

Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара

Современные сомнологи (специалисты по изучению сна) часто ссылаются на упанишады как на памятник, в котором впервые встречается представление о глубоком сне, отличном от сна со сновидениями. Именно это представление считается предвосхищением, прообразом открытых лишь в XX в. двух фаз сна: быстрого (парадоксального – REM¹) и медленного. Действительно, в упанишадах появляется принципиально новое по сравнению с предшествующей ведийской литературой понятие сна без сновидений, или глубокого сна (*suṣṭipti*, *saṅprasada*, *nidra*), а значит, сон некоторым образом отделяется от сновидения, хотя термин «свапна» (*svapna*) продолжает обозначать и то и другое² (как русское слово «сон», которое применимо и к состоянию сна и к его продуктам, в отличие английских *sleep-dream*, французских *sommeil-rêve*, немецких *Schlaf-Traum* и др.)³.

Разрыв между ведами⁴ и упанишадами – это разрыв между магическим толкованием сна как послания из нижнего мира, которое можно нейтрализовать заклинаниями и ритуалами, и явственным сближением и даже отождествлением сна с глубинной внутренней природой человека. Вслед за упанишадами в последующей индийской традиции реальность сна как состояния не ставилась в зависимость от реальности содержания снов. Даже если, с точки зрения индийских мыслителей, сны не отражают дневной опыт или отражают его частично либо превратно, это не мешало им видеть в самом состоянии сна форму сознания, а не его аберрацию, наподобие бреда, или тем более его отсутствие. В индийской традиции бодрствование и сон не противопоставлялись как сознательное – бессознательному и оттого проблемы трактовки состояния сна не выносились за пределы дискурса о сознании. Все это создавало предпосылки для возникновения в Индии своеобразной философии, или скорее, метафизики сна, не имеющей аналогов в иных традициях. В ее основе лежит представление многих индийских мыслителей о том, что понимание сна проливает свет на природу не только реальности, но и самого сознания – вплоть до того, что сон начинает рассматриваться как модель для объяснения бодрствования⁵.

Упанишады фокусируются на внутреннем опыте (в отличие от брахман⁶ - текстов преимущественно о «внешнем» ритуале) и ищут в нем исток – основу и вещей и

собственного «я» (атмана) как то единое и единственное, что объясняет все. И в этом духовном поиске сон становится «царским путем к открытию внутреннего атмана»⁷. Стремление к постулированию единого начала в качестве высшей реальности, столь явственно заявляющее о себе в упанишадах, не было, несмотря на некоторую двусмысленность словесного оформления, попыткой обрести единое божество, ростком монотеизма, с трудом пробивающимся через плотный слой многобожия ведийской религии, или же попыткой создания новой религиозной реальности взамен «заритулизованного» брахманизма. Это начинание скорее мистического толка, поиск знания не ради знания, а ради особого рода опыта – переживания идеального внутреннего состояния (оно называется мокша – «освобождение»), в котором человек, преодолевая свою конечность и несамодостаточность, обретает вечное блаженство и становится неуязвимым для страданий. Именно мокша образует ту сотериологическую перспективу, в которую встраиваются две фазы сна. Они составляют фрагмент более обширной классификации, захватывая, с одной стороны, бодрствование, а с другой – мистическое состояние, которое считают не поддающимся определению и поэтому называют просто «четвертым» (турия). Фактически, мы имеем дело не с фазами бодрствования и сна, а с типологией, точнее, *топологией* иерархически восходящих уровней сознания, поскольку на санскрите используются однокоренные термины стхана (sthana) и авастхана (avasthana, от глагола stha – «стоять», «пребывать», отсюда sthana – «место», «топос»).

В этой статье я рассмотрю, как упанишады (преимущественно «Брихадараньяка» и «Мандукья») и главный комментатор этих текстов – Шанкара (жил в VIII в.), создатель системы абсолютного монизма (адвайта-веданты), толковали в свете топологии сознания природу сна и сновидения⁸. По ходу разбора текстов будут обсуждаться некоторые философские проблемы адвайтистской теории сознания⁹. Наиболее ранняя топология сознания содержится в «Брихадараньяка упанишаде», Разделе Яджнявалкьи. Она включает только три стханы: бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон. Комментарий Шанкары к этой упанишаде, которая – наряду с «Чхандогьей» – считается самой древней и датируется примерно 8-6 вв. до н.э., не носит историко-текстологического характера. Шанкара, как, впрочем любой индийский комментатор, не придает никакого значения историческому периоду, отделяющему его от времени создания комментируемого текста (в случае «Брихадараньяки» это примерно 15 веков!), и несколько не озабочен исторической реконструкцией смысла, вложенного в этот текст его создателями. Для него упанишады – это Шрути¹⁰, откровенная мудрость, не имеющая ни временного, ни исторического измерения. Через них он пытается проявить, раскрыть то,

что, с его точки зрения, составляет высшую истину, даже если сами тексты не всегда поддаются его толкованию. Мы увидим это и на примере объяснения сна и его фаз.

Комментарий Шанкары содержит пояснение каждого слова текста, полемику с анонимными оппонентами, риторические вопросы, обширные отступления, порой не имеющие отношения к комментируемому тексту, множество повторов, а также обилие цитат из других упанишад. Поскольку в этой статье меня интересует не сам комментарий Шанкары как таковой во всех его аспектах (текстологическом, историческом, филологическом, философском), а только взгляд адвайтиста на определенную проблему, то я позволила себе изложить близко к тексту лишь суть его аргументов (в тексте статьи они выделены курсивом) именно по этой проблеме.

«Брихадараньяка упанишада» IV.3.6-22

Пытливый Джанака, правитель Видехи, которому Яджьявалкья когда-то опрометчиво обещал ответить на его вопросы, застал мудреца в «неразговорчивом настроении», но обещание есть обещание, поэтому Яджнявалкья нехотя позволяет втянуть себя в беседу. Кульминацией серии вопросов и ответов является следующий диалог:

6. Когда солнце зашло, Яджнявалкья, зашла луна, погас огонь и замолкла речь, какой свет [имеет] человек?" – "Атман служит ему светом – при свете Атмана он сидит, ходит взад и вперед, совершает деяние, возвращается назад".

Джанака рисует перед нами картину: сумерки, полная темнота, затушен огонь домашнего очага, смолкли разговоры, люди отходят ко сну. Говоря о солнце, луне и об огне, Джанака имеет в виду разные источники света как условия нормальной работы зрения. Упоминая речь (vac) в том же ряду, он имеет в виду свет (jyoti) в метафорическом смысле. Шанкара поясняет: речь – это звук, который, попадая в орган слуха, стимулирует работу внутреннего психического органа (антахарана), координирующего деятельность чувственных и двигательных способностей (индрий). В зависимости от своей функции внутренний орган проходит через разные модификации (вритти), называемые «манас», «буддхи», «виджняна», «читта»¹¹ (перевод этих терминов зависит от конкретного контекста, иногда они используются как синонимы).

Фактически, в свой вопрос Джанака уже закладывает перечень условий, необходимых для сна: зашло солнце, зашла луна, погас огонь и замолкла речь. Шанкара добавляет: «Прекратилась работа других органов чувств». Ситуация представлена как парадоксальная: во сне отсутствуют все источники света, а человек тем не менее сидит, ходит и т.п.. Почему мы и во сне можем продолжать свои действия (Шанкара уточняет:

встречаться и расставаться с друзьями, переходить из одного места в другое и т.п.)? Потому что наше сознание освящено своим внутренним светом.

Именно с этого места философ Шанкара начинает представлять бодрствование и стадии сновидения как разные состояния сознающего «я» (атмана). В адвайта-веданте, доктрине Шанкары, атман – это высшее духовное начало, Атман: не индивид со всеми его изменчивыми телесными и психологическими характеристиками, не индивидуальная душа (джива), которая у каждого своя, а то, что в любом индивиде *надындивидуально*, едино со всеми другими, что неизменно, вечно и непреходяще – некое устойчивое ядро чистого сознания, сохраняющееся в неприкосновенном виде от перерождения к перерождению. По учению Шанкары, на которое его вдохновили прежде всего мистические пассажи упанишад, этот Атман, наше высшее Я, есть в сущности вселенское духовное начало Брахман. Все же, что мы говорим и думаем о себе, относится к нашему низшему, эмпирическому «я», дживе, и является следствием иллюзорного наложения на наш высший Атман характеристик внешних по отношению к нему вещей – тела, психических состояний, мыслей и т.п. (в веданте они обозначаются термином упадхи¹² – «привходящие ограничения»).

Для читателей, воспитанных в традиции европейской философии, отделение мышления, разума от духовного начала (Души, Духа) и даже их противопоставление друг другу, которое мы находим не только в адвайта-веданте, но и в дуалистической философской системе санкхья (Пуруша и пракрити), а также в других школах индийской мысли, выглядит как парадокс. Но именно оно и составляет своеобразие и, я бы сказала, основное достижение индийской философии сознания. И именно это учение об Атмане Шанкара всячески выявляет, подчеркивает, а иногда просто «вчитывает» в текст десяти важнейших упанишад и в частности в БрихУ.

Шанкара: *Если в состоянии бодрствования мы видим внешние объекты благодаря их освещенности (освещенность – одно из условий пратьякши, чувственного восприятия, признаваемое всеми школами индийской философии), то восприятие во сне тоже требует, чтобы его объекты были освещены. И этот свет дает нам сознание, отличное как от тела, так и от индрий, т. е. Атман. Этот же свет продолжает светить и в глубоком сне, только в нем нет объектов, которые он мог бы освещать.*

Свет – здесь не просто метафора, а выражение парадоксальной природы сознания: мы видим благодаря свету, но он остается для нас невидимым. Да и само наше зрение, по Шанкаре, есть уже не физическое, а духовное явление. Этот парадокс обыгрывается Шанкарой с одной единственной целью – показать, что Атман есть абсолютный субъект,

который не может стать собственным объектом («огонь сам себя не жжет», «нельзя видеть взгляда смотрящего» и т.п.).

Шанкара: «Поднимаясь после глубокого сна, [мы говорим]: “Я блаженно спал и ничего не видел [во сне]” (suṣṭṭaccotthanaṃ sukham ahaṃ asvaṃsaṃ na kīṃcid avedīṣāṃ itī)¹³, что доказывает, по Шанкаре, следующее: несмотря на отсутствие познавательной деятельности (здесь vijñāna), сохраняется, во-первых, непрерывность сознания (cīta, cetana, caītaṇa); во-вторых, идентичность «я»; в-третьих, это «я» переживает состояние sukha (радость, блаженство) – земной прообраз блаженства, свойственного освобожденному Атману, т. е. Атману, достигшему мокши.

Доказывая (в полемике с материалистами), что сознание не может быть свойством тела или органов чувств, Шанкара приводит следующий аргумент: *если принять точку зрения материалистов (чарваков) и приписать сознание индриям, то мы видели бы во сне и вспоминали только то, что воспринималось нашими индриями. Между тем, слепой может сказать, что ему снились горные вершины. Значит–видят не глаза. Но и тело тоже не может «видеть»: у мертвого тела, даже если его органы неповреждены, нет ни зрения, ни слуха, ни тому подобного. Свет сознания не исходит и от манаса, представляющего собой объект, подобный цвето-форме (рупа).*

Индийские философы считали манас чем-то материальным, и, как правило, лишеным сознания (поэтому часто встречающийся перевод термина «манас» как «ум» может ввести в заблуждение). Мы видим, что Шанкара ссылается на состояние сна для опровержения материалистического взгляда на сознание: раз во сне (как и в процессе воспоминания), когда индрии бездействуют, сознание работает, ни они, ни тело не могут быть его субъектом.

7. «Который [из них] Атман?» – «Пуруша, отождествленный с виджняной, находящийся в пранах, свет внутри сердца. Уподобляясь тому (виджняне), он пересекает оба мира, словно думая, словно двигаясь туда-сюда. Ведь находясь во сне, он выходит за пределы [этого] мира, форм смерти¹⁴.

Шанкара: *После объяснений Яджнявалкьи у Джанаки все еще остаются сомнения относительно того, кто является субъектом познания: индрии, тело, манас или может быть виджняна (здесь познавательная способность, интеллект), поэтому он спрашивает: «Который из них Атман?» Яджнявалкья отвечает, что это пуруша¹⁵ (буквально, «человек», «мужчина»), т.е. индивидуальная душа, отождествленная с виджняной, поскольку они неразрывно связаны. Виджняна – универсальный инструмент, помогающий во всем, подобно лампе, освещающей путь в темноте, но при этом – не высшее сознание и даже не его модификация. Атман – вот источник света, благодаря которому*

«светится» все остальное: тело, индрии, манас и виджняна. Будучи ближе всего Атману, виджняна ярче всех светит его отраженным светом, поэтому люди отождествляют свое «я» прежде всего с виджняной, затем с манасом, схватывающем отражение Атмана в виджняне, затем с индриями, находящимися в контакте с манасом, и наконец – с телом, через его контакт с индриями. Таким образом Атман пронизывает своим светом весь агрегат тела и чувств.

