

Понятийные пятерки в текстах философии йоги.

Статья посвящена выявлению важной методологической черты классической индийской философии и вообще индийского теоретического мышления на материале традиции философии йоги (йога-даршана). Это перечни терминов, вместе охватывающие некоторую предметную область и непременно более чем двучленные. В публикации разбирается пять пятичленных перечней. Сначала рассмотрены методологические ориентиры исследователя, учёт которых весьма желателен для успехов в успешном постижении философской традиции йоги, и констатируется, что обычно ими не руководствуются. Далее делается утверждение с опорой на классика ньяи (Пакшилашвамины), что перечни представляют собой ключевой момент в организации индийского систематического текста. Вкратце рассматриваются факторы, вопрепятствовавшие в европейской традиции мышления разработке и применению таких перечней: это строгое различение понятий и суждений и очевидная ограниченность суждений дихотомией утвердительного и отрицательного. В Индии же вместо этого различения имеет место единое рассмотрение содержаний ума. Рассмотрено пересечение функции определения и понятийного перечисления как двух методических приёмов. На этой основе проинтерпретированы с выявлением их единообразной формальной структуры пять понятийных перечней традиции йоги: режимов интенциональности (*citta*), событий интенциональности (*cittavṛtti*), «удручителей» (*kleśa*) - непременных помех целям йога, факторов умозрения (*dhyāna*) и поведенческих самоограничений йога (*yaama*). Их структура всегда представляет собою пару пар, члены которых противопоставлены по взаимно независимым признакам, с пятым членом, интегрирующим пары в единое целое. Утверждается, что такого рода перечни в «Йогасутрах» - лишь пример применения общераспространённого индийском мышлении методологического приема.

Введение в тему. Методологическое оснащение для изучения философии йога-даршаны.

В деле изучения и освоения «Йогасутр» Патанджали (вероятно, IV век н.э.¹), основного текста одной из признанных

¹ Так согласно общему убеждению западных и российских специалистов. Индийцы же существенно удревняют эпоху оформления текста, мало утруждая себя обоснованиями. Поскольку никаких следов общего течения исторического времени в Средиземноморье и в Индии в области высшей культуры в ту эпоху не имелось, честнее было бы, во избежание евроцентризма, приводить примерную датировку

классических школ индуистской философии, имеет место примечательная амбивалентность. С одной стороны, этот краткий (около 200 предложений) текст [Patañjali 1904] чрезвычайно популярен, имеется множество переводов и разъяснений его на английский, русский (прямо и через английский²) и новоиндийские языки. С другой же, популярность закономерно часто оборачивается нехваткой основательности. Ведь для самого подступа к адекватному постижению и «Йогасутр» исследователю следует совмещать в себе тройную квалификацию, а именно филологическую, философскую и йоговскую³, однако обычно какая-то из них отсутствует, да и само это программное утверждение не пользуется общей поддержкой.

Недостаточность традиционно-индийского подхода

С одной стороны, индийцы-йоги, сообразно внеисторической привычке индийского ума, не придают значения филологическому обсуждению предыстории терминов, наличию их в иных традициях мысли (в нашем случае прежде всего в раннебуддийских трактатах), о чем они обычно даже не подозревают, а также склонны трактовать утверждения текста в духе той йоги, которой следуют сами. В результате в лучшем случае получается успешное изложение методики самих авторов (а писали такие авторы в XIX - XX вв.) с варьирующейся онтологической основой, которая заметно отлична от общих основоположений саннья-даршаны и йога-даршаны.

Изъян объективирующего индологического академизма

С другой же стороны, индологи, сформировавшие свой ум в западной цивилизации, игнорируют необходимость самому стать в какой-то степени йогом, даже отшатываются от такой перспективы, как страшной ереси против догм академизма. Хотя разве не очевидно, что йога (работа с собственным сознанием) - это определённого рода высокое искусство в античном смысле термина (τέχνη), и личная причастность к нему столь же желательна, как исследователю фламенко - умение плясать и петь в этом стиле. Если же такие академисты явно или неявно считают йогу, как 100 лет назад выдающийся бельгийский буддолог Луи де да Валле Пуссен, чем-то неудобоваримым (malaisé), то, во-первых, подобный взгляд стал столь архаичен, что публично его даже не решаются

согласно одному из вариантов индийского летоисчисления, викарадитья (57 до н.э.) или шака (78 н.э.). Для традиции йоги общее с нашим историческое время наступило лишь в X веке, когда Абу Рейхан Бируни написал по-арабски на основании индийских информантов и знакомства с санскритскими текстами свой труд «Книга Патанжалы».

² См. <https://www.oum.ru/yoga/osnovy-yogi/yoga-sutri-Patandgali/?ysclid=luseu5l1ze505423276>

³ Это требование я впервые сформулировал в публикации [Парибок 2022 а].

