

Российская Академия Наук

Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 7

Москва
2000

ББК 87.3
УДК 10(09)4
И-90

Редколлегия:

*В.А.Жучков, А.В.Панибратцев,
А.М.Руткевич (отв. ред.),
А.В.Смирнов, Г.М.Тавризян*

Отв. редактор номера:

В.Г.Лысенко

Рецензенты:

*кандидат филол. наук С.Д.Серебряный
кандидат филос. наук Н.А.Канаева*

И-90 **История философии № 7.** — М., 2000. — 299 с.

Данный выпуск «Истории философии» целиком посвящен индийской классической философии и содержит статьи, принадлежащие перу как маститых индологов, так и молодых специалистов из Москвы и Санкт-Петербурга. Среди тем исследований и вполне традиционные — философия Шанкары, логика и эпистемология ньяи и метафизика вайшешики, и достаточно новые для отечественной индологии — проблемы грамматической философии.

Выпуск содержит первые публикации на русском языке ряда текстов классической индийской философии.

Издание рассчитано на историков философии и всех интересующихся индийской философией.

От составителя

Предлагаемый читателю выпуск журнала «История философии» целиком посвящен истории индийской философии. В этой отрасли отечественной историко-философской науки в последние годы произошли заметные сдвиги. В советские времена история философии оставалась довольно абстрактной, «идеалистической» дисциплиной (в том смысле, что в ней было больше «правильных» идей, чем анализа конкретного материала). Марксистская наука вообще боялась реальности за то, что та всегда грозилась оказаться непредсказуемой и неудобной. Это было особенно заметно в области истории восточной философии, где тексты, даже самые, на первый взгляд, «безобидные», могли быть «чреватые» опасными религиозными «вывертами», а еще хуже — «мистическим уклоном». Поэтому в советской стране изучение санскрита особо не поощрялось, а работа с источниками напоминала движение по минному полю, когда исследователь старался не наступать на «подозрительные» места, а перемещался только в области «безопасной зоны» — рационалистических учений*.

Но времена изменились, и вот в Москве открылась кафедра индийской философии (при ГУГН) с преподаванием санскрита и спецкурсами по разным проблемам индийской мысли, санскриту стали обучать и в других учебных заведениях. В России появилась возможность получить полноценное индологическое образование в области философии (ныне действующие философы-индологи, учившиеся на философском факультете, недостаток индологической выучки пополняли, в основном, самостоятельно). Благодаря этому, затеплилась надежда, что традиция московской философской индологии, начатая несколькими выпускниками философского ф-та МГУ в 70-е гг., получит достойное продолжение.

Если в Москве временной разрыв между разными «индологическими» поколениями непозволительно велик (20–25 лет), то в Санкт-Петербурге линия преемственности прерывалась значительно меньше. Знаменитая питерская школа востоковедения, известная прежде всего своими классическими текстологическими штудиями, продолжает держать планку на достойной высоте. За эти годы, несмотря на постигшие всех трудности «переходного периода», Восточный факультет Петербургского университета, Институт востоковедения РАН подготовили индоло-

* Нельзя назвать иначе, чем чьей-то досадной «оплошностью» решение преподавать санскрит студентам философского ф-та МГУ в 1971. Не продержавшись и четырех семестров, курс санскрита был запрещен (у нас умели исправлять «ошибки»).

гов, которые уже активно ведут свою собственную научную работу (С.Тавастшерна, В.Иванов). Немалую роль в привлечении молодых умов именно к философской проблематике сыграли увлекательнейшие семинары Андрея Всеволодовича Парибка, который подготовил вместе с одним из своих учеников – Д.В. Оленевым одну из важнейших публикаций этого номера (оригинальная интерпретация ньяи как методологии в духе идей Г.П.Щедровицкого).

Наконец, все стало на свои места и работа с источниками на языке оригинала заняла подобающее ей ведущее место в индологических штудиях. Это нашло свое отражение в данном номере, где подавляющее большинство материалов либо является переводом с санскрита, либо основано на каком-либо конкретном санскритском тексте.

Содержание этого номера, как можно легко заметить, весьма «пестро» по своей тематике; оно отражает не столько «профильные» направления в нашей дисциплине, сколько личные научные интересы работающих в ней исследователей. Знаток адвайта-веданты Н.В.Исаева радует читателей своим новым исследованием и переводом из Шанкары под завлекательным заголовком «Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост (на материале комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» Бадараяны 1.1.12-19)»; автор этих строк, специалист по вайшешике, – новым фрагментом из неиссякаемого источника мудрости Прашастапады («Метафизика «размера» (чтение «Раздела размера» из трактата «Собрание характеристик всех категорий» Прашастапады и комментария «Ньяякандали» Шридрхари). Знаток мимансы А.В.Пименов, анализируя происхождение имени Шабары – автора одного из самых ранних и авторитетных комментаторов «Миманса-сутр» Джаймини (базового текста мимансы), раскрывает неожиданные повороты этнографической истории этой школы, приведшие к ее вхождению в «сонм» даршан – «ортодоксальных» (признающих авторитет Вед) религиозно-философских систем.

Молодое индологическое поколение обеих столиц проявляет немалый интерес к практически неисследованной в отечественном востоковедении грамматической философии, или философии языка (вьякаране). Особо привлекательной – что неудивительно, учитывая масштаб личности и оригинальность концепции – оказалась фигура индийского философа грамматиста Бхартрихари (5 в.). С его учением связано три публикации этого выпуска – статьи Ю.В. Денисова («Представления о времени в философии Бхартрихари (на материале «Главы о времени» «Вакьяпади», карики 1-15)», С.С.Тавастшерны («Пратибха, или интуитивное познание, в трактате Бхартрихари «Вакьяпадия») и вступительная статья В.П. Иванова к его переводу «Панини даршаны» из знаменитого средневекового компендиума Мадхавы «Сарвадаршанасанграха» (Собрание всех воззрений»), значительное место в котором занимает концепция Бхартрихари.

Безусловно хорошим знаком, указывающим на нормальное развитие «инфраструктуры» индологии, я считаю появление в Москве специалистов по джайнизму — чрезвычайно оригинальному религиозно-философскому учению, экзотичному даже для Индии. Публикации двух текстов джайнских философов, один из которых (Кундакунда, начало н.э.) открывает, а другой (Хемачандра 12 в.) — почти замыкает «отсчет» классических джайнских мыслителей, можно назвать одной из первых публикаций джайнской философской литературы на русском языке.

Рубрика «Сообщения» отражает некоторые результаты научной жизни (в том числе и Центра восточных философий). Далеко не только узкоспециальный интерес представляет лекция *«Память и бессознательное в «Йога сутрах» и в психоанализе»*, прочитанная в Центре известным французским индологом и профессором компаративной философии университета Сорбонна Мишелем Юленом. В этой же рубрике публикуется доклад (в авторском переводе с английского) на XI Международной конференции по санскриту (Турин, апрель 2000 г.) известного отечественного лингвиста Бориса Алексеевича Захарьина *«Категория «самавая» у панинистов и ее место в общем и индийском языкознании»*. Доклад Захарьина гармонично вписывается в лингвофилософскую тематику выпуска, проследившая историю известной философской категории вайшешики «самавая» («присущность») в лингвистической традиции.

Обзор аспирантки Э.Г.Чубаревой *«Индийская мысль как материал для компаративной философии»* знакомит читателя с последними публикациями в области компаративной философии и содержит библиографию статей за последние 10 лет.

Индологическая наука потеряла одного из самых ярких и блестящих современных мыслителей — внезапно скончался крупнейший философ-индолог, автор множества получивших международное признание книг, прекрасный преподаватель и широко эрудированный культурный человек Вильгельм Хальбфас. Своими мыслями об этой неожиданной и абсолютно невосполнимой утрате поделится хорошо его знавшая Н.В.Исаева.

В.Г.Лысенко

Ю. В. Денисов

Представления о времени в философии Бхартрихари (на материале «Главы о времени», карики 1-15)

Введение

Целью настоящей работы является перевод и интерпретация первых пятнадцати карик «Главы о времени» в «Трактате о речи и слове» (*Vākyaśāstra*) индийского философа и грамматиста Бхартрихари (ок. 5-6 вв.)¹. Проблема времени является важной для учения Бхартрихари в целом и для его космологического учения, в частности. Однако подробного исследования «Главы о времени» до сих пор не существует, замечания же, касающиеся ее, носят достаточно описательный характер. Работы Гауринатха Шастри (Шастри 1959) и К.А. Субрамания Айера (Айер 1969) рассматривают время лишь в космологическом контексте. Между тем, проблема времени в философии Бхартрихари ставится гораздо шире, касается практически всех аспектов его учения, поэтому сложности, возникающие при интерпретации этой главы, связаны с проблемами интерпретации учения Бхартрихари в целом.

* * *

«Вакьяпадия» (ВП) — метрический трактат, состоящий из трех разделов, «канд» (*kāṇḍa*). Первая канда называется «Раздел о Брахмане» (*brahmakāṇḍa*), вторая — «Раздел о предложении» (*vākyaśāstra*), и третья — «Раздел о слове» (*padakāṇḍa*). Отсюда другое название трактата — «Триканди» (*trikāṇḍī*), что значит «состоящий из трех разделов»². В отношении композиционного построения трактата Бхартрихари можно предположить, что оно представляет собой, в определенном смысле, восхождение (или, скорее нисхождение)

от абстрактного к конкретному: от Слова – Брахмана-слова, высшей непроявленной универсалии, значения всех слов – к слову, конкретным проявлениям Брахмана на эмпирическом уровне.

Учение Бхартрихари в большинстве случаев рассматривается как «лингвистический монизм» или «лингвистический абсолютизм», согласно которому существует только одна абсолютная реальность, Брахман, или сущность слова, и феноменальный мир проявляется при помощи потенций-сил (*śakti*) этого единого начала. Согласно Айеру, центральной идеей философии Бхартрихари является то, что высшая реальность имеет природу слова, которое включает в себя сознание. Однако, по мнению некоторых исследователей, Бхартрихари проводит идеи монизма недостаточно последовательно³.

Действительно, на страницах трактата Бхартрихари невозможно найти последовательного описания процесса творения мира. Различные исследователи, пытаясь восстановить учение Бхартрихари, дают довольно противоречивые оценки представленной грамматики об этом процессе. Тем не менее, нам кажется вполне правомерным утверждение, что система Бхартрихари представляет собой вариант философии монизма, обладающий отличительными характеристиками, типичными для многих монистических систем, созданных как на индийской почве, так и в философских традициях Запада и Ближнего Востока.

Общие черты учения Бхартрихари как монистической системы можно восстановить уже на основании композиционного строения трактата. Как уже говорилось, строение вселенной, по Бхартрихари, повторяет структуру языка. Все вещи мира по существу являются значениями соответствующих слов. По сути дела, только язык наделяется Бхартрихари какой бы то ни было реальностью, предметный же мир – лишь конструкция, созданная сознанием на его основе, то есть следствие заблуждения, *авидьи* (*avidyā*). Вселенная-язык Бхартрихари представляет собой манифестацию единого принципа-слова – *śabdatattva* – сущности, или «таковости» слова, вечного, единого, нерасчленимого слога, опоры, начала и значения всех слов, а значит, смысловой сущности всех вещей мира.