Так Шанкара объясняет, почему мы говорим «я», имея в виду весь телесно-психический комплекс, на который падает отраженный свет сознания¹⁶. Неудобную фразу Яджнявалкьи о том, что он (Атман, Пуруша) находится **в пранах** (букв. «жизненных дыханиях»)– «неудобную», поскольку в его собственной доктрине Атман – бесконечен и вездусущ, а стало быть, не может быть *в чем-то*, Шанкара толкует так: раз Атман в пранах, а праны, по его мнению, суть индрии, значит Атман не является индриями (содержимое не может быть одновременно и содержащим). Выражение же **внутри сердца** он понимает как «в виджняне», тем самым разрушая слишком физиологические ассоциации (подробнее про сердце см. в комментарии к БрихУ VI. 3. 22).

Шанкара: *Атман, уподобившись тому, что он освещает, т.е. виджняне, движется между двумя мирами – этим миром, в котором протекает наше настоящее существование, и другим миром, в который мы попадем после того, как отбросим это тело и обретем новое. Перемещение из мира в мир несвойственно истинной природе Атмана, поэтому говорится **словно двигаясь туда-сюда**; противоположный любому действию, в том числе и умственному – мышление приписывается ему по ошибке – Атман, по выражению Яджнявалкьи, **словно думает** (на самом деле «думает» виджняна). Когда же Атман, следуя виджняне, модифицируется в форму сна, то он выходит за пределы этого мира, за пределы состояния бодрствования, и всего того, что оно влечет за собой – за пределы действия, неведения и подобных **форм смерти**.*

8. Поистине, этот пуруша, рождаясь и входя в тело, соединяется со злом; уходя и умирая, он оставляет зло позади.

Шанкара: *Зло (рартап) – это тело и индрии, которы служат опорой дхармы и адхармы (добродетели и порока), служащих топливом перерождения (сансара). Умирая, пуруша покидает тело, но для того, чтобы воплотиться в новое. Так же, как при жизни он постоянно переходит из бодрствующего состояния в состояние сна, то оставляя тело, то снова возвращаясь в него (упанишады придерживаются представления о том, что во время сна душа покидает тело), после смерти он тоже переходит из этого мира в другой, оставляя старое тело и обретая новое.*

Другой мир, с точки зрения Шанкары, – это другое существование, новое воплощение индивидуальной души, а не потусторонний мир, «тот свет», как для авторов этой древней упанишады. Во времена БрихУ вера в посмертное существование явно доминировала над верой в перерождение¹⁷. Шанкара проводит параллель между переходом от бодрствования ко сну и переходом от жизни к смерти: и то и другое происходит постоянно, поэтому для него бодрствование и сон, жизнь и смерть, «этот» и «другой мир» – явления одного порядка. Действительно, с точки зрения доктрины перерождения рождение и смерть – не начало и конец жизни, а лишь узловые станции, где путешественник меняет лошадей, некие перевалочные пункты. Однако из следующего отрывка становится ясно, что для Яджнявалкьи «другой мир» – это не новое воплощение души, а область посмертного существования. Как же выходит Шанкара из этого затруднительного положения? Читаем дальше.

9. У этого пуруши, есть лишь два прибежища (sthana): этот (idam) и другой мир (paraloka) и соединяющее их (sandhya) третье – прибежище сна (svapna). Находясь в этом третьем соединяющем прибежище, он видит оба прибежища – этот и другой мир. И каким [бы ни был его] багаж для пребывания в другом мире, он видит оба: зло [этого мира] и блаженство [другого мира], уже достигнутое и то, что следует достичь. Когда он спит, то, забрав немного [впечатлений] из этого всеохватывающего мира, он сам отбрасывает [тело бодрствующего состояния], сам созидает [тело сновидческого состояния]; с помощью своего блеска, своего света он спит. Здесь [в этом состоянии] этот пуруша сам бывает своим светом.

Вопрос (анонимного оппонента Шанкары): *Разве состояние сна не является «другим миром»? Если это так, то утверждение о существовании только двух состояний является неверным.*

Шанкара вынужден «выкручиваться»: он больше не сближает сон с «другим миром», как в комментарии к предыдущему отрывку. Теперь свапна – это соединение, точка пересечения этого и другого миров, а не некий особый мир.

Шанкара: *Место, где пересекаются две деревни, не может быть третьей деревней. Спящий пуруша как бы находится на перекрестке двух миров, что позволяет ему обозреть и тот и другой. Что значит багаж для пребывания в другом мире (акрама)? Акрама (akrata) – это то, с помощью чего нечто преодолевается, опора: знания, действия и весь прошлый опыт, которыми человек обзаводится для будущего мира (читай: будущего существования), как готовое прорасти зерно. Результат прегрешения – страдание, результат добродетели – блаженство. Пуруша испытывает во сне блаженство и страдание, обусловленные отпечатками, оставленными его*

*собственными добродетелями и пороками в течении предшествующих жизней. Вместе с тем сны предвещают то, что с нами будет в следующих жизнях (отсюда аналогия: сон-будущая жизнь). Откуда это известно? Нам снится то, что мы никогда не будем испытывать в этой жизни, но что может быть следствием пережитого в прошлых существованиях. Что же происходит во сне? Пуруша забирает из этого мира **немного впечатлений** (психических отпечатков, оставленных действиями в бодрствующем состоянии), **отбрасывает тело, «убивает» его, делая неподвижным, бессознательным, и создает из впечатлений прошлого опыта тело сновидческого состояния.***

Сновидческое тело, как и физическое, тоже предназначено для активизации кармических отпечатков. Стало быть, сны, по Шанкаре, – это не свободный полет фантазии или игра воображения¹⁸, а определенная комбинация впечатлений, полученных в состоянии бодрствования в ходе данного и, возможно, прошлых существований. Шанкара выказывает здесь приверженность к так называемой «репрезентативной» теории сновидений (близкой духу реалистических школ ньяи, вайшешики и мимансы)¹⁹. Согласно ей, сны отражают впечатления бодрствующего состояния. В этом отношении сон имеет тот же механизм, что и память: опыт человека оставляет в его внутреннем органе как пассивные (васана), так и динамические отпечатки (самскар), которые при определенных условиях воспроизводятся (активизируются). Сон отличается от памяти тем, что в нем элементы дневного опыта, лишаясь своего контекста, попадают в сочетания, нарушающие пространственно-временную и причинно-следственную логику бодрствования. Кроме того, во сне впечатления не просто припоминаются, а непосредственно переживаются. Наконец, в отличие от обычных воспоминаний, чей объект – пережитое в реальности «грубым телом», объекты сна – пережитое «тонким телом». В ВСБ Шанкара отмечает, что пуруша не является творцом своих снов, в противном случае не было бы кошмаров, все видели бы только приятные сны: сны не возникают по нашему желанию (они – следствие дхармы и адхармы и в этом смысле обусловлены нашей кармой)²⁰.

Но можно ли избыть карму во сне? Иными словами, можно ли рассматривать хорошие сны как кармическую награду, а кошмары как кармическое наказание? Шанкара, как мы увидим далее, считал, что во сне мы не совершаем поступков, которые имели бы кармические последствия, однако значит ли это, что сон не является кармическим воздаянием? В свете доктрины кармы хороший или дурной сон вряд ли может считаться достаточным кармическим воздаянием, иначе оно было бы слишком легким: увидели кошмар и освободились от дурной кармы. Вместе с тем, сны несомненно отражают нравственный облик индивида, уровень его дхармы, и это отличает шанкаровскую и в

значительной степени упанишадовскую трактовку сна от ведийской. Если в Ведах дурные сны – это то, что вторгается в человека извне, будучи навеяно демонами или другими внешними силами, то в упанишадах и особенно у Шанкары – это следствие жизненных переживаний самого индивида. Даже во сне сознание человека не избегает морального воздаяния.

Обратим внимание на то, что в тексте упанишады «тот мир» связан исключительно с блаженством: **и блаженство [другого мира]**. Когда заходит речь о посмертном существовании, упанишады рисуют его, как правило, в ярких гедонистических красках (это вполне земные удовольствия, но перенесенные на небеса). Шанкара же приспособливает этот текст к доктрине кармы и перерождения.

С помощью своего блеска, своего света он спит, т.е. его объектом является его собственный блеск, проявляющий дневные впечатления, в то же время он – субъект, сознание-свидетель. Если в бодрствующем состоянии свет атмана смешивается с деятельностью индрий, виджняны, манаса, внешним светом, во сне, когда ничего этого нет, атман становится чем-то отдельным, изолированным. Как может он, лишенный всех этих инструментов, постигать объекты?

10. Там нет колесниц, нет [животных], запряженных в колесницы, не бывает дорог, [но] он создает колесницы, [животных], запряженных в колесницы, дороги. Там не бывает блаженства, радостей, удовольствия, [но] он создает блаженство, радости, удовольствия. Там не бывает водоемов, лотосных прудов, рек, [но] он создает водоемы, лотосные пруды, реки. Ведь он – создатель (sa hi karta).

Вопрос: *Как можно изготавливать колесницы и прочее, если нет соответствующих материалов – деревьев и т.п.? Ответ на этот вопрос был дан в предыдущем отрывке: **Когда он спит, то, забрав немного [впечатлений] из этого всеохватывающего мира ... Этим немногим, что взято из мира, являются отпечатки, или впечатления (vasana), определяющие модификации (vritti) внутреннего органа (antaḥkaraḥa).** В данном случае это отпечатки дневных впечатлений о колесницах и т.п.. Благодаря им, манас принимают форму (rupa) чувственных объектов. Разумеется, индрии бездействуют, нет никаких источников света и того, что ими освещается, колесниц и прочего, есть только впечатления, не существующие вне модификаций внутреннего органа, и объясняемые прошлой кармой человека. Свет, освещающий эти впечатления, свет Атмана, отделен от всего, что он освещает, как меч, вынутый из ножен.*

Точно так же во сне нет удовольствий и радостей, как при рождении сына, но пуруша создает эти удовольствия и прочее, а также пруды и т.п. – опять-таки только в

форме впечатлений, поскольку он – создатель, деятельное начало, творец. В чем состоит его деятельность? Это не действия ремесленника, изготавливающего колесницу. Во сне руки и ноги – его важнейшие факторы – не действуют. В бодрствующем состоянии, когда они действуют, человек – при неизменном свете Атмана – производит определенные движения, они создают модификации внутреннего органа, оставляющие впечатления в виде колесниц и прочего. Именно поэтому Атман назван действующим началом, агентом, хотя реально действуют руки, ноги, органы чувств и прочее. Однако в случае Атмана речь идет не о действии, а о том, что является его причиной, побуждает его, само не будучи действием. Строго говоря, свет ничего не делает, он только все освещает, свет Атмана – это чистое сознание, освещающее тело и индрии через виджняну, поэтому слова о том, что Атман является деятелем, следует понимать иносказательно.

Шанкара был принципиальным противником концепции реалистических школ вайшешики и ньяи, понимавших атмана как деятеля, агента (kartz). По представлению адвайтиста, это несовместимо с вечностью и неизменностью высшего принципа²¹. Лишь роль сакшина (sakşin) – свидетеля, не вовлеченного ни во что, но бесстрастно и незаинтересованно созерцающего все, что происходит (в этом адвайтист близок идее санкхьи о чистом сознании – Пуруше, созерцающем модификации пракрити), отвечает, согласно Шанкаре, природе сознания²².

Свободный творческий характер сновидческого сознания, о котором говорит здесь Яджнявалкья, Шанкара старается истолковать как метафору, иносказание. Он подменяет творение из ничего созданием из предданного материала, работу творца – работой демиурга²³. Но во сне, по Шанкаре, человек более свободен, чем наяву: наяву он не может действовать, если нет необходимых для этого условий (тела, органов чувств, предметов, орудий труда, природного окружения и т.п.), во сне это становится возможным. Наяву человек радуется лишь по поводу каких-то событий (можно было бы сказать, что радость интенциональна), например рождения сына. Во сне радость беспредметна, она возникает спонтанно и зависит лишь от самого пуруши. Такая степень свободы объясняется тем, что грубая (sthula) материальность уже более не сковывает пурушу, он имеет дело лишь с тем, что создано его собственной психикой – «тонкими» предметами и сущностями.

