, подобно женщине из хорошей семьи.

a. То есть: кроме того, Природе "становится стыдно" перед Душой, увидевшей её ошибку в преобразованиях и воспринимаемой в форме боли. Поэтому она не приближается повторно к Душе "как женщина из хорошей семьи". Как хилой женщине из хорошей семьи стыдно, когда она понимает, когда её изъяз был замечен мужем, и поэтому она не приближается к нему.

b. Кто-то может сказать: "Но если активизация Природы происходит ради Души, то Душа вероятно *"исправляется"* Рабством или Освобождением, а не остаётся неизменной сущностью, как Вы безосновательно утверждаете". На это он отвечает.

Отношение Души к Рабству.

71. Рабство и Освобождение на самом деле не связаны с Душой и даже не будут являться таковыми, однако неспособному различать так не кажется.

a. Рабство и Освобождение заключаются либо в соединении с Болью, либо в разъединении с ней, но "на самом деле" они не свойственны Душе. Суть в том, что они только плод неразличения, как упоминается в Афор. 4. Таков смысл.

b. Но на самом деле, как сказано, Рабство и Освобождение связаны только с Природой. Поэтому он утверждает.

Рабство – действительно Природное.

72. Они действительно связаны с Природой через соучастие, подобно животному.

a. Рабство и Освобождение через Боль действительно связаны с Природой. "Через соучастие", то есть через её "паутину" привычек, которые являются причинами Боли. Как выючное животное связанное упряжкой, сковывающей его движения, приобретает опыт Подчинения и Освобождения. Таков смысл.

b. Кто-то может спросить: "Какие причины вызывают Рабство? И каким путём происходит Освобождение?" На это он отвечает.

Как Природа связывает и освобождает саму себя.

73. семью способами Природа опутывает себя подобно тутовому шелкопряду, и с помощью одного освобождает себя.

a. Достоинство, Невозмутимость (бесстрастие), Сверхъестественная Сила, Недостаток, Невежество, Вспыльчивость (несдержанность) и Жажда Власти – всеми этими привычками порождается Боль. В том смысле, что с помощью этих семи привычек "Природа опутывает себя" Болью. "Подобно

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

тутовому шелкопряду", то есть по аналогии с личинкой, которая самостоятельно строит кокон, обволакивая саму себя собственным жилищем. И та же самая Природа освобождает себя от Боли "с помощью одного способа", то есть только путём Познания. Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Ваше утверждение, что Рабство и Освобождение будто бы являются только результатом Неразличения, неправильное. В виду того, что Отсутствие различия нельзя ни бросить, ни принять, и потому что в обычной жизни Боль и её антипод – Удовольствие, не могут сами по себе быть брошенными или принятыми. В противном случае, если Вы настаиваете на правомерности оспариваемого мнения, это является недооценкой свидетельства чувств". Обдумав данное возражение, он сам не оставляя его комментатору объясняет, что именно утверждалось в Афор. 4.

Возражение встречалось.

74. Неразличение является причиной, а не самостоятельной сущностью, и поэтому здесь нет пренебрежительного отношения к свидетельству чувств.

a. Как утверждалось ранее, Неразличение служит только случайным поводом для Порабощения или Освобождения Душ, но само по себе (как условие) не равнозначно этим двум (состояниям). Следовательно, "здесь нет недооценки чувственных данных". И хотя мы видим, что Боль и Удовольствие не могут быть непосредственно принятыми или отвергнутыми, тем не менее, мы также видим, что их причины *могут* быть учтены и от них *можно* избавиться. Таков смысл.

b. Среди средств, способствующих развитию Способности различения, он упоминает Изучение, которое является их сутью.

Способы Различения.

75. Благодаря изучению двадцати пяти Принципов способность Различения развивается путём отказа от всего лишнего и выражается словами: "Нет, Нет".

a. Различение осуществляется путём изучения Принципов в форме отказа от вещей неразумных, заканчивая самой Природой, при помощи слов: "нет, нет". А также осознания иллюзии, что Природа или любое из её производных – это Душа. Все другие перечисленные в списке способы¹ подразумеваются как дополнения к Исследованию. Таков смысл.

b. Он обосновывает специализацию развития Способности различения.

Способ не всегда эффективен.

76. Из-за различия уровней компетентности (чтобы участвовать вообще в обсуждении вопроса) вовсе необязательно, что все или каждый в отдельности должны сразу добиться успеха.

a. Поскольку уровни компетенции неодинаковы среди тех, кто способен изучать, включая пассивный уровень и пр., пусть даже на изучение было потрачено много времени, всё же нет никакой уверенности, что именно в этом рождении способность Различения достигнет вершины своего развития. Таков смысл. Поэтому, каждый ученик должен приложить максимум усилий в исследовании и стремиться достичь для себя *наивысшего* уровня компетентности. Такова суть.

b. Он утверждает, что Освобождение наступает исключительно за счёт достижения высшего уровня Различения, а не иначе.

Недостаточное Различение неэффективно.

77. Поскольку отвергнутая Боль вновь возвращается, даже при среднем уровне Различения, то несоответствие

¹ См. "Й.-С.", Глава II – 1, 29 и др.

требуемому уровню квалификации не позволяет полностью избавиться от мучительного опыта.

a. Прямой интуиции предшествует пассивный уровень развития Различения (даже более низкий, чем заурядное разнообразие взглядов) и он состоит из внимательного Выслушивания наставлений, вдумчивого Принятия решений и освоения Медитации (приведение сознания в отрешенное от внешнего мира состояние). Таковы уровни развития способности Различения.

Об Освобождении в текущей жизни.

78. И тот, кто при жизни освобождается.

a. То есть: тот, кто в настоящей жизни освобождается, тоже находится только на среднем уровне Различения.

b. Он приводит доказательство существования некоего освобождённого, хотя и продолжающего жить.

Доказано, что это возможно.

79. Это доказано фактом традиции учителя и учеников.

a. То есть: он подтверждает, что существуют такие люди, которые освобождаются в течение жизни. И в Школах упоминается по поводу Различения об отношении наставника и ученика. Потому что только освобождённый при жизни человек может быть инструктором в этом вопросе.

Следующее доказательство.

80. И есть Священный текст.

a. Кроме того, есть Священный текст насчёт существования лиц освобождённых в течение жизни.

b. Кто-то может спросить: "Но ведь любой мог бы получить право стать инструктором в результате простого выслушивания инструкции?" На это он отвечает.

Предложение отклоняется.

81. Недостаточно простого выслушивания, чтобы стать компетентным инструктором. В противном случае существовала бы слепая традиция.

a. То есть: "в противном случае", если бы человек, находящийся на пассивном уровне развития Различения, всё же *внимательно слушал* и поэтому мог бы стать инструктором, то мы, вероятно, допустили бы непроверенную передачу младшим поколениям учений, которые быстро стали бы искажёнными или утраченными.

b. Кто-то может спросить: "Если в процессе приобретения Знания, чьи-то деяния, являющиеся причиной земного существования, погибают, как может человек продолжать жить?" На это он отвечает.

Почему жизнь совместима с Освобождением.

82. Обладая телом, освобождённый мудрец продолжает жить, подобно вращающемуся колесу.

a. Даже после прекращения работы гончара, колесо само по себе вращается в течение некоторого времени, вследствие инерции вращения, вызванной предыдущими действиями. Таким образом, несмотря на полученное знание, хотя действия не возникают, тем не менее, мудрец продолжает жить, обладая активным телом, но уже став свободным. Почему? Благодаря продолжению внутренней активности (*vásaná*), вызванной предыдущими действиями. И если бы каждый человек, достигший истинного знания, после его получения должен был бы исчезнуть, то он не смог бы выполнить своего предназначения. То есть истинные знания перестали бы передаваться следующим поколениям в устной форме. А Капила, вероятно, не имел в виду книги и не считал их безопасным хранилищем учения. Таков смысл.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга III

b. Кто-то может спросить: "Поскольку продолжающаяся (*vásaná*) аккумуляция опыта и пр., заканчивается с помощью "Медитации вместе с отчётливым узнаванием объекта"¹, которая является причиной знания, как кто-то может сохранить тело?" На это он отвечает.

Трудно выбросить из головы всю эту мирскую суету и покинуть бранный мир.

83. Причиной продолжения владения телом являются незначительные влияния остаточных впечатлений.

a. То есть: продолжение использования тела вызвано незначительным количеством следов опыта (*vásaná*) и тех привычных впечатлений (*sanskára*) от объектов, которые являются причинами обладания телом.

b. Он обобщает смысл заявлений его Школы.

Резюме.

84. Задача считается выполненной, когда полное Прекращение Боли наступило в результате Понимания различий, не иначе, не иначе.

a. На этом заканчивается Третья Книга, посвящённая Невозмутимости.

КОНЕЦ КНИГИ III

¹ Перевод доктора *Ballantyne* следующий: "Медитацией, по сути, называется то, в чём присутствует отчётливое узнавание, возникающее поэтапно и различаемое в форме четырёх уровней, сопровождаемых (1) аргументацией (*vitarka*); (2) обдумыванием (*vichára*); (3) блаженством (*ánanda*) и (4) эгоизмом (*asmitá*), то есть самовлюблённостью". Редактор. См. "Й.-С.", Глава I – 17.

КНИГА IV

Теперь с помощью сборника рассказов, признанных Школами, будет отображён способ Различающего знания. С этой целью начата Четвертая Книга.

*Душа выводит из заблуждения
человека слышащего истину.*

1. В результате наставления относительно истины приходит Понимание различий между Душой и Природой, как в случае сына царя.

а. "Понимание различий", то есть способность Различения, добавлено из заключительного афоризма предыдущей книги. Смысл в том, что у сына царя различие было вызвано указанием на его истинное происхождение. История здесь следующая: сын одного царя был рожден под несчастливой звездой десятой части¹ (из двадцати семи частей, на которые разделена эклиптика), будучи изгнанным из своего города и воспитанный лесником, жил он с мыслью о себе самом: "Я – лесник". Узнав, что он жив, известный министр сообщает ему: "Ты – не потомок лесника, ты – сын царя". И как только он оставил идею о том, что был изгоем, то сразу же стал обращаться к своему истинному монаршему состоянию, говоря: "Я – *царь*". Так же обстоит дело с Душой

¹ Санскрит допускает "под звездой по имени *Gaṇḍa*". *Редактор.*

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

человека, который под впечатлением инструкции другого человека, сообщившего ему: "Ты тот, кто на самом деле произошёл из Первичной Души, которая проявляется просто как чистая Мысль, потомок самого себя, ты сам часть этих мыслей". Поэтому Душа, отказавшись от идеи своего происхождения из Природы (или из чего-то материального или феноменального), продолжает жить просто в своём первичном состоянии, говоря: "Так как я – сын Брахмы, значит я сам *Brahmá*, а не кто-то земной, непохожий на него". Таков смысл.

b. Он рассказывает другую историю, чтобы доказывать, что даже женщины, *шудры* и пр., внимательно слушая указания брахмана, могут с его помощью и с пользой для себя достичь желаемой цели.

Даже когда инструкция не адресована слушающему.

2. Даже если инструкция сообщена ради другого, то и у случайного слушателя есть шанс извлечь пользу. Как в случае с домовым.

a. То есть: хотя инструкция в отношении истины, произнесённая почтенным Кришной, предназначалась для пользы Арджуны, тем не менее, и у домового, стоящего рядом (и подслушивающего беседу), возникло знание отличительных признаков Души и Природы. И таким образом, это может произойти с другими людьми тоже.

b. Если же у человека, *однажды* проинструктированного, знание не возникло, то наставление следует повторить, чтобы добиться эффекта. Он приводит другую историю.

Необходимость закрепления внушения.

3. Наставление следует повторить, если у однажды проинструктированного человека результат не достигнут.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

a. То есть: необходимо повторять инструкцию, потому что в *Chhândogya* (VI – 1) есть упоминание о том, что Арджуну и других неоднократно инструктировали Śwetaketu и другие учителя.

b. С целью избавления от желаний, он приводит пример о хрупкости и недолговечности оболочек Души.

Бренность земных вещей.

4. Как в случае отца и сына, мы наблюдаем обе вещи: один должен умереть, а другой – родиться.

a. То есть: различие наступает, если абстрагироваться от эмоций и последовательно размышлять о своём собственном существовании, о том, что существует смерть и рождение, как это видно на примере отца и сына. Это сформулировано следующим образом: "Вхождение внутрь тела и уход Души, впутанной в Природу, могут быть выведены из случая отца и сына".

b. Затем он с помощью сравнений объясняет ряд моментов, содействующих *совершенствованию* знания в том, в ком знание уже возникло и кто лишён страсти.

Добровольный отказ отличается от произвольного.

5. Опыт удовольствия или боли, при добровольном отказе и при насильственном изъятии, переживается по-разному, как в случае с ястребом.

a. То есть "как в случае с ястребом" (см. *Mahābhārata*, XII, 6648) поскольку люди становятся счастливы, отказываясь от вещей, и наоборот, несчастными при насильственном расставании с ними, то принятие даров нежелательно. Ибо ястреб спокоен, когда еда находится перед ним, но если он отогнан от неё кем-то, то огорчается из-за разлуки с пищей. Если же он по своей воле оставляет еду, то не печалится.

*Почему Душа должна
отказаться от Природы.*

6. Как в случае змеи, когда она сбрасывает кожу.

a. То есть: как змея легко отказывается от своей старой кожи, зная, что её необходимо сбросить, так и тот, кто желает освобождения, должен оставить Природу. Ибо испытав в течение долгого времени всю бесплодность переживаний, он осознает, что от них следует отказаться. Поэтому сказано: "Как змея сбрасывает свою старая кожу".

b. А когда Природа оставлена, человек не должен принимать её вновь. В связи с этим он говорит.

Её повторное принятие запрещено.

7. Или как ампутированная рука.

a. Как никто не принимает назад ампутированную руку, так же и эту Природу, после того как она оставлена, человек не должен повторно принимать. Таков смысл. Союз "или" используется в смысле "кроме того" (ибо суть конъюнкции понимается как добавление к уже сказанному, а не в смысле замещения как при дизъюнкции).

*Обязанностями следует
пожертвовать ради спасения.*

8. То, что не служит делу освобождения, не следует брать в расчёт, потому что это ведёт только к рабству, как в случае *Bharata*.

a. То, что не является непосредственной причиной Различения, хотя это может быть обязанностью (долгом), тем не менее "не должно учитываться", то есть благое намеренье ума служить не следует противопоставлять как оправдание, так как это склоняет к Рабству. Ибо размышляя об обязанностях, мы забываем о развитии способности Различения. "Как в случае *Bharata*": то есть, как это произошло с

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

царским мудрецом *Bharata*, который заботился об олене *Dínánátha*¹, хотя эта забота была оправдана и соответствовала долгу.

Компаний следует избегать.

9. Общение с множеством людей препятствует концентрации из-за страсти и пр., как в случае раковин на запястье девочки².

a. Находиться в обществе людей нежелательно, потому что, пока присутствует связь со многими, происходит нарушение спокойствия вследствие проявления Страсти и пр., а это разрушает концентрацию. Как звон, производимый соприкосновением раковин на запястье девочки. Таков смысл.

Даже общение с одним.

10. И компания из двоих тоже мешает.

a. Даже общение двоих препятствует концентрации, поэтому лучше жить в полном *одиночестве*: таков смысл.

Счастье тех, кто ничего не ждёт.

11. Счастлив тот, кто оставил надежду, как *Pingalá*³.

a. Чтобы человек обрёл счастье, именуемое удовлетворённостью, нужно отказаться от надежды "как *Pingalá*". То есть, как куртизанка по имени *Pingalá*, желая воссоединения с любимым и не найдя его, опечалилась, но стала снова счастливой, когда перестала надеяться.

¹ В оригинале *dínánátha* является составным словом, образованным от *dína* и *anátha*. "Несчастный" и "не имеющий хозяина" – это эпитет "оленя". Про историю *Bharata* и оленя, см. *Vishṇu-purāṇa*, Книга II, Глава XIII. Редактор.

² См. *Mahābhārata*, XII, 6652. Редактор.

³ См. *Mahābhārata*, XII, 6447. Редактор.

b. Кто-то может спросить: "Учитывая, что Страдание может отступить после прекращения надежды, то непонятно как может появиться *счастье* безо всяких на то причин?" Он отвечает: "То естественное счастье, наступающее в результате преобладания Чистоты в уме, который живёт смутной надеждой, само возобновляет своё влияние после ухода надежды. Как в случае с прохладной водой, которой свойственна прохлада, но её проявлению мешает жара: нет в этом случае никакой необходимости в *средствах*". И установлено, что именно это и есть счастье Души.

c. Поскольку надежда препятствует Концентрации, а переживание напряжения технически недопустимо, значит это должно осуществляться совсем иначе. О чём он и заявляет.

Бесполезность напряжения.

12. Человек может быть счастлив даже без напряжения, как змея чувствует себя комфортно в чужом жилище.

a. Вставка: "он может быть счастлив". Остальное просто. Поэтому сказано: "строительство дома, конечно, мучительно и совершенно не забавляет. Змея же, заползая в жилище сделанное другим (например, крысой), действительно находит его удобным"¹.

b. Из Школ и от учителей известно, что только суть должна приниматься. Поскольку в противном случае, человеку, избравшему стезю познания, будет невозможно сосредоточить своё внимание из-за наличия в выражениях скрытого смысла, из-за необходимости занимать ту или иную позицию в споре, участвовать в длительных дискуссиях и т.д. А также из-за расхождения во мнениях, сопровождаемых заявлениями о явно несущественных деталях, и ввиду разнообразия тем. Поэтому он говорит.

¹ Цитата из *Mahābhārata*, XII, 6649. Редактор.

Рекомендуется "пчелоподобный" эклектизм.

13. Хотя человек посвящает себя изучению многих школ и учится у разных учителей, тем не менее, он должен усваивать только сущность, как это делает пчела.

a. Вставка: "должен усваивать". Остальное просто. Поэтому сказано: "Из великих учений и маленьких Школ разумный человек должен принять отовсюду только сущность (квинтэссенцию), как пчела собирает нектар с цветов".

b. Есть и другой способ из ряда возможных: прямое овладение Различением должно осуществляться только путём тщательного удержания пристального внимания на всём протяжении процесса Медитации. Он приводит сравнение.

Сосредоточенность на одном объекте.

14. Медитация не прерывается у того, чей ум устремлён на один объект, как у изготовителя стрел¹.

a. Как в случае изготовителя стрел, чей ум целиком поглощён работой со стрелами, и исключение других мыслей не прерывается даже при прохождении рядом с ним царя. Поэтому у того, чей ум сосредоточен на каком-то моменте, фактически отсутствует "пауза в медитации", то есть "брешь в обороне" от других мыслей.

Грех – это нарушение правил и наказание неминуемо.

15. Нарушение предписываемых правил ведёт к провалу в достижении цели, как в миру.

a. Всякое правило для практиков Концентрации заложено в основах Школ. Если же оно нарушается, то это не проходит безнаказанно, а именно, осуществление знания не достигается. "Как в миру", то есть, как в обычной жизни.

¹ См. *Mahābhārata*, XII, 6651. Редактор.

Ведь если пренебречь процедурами, предписываемыми врачом, то эффект от лечения не будет достигнут.

b. Далее он утверждает, что цель не будет достигнута, если претендент *забыл* о правилах.

Нельзя забывать о правилах.

16. Цель недостижима, если правила забыты, как в истории женщины-лягушки.

a. Это несложно. История женщины-лягушки такова: некий царь, пойдя на охоту, увидел красивую девушку в лесу. И она, умоляемая царём к супружеству, поставила следующее условие: "Если Вы покажете мне воду, то я должна буду уйти". Но однажды, когда она утомлённая играми спросила царя: "Где вода?" Царь же, забыв об её условии, указал ей на водоём. После этого она, став лягушкой *Kámarúpiñi*¹, дочерью царя лягушек, вошла в воду. И хотя царь потом пытался выловить её сетями, но так и не смог вернуть.

b. Он упоминает историю о необходимости размышления над словами учителя и внимательного вслушивания в них.