Именно об этом принципе и наставляет нас Бхартрихари в «Брахмаканде» – первом разделе своего трактата. Высший уровень бытия, Брахман-слово представляет собою высшее неразличенное единство, аналогии которому существуют практически во всех монистических системах, как в Индии, так и за ее пределами, –

это Брахман, лишенный качеств (*nirguṇa-brahman*) в адвайта-веданте Шанкары и Единое Плотина, и Абсолют в мистических учениях ислама и христианства, таких как концепция единства бытия (*вахдат аль-вуджуд*) арабского мыслителя, Великого Шейха суфизма ибн-Араби, или космогонические теории исмаилитов, а также у христианских мистиков-богословов Дионисия Ареопагита и Григория Паламы.

Вторая часть — «Раздел о речении». Речение — «*vākyā*» — атомарная смысловая единица речи. Отдельные слова имеют смысл лишь в контексте целостной фразы. Речение и есть второй уровень бытия в монистической интерпретации, различенное единство — Брахман, наделенный свойствами (*saṅguṇa-brahman*) Шанкары, вторая ипостась Бога у ибн-Араби, второй уровень эманации в неоплатонизме. Фраза представляет собой законченное смысловое единство, которое не нарушает множественность входящих в нее слов. Точно так же и Брахман у Бхартрихари рассматривается здесь как целокупное единство потенций и сил, прообразов вещей тварного мира.

И, наконец, третий раздел ВП представляет собой рассмотрение миропроявления во всем его многообразии. За такое сопоставление структуры монистических теорий и композиционного строения ВП Бхартрихари говорит еще одна особенность трактата. Только последний его раздел, который, согласно нашему предположению, соответствует низшему уровню иерархии бытия и языка, содержит членение на главы, как бы иллюстрируя собой множественность, раздробленную сущность этого уровня, другие же разделы трактата, относящиеся к двум видам единства, содержат единый текст.

Так или иначе, вопрос о том, каким же все-таки образом следует интерпретировать учение Бхартрихари, какие проблемы стоят для него на первом месте — лингвистические или философские, — остается до сих пор открытым. И, поскольку адекватная интерпретация учения Бхартрихари в целом еще не дана, тем более сложной и интересной представляется попытка рассмотрения отдельных его частей.

Для древнеиндийских философских текстов характерно полемическое содержание. В них обычно приводятся взгляды противостоящей школы, которые затем последовательно опровергаются. Однако в тексте Бхартрихари таких опровержений не содер-

жится. Кажется, что он согласен с каждой из существующих точек зрения на рассматриваемый предмет. Такая черта является характерной особенностью философствования Бхартрихари. Голландский исследователь Ян Е. М. Хаубен определяет эту особенность как «перспективизм»: «Подход Бхартрихари к проблемам языка, смысла, реальности и их взаимоотношений можно назвать «перспективистским» в том смысле, что он признает ценность и право на существование различных точек зрения на рассматриваемый предмет. Это также подразумевает, что ценность отдельной точки зрения ограничена. Реальность различна с различных точек зрения, она меняется в зависимости от выбранной вами точки зрения» (Хаубен 1995: 16).

В свете этого предположения становится ясным, каким образом в одной главе у Бхартрихари уживаются теории, противоположные монизму. «Перспективистский» способ философствования он использует до тех пор, пока концептуальные разработки других школ не противоречат его собственным взглядам. Так, например, в рассматриваемой нами «Главе о времени», Бхартрихари для демонстрации различных аспектов и функций времени широко привлекает взгляды на время школ вайшешика, йога и санкхья.

В рассматриваемом в данной работе фрагменте «Главы о времени» мы имеем дело с терминологией и концептуальными разработками школы вайшешика. В то время, когда создавался текст Бхартрихари, эта школа переживала свой «темный» период, т.е. тот период, от которого почти не сохранилось письменных источников. Возможно, составляя свое впечатление о философии вайшешики, Бхартрихари опирался на источник, созданный в это время⁴. Возможно также, что эти несохранившиеся тексты были основой для создания тех текстов, которые дошли до наших дней, например, «Падартха-дхарма-санграхи» или *бхашьи* (комментария) Прашастапады (6 в.) — «Прашастапада-бхашья» (далее — ПБ).

Вот почему тщательная проработка фрагментов текстов Бхартрихари, напминающих или относимых комментаторами к вайшешике, представляет большой научный интерес⁵. Далее наше исследование строится как комментарий-реконструкция к переводу каждой карики с комментарием Хелараджи.

**«Глава о времени»
(перевод карик 1-15 с комментарием Хелараджи)**

КАРИКА 1: ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ КАК СУБСТАНЦИИ

После действия рассматривается время, ибо оно – мера действия. Здесь говорится о том, что сказано другими школами по поводу его собственной формы (*svarūpa*).

1. Некоторые рассматривают время [в свете его] противоположности функционированию (деятельности) как вечную, единую, всепроникающую субстанцию, меру [того, что] обладает характером действия⁶.

Вайшешика рассматривает время, обладающее выводным знаком [в виде] противоположных понятий «раньше», «позже» и т.д.⁷; всепроникающее, единое, неформленное, и, ввиду своей несотворенности, вечное; отличное от действия, разделяющее действие, преграждением пути (*advāreṇa*) для таких действий как рождение и тому подобное. Это [учение] подробно извлекается оттуда (т.е. из текстов вайшешики⁸) (1).

Историко-философская реконструкция

Действительно, характеристики времени, перечисленные Бхартрихари, напоминают определения времени в текстах вайшешики. Однако, многие термины, употребляющиеся вайшешиками, получают в системе Бхартрихари собственное осмысление.

Понятие «субстанция» (*dravya*) является одной из категорий (*padārtha*) вайшешики. В работах, посвященных философии вайшешики, исследователи различают несколько значений этого понятия. Во-первых, это субстанция как беспричинная, непродуцируемая, вечная и единая первооснова всех вещей, неизменная опора всех изменений. В этом значении субстанция выступает как абсолютное и независимое, в противопоставлении относительному и зависимому. Во-вторых, субстанцию можно понимать как субстрат, носитель качества и движения, носитель характеристик. В-третьих, – как конкретный эмпирический предмет. И, наконец, невечная вещь, целое, составленное из частей (Лысенко 1986). Вайшешики включали время в список основных субстанций. Согласно «Вайшешика-сутрам» (В.С. 1.1.5.), таких субстанций было девять: земля, вода, огонь, ветер, *акаша* (пространство, эфир), время, пространство (направление), *манас* (координатор органов чувств) и *атман* (душа).

У Бхартрихари понятие субстанции наделяется во многом сходным смыслом. В начале четвертой главы третьей канды Хелараджа говорит о субстанции следующим образом: «Понятие субстанции двояко. Абсолютное (*pāgamārthikaṃ*) и практическое (*sāmvyavahārikaṃ*).» В данной же главе он употребляет по отношению к субстанции такие эпитеты, как «всепроницающее» (*vibhu*) и «невсепроницающее» (*asarvagata*). Времени как субстанции вайшешики приписывали следующие характеристики: вечность, единство, всепроницаемость (*vibhu*) и т.д. К этим взглядам в тексте Бхартрихари нас отсылают слова «*vibhu*», «*nityam*», «*ekaṃ*».

К «темным» местам текста можно отнести словосочетание «*parimāṇam kriyāvatām*». Термин «*паримана*» относится, казалось бы, к концепции размера, выработанной в вайшешике. Обычно его переводят как «размер», величина и т.п. Этим словом, помимо того, что измеряют, обозначается также и то, чем измеряют. В тексте Прашастапады говорится: «Паримана — это причина практики измерения». В том же тексте паримана разделяется на четыре класса: малое, большое, длинное и короткое, соответственно две объемные меры и две линейные. Первые два класса разделяются, в свою очередь, на два типа — вечный и не вечный. К большому вечному размеру как раз и относится время (Лысенко 1986:95).

При чтении первой карики «Главы о времени», возникает сильное искушение отнести париману к одной из характеристик слова «*dravya*» наряду с всепроницаемостью, вечностью и единством. Однако паримана согласуется со словом *kriyāvat*, — «обладающий характером действия», которое стоит не в аккумулятиве как другие характеристики, а в генетиве. Это и создает проблему, как перевода, так и интерпретации данной карики.

Если мы предположим, что окончание родительного падежа в этом слове является следствием какой-нибудь очень древней ошибки⁹, и на самом деле там аккумулятив, то у нас получится фраза, которая, вполне отвечая тому, что говорит о ней Хелараджа, является списком характеристик времени как субстанции, согласно теории вайшешики. В этом случае перевод первой карики может быть таким: «В отличие от действия, время рассматривается некоторыми как вечная, единая, всепроницающая субстанция, обладающая размером и характером действия». Если мы, вслед за Айером и Пери, переведем «*parimāṇam kriyāvatām*» как «измеряющее то, что обладает характером действия», то у нас получится утверждение, которое едва ли можно отнести к постулатам школы вайшешика. У нее меры времени являются результатом нало-

жения на его вечную и неделимую сущность неких преходящих «ограничивающих условий» (*upādhi*). Таким образом, нам приходится выбирать между текстом оригинала и идеями вайшешики, во всяком случае, тем, что мы о них знаем.

Употребление слова «*vyārahga*», которое мы здесь, опять же сообразуясь с комментарием и существующими переводами, переводим как «действие», также можно отнести к не совсем понятным местам. Ниже будет показано, что оно допускает и другую интерпретацию.

КАРИКА 2: ВРЕМЯ КАК ДИФФЕРЕНЦИРУЮЩИЙ ФАКТОР ДЕЙСТВИЯ

Здесь [автор] говорит об отличии времени от других дифференцирующих факторов, зависящем от различия в самих измеряемых:

2. «Дишти, прастха, суварна и т.п. принимаются [в качестве меры] для деления (дифференциации) материальных вещей, [в качестве же меры] для деления, (дифференциации) действия [принимается] время, число – «делитель» (*bhedikā*) всего»¹⁰.

«Материальное» – это некоторое количество субстанции, которая не является вездесущей (*asarvagata*). Оно (это количество) определяется с помощью мер длины, таких [как «*дишти*» и т.п.]. Поэтому «*дишти*», «*витасти*» и т.д. применяются в связи с субстанциями, обладающими [материальной] формой (*mūrtimadvastu*). С помощью этого субстанция дифференцируется посредством отрезков, имеющих одно направление. Это *прамана* (*pramāṇa*). С помощью *прастха* и т.д., измеряющих со всех сторон, [возможно] измерение высоты и ширины, например риса. *Прастха*, *дрона*, *адхана* и т.д. – *паримана* (*parimāṇa*). «*Раги*» – [употреблено в смысле] «вездесущая». «*Суварна*» и т.д., *унмана* (*unmāṇa*), дифференцирует субстанции в отношении их различий в весе. Это «*суварна*», «*нишка*», «*пала*» и т.д. Отличное от них время – основание для дифференциации неоформленного действия, ибо временем измеряют движение [небесных тел], начиная с солнца [с помощью условных наименований]: «месяц», «год» и т.д. Число же применяется для дифференциации всех материальных и нематериальных [объектов], а также мер длины и прочего. [Возможны следующие выражения]: «Двое весов», «много душ», «два действия», «одна *витасти*», «две руки», «четыре *прастха*», «пять *пала*». Числом измеряется также [само] число: «два раза по двадцать», «пять раз по пятьсот» (2).