Однако, как я уже отмечала, Шанкара в своей интерпретации совершенно пренебрегает тем, что текст упанишад развивает здесь идею посмертного существования: для Яджнявалкьи мир сна – это виртуальная копия нашего вещного мира, но без его страданий и невзгод. По сути это такое же архаическое представление о загробном существовании, как и те, о которых свидетельствуют захоронения в древнеегипетской и

других цивилизациях: человека снабжают предметами (или их символическими знаками), которыми он пользовался при жизни, чтобы и на том свете он мог продолжать свои излюбленные занятия.

11. Об этом – такие стихи:

**Подчинив сном то, что принадлежит телу
Неспящий и взирающий на спящих,
Приняв сияние, он снова идет на свое место,
Золотой пуруша, одинокий гусь.**

Шанкара: *Пуруша, распространяющий вокруг себя вечный свет, проходящий через состояния бодрствования и сна, через этот и другой миры, отбрасывает тело, т.е. делает его неподвижным, а сам бодрствует и берет на себя сияние, т.е. функции индрий.*

Хамса – гуси, лебеди и, возможно, другие перелетные птицы, известные в Индии – это символ высшего духовного начала, Брахмана (так называют и аскетов, достигших высших ступеней духовного совершенствования).

**12. Охраняя жизненным дыханием (праха) невысокое гнездо,
Бессмертный, выйдя из гнезда,
Он, бессмертный, идет, куда желает,
Золотой пуруша, одинокий гусь.**

Шанкара: *невысокое гнездо – это тело. Чтобы его не приняли за мертвое, оно охраняется праной, в то время как Пуруша идет, куда пожелает. Хотя он видит сны, находясь в теле, но поскольку он с телом никак не связан, то, подобно акаше (пространству,) находится и вне тела. Любые объекты желания, разумеется, в форме впечатлений, для него достижимы.*

Здесь Шанкара пытается приспособить свое толкование Атмана как бесконечного и не имеющего границ начала к архаическому взгляду, в соответствии с которым душа имеет ограниченный размер и во время сна может выходить за пределы тела.

**13. Во сне, идя вверх и вниз,
Бог создает многочисленные образы,
Словно наслаждающийся в обществе женщин, смеющийся,
Словно даже видящий страшные [зрелища].**

Шанкара: *Во сне пуруша достигает высшего и низшего, мира богов и мира животных и т.п., и принимает разные обличия – опять-таки в форме впечатлений. Он будто наслаждается женщинами, будто смеется с друзьями, будто видит страшные вещи – львов и тигров.*

Словом «словно», «будто» (iva) Шанкара подчеркивает иллюзорный характер сновидческих ощущений и переживаний. Для пуруши нет никаких преград: он принимает любые формы – низкие и высокие (Шанкара подчеркивает – *в форме впечатлений*), получает любые удовольствия и испытывает страх, видя страшные вещи. Здесь Яджнявалкья впервые упоминает кошмары (однако похоже, что эти «ужасы» не слишком отягощают фривольную жизнь пуруши).

**14. [Люди] видят место его развлечения,
Его самого не видит никто.**

[Поэтому] говорят: «Пусть не будят его внезапно – ведь трудно вылечить того, к кому он не возвращается». Однако говорят также: «Этот [сон] у него – то же, что и состояние бодрствования, ибо, что он видит при бодрствовании, то – и во сне. Здесь, [во сне] этот пуруша сам бывает своим светом». [Джанака сказал]: «Почтенный, я дам тебе тысячу [коров]. Говори же дальше ради освобождения».

Шанкара: Развлечения – это впечатления от деревень, городов, женщин, пищи и т.п., вызванные в воображении пурушей, но никто не видит его самого. Его не видят именно потому, что во сне он сам становится светом, благодаря которому все видят. Распространенное представление о том, что человека нельзя будить, когда он крепко спит, тоже доказывает, что атман во сне отличен от тела и индрий. Врачи и другие люди говорят так, поскольку считают, что атман выходит из занимаемого им тела через двери чувств и остается снаружи. Когда человека внезапно будят, его атман может и не найти нужных дверей, чтобы войти обратно. Поскольку во сне атман принимает на себя функции индрий, при резком пробуждении эти функции могут неправильно распределиться, именно поэтому человек может ослепнуть или оглохнуть.

Другие говорят, что сон не является состоянием, отличным от бодрствования в том смысле, что атман остается смешанным с телом и индриями. В доказательство они приводят аргумент, состоящий в том, что человек видит во сне лишь то, что видел в бодрствующем состоянии. Однако это неверно, поскольку во сне индрии не действуют и нет иного света, кроме света Атмана.

Хотя эти народные поверия и представления специалистов по аюрведе основаны на иной концепции атмана – атмана как индивидуальной души, имеющей форму тела, Шанкара, не без некоторых натяжек, поворачивает их в пользу своей собственной концепции внепространственного, вездесущего (vibhu) Атмана. Играя метафорическими аспектами языка (пуруша «бродит», «блуждает», «ни к чему не прикрепляется», не случайно в упанишадах его называют «хамсой» – перелетной птицей), Шанкара пытается

выразить внутреннюю свободу пуруши, его нетождественность состояниям, которые ему приписываются.

15. [Яджнявалкья сказал]: «Он, этот [пуруша], насладившись, постранствовав, лишь увидев доброе и злое, [пребывает] в этом глубоком сне (саьпрасада), затем устремляется обратно к прежнему убежищу – свапне, сну [со сновидениями]. (Это перевод с учетом толкования Шанкары; другой возможный перевод: «Он, этот [пуруша], в этом глубоком сне, насладившись, постранствовав, лишь увидев доброе и злое, снова устремляется обратно к прежнему убежищу – свапне, сну [со сновидениями]). Что бы он там [в этом состоянии] ни увидел, то не следует за ним, ибо этот пуруша [ни к чему] не прикрепляется». – «Это так, Яджнявалкья. Я дам [тебе], почтенный, тысячу [коров]. Говори же дальше о самом освобождении».

Шанкара: *Сампрасада* – это глубокий сон, отличный от сна со сновидениями. Если в бодрствующем состоянии человек оскверняется действиями тела и индрий, а в неглубоком сне, избавясь от таких действий, получает небольшое облегчение в глубоком сне он достигает высшего покоя. Перед этим, т.е. во сне со сновидениями, он видит друзей и родственников, бродит туда-сюда, развлекается и т.п., испытывая от этого усталость, видя результаты добродетельных и порочных поступков, совершенных ранее. **Лишь увидев доброе и злое** – это значит, что во сне он не делает ничего ни плохого ни хорошего, а лишь видит результаты прежних своих действий. Однако простое созерцание добра и зла не влечет за собой кармических последствий. Если бы он действительно совершал поступки во сне, то их последствия преследовали бы его наяву. Однако никто не считается грешником из-за преступлений, совершенных во сне. Так что во сне есть только видимость действия, а не само действие. Почему нет действий во сне? Действие всегда вызвано контактом тела и индрий, имеющих форму, с тем, что тоже имеет форму. Не имеющее формы не может действовать, Атман не имеет формы, оттого и не затрагивается действием. А поскольку он не затрагивается действием, то не может затрагиваться и видимым во сне. После глубокого сна он возвращается в состояние сна со сновидениями.

Похоже, что, с точки зрения Яджнявалкьи (см. второй перевод), пуруша наслаждается, странствует и т.д. именно в состоянии глубокого сна, а потом возвращается в состояние сна со сновидениями. Это странно, учитывая общую концепцию Яджнявалкьи, изложенную далее. Поэтому вполне понятно, что Шанкара пытается исправить положение: приурочить наслаждение, странствие и прочее к предыдущему этапу – ко сну со сновидениями. Обратим внимание на его рассуждение о пассивности кармического опыта во сне: карма лишь созерцается, но не создается – еще один признак

возросшей степени свободы пуруши в его движении к освобождению от кармы. Так вместе с Шанкарой мы переходим к следующей стадии – стадии сна без сновидений, где свобода пуруши выражается уже не в удовольствии и в свободном броуновском движении, а в полном покое и безмятежности.

16. «Он, этот [пуруша], насладившись в этом сне, побродив [вокруг], лишь увидев доброе и злое, опять устремляется обратно к прежнему пристанищу – бодрствованию. Что бы он там ни увидел, то не следует за ним, ибо этот пуруша [ни к чему] не прикрепляется». – «Это так, Яджнявалкья. Я дам [тебе], почтенный, тысячу [коров]. Говори же ради освобождения».

Здесь аналогичная серия характеристик (**насладившись** и т.п.) явно связана со сном со сновидениями, но поскольку Шанкара уже высказался о нем в связи с предыдущим отрывком, то по поводу данного текста сказать ему нечего и он вступает в полемическую перепалку по поводу, не имеющему прямого отношения к теме (поэтому мы ее опускаем).

17. «Он, этот [пуруша], насладившись в этом бодрствовании, побродив [вокруг], лишь увидев доброе и злое, опять устремляется обратно к прежнему пристанищу–состоянию конца сна (глубокого сна).

Шанкара: *Может возникнуть возражение: «Как может он лишь видеть доброе и злое, ведь в бодрствующем состоянии он еще и действует?»*

Ответ: сам Атман не действует, видимость действия возникает в результате ошибочно наложенных на Атман привходящих ограничений (упадхи) – тела, индрий, манаса и т.п. Переход из одного состояния в другое доказывает: Атман отличен от них и ни к чему не привязан. Следующие отрывки иллюстрируют эту мысль.

Если в комментарии к 16-му отрывку Шанкара говорит о действии пуруши в бодрствующем состоянии как о чем-то вполне реальном (он отмечает, что для действия нужны условия – тело, индрии и т.п.) и ни словом не обмолвливается об иллюзорности действия как такового, то теперь он обращается именно к этой своей концепции²⁴, найдя для этого повод – выражение **лишь увидев доброе и злое**, относящееся уже не ко сну, а к бодрствованию. Оно означает, что пуруша не действует даже в бодрствующем состоянии.

18. Как большая рыба блуждает вдоль обоих берегов [реки] – то с одной стороны, то с другой, так и этот пуруша блуждает по обоим этим состояниям – состоянию сна и состоянию бодрствования.

Шанкара: *Тело и индрии, являющиеся формами смерти, вместе с причинами их возникновения – желаниями и действиями, не имеют отношения к Атману, Атман отличен от них. Однако в бодрствующем состоянии Атман в силу неведения предстает*

как связанный со смертью (действием), телом и индриями, в состоянии сна со сновидениями – как связанный с желаниями, но свободный от форм смерти, а в состоянии глубокого сна – как совершенно безмятежный и непривязанный. Таким образом, из этих отрывков упанишад вытекает, что Атман по своей природе вечен, освобожден, просветлен и чист.

В упанишаде акцентируется равнопорядковость, взаимодополнительность сна со сновидениями и бодрствования, тот факт, что они составляют биполярную, но при этом неразрывную диаду.

19. Как сокол или другая [быстрая] птица, устав от полета в этом пространстве и сложив крылья, направляется к гнезду, так и этот пуруша спешит к тому состоянию, в котором, уснув, он не желает никакого желания, не видит никакого сна.

Шанкара: *Выражение не желает никакого желания* исключает любые желания, которые человек может иметь как в бодрствующем состоянии, так и во сне. То же самое и в случае выражения **не видит никакого сна**: сны бывают не только во сне, но и наяву. Как сказано в Шрути: «У него три прибежища, три состояния сна»²⁵ («Айтарейя упанишада» III.12). Как птица устремляется к гнезду, чтобы отдохнуть после долгого перелета, так и джива (индивидуальная душа), связанная с результатами действия, совершенного при контакте с телом и органами чувств в бодрствующем состоянии и во сне, тоже испытывает усталость и, чтобы отдохнуть, возвращается к себе самой, отличной от всех привходящих ограничений. В следующем отрывке определяется природа неведения – корня всех зол.

Здесь необходимо отметить два момента: 1) третье состояние определяется по контрасту к первым двум: в бодрствовании и во сне со сновидениями пуруша по-разному, но деятелен, поскольку у него сохраняются желания, здесь же он спокоен, ибо у него нет никаких желаний; 2) бодрствование и сон со сновидениями находятся в одном стратe бытия, как бы замыкаясь друг на друге и друг друга подпитывая: явь порождает сон, сон (в случае вещей снов) обращается в явь²⁶. Пуруша, таким образом, колеблется между ними и устает не только от своих действий, которые он выполняет в снах и наяву, но и от самого этого бесконечного колебания между сном и явью²⁷.

