

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Философские науки

УДК 294.543:81'25

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-779-797>

Йога-сутры. Первая глава «О собранности».
Введение, перевод с примечаниями, глоссарий
терминов

Андрей Всеволодович Парибок

Российский Университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН),

Москва, Россия,

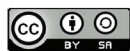
watanparast@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8421-0985>

Аннотация. В публикации представлен аннотированный перевод первой из четырех глав *Йога-сутр*, основополагающего текста традиции саннья-йоги, — *Samādhipāda*. От многочисленных предшествовавших переводов он отличается тем, что представляет собой результат не только чтения и понимания текста подлинника, но и сличения примерно 15 его переводов. В ряде важных случаев предлагается иной вариант понимания терминов, а также разбиение многокомпонентных сложных слов. Пояснены все понятийные пятичленные перечни, которые до сих пор не были опознаны в этом качестве. Обращается внимание на особенности функционального стиля сутр как формы письменной фиксации содержания, подражающего внутренней речи. Впервые указаны все параллели и переклички понятий и идей с буддийской йогой. Перевод сопровождается глоссарием важнейших терминов с обсуждением вариантов их перевода и содержательными пояснениями.

Ключевые слова: йога, йога-даршана, индийская философия, межкультурный перевод, феноменология, абхидхарма, терминология, сравнительный анализ переводов

Благодарности: Работа, включая перевод, подготовлена при поддержке гранта РНФ «Интеллектуальное взаимодействие разных цивилизаций в период премодерна: санскритский текст Йога-сутр Патанджали (с комментариями)» № 24-28-01852.

Для цитирования: Парибок А. В. Йога-сутры. Первая глава «О собранности». Введение, перевод с примечаниями, глоссарий терминов. *Ориенталистика*.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Парибок А. В., 2025
© Orientalistica, 2025



2025;8(4-5):779–797. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-779-797>.

Original article

Philosophy studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-779-797>

Yogasūtras. First pāda “On concentration”. Introduction, translation with notes and commentaries, glossary of crucial terms

Andrey V. Paribok

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University),
Russia, Moscow,
watanparast@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8421-0985>

Abstract. The publication presents an annotated translation of the first of four chapters of the *Yoga Sūtras*, the fundamental text of the Sāṅkhya-yoga tradition, — *Samādhipāda*. This translation differs from numerous previous ones in some important features. It is not only the result of reading and understanding the original text, but also of comparison of about 15 translations. In a number of important cases, a different understanding of terms is proposed, as well as analysis of multi-component complex words (*samāśas*). All conceptual five-member lists that have not yet been recognized as such have been explained. Attention is drawn to the features of the functional style of the sutras as a form of written fixation of content that imitates internal speech. For the first time, all parallels of concepts and ideas with Buddhist yoga are indicated. The translation is accompanied by a glossary of the most important terms, with discussions of their translation options and meaningful explanations.

Keywords: yoga, *yoga-darśana*, Indian philosophy, translation, terminology, phenomenology, *abhidharma*, comparative analysis of translation

Acknowledgments: This article, including translation, was supported by the RNF grant “Intellectual interaction between different civilizations during the premodern period: the Sanskrit text of Patanjali’s *Yogasutras* (with commentaries)” No. 24-28-01852.

For citation: Paribok A. V. *Yogasūtras. First pāda “On concentration”. Introduction, translation with notes and commentaries, glossary of crucial terms.* *Orientalistica*. 2025;8(4-5):779–797. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-779-797>.

Предисловие

В недавней публикации [Парибок, Псху, 2024, с. 113] утверждалось, что «новые переводы (*Йога-сутр*, далее — *YS*) на английский или русский контр-



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).



продуктивны»¹, а потому мой долг — сказать об причине появления и особенностях этого нового перевода.

1. При его подготовке было прочитано или просмотрено и учтено полтора десятка имеющихся переводов, чего ранее никем не предпринималось. Поэтому читатель может воздержаться от сверки предлагаемого перевода с предшествующими; 2. В ряде случаев в примечаниях к переводу сутр и в глоссарии обсуждаются предлагавшиеся ранее варианты и рассматриваются разногласия авторов; 3. Прилагаемый глоссарий облегчает понимание важнейших терминов и содержит немало соображений, предшественниками не высказывавшихся; 4. Вся публикация адресована не столько просто «интересующимся» традицией йоги, сколько востоковедам-индологам, также историкам индийской философии; впрочем, не надо упускать из виду, что, по моему убеждению, исследовать йогу, будучи к ней лично вовсе не причастным, — дело напрасное и даже в чем-то предосудительное; 5. Всюду, где обнаруживались терминологические или смысловые параллели с раннебуддийской йогой, они указывались. До сих пор на этот аспект содержания обращали недостаточное внимание, хотя стоит упомянуть работы: [Oberhammer, 1977; Островская, Рудой, 1992].

Из имеющейся литературы по теме (не сводящейся к переводам текста YS) особенно полезны оказались следующие: [Oberhammer, 1977; Островская, Рудой, 1992; Feuerstein, 1996]. В нужных случаях я обращался к санскритским комментариям Вьясы, Бходхараджи, Шанкары Бхагаватпады, Харихарананды Араньи. Знатоки темы легко найдут ссылки на издания в «Энциклопедии индийской философии Карла Поттера [Potter, 1995]. В чтении текста YS я опираюсь на критическое издание Филиппа Мааса [Maas, 2004].

Об особенностях функционального стиля сутр

Йога-сутры, что видно уже из второй части названия, составлены в своем особом стиле. 1. В брахманистской литературе сутрой (*sūtra*)² называется очень краткий и емкий текст, рассчитанный на заучивание наизусть. Лишь после

¹ Имелся в виду умственный хаос, возникающий при простом сопоставлении имеющихся переводов. Способствовать его углублению не стоит. Вот пример одиннадцати переводов YS I.38 — *svarṇanidrājñānāmbanaṁ vā*: 1. Мир (постоянство *читты*) достигается медитацией на том знании, которое сообщают сны; 2. Медитация о знании, которое приходит во сне; 3. Или [размышлении о] знании, которое приходит во сне; 4. Или, когда он покоится на познаниях во время сна или глубокого сна; 5. Исследование грез и сна, а также опыт, полученный во время этих состояний, могут помочь прояснить некоторые из наших проблем; 6. Или опираясь на знание, возникающее из сновидений и глубокого сна; 7. Или же [сознание], опирающееся на восприятие, [полученное] в сновидении либо во сне без сновидений; 8. Или познанием снов со сновидениями и снов без сновидений; 9. Либо в зависимости от знания снов и сновидений; 10. Или через размышление о том, что видим во сне; 11. Или еще (ум может быть сделан устойчивым), если дать ему для опоры знание, [возникающее] от сновидения или сна. Не очевидно ли, что, столкнувшись с подобным материалом, читатель от усилий понять *Йога-сутры* вынужденно перетечет к иному занятию — попытке понять разноречие?

² У буддистов это слово имеет совсем иное значение.