*Рефлексия необходима,
так же как и вслушивание.*

17. Однако, несмотря на внимательное вслушивание наставления, не всегда удаётся постичь суть из-за недостатка рефлексии², как в случае *Virochana*³.

¹ Вероятно это эпитет: "изменяющая свою форму по желанию", а не имя собственное. *Редактор.*

² Reflexion (англ.) – отражение. Способ мышления направленный на осмысление и осознание собственных форм и предпосылок; предметное рассмотрение самого знания, критический анализ его содержания и методов познания.

³ См. *Chándogya Upanishad*, VIII; VIII – 4. *Редактор.*

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

а. Под "рефлексией" имеется в виду такое рассмотрение, которое определяет суть слов учителя. Без этого, хотя инструкция и будет услышана, вовсе необязательно, что последует понимание истины. Например, несмотря на то, что *Virochana* вместе с Индрой слушал наставление Праджапати, однако ему не хватило способности различения из-за недостатка рефлексии.

Об Индре далее.

18. Из этих двух, рефлексия была замечена только у Индры.

а. В указанном выражении "из этих двух", а именно между вышеупомянутыми персонажами: Индрой и *Virochana*, рефлексивное понимание проявилось только у Индры: таков смысл.

б. Он говорит нам, что тот, кто хочет достичь полного понимания, должен практиковаться под наблюдением учителя в течение длительного времени.

Процесс требует времени.

19. Благоговейно исполняя обязанности ученика и регулярно занимаясь, каждый достигнет успеха спустя продолжительное время, как в случае Индры.

а. То есть: "как в случае Индры", так и в случае другого человека можно достичь "успеха". Это означает, что достичь откровения истины можно только после длительных практических занятий под руководством наставника, с благоговением изучая *Веды*, служа духовным идеалам и пр., но не иначе.

Процесс освоения может растягиваться на несколько жизней.

20. Нельзя заранее определить временные границы, как в истории *Vámadeva*¹.

a. В процессе восхождения к вершинам познания невозможно "заранее определить срок" поскольку, например, приобретение знаний происходит не только в силу определённых причин, но и зависит от органов чувств. "Как в истории *Vámadeva*", то есть вследствие причин, относящихся к предыдущей жизни. В случае *Vámadeva* знание возникло, когда он был ещё в зачаточном состоянии, значит это возможно и в случае другого человека.

b. Кто-то может спросить: "Поскольку написано, что на пути познания необходимо посвящение себя (преданность) *Брахме* и др., которые в отличие от Абсолюта обладают Качествами, значит, знание может возникнуть и в результате *этой преданности*. Зачем же нужен тяжёлый и утончённый процесс Концентрации?" На это он отвечает.

Заурядный способ не совсем бесполезен.

21. В период неистовой молитвы богу с просьбами, чтобы он помог достичь или указал путь, познание происходит *постепенно*, как в случае тех, кто посвящает себя жертвоприношениям.

a. Вставка: "там есть достижение". Благодаря молитве, обращённой к Душам, например, *Brahmá, Vishnu, Śiva*, при экстатических формах религиозного рвения, приобретение знаний осуществляется "постепенно", то есть путём последовательного достижения миров *Брахмы* и т.д. Или же путём очищения и соблюдения принципов праведной жизни и т.д., но не *напрямую*, как в ситуации со жрецами, приносящими жертвы, чья резня животных требует искупления и отбрасывает их назад по пути к освобождению. Таков смысл.

¹ См. *Aitareya Upanishad*, II; IV – 5. Редактор.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

b. Он сообщает нам, что при последовательном восхождении к мирам *Брахмы* и т.д., нет никакой уверенности в том, что это приведёт познающего к успеху.

Священные тексты подтверждают, что небеса не даруют освобождение.

22. Кроме того, после восхождения к миру *Брахмы*, то есть, следуя к другой цели, чем состояние духовного освобождения, наступает возвращение к земному существованию. Потому что это написано в 5-ом стихе *Prapáthaka Chhándogya Upanishad*: "Из-за соединения с пятью огнями наступает рождение" и пр.

a. Он показывает пример того, что осуществление знания доступно только тем, кто свободен от страстей.

Пример Различения.

23. Невозмутимый соискатель истины расстаётся с тем, что должно быть оставлено и принимает то, что требуется, как в случае лебедя и молока.

a. То есть: только у того, кто свободен от страстей, происходит избавление от того, "что должно быть оставлено", а именно, от Природы и принятие "того, что требуется", то есть Души. Ибо только лебедь, а не ворона, или другая птица, способен отцедить из смеси молока и воды ценное для него молоко, оставив ненужную воду (поскольку индусы настаивают, что он именно так делает).

b. Он сообщает нам, что обе закономерности имеют место и в результате общения с совершенным¹ человеком.

Польза хорошего общества.

¹ *Siddha*. Смотри выше, Книга I – 95, сн. 3. О родственном слове: *siddhi*, см. ниже, Афор. 32, сн. Редактор.

24. Или благодаря общению с тем, кто достиг совершенства², как в случае с ними.

a. То есть: кроме того, общение с тем, кто достиг "мастерства" и приобрёл непревзойдённый опыт в процессе познания, само по себе служит средством передачи вышеупомянутой способности различения от более способного человека к тому, кто ещё не освоил эту способность. Как в случае с лебедем (Афор. 23) так и в случае *Alarka*, у которого Различение проявилось спонтанно, просто благодаря общению с *Dattatreya*.

b. Он говорит нам, что мы не должны общаться с теми, кто заражён желанием.

Опасность дурного общества.

25. Не по своей воле приходится ему идти рядом с тем, кто заражён желанием, как в случае с попугаем.

a. Добровольное общение с человеком заражённым желанием нежелательно. "Как в случае с попугаем". То есть как птица, называемая попугаем ввиду своей необычайной красоты, проходя вблизи людей, не делает опрометчивых шагов, боясь быть посаженным в клетку теми, кто жаждет её поймать из-за её красоты.

b. И он предупреждает нас о вреде общения с теми, кто любит трудиться.

Из этого следует.

26. Ещё он может стать связанным, соединяясь со шнурами, как в случае с попугаем.

a. Общаясь с теми людьми, он может стать зависимым, "соединяясь со шнурами", то есть, сопереживая их желаниям, планам и пр., (Качества, остроумно сравниваются со шнурами), "как попугай". То есть как птица, называемая

² См. *Mārka ṇḍ eya-purāṇa*, Гл. XVI. Редактор.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

попугаем, становится связанной веревкой охотника, поймавшего её.

b. Далее в двух афоризмах он указывает способ достижения Невозмутимости.

Путь нейтрализации страстей.

27. Желание не умирится посредством наслаждения, как в случае праведника.

a. То есть: как в случае святого *Saubhari* (см. *Vishṇupurāṇa*, Кн. IV, Гл. II и III) желание не унималось от получаемых удовольствий, а значит, и в случае других оно тоже не подавляется.

b. Однако, далее.

Из этого далее.

28. В результате наблюдения ошибки обоих.

a. То есть: только "видя ошибку", например, изменчивости жизни и сопутствующего ей страдания и т.д., "обоих", то есть Природы и её процесса образования форм, можно убедиться, что желание не может самоуспокоиться, как и в случае святого (Афор. 27). Ибо написано, что *Saubhari*, видя воочию зло общества, стал впоследствии невозмутим.

b. Он говорит нам, что неспособность воспринять инструкцию, свойственна именно тому, кто заражён предрассудком, что желания якобы умирятся получением удовольствия.

Беспокойство препятствует пониманию наставления.

29. У того, чей ум взволнован, семена обучения не прорастают, как в случае *Aja*.

a. У того, чей ум обеспокоен желанием, даже семя древа познания не даёт всходов, которые должны появиться в

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

процессе обучения. "Как в случае *Aja*". А именно, хотя *Vasishṭha* передавал знания отпрыску знатного рода по имени *Aja*, чей ум был встревожен печалью за свою жену (см. *Kālidāsa's "Raghuvansha"*, Кн. VIII), однако это не принесло результатов.

b. Что ещё необходимо учитывать?

Из этого далее.

30. Нет даже намёка на появление знания истины у того, чей ум взволнован, как в случае грязного зеркала.

a. Даже поверхностного знания не возникает, при наставлении того, чей ум взбудоражен, из-за помех, вызванных беспорядочным блужданием сознания, например, отвлечением внимания на другие объекты. Как предмет не отражается в грязном зеркале из-за мешающих отражению загрязнений.

Таков смысл.

b. Он сообщает нам, что если даже тот или иной вид знания все-таки возникает, то он не обязательно соответствует инструкции.

Не всякое знание соответствует совершенному знанию.

31. Даже если знание возникло в результате наставления, то оно не обязательно соответствует инструкции, подобно лотосу.

a. Несмотря на то, что в результате обучения возникло знание, однако оно не всегда соответствует смыслу наставления, например, одной из причин может быть недостаточность понимания. "Подобно лотосу" означает, что хотя семя лотоса может быть самого лучшего качества, однако качество ростка может ему не соответствовать, если ил плохого качества. Ум учащегося сравнивается с илом, в котором посеяно семя лотоса.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

b. Кто-то может спросить: "Если целью Души является, на самом деле, сверхъестественная власть в мирах *Брахмы* и т.д., полученная по праву (Афор. 21 *a.*), то зачем стремиться к вершине познания и прилагать неимоверные усилия ради освобождения?" На это он отвечает.

Небеса – это не вершина блаженства.

32. Даже в случае достижения славы, остаётся незаконченным то, что должно быть сделано, как в случае с совершенством¹ объектов поклонения, как в случае с совершенством объектов поклонения.

a. Даже если кто-то достигает сверхъестественной силы, всё же "остаётся незаконченным то, что должно быть сделано", то есть это ещё не победа. Потому что слава сопровождается огорчением от недостатка и избытка. "Как в случае с совершенством объектов поклонения". То есть, несмотря на овладение, так называемым совершенством, принадлежащим "объектам поклонения", то есть *Брахме* и пр., всё же остаётся несделанным то, что должно быть сделано. Ибо написано, что даже *боги* во время сна остаются сосредоточенными и продолжают *развивать* Концентрацию из опасения потерять то, что ими достигнуто. Аналогичным образом обстоит дело с тем, кто им поклоняется и достигает их сверхъестественной силы. Таков смысл.

b. Так заканчивается Четвертая Книга, которая состоит из рассказов, объясняющих концепцию Капилы об учении *Санкхьи*, с комментариями *Vijnána Bhikshu*.

¹ *Nāgeśa*, комментируя этот афоризм, объясняет *siddhi*, здесь переведённое как "совершенствование", с помощью *aiśwarya*, то есть "сверхъестественная способность". *Редактор*.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга IV

КОНЕЦ КНИГИ IV

КНИГА V

a. Изложение Принципов его Школы завершено. Следующей начинается Пятая Книга для того, чтобы положить конец *primâ facie*¹ представлениям других о его Доктрине. В том числе, в первую очередь, он избавляется от возражения, что Благословение, которое подразумевается под выражением "Хорошо" в Книге I – 1, якобы является бесцельным.

По поводу благословляющего вступления.

1. Применение Благословения оправдано практикой праведности, нашим виденьем его плодов и Священным писанием.

a. Использование Благословения, которое мы сделали, подтверждено этими видами свидетельства, и должно быть правильно исполнено. Таков смысл. Слово *iti* написано намеренно, чтобы устранить ожидание каких-то других причин.

b. Он отвергает скороспелую точку зрения тех, кто необоснованно рассматривает выражение "потому что не доказано, что *существует* Бог" (Кн. I – 92) как оговорку, что будто его существование доказано самим фактом воздаяния по плодам деяний.

¹ *Primâ facie* (лат.) – представление, основанное на первом впечатлении; на первый взгляд.

Ненужность Бога.

2. Воздаяние по плодам (плодоношение) происходит не по Воле Божьей (если допустить в качестве условия, что Вселенная управляется Богом), а наступает по мере накопления совершённых деяний, одобряемых или порицаемых.

a. То есть: неправильно предполагать, что превращение Стихий в форму соответствующего плода деяний осуществляется на том основании, что причиной является "управление с помощью Бога". Потому что воздаяние возможно только в отношении уже совершённых действий (достойных или недостойных поступков), и которое неминуемо последует. И если мы неуклюже *добавляем* гипотезу Бога, то он не может воздать человеку иначе, чем по его делам.

b. Далее в нескольких афоризмах он заявляет, что это вовсе не тот случай, когда Бог выступает дарителем результата.

Предполагаемый Бог был бы эгоистичен.

3. Если бы Бог господствовал, то учитывая его собственный интерес, его управление было бы эгоистичным, как обычно происходит у властителей в миру.

a. Если бы Бог был правителем, то его господство осуществлялось бы только ради собственной пользы, как у обычных правителей в миру. Таков смысл.

b. Он отвечает на сомнение: "Допустим, что Бог приносит пользу, какой в этом вред?"

И, следовательно, сказано не о Боге.

4. (Если Бог приносит пользу), то он должен быть похожим на мирского владыку, а иначе, чем Вы хотите, чтобы мы представляли его?

a. Если мы согласимся, что Бог приносит пользу, то он тоже должен быть немного земным, то есть "таким же как мирской правитель". Потому что согласно данной гипотезе если его желания (приносить пользу) заранее не доставляют ему радости, то он должен страдать. Таков смысл.

b. Он отвечает на сомнение: "Несмотря на это, он существует".

Возможно, трудность вызвана ошибочностью выражения.

5. Или позвольте имени Бога быть формальным.

a. Если пока существует мир и в нём присутствует Бог, то позвольте Вашему Богу, также как и нашему, быть просто техническим термином для той Души, которая появилась в начале творения. Так как не может быть вечной власти из-за противоречия между обыденностью потребностей и наличием свободной воли. Таков смысл.

b. Он обосновывает другое возражение против бытия Бога в качестве правителя.

Возражение против бытия Бога.

6. Это положение о том, что есть Бог, не может быть обосновано вне допущения, что он охвачен Страстью, потому что она является точно установленной причиной всякого возбуждения.

a. То есть: нельзя доказать, что он является *правителем*, если исключить Страсть. Потому что Страсть является точно установленной причиной активности.

b. Кто-то может сказать: "Раз так, значит, даже в Боге живёт Страсть". На это он отвечает.

Это возражение принимается.

7. Более того, если бы Страсть соединилась с ним, то он не смог бы быть вечно свободен.

a. То есть: если достигнуто соглашение, что существует связь Бога со Страстью, то он не может быть вечно свободным. И, следовательно, ваш догмат об его вечной свободе несостоятелен.

b. Позвольте нам спросить: "Господство (Бога) возникает в результате непосредственного союза Души с сильными желаниями, которые мы считаем свойствами Природы, а не свойствами Души? Или же в результате влияния, оказываемого соседством, как в ситуации с магнитом?" Сначала он отрицает первую версию.

Возражение против первой версии.

8. Если бы господство проявлялось в результате соединения свойств Природы с Душой, то пришлось бы признать наличие взаимосвязи, которую Священное писание отрицает.

a. Из-за соединения Души со "свойствами Природы", то есть Желаниями и пр., Душа тоже окажется, вопреки Священному писанию, связанной со свойствами.

b. Но в отношении второй версии, он говорит.

Возражение против другой версии.

9. Если бы господство было результатом обычного влияния на существующую Природу (не ассоциативно, а просто из-за соседства), то власть принадлежала бы каждому.

a. Если власть осуществляется в силу простого наличия близости, как в случае магнита, который попадает под влияние при сближении с железом, тогда проблема решена.

Так как мы действительно подразумеваем, что она должна существовать, и что все люди приобретают жизненный опыт, а поэтому в том или ином цикле творения могут обладать властью. Потому что господство осуществляется только совместно со всеми носителями эмпирического опыта, которых Природа наделила умом и пр. Отсюда следует, что Ваш догмат о существовании одного-единственного Бога несостоятелен.

b. Кто-то может возразить: "Что бы Вы ни заявляли, но Ваши рассуждения являются ложными, потому что они противоречат свидетельству, которое обосновывает существование Бога. В противном случае, Природа ведь тоже может быть опровергнута тысячью ложных рассуждений подобного рода". Поэтому он говорит.

Отрицание какого-либо доказательства бытия Бога.

10. Не установлено, что есть вечный Бог, потому что это не подтверждается.

a. Организованный характер творения служит основанием для гипотезы, что существует вечный Бог. Но, прежде всего, о Боге нет свидетельства *чувств*, поэтому могут быть предложены только косвенные доказательства в виде вывода и авторитетного свидетельства, а они неприемлемы. Таков смысл.

b. Неприемлемость он формулирует в двух афоризмах.

Отрицание того, что бытиё Бога может быть обосновано логически.

11. Не существует логического доказательства бытия Бога. Потому что здесь нет устойчивой ассоциации между знаком и тем, что он может обозначать.

a. "Ассоциация" – это неизменное сопутствование. То есть в данном случае не существует "ни одной" устойчивой связи (между маркером и вещью). И поэтому метод логического обоснования наличия Бога недостоверен. Ибо в таком спорном доводе как: "Ум и т. п., имеет создателя, потому что он произведен", не установлен (факт) постоянного сопутствования¹. К тому же необязательно, что каждое производное непременно должно иметь разумного творца. Таков смысл.

b. Кроме того, он говорит нам, что нет Свидетельства Вед, подтверждающих существование Бога.

Священное писание не подтверждает это.

12. Более того, Священное писание сообщает, что этот мир существует как производное Природы, а не Бога.

a. Священное писание утверждает, что мир является исключительно продуктом Природы, и оно не считает Душу в качестве причины его возникновения.

b. На протяжении семи афоризмов, он подробно доказывает ложность мнения оппонента в отношении того, что обосновано в Книге I – 20, а именно, "Рабство не возникает из Невежества" (соединённого с Душой).

Соединение с изолированной Душой было бы противоречием.

¹ *Vyápyatwa*, здесь переведённое, считается синонимом *vyápti*, с помощью которого *sambandha*, то есть "связь" (association) интерпретируется как раз выше. Поэтому я заключил в скобки слово "факт". *Редактор.*

Concomitancy (англ.) – сопутствование (факт совместности во времени и пространстве, соучастия или возникновения вместе с другим явлением, признаком, приметой).

О "constant attendedness" (*vyápti*) см. Книга I – 100, а также Афор. 27-36 этой Книги.

13. Свойство Невежества не может соединиться с той, которая существует изолировано.

a. Поскольку Душа не связана с чем бы то ни было, значит невозможно, чтобы она "вступила в союз" со свойством Невежества.

b. Кто-то может возразить: "Должно учитываться то, что соединение с Невежеством, которое является отрицанием или фикцией, просто "притянута за уши". А поскольку оно *нереально*, то и нет шансов *ассоциироваться* с ним". На это он отвечает.

Предложение отклоняется.

14. Поскольку предполагается, что существование отрицательного Невежества обосновывается только на основании выдуманного соединения, то это ведёт к порочному кругу в доказательстве.

a. И если наличие Невежества обосновывается при помощи соединения в том смысле, что факт существования Невежества считается установленным, то получается "порочный круг" в доказательстве (буквально: поочередное опирание друг на друга), иначе говоря, обоснование вещи через саму себя или *regressus in infinitum*.

b. Он отвечает на сомнение, выдвинутое приверженцем Ньяйи: "Однако в случае семени и ростка *регресс в бесконечность* не является возражением".

Мир имеет начало.

15. Пример семени и ростка неудачен, ибо Священное писание учит, что мир имеет начало.

a. Пример семени и ростка не аналогичен выше-приведённому *регрессу в бесконечность*. Потому что Священное писание учит, что земное состояние Душ,

включающее в себя все нежелательные вещи, а именно, Невежество и пр., имело начало. Ибо мы узнаём из Священного писания, что это прекращает существовать при растворении всех феноменов, в глубоком сне и пр. Таков смысл.

b. Но тогда, Вы, ведантисты, скажете: "В соответствии с нашей доктриной Невежество считается техническим термином, а не в том смысле, как указано в *Йоге*. И мы исходим из положения, что нет Души (в Вашем понимании), а есть Душа аналогичная Вашей "Природе". И поскольку Невежество на наш взгляд обладает непрерывной вечностью, хотя временно и проживает в Душе, то нет никакого преуменьшения её изолированного одиночества"¹. В отношении этого сомнения, учитывая искусственный смысл слова "Невежество", он возражает.