20. Поистине, в нем находятся нади (энергетические каналы), называемые хита («двигающие», «направляющие»), тонкие, как волос, расщепленный на тысячу частей; наполненные белой, синей, красновато-коричневой, зеленой и красной [сывороткой]. И когда [он чувствует во сне], словно его убивают, словно его побеждают, словно его преследует слон, словно он падает в яму, то из-за невежества

он ощущает при этом тот же страх, который знаком ему в [состоянии] бодрствования. [Но] когда [ему кажется, что он] словно бог, словно царь; [когда] он думает: «Я есмь все сущее», – это его высший мир.

Шанкара: *Тонкое тело (линга шарира), состоящее из 17 элементов, пересекают нади, тонкие как тысячная часть волоса (ср. нервы) и наполненные разноцветной сывороткой (ее цвет определяется разным сочетанием желчи, флегмы и ветра²⁸). Это тонкое тело, прозрачное как кристалл, служит прибежищем психических впечатлений. В результате прошлых действий (благих или предосудительных) и контакта с сывороткой, находящейся внутри нади, оно принимает форму женщин, колесниц, слонов и т.п. Так случается, когда человек в силу неведения, основанного на прошлых впечатлениях, думает во сне, что его пришли убить и ограбить, в то время как с ним ничего реально не происходит. Такого рода низкие впечатления основаны на модификациях манаса, вызванных прошлыми дурными поступками человека. Когда невежество сменяется знанием и человек в бодрствующем состоянии посвящает много времени почитанию богов, ему может присниться, что он бог. Если наяву он царь, то и во сне он будет проникнут впечатлениями своего царственного положения и т.п. Когда же его знание достигает полноты, то он пребывает в высшем состоянии тождества со всей Вселенной. Именно это состояние и есть истинная природа Атмана. Если до реализации своего тождества всему сущему, человек смотрит на что-то как на отличное от себя, даже если это нечто столь же тонкое, как волосок, думая: «Это не я», то это все еще состояние неведения. Именно реализация тождества со всем и есть природа освобождения.*

Таким образом, результатом знания является отождествление Атмана со всем, а результатом неведения – его отождествление с конечными вещами или же отделение от чего-то как от иного, чем он сам. Пуруша находится в состоянии вражды с тем, от чего хочет отделиться, и именно в результате этой вражды ощущает себя убитым, побежденным, преследуемым. Когда же он – все, ему не от чего отделяться, не с чем и не с кем враждовать. Поскольку природа неведения состоит в представлении бесконечного как конечного, в представлении вещей как чего-то иного, чем Атман, то и сам Атман предстает конечной вещью. Отсюда и возникает желание обладания по отношению к тому, от чего он отделен, желание порождает действие, действие производит свой результат. Стало быть, неведение не является естественным состоянием Атмана, и именно поэтому возможно освобождение.

Теперь у нас достаточно материала, чтобы обсудить шанкаровское понимание механизма сна. Адвайтист соединяет мистическую физиологию упанишад с гораздо более поздним и развитым в основном санкхьей учением о тонком теле (linga-чаггта, секшма-чаггта). Правда, согласно санкхье, тонкое тело состоит из 18 компонентов: десяти индрий (пяти чувственных способностей и пяти способностей действия), пяти танматр («тонких элементов»: звука, запаха, цвета и т.п.), аханкары («производящего я», принципа индивидуации), буддхи (у Шанкары это виджняна) и манаса. Шанкара, скорее всего, объединяет аханкару с виджняной (см. далее комментарий к тексту 22) и получает «хорошее» число 17²⁹. Фактически, тонкое тело – это то, что мы можем сегодня назвать психикой человека. Действие (телесное, речевое или ментальное – Шанкара здесь не уточняет) вызывает модификацию манаса, которая оставляет отпечаток (vasana, saṅskāra) или формирует предрасположенность (bhava) в тонком теле, пронизанном нитями надиди³⁰. Во сне, когда индрии не действуют, манас продолжает функционировать за счет этих отпечатков, или впечатлений, которые, как мы видели, непременно маркированы дихотомией «праведного-неправедного», т.е. положительно или отрицательно заряжены. Поэтому, хотя сновидческие действия не имеют кармических последствий, сами они всегда кармически окрашены – сон тоже сфера кармического опыта, а наши сны – эхо наших собственных поступков. Когда содержание снов не объясняется актуальным опытом, то, по мнению Шанкары, оно может отсылать к прежним существованиям³¹. Если физическое, «грубое тело» разрушается после смерти, то «тонкое» переходит от существования к существованию, обеспечивая непрерывность и преемственность субъекта перерождения. Тонкое тело является не только картри (агентом), но и бхоктри (bhoktri, «вкушающим» последствия деяний в прошлых рожденьях) – оно, а не Атман, по Шанкаре, поскольку Атман, по определению упанишад, никак не затронут кармой: «...не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим» (БрихУ VI.4.22). Для вечного Атмана нет ни кармы, ни разрушения кармы.

21. Поистине, это его образ, поднявшийся над желаниями, свободный от зла и страха. И как [муж] в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот пуруша в объятиях познающего Атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, [в котором он] достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] Атмана, лишен желаний, свободен от печали.

Шанкара: *Здесь описано состояние освобождения (мокша).*

Возражение: *Если Атман пребывает в собственной форме в состоянии глубокого сна, почему он не знает себя как такового?*

Ответ: в силу состояния всеохватывающего единства, в котором нет ничего, кроме Атмана, так что нельзя сказать: «Есть нечто другое, кроме меня». Это проиллюстрировано примером с мужем в объятиях любимой жены. В таком состоянии нет никакого познания, поскольку нет объекта, помимо самого Атмана. Познание возможно лишь при условии множественности и разнообразия – следствий неведения. Когда неведение пресечено, остается единение Атмана со всем сущим. Таково состояние глубокого сна. В иных состояниях (бодрствования и сна со сновидениями) вещи отделены от Атмана и поэтому являются объектами желания. Но для того, кто крепко спит, вещи становятся Атманом, поскольку нет неведения, которое проецировало бы идею различия.

Шанкара считает, что Яджнявалкья ведет речь о мокше, но значит ли это, что сон без сновидений и есть мокша, или он просто подобен мокше? – держа этот вопрос в уме, читаем дальше:

22. Здесь [в этом состоянии] отец – не отец, мать – не мать, миры – не миры, боги – не боги, Веды – не Веды; здесь вор – не вор, убийца – не убийца, чандала – не чандала, паулкаса – не паулкаса, нищенствующий монах – не нищенствующий монах, аскет – не аскет. За ним не следует добро, за ним не следует зло, ибо тогда он преодолевает все печали сердца.

Шанкара: *Может возникнуть возражение: если в состоянии глубокого сна не познается ничего, то не познается и сияние света Атмана. В этом случае сияние не является природой Атмана. Это возражение было опровергнуто примером с супругами в объятиях друг друга. Сияние Атмана несомненно присутствует в глубоком сне, но оно не познается вследствие состояния единства, в котором находится Атман. Данный текст продолжает описывать состояние единства: отец – не отец, т.е. отцовство – это состояние, в котором один человек выступает источником для другого, отделенного от него, но в состоянии единства он больше не отец, поскольку свободен от действий, связывающих его с сыном. Сын также прекращает быть сыном, поскольку его отношения с отцом порождены действием, а он свободен от действий. То же самое относится к матери. Миры, которые обретаются в результате соблюдения ритуалов, в отрыве от ритуалов более не являются мирами. Боги, составляющие часть ритуалов, – вне ритуалов более не боги. Так же и Веды, состоящие из брахман (описания и пояснения смысла ритуалов), описывающих средства, цели и их взаимоотношение, как и мантры (священные формулы), формирующие часть ритуалов, связанные через эти ритуалы с человеком, при преодолении ритуалов перестают быть Ведами и мантрами. Человек освобождается от связи не только с добродетельными поступками, но и с*

преступлениями. Вор, укравший золото у брахмана или даже убивший брахмана, свободен от действия, в результате которого он стал вором или убийцей. Таким образом человек освобождается не только от действий, совершенных в этой жизни, но также и от дурных поступков в прошлых жизнях, которые привели его к перерождению в облике чандалы (сына шудры и брахманки). Не связанный с действием, вызвавшим его низкое рождение, он более не чандала. Пулкаса (сын шудры и кшатрийки) – более не пулкаса, отшельник – более не отшельник и т.п. И все это потому, что Атман не затронут действиями (добродетельными, предосудительными, преступными и т.д.), поскольку он выше всех печалей, выше всех желаний. Именно желания при их неисполнении превращаются в печаль, поэтому печаль, скорбь, привязанность суть синонимы. **Все печали сердца** – сердце представляет собой лотосообразный кусок плоти, прибежище виджняны. Печали сердца – это печали виджняны, а не Атмана: не связанный с сердцем во время глубокого сна Атман, как сказано, преодолевает формы смерти, т.е. разные земные желания, пребывающие в сердце. Если бы желания пребывали в Атмане как качества в своем субстрате (точка зрения вайшешики)³², они не могли бы быть объектами, которые он созерцает в состоянии сна, ведь глаз не может видеть сам себя.

Вопрос: Если сущностью Атмана является сознание, подобно тому как сущностью огня – жар, как может Атман в состоянии глубокого сна отбросить свою сущность и не познавать? А если он не отбрасывает свою сущность, то как может он не видеть? Говорить, что сущность Атмана – сознание, и при этом, что он не познает, значит впасть в противоречие.

Ответ: это не противоречие, что доказывает следующий отрывок:

23. Хотя, поистине, тогда [в состоянии глубокого сна] он не видит, – поистине, зрящий он, [хотя] не видит. Ибо не разрушается зрение у зрящего (драшцз), потому что оно неуничтожимо. Но нет второго [после него], нет отличного [от него], что он мог бы видеть³³.

Шанкара: Может возникнуть возражение: известно, что в состоянии глубокого сна он не видит, поскольку ни глаза, ни манас, являющиеся инструментами зрения, не действуют.

Ответ: нет, он видит, ибо зрение, которым наделено сознание-свидетель, не может быть разрушено. Так же, как солнце и тому подобное светит не потому, что надо осветить какой-то объект, а лишь в силу собственной природы, так и атман назван зрящим (драштри), поскольку обладает неуничтожимым видением. Это доказано тем фактом, что во сне со сновидениями, когда органы зрения (манас и глаза) не действуют, мы все равно способны видеть.

*Вопрос: Но если Атман продолжает видеть в глубоком сне, почему он **не видит**? Он не видит, поскольку не существует ничего другого, отличного от него, что он мог бы видеть. То же самое относится к обонянию, вкусу, речи, слуху, мысли, осязанию, познанию.*

Ответ: В состоянии глубокого сна, в отличие от бодрствования и сна со сновидениями, нет никакой второй вещи (после Атмана), которую он мог бы познавать, поэтому в этом состоянии он не познает никаких объектов. Речь идет не о том, что у Атмана есть разные атрибуты (в виде зрения, слуха, способностей мысли, познания и т.п.), которые между собой различаются, тогда как сам он един, а о свете сознания, который в бодрствующем состоянии проявляет себя через органы, такие как глаз и т.п., а в состоянии глубокого сна никак себя не проявляет. Пример: прозрачный кристалл, который сам бесцветен, но окрашивается от близости разноцветных предметов. Другой пример: свет солнца, который уподобляется цвету освещаемых им предметов, но, когда их нет, не имеет цвета.

* * *

Самое главное для нас в как в БрихУ, так и в комментарии Шанкары – это статус сна без сновидений³⁴. В связи с ним возникает два вопроса. Первый: можно ли считать глубокий сон состоянием *сознания*, а стало быть связывать с Атманом? Второй: правильно ли отождествлять это состояние с мокшей (высшей целью духовного совершенствования – освобожденным Атманом, слившимся с Брахманом)? Рассмотрим эти вопросы по порядку.

Как доказать искомую непрерывность и самоидентичность высшего Атмана, состоящего из сознания, если в глубоком сне сознание никак себя не проявляет? Судя по наблюдениям, на которые ссылается адвайтист, глубокий сон как бы маркирует разрыв, паузу, перерыв в работе сознания. В другом тексте Шанкара формулирует этот вопрос так: «Просыпаясь после единения с Брахманом (глубокого сна), пуруша является тем же самым, что соединился с Брахманом, или другим? Или же: является ли проснувшийся человек тем же, кто заснул?»³⁵

Эта проблема имеет два решения: 1) сознание в глубоком сне просто отсутствует; 2) сознание присутствует, но лишено содержания.