высказывать; во-вторых, он по своему духу несомненно наследует предрассудки классической ориенталистики, в немалой мере служившей империалистическим устремлениям ведущих европейских держав. Но бывшее военно-инженерное превосходство Европы перед Азией ушло в историю, так что высокомерие применительно к неевропейским по стилю содержаниям культуры Индии осталось без опоры, а такая позиция по отношению к йоге – прилежно исследовать её «как памятник», при этом молчаливо отказывая изучаемому предмету в большой общезначимости и непреходящей ценности, должна быть обозначена как антикварное изучательство. Есть два отрадных исключения: англичанин James Mallinson, санскритолог и йог в традиции *рамананди*, издавший книгу *Roots of Yoga* [Mallinson, Singleton 2017], которая, впрочем, представляет собою лишь подборку переводов с санскрита из ранних йоговских текстов. Тем самым, хотя он открыто признаёт свою принадлежность традиции, что само по себе прекрасно, эта позиция пока мало отразилась в плодах его деятельности как исследователя. Далее, это долгожитель философской индологии австриец Герхард Оберхаммер, автор превосходной и до сих пор мало читаемой (отчасти потому, что написана по-немецки) работы «Структуры йогической медитации» [Oberhammer 1977]. Оберхаммер не принадлежит ни к какой традиции йоги (он вырос как католик и, по-видимому, таковым и остался), но в восполнение он выдвигает мощную идею моделирования исследователем в своей личности онтологических предпосылок и ценностных установок изучаемого направления йоги, что вполне может сработать, но лишь при условии духовного мужества и силы разума исследователя.

Замалчивание оставшегося непонятым

Отмеченные трудности в постижении, освоении и рецепции йоги как философско-духовной традиции трансценденции⁴ сказываются, в частности, в стыдливом умолчании, обычном в публикациях по данной теме, когда несомненно не понятые исследователем пассажи и аспекты текста подаются в переводе без комментариев, словно дело уже сделано и всё осмыслено⁵. Поистине правильным было бы последовать благому примеру одного выдающегося немецкого исследователя и знатока трудов Аристотеля, прямо писавшего в примечаниях к «Метафизике»: «Понять это место выше моих сил». *Проблемно* непонятого, то есть настолько

⁴ Я перенимаю термин Оберхаммера, а он, скорее всего, опирался на использование его в трудах Ясперса.

⁵ Традиционные индийцы тоже замалчивают непонятное, но на свой манер: они наивно убеждены, что всё поняли, и не замечают, что поняли-то что-то своё, а не мысль автора текста.

непонятного, что даже неизвестно, как сие понять и удастся ли это вообще (пусть при этом исследователь лично не чужд йоге и вдобавок старается следовать рекомендации Оберхаммера), в основном тексте, «Йогасутрах», и комментариях так много, что для прояснения потребуется том немалого объёма как итог долгой работы. Но эта работа начата лишь недавно.

О месте и роли терминологического понятийного перечня в индийском систематическом тексте.

В данной статье я ограничил себя решением частной задачи, ибо в работе с нею удалось достигнуть почти полной окончательности понимания. Но хорошо то, что она наталкивает нас на методологически один из ключевых моментов, мимо указания которого до сих пор проходили все: и востоковеды, и близкие к современности индийцы-йоги. Это наличие в тексте «Йогасутр» шести или, возможно, семи терминологических наборов (в нашем случае они пятичленны). За ними несомненно просматривается понятийное содержание, и они явно применяются в функции, родственной той, каковую в западной традиции выполняет классическое определение (греч. ὁρος). Пакшиласвамин (V в.), ранний классик ньяи, методологической школы индийской философии⁶, так встраивает в контекст методов организации систематического текста *обобщенную* черту этого приёма, т.е. приведения упорядоченного набора терминов (собственно *пятичленность* им не затрагивается, что не важно, ибо в различных классических сочинениях встречаются также понятийные наборы с иным количеством членов): «Эта наука разворачивается трояко: (1) перечисление, (2) указание *характерной приметы* (lakṣaṇa)⁷ и (3) критическая проверка. Здесь перечисление – это просто (mātra) терминологическое название *элементов онтологической картины* (padārtha). Характерная примета – это свойство (dharma), отделяющее названное в перечислении [от иного и разнородного]» (комментарий ad NS I 1 3) [Gautama 1936-1966] Далее он на своём материале приводит примеры, иллюстрирующие, что допустимы оба порядка расположения этих приёмов. Можно сначала ввести (1)

⁶ Конечно, это другая традиция мысли (даршана), не йога-даршана, но методологический аспект содержания ньяи можно смело считать общиндийским философским достоянием и толковать с его помощью изложение в «Йогасутрах».