запоминания по-настоящему приступают к его осмыслению. Но это значит, что в головах тех, кто осмысляет, весь текст присутствует разом, в нелинейном виде, и это автор имел в виду. Смысловые связи могут идти в разных направлениях, и вниз и вверх по тексту. 2. Нелинейность запомненного текста не абсолютна. Порядок отдельных предложений-сутр таков, что, конечно, в них разворачиваются темы и подтемы. При этом ни одно из слов, введенных в предшествующей сутре и трактуемых далее в нижеследующих, может там не называться (текст должен быть предельно сжатым); тогда они только подразумеваются. Этот прием именуется *anuvṛtti* — по смыслу примерно «подверстывание». 3. С психолингвистической точки зрения стиль сутр имитирует внутреннюю речь, что в западной текстовой и интеллектуальной культуре находит лишь частичные и очень бледные аналоги. Текст изобилует многокомпонентными сложными словами, т. е. показатели числа и падежа имен нередко отсутствуют, явные синтаксические связи управления и согласования рудиментарны. Глаголов и личных местоимений нет вообще. Можно отметить в этом стиле нечто общее с философским санскритом (см. о нем: [Псху, 2016]), но в целом он весьма своеобразен. 4. Вот три частичных соответствия этому функциональному стилю: а) В английской периодике в заглавиях статей опускается более половины служебных слов. Хорошо владеющему английским такое заглавие будет вполне понятно, но перевести его на русский не удастся до прочтения статьи; б) В эпоху существования телеграмм за них платили не побуквенно, а пословно. Поиздержавшийся в Москве студент отбивает родителям однословную телеграмму: «Полуторасторублируйте» (= Пришлите переводом сто пятьдесят рублей); в) В смешанной иероглифическо-слоговой японской письменности слоговыми знаками пишутся служебные морфемы. Если прочесть только иероглифы, то в общих чертах понятно, о чем речь, но без деталей. Поймет и китаец, не владеющий японским; 5. Таким образом, перевод вынужденно будет в большей мере интерпретацией, чем при работе с текстами иного жанра, или он во многом окажется невразумительным.

Перевод

YS I. 1. *Atha yogānuśāsanam* — «Далее — наставление в йоге». Слово *atha* («далее») — имеющийся в санскрите устный эквивалент таких наших письменных средств, как красная строка, начало абзаца, параграф, раздел и др. Здесь это знак начала текста, который весь объявляется посвященным теме йоги. Комментарий *Bhāsvati* добавляет, что это наставление для уже получивших (иные) наставления, то есть не предмет начального образования.

YS I. 2. *Yogaś cittavṛtti-nirodhaḥ* — «Йога — [это] прекращение изменений сознания». Дается определение главного термина, однако при помощи слова *vṛtti*, которое само будет ниже (I. 6) определено. Обращает на себя внимание необычный порядок слов. Обычный же в санскритском именном предложении, в том числе в дефиниции, таков: сказуемое — подлежащее (например, «некоторое жвачное — это верблюд»). Таким образом, он противоположен русскому. Такой порядок соблюден в сутрах YS I. 7, 9, 10, 11, 13, 15, 24. Возможно, в этой сутре иной порядок выбран потому, что и подлежащее, и сказуемое как термины пользователю при первом прочтении неизвестны, при обычном же



порядке подлежащее становится известным благодаря связи его с известным по смыслу сказуемым.

YS I. 3. *Tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam* — «Тогда у наблюдателя пребывание в [своей] чтойности». «Чтойность» — *svārūpa*. Впервые это слово как термин введено в индийской грамматической литературе. Этимологически — «свой» (*sva*) «(членораздельный) образ» (*rūpa*). К примеру, человек слышит неизвестное ему старинное или редкое слово русского языка, «прясло» или «глезна», не может связать его со значением и потому его ум *пребывает* при этой членораздельности. Все изменения сознания, если они происходят, связаны с некоторым содержанием, а потому при их разворачивании внимание тут же оказывается обращено на содержание, а не на наблюдателя, для которого это содержание. Это и сказано в следующей сутре. При остановке же изменений перехода не случается. Заслуживает исследования вопрос, почему в сутре стоит слово *draṣṭṛ* «наблюдатель», а не *puruṣa*. Предварительный гипотетический ответ: понятие *puruṣa* фиксировано, это абсолютный наблюдатель, а *draṣṭṛ* — оперативный наблюдатель, то есть его нахождение в смысловом пространстве может меняться.

YS I. 4. *Vṛtti-sārūpyam itaratra* — «В других [же ситуациях у него] сообразность изменениям».

YS I. 5. *Vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ* — «Изменения пятеричны, удручительны и не удручительны». Удручительные — характеризующиеся наличием удручителей (*kleśa*). — См. Глоссарий.

YS I. 6. *Pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayaḥ* — «[Это] — [события] правильного знания, ошибок, домислов, сна и памяти». Смысл пятеричного разбиения см. в моей статье: [Парибок, 2024, с. 167–168]. Также ср. *Citta* в Глоссарии.

YS I. 7. *Pratyakṣa-anumāna-āgamāḥ pramāṇāni* — «События правильного знания — [это] восприятие, вывод и традиция». В школах индийской философии, специально занимающихся темой праман, одни их считают главной причиной правильного знания, а другие — самими актами обладания правильным знанием. В ракурсе философии йогии и с учетом смысла *vṛtti* предпочтителен второй вариант. Можно также системно соотнести эту тройку с фундаментальной арийской (индоиранской) триадой «тело–речь–ум»: восприятие соответствует телу, вывод — уму, а традиция — речи.

YS I. 8. *Viparyayo mithyājñānam a-tad-rūpa-pratiṣṭham* — «Ошибка — неверное знание, опирающееся не на тот образ». Пример: воспринятый зрением перламутр ошибочно опознан как образ серебра. Впоследствии такая трактовка ошибки стала называться *viparītakhyāti*.

YS I. 9. *Śabdajñāna-anupāti vastuśūnyo vikalpaḥ* — «Домысел [— то, что] следует за пониманием слов и лишен [связи с] вещами мира». Подверженность домыслам — следствие необходимости языка для умственной деятельности. Язык структурно сложен, и разные аспекты его устройства могут потребоваться не для того, чтобы соответствовать вещам, но для поддержания самого тела языка. Бхадхараджа дает пример, вот его доходчивый пересказ: «Допустим, говорится: 'Чтойность *пуруши* — чистое сознание (*puruṣasya caitanyaṃ svarūpaṃ*)'. Но что такое 'чтойность *пуруши*'? Вот выражение 'одеяло Имярека'



понятно и правильно, родительный падеж здесь в притяжательном значении. Однако сам *пуруша* — это именно чистое сознание. Так что выражение ‘чтойность *пуруши*’ ничему в предмете не соответствует».

YS I. 10. *Abhāva-pratyaya-ālambanā vṛttir nidrā* — «Сон — это изменение [сознания] с опорой на отсутствие-как-содержание». В тексте — обиходное слово *nidrā* «сон, спанье», а не ранее известные уже из упанишад *svapna* «сон со сновидениями, сновидение» и *suṣupti* «глубокой сон без сновидений». В комментаторской и исследовательской литературе это словоупотребление не затрагивалось. Но очевидно, что так было сказано неспроста. Вьяса объясняет, что в *nidrā* как *vṛtti* существенно отсутствие запомненного содержания. А стало быть, нет разницы, снилось ли индивиду что-то или имел место глубокий сон. Главное, что ничего не помнится. Таким образом, автор сутр учел факт, что нередко сновидения не запоминаются вообще.