Историко-философская реконструкция

Различные меры, по мнению Бхартрихари, являются ментальными конструкциями (*kalpalā*)¹¹. Они «вымысливаются» (*kalpate*) для того, чтобы дифференцировать разные субстанции, отделять одну от другой. Для этого принимаются различные условные наименования, такие как «дишти», «витасти», «прастха», «суварна» и т.д., соответственно, меры длины, объема и веса. Время отлично от всех этих мер, поскольку оно призвано измерять не материальные величины, а действие.

Однако интуитивно, да и с точки зрения здравого смысла, все как раз наоборот. Не время измеряет действие, а действие является мерилем времени. Год измеряется количеством оборотов солнца вокруг горы Меру, а не обороты годами. Более того, эта точка зрения Бхартрихари об измерении действия временем опять же приписывается школе вайшешика (Пери 1972). Однако у Праштапады на этот счет нет никаких специальных пояснений. Если же мы для разъяснения сложностей, возникающих при интерпретации этого утверждения, обратимся к комментарию, то не найдем там ничего для себя утешительного. Похоже, что Хелараджа и сам не вполне понимает, каким именно образом происходит измерение действия временем. Его комментарий в значительной части содержит скрупулезное рассмотрение функционирования мер длины, объема и веса. Что же касается мер времени, комментатор Бхартрихари приводит пример с движением солнца, но как понимать этот пример не разъясняет.

В данном случае, по нашему мнению, используется не вполне правомерное сравнение. «Дишти», «прастха» и «суварна» являются конкретными мерами материальной субстанции. В случае месяца, года, дня и т.п. создается более сложная картина. Согласно теории вайшешиков, на единое, неделимое время накладываются определенные «ограничивающие условия». По Бхартрихари, *упадхи*, или «ограничивающие условия» — это формы активности, в данном случае, движения солнца вокруг горы Меру.

Вот как эту проблему представляет комментатор в пересказе Айера (Айер, 1969:113). Мы можем сказать о действиях по производству горшка или куска ткани, что они совершаются быстро или медленно. Эти характеристики «быстро» и «медленно» относятся к действиям по производству двух разных вещей, по существу, это два совершенно различных действия. Однако мы применяем к ним одну и ту же характеристику, например: «медленно». Произведен-

ные действия не идентичны друг другу, так как относятся к двум разным предметам, а также к разным деятелям, следовательно, этот эпитет отсылает нас к чему-то, что заставляет нас применять его к обоим действиям. Этим общим принципом является время, и это по отношению к нему два разных действия могут быть объединены применением к ним общей характеристики¹².

В комментарии Шридахры к тексту Прашастапады содержится сходная аргументация при доказательстве постулата вайшешики, согласно которому, время является инструментальной причиной таких понятий, как «раньше» и «позже». Для доказательства этого тезиса Шридахра воспроизводит ситуацию полемики, в которой *пурвапакшин* (оппонент) приводит возражения, заключающиеся в том, что причина употребления понятий «раньше» и «позже» по отношению к юноше и старику связана с большим или меньшим количеством оборотов солнца, а не со временем. На это возражение он отвечает тем аргументом, что обороты солнца и употребление временных понятий никоим образом между собой не связаны, поэтому рассматривать их взаимодействие как причинно-следственное абсурдно.

То, что действия могут характеризоваться таким образом, и подводит нас к пониманию времени, в свете его способности измерять, дифференцировать действие. Сказать, что действие происходит «быстро» или «медленно», значит, измерять активность с помощью терминов времени. Несмотря на то, что время является единым принципом, оно выступает универсальным мерилем для всего разнообразия действий, точно так же, как и весы, или как рука опытного торговца (ВП 3.9.28), которые, все время оставаясь одними и теми же, дифференцируют субстанции, имеющие различный вес.

В текстах вайшешики содержится указание на то, что такие субстанции как пространство и время обладают способностью быть «вместилищем» (*āśraya*). Сообразуясь с этой концепцией, можно представить себе время не как шкалярную меру, а как меру для порции, то есть способную «отмерять», «ограничивать», «дозировать» действие. И, видимо, в этом смысле Хелараджа употребляет слово «*pariccheda*» — «ограничение», «разделение», — чтобы охарактеризовать функции времени по отношению к действию, предвзяв следующую карикю. Несмотря на то, что, как мы выяснили, вполне возможно и принять такое понимание времени, избегая противоречия, остается тем не менее неясным, почему Бхартрихари описывает способность времени разделять свою сущность

в отношении действия, и дозировать действие именно в терминах процедуры измерения, в то время как, как мы уже видели, вайшешики развивают сходные тезисы, избегая столь неоднозначной аргументации.

КАРИКА 3: ВРЕМЯ – ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ПРИЧИНА ДЕЙСТВИЯ

Как действие ограничивается временем?

3. В отношении возникновения, пребывания и уничтожения вещей, содержащих это (возникновение, пребывание и уничтожение), единственной инструментальной причиной провозглашают время, пребывающее в разделенном состоянии¹³.

Рождение, пребывание и уничтожение являются основаниями (hetu) пребывания всей группы действий. В силу этого, время называется инструментальной причиной классов вещей, содержащих [эти действия], начиная с рождения. В связи с этим, возникновение и т.п. классов вещей носит дифференцированный характер, например, [как в утверждении]: «одни родились весной, другие – осенью, еще одни – в сезон дождей, и т.д.». То же в случае с пребыванием и уничтожением. Время, дифференцируемое из-за разнообразия ограничивающих условий, является основанием различий для составных вещей. (3)

Историко-философская реконструкция

Сравним этот постулат с одним из определений времени в «Прашастападабхашье»: «[Оно (время) является] основанием (hetu) возникновения, пребывания и разрушения всех следствий в силу того, что об этом говорится, [как о действии времени]». (ПБ 68, здесь и далее пер. Лысенко). Шридхара, комментируя этот отрывок, отмечает: «Эти понятия выдвигаются в качестве признаков времени для того, кто отрицает их производность от него. Автор выдвигает причину этого, – поскольку об этом говорится [в терминах] того [времени]. Это значит, что о возникновении и т.п. говорится в терминах времени. Например, «время возникновения», «время разрушения» и т.п. И из данного обстоятельства выводится, что время является причиной всего этого».

Можно предположить, что эта карика содержит простой пересказ идей вайшешики – слишком велико сходство. Однако, это тоже не совсем так. Текст Прашастапады говорит о возникновении, пребывании и уничтожении всех следствий, т.е. речь, в каком-то смысле, идет о вещах мира. Однако перед этой карикой

Хелараджа говорит, что речь пойдет о том, каким образом время ограничивает действие. И в самом деле, именно о действии здесь и говорится.

Бхартрихари дает следующее определение действия: «В силу того, что нечто, что может быть либо оконченным, либо не оконченным, передается как нечто, что должно быть завершено, ибо облечено в форму последовательности, оно понимается как действие» (В.П. 3.8.1.). То есть действие трактуется как нечто, проходящее через возникновение, пребывание и уничтожение.

Этой карикой Бхартрихари подводит нас к своему толкованию одного из аспектов функционирования времени на эмпирическом уровне, который выражается с помощью слова «ката», т.е. последовательность. Именно об этом следующая карика.

КАРИКИ 4 И 5: БХАРТРИХАРИ И КАЛАВАДА; ЗАПРЕЩАЮЩАЯ И ДОЗВОЛЯЮЩАЯ ФУНКЦИИ ВРЕМЕНИ

Так как время является инструментальной причиной возникновения и проч. сущих, поэтому:

4. Говорят, что оно (время) — [это] тот, кто держит [в руках] нити механизма вселенной и чьими запретами и дозволениями все распределяется¹⁴.

Вселенная, напоминающая механического человека (куклу-марионетку), управляется временем, уподобленным человеку, держащему в руках нити (т.е. кукловоду). Временем, его собственной силой, распределяются сокрытие и появление вещей, — действия, общие по смыслу с возникновением и уничтожением, — подобно тому, как кукловодом с помощью движения нитей совершается открывание и закрывание глаз куклы, и тому подобные действия. [Таким образом], вселенная обретает порядок предшествования и следования. Действия, характеризуемые этим отношением, производят [следствия] (4).

Историко-философская реконструкция

Уподобление времени кукловоду является довольно древним, употребляющимся еще в Махабхарате. Оно отсылает нас к мифопоэтическому учению о времени — *калаваде* (*kālavāda*). Некоторые исследователи полагают, что калавада действительно существовала как самостоятельная дисциплина, которая, по всей видимости, слилась впоследствии с каким-то другим учением, скорее всего, с астрономией (слово «калавада» означает также и астроно-

мию) или просто исчезла. Во времена своего существования она, видимо, была широко распространена, так как упоминается во многих древних и средневековых источниках, в частности, буддийских и джайнских.

Достаточно впечатляющие фрагменты, имеющие, видимо, источником взгляды *калавадинов*, содержатся в книгах Махабхараты, в частности, в «Мокшадхарме» и в «Бхагавадгите». Все происходящее в мире приписывалось калавадинами действию времени. Время уподоблялось бесконечному и безначальному потоку, увлекающему за собой все предметы. Оно рассматривается как причина изменчивости, тленности сущего, как сила, порождающая, а затем безжалостно поглощающая все во Вселенной. И, наконец, время понималось как рок, судьба, лишаящая смысла ритуальное благочестие (Лысенко 1986:111) «Глава о времени» содержит многие из этих сравнений, правда трагический и фатальный пафос калавады в ней отсутствует¹⁵.

Как уже говорилось, здесь описывается, каким образом время устанавливает последовательность в мире. Это происходит при помощи двух основных функций времени, описанных в этой карике — «дозволение» (*abhyanuññā*) и «запрещение» (*pratibandha*). Пример, приведенный как Бхартрихари в этой карике, так и Хелараджей в комментарии, уподобляет эти две функции нитям, привязанным к конечностям марионетки и, соответственно, регулирующим свободу ее движения. Как дополнение к этой карике можно рассматривать карикю пятнадцатую, в которой приводится пример с птичкой и охотником (см. далее). Эта птичка может быть уподоблена действию, или отдельной конечности марионетки, привязанной к нити и имеющей или не имеющей возможность светободного передвижения.

Кроме всего, сказанного выше по поводу этой карики, хочется отметить еще одно. В комментарии Хелараджи, как пример действий, совершаемых марионеткой, приводятся такие действия как открывание и закрывание глаз. Несмотря на то, что действия эти не являются наиболее характерными движениями марионетки в кукольном театре, автор комментария приводит в пример именно их как общие по смыслу с возникновением и уничтожением. Это неспроста.