⁷ Во многих случаях, но далеко не всегда, это указание характерной приметы весьма подобно европейскому определению, а потому нередко термин lakṣaṇa так и переводят. Однако в трактатах имеется немало указаний *лакшан*, не являющихся в привычном нам смысле определениями, но сводящимися к приведению синонимов. Вот приблизительный, сконструированный мною, русский иллюстративный пример: «Мудрость – это постижение, понимание, проникновение в суть, прозорливость, усмотрение существенного». Это несовпадение определения и лакшаны как приёмов организации содержания необходимо не упускать из виду.

В текстах, отмечу, попадаете также термин nirdeśa как синоним термина lakṣaṇa.

перечень названий, а затем (2) характерные свойства каждого, а можно сделать это и в обратном порядке. Что еще непривычнее, бывает вполне допустимо вовсе воздержаться от указания характерной приметы некоего общего (оно вводится лишь как терминологическое слово, то есть как член единичного «перечня»), объединяющего всё перечисленное, и ограничиться указанием отличительных свойств лишь самих членов. Так, в самих «Ньяясутрах» не дано *лакшаны* главнейшего понятия этой школы, *pramāṇa*; имеется только четырехчленный перечень и указание характерных примет каждого. Тем не менее, адекватному усвоению понятия *pramāṇa* это «упущение» ничуть не мешало⁸.

Итак, 1) терминологическое перечисление представляет собой одну из важнейших черт систематического текста и 2) индийские авторы нередко ограничивались разбиением общего понятия, не вводя даже аналога его европейского определения. Поскольку в западной рациональной традиции использование определений – важная черта строгости текста, то нам следует (а) затронуть проблему отсутствия близкого аналога понятийного перечня как приёма организации содержания текста в европейской философии; (б) задаться вопросом о возможной логико-семантической строгости индийских перечней; наконец, (в) хотя бы кратко, иллюстративно и в сравнительном ключе обсудить роль перечней в индийском мышлении и классических определений в европейском.

По порядку, (а). Возможно претендующие на понятийность более чем двучленные *неэмпирические* перечни в западной мысли, по-видимому, были бы трудно или вовсе несовместимы с введенным впервые у Аристотеля представлением, что место истины – суждение и что суждения без остатка делятся на утвердительные и отрицательные⁹. Ведь суждение выносится о своем подлежащем (субъекте), а в предикате свойство (что похоже на индийский термин *dharma* в логико-семантическом его употреблении, как выше у Пакшиласвамина) субъекту суждения либо приписывается, либо его наличие отрицается. Перейти от такой пары возможностей к отделению предмета суждения от иного и разнородного иначе, нежели простым отрицанием, не получается. Так что похоже, что в силу наличия такого средства языкового мышления, как суждение, и придания ему исключительной, ключевой роли, *понятийные* членения объема или содержания в европейской традиции тяготели

⁸ *Лакшана* этого понятия была впервые предложена лишь на более поздних этапах существования школы ньяя, спустя несколько веков после составления «Ньяясутр».

⁹ До Аристотеля, у Платона в диалоге «Софист», предлагается более одного варианта дихотомического древа определения «софиста», все они достаточно невразумительны и очевидно, что отношение Платона к этим попыткам иронично.

к дихотомии, подробно продемонстрированной Порфирием в его Εἰσαγωγή. Разумеется, эмпирические членения объёма или содержания, выходящие за пределы дихотомии, вполне удавались, ср. хотя бы таксономию млекопитающих или древо индоевропейских языков. Но в области понятийного мышления введение хотя бы триады наталкивалось на столь фундаментальные умственные затруднения, что, к примеру, появившаяся в раннехристианской мысли Пресвятая Троица объявлена была непостижимой в частности именно поэтому¹⁰. И вплоть до XX века, до теоретической фонологии и французского структурализма, приём членения понятий почти целиком сводился к парному разбиению; разве что появилось представление о нейтрализации оппозиций. Да и в философии науки первая попытка выхода за пределы дихотомии – введённые в Венском позитивизме, наряду с истинными и ложными высказываниями, еще и бессмысленные (sinnlos) и вздорные (unsinnig). К этой же эпохе относится и первый опыт создания более чем двузначной логики Лукасевичем¹¹.

Разъяснение пункта (б). В Индии в силу внешнего фактора (особенности синтаксиса санскрита) оформление теории строгого языкового мышления обошлось без различения понятий и суждений (и то, и другое для индийцев – некоторые *содержания* актуального ума, jñāna, и лишь это важно)¹². Поэтому всеобщего ограничения рамками дихотомии и двузначности не было, с чем коррелирует как весьма ранняя разработка четырехзначных (catuṣkoṭi) и семизначных (saptabhaṅgī) логических конструкций, так и распространённость политомии *содержаний ума*. Так что такие перечни вполне *могут* оказаться строго логико-семантически построенными, но при этом непривычный для западного ума закон их устройства ещё следует обнаружить, что и делается ниже в статье применительно к пятеркам. В решении этой задачи сильно помогло существование семантически обоснованных чертежей, т.н. мандал, в традициях буддийской йоги класса anuttarayogatantra.