YS I. 11. *Anubhūta-viśaya-asampramoṣaḥ smṛtiḥ* — «Память — [это] неполная утрата имевшейся в опыте объектной области». На этой сутре закончено разъяснение понятия *vṛtti* из YS I. 2. Далее обсуждается *nirodha*, т. е. следующее слово в YS I. 2. Затруднений читателя в его понимании не предполагается, поэтому сразу говорится о методах достижения.

YS I. 12. *Abhyāsa-vairāgyābhyāṃ tan-nirodhaḥ* — «Их прекращение от тренировки и(ли) бесстрастия». Эти два термина по смыслу коррелируют или даже совпадают с парой у Васубандху в «Абхидхаракшабхашье» [Vasubandhu, 1987, р. 19], где им соответствуют *apratisaṅkhyānirodha* (прекращение без разбора и понимания) и *pratisaṅkhyānirodha* (с разбором и пониманием). Первое — чисто йоговская тренировка, но вот бесстрастие тренировкой состояния не обретается, для него требуется философское размышление.

YS I. 13. *Tatra sthitau yatno 'bhyāsaḥ* — «Из них двоих тренировка — это старания ради устойчивости».

YS I. 14. *Sa tu dīrghakāla-nairantarya-satkārāsevito dṛḍhabhūmiḥ* — «И она обретает твердую почву, [если ей] следуют долго, непрерывно и должным образом прилежно».

YS I. 15. *Drṣṭa-anuśravika-viśaya-vitr̥ṣṇasya vaśīkārasaṃjñā vairāgyam* — «Бесстрастие — [это] предметное сознание овладения у того, кто исчерпал влечение к области чувственно очевидного и известного из вед». Комментарии развертывают весьма примечательный смысл: выражаясь в современных терминах, бесстрастный йог возвысился как над побуждениями лимбической системы мозга, т. е. влечением к еде, сексу и повышению ранга в популяции, так и над системой вторичных инстинктов, впитываемых в ходе окультуривания и социализации. Он, если угодно, сверхчеловек в классическом смысле Гёте. В терминологии Фрейда, если кому-то такая параллель поможет, он обуздал и оно, и сверх-я.

YS I. 16. *Tat param puruṣakhyāter guṇavair̥ṣṇyam* — «Оно высшее, [когда имеет место] опознание [своей индивидуальной] души, и это отсутствие влечения к гунам» (как к предельным условиям смены содержания в уме).

YS I. 17. *Vitarka-vicāra-ānanda-asmitā-rūpānugamāt saṃprajñātaḥ* — «Оно осознающее, поскольку сопровождается такими формами, как появление темы, разработка темы, блаженство и чувство себя». Комментарии: 1.



Samprajñāta («осознающее») — результативное прилагательное, по внутри-текстовой связи соотносимое с существительным *yoga*; Вьяса, конечно, прав, толкуя ad YS I. 2 слово *yoga* как *saṁādhi* «собранность». Значит, это «осознающая собранность». В терминологии YS II такая собранность — не что иное как *dhyāna* («созерцание»). Высказывавшиеся по поводу этого в [Oberhammer, 1977] сомнения мало обоснованы и слишком аналитичны по подходу. В терминологии Вьясы (ad YS I. 2) это «нацеленный» (*ekāgra*) режим сознания; 2. Описания созерцания у буддистов и в *санхья-йоге* крайне незначительно разнятся и, несомненно, в них имеются в виду одни и те же процессы. Факторов созерцания на его первом уровне пять; в сутре названы четыре, кроме несомненно подразумеваемого интегрального пятого, «нацеленности» (*ekāgratā = aikēkāgrya*). О пятерке факторов см.: [Парибок, 2024, с. 169], о первых двух — [Парибок, 2026 (в печати)]; 3. *Samprajñāta* нигде не терминологизировано, помимо текстов йоги. Взято, возможно, у буддистов, из их йогического термина *saṁprajñā* (пали), неверно восстановленного на гибридном санскрите в виде *saṁprajanya*. Но правильно это восстанавливается, без сомнения, как *saṁ+pra+jñā*. Смысл буддийского термина вполне совместим с данным.

YS I. 18. *Virāma-pratyaya-abhyāsa-pūrvāḥ saṁskāraśeṣo 'nyaḥ* — «Иной [собранности] предшествует тренировка в содержании 'стоп', и в нем только впечатления как остатки». Комментарий: 1. *Virāma-pratyaya-abhyāsa*, похоже, ни разу не понималось правильно. Уже в Брихадараньяка-упанишаде известен метод *neti, neti*, что неточно переводилось как «Не то, не то». Верный перевод: «Нет! Нет!». Метод таков: заметив какую-то свою содержательную фиксацию, скажем, на мысли, йог совершает волевое усилие отрицания: «Нет!». В еще одной традиции известен также метод с использованием звукоподражания *phaṭ*. При настойчивой тренировке можно добиться моментов бессодержательной и внемодальной собранности сознания.

YS I. 19. *Bhava-pratyayo videha-prakṛti-layānām* — «У бестелесных [существ и] тех, кто растворен в первоматериале, [такая собранность] — от фактора их [способа] существования». Комментарий: 1. Комментаторы и переводчики не добавляют ясности. Кто эти существа, остается загадкой. Выскажу предположение: Санхья-йога и раннебуддийская йога очень сходны методически; отчасти наивная тенденция к гипостазированию йоговских режимов сознания тоже у них общая. Так что, возможно, здесь имеются в виду известные в буддизме (например, из «Абхидхармакоши» [Vasubandhu 1987]): а) обитатели «миров образа» (*rūpaloka*), которые постоянно пребывают на одном из уровней созерцания и б) обитатели «миров без образа», вошедших в высокие уровни *saṁāpatti* (см. Глоссарий), способ бытия которых описан так, что в небуддийских, санхья-йоговских терминах вполне мог бы быть назван «растворенностью в первоматериале». В буддийском же описании, конечно, не первоматериал (*prakṛti* как бесструктурное равновесие трех *гуṇ*), но пространство (*ākāśa*). Общие признаки у двух понятий — отсутствие всей четверки первостихий (*mahābhūta*) и неизменность.

YS I. 20. *Śraddhā-vīrya-smṛti-saṁādhi-prajñā-pūrvaka itareṣām* — «У других ей [= собранности] предшествуют вера, энергичность, памятование, собранность и понимание». В буддийских йоговских текстах встречается пара поня-



тий *upapatti-samāpatti*. Оба относятся к способам обретения созерцания или собранности, при этом первый характеризует существ, по способу существования, «отроду», находящихся в таком режиме. О них предыдущая сутра. Второй относится к йогам, живущим на Земле в материальном теле. О них — данная сутра. Местоименное прилагательное *itara*, в отличие от *anya*, это не просто «иной», но «иной с оттенком меньшего совершенства». Пятерка названных здесь свойств совпадает с буддийской; структура ее обычна для пятерок (см.: [Парибок, 2024]). Согласно *абхидхарме*, эти факторы осваиваются на «пути видения», а за ним следует «путь тренировки (культивирования)». Похоже, что то же самое и здесь.