Гауринатх Шастри, разбирая в теории причинности, разработанные в индийской философии, отмечает сложность, связанную с отнесением теории Бхартрихари к какой-либо из них (Шастри 1959). Опираясь на выводы, сделанные кашмирскими комментаторами, он приписывает Бхартрихари «доктрину отражения»,

которая является разновидностью *саткарьявады* (учения о предсуществовании следствия [в причине]). В рамках этой теории причинно-следственные отношения, по всей видимости, рассматриваются как субъект-объектные. То есть, причина, являющаяся сознательной, созерцает себя в следствии — мире. И когда восприятие со стороны субъекта-причины преграждается (закрытием глаз), мир-следствие исчезает¹⁶.

И потому:

5. Если бы оно не запрещало [чему-то существовать] и не снимало бы запрета, то все состояния смешались бы [между собой], лишившись отношения предшествования и следования¹⁷.

В случае, если время лишилось бы запрещающей функции, то возникновение вещей происходило бы одновременно. При отсутствии порядка и ограничения в возникновении семени, роста, стебля, головки (цветка) и т.д., произошло бы смешение. Из-за того, что возникающие из своих причин вещи видятся как сопутствующие во времени, время, несомненно, должно рассматриваться как инструментальная причина (5).

Историко-философская реконструкция

Здесь хотелось бы подробнее остановиться на функциях времени. Это описанные в предыдущей карике «запрещение» и «дозволение». Как инструментальная причина время предстает в своем «дозволяющем» аспекте. Оно, в этом смысле, позволяет продуктивным силам творить следствия. Запрещающая же функция сдерживает дозволение, и поэтому оно происходит в определенном порядке. Если вещи возникают благодаря дозволяющей функции времени, то ей же обязано и их пребывание, поскольку, по мнению Бхартрихари, все существующее существует для чего-то (у него и у его комментатора неоднократно встречаются указания на то, что существующее должно выполнить некое свое предназначение). Когда существующее уже более не может это делать, сие также представляет действие одного из аспектов времени — «запрещения». Запрещение же, в свою очередь, также имеет два вида. В первом случае оно удерживает вещи от проявления до определенного момента, во втором запрещает их пребывание, когда их предназначение исполнено. В этом своем втором аспекте запрещение называется «старением» (*jarā*). Эта функция взаимодействует с продуктивными силами и следствиями и ведет к их угасанию, сводит их на нет.

Время в этих своих трех аспектах, составляющих «последовательность» (*krama*), интерпретируется Бхартрихари также в терминах настоящего, прошедшего и будущего. Тем самым он объединяет в рамках своего учения две совершенно разные, казалось бы, теории времени — школ вайшешики и санкхья-йоги, что прекрасно иллюстрирует его «перспективистский» способ философствования. Время, представленное в его «запрещающей» функции, сравнивается у Бхартрихари с прошедшим и будущим временами, а также с гуной *тамас* (*tamas*), поскольку они обладают способностью «скрывать» объект. А «проявляющие» объект настоящее время и «дозволяющая» функция — с *самтвой* (*sattva*).

КАРИКИ 6-8: СУБСТАНЦИЯ И КАЧЕСТВО
В ВАЙШЕШИКЕ И У БХАРТРИХАРИ;
ВРЕМЯ, РАЗДЕЛЕННОЕ «ОГРАНИЧИВАЮЩИМИ УСЛОВИЯМИ»

Теперь, когда время рассмотрено в аспекте своего единства, оно рассматривается в свете его различности, привнесенной наложением.

6. Его (времени) сущность многократно разделена с помощью различающих факторов, субстратом которых являются другие качества (*dharma*), ибо ни одна вещь (*vastu*)¹⁸ сама по себе ни делима, ни неделима¹⁹.

«Другие качества», о которых будет сказано [ниже], это слитые со временем формы активности. Ввиду присущей им множественности, единое время рассматривается в свете своей различности. Таким образом, оно порождает разнообразные следствия. И повсюду множественность и разделенность означаемых вещей (*padārthānām*) является иной и привнесенной. Поскольку невозможно сказать, что вещь разделена или не разделена сама по себе. И сказано так: «То, что что-то разделено или не разделено, — это результат стороннего привнесения в отношении [истинной] сущности вещи, такое проявление рождается как слитое (*samsrṣṭa*) [с ней]²⁰ (6).

[Далее], он поясняет примером [предыдущее высказывание]: «Ибо [ни одна вещь] ни делима, ни неделима».

7. Сущность субстанции ни единственна, ни множественна, ни черна, ни бела, она проявляется как обладающая той или иной формой только в силу слияния [с чем-то другим]²¹.

Истинная природа субстанции (*svabhāva*), свободная от наложения, не дана в обычной практике (*vyavahāra*). Так, мы имеем дело со свойством единичности и т.д. из-за присущности числа один и т.д. Из-за присущности формы черного и белого, субстанция наделяется чернотой

и белизной. Так же, благодаря родовому свойству коровы, получается то, о чем мы говорим «корова», таким образом, во времени, в силу соотношения с такими действиями, как возникновение и т.д. мы имеем дело со временем возникновения, временем пребывания и временем уничтожения и т.д. Таков смысл (7).

Отсюда же:

8. Эти же различия того, что слито [со временем] мыслятся как его специфические свойства; оно, разделенное этими [различиями того, что слито со временем] мыслится как время, в целях дифференциации различных состояний²².

«Того, что слито» со временем, [значит], того, что связано с различными действиями, оформленными в виде движения планет, солнца и т.д. Целостность его (времени) сущности, разделенная наложением их различиями, получает разнообразные условные наименования: «день», «ночь», «*пакша*»²³, «месяц», «сезон», «полгода», «*юга*», «*манвантара*»²⁴ и т.д. Поскольку так: заключенное между восходом и закатом солнца время обозначается как «день», оно же, ограниченное восходом солнца — «ночь». Проходящее сквозь дни и ночи, приобретает обозначение «*пакша*» и т.д. Наложение таких действий, как открывание и закрывание глаз, дает начало таким конвенциональным наименованиям, как «*кшана*», «*лава*», «*каштра*» и т.д. (8)

Историко-философская реконструкция

В своей книге, посвященной вайшешике, В.Г. Лысенко высказывает соображение, что философские размышления о времени на индийской почве всегда были производными от размышлений над другими фундаментальными проблемами, особенно, над проблемой существования субстанции. Отсюда соответствующие концепции времени располагаются между двумя крайними точками: субстанциализмом, — где время считалось вечной и неизменной субстанцией (например, в ньяе, вайшешике, мимансе и джайнизме) и антисубстанциализмом, — где время понимается как обусловленная сознанием форма восприятия потока *дхарм* — изменчивых элементов потока существования (как в различных школах буддизма). Посредине располагаются варианты атрибутивной концепции, рассматривающие время в качестве атрибута субстанции, таковы представления о времени в санхье и в отдельных направлениях веданты. (Лысенко 1986:111).

Согласно такой классификации, и в свете уже рассмотренных нами положений Бхартрихари относительно времени, его концепцию времени можно, с известными оговорками²⁵, отнести к субстанциалистским, напоминающим теории вайшешиков.

Как уже говорилось, Бхартрихари использует и переосмысляет многие положения и понятия, разработанные в рамках школы вайшешика. В их числе и понятие субстанции. Многие из характеристик субстанции, как опять же уже говорилось, совпадают с ними же у вайшешиков, или же заимствуются Бхартрихари у них. Главное различие между теориями субстанции вайшешиков и Бхартрихари состоит в том, что грамматист не приемлет принятых в вайшешике представлений о множественности субстанций. Для Бхартрихари субстанция едина и является конечной реальностью, представленной на эмпирическом уровне в многообразии различных форм субстанции (*upādhi*). Это, второе, значение субстанции является искусственным, конвенциональным, служащим практическим целям.

Карик 6-8 «Главы о времени» посвящены проблеме субстанции и качества, а также времени как субстанции и факторам, дифференцирующим его как единую сущность. Все это имеет непосредственное отношение к доктрине «слияния» (*saṃsarga*), которая, видимо, приписывалась Бхартрихари вайшешикам. В различных местах текста комментария Хелараджа на трактат Бхартрихари встречается упоминание о «самсаргадаршане» (*saṃsargadarśana*) или «самсаргаваде» (*saṃsargavāda*). Предположительно, слово «самсарга» сходно по смыслу с термином «самавая» (*samavāya*) — «присущность» в том значении, в котором оно использовалось в концептуальных разработках школы вайшешика. Действительно, как показывает Хелараджа, разделение единой субстанции на части происходит ввиду присущности ей качеств и наложения на ее единую и неделимую природу различных «ограничивающих условий».

В школе вайшешика присущность понималась следующим образом: «Присущность есть то, благодаря чему может быть сказано о причине и следствии: “Это здесь”» (В.С.7.2.26), т.е. присущность определяется отношением вмещаемого к месту, или вмещителю. Понятия вмещителю (*āśraya*) и вмещаемого (*āśrita*) широко используются в вайшешике и ныне для объяснения характера причинно-следственных связей. *Самсарга*, слияние по Бхартрихари, это соединение способом, называемым в вайшешике «самавая» («присущность»), то есть помещение качества внутрь субстанции как его специфического свойства, что описано в карике 8.

Любая субстанция, по мнению Бхартрихари, и в этом его мнение вполне сходится с теорией субстанции, разработанной вайшешиками, существует отдельно от свойств таких, как размер, цвет и т.д. однако на уровне мирской практики они предстают в слиянии (*saṃsarga*) с этими свойствами. Истинная же природа субстанции, свободная от наложения, не воспринимается: «Истинная природа субстанции (*svabhāva*), свободная от наложения, не дана в обычной практике. Так, мы имеем дело со свойством единичности и т.д. из-за присущности (*samavāyād*) числа один и т.д. Из-за присущности формы черного и белого, субстанция наделяется чернотой и белизной. Так же, благодаря родовому свойству коровы, значение слова «корова» пробуждается...» (Хелараджа, комментарии на карикку 7).

В силу этого слияния, время на уровне мирской практики воспринимается в виде дискретных отрезков. Согласно теориям вайшешиков, такое раздробление единой сущности времени как субстанции происходит в силу различных «ограничивающих условий», которые заключаются в возникновении, действии, прекращении, пребывании и исчезновении следствий (П.Б.72)

В представлении Бхартрихари время принимает различные формы в зависимости от «ограничивающих условий», которые на него накладываются. Они представляют собой разнообразные действия, вместилищем которых оно является. Каждое действие отличается от другого и, поскольку время выступает мерой дифференциации всех действий, в случае каждого из них оно представляется другим. Эти подразделения времени в мирской практике получают разные условные наименования. Подобное разделение времени на части служит практическим надобностям, однако, на уровне высшей истины, время является единым принципом. Такова точка зрения Бхартрихари и надо сказать, что в этих аспектах она ничем принципиально не отличается от вайшешиковской.