Первое решение разделяли те индийские философы, которые, как найяйики и вайшешики, считали, что атман обретает сознание лишь будучи воплощенным в теле и соединенным с манасом и индриями. Поэтому они могли сказать, что в состоянии глубокого сна, когда манас перестает функционировать, сохраняется лишь

жизнедеятельность (jivana), благодаря которой самоидентичность индивида не претерпевает разрыва. Но для Шанкары идентичность сознания не сводится ни к идентичности живого тела, ни к идентичности психики, или тонкого тела (и он, похоже, прав, учитывая случаи амнезии и раздвоения личности). Если в ньяе и вайшешике сознание – лишь преходящее свойство атмана, то в адвайте – это сама его суть: Атман и есть сознание. Сознание не может быть свойством чего-то другого, сознанием не являющегося, оно всегда равно самому себе. Поэтому Шанкара, естественно, придерживается второго решения: во сне без сновидений высшее сознание присутствует, но лишено содержания, безобъектно, стало быть, выходит за рамки субъект-объектных отношений. Когда, просыпаясь после крепкого сна, человек говорит, что блаженно спал, хотя ничего и не видел, именно припоминание себя (atmanusmāraha), по Шанкаре, и можно считать искомой самоидентификацией, доказывающей, что я, который заснул, и я, который проснулся, – один и тот же. Почему? Потому что невозможно припомнить то, чего не было³⁶. Для Шанкары это своего рода экспериментальное доказательство существования Атмана – того стержня сознания, которое, проходя через разные состояния, сохраняет свою идентичность, или экспериментальное доказательство континуальности, преемственности, непрекращающегося чистого света сознания.

Однако действительно ли глубокий сон так безъобъектен и «чист» (шуддха), как хотелось бы в это верить адвайтисту? По меткому замечанию современного индийского философа Рамеши Кумары Шармы, отсутствие содержания тоже может рассматриваться как содержание познания («я знаю, что ничего не знаю»), или, можно сказать, что содержанием сознания является «ничто»³⁷, или еще, (добавим от себя) – «пустота» (шуньята), как в буддизме. Не говоря уже о том, его объектом может считаться и блаженство, о котором следует сказать особо.

Состояние, которое Шанкара вслед за Яджнявалкьей называет «высшим», – «блаженство» (ananda), как видно из текстов, представляет собой отсутствие желаний и как следствие – отсутствие удовольствий и страданий. Известно, каким непримиримым противником буддизма был адвайтист, однако в вопросе о природе ананды как блаженства освобождения он опасно сближался с буддийской доктриной нирваны – буквально, угасания, иссякания (топлива перерождения, т.е. желаний). Пример с супругами в объятиях друг друга выразителен, но в случае шанкаровской концепции Атмана не слишком убедителен. Если Атман – только субъект, он не может знать, что испытывает блаженство, поскольку чтобы идентифицировать блаженство как блаженство, необходимо, во-первых, иметь знание «неблаженства», т.е. обладать различающим знанием, а это уже состояние разделенности, а не единства, когда Атман есть Все

(Брахман), во-вторых, Атман должен быть способным познавать самого себя, но разве не Шанкара говорит, что чистое сознание не может быть собственным объектом («огонь сам себя не жжет»). Правда, адвайтист наделяет сознание свойством освещать самое себя (svayaḥjyotiṣva, svayaḥprakāṣatva), но является ли это самосознанием?

Второй вопрос касается отождествления глубокого сна с состоянием освобождения (мокша). Действительно, Яджнявалкья говорит о безмятежном, недвойственном состоянии во время глубокого сна, но идет ли речь именно о мокше? Если бы во сне происходило освобождение и реализация Атманом своего единства с Брахманом, то никто бы не просыпался, не возвращался к бодрствованию, поскольку, по словам самого Шанкары, было бы невозможно выделить обратно каплю, уже слившуюся с океаном³⁸. Кроме того, освобождались бы все подряд, праведники и преступники, все, кто наделен способностью спать, в том числе и животные, а в некоторых учениях – растения и даже камни. По этому вопросу индийские философы много полемизировали.

Однако одним из первых в «освобождающей» роли этой стханы усомнился бог Индра из «Чхандогья упанишады». После того, как Праджапати поведал ему об Атмане в состоянии глубокого сна, Индра возразил: **«Поистине, господин, не узнает он теперь (атман во время глубокого сна) ни самого себя: “это я”, ни других существ. Он становится уничтожимым. Я не вижу в этом ничего отрадного»** (ЧханУ VIII, 11, 2).

Иными словами, раз у Атмана в глубоком сне отсутствует самосознание, то у него не может быть и сознания. Вполне возможно, что эта и подобные проблемы, связанные с статусом третьей стханы, способствовали добавлению четвертой, турии, с которой и отождествили освобождение³⁹.

Четыре стханы

Четверка стхан, как и многие другие четверичные схемы, широко распространенные в индийской мысли (четыре варны, или социальных сословия, четыре ашрама, или стадии жизни, четыре цели человеческой жизни и т.п.⁴⁰), имела форму 3+1. Четвертый член качественно отличался от трех предыдущих, представляя собой, разрыв постепенности, переход на совершенно другой уровень по сравнению с уровнем, на котором находились остальные три члена. В индийской тетралемме – чатушкотике – первый тезис можно схематически представить как «А существует», второй – как «А не существует», третий – как «А и существует и не существует» (аналог синтеза в гегелевской триаде), четвертый же – как преодоление всех альтернатив – «А не существует и не не существует» (аналог апофатической формулы упанишад «не то, не то», *neti neti*). Четвертый уровень совершенно четко маркирует трансценденцию, преодоление

логики, управляющей первыми тремя. Но в случае нашей четверки стхан следует отметить еще один важный момент: несмотря на эмпирический разрыв между 3 и +1, последний член (турия) рассматривается еще и как скрытая основа, опора первых трех. Иными словами, турия не только трансцендентна, но и имманентна по отношению к трем предыдущим стханам.

Рассмотрим как работает эта логика. Нашим материалом будут гораздо более поздние, чем БрихУ, «Мандукья упанишада», комментарий к ней раннего адвайтиста Гаудапады (4 в. н.э.) «Мандукья-карики» и комментарии Шанкары к обоим этим текстам⁴¹.

Для начала познакомимся с терминологией. Первая стхана называется «вишва» («всеобщая»). Это стадия бодрствующего сознания, которая представляет собой эмпирическое «я», эго (аханкара), направленное на внешние объекты (МанУ 3). Вторая – «тайджаса» («светящаяся») соответствует сну со сновидениями (свапна) (МанУ 4). Третья представляет собой глубокий сон (сущупти, нидра) и обозначается как «праджня» («мудрость»)⁴²:

5. То состояние, когда спящий не имеет никаких желаний и не видит никаких снов, есть сущупти (глубокий сон). Третья четверть – [это] праджня, опирающаяся на глубокий сон, единообразная (ekrbheta) масса сознания (prajñānaghana), состоящая только из блаженства (evanandamaya), вкушающая блаженство (anandabhuk), дверь в осознание (cetomukha) (МанУ).

Шанкара: *Объекты вишвы – внешние и грубые, объекты тайджасы – внутренние и тонкие; на стадии праджни нет ни объектов, ни желания объектов, а есть просто недифференцированная масса сознания, проникнутая блаженством. Поэтому Гаудапада утверждает: «Вишва вкушает грубое, тайджаса – тонкое, праджня – блаженство. Познай вкушение как трехвидовое» (МанК I, 3)*

А вот другие характеристики праджни:

6. Это властитель всего (sarvechvara), это всеведущий (sarvajña), это внутренний управитель (antaryamin), источник (yoni), поистине, это место возникновения и растворения всех существ. (МанУ 6).

Мы видим, как эта упанишада выстраивает логическую последовательность (лестницу) состояний сознания: если первые два могут рассматриваться как бинарные оппозиции: грубое-тонкое, внешнее-внутреннее, то третья выступает как нечто их объединяющее, как их источник, то, что ими управляет изнутри их самих. Гаудапада и особенно Шанкара развивают эту логику.

Гаудапада – в перечислении локусов названных состояний сознания:

«Вишва [пребывает] в правом глазу как в своей двери, тайджаса – внутри манаса, праджня – в пространстве внутри сердца. Оно (высшее сознание) пребывает в теле тремя (этими способами)» (МанК I. 2).

Шанкара: *Атман превосходит все эти три состояния. Его единство, чистота и отсутствие отношения к чему бы то ни было доказываются его существованием в последовательности этих стадий и тем фактом, что все эти стадии связаны припоминанием «Я»* (см. комментарий Шанкары к Брх У)

Вишва, тайджаса и праджня переживаются в бодрствующем состоянии: вишва – это восприятие через внешние органы чувств, особенно через правый глаз (в то время считали, что правый глаз видит лучше, чем левый). Тайджаса — это все, что сознание прodelывает с образом объекта (например, мы увидели предмет, затем, закрыв глаза, вызываем его образ в памяти); в этом отношении (т.е. по своему механизму) мысленное манипулирование объектом ничем принципиально не отличается от сновидения. Тайджаса и вишва тождественны в том, что оба эти состояния являются модификациями или вибрациями (вритти), зависящими от объектов. Когда же активность сознания прекращается, наступает состояние праджня – сознание никак себя не проявляет, а просто существует в особом внутреннем пространстве, называемом «пространством внутри сердца» (акашзди).

В системе микро-макрокосмических соответствий пространство (акаша) внутри сердца является аналогом и символом бесконечности и открытости космического пространства⁴³.

Шанкара подчеркивает, что в состоянии праджня все индрии, равно как и эмпирическое сознание (внимание, мышление и т.п.), как бы растворяются в жизненном дыхании – пране⁴⁴. Прану в этом контексте следует понимать как жизненную силу, энергию, жизнедеятельность и даже еще шире – как органическую жизнь. Однако и тайджаса и праджня, по Шанкаре, переживаются не только во сне, но и наяву. И это очень важно: мы видим, что для Шанкары между вишвой и тайджасой, с одной стороны, и сном и бодрствованием (в привычном понимании этих слов) – с другой, нет однозначного соответствия: в состоянии вишва, как будет ясно далее, мы можем и видеть сны (грезить) и переживать глубокий сон (впасть в ступор). Кроме того, механизм репрезентативного познания характерен не только для сна, но и для памяти. Чего нет в состоянии вишва, так это самого бодрствования. Пробудиться, бодрствовать (на санскрите глагольный корень buddh и его производные, в том числе и титул основателя буддизма – Буддха, или Будда) – это значит постигать высшую реальность, Брахман, как тождественную собственной самости – Атману. Строго говоря, бодрствование эмпирического сознания является не

бодрствованием в собственном смысле а, как мы увидим, определенной разновидностью сна.

Хотя Праджня иерархически выше тайджасы и вишвы, это еще не высшее состояние сознания, в котором открывается истина (Брахман). В противном случае, человек, вошедший в это состояние, не смог бы из него выйти (например, нельзя было бы выйти из стадии глубокого сна). Почему? С точки зрения Шанкары, высшее сознание, не содержит в себе предпосылок, «семян» каких-то иных, отличающихся от него состояний, оно – вне причинно-следственных модификаций, составляющих главную форму существования эмпирического сознания. Почему же из праджни можно выйти? Связывая вишву – со следствием, тайджасу – с причиной, праджню адвайтист ассоциирует с неким «причинным состоянием» (*kaṅkabhava*). Оно содержит потенциальные причины, которые при определенных условиях могут актуализироваться.

Понятие причинного состояния представляет собой важное развитие концепции глубокого сна по сравнению с концепцией в комментарии Шанкары к БрихУ, где, как мы знаем, глубокий сон отождествлялся с мокшей, что это влекло за собой ряд проблем, о которых упоминалось ранее. Благодаря его введению, стало возможно объяснить, почему, несмотря на то, что глубокий сон ассоциируется с полным покоем, блаженством, невосприятием, отсутствием различающего познания и, будучи в нем, невозможно ни избыть прежнюю карму, ни заложить новую, это состояние все же переходяще: оно еще содержит остатки неведения, или отпечатки прежних стадий. Пока они сохраняются, кармический опыт будет продолжаться и освобождение не наступит. По выражению Шанкары: «Поскольку ложное знание (*mithyajāna*) еще не преодолено, прежнее состояние разделенности восстанавливается при выходе из глубокого сна или из транса (самадхи)». Тем же самым Шанкара объясняет и воссоздание мира после окончания космической ночи (пралая)⁴⁵, ведь сама пралаая в системе макро-микроскопических соответствий, столь характерных для упанишад, соответствует глубокому сну⁴⁶.