Античная дефиниция человека против индийского ответа перечнем на вопрос о человеке

Пункт (в) мы проясним, отправляясь от известного античного философского анекдота, приводимого Диогеном Лаэртским. Платон будто бы предложил определение человека как

¹⁰ У неоплатоников триада «пребывание-исхождение-возвращение» есть *средство* мышления, тогда как у христианских мыслителей Троица – *предмет* возможной мысли. Поэтому перед неоплатониками трудность не возникала.

¹¹ До XX века серьезное обсуждение деления более чем надвое, всё равно, объёма или содержания понятий, встречается только в маргинальных для классической рациональности текстах. Самый яркий пример из мне известных – De Occulta philosophia Агриппы Негтесгеймского (XV – XVI вв.).

¹² См. об этом [Парибок 2022 б] и [Парибок 2024].

двуногого без перьев, получил контрпример в виде принесённого ощипанного петуха, после чего добавил к определению плоскую форму ногтей. Определение очевидно следует сформулированному несколько позже Аристотелем, а окончательно доделанному Порфирием (различение вариантов признаков, в том числе привходящего, в числе пяти предикабилей) шаблону указания рода и видового отличия. Невозможно всерьёз считать, будто кому-то из участников обсуждения было неясно, что такое человек, или что они затруднились бы в опознании человека и отличении его от других существ и что вопрос был поднят ради этой цели. Так что наверное с содержательной стороны, отвлекаясь от насмешки, речь шла об учебном, непрактическом, приложении метода определения к предмету, который и без метода понятен. Даже не эти смешные попытки, но и ставшее известным и принятым позже определение человека как «разумного смертного существа» ничуть бы не помогло разрешить появлявшиеся в истории или возможные практические затруднения, отнести ли таких-то впервые встреченных существ к числу людей. К примеру, католические идеологи в XVI веке встали перед вопросом, люди ли индейцы, ответили на вопрос положительно и потому начали индейцев катехизировать и крестить¹³. Очень сомнительно, чтобы античные определения человека оказались им хоть чем-то полезны. Похоже, что применение, удачное или нет, дефиниции как метода считается в данной истории самоценным, чисто теоретическим, а перехода от него к какой-либо практике или улучшению осмысленной деятельности не предусматривалось. Далее, определяемая сущность здесь схватывается умом совершенно статически: вопроса об устойчивом существовании не возникает. Петух, скорее всего, был подготовлен в суп и уже вряд ли был жив, хотя об определении понятия «мёртвое существо» вопроса не было. Но пусть даже петух был жив; всем же понятно, что индивид петуха не существует без вида кур и что не бывает птиц без перьев. Предложим другой контрпример: некто для опровержения доставил к месту спора безногого инвалида¹⁴. Но ни безногий (конечно, человек!) в одиночестве существовать не может, ни даже общество безногих невозможно, то есть предложенное определение столкнулось бы с беспредметностью. Словом, анекдот демонстрирует не столько

¹³ А папуасы труднодоступной горной долины на Новой Гвинее, куда астралийцы-путешественники добрались только лет сто назад, решили свою задачу, люди ли перед ними или духи, тоже совсем иным способом: они убедились, что у пришельцы – люди, ибо у них есть дурно пахнущие экскременты. Случай описывается С. Пинкером [Пинкер 2024].

¹⁴ Возражение, что де безногий инвалид «ненормален», не принимается, ибо он не более ненормален, нежели ощипанный петух.

якобы незадачливость Платона, сколько оторванность метода определения от разумной практики.

А теперь вообразим себе индийский модельный вариант пояснения, что такое человек. Прежде всего, в нём не будет претензии на определение сущности, поскольку это греческое понятие не имеет единообразного соответствия в индийском мышлении, да и некоторые разумные собеседники (буддисты) полностью отвергают онтологичность сущности. Отвечающий на вопрос о человеке понимает, что вопрошающему на опыте известно: он и сам человек, и другие тут тоже люди (он же, в самом деле, не спросил о ракопауках на планете Пандоре). Чего же ему надо? Скорее всего, ему недостаёт способа внятного истолкования того, как из данности необходимо разнообразных людей получится постижимая обобщенная действительность людей как таковых. И он получает, положим, такой ответ: «Люди – это мальчики, девочки, мужчины, женщины, старики, старухи»¹⁵. Отметим следующие моменты. Это необходимое¹⁶ членение, ибо люди реально и устойчиво существуют 1) только в популяциях; 2) в смене поколений; 3) осуществляющемся благодаря наличию двух полов, мужчин и женщин, и рождению детей, мальчиков и девочек; 4) первая пара терминов охватывает отдельных человеческих индивидуумов, ещё не способных к размножению, вторая – способных, третья – более не способных. 5) Вопрошающий уже имеет опыт общения и понимания особенностей всех названных разрядов индивидуумов нашего рода, от мальчиков до старух. С мальчиками как мальчиками он имеет дело и общается одним способом, со старухами – заметно иначе. А теперь он получил шаблон обобщения и углубления своего понимания как сходств между людьми, так и их неслучайных различий, то есть имеет краткое руководство для разумной практики обращения с людьми. И наконец, это углубление и совершенствование своего опыта будет происходить у разных слушателей неодинаково, чего в универсальной формулировке ответа учитывать поэтому нет нужды: новое знание впоследствии станет разным содержанием ума и опытности различных слушателей, а каждому нужно своё. Стало быть, в отличие от греческого теоретического подхода, индийский оказывается методологическим. Обобщение, специфичное для индивидуального ума, не обязано, согласно методологическому подходу, быть зафиксировано в общедоступном тексте. Напротив, в