YS I. 21. *Tīvrasaṃvegānām āsannaḥ* — «Для тех, у кого напряжение чрезвычайно, она [= собранность] близка».

YS I. 22. *Mṛdumadhyādhimātratvāt tato 'pi viśeṣaḥ* — «Но и здесь есть различие, т. е. восхождение по степени, поскольку [чрезвычайное напряжение] бывает слабым, средним или выше среднего». Скорее всего, в сутре имеется в виду повтор разбиения на трое. В YS I. 21 *tīvra* означает сильную степень и, стало быть, есть еще слабая, и средняя. А здесь уже в пределах сильной — различие на слабо-сильную, средне-сильную и сильно-сильную. В целом получилось бы девять типов напряжения. Подобные двухступенчатые классификации встречаются и в текстах иных традиций.

YS I. 23. *Īśvaraṇidhānāḍ vā* — «Или [собранность обретается] от вверения себя Господу». По Оберхаммеру, отсюда до YS I. 29 дано краткое описание метода обретения собранности, альтернативного (на что указывает частица *vā*) описанному выше. Также он полагает, что данный метод не интересовал самого Патанджали и был приведен им из добросовестности. В YS II *īśvaraṇidhāna* входит в набор пяти *nīyama* — поведенческих самопобуждений. Там же (YS II. 45) утверждается: «От вверения себя Господу — осуществление собранности».

YS I. 24. *Kleśa-karma-vipāka-āśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ* — «Господь — [это] особая-и-лучшая [индивидуальная] душа, незатронутая удручителями, деяниями, их созреваниями и склонностями [к ним]». «Особый-и-лучший» — пришлось раздельно передать два оттенка слова *viśeṣa*. Ср. в русском языке «отличник» — отличающийся от других учеников и при этом в лучшую сторону.

YS I. 25. *Tatra niratiśayaṃ sarvajñabījam* — «В нем семя всеведения непревосходимо». Поскольку сказано «семя», надо понимать, что всеведение потенциально, т. е. знания о чем угодно не хранятся у Господа где-то на складе памяти, а «прорастают» по надобности.

YS I. 26. *Pūrveṣāṃ api guruḥ kālenānavacchedāt* — «[Он] — учитель даже для древних, ибо сроком не ограничен». *Kāla* — «время, определенное урочное время, срок, время как разрушитель временного». Ничем из этого он не ограничен.

YS I. 27. *Tasya vācakaḥ praṇavaḥ* — «Выражает его слог ОМ». В подлиннике слово *praṇava*, которое означает ОМ. Сам слог был бы короче, и это важное требование к текстам сутр, но его прямо не используют, а лишь дают его название, ибо ОМ — это словесно-ментальное *действие*, а *praṇava* — обычное слово со значением. Ср. еврейский запрет произносить тетраграмматон. Да и цитаты



из гимнов Ригведы (т. е. мантры. Ом — тоже мантра) произносить можно только при совершении ритуала или при заучивании наизусть, но не просто так.

YS I. 28. *Tajjapas tadarthabhāvanam* — «Тихое тверждение этого [слога] — культивирование [осознания] его предмета». Можно и поменять местами подлежащее и сказуемое: «Культивирование [осознания] предмета [слога Ом] — его тихое тверждение».

YS I. 29. *Tataḥ pratyakcetanādhigamo 'py antarāyābhāvaś ca* — «От того — постижение для себя субъектности и отсутствие препятствий».

YS I. 30. *Vyādhi-styāna-saṁśaya-pramāda-ālasya-avirati-bhrāntidarśana-alabdhabhūmikatva-anavasthitatvāni cittavikṣepās te 'ntarāyāḥ* — «Отвлечения сознания, они же препятствия, — [это] недуг, вялость, сомнение, небрежение, лень, невоздержанность, превратное видение, недостижимость уровня (или режима), неустойчивость». Перечень упорядочен по признаку «от простейшего, заметного уже при начальных попытках, ко все более сложному, с чем йог столкнется позже». «Небрежение» — откладывание на потом занятия, которое человек уже признал действительно необходимым.

YS I. 31. *Duḥkha-daurmanasya-aṅgamejayatva-śvāsa-praśvāsā vikṣepasahabhuvah* — «Сопровождаются отвлечения телесной болью, дурным умонастроением, содроганиями членов, вдохами и выдохами». *Duḥkha* — нечто неприятное осязательно, а *daurmanasya* — неприятное от других чувственных модальностей, например от безобразного вида, плохого пения и т. п. «Содрогания членов», по-видимому, исходно примерно то же, что позывы прекратить задержку дыхания, сопровождаемые сокращениями диафрагмы, но у йога охватывающие и мышцы конечностей. Не исключено, что форма асаны, именуемая «завязанный лотос» (*baddhapadmāsana*), была позднее разработана как раз для того, чтобы эти содрогания были мало возможны. *Śvāsa-praśvāsā* в случае неопытного йога может означать вместе «вздохи», когда человек переводит дух, а для опытного — это неуспешность в *пранаяме*.

YS I. 32. *Tatpratīṣedhārtham ekatattvābhyāsaḥ* — «[На то], чтобы этому воспрепятствовать, [есть] тренировка с одной сущью». Комментаторы не поясняют употребление здесь слова *tattva* «суть» (в санхье это любой из 24 элементов ее онтологической картины) и сами пишут про *artha* («предмет») или *pratyaya* («содержание сознания»). Только один из комментаторов специально замечает, что *ekatattva* — это не Господь, т. е. не двадцать пятая «суть» по санхья-йоге.

YS I. 33. *Maitrī-karuṇā-muditā-upekṣāṇām sukha-duḥkha-puṇya-apuṇya-viṣayāṇām bhāvanātaś cittaprasādanam* — «Прояснение сознания — от культивирования сердечности, участливости, сорадования и безучастности на объектных областях удовольствия, страдания, благих дел и неблагих дел [других существ, соответственно]». Названная здесь четверка известна также в буддийской йоге, как тхеравадинской, так и махаянской, где именуется *apramāṇya* «безмерные [добрые социальные чувства]» или *brahmavihāra* «состояния как у обитателей небес Брахмы» (оценочно это похоже на западные «ангельские добродетели»). Объекты, с опорой на которые занимаются тренировкой этих добродетелей, в санхья-йоге и у буддистов несколько разнятся, что объясня-



ется различием метафизических оснований, т. е. признанием санкхья-йогой наличия в индивиде субстанциальности и его отрицанием буддистами.

YS I. 34. *Pracchardana-vidhāraṇābhyaṁ vā prāṇasya* — «Либо же выталкиванием воздуха и его задержкой». 1. Здесь другое выражение для «выдоха», чем выше, в YS I. 31, потому что речь идет о произвольном действии; 2. Теперь знание того, что несколько таких задержек дыхания после выдоха «проясняют мозги», вошло уже в общую культуру.