Душа не идентична Знанию.

16. Тогда окажется, что Брахма должен быть исключён из существования, потому что он есть нечто иное, чем знание.

a. Если значение слова "Невежество" (*avidyá*) подразумевает только "анти-знание"² (буквально: "инаковость в отличие от знания"), то окажется, что *Брахма*, сама Душа, должна быть упразднена из существования, чтобы исчезнуть

¹ Согласно "Веданта-сутре", *пуруша* и *пракрिति* санкхьи являются не самостоятельными субстанциями, а модификациями единой реальности (то есть Брахмана, но при этом он не должен смешиваться с *прадханой* и *дживой*).

² *Майя* и *авидья* – это объективный и субъективный аспекты незнания. С другой стороны, различие состоит в том, что невежество противоположно знанию (как тьма противоположна свету), а Душа – это другая сущность (как сказано в Афор. 16 этой Книги).

вследствие замещения знанием. Так как *он* является иным, чем знание.

Таков смысл.

Знание, не вытесняющее невежество, будет бесплодным.

17. Если бы незнание не замещалось, то познание было бы бесполезным.

a. Если бы Невежественное существование на самом деле не упразднилось знанием, которому якобы препятствует Невежество, то путь познания оказался бы бессмысленным, а ведь именно он способен привести к знанию. Таков смысл.

b. Он осуждает другую версию, а именно, что знание *могло бы* вытеснить Душу.

Согласно теории Веданты мир должен исчезнуть.

18. Если Невежество означает бытиё вытесняемое Знанием, то (согласно приписываемому предикату) это должно привести и к уничтожению Вселенной.

a. С другой стороны, если всерьёз рассматривать ведантистское понятие Души, которая обладает свойствами, и если бытиё вытесняемое Знанием действительно означает то, что подразумевают под Невежественным бытиём, то "вселенная", вся система мироздания, включая Природу, Разум и пр., тоже будут Невежеством (в соответствии с тождеством предикатов). И поэтому после того как Невежество будет уничтожено знанием одного человека, то и вся система мироздания, являясь просто Невежеством, тоже исчезнет из поля зрения других людей. Такова суть.

Теория Vedānta противоречит самой себе.

19. Если бы Невежество было *такого же* рода, то оно имело бы начало.

a. Или предположим такую ситуацию, что Невежество означает просто бытиё вытесняемое Знанием, однако такая вещь не могла бы обладать *вечным* существованием в Душах (как считается ведантистами в Афор. 15. *b.*), а должна иметь начальную точку возникновения. Ведь это подтверждается такими цитатами как: "Состоящая только из знания"¹, то есть во время всемирного распада Душа состоит из одного только Знания. Таков смысл. Поэтому решено, что нет никакого иного Невежества, аннигилируемого Знанием, чем определённое в системе *Йоги* исключительно как свойство понимания², а не составляющая Души, якобы вытесняемая знанием.

b. С помощью группы из шести афоризмов, он распутывает поверхностную (*primâ facie*) точку зрения оппонента, что возбуждение Природы обусловлено Достоинством³, которая уже обсуждалась в Афор. 2 этой Книги.

¹ *Brihadâranyaka Upanishad*, II – 4, 12; или *Śatapatha-brâhmaṇa*, XIV – 5, 4, 12. Профессор *Gough* переводит это выражение как "чистое безразличие мысли". "*Философия Упанишад*", р. 153. Редактор.

² "Таким образом, Незнание не является правильным познанием или отсутствием познания как такового, а только другой формой познания, противоположной правильной Науке (Совести)" ("Й.-С.", Глава II – 5).

³ Merit (англ.) – достоинство, личная заслуга, положительное качество характера, одобряемая форма поведения. (Также см., Книга II – 14, 36; Кн. III – 62). Использование в других случаях термина "deserts" (заслуги) имеет в виду аккумуляцию действий, ведущую к кармическому плодоношению. А пара "merit and demerit" используется для того, чтобы сделать акцент на нормы поведения, либо соответствующие Систематическому процессу (обязанности, обеты и пр.), либо несоответствующие (то есть порочные и пр.). См. "Й.-С.", Глава I – 12-18, 20-22, 32-40 и др.

Нельзя отрицать Достоинство.

20. Существование Достоинства неоспоримо по причине разнородности процессов Природы.

a. Достоинству не может быть отказано в праве на существование только на том основании, что оно не подтверждается чувственным восприятием, ибо оно выводится логически. А иначе, "разнородность процессов Природы" будет необъяснима (то, что привычно одному человеку, может быть неудобно другим). Таков смысл.

b. Он приводит ещё один довод.

Доказательства этого.

21. Существование Достоинства согласно Священному писанию устанавливается по характерным признакам и пр.

a. Он указывает, что ошибочность аргументации оппонента базируется на том основании, что Достоинство якобы не существует, потому что факт его бытия не подтверждается свидетельством чувств.

Свидетельство чувств – не единственный вид свидетельства.

22. Нет необходимости в свидетельстве чувств, ибо возможны и другие доказательства.

a. То есть: вовсе необязательно, что вещь, которая не воспринимается на уровне мирских ощущений, должна считаться несуществующей, поскольку бытие вещей можно доказать и *другими* способами.

b. Он утверждает, что наряду с Достоинством существует и Недостаток.

Недостаток так же достоверен, как и Достоинство.

23. Это правомерно в обоих случаях.

a. То есть: доказательства одинаково применимы как к Недостатку, так и к Достоинству.

Обоснованность каждого аналогична.

24. Если существование Достоинства признаётся в качестве нормы поведения, ведь иначе смысл запрета будет необъясним, то это справедливо в обоих случаях.

a. Существование *достоинства* доказывается, исходя из анализа обычных последствий поступков, а именно, в смысле одобряемой формы поведения, в противном случае запрет будет просто необъясним. Однако нет ничего подобного в отношении *недостатка*: поэтому, разве может свидетельство Вед или логическая аргументация распространяться и на *недостойное* поведение? Если кто-то говорит, что это нелогично, то он неправ, поскольку есть подтверждение в виде обычных последствий, "одинаково применимых в отношении обоих", то есть и достоинства, и недостатка. А иначе такая *запретительная* норма как: "Он не должен приближаться к чужой жене", была бы непонятной. Таков смысл.

b. Он отражает сомнение, что если Заслуги признаются существующими, то Души должны подвергаться видоизменению, вследствие обладания свойствами и пр.

Чему присуще Достоинство и пр.

25. Заслуги и пр., являются свойствами внутреннего органа¹, (а не Души).

¹ Здесь имеется в виду "великий внутренний орган" (*mahat*), называемый также *buddhi* (Кн. I – 64 a).

a. В выражении "и пр." включены все те, которые обоснованы в школе *Вайшешики* как своеобразные качества Души (Книга I – 61 *b.*).

b. На возражение, что существование внутреннего органа и Качеств, из которых могут возникнуть такие производные, не признаются Священным писанием, он отвечает.

Качества существуют, хотя и не в Душе.

26. Качества и пр., не лишены полностью права на существование.

a. Качества, а именно, Чистота и пр., и их свойства, а именно, счастье и пр., а также их производные, то есть, Ум и пр., по существу не отрицаются, а только отклоняются как вспомогательные свойства Души. Подобно тому, как мы отрицаем, что высокая температура в раскаленном железе свойственна железу.

b. В отношении сомнения: "Почему же, с другой стороны, мы не отрицаем их сущность, как позволяем это себе в отношении того, что подразумеваем под словами *спать, хотеть* и пр.?", он отвечает.

Вышеупомянутый тезис аргументируется.

27. При соединении пяти членов аргументированного обоснования мы понимаем, что Счастье существует.

a. Чтобы понять обстоятельства рассматриваемой им темы, он приводит в пример только *счастье* как одну часть обсуждаемого вопроса, отображающую целостность вопроса. Но лучшим толкованием является: "мы убеждаемся, что Счастье и пр., существуют". Пятью членами силлогизма¹ являются:

¹ Афор. 27 – 36 посвящены сложной логической проблеме среднего члена силлогизма, то есть применимости примера для подтверждения правила общей связи. Пяти членам силлогизма

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга V

1. Суждение, то есть тезис, который должен быть доказан (малая посылка);

2. Конкретный факт, служащий основанием (основная посылка);

3. Пример, подтверждающий связь между основанием и тезисом.

4. Синтез (соединение этих двух посылок) и обоснованность связи.

5. Обобщающий вывод, подтверждающий верность тезиса (малой посылки).

И при помощи "соединения", то есть их сочетания, доказывається существование всех вещей, а именно, Счастья и пр. Таков смысл.

b. И применение аргументации состоит в следующем:

1. Удовольствие реально (то есть существенно, а не феноменально);

2. Потому что оно производит движение в чём-нибудь;

3. В чём бы ни производилось движение, оно существует в действительности, например, в чувствующих существах;

4. И удовольствие производит движение в виде препятствования возникновению гусиной кожи и пр., (что подтверждается восприятием);

5. Следовательно, оно действительно существует.

c. Но в данном случае сторонник *чарваки* снова засомневается: "Есть ли какое-то другое свидетельство кроме свидетельства чувств?" Ибо он утверждает, что индуктивное умозаключение не содержит в себе истинности ввиду

соответствуют английские термины: Proposition, Reason, Example, Synthesis of the two premises, Conclusion.

голословности любого утверждения, например, что тот, или иной признак распространяется на те, или иные случаи¹.

Достоверность вывода поставлена под сомнение.

28. Связь не
устанавливается на

основании понятого однажды.

a. То есть: в результате *однократного* представления о сопровождении предполагаемого знака и вещи, на которую он указывает, "связь" не устанавливается. А именно, распространяемость² или неизменная "встречаемость" мар-

¹ Ибо чарваки не признают достоверность вывода, см., Книга I – 3 и следующее из перевода *Sarva-darśana-saṅgraha* профессоров Cowell и Gough. Редактор.

² О переводе *vyūpyatwa* см., Афор. 11 сн. 2. Редактор. *Pervadedness* (англ.) – распространённость (*vyūpyatwa*), то есть всеобщая связь – это понятие, которое осознаётся, а не воспринимается. Смысл данного термина можно понять, например, в следующем объяснении процесса умозаключения (сложности и нюансы я опустил):

1. В тезисе говорящий лишь *декларирует (или предполагает)* правило с помощью суждения (субъект есть предикат).

2. В основании он *указывает* на наличие признака (приметы, маркера), который также присущ субъекту и связан с предикатом (потому что наблюдаем).

3. А с помощью примера он *распространяет* действие этого "правила связи" и на другие случаи, которые подтверждают сопровождение маркером признака или свойства (заявленного в тезисе).

4. Затем применимость правила *утверждается* и для доказываемого тезиса.

5. Отсюда *выводится* (или устанавливается) достоверность тезиса и, соответственно, применимость правила.

"Никакой вывод невозможен, если нет неразрывной связи (*vyūpti*) между знаком и выводимым признаком" (цитата взята у С. Радхакришнана "Инд. Философия", т. II, стр. 64).

кера с предсказанным признаком не является в этом случае обоснованной. И *повторяемость* одинакового представления следует правилу одного представления. Так же как тысячекратное ничто не эквивалентно величине ничто (ведь само ничто не имеет величины), поэтому скептик утверждает: "Поскольку представить эту связь (неизменное сопровождение) невозможно, значит, ничего нельзя обосновать *Умозаключением*". Капила это проясняет.

Распутывание этой точки зрения.

29. Распространяемость (связи) – это постоянное сопричастие¹ признаков, в случае обоих (предиката и основания) или одного из них (только основания).

а. "Сопричастие признаков", то есть тесная связь фактически соучаствующих признаков (или свойств чего-либо), одним словом, *сопутствование*². И поэтому мы имеем в виду, что данное сопутствование "распространяется повсеместно", обеспечивая прочную основу для вывода, которая исключает постоянное блуждание смысла, будь то в случае "обоих": предиката и основания, или в случае "одного из них" – только основания. "Обоих" упомянуто в отношении ситуации "равноправной распространяемости": например, каждый равносторонний треугольник является равноугольным, и наоборот, каждый равноугольный треугольник – равносторонним. И отсутствие смысловой вариабельности

"Пример только иллюстрирует, но не устанавливает общность правила" (там же).

"Под "связью" (*pratibandha*) здесь подразумевается "постоянная встречаемость" (*vyápti*), а из восприятия факта этой (неизменно встречающейся) связи ум выводит идею "общего принципа" (Книга I – 100).

¹ Consociation (англ.) – совмещение, соучастие, объединение.

² Concomitancy (англ.) – сопутствование, сопричастие, сопровождение. См. Книга I – 40, 100.

может быть понято при помощи подходящего опровержения (или путём *доведённого до абсурда* отрицания). Поэтому нет невозможности для осознания "распространяемости связи" (и умозаключения на основании этого). Такова суть.

b. Он заявляет, что Распространяемость – это не дополнительный принцип, состоящий, например, из какой-нибудь способности как это следует из точки зрения, упомянутой в Афор. 31.

Взаимосвязь признаков – это не дополнительный принцип.

30. Распространяемость – это не дополнительный принцип свыше двадцати пяти категорий (Книга I – 61), как думают некоторые¹, ибо неприемлемо постулировать сущности (*свыше установленных*)².

a. "Распространяемость" – это не сущность, а присутствие определённых признаков. Более того, неприемлемо предполагать её некой сущностью в качестве местопребывания того, что образует "распространяемость" (общей связи). Тем не менее, мы полагаем, что то, что образует "повсеместность связи" просто свойственна сохранившимся вещам. Таков смысл.

b. Он излагает мнение других.

Неортодоксальные мнения о "Всеобщей связи".

31. Но некоторые учителя говорят, что Распространяемость – это другой принцип (в дополнение

¹ См. Афор. 31.

² *Praeter rationem* (лат.) – без причины; кроме обоснованных, помимо выведенных. Намёк на логическое правило: "исходные положения не следует умножать без необходимости".

к двадцати пяти сущностям), исходящий из внутренней способности самой вещи.

a. Тем не менее другие учителя утверждают, что "Распространяемость" является на самом деле отдельным принципом в форме того или иного вида силы, порождаемой естественной способностью "распространяться". Кроме того, они настаивают, что "Распространяемость" – это не просто сила вещи распространять саму себя, иначе бы она существовала и там, где находится вещь, которая не осуществляет "общую связь". Ибо дым, если он ушёл в другое место от точки своего зарождения, не сопровождается огнём, и перейдя в другое место, эта сила (соприсутствия) улетучивается. Поэтому, утверждают эти учителя, нет увеличения объёма понятия в вышеупомянутой дефиниции. Ибо согласно нашей доктрине, дым, который служит маркером огня, должен определяться по факту одновременности происхождения с ним. Такова суть.

Мнение Panchāsikha

32. Panchāsikha говорит, что "Распространяемость" – это обладание способностью поддержания.

a. То есть: *Panchāsikha* считает, что *распространение связи* – это способность, которая состоит в наличии *признака-спутника*, и что "Распространяемость" является обладанием способностью, которая заключается во взаимном поддержании (производных в ряду). Ибо Интеллект и остальные производные трактуются, как пронизанные (иначе говоря, неизменно сопровождаемые) Природой. А это означает, что каждое производное ряда *поддерживается* тем, что предшествует ему в том же ряду.

b. Кто-то может спросить: "Почему постулируется "способность поддержания"? Пусть "Распространение связи"

будет просто имманентной способностью *вещи* сопутствовать другой". На это он (*Panchasikha*) отвечает.

Ответ Panchasikha на возражение.

33. Отношение не является имманентной способностью, ибо в этом случае мы должны получить тавтологию.

a. Но "отношение", а именно, "Распространяемость" не является имманентной способностью, ибо мы должны таким образом получить тавтологию. Потому что нет разницы между "водным кувшином" и "кувшином для воды". Точно также нет разграничения между "Интеллектом" и "тем, что Пронизано" Природой, из которой Интеллект образован. Таков смысл.

b. Сам он так объясняет "Тавтологию".

Обоснование довода.

34. Потому что мы должны признать разграничение бессмысленным, так как Интеллект вообще не отличается от Природы, за исключением случаев поддержания непрерывности (например, длительная сосредоточенность на объекте).

a. Это почти объясняется предыдущим афоризмом.

b. *Panchasikha* упоминает ещё одно возражение.

Следующий довод.

35. С другой стороны, Распространяемость не согласуется со случаем побегов.

a. Так как побеги постоянно связаны с деревьями в момент их зарождения и роста, но эту взаимосвязь нельзя назвать просто имманентной способностью побегов. Поскольку внутренняя сила, которая связана с распусканием почек *как проявлением роста*, не заканчивается даже в случае ампутированного побега, и мы должны в этом случае обна-

ружить отсутствие непрерывности, ибо отрезанная ветвь уже более не сопровождается деревом. Таков смысл. Но способность (см. Афор. 32), которая состоит в наличии признака "поддержания" разрушается в момент ампутации. Значит, *далее* "Общая связь" не распространяется. Такова суть.

b. Как же так? *Panchaśikha* заявляет, что "Распространение связи" – это не результат какой-то *имманентной* силы. Но если дым *не поддерживается* огнем, то надо бы перестать верить, что дым является маркером, который предвещает наличие "*компаньона*", то есть огня. А ведь он утверждает (в Афор. 32), что "поддержание непрерывности ряда" является именно тем, что действительно выражает *распространение* (связи). На это он отвечает.

Ответ, что это доказывало бы слишком много.

36. Если бы проблема решалась таким образом, что Распространяемость является способностью "поддержания", то с помощью аналогичного довода её зависимость от имманентной способности (как мнится неортодоксальным учителям и указано в Афор. 31) тоже может быть доказана. И поэтому данный аргумент ничего не доказывает, поскольку доказывает слишком много¹.

a. То есть: "если бы согласились", что "сила поддержания" фактически образует "Распространение связи", то пришлось бы смириться "с подобным аргументом" и, следуя аналогии, признать также правомерным довод, что "Распространяемость" является результатом имманентной способности (Афор. 31 *a.*).

¹ Разновидность логической ошибки относительно доказываемого тезиса, которая называется "переход в другой род": "кто слишком много доказывает, тот ничего не доказывает".

b. (Вся предыдущая аргументация) осуществлялась с целью обоснования сказанного (в Афор. 27), а именно, что Качества и остальные производные устанавливаются как реальности путём применения пятичленного силлогизма. А с помощью описания правила "Распространяемости" он отразил возражение против Умозаключения как доказательства (или способа достижения правильных понятий).

c. Теперь, чтобы установить тот факт, что *слова*, из которых состоит пятичленный силлогизм, являются "генераторами" знания, Капила с помощью описания значений слов избавляется от неадекватной точки зрения других, что будто бы само наличие смысла *слов* уже является источником достоверного знания.

Звук и смысл.

37. Связь между словом и значением – это отношение выражаемого и выразителя.

a. "Значению" принадлежит сила, именуемая выразимостью, а "слову" – сила, называемая выражением, и это является единственной причиной образования "связи", своего рода их взаимоотношением¹. В результате процесса познания ассоциативной связи между данным словом и значением, человек понимает, как смысл внушается (или "вселяется в ум") с помощью слова. Такова суть.

b. Он упоминает, как способности слов (силы, о которых идёт речь) вызывают у человека представление о вещах.

Как узнаётся смысл слов.

¹ Афор. 37 – 44 посвящены отношению слова и смысла. См. "Й.-С.": Глава I – 27, 42; III – 17.

38. Связь между словом и его смыслом формируется тремя способами.

а. Связь, упомянутая в Афор. 37, вызывает представление в трёх случаях:

1. Из информации от компетентного лица, сообщившего нам смысл;

2. Из обычая отца давать наказания своим сыновьям, которые мы слышим, а затем наблюдаем, какие действия происходят впоследствии (см. *Sāhitya-darpana*, § 11);

3. Вследствие сравнения с такой же вещью, которая имеет знакомое название, откуда мы улавливаем смысл менее знакомого синонима.