¹⁵ Надо ли говорить, что пример придуман автором статьи, но полностью в индийском духе?

Шестичленность предложенного перечня намеренна и иллюстрирует не единственность пятерок, хотя и пятерку тоже вполне можно было бы предложить.

¹⁶ Все другие мыслимые различия, например, люди умные и глупые, красивые и уродливые, уважаемые и презренные – не непременно.

греческо-европейском теоретическом подходе стремились к общеобязательной и общезначимой *формулировке* готового разработанного результата. В этом отражено фундаментальное различие южноазиатской и западной цивилизационно-специфичных схем ментальностей: на Западе индивидуальные содержания ума и рассудительная коммуникация объединены в действительности и понятии логоса (λόγος «обсуждение, мышление, слово, предложение» и пр.), чему противопоставлен πράξις (это осмысленное обращение с τα πράγματα, вещами в смысле немецкого Sachen), тогда как в Индии отделённый аспект ума (buddhi), то есть данности некоторого содержания всегда чьему-то отдельному уму, противопоставлен осмысленным речам, которые объединены с осмысленным обращением с предметами¹⁷, что вместе именуется на санскрите термином artha («объект, предмет, цель, смысл, значение» и пр.)¹⁸.

Структура пятичленных перечней

Теперь мы подготовлены к предметному рассмотрению пятичленных понятийных перечней, имеющих в тексте «Йогасутр» и, в одном случае, в главном комментарии на него, «Йогабхашье». Материал таков. 1. Пять режимов citta, *читты* (этот термин можно по-европейски толковать как один из вариантов феноменологического и процессуального похода к *своему* сознанию). 2. Пять типов *превращений* или *видоизменений*, можно также сказать, *событий* читты (cittavṛtti). 3. Пять *удручителей* (kleśa), которые могут быть аспектами событий сознания, названных в пункте 2. 4. Пять аспектов *умозрения* или *созерцания* (dhyāna). 5. Пять поведенческих *ограничений-регуляторов* (yama), принимаемых на себя йогом. 6. Пять поведенческих *самопобуждений* (niyama), также им на себя принимаемых. 7. Восемь методических аспектов йоги по Патанджали, которая поэтому именуется «восьмичленной» (санскр. aṣṭāṅga), делятся на две группы: три заключительных, внутренних, то есть ненаблюдаемых извне в позитивном поведении (они вместе называются saṃyama) аспекта, и пять внешних или

¹⁷ Поскольку именно осмысленное и систематическое обращение с предметами именуется «практикой» в точном смысле термина, а теория, составляющая пару практике (к примеру, «теория внутренних болезней» и клиническая практика), – это склейка содержания с семантическим и понятийным оформлением, приходится признать, что в индийском развитом мышлении нет ни теории, ни практики. Вместо данной методологической категориальной пары там применяется другая.

¹⁸ В функциональных типах индийских текстов, систематичных по своему содержанию, такая схема организации отражается как различие между двумя жанрами. Имеется «основной, коренной» текст жанра философских сутр, моделирующих и оформляющих инвариант индивидуального ума любого человека, который освоил данную дисциплину. Такой текст содержателен, но не рассчитан на коммуникацию, помимо обязательного простейшего заучивания и принятия к сведению. Имеется также текст главного комментария в жанре бхашья (от глагола «разговаривать»), в котором воспроизводится возможная устная коммуникация на семинарах, рассуждения, возражения и т.п..

подготовительных. Есть некоторые доводы в пользу того, что здесь мы тоже имеем понятийную пятёрку.