Далее указаны еще пять вариантов преодоления препятствий.

YS I. 35. *Viśayavatī vā pravṛttir utpannā manasaḥ sthitinibandhanī* — «Или бывает возникшим разворачивание на объектной области, привязывающее ум-внимание к устойчивости». Переводчики добавляют интерпретации из санскритских комментариев. Считаю преждевременным делать это до основательного сличения комментаторских версий.

YS I. 36. *Viśokā vā jyotiṣmatī* — «Или же беспечальное и лучистое». Остальное подразумевается согласно приему *anuvṛtti* из предыдущей сутры, т. е. «бывает возникшим разворачивание (с названными свойствами)».

YS I. 37. *Viṭarāgaṇiṣayaṁ vā cittam* — «Или сознание с объектной областью, где страсть ушла».

YS I. 38. *Svapnanidrājñānāmbanāṁ vā* — «Или с опорой на знание в сновидении». Неясно, зачем понадобилось сказать *svapnanidrā*, что выглядит тавтологией.

YS I. 39. *Yathābhimatadhyānād vā* — «Или от созерцания [предмета] по своему усмотрению».

YS I. 40. *Paramāṇuparamamahattvānto 'sya vaśīkāraḥ* — «У него [будет] власть [над всем] от предельно малого до предельно большого». «Предельно малое» — обычное индийское наименование того, что в западной философии именуют атомами. «Предельно большое» — размером со всю вселенную. «Власть» — по-видимому, способность направлять сосредоточение.

YS I. 41. *Kṣīṇavṛtter abhijātasyeva maṇer grahīṭṭgrahaṇagrāhyeṣu tatsthatadañjanatā samāpattiḥ* — «При сходе на нет изменений [сознания имеет место] охваченность состоянием, словно у драгоценного самоцвета, и окрашенность тем, на что направлена [собранность], объемлющая познающее, познавание и познаваемое».

YS I. 42. *Tatra śabdārthajñānavikalpaiḥ saṁkīrṇā savitarkā samāpattiḥ* — «Из них охваченность состоянием с внесением темы [несколько] смешана в силу домыслов по поводу слов, предмета и знания». Поскольку функция *vitarka* «поставка сознанию темы» наблюдается не только в йоговском, но и в обычном режиме. Иллюстрацией послужит пример из обычного режима. Зацепившись вниманием, положим, за увиденную из окна автобуса аварию, мы в этот момент не отличаем денотат (ситуацию на улице), слово внутренней речи («авария») и сигнификат этого слова. Почти сразу потом — можем, но не в самый момент.

YS I. 43. *Smṛti-parisuddhau svarūpaśūnyā iva arthamātranirbhāsā nirvitarkā* — «[Охваченность] без внесения темы [бывает] при прочистке памяти, и она словно бы лишена самостоятельной чьей-то, освещающей только сам предмет».



YS I. 44. *Etayaiva savicārā nirvicārā ca sūkṣmaviṣayā vyākhyātā* — «Тем самым объяснены [охваченности состоянием] с разработкой темы и без нее». Надо, наверно, понимать это так, что при наличии разработки темы имеет место смешение содержания сознания с разными аспектами объекта, а также, конечно, переход от одного аспекта к другому; если же разработки более нет, то налицо только объект сам по себе. Сопоставление с буддийскими пояснениями позволяет сделать предположение, что во втором случае сознанию разом дан весь объект во всех его аспектах, словно полностью освещенное тело оперируемого пациента под объемной хирургической лампой.

YS I. 45. *Sūkṣmaviṣayatvaṃ cālīṅgaparyavasānam* — «Тонкость объектной области завершается на том, у чего нет признаков». Т. е. на первоматериале, который не доступен восприятию, будучи бесструктурен и дан только уму. В этом он вполне подобен буддийскому *ākāśa* («пространству»). Созерцание с опорой на пространство в буддийской йоге соответствует низшему первому уровню из числа охваченностей состоянием без образа. Далее следуют стадии без объектной области.

YS I. 46. *Tā eva sabījaḥ samādhiḥ* — «Эти [виды охваченности состоянием] — собранность с семенем». Сутра подтверждает, что термины *samādhi* и *samāpatti* говорят об одном, но с разных ракурсов. Первый — с точки зрения функции, а второй — состояния в целом.

YS I. 47. *Nirvicāravaśīśāradye 'dhyātma-prasādaḥ* — «При мастерстве в [охваченности состоянием] без разработки темы — внутреннее прояснение». Именно так поясняется у буддистов соответствующий уровень созерцания-умозрения (*dhyāna*): пали *ajjhataṃ sampasādanaṃ* = санскр. *adhyātma-samprasādanam*. Разница только в добавлении приставки *sam-*, подчеркивающей всесторонность, и добавлении процессуального суффикса.

YS I. 48. *Ṛtaṃbharā tatra prajñā* — «Понимание там — носитель истины».

YS I. 49. *Śrūta-anumāna-prajñābhyām anyaviṣayā viśeṣārthatvāt* — «Потому что у него иная объектная область, чем у понимания от принятия к сведению или от выводов, ведь предмет его особый и лучший». Здесь предполагаются три стадии понимания, которые мы встречаем также и у буддистов [Vasubandhu, 1987]. Первая — понимание слов и словесных выражений; вторая — частичный тематический переход от выражений к тому, о чем они; третья — полное преодоление языкового слоя и понимание предмета, каков он сам по себе.

YS I. 50. *Tajjaḥ saṃskāro 'nya-saṃskāra-pratibandhī* — «Порожденное им впечатление противодействует прочим впечатлениям».

YS I. 51. *Tasyāpi nirodhe sarvanirodhān nirbījaḥ samādhiḥ* — «А когда и это [впечатление] прекратилось, [имеет место] собранность без семян». Возможно, это то же самое состояние, что у буддистов *saṃjñāveditanirodha* — «прекращение и содержательной, и оценивающе-переживающей активности сознания». Это предельный уровень, как и здесь. Он не признаётся окончательным достижением, а лишь прижизненным опытом, подобным такому достижению, и в нем недостает постижения этого состояния.



Глоссарий терминов

Bīja — переведено этимологически «семя». Метафорическое употребление слова как понятия онтологии сознания принадлежит к тому же ряду ботанических образов, что и *vipāka* «созревание», *phala* «плод», и описывает функционирование кармы. Семя (посеянное былыми поступками) — то, что каким-то образом хранится в индивиде и может как прорасти, а потом принести плоды согласно карме, т. е. прошлым действиям, что для целей йоги признано нежелательным, даже если речь идет о хороших поступках и приятных «плодах» их, — так и быть уничтоженным, деактивированным; комментаторы употребляют образ «прожаренное семя».