Пробуждение после глубокого сна вызывается отпечатками, оставленными нашими прошлыми действиями наяву, таким образом причинное состояние переходит из латентного в проявленное. Именно по своему отношению к причинности четверка стхан приобретает форму 3+1, а точнее: 1+2=3 (где 3 – источник 1 и 2), 3+1=4: вишва – следствие, тайджаса – причина, праджня – резервуар причин с их следствиями в непроявленном состоянии, а турия – то, что вне сферы причинности как таковой. Иногда праджне ставится в соответствие так называемое причинное тело, карана шарира (*kaṅkacāgga*) (как тайджасе – тонкое тело, или линга шарира, а аишве – грубое тело, или стхула шарира). Во всех трех случаях наличие «тела» свидетельствует о сохранении

авидьи. Четвертое же состояние (турия) – бестелесно. Первые три состояния представляют собой разные фазы или стадии функционирования механизма кармы (pravztti), четвертое – состояние полного и окончательного освобождения и от кармы и от сансары (nivztti).

Все дальнейшие рассуждения и Гаудапады и Шанкары развивают эту же идею $1+2=3$, $3+1=4$. Если вишва и тайджаса – это разные формы уже существующего, то праджня коррелирует с творением (szšci) этих форм:

6. Определенно установлено: у всех существ, у существующего есть возникновение. Прана все порождает; Пуруша отдельно [создает] лучи [сознания] (МанК 6).

Шанкара: *Лучи сознания, испускаемые Пурушей, чья природа – сознание, это разные состояния (вишва, тайджаса, праджня) в телах богов, животных и др.*

Это творение не из ничего, а из «материала творца», т.е. творение имманентного типа. Пример: паук и паутина, пламя и искры. Вместе с тем адвайтист, как это известно из других текстов, считает творение – продуктом майи, вселенской иллюзии, о чем он рассуждает в комментарии к МанК 7, где все три состояния сравниваются с разными стадиями фокуса факира с веревкой, а турия – с самим факиром, который невидим благодаря магическому покрытию.

В МанУ Турия описывается следующим образом:

7. Четвертое мыслится как неосознание внутреннего, неосознание внешнего, неосознание обоих, не масса сознания, не сознание, не несознание. Невидимое, внеопытное, непознаваемое, не поддающееся определению, немислимое, невыразимое в слове, чье доказательство – уверенность в едином Атмане, в котором исчезают множественные формы, успокоенное, благоприятное, недвойственное. Это Атман и это следует познавать (МанУ 7).

Шанкара: *словами неосознание внутреннего исключается тайджаса, неосознание внешнего – вишва, неосознание обоих – промежуточное состояние между сном и бодрствованием, не масса сознания – глубокий сон, ибо он отсылает к непроявленности, когда невозможно ничего различить; не сознание – одновременное осознание всего (акт интуиции), не несознание – бесчувственное состояние.*

Шанкара комментирует и другие характеристики, но для нас особенно важна одна: **чье доказательство – уверенность в едином Атмане.** Это вера в то, что все эти состояния бодрствования и т.п. имеют своим субъектом единый Атман. Таким образом, по Шанкаре, четвертое состояние противопоставляется предыдущим трем как истинное – иллюзорному, но и в том и в другом случае речь идет о состояниях, а точнее о том, что мы принимаем за состояния, одного и того же субъекта – Атмана (он же – Брахман, он же –

турия, он же – мокша). Язык постоянно вводит нас в заблуждение. Когда мы говорим «состояния Атмана», «Атман переживает», «Атман воспринимает», мы невольно приписываем Атману какие-то действия, какие-то характеристики. Между тем, идея Шанкары состоит в том, что у Атмана не может быть никаких состояний и никаких действий, ибо он совершенно не подвержен изменениям. И как всегда в таких случаях, на место точного термина приходит метафора. Упанишады предлагают образ: оболочка, панцирь (коча) Атмана, меняющиеся в то время как сам Атман остается неизменным (другой образ – мечь в ножнах)⁴⁷.

Гаудапада продолжает:

«Лучезарная турия провозглашена прекращением всех страданий, правителем, которого называют «Господь», недвойственным, вездесущей (опорой) всего существующего» (МанК 10).

Далее Гаудапада определяет турию через противопоставление остальным состояниям:

«Вишва и тайджаса оба считаются скованными причиной и следствием,

Праджня скована причиной, но в турии эти оба не возникают» (МанК 11)

Шанкара: *Скованность причиной и следствием вишвы и тайджасы соответствует как невосприятию, так и ложному восприятию реальности, праджня порождается лишь невосприятием. Под эти оба имеется в виду невосприятие и ложное восприятие. Именно они не существуют в турии.*

Гаудапада: «Праджня не познает ничего, ни себя самое, ни другое, ни истину, ни ложь; турия же есть вечно зрящее все» (МанК 12).

Шанкара: *В этой карике поясняется разница между праджней и турией: если в праджне мы переживаем состояние невосприятия чего-бы то ни было, а это состояние является причиной ложного восприятия, свойственного тайджасе и вишве, то турия есть абсолютное восприятие, которое не может быть причиной чего-то другого (невосприятия или иного восприятия), подобно тому, как свет солнца не может быть причиной темноты или светить как-то иначе.*

Гаудапада: «Невосприятие двойственности одинаково для обоих, праджни и турии; праджня соединена со сном, являющемся семенем (биджа-нидра), этот (сон) не существует в турии» (МанК 13).

Шанкара: *У праджни и турии есть одна общая черта – невосприятие двойственности. Почему же с причинным состоянием связана только праджня? Праджня содержит семена (потенциальные причины) других состояний – сон (здесь сон*

обозначен термином нидра, который Шанкара толкует как сон без сновидений), *турия же его не содержит.*

Гаудапада: «Оба (вишва и тайджаса) соединены со свапной (сновидением) и нидрой, Праждня же – с нидрой без свапны. Люди твердых убеждений не видят в турии ни свапны, ни нидры» (МанК 14).

Шанкара: *Свапна – это ложное восприятие, а нидра – невосприятие истинной реальности. Обе эти формы неведения свойственны и вишве и тайджасе.*

Тем самым Шанкара еще раз подтверждает высказанную им ранее мысль, что сон со сновидениями (свапна) и без оных (нидра) являются состояниями, характерными не только для сна, но и для бодрствования. «Люди твердых убеждений» – это те, кто познал Брахмана в собственном опыте, т.е. йоги-экспериментаторы, пережившие «четвертое» состояние. Поэтому Шанкара говорит, что они буквально «не видят» (na...rachyanti) в турии ни свапны, ни нидры.

Гаудапада: «Воспринимающий неправильно (находится в состоянии) свапны, невоспринимающий реальность – в состоянии нидры, отбросивший заблуждения обоих (вишвы и тайджасы), достигает турии» (МанК 15).

Шанкара: *Нидра, заключающаяся в непознании реальности (таттва) характерна для всех трех состояний. Стало быть, нидра пронизывает и тайджасу и вишву. Поскольку в этих двух состояниях преобладает ложное восприятие, обязанное своим возникновением свапне, то нидра играет второстепенную роль; на стадии праждни она становится доминирующим фактором. Заблуждение (випарьяя) здесь – это не только ложное восприятие, но и невосприятие истинной реальности.*

Гаудапада: «Когда спящая под воздействием безначальной майи джива (индивидуальная душа) просыпается, она осознает нерожденное, небессновидческое (анидра), несновидческое (асвапна), недвойственное (турия)» (МанК 16).

Шанкара (комментарий к этому отрывку очень важен, поэтому мы приводим его в буквальном переводе):

«Эта джива, индивидуальная перерождающаяся душа, являющаяся спящей, видит под влиянием нидры, которая есть майя, чья активность не имеет начала, и которая обладает двумя аспектами: невосприятием реальности, или причинным состоянием, и ложным восприятием реальности в обоих состояниях (стадиях вишвы и тайджасы) – такие сны, как “Это мой отец”, “Это мой сын”, “Это мой внук”, “Это мое поле”, “Это мои животные”, “Я их хозяин”, “Я счастлив или я несчастен”, “Я лишаюсь того, я обретаю это”, и т.п.. Когда благодаря милосердному учителю, реализовавшему в своем собственном опыте истину, составляющую цель упанишад, человек пробуждается с

помощью учения “Ты не совокупность причин и следствий”⁴⁸, а “Ты есть То”, то он знает так. Как? **Нерожденное** – это значит, что в нем нет ни внутренних, ни внешних изменений, начиная с рождения, которые претерпевают обычные объекты; **небесновидческое** – поскольку в нем нет нидры, или причинного состояния, состоящего в авидье, причине рождений и т.п. Поскольку пурия – это **несновидческое** состояние, то он осознает его как лишенное свапны (асвапна), где свапна – ложное восприятие, основанное на невосприятии (нидра). Поэтому индивид осознает эту **недвойственную** пурию как собственное Я (Атман)».

Здесь Шанкара отождествляет сон и сновидение с майей – вселенской иллюзией, а также с авидьей – неведением. В учении Гаудапады и Шанкары майя и ее проявление в индивиде – авидья, является источником всего, что делает наш мир таким, каким мы его обычно воспринимаем: разнообразным, множественным, изменчивым, развивающимся. Авидья ответственна за то, что мы ощущаем себя как некое отдельное «я», способное вступать с другими «я» и вещами в отношения: родства, собственности, обретения, утраты и т.п.. Фактически, бодрствование тоже является формой сна (свапна и нидра). В этом отношении первые три стханы не отделены друг от друга непроницаемыми перегородками, они взаимопроникаемы в следующем порядке: самое высшее (из трех) состояние нидра (невосприятие высшей реальности) пронизывает все три стханы, но преобладает в праджне; свапна пронизывает две стханы, но преобладает в тайджасе; вишва же представляет собой разные формы сочетания свапны и нидры. Единственное в чем вишва отличается от тайджасы, это в том, что в вишве мы имеем дело с внешними объектами (которые, кстати, тоже созданы майей), и поэтому задействован соответствующий инструментарий (органы чувств и двигательные способности), а в тайджасе – с внутренними, поэтому инструментом является внутренний орган⁴⁹. Но и турия, образуя +1 к тройке, члены которой связаны отношением взаимопроникновения, тоже не является чем-то совершенно трансцендентным и потусторонним. Она составляет глубинную основу всей тройки, как Брахман, по учению адвайты, – опору, подкладку всего феноменального мира.

* . * *

Мы познакомились с двумя версиями упанишадовской топологии сознания и с двумя их трактовками Шанкарой. Основное различие между этими упанишадами состоит не только в количестве стхан (в первом случае 3, во втором – 4), но и в трактовке 3–ей стханы: глубокого сна (сушупти). Если в первой версии сушупти отождествляется с мокшей, то, согласно второй, это переходное состояние невосприятия реальности, которое служит источником ложного восприятия на первых двух стадиях: вишвы и тайджасы.

Кроме того, если в БрихУ душа (Пуруша) трактуется как своего рода гомункулус, который во время сна покидает тело и блуждает в некоем виртуальном мире, аналоге «того света», куда души умерших попадают после смерти, то в МанУ и МанК, это уже высшее духовное начало, сохраняющееся в неизменном виде не только в течение этой жизни, но и в ходе будущих перерождений.

Что касается трактовки Шанкары, то в общих чертах она следует этой же схеме. Однако в случае БрихУ Шанкара, как мы видели, не слишком убедительно «вчитывает» в нее представление о перерождениях (вместо понятия загробного существования) и свое толкование Атмана как вездесущего принципа (вместо понятия души ограниченного размера, которая во время сна может выходить за пределы тела). Кроме того, в своем комментарии к МанУ Шанкара рассматривает вишву, тайджасу и праджню не как бодрствование, сон и глубокий сон, соответственно, а как разные уровни сознания, пребывающего в состоянии авидьи. То, что считается бодрствованием с эмпирической точки зрения (точки зрения авидьи), будет сном с точки зрения высшей истины, реальное же бодрствование – бодрствование в смысле пробуждения высшего сознания адвайтист связывает скорее с турией, чем с праджней.

Если же турия маркирует разрыв по отношению к первым трем стханам, значит ли это, что невозможно дойти до нее, опираясь на них, что это не последовательное повышение уровней, не поступательный переход с одной ступени на другую, а некий резкий скачок из авидьи в видью (высшее знание), или, другими словами, значит ли это, что сон со сновидениями и глубокий сон никак не участвуют в освобождении?