Команды и предупреждения.

39. Распоряжения в отношении исполняемых действий не имеют ограничений, потому что мы наблюдаем оба способа (разрешение и запрещение).

а. То есть: вовсе необязательно, что это представление порождаемое силой слов (Афор. 37) должно совпадать только с ситуацией "прямого исполнения какого-то приказа". Потому что в светской жизни и деловых отношениях мы видим традиционное обращение отца повелевающего сыновьям (Афор. 38), как в отношении чего-то уже существующего, чего нельзя делать, так и в отношении чего-то предстоящего, что должно быть сделано.

*Священные и светские
смыслы слов одинаковы.*

40. Тот, кто достиг мирского понимания связи слов с их значениями, может понять и смысл Вед.

а. Здесь он учитывает следующее сомнение.

Сомнение.

41. Кто-то может возразить, что собирательный смысл Вед не может быть понят с помощью трёх способов (упомянутых в Афор. 38). Потому что *Veda* является сверхъестественной, а это подразумевает трансцендентные смыслы.

а. Сначала он отражает утверждение, что подразумеваемое Ведой – это нечто выходящее за пределы понимания значений слов.

Рассеивание сомнения.

42. То, что подразумевается Ведой, не является чем-то трансцендентным смыслу слов, потому что принесение в жертву и другие культовые действия, сами по себе представляют достойное поведение, превосходящее другие поступки.

а. То, что заявлено в Афор. 41 не соответствует действительности. Ибо жертвоприношения, подарки и пр., например, в виде отречения от какой-то вещи ради богов, сами в себе несут то, "что составляет достоинство", то есть праведное поведение, рекомендуемое Ведой. "Превосходящее другие", из-за того, что они присят превосходные плоды. И жертвоприношения и пр., поскольку они осуществляются в форме заклинаний, просьб и пр., которые мы произносим совершенно сознательно, не являются чем-то трансцендентным интуиции. Но сами по себе "достойные поступки" (которые по предположению оппонента выходят за пределы интуиции), не связаны с чем-то таинственным, что присуще жертвоприношениям и пр. Отсюда сам смысл предписаний Веды должен рассматриваться вне интуиции.

Таков смысл.

b. Также он отражает утверждение, высказанное в Афор. 41, а именно, если допустить, что Веда является сверхъестественной, то никакая инструкция компетентного человека в отношении её скрытого смысла невозможна.

Знание Веды передаётся из поколения в поколение.

43. Естественная сила выражений в Веде выясняется с помощью тех, кто осведомлён в предмете и способен последовательно передавать знания.

a. Кто-то может спросить: "Однако неясно, как можно постичь смысл языка Вед насчёт богов, плодов деятельности (в смысле кармических результатов) и пр., которые всё же выходят за границы понимания?" На это он отвечает.

Доступность понимания Вед неопровержима.

44. Это действительно так, потому что слова приводят к знанию в обоих случаях: как для вещей согласованных со смыслом, так и для вещей не совсем понятных.

a. Он определяет особенности, принадлежащие словам, только потому, что этот предмет связан с вопросом о способности слов порождать правильное знание.

Вечность Вед отрицается.

45. Веды произошли не из вечности, ибо есть Священный текст насчёт их производного образования.

a. Но тогда Веды являются творением Создателя¹? На это он отвечает: "Нет".

Бог – не автор.

46. Веды не являются работой Создателя, потому что нет такой вещи как Создатель, на которого Вы ссылаетесь как на возможного их творца.

a. Добавить: "потому что мы отрицаем, что есть *Бог*". Это просто (см. Книга I – 92 *d.*).

b. Касаясь ожидания, что возможно есть какой-то другой автор, он говорит.

Кто не является авторами Вед.

47. Поскольку освобожденный человек не пригоден для работы из-за его безразличия, а у несвободного не хватает способности, значит, ни один из них не может быть автором Вед².

a. Кто-то может сказать: "Но если Веды не являются работой Создателя, то из этого следует, что они вечные". На это он отвечает.

Иллюстрация.

48. Как в случае побегов и пр., их вечность не вытекает из того, что они – не дело рук какого-то Создателя.

a. Это – очевидно.

b. Кто-то может возразить: "Поскольку побеги растений так же, как и кувшины, являются производными формами, то

¹ Supreme Man (англ.) – букв. "Высший Человек". А поскольку в Афор. 46 под этим словосочетанием имеется в виду бог, то я перевёл его как "Создатель" (творец). Отрицание участия Создателя в Афор. 46 обосновывается критикой понятия Бога в Афор. 2 – 12.

² *Смотри выше, Книга I – 93, 94. Редактор.*

мы вправе сделать вывод, что они – деяние Создателя". На это он отвечает.

Растениям отказано быть сделанными.

49. Если растения считаются результатом труда, то мы должны указать на противоречие с опытом.

a. Это наблюдается в обычной жизни как неизменный факт (*vyápti*), что любая работа Человека производится с помощью *тела*. И Ваше утверждение следует признать недопустимым, потому что мы не видим никакой *материализации труда* Создателя, к делу рук которого могут быть отнесены побеги растений из земли. Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Поскольку Веды были произнесены самым Первым Человеком (Primal Man), значит тем более, они являются результатом труда Создателя". На это он отвечает.

Только то, что делается произвольно, является работой.

50. Работой Человека считается только то, в чём присутствует усилие понимания, пусть даже это что-то невидимое¹.

a. Только о том, будь то зримая или незримая деятельность, где имеет место "усилие понимания", то есть осознание, которое предшествует Мышлению², допустимо говорить как о работе Человека. Таков смысл. Таким образом, высказано замечание, что вещь не является результатом

¹ Читайте: "Даже там, где невидимый инициатор ставится под сомнение в отношении той вещи, по поводу которой возникает идея об её искусственном происхождении, подразумевается процесс изготовления человеком". *Aniruddha*, *Nágeśa*, и *Vedánti Mahádeva* соглашаются в добавлении *kartari* после *adrishṭe*.
Редактор.

труда человека только на основании высказывания человека. Ибо никто не говорит о дыхании во время глубокого сна, как о работе человека, иначе говоря, как о произвольном акте. Но какая нужда говорить о предшествовании Понимания? Как выдох (по истечению срока), так и Самореализация Вед (в виде передачи знаний) продолжается самопроизвольно благодаря силе судьбы, которой чужд предварительный расчёт. Поэтому и Веды – не результат работы Создателя.

b. Кто-то может возразить: "Поскольку Веды предваритель-но не формируют правильное представление о смысле пред-ложений, значит, они, помимо всего, не могут передать истинного знания, как и болтовня попугая". На это он отвечает.

Веды удостоверяют самих себя.

51. Благодаря открытости своей собственной силы наставлять правильно, они спонтанно передают правильное знание.

a. То есть: авторитетность (*prámānya*) любой из Вед установлена, но не путём обоснования её способности быть выразителем знания истины, а именно, совершенно "спонтанно". Потому что их "собственная", то есть естественная

² Вместо выражения Виджняны: "идея о том, что ему предшествует сознание", *Nāgeśa* переводит: "идея о том, что искусственному изготовлению вещи предшествовало сознание, то есть представление о том, что она произведена преднамеренно (заранее обдуманно)". А *Vedānti Mahādeva* косвенно противопоставляет кувшину, который производится разумным и обладающим самосознанием изготовителем, росток, который берёт своё начало из вереницы причин и следствий, чередующихся с момента начала развития растительности. Также смотрите два предыдущих афоризма, которые он комментировал.
Редактор.

способность Вед генерировать правильное знание, приводит к обещанному результату. Ибо мы узнаём *об этом* по проявлению заклинаний, в мантрах и в Медицинских Священных текстах, соблюдение рекомендаций которых приводит к излечению от болезней, а также в других трактатах. И поэтому в афоризме *Ну́ауа* (Кн. II, § 681) сказано: "И факт способности Вед вызывать правильное знание очевиден, будь то действенность заклинаний или Медицинский Священный текст".

b. В связи с заявлением, изложенным в Афор. 26, а именно: "Качества и пр., не лишены полностью права на существование", должным образом утверждалось и затем развивалось (в Афор. 27) общее доказательство, обосновывающее существование Счастья и пр. Теперь в отношении этого же утверждения он обосновывает ещё один аргумент.

*Возможность познания
доказывает бытие вещей.*

52. Не познаётся то, чего нет, например, рог человека.

a. Если существование удовольствия и пр., подтверждается силлогизмом (в соответствии с Афор. 27), то об этом свидетельствует и обычное сознание. Ибо удовольствие и другие феномены были бы абсолютными *выдумками*, и даже *самосознание* нельзя было бы объяснить. Если мы не видим рог, значит, его нельзя познать. Таков смысл.

b. Но тогда вмешается приверженец Ньяйи: "Если ситуация такова, то позвольте Качествам и пр., быть действительно абсолютно *реальными*. И тогда в выражении "не полностью лишены права на существование" (в Афор. 26), слово "полностью" лишнее и, следовательно, оно лишено смысла". На это он отвечает.

Качества не совсем реальны.

53. То, что здесь рассматривается, не относится к конкретной реальности, потому что исключение Качеств осознаётся.

a. То есть: неправильно говорить о том, что заметность Качеств и пр., является чем-то абсолютно реальным. Потому что мы осознаём, что они вытесняются и не участвуют в процессе существования во время разрушения космической системы.

b. Кто-то может сказать: "Но даже на основании этого впечатления, позвольте миру отличаться и от реальности, и от нереальности. Тем не менее, возражение против абсолютной недопустимости (в Афор. 26) бездоказательно". На это он отвечает.

Предложение ведантиста отклоняется.

54. То, что не может быть вразумительно выражено, не осознаётся потому, что не существует такой вещи, которую невозможно представить.

a. В приведённом высказывании (см. Афор. 53 *b.*) имеет место отсутствие всякой информации о такой вещи, которую нельзя выразить ни как существующую, ни как отсутствующую, потому что "что не существует такой вещи", то есть ничего неизвестно *вне* дихотомии: "быть" или "не быть". Таков смысл. Суть же состоит в следующем: чтобы правильно формулировать гипотезы необходимо приводить их в соответствие с тем, что наблюдается.

b. Но кто-то может спросить: "Согласно этому впечатлению, неужели Вы одобряете понятие *Ньяйи* об "иначе познаваемом" (или нашу фантазию, что свойство, принадлежащее одному роду вещей, связано и с другим родом)?" Он отвечает: "Нет".

Точка зрения Ну́ауа отклоняется.

55. Нет такого понятия как "иначе познаваемое" (или понимаемое как свойство одной вещи, которое принадлежит вещи другого рода), потому что Ваше собственное рассуждение разрушает само себя.

а. Неправильно говорить, что одна вещь показывается под видом другой вещи (например, веревка под видом змеи, ибо это может быть результатом ошибки, вызванной сумраком). "Потому что Ваше собственное высказывание является саморазрушающим" (см. Книга III – 66). Ведь присутствие признака (например, "змеиною свойства") в другой вещи, которой он не присущ (то есть в веревке), по смыслу *равнозначно рогу человека*, то есть практически соответствует выражению "иначе" (чем истина). И оба случая: представление о роге человека и присутствие "змеинства" в веревке, ошибочно принятой за змею, так или иначе, одинаково противоположны реальному положению вещей. Вдобавок *познание* этого "познания наоборот", защищаемое как "инаковость", которая якобы может быть изучена, равнозначно тому, что *не может быть* изучено. Отсюда следует, что Ваш ход мыслей сам по себе деструктивен. Ибо даже те, кто претендует на звание "иначе-познающих", как носителей уникального стиля познания, заявляют, что познание того, что *не существует*, невозможно. Таков смысл.

б. Разъясняя свою трактовку (в Афор. 26), а именно, "не полностью лишены права на существование", он подводит итог своей доктрине.

Подведение итогов.

56. Качества познаются правильно или ошибочно вследствие отрицания их бытия или признания существующими.

а. Все Качества и пр., "познаются правильно или неправильно". Почему? "Вследствие отрицания и не-отрицания их

существования". То, что относится к их существованию вообще, *не отрицается* потому, что все вещи и вещи, образуемые из Качеств, вечны. Но наряду с этим уместно и отрицание всех вещей, *относительно*, в Душе, как происходит, например, когда устричная раковина мнимо воспринимается как серебряная. Или в случае с покраснением кристалла, который сам по себе вовсе не красный, кроме той красноты, которую ему придаёт китайская роза.

b. Это исследование завершается. Теперь обсуждается важность Слов и поэтому Капила излагает занимаемую им позицию в этой связи, между прочим, в конце. Санхья не признаёт достоверным Свидетельством попытки согласования сенсорных и интеллектуальных градаций¹.

Теория речи Йоги отклонена.

57. Слово состоит не только из того, что в Йоге называется "выразителем"² (*sphoṭa*), по двум причинам: исходя из знания, которое опровергло бы существование такой мнимой вещи, и в результате незнания, которое аналогично отрицало бы это как факт.

a. Последователями Йоги считается, что в отличие от нескольких письменных знаков (то есть букв, составляющих слово) существует неделимая единица – слово, например "кувшин", которую они называют "выражением" (*sphoṭa*). Точно также существует кувшин или некий подобный

¹ То есть чувственная классификация не совпадает с системой логических понятий. Иными словами, понимаемое отличается от воспринимаемого и первое лишь определяет второе, но не производно от него. Выведение одного из другого, замещение и пр., ведёт к паралогизму.

² Expresser (англ.) – буквально: "выразитель". В современной лингвистике используется так называемый "треугольник Фреге", согласно которому в слове различается три аспекта: знак, смысл, значение. Об этой теме см.: "Й.-С.", Гл. III – 17.

предмет (то есть сложно-составной), который является нашему взору как обладающий частями, а именно, имеет горловину в форме трубки. И что специфический звук, именуемый словом, является так называемым "выразителем" потому, что он позволяет понять смысл значения. Однако вопреки *Йоге*, мы, санкхьяики, утверждаем, что концепция существования "выразителя" бездоказательна. Почему? "По двум причинам: благодаря осведомлённости и неосведомлённости", и соответственно возникает закономерный вопрос: Простите, а то слово, которое Вы хотите называть "выражением" познаётся или нет? Согласно первой версии, какая нужда в такой праздной вещи как предполагаемое "выражение"? Ибо с помощью определённого набора букв, отличающихся особой последовательностью, это "выражение" *уже* проявлено, поэтому позвольте *этому* быть тем, что знакомит нас со смыслом. Согласно же второй версии, что не замечается, то и не осознаётся, то есть способность, знакомящая нас со смыслом, не связана с "выражением". Следовательно, гипотеза "выразителя" бесполезна. Таков смысл.

b. Вечность Вед была опровергнута¹ раньше (Афор. 45). Теперь он опровергает и предполагаемую вечность *букв*.

Вечность букв отрицается.

58. Звук не вечен, потому что мы воспринимаем его отсутствие до момента произнесения.

a. Неправильно говорить так, как считают сторонники Мимансы, а именно, что буквы (звуки, составляющие слово), являются вечными в силу нашего распознавания, например: "это тот же самый звук Г". Потому что не-вечность звуков подтверждается посредством познания, например, что "звук Г *был* произнесён". Таков смысл. И *узнавание* имеет

¹ *Pratishiddha*: 'demurred to' (англ.) - протестовать, высказывать сомнения, колебаться. *Редактор*.

отношение к *однородности*¹ с тем звуком, который слышали ранее. А иначе оказалось бы, что *кувшин* вечен только потому, что он *узнаваем*.

b. Он обдумывает сомнение.

Сомнение.

59. Предположим, что в случае звуков присутствует проявление чего-то, чьё существование предварительно установлено, как проявление ранее существующего кувшина демонстрируется с помощью лампы.

a. Но кто-то может сказать: "Что касается Звука, то его существование "заранее определено" благодаря шуму, проявление *которого* само по себе является объектом познания в процессе своего *формообразования*, (о чём Вы говорите в Афор. 58). Примером проявления ранее существующей вещи может служить обнаружение "кувшина, который осветили лампой".

b. Он отражает это следующим образом.

Избавление от сомнения.

60. Если догма о том, что производные реально существуют, принимается Вами, то это доказательство уже доказанного.

a. Если Вы говорите, что "проявление" означает принятие нынешнего состояния путём отказа от ещё не наступившего (то есть будущего) состояния, то это является сутью нашего догмата о реальности производных (Книга I – 115). И *такая* вечность свойственна *всем* производным, (а не специально только Звуку). Так что Вы доказываете (или признаёте) уже доказанное. Таков смысл. А если "проявление" утверждается

¹ Homogeneous (англ.) – однородность, гомогенность. О вечности "Ом" упоминается в "Й.-С.", Глава I – 27.

только в форме познания того, что реально представлено в настоящий момент, то мы должны обнаружить (по Вашей теории), что дребезжание кувшинов¹ тоже вечно. Потому что было бы правильно (согласно данной теории), что восприятие объекта в процессе его формирования под воздействием причин (гончар и пр.) должно состоять только из *знания*, как в случае слов (поскольку мы понимаем их смысл в момент произнесения), так и в случае кувшинов и пр. Однако неувязка состоит в том, что кувшин, *обнаруживаемый* с помощью лампы, не сделан ею. Такова суть. (Книга I – 121 с.).

b. Возражение против не-двойственности Души, которое ранее не упоминалось, поэтому тема о не-двойственности Души возобновляется (см. Кн. I – 149). .

Не-двойственность Души отрицается на основании Вывода.

61. Не-двойственности Души² не существует, а неповторимость Душ распознаётся по приметам.

a. Иными словами, потому что она отличается у разных людей. А личности дифференцируются по фактическому поведению, то есть, *один* оставляет Природу (или избегает мирского состояния), в то время как другой пребывает в ней и не желает расставаться.

b. Он говорит нам, что имеется даже свидетельство чувств, разрушающее неумение отличать Душу от вещей, не относя-

¹ Jars (англ.) – здесь игра значений "кувшины" и "издавать неприятный звук, дребезжать".

² Нагеша, который немного копирует работы Виджняны, использует выражение "не-дуальность Душ". *Редактор.*

О не-двойственности см., Афор. 62-65; Кн. I – 20, 22, 149, 154, 157; Кн. VI – 44, 46, 50, 51.

щихся к Душе, как утверждается в Священных текстах: "Всё это только Душа"¹, "Всё это только Брахма".

| |
|---|
| <i>Не-двойственность</i> |
| <i>отрицается</i> <i>свидетельством</i> |
| <i>чувств.</i> |

62. Неправда, что нельзя различить Душу от не-Души, потому что это опровергается чувственными данными.

a. То есть: неправильно отрицать существование различия между Душой и не-Душой, а именно, совокупностью приобретённого опыта². Потому что это исключается как очевидностью восприятия, так и смыслом примет (Афор. 61). Ибо если бы Душа не была другой, чем воспринимаемое целое, то она не отличалась бы от кувшина и паутины, поскольку кувшин, например, не дифференцировался бы восприятием от паутины, которая в соответствии с данной гипотезой не отличается от Души. И *это* опровергается достоверностью ощущений, которые вынуждают нас распознавать отличительные признаки присущие и кувшину, и паутине.

b. Он иллюстрирует эту точку зрения, уже достаточно обоснованную, чтобы прояснить умы учеников.

| |
|-----------------------------|
| <i>Доводы объединяются.</i> |
|-----------------------------|

63. Проблема заключается не в путанице между Душой и не-Душой, ибо разница между ними обоснована обоими аргументами.

¹ *Chhándogya Upanishad*, VII, XXV, 2. Также см. Кн. III – 27, 28. Редактор.

² Experienceable (англ.) – переживаемое, способность приобретения опыта, контакт и наблюдение фактов и событий.

a. Это значит, что в обоих случаях полностью отсутствует путаница между Душой и не-Душой, ибо оба довода приведены в Афор. 61, 62. Таков смысл.

b. Но кто-то может спросить: "В чём же состоит скрытый смысл таких цитат из Священного писания как, например: "Всё это только Душа?" На это он отвечает.

Священное писание учитывает слабость человеческого понимания.