Citta — с нижеследующими оговорками переведено как «сознание». Другие переводы: “mind-stuff”, «ум», “psychisches Organ”, “internal organ”, субстрат мысли, “awareness”; иногда оставлен без перевода. Термин не встречается в ранних текстах санкхьи ни разу, т. е. вообще в текстах брахманистской философии употреблен он здесь впервые. Оберхаммер [Oberhammer, 1977] полагал, что он соответствует всем трем граням «внутреннего органа» (*antaḥkarana*) санкхьи, т. е. *buddhi* (это принцип работы с содержанием), *ahaṁkāra* («акт-я», переживание-как-утверждение себя) и *manas* (неразличенность ума и внимания). Соответственно он и переводил, как и Ганганатха Джха [Jha, 1907]. Однако *manas* встречается в YS I. 35, следовательно, в объем понятия *citta* не включается. Как термин он не определяется, то есть общепонятен. Но *buddhi*, напротив, в YS не встречается, а все пять *cittavṛtti* явно относятся к сфере его активности по санкхье. Вместо *ahaṁkāra* находим в YS *asmitā*; это один из удручителей (*kleśa*), а удручители каким-то не уточняемым в текстах YS и у комментаторов образом причастны к видоизменениям читты; их допустимо считать качествами или свойствами *cittavṛtti*. Таким образом, в отношении двух из трех граней тезис Оберхаммера верен. В последующей индийской философии, в веданте, термин *citta* был добавлен к названной триаде «внутреннего органа», передавая оттенок связности и временной развертки. Этот смысл неотъемлем и от понимания читты в YS.

В буддийских текстах *citta* встречается чрезвычайно часто, уже в канонической палийской Суттатаке (не позже IV в. до н. э.), а затем стала одним из важнейших понятий в философии абхидхармы. Дефиниции читты ни в YS, ни в комментариях Вьясы и Бходжараджи не дано, имеется только разбиение на пять «уровней», или «режимов» (*bhūmi*). Осмысление этого пятичленного деления (см.: [Парибок, 2022, с. 180–191]) приводит к заключению, что читта характеризуется: а) наличием или отсутствием воспринимаемого в данный момент содержания; б) контролем, который может принадлежать либо субъекту, либо внешнему миру и в) процессуальностью. Конечно, это всё существенные аспекты жизни сознания, — но не все. Прежде всего, оставлены без внимания эмоции, к примеру радость или огорчение. Еще разительнее, что в пятичленном наборе *cittavṛtti* (YS I. 5) вовсе нет учета второй важнейшей функции сознания. Сознание ведь не только понимает и познает, но еще и управляет поведением, пусть не всегда, ибо случается, что человек действует машинально и бессознатель-



но. Если эту функцию полностью отрицать, мы получим абсурдный вывод, что всё человеческое поведение будто бы бессознательно. Такое удивительное игнорирование данной функции сознания в YS и комментариях почему-то не отмечалось в исследованиях и переводах, но нуждается в объяснении. Оно может заключаться в следующем. YS — методологическое, отчасти методическое сочинение, оно адресовано тем, кто сам собрался выполнять йогу, будучи согласен с ее целями. Если впоследствии появились видные комментаторы, которые то ли вовсе были не практикующими йогами, а кабинетными учеными (Вачаспати Мишра), то ли их философские основания и ценности заметно разнились с предполагаемыми в YS (Виджняна Бхикшу), то это несомненно вторичное явление. Коли так, то «теория сознания» и не входит в цели YS, а в описании функций читты подразумевается ситуация практического занятия йогой, то есть входа в созерцание и углубление собранности (*samādhi*). Но все предлагаемые в YS способы этого достичь опираются на предпосылку полного отказа от поведения и, следовательно, от положительного управления им: требуется лишь блокировать поведение. Собственно, конкретное занятие практикой йоги по YS требует фиксации позы (*āsana*), поэтапного достижения все более редкого дыхания (*prāṇāyāma*) и либо полного молчания, либо тверждения мантры OM, которое признается более эффективным, когда оно беззвучно и совершается в уме. Можно сказать, что предпосылка собственно «прекращения» (*nirodha*) изменений «читты» — это прекращение поведения как того, по определению, что может быть заметно также и внешнему наблюдателю.

Понятие «читты» в YS заметно пересекается не только с буддийской *citta*, но с буддийским понятием *sañjñā* «предметное сознание» (это важная дхарма, связанная с «читтой», так называемая *caitta-dharma*), поскольку ведущее место в пяти *cittavṛtti* занимают акты использования речи, *sañjñā* же определяется как событие предметного сознания, содержательно поддающееся вербализации. Но пересечение не полно, поскольку среди *cittavṛtti* есть такой источник познания, как восприятие, а оно не обязательно связано с использованием слов.

Переводить *citta* как «психика» недопустимо, ибо предпосылка этого европейского термина — объективация и исследовательский подход, тогда как в йоге занимаются не исследованием других, а управлением собой. Чисто языковой синоним «читты» — *cetas*. Никакой разницы в значении нет.

Guṇa — гуны, т. е. оставлено без перевода, как у ряда других авторов.

Переводилось как “qualities”, “attributes”, «модальности» (наилучший вариант), «качества объектов». Фундаментальное методологическое и онтологическое понятие санкхьи, в котором выражено альтернативное к привычному всем онтологическому шаблону, полагающему сущности (*res*) со свойствами (качествами). Гуны — не качества, не носители качеств (и в этом они подобны дхармам буддийской философии), ср. также: [Дасгупта, 2008, с. 64–96], а взаимно соотносенная тройка «аспектов, струн, слоев, граней». Если задать вопрос: «аспекты и пр. — чего именно?», то ответом



будет примерно следующее: это непременно аспекты чего-то, относящегося к связи сознания с миром, либо самого сознания, но никак не просто вещей мира. У камней, рек, звезд, молекул, кухонной посуды, мебели, одежды никаких гун нет. Зато у знания, дара, еды — они есть, что описано в главе XIV «Бхагавадгиты»). Также они есть у сна. В комментарии (ad YS I. 10) Вьяса поясняет: проснувшись, человек соображает на основании своего самочувствия по пробуждении, какой из гун в его ночном сне было больше. Для первичного уяснения себе текста YS достаточно следующего толкования гун применительно к «читте» из комментария Вьясы (ad YS I. 2): «у *citta* есть склонности к видимой ясности, динамике и инертности». Эти три «склонности» соответствуют трем гунам — *sattva*, *rasas*, *tamas*. Здесь, как видно, *rajas* и *tamas* представляют собой противоположности, а *sattva* нейтральна к их противопоставлению. Но в иных конкретизациях противоположными будут другие две гуны. К примеру, побуждение начать такую активность, которая окажется приятна по протеканию и в своем результате, связана с «саттвой». Если, напротив, будет неприятна, то с «раджасом». А лень как отсутствие такого побуждения — с «тамасом».

Īśvara — Господь; иногда не переводится. По санкхья-йоге, предвечно свободная от кармы и «удручителей» индивидуальная душа (*puruṣa*), служащая образцом для йога. Никаких утверждений, что Господь — творец или правитель мира, в YS нет, но нет и препятствий тому, чтобы кто-то из позднейших авторов приписал ему такие атрибуты. В индийской культуре *Īśvara* преимущественно понимается как эпитет Шивы.