«Глава о времени» содержит много примеров такого наложения. Во-первых, единую сущность времени дифференцируют такие действия как движение планет, например солнца и т.д., или открывание и закрывание глаз. При наложении такого рода действий, время разделяется на дни, ночи и т.д, то есть мы получаем условные наименования различных отрезков времени, от самых малых до самых больших.

Время наделяют свойствами «благоприятности» и «неблагоприятности», как говорит Бхартрихари, из-за различия [в поведении] совершающего действия (*kartṛbhedāt*). То есть, время, когда

человек совершает ритуалы, необходимые по закону вед, согласно его возрасту и варновой принадлежности, называется «благоприятным» и обозначается такими словами как, например, «золотой век» (*kr̥tayuga*) и т.п.; время упадка морального закона (*дхармы*) соответственно считается «неблагоприятным» (ВП 3.9.31)

Время получает условные наименования, такие как, например, названия времен года в зависимости от действий, которые оно совершает в этот период (*kriyābhedāt*). Поскольку функционирование времени заключается в запуске в действие продуктивных сил, и, также, в предотвращении их запуска, то, говоря словами Хелараджи: «Оно, достигшее своего состояния в качестве весны, «высвобождает» потенции, удерживаемые временем, находящимся в состоянии зимы и т.д. «Другими словами, время, как и человек, выполняя различные функции, получает в соответствии с этими функциями различные имена, так, плотник называется «плотником», когда выполняет плотницкие работы (ВП 3.9.32). Подобный пример можно встретить у Прашастапады, в ПБ 72, где множественность времени сравнивается с «множественностью в случае повара»²⁶.

Однако сходство примеров Прашастапады и Бхартрихари еще не свидетельствует о полном сходстве их концепций времени. В вайшешике время — в высшей степени статический принцип (аналог вечности), тогда как у Бхартрихари оно наделено неким динамизмом (здесь надо выражаться предельно осторожно, поскольку у Бхартрихари различаются несколько уровней интерпретации времени).

Далее, время контролирует такие действия, как возникновение, пребывание и уничтожение, будучи инструментальной причиной этих действий, а, следовательно, и всех прочих, поскольку они включены в эти три. Кроме того, существует условное деление времени на время начала действия, время продолжения действия, и время его завершения, которое приписывается времени также, ввиду наложения на него характеристик этих действий — начала, продолжения и завершения:

«В отношении существующего и несуществующего [время] именуется «[временем] начала, [временем] продолжения [функционирования], и [временем] завершения, благодаря разнообразию наложений других качеств». (ВП 3.9.33)

До того как появиться, объект не существует. После появления он называется существующим. Когда деятель, например, горшечник с помощью ментального конструирования создает идею конечного продукта действия, например, горшка, и начинает со-

бирать материал, необходимый для его производства, мы имеем дело со временем начала действия (связанного с существованием горшка). Функционирование готового горшка связано со временем продолжения действия, а дальнейшая судьба горшка по приходе его в негодность находится в распоряжении времени завершения действия.

Эти три, по существу, нереальные подразделения времени одинаковы для всех объектов, независимо от их размера. Свойства и компоненты, подобные размеру, количеству и т.п., присущи объекту лишь благодаря наложению, а истинная суть предмета в виде чистой субстанции неизменна на протяжении всех этих трех времен²⁷.

КАРИКА 9: ВРЕМЯ – ПОБУДИТЕЛЬ НАЧАЛО ДЛЯ ПРОДУКТИВНЫХ СИЛ

Таким образом, время, различное ввиду наложения множественных ограничивающих условий и благодаря присоединенным свойствам, становится инструментальной причиной действия, разделяющей без смешения такие действия, как рождение и т.д. Ибо сказано так:

9. Реализация функционирования потенций (*śakti*) мыслится по причине связи с определенным временем; [время] пребывает в качестве основания для [их] побуждения²⁸.

Поскольку функционирование продуктивных сил [времени] наблюдается [только в частичном] времени, как весна и т.п., время считается инструментальной причиной и побуждающим основанием [сил]. Силы, поскольку приводятся в движение временем, порождают такие действия существ, как рождение и т.д. (9).

Историко-философская реконструкция

В этой карике мы впервые сталкиваемся с понятием потенции-силы (*śakti*), которая играет значительную роль в учении Бхартрихари и создает серьезные проблемы для интерпретации понятия «*самсаргавада*» и его отношения к школе вайшешика. Согласно некоторым карикам и комментариям к ним, данным, например, в седьмой главе третьей канды, *самсаргавадины* считают, что все, что имеет потенцию-силу или само является таковой, есть сущность (*bhāva*) и, что тот факт, что такая сущность является «средством», воспринимается непосредственно органами чувств, даже если эта сущность не выражается специфическим словом для этого «средства» (ВП 3.7.9). Проблема заключается в том, что представления об этих возможностях, т.е. потенциях-си-

лах (*śakti*), не были важны для большинства авторитетных древних текстов вайшешики. Однако взгляды, относимые здесь к представлениям самсаргавадинов, касаются возможностей и носителей этих возможностей, которыми являются все сущности.

В связи с этим возникает несколько вопросов. Действительно ли Бхартрихари описывает здесь взгляды, принадлежащие именно вайшешикам его времени? В ВС и в ПБ эти понятия значительной роли не играют. Среди текстов, которые мы знаем и которые действительно могут быть близки по времени к Бхартрихари, только «Дашападартхашастра» Чандраматии уделяет внимание этому понятию и даже включает его в список основных категорий. Однако датировка Чандраматии все еще представляет для исследователей нерешенную проблему²⁹.

Рональд Бергдал, занимавшийся этой проблемой, полагает, тем не менее, что Бхартрихари мог предположить, что эти философы сказали о шакти, если бы считали это необходимым. Эту свою гипотезу Бергдал подкрепляет следующими аргументами: во-первых, концепция *шакти* отсутствует в ВС, во-вторых, она не зафиксирована в ПБ, и, если такой взгляд мог существовать между временем ВС и ПБ, то, скорее всего, он был бы зафиксирован. И, наконец, в-третьих, подобное представление вайшешиков о шакти не отразилось в других работах, содержащих детальный анализ их идей, в таких как, например, «Двадашара-наячakra». Ян Е. М. Хаубен не находит эти аргументы убедительными, поскольку, по его мнению, Чандраматии жил раньше, чем была создана ПБ. И, если его работа представляет собой развитие идей вайшешики, а ПБ являла собой попытку «реставрации», возвращения к древнему учению, автор которой отвергал все, что не соответствовало тексту ВС, тот факт, что понятие шакти не играет значительной роли в ВС и ПБ, отнюдь не означает того, что такой идеи не существовало в текстах вайшешики, известных Бхартрихари. (Хаубен 1995:110-111).

Далее тот же Хаубен отмечает, что даже если понятие шакти и играло некоторую роль в вайшешике времен Бхартрихари, это вовсе не значит, что свое учение о шакти он заимствует отсюда. Во всяком случае, если это учение было сходным с представлениями о шакти автора «Дашападартхашастры» Чандраматии, который причислял шакти к числу основных категорий³⁰, то учение Бхартрихари о шакти как о понятии, вбирающем в себя и другие его же, Чандраматии, категории³¹, не совсем с ним коррелирует (Хаубен 1995:111).

В философии Бхартрихари термин «шакти» используется очень широко и неоднозначно. Как нам кажется, невозможно утверждать, что это понятие было заимствовано у вайшешиков. Конечно, одно из значений, в которых оно употребляется, можно сопоставить с пониманием шакти как каузальной эффективности в вайшешике Чандраматии. Однако, в том же смысле оно напоминает концепцию *анурвы*, потенциальной энергии, в мимансе.

Время как шакти Брахмана представлено во многих кариках рассматриваемой главы, а также и в других разделах трактата. Уже в третьей карике «Брахмаканды» говорится, что на времени-шакти основываются все потенции (*kalāḥ*), заложенные в Брахмане. Комментарий на эту карикку Вришабхадэвы, или, по-другому Харивришабхи, авторство которого приписывается некоторыми исследователями самому Бхартрихари, объявляет время некоей вспомогательной, «сопутствующей», причиной (*sahakārikāṅga*) всех трансформаций (*vikarāḥ*), которые в первую очередь зависят от своих собственных причин, в данном случае своей «материальной» причины — Брахмана, вместилища всех потенций. С нашей точки зрения, не будет ошибкой предположить, что, когда о времени говорится как об инструментальной причине (*nimitta kāṅga*) действий, или как о «побудителе» (*prayoḥika*) продуктивных сил, эти термины употребляются в значении, синонимичном значению понятия «*sahakārikāṅga*» («содействующая причина») как одного из условий, необходимых для «высвобождения» следствия из причины (если Бхартрихари действительно придерживался саткарьявады и считал, что все шакти изначально содержатся в Брахмане, а потом только как бы «проявляются»).

Помимо этого значения термин «шакти» употребляется в «Главе о времени» еще в ряде других. Во-первых, он используется для обозначения потенций, как синоним слова «*kalā*», например, в настоящей карике. Этот же термин применяется и к вспомогательным средствам, «инструментам» времени — «запрещению» и «дозволению», или прошедшему, настоящему и будущему временам. И это далеко не все значения термина «шакти», в которых он употребляется в разных главах трактата Бхартрихари.

Надо сказать, что понимание термина «шакти» во многом определяет толкование всей системы Бхартрихари, кроме того происхождение и функционирование этого термина представляют открытую проблему для историко-философской науки, решение которой может в значительной степени повлиять на изучение «темного» периода в развитии не только вайшешики, но и мимансы.

КАРИКА 10: ОГРАНИЧЕННЫЙ СТАТУС ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЯ

И потому:

10. Правила рождения и проявления [вещей] объясняются побуждением [со стороны времени]; ввиду того, что пребывание [вещи] зависит от вечного (времени), оно, также, основано на правиле³².

Продуктивные силы, побужденные временем, порождают, проявляют следствия. [Согласно] *саткарья-даршане*, ограничение рожденного и проявленного – ограниченное во времени пребывание. По этой же причине сказано, [что]: «[пребывание] основано на правиле». Оно (пребывание) также основано на неизменной форме. Даже уничтожение уничтожающегося происходит в силу инициированного временем побуждения сил. Это пример сказанному выше: «В отношении возникновения, пребывания...» и т.д.³³ (10).

Историко-философская реконструкция

По мнению Хелараджи, эта карика вновь отсылает нас к карике 3.9.3. Согласно его комментарию, она развивает положение о том, что время является инструментальной причиной возникновения, пребывания и уничтожения вещей и событий. Если, как мы показывали, третья карика подводила нас к представлению о последовательности, которую обеспечивают позволяющие и запрещающие функции времени, то здесь функционирование времени в качестве инструментальной причины представлено с помощью демонстрации его взаимодействия с продуктивными силами, или «потенциями». Как побуждающее начало для этих сил время также функционирует с помощью запрещающего и позволяющего своих «инструментов».

Итак, время по Бхартрихари обеспечивает все необходимые условия для причинно-следственных отношений, такие как предшествование причины следствию и «высвобождение» следствия из причины.