64. Фраза написана для пользы кого-то ещё, включая неразборчивого.

a. То есть: выражение "включая неразборчивого" подразумевает людей неспособных различать и, следовательно, отождествляющих Душу и не-Душу. И чтобы произвести должное впечатление утверждается, что это "ради кого-то ещё", то есть наблюдение¹ призвано служить провоцирующим фактором поклонения. Ибо миряне, вследствие недостатка различения, считают неважным дифференцировать "плоть" и "воплощенную" ("узницу тела"); "испытываемое" и "испытателя". И остроумие Священного писания направлено к возможному выведению человека, поглощённого земными иллюзиями, из состояния заблуждения.

b. Он заявляет, что согласно утверждениям сторонников не-двойственности Души не может существовать материальная причина мира.

Система Веданты оставляет весь мир без вещества.

¹ Перевод термина *anuvāda*, который по определению проф. Cowell (*Афоризмы Śāṅḍilya*, p. 75, сн.) означает "повторение или перевнушение запрета, который может содержать более подробную информацию, не останавливаясь на самой цели запрета". В других местах он переводит *anuvāda* как "подкрепляющее заучивание" и "иллюстративное повторение". Редактор.

65. Ни Душа, ни Невежество¹, вместе или по отдельности, не могут быть материальной причиной мира из-за уединённости Души.

а. Только Душа или только Невежество, расположенное в Душе, или обе вместе, подобно двум половинкам кувшина (склеенным и образующим полноценный кувшин), не могут быть материальной субстанцией мира "из-за уединённости" Души. Ибо вещи подвергаются изменениям только через конкретное соединение, которое называется "ассоциацией", отсюда следует, что неизменно одинокая Душа без посторонней помощи не может служить материальной причиной, поскольку она ни с чем не ассоциируется. И также не может она стать материей посредством ассоциации с Невежеством, потому что соединение с Невежеством исключает сам факт уединённости. Более того, невозможно чтобы они вдвоём должны быть материальными, потому что каждая из них "ввиду самодостаточного одиночества" должна состоять из своего собственного материала. Таков смысл. Но если Вы, ведантисты, выбираете, что Невежеству следует "проживать на квартире" у Души в качестве субстанции, как воздуху в небесах, то Вам придётся отказаться от не-двойственности Души, за которую Вы так упорно боретесь.

б. Кто-то может возразить: "Он сам (в Кн. I – 145) постановил, что Душа состоит из света (или знания)". В связи с этим Капила отвергает поверхностный взгляд, основанный на

¹ Согласно толкованию *Нагешш*: "Невежество" квалифицируется как "безначальное" (не имеющее отправной точки) или "вечное", *a parte ante* (лат.) – не имеющий родителей.

цитате: "Брахма – это реальность, знание и радость"², что сущностью Души якобы является *радость*.

Душа не радуется и не познаёт.

66. Два рода свойств, радость и знание, не связаны с одной, потому что они разные.

a. Один субъект не способен одновременно испытывать радость и логически мыслить. А поскольку удовольствие не испытывается в момент познания боли, значит удовольствие и знание различны по характеру. Таков смысл. **!**

b. Кто-то может спросить: "Что станет со Священным текстом, который сообщает, что Душа состоит из радости?" На это он отвечает.

Термин Веданты оправдан.

67. Образный смысл слова "радость" подразумевает прекращение страдания.

a. То есть: слово "радость" в выражении Священного текста использовано в метафорическом смысле и, на самом деле, означает прекращение боли. Смысл этого сформулирован в максиме: "Радость – это "прощание" и с болью, и с удовольствием".

b. Он обосновывает причину этого небуквального применения.

Почему термин использован в переносном смысле.

68. Это восхваление освобождения для пользы унылого.

a. Иными словами, Священный текст как бы побуждает "унылого", то есть расхваливает невежде, что будто *радость*

² Цитата из *Bṛihadāraṇyaka Upanishad*, III – 9, 28; или *Śatapattha-brāhmaṇa*, XIV – 6, 9, 34. Редактор.

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга V

освобождения, заключающаяся в прекращении боли, является сущностью Души. Ибо Душа испытывает такую радость, которая наступает после избавления от страдания.

b. Чтобы сразу подтвердить уже объявленное происхождение внутреннего органа, он отражает поверхностный взгляд, что Разум является вездесущим¹.

Разум не универсален.

69. Разум не является всепроникающим, потому что он – инструмент и, кроме того, орган.

¹ All-pervading (англ.) – "оказывающий влияние на всё или на всё в протяжении чего-то"; букв., "всепроникающий". Капила отрицает вездесущность разума, потому что он не может отследить все взаимосвязи, поскольку является инструментом, который способен улавливать закономерности в зависимости от уровня своего развития. Отсюда Душа универсальна (all-pervading), то есть отражает все взаимосвязи, а ум лишь обосновывает ("понятные ему") логические цепочки. См. выше о термине "Pervadedness" в сноске к Афор. 28).

а. Разум, в смысле суммы внутренних инструментов¹, не является всепроникающим, ибо он только инструмент, как топор и т.п. Союз "и" (буквально "или" в Афоризме), подразумевает распределение функциональных задач, а не дополнительную функцию. Смысл в том, что внутренние инструменты в целом образуют *инструментарий*, а особый внутренний инструмент (третий – *manas*) это личный Ум, который не универсален. И помимо всего прочего *он* является *органом*². А знание, пронизывающее тело, наглядно демонстрирует свою среднюю величину (ни бесконечное, ни крошечное).

б. Здесь, учитывая недостаточную убедительность доказательства, он выдвигает соответствующее опровержение.

Доказательство этого.

¹ "Mind" (англ.) обозначает не только один из трех внутренних органов (*manas*), но и, иногда, как здесь, все три вместе взятые, то есть мыслящее начало, включающее в себя интеллект, сознание и оператор мышления в европейском понимании. (См., Кн. II 30, 40; III - 12a). Сравните: "Согласно этой Науке (Йоге) мыслящая Сущность имеет три аспекта: *Buddhi* (Интеллект или Одинокая Душа), *Ahaṁkāra* (Эгоизм) или *Citta* (мыслительная способность или низшее "Я") и *Manah* (ум). Кроме того, *Citta* и *Manah* оба входят в Интеллектуальную способность, то есть функцию Создания образа. Поэтому этот *Citta*, повсюду был переведён как ум, поскольку в английском языке нет такого тонкого разделения. Согласно Индийской Философии ум рассматривается как одно из чувств, в то время как *Citta* считается инструментом *Purusa*". ("Й.-С.", Гл. II - 5 прим.).

² См. Книгу II – 26 ("Ум идентифицирует себя с органами понимания и деятельности"). Organ (англ.) – соответствует санскритскому понятию *indriya*.

70. Разум не является всепроникающим, поскольку он подвижен, и есть Священный текст, касающийся его движения.

a. То есть: поскольку есть Священный текст, относящийся к *перемещению* Души, которая будучи вездесущей, не может *проникать* в другой мир, то разум считается её придатком, внутренним органом, который подвижен (см. Кн. I – 51), и поэтому не может быть всепроникающим.

b. Чтобы доказать, что он является производным, Капила отвергает также мнение, что Разум простой по строению.

Разум не без частей.

71. Как и кувшин, Разум состоит из частей, потому что он вступает в контакт с ними, то есть с несколькими Чувствами одновременно.

a. Слово "с ними" намекает на "орган", о котором говорится в афоризме (Афор. 69). Разум не простой по строению, "поскольку он входит в контакт" одновременно с несколькими органами чувств. Но "как и кувшин" он среднего размера, (ни бесконечный, ни крошечный), и состоит из частей. Таков смысл. И следует понимать, что когда внутренний орган находится в состоянии *причины* (и не видоизменяется или расширяется, например, в знание, которое является его производным), то в этом случае он *сжимается* до размеров атома.

b. Он раздумывает о вечности Разума, Времени и пр.

Чему свойственна вечность.

72. Всё преходяще, кроме Природы и Души.

a. Это очевидно. И когда Разум, Эфир и пр., находятся в состоянии *причины* (не превращённые в производное), то

называются *Природой*, а не Интеллектом и пр., вследствие отсутствия особых свойств, а именно, суждений и пр.

б. Кто-то может возразить: "Но тогда, в соответствии с такими Священными цитатами: "Он должен осознавать, что Природа иллюзорна. И ему, пребывающему в иллюзии, снится, что существует Великий Господь и весь этот мир пронизан его божественными лучами"¹. Отсюда, Душа и Природа тоже состоят из частей и не могут быть вечными". На это он отвечает.

Душа и Природа не состоят из частей.

73. Никаких частей не обнаружено в Испытателе (по наличию которых может быть определена разделяемая² вещь и сделан вывод об её разрушаемости). Ибо есть Священный текст об отсутствии у него частей.

а. "Испытателю", то есть, Душе или Природе, не присущ составной характер, ибо есть цитата из Священного Писания о том, что они не дискретны: "Неделимые на части, неподвижные, покоящиеся, не встречающие преград, невозмутимые".

б. Он обосновал (в Кн. I – 1), что Освобождение – это прекращение боли. Для того чтобы подтвердить это, он отвергает доктрины других об Освобождении.

Взгляды на Освобождение оспариваются.

¹ *Śwetāśwataṛa Upanishad*, IV – 10. Профессор *Gough* переводит по-другому: "Пусть мудрец знает, что *Prakṛiti* – это *Māyā*, и что *Maheśwara* является *Māyin*, или архи-иллюзионистом. Весь этот переменчивый мир заполнен его частями". Сноска объясняет *Maheśwara* как подразумевающего *Íswara*, *Rudra*, *Hara* или *Śiva*. "Философия Упанишад". р. 224. Редактор.

² Discerptible (англ.) – делимое, разделяемое, дискретное.

74. Освобождение не является проявлением радости, потому что в Душе нет таких *свойств*, как радость.

а. В Душе нет *свойств* в форме радости или в форме проявления. И *сущность* Души совершенно неизменная и вечная, а исходя из этого, неизменное неспособно ничего производить. Поэтому Освобождение – это не проявление радости. Таков смысл.

Вторая точка зрения оспаривается.

75. Аналогично Освобождение не является разрушением особых качеств.

а. "Аналогично" Освобождение не заключается в уничтожении всех особых качеств. Потому что в Душе *нет* никаких свойств (см. Афор. 74). Таков смысл.

Третья точка зрения оспаривается.

76. И Освобождение не означает какого-либо конкретного движения этой Души, которая неподвижна.

а. Более того, Освобождение – это не переход в мир *Брахмы* (см. Кн. IV – 21 *а.*, 31 *б.*), потому что неподвижная Душа не склонна к *перемене мест*.

Четвёртая точка зрения оспаривается.

77. Освобождение не означает разрушение влияния интеллектуальных форм из-за мгновенности ошибок и пр.

а. Смысл в том, что согласно учению Нигилиста Душа состоит просто из мгновенного знания, а Рабством является изменение этого знания объектами (в смысле, "внесение поправок"). А Освобождение от этого заключается в разрушении влияния впечатлений (*vásaná*), которое называется Памятью, а это недопустимо ввиду *моментальности* ошибок и пр. И такое Освобождение не является целью Души.

б. Он осуждает другую концепцию Нигилиста об Освобождении.

Пятая точка зрения оспаривается.

78. Не является Освобождением и разрушение всего, ибо это, между прочим, приводит к ошибке, будто целью Души является не-бытие.

а. Точно так же полное уничтожение Души, которая состоит из знания, не освобождает. И как ни странно мы не видим, чтобы Душа стремилась к саморазрушению. Таков смысл.

Шестая точка зрения оспаривается.

79. То же самое касается Пустоты.

а. Поэтому и уничтожение всей вселенной, состоящей из познания и познаваемого, тоже не освобождает, потому что духовная цель не осуществляется путём аннигиляции Души. Таков смысл.

Седьмая точка зрения оспаривается.

80. Так как союзы заканчивается распадом, поэтому приобретение земель не является Освобождением.

а. Иначе говоря, из-за скоротечности жизни обладание собственностью не освобождает.

Восьмая точка зрения оспаривается.

81. Соединение Части с Целым тоже не является Освобождением.

а. Освобождение – это не погружение "Части" в "Целое", то есть того, что (согласно обсуждаемому вопросу) является частью, а именно, поглощение отдельной Души Высшей Душой. Ибо установлена причина (в Афор. 80), что "союзы заканчиваются распадом" и потому, что мы не признаем Бога (Кн. I – 92) и знаем, что Душа не стремится к самораспаду.

Таков смысл.

Девятая точка зрения оспаривается.

82. Кроме того, Освобождением не является соединение с силой уменьшения до размеров атома и пр. Поскольку, как и в случае с другими соединениями, разрушение этого должно непременно произойти.

a. Соединение со сверхъестественной способностью, например, уменьшением до размеров атома, не ведёт к Освобождению. Потому что аналогичная ситуация складывается и с другими соединениями со сверхъестественными силами, когда разрыв связей тоже неизбежно последует.

Таков смысл.

Десятая точка зрения оспаривается.

83. Аналогично и при соединении с силой *Индры*.

a. Так же, как и в случае с другими сверхъестественными силами (например, уменьшением до размеров атома), достижение сверхъестественной силы *Indra* не является Освобождением по причине скоротечности. Таков смысл.

b. Он возражает оппоненту, утверждавшему (в Кн. I – 61) о том, что Органы являются производными Осознания-Я.

Откуда образуются Органы.

84. Органы не образуются из Стихий (как утверждают сторонники *Ньяйи*)¹, потому что есть Священный текст о том, что они производные Осознания-Я.

a. Учитывая точку зрения, что *Способность* и другие признаются основными принципами, он отвергает определение категорий своих оппонентов (упорно отстаиваемое

¹ Афор. 84 – 100 посвящены критике взглядов Ньяи и Вайшешики.

различными сектами), и представление, что Освобождение наступает просто благодаря знанию этих категорий.

Классификация Вайшешики неприемлема.

85. Перечень из шести категорий некорректен и Освобождение не наступает в результате знакомства с ним (как, например, утверждают сторонники Вайшешики).

И перечень категорий Ньяйи не признаётся.

86. Также обстоит дело и с классификацией из 16-ти категорий Ну́ау.

а. В порядке обоснования схемы (в Кн. I – 62), в которой пять Тонких Стихий являются *производными*, он отвергает вечность Земли и других Атомов, которые признаются сторонниками *Vaiśeshika* и других школ.

Вечность Атомов не подтверждается Священным Писанием.

87. Пять Стихий, являются вторичными в градации бытия, как указано (в Кн. I – 61), поэтому Атомы не являются вечными (вопреки утверждению Ну́ау), ибо есть Священный текст об их производном происхождении.

а. Хотя данный Священный текст нами не обнаружен, потому что исчез в пучине времени, всё же этот вывод следует из слов учителей и преданий (*Manu* Гл. I, стих. 27).

б. Кто-то может спросить: "Разве Атом, который не имеет частей, может быть производным?" На это он отвечает.

Священное писание – непререкаемый авторитет в обсуждаемом вопросе.

88. Если Атом произведен, значит, он состоит из частей.

a. То есть: поскольку факт существования производных установленный Священным писанием, не может быть объяснён иным образом, значит, так называемые Атомы Земли и пр., имеют *дискретное* строение.

b. Он отвергает возражение Нигилиста, что непосредственное познание Природы или Души невозможно, потому что (дескать) причиной непосредственной познаваемости существования вещей является цвет.

Избавление от придирки.

89. Вовсе необязательно, что непосредственное познание должно основываться на цветоощущении.

a. Это неправильно, что только по наличию цвета или с помощью другой чувственной характеристики объекта мы можем опытным путём узнать¹, что вещь действительно существует. Потому что прямое познание может быть результатом Достоинства и пр., (то есть следовать из мистических практик). Таков смысл.

b. Кто-то может спросить: "Допустим, что это так, тогда ответьте, пожалуйста, *величина* Атома является реальностью или нет?" В связи с этим, вопрос об измерении он решает следующим образом.

Сколько видов измерения.

90. Нет нужды в многообразии измерений, потому что для описания величины достаточно двух.

a. Нет нужды измерять величину с помощью четырёх видов, а именно, маленького, большого, длинного и короткого, а достаточно только двух видов. "Потому что те

¹ Cognizable (англ.) – конструкция латинского происхождения, выражающая "возможность (или невозможность) познания, узнавания, идентификации".

можно объяснить двумя", то есть эти четыре варианта могут быть описаны просто с помощью двух, крошечного (или *положительно* маленького) и большого. Таков смысл. Ибо короткий и длинный всего лишь второстепенные виды измерения, именуемого большим. Иначе мы должны учитывать и то, что нет конца измерениям кривых.

b. Он отражает нигилистическое отрицание родов следующим образом.

Достоверность рода признаётся.

91. Хотя индивидуальные особенности невечные, но распознаются как связанные с постоянством по родовому признаку.

a. Таким образом, по его словам, неправильно отрицать существование рода.

И он не должен отрицаться.

92. Поэтому роду не может быть отказано (в праве на существование).

a. Кто-то может сказать: "В процессе распознавания должно учитываться просто *не-существование*, в смысле исключения того, что не является (или не распознаётся) как вещь: и пусть *это* будет тем, что подразумевается под словом "род". Он отвечает по этому поводу.

Род – это не отрицательная, а позитивная характеристика.

93. Род не определяется путём исключения чего-то другого, потому что он понимается как логическая категория.

a. То есть: понятие рода не состоит в исключении (чего-то другого). Потому что в выражении: "Это – то же самое", речь идёт о познании чего-то *позитивного*. Ибо в противном

случае, стала бы возможной идентификация бесподобной вещи: "Это – отсутствие кувшинного небытия" (отрицательная фикция).

b. Кто-то может возразить: "Но ведь узнавание может быть вызвано *сходством*". На это он отвечает.

Ассоциация по сходству неотчётлива.

94. Сходство – это не отдельный принцип, ибо оно непосредственно представляется, как некое проявление Общности.

a. Сходство – это нечто иное, чем однообразность во многих аспектах и пр. Ибо этот нечёткий признак прямо обнаруживается в тенденции отождествления. Например, образное *сравнение* прекрасного лица девушки с Луной совпадает *одинаковостью* переживаемого умиления, случайно вызванного при взгляде на то и другое.

b. Он отвергает гипотезу: "Тогда пусть сходство будет действительно присущей способностью, а не смутным выражением Общности" (также см. Кн. I – 103).

Сходство – это не особая способность.

95. Сходство и проявление собственной способности чего-то не совпадают по родовому признаку, потому что в процессе познания понимаются по-разному.

a. Более того, сходство – это не проявление особой естественной способности вещи, потому что представление о сходстве отличается от представления о способности. С одной стороны, познание способности не зависит от познания другой вещи, а с другой стороны, познание сходства зависит от познания коррелята (то есть соответствующего аналога), как например, познание нереальности. Поэтому обе концепции являются гетерогенными (то есть разнородными).

Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Пусть сходством среди отдельных кувшинов будет просто факт, что все они имеют одинаковое название, а именно, "кувшин". На это он отвечает.

И сходство – это не связь между именами и вещами.

96. Более того, не является оно (сходство) связью между именем и именуемым.

a. Потому что даже тот, кто не знает об условной связи между названием и называемой вещью, может заметить сходство между двумя кувшинами.

b. Кроме того.

Почему сходство не связано с названием и вещью.

97. Связь между именем и именуемым преходяща, так как оба коррелята невечные.

a. Поскольку названию и называемому чужда вечность, то и отношение между ними тоже носит временный характер. Таким образом, разве благодаря *этому* сходство минувшей вещи может перейти в вещь настоящую? Таков смысл.

b. Кто-то может спросить: "Даже если корреляты не являются вечными, то пусть *отношение* будет вечным. Что же мешает *этому*?" На это он отвечает.

Другое предложение отвергается.