В самом деле, нет никаких оснований считать, что упанишады и тем более Шанкара считали бодрствование, сон и глубокий сон некими подготовительными ступеньками к высшему внутреннему состоянию. Вместе с тем из БрихУ очевидно, что сон ближе внутренней природе человека, чем бодрствование, а глубокий сон и вовсе является возвращением к истинному «Я» (не случайно его сравнивают с возвращением домой после долгих странствий⁵⁰). С другой стороны, возвращение к нашему подлинному «Я» оказывается в БрихУ обретением не индивидуального убежища, а всей Вселенной: именно в глубоком сне мы проникаемся бытием Мирового Духа (Брахмана). Такого учение, содержащееся в старейшей упанишаде – БрихУ, и «лояльно» откомментированное Шанкарой, хотя, как мы видели из его комментария к более поздней МанУ, сам он доказательно связывает мокшу уже не с третьей, а с четвертой стханой – турией. (как иначе объяснить, почему люди, несмотря на пребывание в «просветляющем» состоянии глубокого сна, просыпаются такими же невежественными, какими они и отходили ко сну!)

Считая три стханы естественными состояниями, в которые человек входит совершенно спонтанно, нельзя избежать вопроса: насколько «естественна» турия? Если это состояние вызвано специальными психотехническими практиками, как в случае последней стадии йоговской практики – асампраджнята самадхи (энстаза – углублением в себя – без сознавания), то можно предположить, что и ему предшествуют подготовительные стадии, наподобие семи ступеней восьмеричной йоги⁵¹. Однако Шанкара, как известно, не видел в йоге путь к мокше, поэтому его турия вряд ли напрямую связана с йогической психотехникой, да и вообще с какой-либо подготовкой – физической или психической – кроме знакомства с Шрути, единственной для Шанкары праманой, источником достоверного познания высшей реальности (Брахмана). Однако, ни знакомство с Шрути, ни даже глубинное размышление над их содержанием не гарантируют, по Шанкаре, достижения высшего состояния, а только служат благоприятствующими ему факторами. Само же это состояние есть результат некой, по сути спонтанной, интуиции, переживания (anubhava) истины в свете Шрути.

Вместе с тем в индийской мысли три стханы все же так или иначе ассоциировались со ступенями восхождения к высшему состоянию. Это видно по тому, как разные школы упрекали своих конкурентов том, что те принимают за высшее состояние то, что в действительности является лишь сушупти (буддисты говорили так о йогической асампраджнята самадхи, кашмирские шиваиты – о буддийской нирване и т.д.).

Прочитав комментарии Шанкары к двум упанишатам, мы убедились в том, что для адвайтиста сон и сновидение важны лишь для обоснования сотериологической стратегии школы – переживания недвойственного состояния. Он не видит принципиальной разницы между сном и бодрствованием, главная его забота – провести демаркационную линию между тремя стханами и турией. Однако в конечном итоге Шанкара утверждает, что и эта разница несущественна: не столько потому, что турия каким-то образом присутствует в других стханах, сколько потому, что с точки зрения высшей истины нет ничего, кроме турии, остальные стханы – продукт иллюзии и неведения. По словам Шанкары, «Нет такого момента, когда бы джива (индивидуальная душа) не была бы соединена с Брахманом, поскольку ее сущность не подвержена изменению. Однако, учитывая, что во время бодрствования и сна, она вследствие контакта с привходящими ограничениями как бы становится другой и поскольку в состоянии глубокого сна этот контакт прекращается, то и сказано, что “он достигает самого себя” (svam apiti)⁵²». Причинно-следственное отношение между турией и остальными стханами, в конечном итоге сводится к шанкаровской концепции виварта-вада, т.е. к учению об иллюзорной модификации

причины в следствие. Согласно этой концепции, весь видимый мир и наше присутствие в нем есть лишь продукт майи, следствие иллюзорного превращения вечного Брахмана в формы индивидуальных душ и изменчивого мира.

Окрашивая все в краски майи, Шанкара несколько отодвигает в тень психологические и семиотические проблемы сновидения, но вместе с тем выделяет, делает более рельефными метафизическую природу сна как продукта сознания. По известному выражению современного гуру Раманы Махариши, образы, отраженные в зеркале снов, интересовали индийских философов меньше, чем зеркало, которое их отражает – сознание, освещающее их своим внутренним светом.

Что же мы узнаем о шанкаровской концепции сознания через изучение его толкований состояния сна? Прежде всего тот факт, что в своей подлинной форме (в состоянии турия) сознание не интенционально, не направлено на объект, в том числе и на самое себя. Это свет, который светит, ничего не освещая. У Шанкары по сути нет понятия самосознания, оно растворено в понятии сознания. Ведь самосознание предполагает акт рефлексии, оборачивания на себя, это всегда выделение себя на фоне чего-то другого: я осознаю себя как «Я» в отличие от «не-Я» (ср. Фихте).

Кроме того, проблема, о которой мы говорили в связи с глубоким сном, остается актуальной и для турии (как, впрочем, и для мокши, нирваны и прочих наименований состояния, объявленного целью практик йоги и медитации). Как отличить просто бессознательное состояние (например, глубокий обморок или сон без сновидений) и высший транс йога, находящегося в асампраджнята самадхи? По Шанкаре, в сущупти сознание еще имеет некую тонкую и прозрачную оболочку, «причинное тело», или «тело блаженства». Блаженство здесь – это не следствие чего-то определенного, равно как и сознание – не сознание чего-то определенного, но тем не менее можно сказать, что и то и другое сохраняет свою интенциональность как некую возможность, потенцию, а значит, сохраняет и принадлежность к авидье. Турия порывает с интенциональностью, а вместе с ней и с авидьей. Сознание не только себя никак не проявляет, но и не содержит никаких потенций к проявлению, оно просто есть в некоем вечном настоящем. Поэтому отсутствуют как внешние признаки его существования, так и способы его «овнешнения» через слово или что-либо другое. Его можно обрести только изнутри, в собственном опыте освобождения.

Концепция Шанкары оказала сильнейшее влияние на индийскую мысль, породив не только большое количество последователей и отвергателей⁵³, но – что гораздо более важно – стимулировав индийских мыслителей к дальнейшим исследованиям природы сознания. Вершиной этих исследований, с моей точки зрения, является концепция

Кашмирского шиваизма (и прежде всего Абхинавагупта, 11 в.), в которой сознание – свидетель (сакшин), чистый субъект (у Шанкары является совершенно пассивный и статичный), обретает другой аспект – динамический, творческий (чакти), а высшее начало выступает как постоянное колебание между этими двумя полюсами: абсолютом (Шивой) и его энергией (Шакти), светом (пракàча) и его отражением (vimaгча), сознанием (сit) и самосознанием (сабсit)⁵⁴.

¹ Сокращение от Rapid Eye Motion – быстрое движение глаз.

² Об этимологии и употреблении слова svarpa см. : *Layek S. An Analysis of Dream in Indian Philosophy. Delhi etc.: Sri Satguru Publications, 1990, с. 8-15.*

³ Снам и сновидческой символике в культуре Индии посвящены следующие работы: *Les songes et leur interpretation. Sources Orientales II. P. : Editions du Seuil, 1959, с.209-247; Abegg E. von. Indische Traumtheorie und Traumdeutung. – Asiatische Studien. 1959, XII, с.1-33; Filliozat J. Le Sommeil et les rêves selon les mediciens indiens et les physiologues grecs. – Laghu-prabandhàю. Choix d'articles d' indologie par J. Filliozat. Leiden: E/J. Brill, 1974, с. 212-232; Doniger O'Flaherty W. Dreams, Illusion and other Realities. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984. О трактовке снов в философских школах см. прежде всего: *Sinha J. Indian Psychology. Vol.I. Cognition. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1985, с. 307-324.**

⁴ О снах в ранней ведийской литературе см.: *Елизаренкова Т.Я. О снах в Ригведе и Атхарваведе.- Стхапакашраддха. Сборник статей памяти Г.А.Зографа под редакцией Я.В.Василькова и Н.В.Гурова. СПб.: Orientalia, 1995, с.209-221 .*

⁵ См., например, у Васубандху («Вимшати́ка-карика-вритти» 3), и у Гаудапады («Мандукья́ карика» III,29-30).

⁶ В корпусе священных текстов Вед брахманы – это трактаты, содержащие описание и толкование ритуалов.

⁷ Выражение М.Юлена см. *Hulin M. Le princip de l'ego dans la pensee indienne classique. P. : De Boccard, 1978, с.23 (Publication de l'Institut de civilisation indienne. Fasc. 44).*

⁸ В работе использованы издание упанишад с комментариями Шанкары: *Ten Principal Upanishads with shankarabhashya. Vol.1, Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1964; a*

также переводы на английский и русский языки: The Vzhadaraxya Upaniṣad with the Commentary of Shankaracarya. Transl. by Swami Madhavananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1965; Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1964 (Памятники литературы народов Востока. Переводы V); Чхандогья упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1965 (Памятники письменности Востока VI); Упанишады. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1967 (Памятники письменности Востока XVI).

Ссылки на комментарий Шанкары к «Веданта-сутрам» («Брахма-сутрам»), носящий название «Веданта-сутра-бхашья» (или «Брахма-сутра-бхашья»), далее ВСБ, даются по изданию: Brahmasutrabhashya. Ed. by R.A.K. Narayan. Bombay, 1904; см. также пер. Ж. Тибо: The Vedanta-sutras with the Commentary of Shankaracarya. Transl. by G. Thibaut. Parts 1-2, Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1962 (Sacred Books of the East. Vol. XXXIV, XXXVIII).

⁹ Я не буду касаться здесь проблем, обсуждаемых Шанкарой в других текстах, например, критериев отличия сна от реальности (об этом см. ВСБ III.2.3); толкования снов в смысле предсказания будущего (ВСБ III 2,4); отличия сна от обморока (ВСБ III.2.10). В ВСБ III.2.1-6 Шанкара приводит пять разных толкований феномена сна, с которыми частично соглашается. Хотя Шанкара посвятил теме сновидения немало комментариев, он нигде не излагает свою концепцию этого состояния в систематической форме.

¹⁰ Шрути (буквально «услышанное») – это Откровение. Так в Индии называли тексты Вед.

¹¹ О необходимости существования внутреннего органа и его функциях см. ВСБ II.3.32.

¹² Санскр. upadhi. Любимый пример Шанкары: прозрачный бесцветный кристалл (символ Атмана) может окрашиваться в разные цвета приближенными к нему разноцветными предметами. Характеристики, которые эти предметы временно как бы передают кристаллу, и есть упадхи.

¹³ ВСБ III.1.8, с.332.

¹⁴ Здесь и далее в перевод Сыркина мною внесены изменения, соответствующие комментарию Шанкары и моему собственному толкованию некоторых терминов и выражений санскритского текста.

¹⁵ Слово «пуруша» употребляется в этой упанишаде в архаическом смысле: это не просто индивидуальная душа, а как бы, тонкий слепок человека, виртуальный человек, гомункулус (по удачному выражению французского индолога М. Юлена).

¹⁶ Виджняна Шанкары — синоним буддхи системы санкхья, который как самый тонкий и прозрачный эволют пракрити (материально- психического начала) ближе всего Пуруше (духовному началу), и оттого его функции ошибочно приписывают Пуруше.

¹⁷ Вся брахманистская ритуалистика строилась на поддержании баланса между этим и «тем» миром. Люди (прежде всего члены высших социальных слоев – брахманы, кшатрии и вайшьи) должны совершать ритуалы, чтобы после смерти попасть в лучший мир («на небеса»). Кроме того, они обязаны поддерживать ритуалами своих умерших предков, чтобы те не превратились в злобных духов и не стали им вредить. С преобладанием доктрины перерождения обычай почитания предков почему-то не исчез. До сих пор благочестивые брахманы, исповедующие доктрину перерождения, регулярно подносят рисовые шарики своим умершим предкам, нисколько не смущаясь этим явным противоречием.

¹⁸ Природа сновидческого творчества и его отличия от творчества в бодрствующем состоянии специально рассматривается Шанкарой (ВСБ III.2.1-6), однако адвайтист ничего не говорит о роли творческого воображения (*vikalpa, saṅkalpa*) во сне. Между тем, это важная тема индийской мысли, обсуждаемая многими индийскими философами (см. *Sinha J. Indian Psychology. Vol. 1. Cognition, с. 406-410*). Тема творения мира во сне поднимается не только в связи с т.н. космогоническим сном Вишну, но и в связи обычным сном, в котором человек уподобляется творцу мира (см. *Chenet F. Psychogènese et cosmogonie selon Yoga-Vasiṣṭha . « Le monde est dans l'ame ». Vol. 1, P. : de Boccard, 1998, с. 159 (Publication de l'Institut de civilisation indienne. Fasc.67)*).