КАРИКА 11: ВРЕМЯ РЕГУЛИРУЕТ СОЕДИНЕНИЕ С ПРОДУКТИВНЫМИ И ДЕСТРУКТИВНЫМИ КАЧЕСТВАМИ

Здесь говорится о другом эффекте времени:

11. Благодаря тому, что [вещь, находящаяся в состоянии] пребывания, сливается с каждым из [своих] свойств, [происходит] содействие; в отношении ее же препятствование, сокрытие и разрушение [происходят] так же³⁴.

Благодаря времени, у вещи, которая находится в состоянии пребывания, ввиду ее соотнесения с действиями, причиняющими рост, уничтожение и проч., сопутствуют друг за другом «содействие», характеризующее ростом и упадком, «препятствование», т.е. неспособность породить следствие, «сокрытие» — ненаблюдаемость, «разрушение» — уничтожение и т.д. Все эти модификации основаны на времени, поскольку их взаимодействие подчиняется правилу (11).

Историко-философская реконструкция

Все, что существует, существует во времени, и, как сказано Хелараджей в комментарии на предыдущую карикю, все, что создано, или проявлено, ограничено в своем пребывании определенным периодом времени. По мнению Бхартрихари, именно благодаря времени, то, что существует, пребывает именно столько, сколько ему отведено. Согласно этой карике, кроме всего прочего, время распределяет соединения субстанции и различных качеств. Соединение с качествами, причиняющими рост и упадок, называется «содействием» (*anugraha*), а соединение с другими качествами, влечет за собой препятствование, сокрытие и уничтожение. «Запрещенное» — это то, чье проявление не состоялось, поскольку его причина испытала на себе действие запрещающей функции времени и оказалось неспособным породить его как следствие. «Сокрытое», ненаблюдаемое, — то, что находится в свернутом состоянии и ждет момента своего проявления. «Уничтожившееся» — это исчезнувшее, то, что испытало на себе действие запрещающей функции времени в ее *jāga*-аспекте.

КАРИКА 12: ВРЕМЯ КАК ДУША ВСЕЛЕННОЙ

Сделав это, автор утверждает, что все различные действия последовательных сущностей, которые, будучи основанными на времени, возникают по отдельности, рассматриваются как само время.

12. На каждом уровне [реальности] время выступает в качестве побуждающего начала для действия (*vyāpāra*), ибо время есть душа всего (вселенной) и называется «*vyāpāra*»³⁵.

Из-за различий в содействии и т.д. функционирование времени при-суще каждому уровню ограниченного пребывания, рождения и уничтожения. Эта сущность (т.е. время) занимает место кукловода, ибо вселенная зависит от нее. Поскольку она (эта сущность) является причиной действия, она рассматривается как «*vyāpāra*» (12).

Историко-философская реконструкция

На каждом уровне ограниченного пребывания, то есть на уровнях, описанных ранее, установлено действие времени. Как уже сказано, на уровне содействия время функционирует в «разрешающем» режиме, а на остальных — действуют различные формы его запрещающей функции.

В контексте этой карики, особого, на наш взгляд, внимания требует рассмотрение термина «*vuāṛāga*». Мы уже упоминали, что этот термин допускает иную интерпретацию по сравнению с той, которую дают ему Пери и Айер (синоним слова «*kṛiyā*» — «действие»). Обратимся к этимологии этого слова. Оно происходит от корня «*ṛṣ*» — «быть занятым, активным» (приставки «*vi*» и «*ā*» указывают на распределительное и направленное значение), *vuāṛāga* произведено от каузативной основы «*vuāṛāgau*», что означает «побуждать к действию».

Кроме того, *vuāṛāga* использовалась в доктрине моментальности (кшаникавада) буддизма сарвастивады. Там *vuāṛāga* понимается как «передача усилия» от причины к следствию, то есть от более раннего момента к более позднему. Такое «побудительное» значение этого термина в приложении его к функционированию времени как нельзя более соответствует рассматриваемому нами образу времени как инструментальной причины и побуждающего импульса продуктивных сил.

Таким же образом, по-видимому, рассматривается этот термин и в комментарии Хелараджи. Разъясняя смысл карики, он снова возвращается к образам кукловода и марионетки. «Поскольку вселенная зависит от него (времени) и поскольку оно является причиной действия, эта сущность занимает место кукловода и называется «*vuāṛāga*». (Хелараджа, комментарий на карикю 3.9.12). В свете этого предположения, мы предлагаем рассматривать термин «*vuāṛāga*», как синоним понятия «*ṛgauga*» («побуждение», «запуск в действие»).

Отождествление времени с «душой» поясняется карикой 42 этой же главы, где говорится, что время завершает процесс творения вселенной, привнося последовательность, так же как «вайю» — «живое дыхание» — завершает творение человека, давая ему способность к движению, проникая в члены его тела.

КАРИКА 13: ВРЕМЯ, НАБЛЮДАЕМОЕ В ПРЕОБРАЗОВАНИИ МАТЕРИАЛЬНЫХ ФОРМ

Достижение состояния «вселенской души» описывается следующим образом:

13. Рост и упадок всех материальных форм, дифференцированных посредством его (времени), характеризуются по отдельности, как эволюции (трансформации) его (времени), связанного с различиями³⁶.

По причине того, что эволюция одушевленных и неодушевленных форм сущего имеет своей причиной время, порядок роста и упадка рассматривается отдельно в случае юноши и старика. Слово «bhedayogin» означает «обладающий различиями, привнесенными слитыми со временем различными формами активности». Употреблением термина «mūrti» автор хочет указать на отсутствие вспомогательной функции времени в сфере вечного³⁷. Благодаря запрещению и дозволению, сущности, подверженные возникновению и уничтожению, зависят от времени (13).

Историко-философская реконструкция

Тринадцатая карика «Главы о времени» продолжает обсуждение тем, рассматриваемых в кариках 6–8. Возможно, она также содержит обращение к представлениям о времени авторитетнейшего грамматиста Патанджали. В своей «Махабхашье», Патанджали первым из грамматистов предпринимает попытку философского осмысления времени: «Говорят, — пишет он — что «время» это то, что наблюдается при возрастании или упадке материальных форм. Оно же, при соотнесении с некоторыми действиями, бывает «ночью» или «днем». Что это за действия? Это движение солнца. При повторении этих действий [время] становится «месяцем» и «годом» («Махабхашья» 2.2.5).

КАРИКА 14: ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВА KALA СОГЛАСНО БХАРТРИХАРИ

14. Благодаря сходству [форм] деятельности [времени] с [действиями] водяного колеса, оно (время), приводящее в движение (kalayan) все части (kalāḥ), — будучи всепроникающим, обретает имя «время»(kāla)³⁸.

Механическое приспособление для поднятия воды в большинстве случаев [представляет из себя] колесо. Движение колеса, вращение, и связанное с этим проникновение [в воду] и приведение ее в движение сходно с коловращением времени, в результате которого снова и снова наступает весна. Посредством этого вездесущее, всепроникающее, а также вечное (время) приводит в движение, подталкивает части (kalāḥ), си-

нонимы сущих, «высвобождает» их из их причин, т.е. активизирует. Таким образом, оно получает имя «время» (*kālākhyām*). Этим показывается, что единая сущность вселенной, называемая Высшим Брахманом, есть истинное бытие. Оно, производящее многочисленные следствия, считается наделенным бесконечным потенциалом. И, таким образом, оно, проявляющее последовательные, вращающиеся, словно колесо, сущности, приводит их в движение, и называется время. Оно – вездесущая, самостоятельная [сила Брахмана]. Поэтому время как независимая сила описывается в «Вакьяпадии» следующим образом: «... части (*kalāḥ*) которого основаны на силе времени»³⁹. Так там сказано. Здесь же будет сказано: «время рассматривается в [трех] аспектах как сила (*śakti*), как сущность (*ātman*) и как божество (*devatā*)»⁴⁰. Ибо как оператор водяного колеса поворачивает его рукой, таким же образом Брахман силой времени приводит в движение сущее (14).

Историко-философская реконструкция

Четырнадцатая карика является одной из важнейших для понимания теории времени у Бхартрихари. Она иллюстрирует взаимодействие времени с другими силами Брахмана. В ней время представлено как творящая сила, распределяющая – в определенной последовательности – все составляющие вселенной. Эта карика представляет собой своеобразную «этимологию»⁴¹ слова «*kāla*» («время») на основании представлений Бхартрихари о мире. «Время – то, что приводит в движение (*kalayan*) части (*kalāḥ*)». Части, о которых здесь идет речь – это фрагменты вселенной, а также и силы-потенции, прообразы этих фрагментов, о которых идет речь в карике 3 «Брахмаканды» (для них также используется термин «*kalā*»).

Карика содержит сравнение действия времени с вращением водяного колеса. Это специальное приспособление для извлечения воды из водоемов по представляло собой колесо с прикрепленными к нему по всей его окружности сосудами для воды. Колесо это, вращаясь, зачерпывало и поднимало вверх порции воды одну за другой. Время в представлении Бхартрихари, по нашему мнению, напоминает этот агрегат тем, что подобно колесу «извлекает» следствия из их специальных (материальных) причин. Оно способствует реализации многочисленных сил-потенций, которые заложены в Брахмане, как отдельные порции воды в водоеме. Сходство усиливает, на наш взгляд, также и тот факт, что порции воды извлекаются из водоема в строгой последовательно-

сти, — так и время, извлекая следствия из их «емкости» (вечного Брахмана-слова), наделяет их последовательностью возникновения, пребывания и разрушения. Понимаемое таким образом сравнение времени и водяного колеса прекрасно, с нашей точки зрения, иллюстрирует учение Бхартрихари о времени.

Многие исследователи используют именно эту карикю для сравнения систем Бхартрихари и Шанкары. Многие из них, преимущественно индийские, такие как, например, Гауринатх Шастри, К.А. Субрамания Айер и другие, часто рассматривают время у Бхартрихари в свете его сходства с теорией майи в адвайта-веданте Шанкары. Гарольд Ковард, анализируя такое предположение, отмечает, что в этих двух теориях есть как сходство, так и различие. Время у Бхартрихари, согласно комментариям Хелараджи, представляется независимой силой Брахмана, которая приводит в движение все части вселенной. Так же и майя у Шанкары является созидательной силой Брахмана. Однако, если майя понимается как нечто скрывающее истинную сущность Брахмана, не имеющее ничего общего с истинной реальностью, то время у Бхартрихари играет совершенно противоположную роль, ибо оно проявляет потенции, реально присущие Брахману (Ковард 1982: 280).

КАРИКА 15: ЗАПРЕЩАЮЩАЯ И ДОЗВОЛЯЮЩАЯ ФУНКЦИИ ВРЕМЕНИ, И ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ПРОДУКТИВНЫМИ СИЛАМИ

Движение времени, характеризуемое также запрещением, происходит только благодаря дозволению. Здесь на примере показывается, как все зависит от времени.

15. Различные запреты всякого существования оно же и устраняет, как охотничий силок [сдерживает и высвобождает] птичку-приманку⁴².