98. Связь не вечна ещё потому, что её присутствие недопустимо в момент ознакомления нас с вещью, то есть предполагаемая ситуация не согласуется с определением термина.

a. Между прочим, наличие *соединения* подтверждается только там, где уже "проживает" *разъединение*. Потому что,

в противном случае, нет места для гипотезы *связи*, учитывая, что данный факт может быть объяснён просто *изначальным положением дел*. И это "непрощенное" разьединение было бы невозможно, если бы связь была вечной. Следовательно, связь не вечная потому, что мы не определили то, что ещё только предстоит связать во время нашего ознакомления со Связью¹. Таков смысл.

b. Оппонент возражает: "Согласно этому показателю не может быть такой вещи как "вечная связь", которая называется Соприсущностью², между двумя вечностями, то есть определённой вещью и Качеством. Но эта Соприсущность, или близкое отношение, является одной из категорий *Ну́ауа*". На это он отвечает.

Категория Близкой связи отклонена.

99. Не существует такого понятия как Соприсущность (на которой настаивают сторонники Ньяйи), ибо ничего не свидетельствует о ней.

a. Кто-то может сказать: "О достоверности Соприсущности свидетельствует восприятие вещи, которая определена (или соединена с качеством, которое присуще ей). В противном случае, мы имеем дело с необъяснимостью познания вещи,

¹ Ведь согласно определению консеквент не может предшествовать антецеденту (или существовать одновременно с ним). Поэтому без предварительного разьединения невозможно представить, что именно предстоит связать. Сравните: Кн. II – 13.

² *Samaváya* (санскр.) – д-р Боллантаин перевёл как "Coinherence" (англ.) от "inhere" – быть присущим, неотъемлемым, неотделимым, свойственным (то есть он удвоил понятие). Ср. Афор. 29. Здесь предпочтительней толкование, предложенное проф. *Cowell*, а именно, "взаимопроникновение". Редактор.

характеризуемой по определённым признакам". На это он отвечает.

Это аргументируется.

100. Ни восприятие, ни вывод не доказывают факта существования Соприсущности, поскольку в обоих случаях вопрос решается иначе.

a. Поскольку "в обоих случаях, в равной степени", а именно, при восприятии качественной определённости и способности делать выводы из этого, "вопрос решается иначе". А именно, по *фактическому состоянию* вещи и её качеств, однако ни тот ни другой вид доказательства не свидетельствует в пользу существования воображаемой категории под названием Соприсущность. Таков смысл.

b. Согласно доктрине Капилы в результате волнения Природы происходит соединение Природы и Души, а отсюда следует творение. В связи с этим имеется возражение атеистов: "Ничто вообще не обладает воздействием, называемым волнением, так как всё происходит мгновенно. Где действие возникает, там же оно и погибает, следовательно, нет возможности доказать, что происходит движение, выводимое из соединения одной вещи с другой". Например: плод, который кажется достигшим земли, не производит больше впечатления плода, который, казалось бы, падал с дерева. На это он отвечает.

Движение – это вопрос восприятия.

101. Движение – это не умоглядная концепция, ибо тот, кто стоит рядом, по сути, непосредственно видит обоих: движение и носитель движения.

a. Кто-то может сказать: "В Книге II упоминались разные мнения насчёт того, что Тело образуется из пяти Стихий и

т.д., но никакие частности не рассматривались". В связи с этим вопросом он отрицает точку зрения оппонента.

Тело состоит только из Земли.

102. Тело не состоит из *пяти* Стихий, потому что множество разнородных вещей не пригодно в качестве материала.

а. Он будет ссылаться (не вдаваясь в подробности), что материалом каждого Тела является Земля, несмотря на то, что там присутствует ещё один материал.

Наряду с Грубым Телом существует и Тонкое Тело.

103. Это Тело не обязательно Грубое, ибо кроме него есть Тонкое Тело, или носитель переселения Душ.

а. Как уже упоминалось в отношении Чувств (в Афор. 56 *b.*), например, функция органа зрения отличается от движения глазных яблок (то есть ощущение не совпадает с восприятием). Чтобы придать прочность этой точке зрения, он опровергает мнение, что чувства обнаруживают то, что находится за пределами их досягаемости.

Связь между чувством и объектом.

104. Чувства из-за их несовершенства не обнаруживают то, что им недоступно, потому что иначе они могли бы достичь любого объекта.

а. Чувства не отображают вещей находящихся вне контакта с ними. "Из-за ограниченности их спектра действия". Ибо мы не видим, чтобы лампы показывали нам то, чего они не освещают, ведь если бы их свет проникал везде, то мы должны обнаружить *все* вещи освещёнными, в том числе закрытые препятствием и т.п. Таков смысл. Следовательно, есть орган, кроме глазного яблока, для связи с далёким

солнцем и пр. Такова суть. И инструменты отображения объектов просто передают объект Душе, поскольку сами по себе неразумны: как зеркало показывает лица. Или другими словами, отображение объекта осуществляется просто путём принятия ими образа объекта.

b. Он отвергает предположение ньяйиков: "Но поле видимости освещается совершенно правильно, ибо мы видим только, как Свет быстро скользит вдаль в виде лучей".

Поле видимости не образуется из Света.

105. Неверно, что Поле видимости освещается или образуется из Света, а скольжение света изменяет Поле видимости соответствующим образом. Ибо данный предмет теперь будет объясняться с помощью теории модификаций¹.

a. Нельзя утверждать, что Поле видимости должно освещаться на основании того, что наблюдается скольжение света. Почему? Потому что, как и в случае дыхания жизни, где нет никакой яркости, скольжение наружу может быть

¹ Modification (англ.) – видоизменение (в этимологическом смысле, о котором говорится в следующем афоризме, это – "изменение того, что видится", иначе говоря, "экрана видимости"); модификация подразумевает любые изменения, не изменяющие сущности объекта. Из комментария становится понятно, что имеется в виду способность фокусировать взгляд на отдалённом предмете (или, как говорят фотографы, происходит "наводка резкости"). Или сосредоточенность на определённом запахе при обонянии. Аналогичная "наводка резкости" происходит при концентрации, когда ум в процессе решения вопроса отделяет всё мнимое и второстепенное, чтобы "сфокусировать" внимание на сути проблемы. И в следующем афоризме под "признаком изображения" следует понимать именно "чёткость", потому что чем туманнее размытость поля видимости, тем труднее нам определить то, что воспринимается.

объяснено как следствие своего рода модификации. Таков смысл. Ибо, как жизненный воздух, не расставаясь полностью с телом, скользит издалека и достигает кончика носа посредством модификации, именуемой вдохом (и таким образом передаёт аромат отдаленного цветка). Точно также Поле видимости, хотя субстанциально неосвещённое, но фактически не разрывающее связи с телом, целиком мчится стрелой к отдаленному объекту типа Солнца, (подобно высунутому щупальцу полипа) посредством изменения воспринимаемого образа, именуемого модификацией.

b. Кто-то может спросить: "Но что доказывает существование такого изменения (модификации)?" На это он отвечает.

Доказательство его теории виденья, которая объясняет зримые феномены.

106. По признаку изображения достигнутого объекта доказывается существование модификации (которая одна может объяснить факт изображения).

a. Он объясняет нам характер модификации с учётом движения, хотя и без расставания с Телом.

Продолжение теории.

107. "Модификация" – это другой принцип, чем фрагмент или качество Поля видимости или, в другом смысле, потому что она существует ради *связывания* того, что плавно движется вперёд.

a. Модификация – это не *фрагментация*, мозаично дезинтегрирующая Поле видимости (хотя частично и расщепляющаяся подобно пучку искр) или, в другом смысле, служащее причиной отображения объектов, или *качество*, расщепляющееся подобно Цвету. И модификация, являясь составной частью зрительного процесса, лишь дополняет фрагментацию и качество. Ибо если бы имелся разрыв связи

Солнца с Полем видимости, то не было бы восприятия, однако оно присутствует. И если бы модификация была качеством, то движение, именуемое "скольжением наружу" (то есть "наведением резкости") было бы необъяснимо, ввиду того, что качество не может перемещаться само по себе.

Таков смысл.

b. Возможен вопрос: "Но если "модификации" являются *плотными субстанциями*¹, то почему термин "модификация" применим к *качествам* интеллекта в форме Желания и пр.?" На это он отвечает.

"Модификации" могут характеризовать как качества, так и субстанции.

108. Термин "модификация" применим не только к субстанциям, но и к качеству тоже, потому что он используется этимологически, а не технически.

a. Поскольку в Священном писании уже обосновано, что органы чувств образуются из Стихий, то могут возникнуть сомнения, будто Священные тексты должны трактоваться дифференцированно, в соответствии с существующей разницей отдельных миров? В связи с этим он говорит.

Материалы органов везде одни и те же.

109. И хотя есть разница в локализации, но это не обуславливает различия в материале, из которого образованы органы. Это правило справедливо для любого из нас.

a. Несмотря на то, что существует "различие местопребывания", как мир *Brahmá* и др., однако это не означает, что органы образованы из какого-то иного материала, чем Осознание-Я. Это правило, что у всех одинаково форми-

¹ Substance (англ.) – субстанция, носитель свойства, движения и пр. См. "Й.-С.", Гл. III – 13-15.

руется Осознание-Я, например, у нас, кто живёт в этом земном мире. Потому что мы узнаём из Священного писания, что органы являются составляющими только одного Тонкого Тела, которое трансмигрирует, переходя целиком из одного тела в другое. Таков смысл.

b. Кто-то может спросить: "Как тогда должен объясняться Священный текст, относящийся к материальности органов"? На это он отвечает.

Объясняется неоднозначность текста.

110. Упоминание о материальности, как якобы принадлежащей органам, сделано намеренно с тем, чтобы придать выразительность напоминанию о сопутствующей причине¹.

a. Указание насчёт материальной причины, даже в том случае, где причина является всего лишь сопутствующим обстоятельством, делается с целью напомнить об её *значимости*. Так же, как говорят об огне, пылающем над топливом, которое является необходимым спутником горения, хотя в действительности и не является субстанцией огня. Поэтому и об органах говорят, что они образуются из Стихий. Таков смысл. Ибо Органы действуют, только опираясь на поддержку Света и других Стихий, и в данном случае Поле видимости, образованное сопровождающим Осознанием-Я, достигает фазы своего бытия. Так и огонь, опираясь на поддержку земного топлива, излучает сопутствующий Свет или жар, которые не могут проявляться самостоятельно.

¹ *Nimitta* – это "инструментальная причина", а *Nimitta-kāraṇa* переведена как "случайная причина" в Книга II – 9. А по представлениям проф. *Colebrooke* эту логическую пару следует называть: "главная или особенная причина" и "эффективная (действующая) причина". *Редактор*.

b. В качестве отдельной темы, он определяет разнообразие сопутствующих факторов, связанных с Грубым Телом.

Спутники Грубых Тел.

111. Несущее в себе тепло, яйцеклетку, матку, растительность, мышление и заклинание – этим не исчерпывается список спутников Грубого Тела, несмотря на его массивность и привычность.

a. Ранее было отмечено, что Тело является носителем только одной Стихии в качестве своего материала. В связи с этим он пронизательно замечает следующее.

Материал Тел.

112. Во всех Телах Земля является материалом. Однако учитывая некоторые особенности, есть указание, что в состав какого-то данного тела кроме Земли входит та или иная Стихия, как в предыдущем случае (обсуждаемом в Афор. 110).

a. Во всех Телах материалом является только Земля. Однако, "принимая во внимание некоторые особенности", то есть в результате избыточного внутреннего напряжения и пр., в случае Тела, как и раньше в случае органов, имеется указание, что входящие в состав тела Стихии (пять или четыре, и пр.) присутствуют в нём на *вспомогательной* основе (то есть сопутствуют в качестве поддержки). Как и в случае материальности Органов. Таков смысл.

b. Кто-то может возразить: "Так как жизненный воздух¹ является ведущей функцией Тела, то пусть жизненный воздух сам будет первоначалом Тела". На это он отвечает.

Жизненный воздух не

¹ Разъяснение понятия "прана" и об её разновидностях (пяти жизненных воздухах) см. Кн. II – 31, сн. 2.

является источником Тела.

113. Жизненный воздух не должен рассматриваться как источник Тела (вопреки утверждению, что жизненный воздух – это ведущая функция Тела). Потому что жизненный воздух, или дух, поддерживает сам себя благодаря силе органов.

a. Дыхание жизни заключается в функционировании органов, и оно не существует при отсутствии органов. А поскольку в мёртвом Теле вследствие отсутствия органов наблюдается и отсутствие жизненного воздуха, то из этого следует, что он не является первоисточником Тела.

b. Кто-то может сказать: "Так как дыхание жизни не является причиной Тела, то Тело может начать существовать даже без жизненного воздуха". На это он отвечает.

Душа незаменима для живущего тела.

114. Обитель опыта (то есть Тело) строится только под надзором испытателя (то есть Души), а иначе, мы должны обнаружить разложение.

a. "Под надзором", то есть только благодаря воздействию "испытателя", то есть Души (буквально, тот, кто обладает дыханием жизни), осуществляется "строительство обители опыта", то есть Тела. Потому что "в противном случае", если бы воздействие жизненного воздуха отсутствовало, мы должны обнаружить гниение в сперме и крови, также как и в мертвом теле. Таков смысл. И таким образом, с помощью нескольких воздействий циркулирующих соков и пр., жизненный воздух становится *сопутствующей* причиной (Афор. 110) Тела, напрямую поддерживая его. Такова суть.

b. Но кто-то может сказать: "Только жизненный воздух сам по себе может осуществлять высший контроль, ибо именно он воздействует, а не Душа, так как она неподвижна. И

вдобавок нет смысла в функции контроля той, которая не работает". На это он отвечает.

"Режиссура" Души осуществляется с помощью действий другого.

115. Не напрямую, а через слугу Душа осуществляет контроль.

a. При строительстве Тела "надзор" в виде активизации осуществляется Душой, но не "напрямую", то есть непосредственно, а "через своего слугу" в форме жизненной энергии, как царь участвует в строительстве города. Таков смысл.

b. Ранее было отмечено (Кн. II – 1), что деятельность Природы направлена "для освобождения той, которая на самом деле свободна (хотя и не явно)". На возражение оппонентов об её вечной свободе: "Как может Душа быть вечно свободной, если мы видим её связанной?" он говорит, чтобы продемонстрировать её вечную свободу, следующее.

Душа всегда свободна.

116. При Концентрации, в глубоком сне и при освобождении Душа состоит из Брахмы.

a. Кто-то может спросить: "Но в чём разница между освобождением, глубоким сном и концентрацией?" На это он отвечает.

Совершенное и несовершенное освобождение.

117. В первых двух случаях это проявляется "с семенем", а в третьем случае причина отсутствует.

a. "В первых двух случаях", то есть во время концентрации и глубокого сна, отождествление личности с Брахмой происходит "с семенем", то есть ассоциируется с некой причиной Рабства (возвращающей в мирское состояние). "А в третьем

случае", то есть при Освобождении, причина повторного появления отсутствует: это составляет различие. Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Если Концентрация и глубокий сон *очевидны* то, что свидетельствует о присутствии *Освобождения*"? Это возражение атеиста он отвергает.

Реальность Освобождения.

118. Реальны не только эти два состояния, потому что триада (включая Освобождение) тоже очевидна.

a. Смысл в том, что Освобождение тоже "достоверно", то есть логически выводимо из примера Концентрации и глубокого сна, поэтому нельзя говорить, что существуют только два состояния, при которых Душа отождествляется с Брахмой, потому что при Освобождении это тоже происходит. И аргументируется это следующим образом. Выход из состояния тождественности с Брахмой, при котором индивид находится во время глубокого сна, происходит только вследствие ошибки, а именно, Желания или чего-то подобного, поселившегося в уме. И если эта ошибка упраздняется знанием, то в результате возникает *необратимое* состояние, очень похожее на глубокий сон. А именно *это* является тем, что называется Освобождением.

b. Но кто-то может выдвинуть версию со ссылкой на Афор. 117: "Допустим, несмотря на существование "семени" (или источника возвращения к мирскому состоянию) именуемого Воспоминанием (*sanskāra*), и, несмотря на то, что психическая модификация следующая за формой любого объекта не возникает во время *концентрации*, поскольку Память при этом притупляется (или ослабляется) апатией, то у человека находящегося в *глубоком сне*, когда Воспоминание превалирует, будет действительно происходить познание объектов. Следовательно, неправильно

говорить, что во время глубокого сна личность отождествляется с Брахмой". На это он отвечает.

Память неактивна во время глубокого сна.

119. При воспоминании не происходит откровения (раскрытия сущности) объекта, как и во время соединения с более мощным заблуждением (таким, как сон), потому что вторичная причина не препятствует главной¹.

а. Как в случае апатии, так и при соединении с ошибкой сна, Память не раскрывает свои собственные объекты и не напоминает нам о своих целях. Ибо "вторичная", то есть подчинённая главной причине, операция Воспоминания (*sanskāra*) не может преодолеть более сильное заблуждение Сна. Таков смысл. Ибо действительно более мощная ошибка обессиливает память, искажая производимые ей эффекты. И поэтому ничего не мешает отождествлению Души с Брахмой во время глубокого, ни тем более во время апатичной Концентрации. Такова суть.

¹ Перевод, приведённый выше, допускает улучшение и поэтому вполне возможно следующее толкование: "Кроме того, там, где влияние затруднено (подобно оказываемому во сне), психическое впечатление не передаёт человеку смысл объектов, который является причиной желаний, а отсюда получается, что он освобождается от желаний и пребывает в состоянии совпадающим по характеру (идентичным) с освобождением. И такое психическое впечатление не противодействует тому, что преобладает (*например*, сну, который является как бы временным освобождением, или *Brahmahood*).

Интерпретация *Aniruddha* этого туманного афоризма, возможно, вызванная его эллиптическим способом выражения, далеко не совсем ясна. Его взгляд относительно нечёткого смысла, конечно, своеобразен. *Редактор.*

b. Как уже отмечено (в Кн. III – 83), сохранение Тела того, кто освобождён ещё при жизни, является "следствием простых остаточных впечатлений (*vásaná*)". На это оппонент возражает следующим образом: "Жизненный опыт наблюдается, как в случае предполагаемого человека, освобождённого при жизни, так и в нашей ситуации (то есть не освобождённых людей), и этот непрерывный поток переживаний продолжается, хотя опыт может сохраняться неизменным в отношении отдельного объекта. Но именно этот момент необъясним (согласно гипотезе, что он действительно *был* освобождён), ибо предшествующее *впечатление* уничтожается, тем самым производя первичный момент опыта, и получается, что никакое последующее впечатление не возникает, так как этому препятствует *знание*. Аналогичная ситуация складывается и с Достоинством". На это он отвечает.

Возражение встречалось в связи с возможностью освобождения человека ещё при жизни.

120. Чтобы возбудить и продлить переживание достаточно одного впечатления, не нужны разные впечатления, то есть по одному на каждый момент опыта. Иначе мы должны постулировать множество там, где вполне хватает одного.

a. Подобным образом, при вращении гончарного круга принцип самокопирования (*sanskára*), так называемой инерции, должен рассматриваться только как одно впечатление, повторяющееся до полного завершения вращения.

b. Как было заявлено (в Афор. 111), существуют растительные Тела. Он отвергает возражение атеиста о том, что в обсуждаемом случае неприменимо понятие *Тела*, в котором отсутствует знание о внешнем мире.

Растительный организм

– это действительно Тело.

121. Знание о внешнем мире не является обязательным при создании Тела. Деревья, кустарники, выющиеся растения, однолетние растения, деревья со скрытыми цветами, травы, лианы и пр., которые обладают внутренним сознанием, являются тоже местопребыванием испытателя и опыта, как в предыдущем случае.

а. Нет необходимости, чтобы в Теле обязательно присутствовало знание о внешнем мире (то есть о вещах, находящихся снаружи). Но должно учитываться, что бытие Тела в форме "места жительства" испытателя и опыта свойственно также деревьям и пр., которые обладают внутренним сознанием. Потому что, "как в предыдущем случае" уже упоминалось (в Афор. 114) насчёт гниения человеческих Тел, которое происходит при отсутствии надзора со стороны испытателя (то есть живущей Души). Аналогичным путём в Телах деревьев и пр., тоже происходит процесс увядания. Таков смысл. И в Священном писании есть подтверждение об этом эффекте.