Kleśa — «удручитель». Другие переводы: “distractions”, «связанные со страданием препятствия», «болезненные препятствия», «страдания», «затруднения», «причины страданий», «аффекты», “afflictions”, “Befleckungen”, “conflicting emotions”, “hindrances”. Здесь предложен неологизм, поскольку соответствующее понятие у нас отсутствует. Слово произведено от корня *kliś*, значащего «мучить» и реже «марать» (в том числе морально). Понятие встречается в направлениях индийской мысли, осмысляющих ту или иную программу преображения и трансцендирования мирского себя, и означает неперенные и досадные препятствия к достижению цели трансценденции. Они также вносят свой вклад в порождение дурной кармы и соответствующих ей впечатлений (*saṃskāra*). К примеру, нанесение кому-то ущерба, сопровождаемое злостью, а злость — это некоторая «клеша», порождающая значимую дурную карму. В YS I «клеши» не перечислены и не названы, это делается в YS II. 3, но комментаторы к YS I предложенную классификацию учитывают. Характеристики связи «клеш» с *cittavṛtti* в YS не дается. Вьяса, впадая в удивляющий интеллектуализм, толкует их как *viparyayaḥ* — «ошибочные знания». Это, конечно, не более чем метонимическая квалификация последствия по причине. В самом деле, среди «удручителей» в YS II названы влечение (страсть) и отвержение. Можно отстаивать тезис, что причины их — некоторые ошибочные знания об объектах влечения или отвержения, хотя скорее и это не знания, а оценки; но сами они — заведомо не знания. А главный «удручитель», согласно YS, то есть *avidyā* («неведение») — не ошибка, но ценностная аберрация.



Толкование Вьясы вообще приводит к грубой ошибке. Если «удручители» — это «ошибочные знания», то, поскольку ошибочные знания — вид перемен «читты» (*cittavṛtti*), а согласно YS I. 5 таковые бывают «удручительны» (и «не удручительны»), то мы получаем, что сами «удручители» бывают «удручительны» или «не удручительны». А это нелепо. Нам остается считать, что «удручительность» перемен «читты» — это их возможное качество или характеристика (*viśeṣaṇa*). Но не похоже, чтобы — по крайней мере до Вачаспати Мишры — такие «схоластические» вопросы занимали авторов йоговских текстов.

Nirodha — «прекращение», или «контроль». Другие переводы: "suppression", "restriction", «способность направлять (ум на объект)», «управление» (умом или субстратом мысли), «удержание», «появление», «блокирование», «уничтожение». Данное слово отсутствует в текстах санкхьи и не определяется в YS, напротив, используется для объяснения понятия *yoga*, а значит, само считается понятным. Оно широко встречается в буддийских текстах, начиная с первой лекции Будды в Варанаси. Его антоним — *utpatti* («возникновение»), как в посвяительной строфе главного произведения Нагарджуны (II в. н. э.) "Mūlamādhyamikakārikā": «*anirodham, anutpādam*... = не прекращающееся и не возникающее...». Следовательно, слово выражает характеристику процесса, а не существования вещи, применительно к которой правильно было бы сказать «гибель» или, при указании внешней причины, «уничтожение» (санскр. *nāśa*). Прекращение может мыслиться тотальным, и тогда это относится к «собранности без семян», представление о которой вводится в конце первой части YS, а может — частичным, избирательным, как в случае «собранности с осознанием». Оба случая употребления термина можно передать как «контроль».

Puruṣa — переведено с долей натяжки «[индивидуальная] душа»; этимологически «муж» со слабой аллюзией на знаменитый гимн Ригведы "Puruṣasūkta". Любой перевод этого термина достаточно условен, поскольку онтологическое убеждение санкхьи-йоги, как и просто санкхьи, уникально и соответствия в европейской философии, а стало быть, в терминологии и даже лексике не находит. Санскритский словарь Амарасимхи (II в. н. э.) дает общезыковой синонимический ряд *puruṣa*, *ātman*, *kṣetrajña* («знающий поле», где поле — объекты). Из них трех *puruṣa* терминологизирован только в санкхья-йоге, *ātman* — во всех прочих брахманистских школах, а *kṣetrajña* встречен в основном в «Махабхарате», в том числе в досистематических санкхьевских вариантах перечней онтологических начал (*tattva*), также в «Бхагавадгите», то есть толком не терминологизирован. Последовательно методологически рассуждая, нельзя прийти к выводу, что *puruṣa* и *ātman* обозначают одну и ту же реальность (отмечу, что это имело бы смысл утверждать, только если мы примем за данность, что означаемое по меньшей мере одним из этих понятий — реально). Ведь несомненно, что были в истории Индии как люди, твердо знавшие, что они в совершенстве осуществили цель веданты, где пользуются понятием «атман», так и другие, достигшие цели санкхья-йоги. Но эти цели по описанию не совпадают, а потому и понятия не синонимичны. Воззрение



санкхья-йоги исходит из полагаемого фундаментальным противопоставления любой содержательности и ее развертывания, начинающегося от первоматериала (*prakṛti*) — над- или внесодержательному принципу чистой рефлексии, отражения или свидетельствования содержания. Этот принцип и обозначен как *puruṣa*. Данное противопоставление и по существу — иное, чем любая европейская трактовка пары «материя–дух», и порождено независимо от европейской мысли, и преследует иные теоретические и практические цели. В западной мысли и «дух», и «душа» всегда активны. *Puruṣa* не активен, он — никак не *jīva* ведантийских школ. Переведено все-таки «душа», чтобы подчеркнуть абсолютную не вещьность «пуруши» и потому, что «душа» мыслится менее активной, чем «дух», т. е. чистый акт (я в этом присоединяюсь к Фоме Аквинскому и Джентиле), а «пуруша» поясняется как «потенция осознания» (*citiśakti*). Даже «Господь» (*īśvara*) в YS, объясняемый как «особый лучший» (*viśeṣa*) пуруша, совершенно не активен и лишь сияет предвечным образом достижимости цели йога. Интересен нарочито проблематизирующий читателя немецкий перевод Оберххаммера — “Geistseele”. Woods дает перевод “Self”. Пандит Ганганатха Джа, малознакомый с европейскими понятиями контекстами, перевел как “spirit”. Нередко этот термин оставляют без перевода. Использование его в *вишишта-адвайта веданте* не йогическое и поэтому здесь не рассматривается.

Pratyaya — «содержание (такого-то акта сознания)». Довольно близко по значению к феноменологической нозме. Однако в YS I. 19 и, согласно одной из двух возможных интерпретаций, в YS I 18 — это «фактор (от которого нечто зависит)». В санскрите слово весьма многозначно.

Samādhi — «собранность». Иные встречающиеся эквиваленты — «сосредоточение», «концентрация»; есть и вариант «медитация», но он не годится. «Собранность», полагаю, лучше других, ибо по смыслу русского слова может относиться и к ситуации, когда объекта нет. Этот тип *samādhi* вводится под самый конец YS I. А «сосредоточение» или «концентрация» требуют дополнения-объекта — на чем. В комментариях вводится пояснение, смысл которого следующий: *samādhi* — это и естественное, неотменимое свойство «читты», и оно же может искусственно культивироваться. Йогов интересует только второе.