Оно, достигшее своего состояния в качестве весны и т.п., «высвобождает» потенции, удерживаемые временем, находящимся в состоянии зимы и т.д. Поэтому говорят, что время приводит в движение. Отсюда следующее. Силок — это натянутая нить, которой привязывают маленькую птичку, он (охотник) приотпускает ее, чтобы поймать больших птиц, наложившихся поблизости. Силок этот выполняет запрещающую функцию, ограничивая свободу передвижения птички. Птицеловы заставляют привязанных к нитям птичек двигаться так, чтобы можно было поймать других птиц. Таким образом, они, привязанные к нити, при ослаблении и натягивании силка бывают соответственно освобождены или привязаны. Однако они не могут улететь как свободные птицы, потому что их бегству препятствует силок. Таким образом, сдерживаемые ни-

тью времени вещи наделяются бесконечными рожденьями и уничтожениями, характеризующимися запрещающими и позволяющими функциями времени. Таков смысл. Отсюда и то, что все, попавшее внутрь охотничьей сумы времени по пришествии своего часа воспроизводится, воспроизведенное пребывает, пребывавшее по исполнении своего долга разрушается (15).

Историко-философская реконструкция

Эта карика является еще одной иллюстрацией функционирования времени с помощью «запрета» и «дозволения». Согласно комментарию, здесь оно представлено во взаимодействии с функционированием продуктивных сил, или внутренних сил существующих вещей. Именно внутренняя сила создает возможность различения и дробления сущностей.

* * *

Рассмотренный нами фрагмент «Главы о времени» представляет собой целостный текст, по которому уже можно судить об общих чертах учения Бхартрихари о времени. Кроме того, этот текст помогает восстановить некоторые особенности учения Бхартрихари о мире, как проявлению Брахмана, а также о силах Брахмана, важнейшей из которых является сила-потенция времени (*kālaśakti*). «Глава о времени» рассматривает «эмпирический» уровень функционирования времени, и поэтому она посвящена обсуждению различных форм, в которых возможно наблюдать его проявления в мире.

Теория времени Бхартрихари до определенного момента может быть определена как субстанциалистская. Это значит, что для того, чтобы показать каким образом время проявлено в феноменальном мире, Бхартрихари использует разработанную вайшешиками теорию субстанции. Бхартрихари, подобно вайшешикам, рассматривает время как субстанцию. Как и вайшешики, Бхартрихари полагает, что единая сущность времени как субстанции непосредственно на эмпирическом уровне не наблюдается. Время проявляется как множественное, однако это происходит лишь благодаря наложению на него ограничивающих условий — *упадхи*. Практически все, что сказано о времени вайшешиками, находит свое отражение в рассмотренном в настоящей работе фрагменте «Главы».

Кроме этого, Бхартрихари вводит несколько собственных понятий для демонстрации функций времени в мире. Он утверждает, что время контролирует вселенную посредством двух своих сил — «запрещения» и «дозволения», они рассматриваются в кариках 4, 5 и 15 данного фрагмента.

Понятие «побуждения», «запуска в действие», «прауога» в карике 9 или «*vuṛāga*» в карике 14 связаны с пониманием термина «шакти» и теорией причинности Бхартрихари. В «Главе о времени» понятие «шакти» фигурирует во многих значениях. Как мы знаем, согласно учению Бхартрихари, Брахман наделен многими шакти, под видом которых он использует *падартхи*, категории вайшешики. Некоторые исследования, опираясь на карикку 3.6.1, выделяют направление (*dik*), средство (*sādhana*), действие (*kriyā*) и время (*kāla*) в качестве основных сил-потенций Брахмана. Направление, время и действие — действительно соотносятся с системой падартх, действие считалось самостоятельной категорией, а направление и время входили в число субстанций вайшешики. Термин «*sādhana*», который обычно переводят как «средство» (англ. «means»), означает буквально каузальную эффективность, то есть имеет то значение, которое Чандрамати придавал понятию «шакти». Время также может представлять собой вариант садханы, как мы уже видели именно оно является фактором, «высвобождающим» следствие. Время предстает как действие, ибо оно активно (в этом его принципиальное отличие от «статического» времени вайшешики). Оно наделяется способностью вмещать действия, придавать им последовательность и тем самым уподобляется пространству как принципу локализации (вайшешиковское *дик*). Поэтому представляется достаточно сложной задачей прояснить происхождение термина «шакти», его значение в целом, а также в приложении ко времени. Мы же в своей работе только указываем на различные способы употребления этого термина, использованные Бхартрихари, а также на его интерпретацию у различных исследователей.

Мы не ставили перед собой задачи представить в своей работе все аспекты проблемы времени у Бхартрихари, поскольку эта весьма широкая и трудоемкая тема требует гораздо большего времени и объема. В настоящей работе мы коснулись только тех проблем, которые присутствуют непосредственно в рассматриваемом отрывке.

Литература

- Зализняк Андрей Анатольевич. «Грамматический очерк санскрита» В.А. Кочергина. Санскритско-русский словарь. М.: «Русский язык», 1978.
- Исаева Наталья Васильевна. Шанкара и индийская философия. М.: «Наука»: Восточная литература, 1991;
- Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: «Ладомир», 1996.
- Лысенко Виктория Георгиевна. Философия природы в Индии. Атомизм школы вайшешика. М.: «Наука»: Восточная литература, 1986.
- Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Автореф. дис. на соискание степени доктора филос. наук. М., 1998.
- Перевод «Прашастападабхашьи» («Раздел времени») с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары (рукопись).
- Смирнов Андрей Вадимович. Великий Шейх суфизма. М. «Наука»: Восточная литература, 1993.
- Щербатской Федор Ипполитович. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб.: «Аста-пресс», 1995.
- Iyer Subramania K.A. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti*. Chapter I. English Translation. (Deccan College Building centenary and silver Jubilee series 26) Poona: Deccan College Postgraduate and research institute. 1965;
- Bhartṛhari, a Study of the Vākyapadīya in the light of the ancient commentaries*. (Deccan College Building centenary and silver Jubilee series 68) Poona: Deccan College Postgraduate and research institute. 1969;
- (ed.) *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Prakīrṇaparakāśa of Helaraja. Kāṇḍa III*, part 2. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute. 1973.
- The Vākyapadīya of Bhartṛhari*. Chapter III, pt. ii. English Translation. Delhi, etc.: Motilal Banarsidass. 1974.
- Coward, Harold G. *Bhartṛhari*. Boston: Twayne Publishers. 1976;
- «Time (Kāla) in Bhartṛhari's Vākyapadīya», – *Journal of Indian Philosophy*, vol.10: 277 – 287. 1982.
- Peri Sarveswara Sharma. *The Kālasamuddeśa of Bhartṛhari's Vākyapadīya*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1972.
- Potter Karl. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 2. *The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Princeton: Princeton University Press. 1977.
- Halbfass Wilhelm. *On Being and What there is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. Albany: State University of New York Press. 1992.
- Houben Jan. *The Saṁbandha-samuddeśa and Bhartṛhari's Philosophy of language..* (Gonda Indological Studies vol.II) Groningen: Egbert Forsten. 1995.
- Sastri Gaurinath. *The Philosophy of Word and Meaning*. Calcutta: Sanskrit College. 1959.

Примечания

- ¹ Первая публикация ВП состоялась в Бенаресе в 1884 году. Однако, это издание несовершенно. Наиболее авторитетным в настоящее время считается издание, осуществленное в Пуне К.А. Субрамания Айером.
- ² Предполагают, что изначально под именем «Вакаяпадия» были известны только первые две канды, а название полной работы, в которую входила третья канда, было как раз «Триканди». Считается, также, что третья канда имела некогда статус самостоятельной книги и называлась «Prakīṭṭa» или «Prakīṭṭaka», отсюда название комментария Хелараджа «Prakīṭṭapraśaṅga».
- ³ Стараясь объяснить этот недостаток, Айер пишет: «Существуют еще проблемы в наших знаниях, относящиеся к деталям процесса манифестации космоса из Брахмана как сущности слова и их слияния. Создается впечатление, что Бхартрихари верил в то, что это был циклический процесс. Однако в деталях этот цикл нигде не описывается. Дело, видимо, в том, что Бхартрихари никогда не забывает о том, что он является грамматистом. И по мере приближения к концу «Вакаяпадии», грамматические проблемы привлекают его внимание все больше и больше, а метафизический и космогонический фон забывается» (Айер. 1969: 404).
- ⁴ Бронкхорст предполагает, что это был текст, который назывался «Равана бхашья».
- ⁵ При переводе этого текста, мы активно пользовались переводами «Главы» на английский язык, сделанными К.А. Субрамания Айером (Айер, 1971) и Пери Сарвешвара Шармой (Пери, 1972). В работе будут указаны места, где мы расходимся с этими переводами и предлагаем свой.
- ⁶ 1. *vūpāravyatirekeṇa kālam eke pracakṣate / nityam ekaṃ vibhūdravyaṃ parimāṇaṃ kriyāvātām//*.
- ⁷ Хелараджа, комментируя эту карикю, в начале, видимо, цитирует ПБ (ср. *kālaḥ parāparavyatikarayugapadya...* РВ (67)), один из авторитетнейших текстов вайшешики, который во времена Бхартрихари еще не существовал.
- ⁸ Пери считает, что Хелараджа ссылается на ВС 2.2.6-11; 5.2.23; 5.2.28, содержание которых, вкратце, сводится к следующему: «Время выводится из факта, когда дефиниция «отдаленное» прилагается к объекту, расположенному близко в пространстве. Такие понятия, как «одновременное», «неодновременное», «быстрое», «медленное», также являются выводными знаками времени. Время вечно и едино, множественность же приписывается ему, только благодаря различию среди его последствий. Точка зрения, что время есть нечто иное, как движение — ошибочна.» (Поттер 1977: 214).
- ⁹ Такая ошибка могла иметь место, если переписчик по оплошности, поставил огласовку, обозначающую долгий звук «ā», там, где его не должно было быть. Без этой огласовки слово стоит в винительном падеже, согласуется с «dravya».
- ¹⁰ 2. *diṣṭiprasthasuvarṇādi mūrtibhedāya kalpate / kriyābhedāya kālas tu saṃkhyā sarvasya bhedikā//*
- ¹¹ В книге Н.В. Исаевой, посвященной Бхартрихари, «ментальное конструирование» (vikalpa), рассматривается как особая сила-потенция (*шакти*) Брахмана (Исаева 1996:64).