Минимальным успехом в толковании будет убедительная демонстрация того, что некая содержательная структура присуща каждому из наборов терминов. Максимальным же и весьма желательным результатом из вообще ожидаемого будет демонстрация единообразия такой структуры и имеющего место гомоморфизма между отдельными экземплярами пятерок. Я утверждаю, что применительно к наборам 1-5 это сильное притязание уже реализовано, тогда как с 6-7 потребуются еще дополнительная семантическая работа для обретения окончательной убедительности.

Пятёрка №1, режимы читты, была описана в статье [Парибок 2022a], к которой за подробностями и надлежит отослать читателя. Там был получен следующий результат, даваемый здесь в чрезвычайно сжатом пересказе. Режимы *читты*, то есть для-кого-то-своей (ср. термин Хайдеггера *jemeinig*) процессуальной интенциональности, характеризуются и взаимно различаются двумя парными признаками: I наличием (Ia) либо отсутствием (Ib) содержания и II локусом контроля, который может находиться либо вне субъекта (IIa), либо внутри него и быть ему подвластным (IIb). Таковы четыре члена пятёрки, пятый же, замыкающий их в единую структуру, характеризуется «разбросанностью» иными словами, динамичным и частым перемещением зоны контроля от стимулов внешнего мира к когитациям и обратно, а также произвольностью в смысле наличия (или нет) содержания: преходящие моменты «пустого, бессодержательного» сознания при переключении от одной предметной задачи к другой в этом режиме быстро сменяются содержательными: новым впечатлением или новым помышлением. В результате сочетания признаков имеем: «очарованный» чем-то внешним режим (Ia IIa); тупой-невосприимчивый-бессодержательный режим (Ib IIa); собранный, весьма сконцентрированный (Ia IIb); сконцентрированный до предельного уровня подавленности разворачивания любого умственного содержания (Ib IIb). Пятый, совпадающий с обыденным режим (в нём, в частности, сейчас находится любой читающий эти слова) можно охарактеризовать формулой (Iab IIab). Этот набор в свернутом виде одного лишь перечисления дан в комментарии Вьясы к сутре YS I, 2.

Следующая пятерка (№2) – *события интенциональности* (санскр. *cittavṛtti*) сначала вводимая в виде перечисления в YS I 5-6¹⁹,

¹⁹ YS I 5 “vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kṣiṣṭākṣiṣṭāḥ” «события [интенциональности] пятеричны и [бывают] удручительны или нет; YS I 6 “pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayaḥ” «[события] достоверного

а затем почленно получающая разъяснения-указания характеристических примет в YS I 7-11.

Перечень YS I 6 «[события] достоверного познания, ошибок, домыслов, сна и памяти», мы должны честно признать, сходу в целом невразумителен. Без такой неременной честности невозможно остановиться и задать себе необходимые вопросы²⁰. Хотя частичная ясность, конечно, налицо, ибо достаточно очевидно противопоставление достоверного познания и ошибок, что даже избавляет нас от необходимости цитировать сутры с указанием их характерных примет. Но следует добавить ещё и общее: как правильное знание, так и ошибочное имеют содержание и соотносятся с чем-то в мире. Это «знания»²¹ о чем-то. В отличие от них сон и память не соотносимы ни с чем в мире, не имеют *своего* содержания. Для «сна» в подлиннике употреблено слово *nidrā*, которое никогда не означает «сна со сновидениями», но только сон как процесс, т.е. «спанье». И память (припоминание) – это лишь событие частичного *воспроизводства* былого состояния-события сознания, в том числе и содержательного (вспомнить можно и иностранное слово, и своё состояние радости), так что непосредственно ни с каким объектом знания не соотносимо. Сон, согласно комментарию Вьясы к сутре YS I 10 (сама сутра гласит: *abhāvapratyayā lambanā vṛttir nidrā* «сон – это событие интенциональности, опирающееся на отсутствие содержания»), опознаётся в своём качестве задним числом, по пробуждении и по последствиям: как бывший благостным, смятенным или отупляющим. Итак, эта пара относится к временному развёртыванию интенциональности, при этом внутри неё её члены противопоставлены по признаку чистого *отсутствия* (спанье) и вторично воспроизведённому *присутствию* чего-то для ума (память). По противопоставлению этой паре первая может быть названа пространственно-подобной, ибо всякие содержания ума можно считать элементами пространства содержаний²²; и правильные акты познания, и ошибки могут в том же самом виде встретиться в

познания, ошибок, домыслов, сна и памяти». Источник цитируется общепринятым образом: YS - пада - сутра по изданию [Patañjali 1904] .

²⁰ Исследователь сталкивается здесь с типичным случаем концептуальной криптографии, а это весьма характерное явление в индийской философии. Способ существования философии в классической Индии неотделим от института диспута. Такие диспуты вызвали большой интерес образованной публики, на них нередко присутствовали или даже выступали арбитрами местные правители, а по результатам победителю могли от раджи доставаться субсидии, привилегии и пр. Поэтому выкладывать в тексте в сразу общепонятном, растолкованном виде свои понятийные структуры значило бы давать фору оппоненту. Вот почему они очень часто приводятся в текстах зашифрованно, как в патентном деле принято камуфлировать принципиальное инженерное решение подробностями его конкретной реализации, чтобы воспрепятствовать немедленному воспроизведению устройства в слегка изменённом виде у конкурентов.