Samāpatti — «охваченность (состоянием)»; переводилось как “balanced state”, “engrossment”, “coincidence”, “In-eins-Fallen mit dem Gegenstand”, «сосредоточение» (т. е. так же, как *samādhi*!) Термин встречается также в текстах буддийской йоги, но понятийного разъяснения его нигде нет. Стало быть, для первичного понимания его достаточно было чувства языка, а окончательное обреталось с йоговским опытом и обсуждением его. Это означает, что промежуточный рассудочный уровень понимания (*cintāmayī prajñā*) этого термина отсутствовал. За отсутствием у меня подтверждаемого другими йогами йоговского опыта пришлось ограничиться только чувством обоих языков, русского и санскрита. Оберххаммер [Oberhammer, 1977] аргументировал, что метод с *samāpatti*, описанный в YS I. 42–51, отличается от метода в YS I. 2–22, где, если учесть комментаторов, употре-



бляется термин *samādhi*. Но более обоснована критическая позиция [Feuerstein, 1996]. Скорее всего, *samādhi* первично означает функцию (буддийские тексты это подтверждают), а *samāpatti* — состояние / режим сознания, в котором, разумеется, данная функция очень сильна (тоже подтверждается буддийскими текстами). Сами слова сходны по устройству, в обоих две приставки *sam+ā*, с разными глагольными корнями: *pad* «падать, впадать, попадать») и *dhā* «класть, деть».

Samśkāra — «впечатление», но онтологически понятое, то есть результат прошлого опыта, преимущественно восходящего к прошлым существованиям, могущий дать о себе знать в настоящем и будущем в виде наклонностей, предпочтений и пр. Термин употребляется также в текстах санхьи, но нигде не объясняется, то есть общепонятен. Способ и «место» пребывания «санскар» в текстах йоги особо не разбираются, но указано, что они бывают латентными и активными. «Санскары» заведомо не осознаются, поэтому в *YS* утверждается, что собранность без осознания, т. е. по прекращении перемен в «читте», характеризуется только остатком, а именно «санскарами». В буддийской философии значение термина заметно иное: это аспекты активности сознания, в отличие от пассивной оценки своего состояния.

Vikalpa — «домысел». Термин употреблен в *YS* только дважды, но весьма важен, как и смежная с ним *kalpanā* (не в текстах йоги). В его употреблении в *YS* заметно, что йогов не занимает техника мышления (в самом деле, это задача другой философии — *ньяи*). Ведь без «домыслов», т. е. в частности — временного, методического принятия всерьез квазиобъектов и квазисодержаний, порождаемых умом с помощью языковых средств, — продуктивного мышления не бывает. Приставка *vi-* (соответствует русской *раз-*) указывает, что домыслы по поводу одного и того же, фактически имеющегося, могут быть разными. Домыслы нейтральны к правильному знанию и ошибкам, а оформлены конструкциями языка, наличие которых для ума необходимо, чтобы формулировать и запоминать любое знание (как и приходиться к ошибкам). В пятичленной схеме *cittavṛtti* домыслы занимают центральное место, что означает признание данной философской школой огромной важности языка в разворачивании «читты».

Vṛtti — «изменение, преобразование». По смыслу в *YS* и комментариях — всегда в составе сложного термина *cittavṛtti*, хотя первый компонент иной раз опущен. Значение слова в санскрите очень широко. Всего проще и, пожалуй, правильное поясняет его как термин Бходжараджа ad *YS* I. 2: «*vṛttayo* — *aṅgāṅgibhāvaparīṇāmarūpa* = формы изменений, находящиеся в отношении [к изменяемому, подобном] телу и его конечностям». Таким образом, *cittavṛtti* в санхья-йоге по объекту близко соответствует понятию *caittadharma* (дхармы, относящиеся к сознанию = *citta*) в буддийской абидхарме, а смысловая компонента «изменение» отражает субстанциализм этой школы. Для ее адептов реальная «читта» длительна и изменяема. У буддистов же реальна последовательность дискретных событий «читты», а сама «читта» — только понятие теории. Так что у них будет иное описание: а) *cittotpāda* (появление события «читты»), в котором б) обнаруживается некоторое число дхарм типа *caitta*.



Список литературы / References

1. Дасгупта С. *Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли* СПб.: Наука, 2008 [Dasgupta S. *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. Sankt-Petersburg: Nauka, 2008 (in Russian)].
2. Парибок А. В. Понятийные пятерки в текстах философии йоги. *Вопросы философии*. 2024. № 7. С. 161–171 [Paribok A. V. Conceptual Five-membered Lists in the Tradition of Yoga Philosophy. *Voprosy Filosofii*. 2024. No. 7, pp. 161–171 (in Russian)].
3. Парибок А. В. Два термина индийских теорий сознания — витарка и вичара. *Вопросы философии*. 2025. № 12 (в печати) [Paribok A. V. Two Technical Terms of Indian Theories of Consciousness — Vitarka and Vicāra. *Voprosy Filosofii (Questions of Philosophy)*. 2025. No. 12 (in print) (in Russian)].
4. Парибок А. В., Псху Р. В. Йога-даршана как тема изучения и область освоения. Обзор сделанного с задачами на будущее. *Ориенталистика*. 2025;8(1):109–122. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-109-122> [Paribok A. V., Pskhu R. V. Yoga-darśana as a topic of study and field of cultural reception. Literature review. *Orientalistica*. 2025;8(1):109–122. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-109-122> (in Russian)].
5. Псху Р. В. Философский санскрит и трудности его перевода. *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 80–89 [Pskhu R. V. Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy Filosofii (Questions of Philosophy)*. 2016. No. 3, pp. 80–89].
6. Рудой В. И., Островская Е. П. *Классическая йога. «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья»*. Пер. с санскрита, коммент. и реконструкция системы. М.: Наука, 1992 [Rudoi V. I., Ostrovskaya E. P. *Classical Yoga. The Yoga-sūtras of Patañjali and the Vyāsabhāṣya*. Transl. from the Sanskrit, Comments and a Reconstruction of the System. Moscow: Nauka, 1992 (in Russian)].
7. *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu*. Bauddhabhārati: Varanasi 1987 (in Sanskrit).
8. Feuerstein G. *The Philosophy of classical Yoga*. Rochester, Vermont: Inner traditions international, 1996.
9. Jha Ganganatha. *The Yoga darsana*. Rajaram Tukaram Tatya, 1907.
10. Maas Ph. *Samādhipāda*. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert von Philipp André Maas. Aachen: Shaker Verlag, 2004 (in German).
11. Oberhammer G. *Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien, 1977 (in German).
12. Potter Karl H. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography (Third Edition)*, Sections I-II. Compiled by Karl H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Информация об авторе

Парибок Андрей Всеволодович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник лаборатории «Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» в РУДН имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия; watanparast@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8421-0985>.



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 13.08.2025; одобрена рецензентами 25.08.2025; принята к публикации 01.09.2025; опубликована 15.12.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Andrey V. Paribok — Ph. D. (Philology), Senior Research Fellow at the Laboratory "Center for the Study of Indian Philosophy and Culture", RUDN University, Moscow, Russia; watanparast@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8421-0985>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 13.08.2025; approved after reviewing 25.08.2025; accepted for publication 01.09.2025; published 15.12.2025.