Основы Школ и Священное писание занимают такую же позицию по этому вопросу.

122. Из Основ Школ¹ тоже может быть логически выведено, что растения обладают телами и сознанием.

а. Кто-то может сказать: "Но, исходя из факта, что деревья и пр., тоже сознают, мы (чтобы закрепить доказательство) должны обнаружить накапливаемые ими достоинства и недостатки". На это он отвечает.

Растениям не свойственна моральная деятельность.

¹ Разъяснение санскритских *śruti* и *smṛiti* см., Кн. I – 51, сн. 3.

123. Не просто через Тело происходит восприимчивость к влиянию Достоинств и Недостатков, ибо Священное писание говорит нам о различии.

a. Не только через *Тело* жизненный дух подвергается процессу формирования и аккумуляции Добродетелей и Пороков. Почему? "Ибо Священное писание указывает нам на разницу", то есть мы узнали в Священном писании, что источником изменения результатов (например, обладание изящным Телом) является специфика соблюдаемых обязанностей и эта закономерность наблюдается только у брахманов и аналогично в телах животных, но не у растений.

Таков смысл.

b. Обнаружено, что предрасположенность к изменениям, вызываемая влиянием Заслуг и Недостатков, зависит исключительно от *рода* Тела. Он напоминает, почему Тело бывает трёх видов.

Три основных вида Тела.

124. Среди трёх миров¹ тела классифицируются на три вида: Тело заслуг, Тело опыта и Тело обоих.

a. То есть: "среди этих трёх", в соответствии с высшим, низшим и средним уровнями жизни всех существ, Тела классифицируются на три вида, а именно, Тело заслуг, Тело опыта и Тело обоих. Таков смысл. Из них Тело заслуг принадлежит выдающимся мудрецам, Тело опыта принадлежит *Indra* и другим, неподвижным вещам и пр. А Тело обоих принадлежит царским мудрецам. Данное подразделение не является исчерпывающим из-за превосходства этих над другими внутри трёх миров. Ибо в противном случае, мы все одинаково должны обладать Телом опыта, подобно *Indra*.

b. Он упоминает также четвертое Тело.

¹ См. Кн. III – 47-50.

Четвертый вид Тела.

125. Но не одно из них не принадлежит равнодушным аскетам.

a. То есть: Тело, которое принадлежит отшельникам, отличается от трёх вышеназванных. Так, например, *Dattātreyā*, *Jadabharata* и другие обладали телами, состоящими из чистого знания.

b. Чтобы обосновать необязательность существования Бога, о чём уже говорилось ранее, он опровергает вечность знания, желания, деятельности и пр., которые признаются другими как существующими по воле Божьей.

Аргумент против существования Бога.

126. Вечность не связана со знанием¹ (как утверждают те, кто желает обосновать бытие Бога), даже в случае особого местожительства предполагаемого Бога, как и в случае огня.

a. То есть: на примере обычного огня мы заключаем, что небесный огонь² тоже не вечен.

На самом деле довод излишен³.

127. А поскольку местопребывание предполагаемого Бога выдуманно, то в данном случае не имеет значения, может быть вечным знание и пр., или нет.

¹ *Buddhi* – переводится как "интеллект", смотри выше, Книга II – 13. Редактор.

² Мир, рассматриваемый как яйцо Брахмы, является мифическим и окружен семью оболочками. Одна из них – это *āvaraṇa-tejas*, "небесный огонь" в переводе д-ра Боллантайна. Редактор.

³ *Ex abundantia* (лат.) – был излишний, чрезмерный.

а. Кто-то может спросить: "Почему вообще возможна ситуация, что у Бога должно возникать Всеведение и пр., адекватно приемлемое для создания Вселенной? Так как мы не видим в повседневной жизни *такие* паранормальные способности, хотя некоторые, возникающие в результате епитимии и другие, так называемые способы приобретения сверхъестественных сил, мы действительно наблюдаем". На это он отвечает.

Вершина, до которой аскетизм может поднять человека.

128. Сверхъестественные силы в результате развития концентрации, равно как и эффекты от снадобий и пр., не следует отрицать.

а. То есть: на примере воздействия снадобий, наркотиков и пр., равно как и сверхъестественные способности¹ принятия крошечных размеров и пр., которые приобретаются в результате развития концентрации, установленные эффекты применимы к творческой деятельности и т.п.

б. Он опровергает мнение того, кто утверждает, что Мышление связано со Стихиями, так как это противоречит обоснованию существования Души.

Аргумент против Материализма.

129. Мышление не связано со Стихиями. Ибо оно не обнаружено в них по отдельности, или тем более в состоянии совокупности, или в состоянии сочетания.

а. Мышление не существует в этих пяти Стихиях, даже когда они находятся в состоянии комбинации. Ибо мы не находим в них Мышления вообще во время разъединения. И

¹ См. выше, Кн. IV – 31 б., 32. Редактор.

"Санкхья-Афоризмы" Капилы. Книга V

в производной форме не может существовать ничего, чего бы не пред-существовало в причине (то есть в производящей основе).

КОНЕЦ КНИГИ V

КНИГА VI

a. Объяснив в четырех Книгах все вопросы Школы, он тщательно обосновал их в Книге V, опровергая мнения оппонентов. Теперь, в Книге VI, он подытоживает содержание темы, которая составляет суть Школы, хотя и в сжатом виде. И добавляя к предшествующему конспект составленный учениками, который, несомненно, придаёт знанию более точный и прочный характер, он перечисляет ранее упомянутые вопросы. Поэтому избыточность информации не должна вменяться здесь в вину как ошибка, ибо метод повторения укрепляет "вехи" познания, и кроме того, здесь приведены не изложенные ранее аргументы.

Существование Души.

1. Душа существует, ибо нет доказательств обратного.

a. Поскольку мы осознаём, что это именно "я думаю" (а не другой) и нет доказательств, чтобы опровергнуть это утверждение, то, в общем, понимаем, что Душа действительно существует. Следовательно, всё, что необходимо сделать, это научиться *выделять* её от вещей вообще. Таков смысл.

b. Способность различать Душу, он обосновывает с помощью двух доказательств.

Душа – это не Тело и пр.

2. Душа отличается от Тела и пр., из-за разнородности или полного различия между обоими.

Языковая традиция подтверждает это.

3. Кроме того, Душа выражается через шестой или притяжательный падеж.

a. То есть: Душа отличается от Тела ещё и потому, что слово "тело", грамматически выражаясь, высказывается в притяжательном падеже¹, например: "Это – моё тело"; "Это – моё понимание". Иначе притяжательный падеж был бы необъясним, если бы существовало абсолютное отсутствие различий между Телом и Душой, которой оно принадлежит как собственность.

b. Кто-то может сказать: "Предположим, что это справедливо и для выражений: "Мысль Души" (где Душа и Мышление не тождественны), "голова Раха" (то есть Раха без туловища – это не *вся* Раха), "тело статуи" и т.п.". На это он отвечает.

Возражение опровергается.

4. В случае со статуей это не так, потому что здесь налицо противоречие с очевидностью, которая знакомит нас с вещью.

a. Выражение, высказанное в притяжательном падеже, а именно, "Моё тело" (Афор. 3) не равнозначно фразе "тело

¹ Употребление притяжательного падежа: Как правило, притяжательный падеж образуется от *одушевленных* существительных (обозначающих людей и зверей), а также от существительных, подразумевающих группы и объединения людей. Существительное в притяжательном падеже служит определением к другому существительному. Самая употребляемая в английском языке форма окончания – 's, (реже – ').

статуи" и т.п. Потому что во фразе "тело статуи" мы имеем дело с обычной фикцией, "потому что это противоречит очевидности, которая знакомит нас с вещью" (в том смысле, что здесь достоверно присутствует лишь каменное изваяние, и нет никакого другого тела помимо самой статуи). Но такое выражение как "Мое тело" не противоречит фактам, ибо несоответствие согласно Священному писанию и другим свидетельствам состоит только в допущении, что в Теле должна быть Душа. Таков смысл.

b. Решив вопрос, что Душа отличается от Тела, он начинает обосновывать её освобождение.

Как достигается цель Души.

5. То, что должно быть сделано, выполняется путём полного прекращения боли.

a. Но кто-то может возразить: "Если выигрыш равен проигрышу, в том смысле, что при подавлении Боли происходит и прекращение Удовольствия, то *это* не может быть целью Души". На что он отвечает.

Удовольствие не компенсирует Боль.

6. В Душе отсутствует желание удовольствия, когда раздражает досада от Боли.

a. И поэтому отвращение к Боли, исключив и жажду Удовольствия, порождает просто стремление к прекращению страдания. Следовательно, здесь выгода не равна утрате, а налицо чистая польза в желанном избавлении.

b. Он заявляет, что цель Души состоит просто в прекращении Боли, ввиду того, что по сравнению с Удовольствием Боль несомненно является более сильным раздражителем.

Воля к скупой расчётливости.

7. Только тот, кто воздерживается от удовольствий, счастлив.

a. Среди бесчисленных трав, деревьев, скотов, птиц, очень немногие из людей и богов счастливы. Таков смысл.

Обманчивость наслаждения.

8. Получаемое Удовольствие к тому же смешано с Болью, поэтому различающий человек отбрасывает его в сторону, расценивая как утончённую форму Боли.

a. Он отвергает точку зрения, что целью Души является не простое прекращение Боли, а только имеющее привкус Удовольствия.

Прекращение страдания приносит радость.

9. Если Вы скажете, что прекращение Боли не является целью Души, поскольку человек при этом не получает Удовольствия, то Вы не учитываете два вида волевых установок.

a. Ибо мы видим среди людей вполне различаемые стремления. Один говорит: "Пусть я буду счастлив", а другой: "Пусть я не буду несчастным". И этот последний выражает *нашу* концепцию блаженства.

b. Он обдумывает сомнение.

Сомнение.

10. Кто-то может предположить, что Душа *не* обладает качеством, ибо Священное писание учит, что она не имеет сопутствующих свойств.

a. Кто-то может сказать: "Прекращение Боли действительно не может быть целью Души, потому что является свойством, которое никак с ней не связано". Таков смысл.

b. Он рассеивает это сомнение.

Недоразумение объясняется.

11. Хотя Боль – это свойство чего-то другого, но она присутствует в Душе вследствие неразличения.

a. Хотя качества удовольствия, боли и пр., принадлежат только Уму, всё же они пребывают в Душе в форме *рефлексии* "вследствие неразличения", которое вызывает соединение Природы с Душой. Таков смысл. И это объяснялось в Книге I.

b. Кто-то может спросить: "Связывание Души качествами (или оковами) возникает в результате неразличения, но откуда появляется неразличение?" Он отвечает.

Два довода, обосновывающие вечность неразличения.

12. Неразличение Души от Природы не имеет начала (то есть точки зарождения), а иначе возражения стали бы нелогичны.

a. Во-первых, если бы неразличение имело начало, то оно возникло бы самопроизвольно и рабство сковало бы даже свободного человека. А во-вторых, если бы оно порождалось Заслугами, то возник бы *regressus in infinitum* (*регресс в бесконечность*), поскольку нам пришлось бы искать другой предшествующий факт неразличения, который выступил бы в качестве причины данной Заслуги и так без конца.

Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Если у неразличения нет начала, значит, оно должно быть бесконечным". На это он отвечает.

Хотя Неразличение из вечности, тем не менее, его можно прекратить.

13. Неразличение не может существовать вечно в том же смысле как Душа, иначе оно не может быть прервано, в то время как мы утверждаем, что это возможно.

a. Оно не является вечной, единой и безначальной монадой как Душа. Однако оно безначальное, в смысле процесса протекания, и этот поток может быть остановлен. Ибо в противном случае, прерывание безначального бытия, как установлено Священным писанием, будет практически невозможно. Хотя можно без труда понять, что безначальное предшествующее небытие данного кувшина уничтожается после того как кувшин сделан. Таков смысл.

b. Установив причину Рабства Души, он определяет причину Освобождения.

Почему разрушается Рабство.

14. Рабство уничтожается с помощью предназначенной причины¹, а именно, различием Души от Природы, как темнота уничтожается с помощью предназначенной причины, то есть путём освещения.

Довод подкрепляется.

15. Здесь тоже как в случае Рабства и Различения, так и в случае Темноты и Света есть предназначенный способ, который доказывается путём позитивного и негативного сопутствования. То есть Освобождение наступает там, где есть Различение, и отсутствует там, где его нет.

a. Он напоминает нам о том, что уже отмечено в Кн. I – 6, а именно, что Рабство не может быть врождённым.

Рабство не присуще с рождения.

¹ Объяснение отношения позитивного и негативного сопутствования см. Кн. I – 40, сн., Кн. II – 9.

16. Так как это нельзя объяснить иным способом, а именно, что только неразличение является *причиной* Рабства, которое не может быть врождённым свойством.

a. "Рабство" здесь означает *причину* Порабощения, именуемую соединением с болью. Остальное просто.

b. Кто-то может сказать: "Поскольку Освобождение со своей стороны является производным и значит подвержено разрушению, то Рабство тоже должно возобновляться снова и снова". На это он отвечает.

Рабство не рецидивирует.

17. В дальнейшем Рабство вновь не цепляется к освобождённому человеку, потому что есть Священный текст¹ о том, что оно не возвращается.

Доказательство этого.

18. В противном случае Освобождение не было бы целью Души, каковым оно является на самом деле.

a. Он приводит довод, почему это не является целью Души.

Сила доказательства.

19. Если бы Освобождение было преходящим, то оба оказались бы беззащитны.

a. То есть: не было бы никакой разницы между освобождённым и связанным человеком, потому что они оказались бы в равной степени уязвимы перед будущим рабством. И, следовательно, такое непрочное освобождение, а не полное и окончательное, не является целью Души.

b. Кто-то может спросить: "Если Вы признаете, что существует *отличие* между рабом и свободным, то почему

¹ См. Кн. I – 164 *b.*

же Вы утверждали (в Кн. I – 19), что вечная свобода одинаково присуща *всем* Душам?" На это он отвечает.

Характер освобождения.

20. Освобождение есть не что иное как устранение преграды к распознанию самого себя, как свободной Души.

a. Кто-то может возразить: "Но если в данной трактовке Рабство и Освобождение считаются *мнимыми*, то получается, что такой путь к Свободе, похоже, противоречит цитатам, которые формулируют цель Души как овладение позитивным и реальным состоянием, а не просто устранение видимости". На что он отвечает.

Возражение отклоняется.

21. Даже в этом случае нет противоречия.

a. То есть: "даже в этом случае", если Освобождение состоит только в устранении препятствий, нет противоречия в том, чтобы Душа к этому стремилась.

b. Кто-то может сказать: "Если Освобождение есть лишь устранение преграды, то оно должно достигаться путём обычного *выслушивания* о заблуждении, которое стоит на пути. Так же, как золотое ожерелье, которое женщина напрасно искала, в то время как оно не замечалось по невнимательности, и которое она вдруг обнаружила лишь после того, как ей сообщили, что ожерелье находится у неё на шее". На это он отвечает.

Другое возражение отклоняется.

22. После простого *выслушивания* о действительном положении вещей необязательно произойдёт Освобождение. Ибо есть три вида людей способных постичь истину, но не все они подготовлены, чтобы усвоить её на основе услышанной информации.

а. Он отмечает, что не только простое *выслушивание*, видимо, способно вызывать знание, но есть и другие способы. (Также см. Кн. I – 70).

Полезность других способов, кроме выслушивания.

23. Помимо словесной информации необходимо использовать и другие способы подтверждения (истины).

а. Он говорит об иных методиках.

Формальность в позах не является обязательной.

24. Вовсе необязательно использовать конкретную позу, чтобы достичь необходимой устойчивости, удобства и активизации, то есть пригодна любая из поз, упомянутых в Книге III – 34.

а. Нет необходимости, что должна использоваться "поза лотоса" или подобная ей. Потому что любое устойчивое, удобное и приятное положение тела считается "позой".

б. Он обосновывает основной способ Концентрации.

Эффективный способ Сосредоточения.

25. При Медитации Ум течёт вне объекта.

а. Иными словами, когда Внутренний Орган лишается всякого видоизменения¹, то *это* и есть "Медитация". То есть, Сосредоточение происходит в виде прекращения модификаций Интеллекта: ввиду идентичности действия и причины, причём слово "причина" используется (здесь) для "эффекта". Для этого будет объясняться, каким образом Медитация влияет на это исключение модификаций Интеллекта.

¹ "Йога – это обуздание ментальных операций" ("Й.-С.", Глава I – 2).

b. Кто-то может спросить: "Так как Душа остаётся одинаковой, присутствует ли Концентрация или Рассеянность, что нам делать с концентрацией?" Обдумав это проблему, он решает её следующим образом.

Особенность различия.

26. Если Вы скажете, что оба пути одинаковы и ничем не отличаются, то это не так. Различие имеется: в одном случае исключается оттенок отраженной боли, а в другом – он остаётся.

a. Кто-то может спросить: "Но как может существовать *оттенок* в той, которая вообще ничем не связана, и почему он должен якобы находиться в Душе?" На это он отвечает.

Душа окрашивается тем, что ей не принадлежит.

27. Хотя Душа никогда не будет связанной, всё же в ней отражёнno присутствует оттенок из-за Неразличения.

a. То есть: хотя нет *реального* оттенка в той, которая не связана с окраской или чем-то ещё, всё же там *как бы присутствует* оттенок. Отсюда теми, кто отличает любую примесь от Души, оттенок воспринимается просто как *отражение*, в то время как людям, пребывающим в иллюзии, кажется, что оттенок принадлежит Душе.

b. Он продолжает объяснять то же самое.

Его кажущееся присутствие объясняется.

28. Как в случае гибискуса и хрусталя (Кн. I – 19 с.) не существует оттенка, но воображение *придумывает* его.

a. Он объясняет способ избавления от вышеупомянутого оттенка.

Как можно избавиться от него.

29. Вышеупомянутый оттенок вытесняется с помощью Медитации, Обуздания, Практики, Отсутствия интереса и пр.

a. Он указывает завещанные древними учителями способы избавления от призраков, проживающих в Уме и окрашивающих Душу, а именно, с помощью Медитации и др.

Древнее учение об этом вопросе.

30. Путём вытеснения развязности ума и отвлечения внимания, говорят учителя.

a. То есть: с помощью психотехнических приёмов вследствие устранения состояния вседозволенности Ума во Сне и состояния Убеждённости при бодрствовании и пр., происходит также и избавление Души от состояния окрашивания. Потому что после исключения любого реального объекта, исчезает и его отражение. Так говорят древние учителя.

b. Он утверждает, что выполнение Медитации и пр., не требует особых условий, а именно, проведения занятий в пещерах и других подобных местах.

Медитировать можно где угодно.

31. Не существует правила, предписывающего особые места для занятий, потому что требуется просто невозмутимость Ума.

a. То есть: Медитация и т.п., исполняется только "при уравновешенном состоянии Ума" и находится в пещере для этого вовсе необязательно.

b. Обсуждение Освобождения завершено. Теперь, имея в виду неизменяемость Души, он в сжатой форме разбирает вопрос о причине мира.

Природа материального мира.

32. Природа – это материальная первооснова, ибо Священное писание заявляет о том, что другие сущности являются производными.

a. То есть: поскольку мы узнаём из Священного писания, что Разум и пр., являются производными, то соответственно Природа определяется в качестве их базового принципа.

b. Кто-то может сказать: "Пусть Душа будет материальной". На это он отвечает.

Душа не из материи мира.

33. Душе не суждено быть субстанцией мира из-за её непригодности, хотя она будет существовать вечно.

a. То есть: соответствующая пригодность, чтобы выполнять функции материи, подразумевает обладание качествами и способность соединяться. А ввиду отсутствия обоих этих требований, Душа, хотя вечная и не производная, не может служить в качестве материальной субстанции.

b. Кто-то может возразить: "Но поскольку в таких цитатах Священного писания сказано: "Многие творения были произведены из Души" (см. *Muṇḍaka Upanishad*, II, I – 5), то на основании собранной информации мы можем придти к заключению, что Душа является причиной, и поэтому суждения об иллюзорном творении и пр., должны быть признаны". Обдумав это враждебное предложение, он отвечает.