²¹ Ошибка по-индийски – тоже терминологически некоторое знание.

²² Чему в перечне элементов онтологической картины (*tattva*) санкхьи, принимаемом и в йога-даршане, соответствует первый эволют первоматериала (*prakṛti*), т.е. *buddhi* (*mahat*).

умственной истории индивидуума несколько раз (например, несколько раз на протяжении месяца можно обознаться, приняв одного человека за другого, всякий раз одного и того же), а потому и те, и другие по отношению к моменту времени нейтральны. Со сном же и памятью строго не так. Пятый компонент, названный в переводе «домыслами» (санскр. *vikalpa*) объясняется в комментарии Вьясы как событие интенциональности с опорой только на языковые конструкции и более ни на что, т.е. не на реальный объект, который верно или ошибочно мог бы быть понят сознанием. Даём здесь наш пример, ибо индийский сложен и опирается на онтологию санкхьи, что потребовало бы пространного экскурса. Мы можем думать: «Лось - это сохатый». Это некоторое событие интенциональности, и оно верно в рамках нашего языка. Строго говоря, оно не есть знание о чем-то в мире, а лишь факт владения русским языком. Русский язык для нас, вне особой ситуации занятия языкознанием (а раз это *особая* ситуация, то философия ею не интересуется и её не учитывает), – не объект, а средство, а поэтому данное событие не истинно и не ошибочно: у него собственно нет объекта. Еще один довод: если бы это было знанием, пусть ошибочным, то словесное выражение этого знания можно было бы перевести с русского хотя бы на немецкий или какой-то другой язык, что очевидно невозможно. Поэтому «лось - это сохатый» – не знание. Однако лишь благодаря владению языком мы вообще можем получать правильные знания, равно как и впадать в ошибки, приминать своё прошлое и заключать, как нам спалось. Поэтому данный элемент перечня, *vikalpa*, является интегрирующим обе пары в корректную понятийную структуру, а её целиком мы теперь можем описать так: События интенциональности – это разворачивающиеся из прошлого в настоящее содержательные события для кого-то своего сознания, притом имеется нижний предел содержания – полное его отсутствие во сне, и опирающиеся на среду владения языком. Эта пятерка почленно гомоморфна первой пятёрке, а именно, *vikalpa* соотносится с «разбросанным» режимом, ошибки – с «зачарованным», правильное познание – со сконцентрированным, сон – с тупым и память – с полностью проконтролированным. Подчеркнём ещё, ибо это методологически важный момент, что гомоморфизм вовсе не обязательно подразумевает содержательное сходство. В обычном смысле слова «содержание» шаблон пятеричной схемы надо признать *надсодержательным*. В этом его строгость и некоторое подобие тому, что называют *формальной* логикой.

Пятерка №3 YS II 3: *avidyā-asmitā-rāga-dveṣa-abhiniveśāḥ kleśāḥ* «удручители: неведение, переживание себя, влечение,

отвращение, привязанность к [существованию]». Перевод термина *kleśa* этимологически довольно точно ему соответствующим неологизмом «удручители» избегает навязывающих европейские представления вариантов «аффекты, конфликтные эмоции» и пр. В тексте имеются в виду окраски событий интенциональности (*читта*; см. выше перевод YS I 6), которые по своему качеству мешают достижению йоговской цели работы над собой. Влечение и отвращение составляют очевидную пару фундаментальных отношений сознания к своему возможному объекту. Переживание себя (фундаментально одобрительное, т.е. «я существую, и это хорошо, что я существую») и привязанность к существованию тоже составляют пару, несодержательную. При этом второй член ее в комментарии расшифровывается так: это неохота умирать, свойственная даже высокоразвитому йогу и опирающаяся на смутную память о том, как неприятно было умирать в прошлых существованиях. Очевиден гомоморфизм: этот член перечня удручителей соответствует памяти, а переживание себя – со сном. Ведь переживание себя как себя, я как я, совершенно пусто и бессодержательно, подобно сну. Отвращение подобно правильному познанию, ибо единообразно и тотально. Пример: «я никогда не пью спиртных напитков». А влечение, как и ошибки касательно некоего объекта, бывает многообразно. Пример: «иногда мне хочется коньяку, а иногда – красного вина». Наконец, оставшееся неведение трактуется как закономерное заблуждение о неперменных чертах отношения себя и объектов мира, скажем, игнорирование того, что приятное может быть опасным мне, что возможность заняться йогой и достичь освобождения преходяща, так что не следует тратить время своей жизни зря и т.п. Несомненно, что оно представляет собой центральный элемент.