¹⁹ См. ВСБ IV.3.9. Ей противостоит «презентативная теория», согласно которой сны не только порождаются сознанием, но еще и представлены им в форме «объективного» переживания (ее придерживались прежде всего буддисты виджнянавадины).

²⁰ ВСБ III,2,6.

²¹ С точки зрения Шанкары, если бы Атман был агентом по своей природе, то освобождение оказалось бы невозможным, ибо он не смог бы избавиться от действия, как огонь от жара (см. ВСБ II.3.40).

²² Подробнее о концепции сознания-свидетеля см. *Chatterjee T. The Concept of Sakṣin. – Journal of Indian Philosophy, Dordrecht, 1982, с. 339-356*.

²³ Концепцию сна как творчества Ишвары развивает главный оппонент Шанкары – Рамануджа (XII в.) в своей «Шрибхашье» к «Веданта-сутре» III.2.1-6. Об активной

творческой природе сна много пишут философы Кашмирского шиваизма. См. *Silburn L. shivasetra et Vimarçing de Kçemaraja. P. : De Bocard, 1980 (Publication de l'Institut de civilisation indienne. Fasc. 47).*

²⁴ Шанкара излагает концепцию противоположности Атмана действиям (*kriya*) в разных текстах, но особенно в ВСБ I.1.4.

²⁵ Иными словами все три стханы – это формы сна.

²⁶ О возможности вещей снов см. ВСБ III.2.4.

²⁷ Однако есть и еще один момент, который заслуживает нашего внимания.

Бодрствуя, мы сознаем, что бодрствуем, но, переживая события сна, мы не сознаем себя как спящих, хотя во сне можно, как бы проснувшись, сказать себе «это был сон» (в прошедшем времени). Это значит, что даже во сне мы можем проводить дистинкцию между сном и реальностью, хотя и не сознаем, что в настоящий момент спим. Правда, бывают и исключения – так называемый сознаваемый сон (*lucid dream*). Но является ли *lucid dream* сознанием во сне или это скорее сон наяву? О разных способах йогического контроля сна см. *Saraswati S. Swami. Yoga-nidra. Bihar School of Yoga. Bihar, 1976*; а также диссертацию: *Bouchet C. Description et analyse du phénomène à partir d'expériences de rêves lucides spontanées ou préparées. Essai d'interprétation: Mise en évidence des implications théoriques des procédés et techniques mis en oeuvre. Sorbonne, P., 19* Английский перевод отрывков из этой диссертации есть в интернете (<http://www.svabhinava.org/friends/ChristianBouchet/TOC-English.htm>). В глубоком же сне нет ни того, ни другого, т.е. у нас нет ни сознания себя как спящих, ни вообще сознания себя как такового. Иными словами, происходит разрыв в непрерывной ткани самосознания.

²⁸ Более подробно о нади см. комментарий Шанкары к ВСБ III.2.7.

²⁹ Важное число для ведийской и брахманистской религиозной идеологии. Например, бог Праджапати, который принесением себя в жертву сотворил мир, разделился на 17 частей. 17 частей Праджапати может складываться либо из 17 слогов, которые сопровождают жертвоприношение, либо из 17 элементов тела (например, волос на теле, кожи, крови, жира, плоти, мускулов, костей, костного мозга плюс разновидности дыханий), либо из 17 частей года (12 месяцев плюс 5 времен года).

³⁰ Во второй брахмане (Мадху) БрихУ упоминается 72 тысячи нади, которые идут от сердца к перикардию (БрихУ II.1.19).

³¹ Сны связаны с индивидуальным существованием, но, поскольку, как считалось в Индии, этих существований у каждого индивида было бесконечное множество, то

толкование снов, хотя и было довольно распространенной практикой (сонники создавались с самых древних времен, начиная от некоторых разделов «Атхарваеды» до «Свапначинтамани» Джагаддевы, автора конца XII в.), не привлекалось для психотерапии (оно могло использоваться в медицинских целях для диагноза и прогноза течения и лечения болезни), чем, возможно, объясняется и отсутствие в Индии особого интереса к психоанализу. См.: Юлен М. Память и бессознательное в «Йога-сутрах» и в психоанализе. Пер. с французского. – История философии. М.: Институт философии, 2000, Вып.7., с.245-253. Задолго до Фрейда в Индии было признано, что сны являются иллюзорной реализацией желаний бодрствующего сознания. Компенсаторная функция, приписываемая сну, называлась прархита (prarthita). См.: *Chenet F. Psychogénese et cosmogonie selon Yoga-Vasiṣṭha*, с. 146.

³² Полемику Шанкары с вайшешикой по проблеме природы души см. в ВСБ II.3.18.

³³ Далее следует серия определений аналогичного содержания в отношении обоняния, вкуса, речи, слуха, мысли, осязания и познания (БрихУ IV.3.24-32).

³⁴ О концепции глубокого сна см. : *Fort A.O. The Concept of Suddipta in Advaita Vedanta.* – *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute.* Poone, 1980, Vol. LXI, с. 221-228; *он же, Dream and Sleep in Later Advaita Vedanta.* *Bhahmavidya.The Adyar Library Bulletin.* Madras, 1987, Vol. 51, с. 157-175.

³⁵ См. ВСБ III.2.9.

³⁶ Похожий аргумент можно найти в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» I.10.

Сон есть [специфическая] деятельность сознания, опирающаяся на отсутствие [познавательных содержаний].

И эта [деятельность сознания] представляет собой особый опыт, поскольку она воспроизводится [в памяти] после пробуждения. Как [иначе можно думать]: «Я спал очень хорошо; мой ум ясен, он делает мою способность постижения весьма искусной»? [Или, напротив]: «Я спал плохо; мой ум вял и медлителен, он блуждает в своей неустойчивости»? [Или]: «Я спал в глубоком оцепенении; члены моего тела тяжелые; ум вялый и опустошенный, словно его обокрали»?

Такая рефлексия после пробуждения, разумеется, не была бы возможна, если бы в чувственном опыте [во время сна] не присутствовала бы [соответствующая] причина, [то есть тамас], как не было бы и воспоминаний, основывающихся на ней и имеющих ее своим объектом'.(Пер. Е.П.Островской и В.И.Рудого см.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введение, коммент. и

реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого, М.: Главная редакция Восточной литературы, 1992 (Памятники письменности Востока. СІХ).

³⁷ См. его блестящую статью *Sharma R.K. Dreamless Sleep and Some Related Philosophical Issues.* – *Philosophy East and West*, Honolulu, 2001, vol. 51, N 2, с. 218. В этой же статье можно найти и другие аргументы против адвайтистской концепции, а также интересные параллели с западной философией.

³⁸ Аргумент оппонента, приводимый Шанкарой в ВСБ III.2.10.

³⁹ В более поздних упанишадах и тантрах («Туриятита-упанишада», «Прапанчасаратантра», «Брахмобинду-упанишада», «Надобинду-упанишада» и др.), а также в некоторых текстах Кашмирского шиваизма (например, в «Тантралоке», 10. 228-278, Абхинавагупты, XI в.) развивается представление о пятой стадии, более высокой, чем турия – туриятита (*turyatrita*), или унманибхава (*unmanibhava*); а в более раннем тексте «Спанда-карика» (IV-V вв.) после глубокого сна и перед турией вставляется состояние, которое называется «шунья» («пустое»).

⁴⁰ Подробнее о разных формулах целей человеческой жизни (пуруша-артха) см. очерк Шарля Маламуда «Семантика и риторика в иерархии индуистских Целей человека» — в кн. Шарль Маламуд. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2005, с.164-188 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

⁴¹ Перевод сделан по изданию: *Eight Upanishads. Vol. II (Aitareya, Muxyaka, Махуекуа, Махуекуа-карика, Прачна). With the Commentary of Shankaracarya. Sanskrit text and English translation of Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1966.*

⁴² Ф.Шене сравнивает Праждню и древнегреческий термин *euphrone* (см. См. *Chenet F. Psychogènese et cosmogonie selon Yoga-Vasiṣṭha*, с. 147).

⁴³ Среди излюбленных приемов упанишад и всей дальнейшей мистической литературы Индии, нацеленных на подчеркивание парадоксальной природы абсолютной реальности, особое место занимает парадокс предельно большего, содержащегося в предельно малом. Например: «Вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры.

Содержащий в себе все деяния, все желанья, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный – вот мой Атман в сердце; это Брахман. Кто [полагает]: "Уйдя из жизни, я достигну его", у того, поистине, не будет сомнений. Так

сказал Шандилья, [сказал] Шандилья» (ЧханУ III.14, 3-4) . А также: «Поистине, сколь велико это пространство, столь велико и пространство внутри сердца. В нем заключены оба – небо и земля, оба – огонь и ветер, оба – солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то, чего нет, – все это заключено в нем» (там же, VIII.1.3). См. также ЧханУ VIII.1.3.

Можно вспомнить и знаменитый эпизод из легенд о младенце Кришне, когда его приемная мать, заглянув малышу в рот, увидела в нем весь космос со всеми его мирами.

⁴⁴ Точно так же, как существа растворяются в пракрити с наступлением пралаи – космической ночи. См.: ВСБ II.1.8.

⁴⁵ См.: ВСБ II.1.9, с. 111.

⁴⁶ Шанкара рассуждает на эту тему в ВСБ IV.2.8.

⁴⁷ Учение о пяти кошах (пансакоча) упомянуто во многих упанишадах и широко используется Шанкарой и другими индийскими мыслителями. Физическому телу соответствует аннамаякоша (аннамауакоча), оболочка, «состоящая из пищи»; тонкому, психическому телу – три коши: пранамая (прахамая), «состоящая из праны» — одновременно соматическая и психическая; маномая (маномая), «состоящая из ума» и виджняная (vijñānamāya), «состоящая из интеллекта»; причинному телу – анандамая (anandamāya), «состоящая из блаженства». Именно последняя «обволакивает» Атман в состоянии глубокого сна (сусупти). Находясь же в турии, Атман более не покрыт никакими оболочками, пребывая лишь в собственной сущности имманентного света.

⁴⁸ Явный выпад против буддийской концепции не-атмана, или отсутствия неизменной души, согласно которой индивид является совокупностью элементов существования (дхарм), выступающих причинно-следственными факторами в обусловливании друг друга (доктрина взаимозависимого возникновения – пратитья самутпада).

⁴⁹ См. ВСБ I.1.9.

⁵⁰ Помимо тех, что приведены в статье (например, БрихУ IV.3.19) можно вспомнить и знаменитые слова Уддалаки из ЧханУ VI.8.1: «Узнай от меня, дорогой, об истинной природе сна. Когда человек, как это, называют, спит, то он, дорогой, достигает тогда [высшего] бытия, достигает самого себя. Поэтому и говорят: "Он спит" (svapiti), ибо он достигает самого себя (svāpṛti)».

⁵¹ Семь ступеней восьмеричной йоги – это 1) яма, воздержание: правила поведения, совпадающие в этике разных индийских школ; 2) нияма - культивирование

положительных привычек и чувств 3) асана - наука положений тела, которые наиболее действенны для контроля над психикой и медитацией;4) пранаяма - контроль дыхания, целью которого является умение удерживать дыхание на любое заданное время, чтобы оно не мешало медитации; 5) пратьяхара - удаление чувств от объектов и их, чувств, торможение; 6) дхарана - умение концентрировать ум на некотором объекте;7) дхьяна - следующая ступень концентрации, когда мысль, сосредоточась на объекте, как бы обтекает его со всех сторон, созерцая его целиком.

⁵² ВСБ III.2.7, с.634.

⁵³ См. критику Рамануджи и его последователей в книгах Н.В.Исаевой: Шанкара и индийская философия. М. Восточная литература, 1991; Слово, творящее мир. Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М. Восточная литература, 1997. О полемике адвайтистов и сторонников вишишта-адвайты («ограниченного монизма») см. также статью М. Команса (*Comans M. The Self in Deep Sleep According to Advaita and Viśiṣṭadvaita – Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1990, vol.18, N 1, с. 1-28*).

⁵⁴ Среди множества обобщающих работ по Кашмирскому шиваизму я бы выделила следующие: *Пандит Б.Н. Основы Кашмирского Шиваизма. Пер. с английского В.А.Дмитриевой. М.:Профит Стайл, 2004; Mishra K. Kashmir shaivism. The Central Philosophy of Tantrism, Delhi: Sri Satguru Publication, 1999.*