Точка зрения противоположная Священному писанию.

34. Презренный софист¹ не получит правильного представления о Душе, вследствие противоречивости его понятий Священному писанию.

¹ Здесь я предлагаю заменить "нелогичным пария". *Редактор.* Пария – (в индуистском обществе) человек, который не имеет касты или человек, который исключен из своей касты.

а. Любые мнения, какие только можно себе представить, о Душе как причине бытия противоречат Священному писанию. Таким образом, самые худшие из резонёров и другие, которые без оглядки верят им, не знают ничего о сущности Души. Поэтому следует понять, что те (например, адепты Ньяйи), которые утверждают, что Душа – это субстанция, состоящая из качеств Удовольствия, Боли и пр., совершенно нелогичны и не имеют точного знания о Душе. И если можно утверждать, что Душа является причиной мира так же, как небо является вместилищем облаков, которые состоят с небом в "каузальном родстве", в том смысле, что без предоставления места облака не могли бы существовать, то мы не возражаем против *этого*. Ибо мы выступаем только против превращения Души в материальную субстанцию и концепции мироздания, в качестве её производного.

б. Кто-то может спросить: "Поскольку мы видим, что в ситуации неподвижных, движущихся и прочих вещей, материальной причиной является не что иное как *земля*, то каким образом *Природа* может быть веществом всего?" На это он отвечает.

Природа – это первопричина вещества.

35. Хотя лишь опосредствованно являясь причиной производных, Природа выводится как первопричина промежуточных причин, аналогично Атомам Вайшешики.

Природа пронизывает всё.

36. Природа является всепроникающей, потому что её производные видны повсюду.

а. Кто-то может возразить: "Но если только она *ограничена*, то можно сказать, что "Везде, где производное возникает, туда идёт Природа, чтобы действовать". Ибо то,

что является неограниченным и заполняет всё пространство, не может найти другое пространство, чтобы *перемещаться* внутри. На это он отвечает.

Возражение парируется.

37. Хотя движение можно привязать к Природе, но это не разрушает её свойства быть первопричиной, так же, как в случае с Атомами.

а. "Движение" означает действие. Хотя оно присутствует, но это обстоятельство не мешает его Природности быть фундаментальной причиной. Так же, как обстоит дело с землёй и другими Атомами, по мнению сторонников *Вайшешики*. Таков смысл.

Природа – это надлежащая замена восьми субстанциям в списке Ну́ау.

38. Природа – это некоторая девятая категория в дополнение к уже известным Субстанциям Ну́ау: так как неважно, что категорий должно стать именно девять.

а. И веским аргументом в данном случае является заявление Священного писания, что *восемь* так называемых первичных субстанций являются *производными*. Такова суть.

Природа состоит из трёх Качеств.

39. Чистота и другие не являются свойствами Природы, потому что они составляют её сущность.

а. То есть: Чистота и другие Качества – это не *свойства* Природы, а её *составляющие*.

б. Он определяет мотив возбуждения Природы, поскольку если бы мы считали, что активизация возможна без побудительной причины, то Освобождение было бы необъяснимо.

Бескорыстие Природы.

40. Хотя Природа не пользуется плодами своей активизации, всё же творит ради Души, подобно шафрану, везущему повозку ради своего хозяина (Кн. III – 58).

a. Он обосновывает сопутствующую причину многопланового творения (см. Книга V – 110).

Природа воздаёт каждому по заслугам.

41. Разнородность творения производна от разнородности Заслуг¹.

a. Кто-то может спросить: "Учитывая, что *творение* осуществляется Природой, откуда же тогда берётся *разрушение*? Ибо пара взаимоисключающих результатов не может принадлежать одной и той же причине". На это он отвечает.

Почему из Природы следуют полярные результаты.

42. Оба результата обусловлены уравниванием или нарушением баланса.

a. Природа является триадой Качеств, а именно, Чистоты и пр., и "разбалансировка" гун приводит этот конгломерат к избытку одной и недостатку другой. Отсутствие же этого нарушения приводит к "равновесию" (см. Кн. I – 61 *a*,). Хотя оба процесса приводят к двум противоположным результатам в форме творения и разрушения, но возникают из одной и той же самой Природы. Таков смысл.

b. Кто-то может сказать: "Поскольку процесс творения является неотъемлемым атрибутом Природы, то должно наступать земное состояние, даже после возникновения

¹ Desert (англ.) – заслуга, достоинство. Здесь подразумеваются освоенные навыки, одобряемое и неодобряемое поведение вообще, приводящее к кармическим результатам. См. Книга I – 30; II – 36, 46; III – 51, 62, 67.

различающего знания, которое как утверждается освобождает". На это он отвечает.

Энергия Природы не препятствует Освобождению.

43. Когда освобождённый понял, что на самом деле никогда не был рабом, то Природа прекращает творить. Как и в обычной жизни, министр перестаёт трудиться, когда цель царя достигнута.¹

а. Кто-то может сказать: "Но получается, что Природа не отдыхает от творения. Ибо мы видим мирское состояние невежды, и поэтому, поскольку Природа продолжает творить, то Рабство может снова вернуться к освобождённому человеку". На это он отвечает.

Нет причин для посягательства Природы на свободу человека.

44. Хотя Природа может оказывать на других своё творческое воздействие, но освобождённый его не испытывает из-за отсутствия содействующей причины,² а именно, Неразличения, без которого нет основания для вторжения Природы.

а. Кто-то может возразить: "Эта система расположения, наверное, возможна только в том случае, если бы существовала сложность строения³ Душ, но это полностью исключается высказыванием о не-двойственности Души". Обдумав это сомнение, он говорит.

Разнообразие Душ доказано Ведой.

¹ Ср. Книга III – 66, смотри выше. Редактор.

² *Nimitta*, см. выше, Афор. 40, сн.2; Книга V – 110 сн. Редактор.

³ Multiplicity (англ.) – сложность, множественность, разнообразие. См., Книга I – 148-151, 153. О не-двойственности см. Афор. 44, 50, 51; Кн. I – 20, 22, 154, 157; Кн. V – 60-65.

45. Разнообразие¹ Душ доказано распределением по классам, заявленных самой Ведой.

a. То есть: индивидуальное различие Душ подтверждается, несомненно, при помощи классифицирования по состояниям Рабства или Освобождения, упомянутых в таких, например, Священных текстах: "Кто это понимает, те бессмертны, в то время как другие испытывают только печаль".²

b. Кто-то может сказать: "Классифицирование по Рабству и Освобождению возможно обусловлено различием "пристанница"³ (то есть тела). На это он отвечает.

*Объединение с чем-либо
исключается гипотезой Души.*

46. Если Вы признаёте "пристанница" Души, то после обоснования её бытия приходите к двойственности, нарушая основы вероучения, изложенного в Афор. 44.

a. Ведантист может сказать: "Но ведь "пристанница" состоят из "Невежества", которое согласно Веданте не является реальностью. Поэтому их присутствие (лишённое права на существование) не причиняет вреда догме Веданты о не-двойственности". В связи с этим сомнением, он говорит.

Веданта не может выйти из тупика.

47. Даже двоевластие является противоречием.

¹ *Multeity* (англ.) – разносторонность, разнообразие. Смысл противопоставления этих (*multiplicity* и *multeity*) двух близких по значению терминов состоит в том, что разнообразие можно квалифицировать (определять) различно: по сложности строения, по внешним признакам, по различию функций и пр. И по состоянию, как утверждается здесь со ссылкой на Веды.

² *Śatapatha-bráhmana*, XIV, 7, 2, 15. Редактор.

³ *Adjunct* (англ.) – "пристанница", придаток. См. Кн. I – 150, 157, 159; V – 61, 65.

a. То есть: даже признавая "сожитительство" Души и Невежества, противоречие уже привносится в текст, который цитируют как обосновывающий не-двойственность.

b. Он приводит ещё несколько возражений.

Обоснование Ведантистской догмы подразумевает противоречие.

48. Поверхностный взгляд Веданты нельзя считать допустимым в качестве возражения. Потому что принятие Души и Невежества не противоречит нашей собственной дуалистической теории Души и Природы, но с другой стороны, если Невежество действительно существует наряду с Душой, то они вместе образуют двойственность. И следующую догму, которая постулирует идею, что будто одна Душа образует реальность, нельзя признать из-за недоказанности отсутствия внешнего мира.

a. Кто-то может возразить (по поводу второй версии): "Душа будет доказана посредством её самопроявления". На это он отвечает.

Самопроявление противоречиво.

49. И в Душах, обнаруживаемых с помощью света (поскольку Вы, ведантисты, заявляете, что это так и происходит), само по себе присутствует несогласованное противостояние агента и реципиента¹ в единстве, что ведёт к противоречию.

a. То есть: если бы Душа была продемонстрирована с помощью света, который светит из Души (являясь её составляющей), то обнаружилось бы "противопоставление реципиента и агента" (одновременно).

¹ Разъяснения этих двух понятий (patient and agent) даны в Книге I – 31, 106, 107.

б. Ведантист может возразить: "Здесь нет противоречия между реципиентом и агентом, потому что Душа с помощью свойства света, которое "поселилось" в ней, может сама обеспечить контакт с собой. Аналогично сторонники *Вайшешики* заявляют, что с помощью способности понимания "приютившейся" в Душе, она сама познаёт *вещь* в себе (или *возражает* против себя)". На это он отвечает.

Освещающая функция Души.

50. В форме Мышления эта Душа отличается от неразумного и разоблачает неразумного.

а. Кто-то может спросить: "В данном случае, если двойственность обосновывается в соответствии с доказательствами, что станет со Священным текстом заявляющем о не-двойственности?" На это он отвечает.

Оговорка для Ведической точки зрения.

51. На наш взгляд нет противоречия Священному писанию, потому что данная цитата, которая, казалось бы, утверждает абсолютную не-двойственность, предназначена на самом деле, чтобы вызвать апатию у тех, кто охвачен желаниями, и кому не помешало бы убедиться в "ничтожности бранных вещей".

а. Он сообщает нам, что защитники не-двойственности должны сторониться не только вышеупомянутого довода, но также, ввиду отсутствия доказательств, постараться убедить нас в том, что мир нереален.

Реальность мира неопровержима.

52. Мир реален, потому что он произведен от причины не вызывающей возражений, и потому что в Священном писании нет запрещения взгляда по данному вопросу.

a. В конце концов, мы замечаем, что мир грёз или воображаемая желтизна неизменно белых раковин моллюсков и т.п., не относятся к реальности. Поскольку эти феномены являются результатами, полученными из внутреннего органа, когда наше состояние не соответствует норме и подвержено неблагоприятным влияниям Сна и пр., и это положение вещей не идентично Вселенной, которую мы воспринимаем в бодрствующем состоянии и в которой Разум (Великий Принцип) является ведущим (согласно Кн. I – 71).

b. Он заявляет, что Вселенная реальна не только в своём нынешнем состоянии (в любой данный момент), но и во все времена.

Творение исключается.

53. Поскольку реальность не может быть объяснена в любой другой форме, то проявление чего бы то ни было осуществляется из того, что реально (то есть из того, что ранее существовало).

a. То есть: исходя из вышеупомянутых доводов невозможно, чтобы нереальность могла превратилась в существование. Это значит, что превращённое в бытиё, или проявленное, на самом деле уже существует (предварительно) в тонкой форме.

b. Хотя он заявил, что существование деятеля и существование испытателя (субъекта опыта)¹ связаны с разными темами, то и постулировать их он будет отдельно в двух афоризмах, как деятельность Осознания-Я и опыт Души.

¹ О понятии деятеля (agent) смотрите в Книге I – 31, 106, 107, а о понятии испытателя (experiencer) – в Книге I – 32, 104, 107, 143. Здесь указывается различие между сенсорной и двигательной сферами.

Кто реальный деятель?

54. Осознание-Я является деятелем, а не Душа.

Когда избавляются от опыта.

55. Опыт прекращается при различении Души, как бытия полностью отличного от Природы, так как он возникает в результате духовных Заслуг человека, которые не являются, *на самом деле*, Душой, но которые, пока сохраняется Неразличение, оказывают своё воздействие на Душу. Так же, как плоды деяний министров принадлежат царю по праву.

a. Он указывает причину того, что обосновано ранее, а именно, что не в результате проникновения в мир *Брахмы* наступает прекращение деятельности.

Рай не защищает от трансмиграции.

56. Даже из подлунного мира возвращаются к земному существованию, из-за того, что действительно существует причина такого возвращения.

a. "Причина", а именно, Неразличение, Заслуги и пр.

b. Кто-то может возразить: "Но согласно наставлений лиц, живущих в этих надземных мирах, не должно быть возврата к земному существованию". На это он отвечает.

Это навязанная точка зрения.

57. Не по советам обитателей высших миров осуществляется Освобождение. Как и в первом случае, когда мирскими наставниками даётся мудрый совет.

a. Кто-то может спросить: "Что станет с цитатой, где сказано, что из мира *Брахмы* не возвращаются?"

На это он отвечает.

Оговорка для Священного текста.

58. Есть Священный текст, объявляющий об Освобождении, после вхождения в мир Брахмы, которое осуществляется легче в том мире, чем в этом, но только с помощью надлежащих мер.

a. Он утверждает, что Священный текст о том, как Душа *входит* в то место, где она должна приобрести опыт, хотя она и всё-заполняющая, но не может перемещаться внутри чего-либо.

Другая.

59. В соответствии с текстом о её "вхождении", хотя Душа и является всепроникающей, всё же со временем она достигает своего вместилища опыта (то есть тела), вследствие соединения с "пристанищем" (см. Афор. 46). Как в случае Пространства.

a. Как о Пространстве, хотя оно и всепроникающее, говорят, как о движущемся в какое-то конкретное место, вследствие его связи с таким придатком, как кувшин. То есть, когда мы говорим, что "объём занимаемый кувшином перемещается туда, куда несут кувшин". Так происходит и здесь.

b. Он излагает обоснование, что вместилище опыта (тело) формируется под надзором испытателя (Души).

Существование Тела зависит от Души.

60. Строительство тела не осуществляется, если органическое вещество не контролируется Душой. Потому что мы обнаруживаем разложение в органическом веществе, где Душа отсутствует.

a. Кто-то может сказать: "Пусть строительство обители опыта (или тела) происходит без надзора вообще со стороны

Испытателей¹ (то есть Душ), а только с помощью Заслуг". На это он отвечает.

Заслуги – не творцы Тел.

61. Если Вы говорите, что независимо от надзора Тело образуется благодаря Заслугам, то это не так. Поскольку то, что не связано с материей, которая должна испытывать воздействие, неспособно оказывать на неё влияние. Как (предназначенная для полива) вода остаётся неиспользованной, если она не взаимодействует с растением.

а. То есть: невозможно, чтобы Заслуги, которые не соединяются напрямую со спермой и другими элементами Тела, были способны воздействовать *через Душу* при строительстве Тела. Аналогично, вода *не связанная* с семенами *через пашию*, чтобы воздействовать, не участвует в процессе развития растения.

б. Согласно системе *Вайшешики* и другим, считается обоснованным, что Душа является надзирателем при строительстве Тела *в силу её взаимосвязи с Заслугами*. Но Капила говорит нам, что по его собственному учению, поскольку Заслуги и пр., не являются свойствами Души, то и Душа не может *через них* быть причиной Тела (см. Афор. 12).

Основание для этого.

62. Ибо это невозможно, а именно, что Душа должна *через свои Заслуги* быть причиной Тела. Потому что у неё *нет* качеств для этих, то есть Заслуги и пр., являются свойствами Осознания-Я, а не Души.

а. И поэтому, на *наш* взгляд, считается приемлемым, что Душа контролирует процесс создания Тела вполне непо-

¹ Experienter (англ.) – испытатель, экспериментатор, субъект опыта. См., Афор. 53, 59, 66.

средственно, путём простого соединения и без участия какого-либо промежуточного звена. Такова суть.

b. Кто-то может сказать: "Но если Душа всепроникающая, то понятие ограниченности живущей Души, которое объясняется в Священном тексте, получается несостоятельным". Чтобы развеять это сомнение, он говорит.

*Каким образом Душа
ограниченная и неограниченная.*

63. Характеристика живущей Души связана с той, которая ограничена, а не с Душой, лишённой качеств, как доказано прямой и косвенной аргументацией (см. Афор 15).

a. Быть живой Душой – это существо, обладающее жизненными воздухами¹. И этот характерный признак является отличительным признаком личности, а не относится к чистой Душе, которая неограниченна.

b. Желая теперь изложить разницу между производными Разума (или Великого Принципа) и Осознания-Я, он сначала объясняет производные Осознания-Я.

Каков подлинный деятель.

64. Осуществление деяний зависит от Самосознающего деятеля и не зависит от Бога, (как это ловко придумано сторонниками *Вайшешики*), потому что реальность такого инициатора не доказана (см. Кн. I – 92).

a. С помощью этого афоризма сформулировано положение, которое также обосновывается Священным писанием и официальными Школами, что созидающий *Brahmá* и разрушающий *Rudra*² соответствующим образом оказывают

¹ Разъяснение о пяти жизненных воздухах см. Кн. II – 31, сн.

² Это одно из имён Шивы. *Редактор.*

воздействия благодаря их придатку, то есть Осознанию-Я, или личности.

b. Кто-то может спросить: "Допустим, что Осознание-Я является создателем других сущностей, но кто является создателем Осознания-Я?" На это он отвечает.

Откуда реальный деятель.

65. Это происходит так же, как и при возникновении Заслуг.

a. Подобно тому, как в творениях, проявление Заслуг, которое приводит к возбуждению Природы, начинает приносить плоды исключительно с конкретного *момента времени*, поскольку, если бы мы предположили другую Заслугу в качестве возбудителя данной, то это привело бы нас к бесконечному регрессу. Точно так же и Осознание-Я возникает только в определённое *время*, однако это не означает, что оно имеет иного создателя. Таким образом, оба случая подобны. Таков смысл.

Предложено ортодоксальное признание Brahmá, Śiva u Vishṇu .

66. Остальные происходят из Разума

(Великого Принципа).

a. Другие производные, чем составляющие Осознания-Я (или личности), а именно, Творение и пр., и как следствие Сохранение и пр., происходят только из Великого Принципа. А поскольку Разум состоит из чистого Добра без примеси Тщеславия, Страсти и пр., то он движим исключительной доброжелательностью по отношению к другим. Таков смысл. И с помощью этого афоризма обосновывается признак *Vishṇu* как Спасителя, который благодаря Великому Принципу как придатку Души, не будет без помощника ни создавать, ни сохранять, ни разрушать (см. Афор. 64).

b. Ранее было заявлено, что связь Природы и Души, как испытываемой и испытателя, вызвана Отсутствием различения (первой от второй). А чем вызвано само Неразличение? В связи с этим сомнением он заявляет, что все философы отвергают, в общем-то, сомнение, должны ли мы придти к бесконечному регрессу по поводу предположения о *потоке* Неразличения. Потому что *этот* регресс *достоверен*. А так как бесконечный регресс находится в соответствии с истинной, то это не причина для возражений.

Теория, которая может быть признана без ущерб для доказательства.

67. Если Заслугам приписывается отношение обладания и обладателя (как предполагается некоторыми) в ситуации Природы и Души, то оно аналогично отношению семени и ростка, принимающего форму бесконечного регресса чередований и не имеющего начала.

Второй аргумент.

68. Как считает *Panchaśikha*, подобная ситуация бесконечного регресса возникает, если отношение между Природой и Душой связано с Неразличением Души от Природы.

Третий аргумент.

69. То же самое происходит, как утверждает учитель *Sanandana*, если мы приписываем Тонкому Телу связующую функцию между Природой и Душой, которое в виде его стихийных причин сопровождает Душу даже во время периодической гибели мира.

a. Он обобщает смысл заявлений Школы.

Подведение итогов.

70. Есть путь отождествления Души с Природой и есть другой, рассекающий отношение между ними, который является целью Души, разрыв связи является целью Души.

КОНЕЦ

"Санхья-Афоризмы" Капилы. Книга VI