Пятёрка №4, куда сведены аспекты *умозрения* или иначе *созерцания* (*dhyāna*), дана в YS I 17 (1) *vitarka*-(2) *vicāra*-(3) *ānandā*-(4) *asmitā-rūpānugamāt saṃprajñātāḥ* «собранность бывает с самосознанием [когда или если] сопровождается (1) вводом темы, (2) рассмотрением темы, (3) блаженством и (4) переживанием себя». В этой сутре опущен пятый интегрирующий элемент «однонаправленности (*aikāgrya*), упоминаемый в соседних сутрах, поскольку он не специфичен для умозрения и характеризует не только собранность с самоосознанием (это и есть *dhyāna*), но равно и ушедшую еще глубже концентрацию без самоосознания, которая называется уже иначе, *saṃādhi*. Очевидна содержательная пара (1) – (2), при этом (1) гомоморфен отвращению в перечне удручителей и правильному познанию в наборе событий интенциональности, а (2),

соответственно, влечению и ошибкам. В несодержательной паре (3) блаженство гомоморфно памяти, а переживание себя – сну.

Следующая пятерка, поведенческие *ограничения-регуляторы* (yama), принимаемые на себя йогом: YS II 30 ahimsā-satya-asteya-brahmacarya-aratigrahā yamāḥ «_____ Невреждение, правда, неворовство (неприсвоение чужого), целомудрие, нестяжание». Здесь центральный элемент – правда, она же с субъективной стороны правдивость, то есть сообразование речей с реальностью. Она системно соответствует «неведению» в перечне удручителей. Без особых пояснений понятно, что невреждение соответствует отвращению, неприятию, целомудрие – влечению, неприсвоение чужого *себе* – переживанию *себя*, а нестяжание (это ограничение своих потребностей тем, что нужно йогу для его целей) – занимает в этой пятёрке то место, которому в перечне удручителей соответствует «привязанность к жизни и нежелание умирать».

Расшифровка завершена. При обучении этому методологическому приёму её, пожалуй, стоило бы выполнить в более развёрнутом виде, но для целей первичного ознакомления и доказательности достаточно и такой краткой демонстрации метода. В данной публикации опущены оставшиеся частичными расшифровки понятийных структур №6 и 7. Но и на приведённом материале видны строгость и семантическая последовательность применения данного приёма в тексте «Йогасутр». В заключение: подобные пятичленные понятийные наборы весьма многочисленны в школах индийской мысли и там, где мне удалось усмотреть их структуру, она всюду одна и та же. Образец разбора одной такой структуры на буддийском материале уже опубликован [Paribok 2019].

Источники

Gautama 1936-1944 - *Gautama*. Nyāyasūtra with Vātsyāyana's Nyāyabhāṣya

Taranatha Nyaya-Tarkatirtha Calcutta. Metropolitan Printing & Publ. 1936-1944 (Calcutta Sanskrit Series, 18 & 19).

Patañjali 1904 - *Patañjali*. The Yogasūtras of Patanjali together with the Vyāsabhāṣya and Vācaspatiśra's ṭīkā (In Sanskrit). Pune, 1904.

Ānandāśrama Sanskrit Series, 47 (in Sanskrit).

Список литературы

Парибок 2022 а — *Парибок А.В.* Необходимость трех профессиональных ракурсов при работе с санскритскими текстами по йоге как философии Вопросы философии 2022 №12 С. 180 - 191.

Парибок 2022 б — *Парибок А.В.*. О различии в формализации логики у индийцев и греков в связи с различием порядка слов в предикации. Философский журнал 2022 том 15 №4 С. 35 -42.

Mallinson, Singleton 2017 — *Mallinson James, Singleton Mark* (trans.,ed.) *Roots Of Yoga* Penguin 2017.

Oberhammer 1977 — *Oberhammer, Gerhard*. Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977.

Paribok 2019 — *Paribok Andrei V.* Study on a Correct Interpretation of the Buddhist Notion of "Skandhas". <https://www.atlantis-press.com/proceedings/iccessh-19/125912190> 2019.

Парибок 2022 а — *Парибок А.В.* Необходимость трех профессиональных ракурсов при работе с санскритскими текстами по йоге как философии Вопросы философии 2022 №12 С. 180 - 191.

Парибок 2022 б — *Парибок А.В.*. О различии в формализации логики у индийцев и греков в связи с различием порядка слов в предикации. Философский журнал 2022 том 15 №4 С. 35 -42.

Парибок 2024 — *Парибок А.В.* О главных отличиях индийской науки о методической рациональности от западной традиции логики Философский журнал 2024 том 17 №1 С. 73-83.

Пинкер 2024 — *Пинкер Стивен* Язык как инстинкт. М. 2024.