- 12 «Каким образом могут быть измерены два действия, укорененные в разных вещах, конечные, без соотнесения с единым [принципом]?» (В.П. 3.9.27)
- 13 3. *utpattau ca sthitau caivavinaśe cāpi tadvatām/
nimittam kālam evāhur vibhaktenātmanā sthitam//*
- 14 4. *tamasya lokayantrasya sūtradhāraṃ pracakṣate/
pratibandhābhyañjñābhyāṃ tena viśvaṃ vibhajate//*
- 15 Подробнее о калаваде см. Васильков 1999.
- 16 Этот мотив сходен с концепциями «мерцания мира» раннего ведантиста Гаудапады (см. Исаева 1996) и «нового творения» в философии Ибн-Араби (см. Смирнов 1993).
- 17 5. *yadī na pratibadhnīyāt pratibandham ca notsrjet/
avasthā vyatikūyeraṇ pauraṇyavinākṛtāḥ//*
- 18 Термины «vastu», «ātman» и т.п. иногда употребляются Бхартрихари ка синонимы слова «dravya» — «субстанция»
- 19 6. *tasyātmabahudhābhinnō bhedair dharmāntarāśrayaiḥ/
na hi bhinnamabhinnaṃ vā vastu kiñcana vidyate//*
- 20 В.П. 3.1.20.
- 21 7. *naiko na cāpyaneko 'sti na śuklo nāpi cāsitaḥ
dravyātmā sa tu saṃsargādevaṃrūpaḥ prakāśate//*
- 22 8. *saṃsargiṇāṃ tu ye bhedā viśeṣāstasya te matāḥ/
sa bhinnastairvyavasthānāṃ kālo bhedāya kalpate//*
- 23 Paṅsa — отрезок времени, равный двум неделям
- 24 Согласно Вишну-пуране, *Kṛtāyuga* длится 4800 лет Божества, *Tretāyuga* — 3600, *dvaparāyuga* — 2400; *kaliyuga* — 1200. Один день божества равен человеческому году, соответственно на земле они делятся по 1728000, 1296000, 864000 и 432000 лет каждая. Все вместе взятые они составляют одну Махаюгу, а 71 Махаюга равняется одной Манвантаре.
- 25 Теория времени Бхартрихари субстанциалистская только на «низшем» уровне рассмотрения, т.е. на том уровне, которому посвящена, на наш взгляд, третья канда трактата, на более высоком уровне, она может рассматриваться как атрибутивная, т.е. время, как атрибут высшей единой субстанции, которой является (*saṃyuga*) Брахман, еще же выше оно просто не существует.
- 26 «Повар» — это определение человека по той функции, которую он выполняет, если человек будет читать тексты вед, то его назовут «чтецом», так и время — его назовут «возникновением» если оно будет способствовать рождению вещей, «пребыванием», если будет способствовать их пребыванию и т.д.
- 27 «Это (время начала и т.д.) столь же велико [в случае с] первоначальной комбинацией двух атомов (*dyuṇuka*) и т.п., так и [в случае с] Гималаями. Ибо душа (сущность — Ю.Д.) чего-либо не может ни расти, ни уменьшаться» (В.П. 3.9.34) (Пери 1972.63)
- 28 9. *viśiṣṭakālasaṃbandhād vṛttilābhāḥ prakalpate/
śaktīnāṃ saṃprayogasya hetuvenāvatiṣṭhate//*

- ²⁹ Кроме того, существует еще один текст, «Саптападартхи» Шивадиты, который говорит о шакти, хотя в нем это понятие не считается категорией. Однако этот текст относят к десятому столетию нашей эры, и он, таким образом, зафиксирован через пять веков после Бхартрихари.
- ³⁰ В «Дашападархашастре» Чандраматти содержится «апокрифический» список категорий, в который, помимо шести основных, данных в ВС, входят четыре новых: каузальная эффективность (*śakti*), отсутствие каузальной эффективности (*aśakti*), ограниченная универсалия (*sāmānyaviśeṣa*), и небытие (*abhāva*)
- ³¹ На примере ВП 3.7.9 – 14., Хаубен доказывает, что *саманьявишеша* в учении Бхартрихари сами по себе являются шакти, чего, по теории Чандраматти, не может быть, поскольку, согласно ему, эти два понятия относятся к разным категориям.
- ³² 10. *janmābhivyaktiniyamāḥ prayogopanibandhanāḥ/
nityādīnasthītivācca sthītir niyamapūrvikā//*
- ³³ См. карика 3 настоящей главы.
- ³⁴ 11. *sthityānugrahas tais tair dharmaiḥ saṃsargibhis tataḥ/
pratibandhas tirobhāvaḥ prahāṇamiti cātmanāḥ//*
- ³⁵ 12. *pratyaavasthaṃ tu kālasya vyāpāro 'tra vyavasthitaḥ/
kāla eva hi viśvātmā vyāpāra iti kathyate//*
- ³⁶ 13. *mūrtināṃ tena bhinnānāmācayāpacayāḥ pṛthak/
lakṣyante pariṇāmena sarvāsāṃ bhedayoginā//*
- ³⁷ Ср. ВС с комментарием Шанкарамишры 2.2.6. «Наименование»время» приложимо к причине, поскольку не существует в вечных (субстанциях) и существует в не вечных».
- ³⁸ 14. *jalayantrabhramāveśasadr̥śibhiḥ pravṛttibhiḥ/
sa kalāḥ kalayan sarvāḥ kālākhyāṃ labhate vibhuḥ//*
Ср. «Махабхашья». 12.220.35d.; 1.60.20d., а также «Сушрутасамхита» с комментарием Далланачарьи.
- ³⁹ ВП 1.3.
- ⁴⁰ ВП 3.9.62
- ⁴¹ Конечно, это не этимология в прямом смысле этого слова, а, скорее, игра слов, что вполне соответствует духу традиционной индийской этимологии (*nirukta*).
- ⁴² 15. *pratibandhāśca yās tena citrā viśvasya vṛttayaḥ/
tāḥ sa evānujānāti yathā tantuḥ śakuntikāḥ//*

Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост
(на материале комментария Шанкары к «Брахма-сутрам»
Бадараяны 1.1.12-19)

Шанкара – вероятно самый яркий персонаж в истории индийской мысли нашей эры. Это был выдающийся религиозный философ и поэт-мистик, ортодоксальный теолог и реформатор, основатель монастырей и странствующий проповедник, блестящий полемист и защитник традиционных культурных ценностей. Считается, что он умер в 32 года, однако за это время он успел создать более 400 произведений самых разных жанров, обойти пешком всю Южную Индию, попутно наставляя учеников и полемизируя с противниками. Именно с его проповеднической и религиозно-философской деятельностью традиция связывает окончательное вытеснение буддизма из Индии и возрождение там обновленного брахманизма. Наконец, Шанкара считается одним из основателей религиозно-философской системы *веданта*, которая до сих пор остается наиболее влиятельной и живой школой индийской мысли. Но, может быть, самое главное – эта та степень интеллектуальной смелости, с какой Шанкара подошел к самим традиционным основам ортодоксальной религии: вдохновившись ведийской идеей о единстве всего сущего, он не побоялся проследить до конца все ее возможные следствия, какими бы невероятными они не представлялись на первый взгляд.

Следуя давнему предложению С. Белвалкара¹, все сочинения Шанкары для удобства рассмотрения разделяют обычно на три части, – исходя из жанровой принадлежности. В первую категорию входят комментарии: это *бхашья* (*bhāṣya*), наиболее авторитетное, «первичное» истолкование некоего базового текста, а также *виварана* (*vivaraṇa*) и *тика* (*tīkā*), которые представляют собой,

как правило, субкомментарии к уже написанным комментариям, — субкомментарии, разъясняющие как основной текст, так и его первоначальное толкование. Во вторую включают по преимуществу метрические гимны и восхваления (*stotra, stava и stuti*), в третью — самостоятельные наставления, трактаты и компендии.

Особенностью философствования традиционных индийских систем, поразительно сближающей его с европейской схоластикой, явился такой порядок рассуждения, когда оно разворачивалось в виде интерпретации некоего исходного текста. Подобно тому, как это было принято в средневековой религиозной философии Запада, неременной «базой» учения служили «священное Писание» (в Индии — откровение, то есть нечто «услышанное», *śruti*) и «священное Предание» (индийский вариант — нечто «припомненное», *smṛti*). «Писание» существует всегда, оно сохраняется даже тогда, когда весь мир гибнет в конце вселенского цикла; более того, именно тексты *шрути* и обеспечивают преемственность между мирами, именно они задают параметры новой вселенной, в которой действуют всё те же религиозно-нравственные законы. «Предание» же — это часть, так сказать, человеческой истории, это нечто «сочиненное», «придуманное» людьми; в состав *смрити* входят, между прочим, и основополагающие тексты философских систем, то есть систематизированные *сутры*, которые задают тон всему последующему философствованию в рамках данной школы. Считалось, что всё остальное знание в принципе выводимо из этих изначальных положений «Писания» и «Предания». Естественно, что наиболее адекватной формой такого вывода, то есть *вы-явления*, разворачивания «корневого» философского содержания становился комментарий. Именно поэтому философский комментарий оказался в Индии основным жанром теоретической работы мыслителя; при этом дальнейшее развитие философской традиции данной школы обычно предполагало не только создание новых толкований исходных текстов, но и написание субкомментариев к уже существующим популярным толкованиям, — и так далее до бесконечности.

Самые современные филологические методы и приемы в целом подтверждают справедливость традиционного убеждения индуистов в том, что Шанкара сочинил толкования ко всем разделам «тройственного канона» (*prasthāna-traya*) веданты, то есть к «Брахма-Сутрам», «Бхагавадгите», равно как и к десяти основным упанишадам. При этом самый главный комментарий, вышедший из-под пера (точнее, конечно, — из уст) Шанкары, — это его Бха-

шьи на «Брахма-сутры» Бадараяны («Brahma-sūtra-bhāṣya»). Вообще, это, пожалуй, единственное сочинение, чье авторство считается абсолютно достоверным. Такая уверенность объясняется не только тем, что подлинность сочинения гарантирована свидетельством ближайшего ученика Шанкары — Падмапады (Padmapāda). Просто сам этот комментарий служит своего рода точкой отсчета для прочих работ, да и для самой личности ведантиста, который остался в памяти последующих поколений именно как «Бхашьякара» (bhāṣya-kāra) — «Создатель Комментария [на «Брахма-Сутры»]».

Несколько слов о самом произведении Бадараяны (Bādarāyaṇa). Среди текстов «тройственного канона» (prasthānatraya) веданты «Брахма-сутры» считаются «основанием рассуждения» (nyāya-prasthāna): они призваны изложить учение упанишад в систематически-последовательном порядке. Вообще, как легко заметить, текст Бадараяны, по существу, представляет собой не что иное, как афористическую сводку основных положений Ведийского откровения (śruti). Сами Сутры отличаются предельной лапидарностью — каждая сутра состоит буквально из двух-трех слов (по большей части это «имена», то есть неглагольные формы, связанные между собой падежной зависимостью), которые попросту непонятны без некоторого истолкования. По существу, Сутры Бадараяны — как это обычно и бывает с произведениями подобного жанра — выступали своеобразными «конспектами лекций»: они были рассчитаны на запоминание и служили ученикам системой опорных точек или ориентиров. А уж в устной традиции на эти мнемонические узлы накладывалась живая проповедь учителя, которая затем на протяжении столетий обростала толкованиями, полемической аргументацией, а порой и прямо противоположными выводами последователей.

Все комментаторы «Брахма-сутр» сохраняют композиционную структуру исходного текста, который делится на четыре главы, или «урока» (adhyaḥya), содержащих каждая по четыре раздела (pāda). В тексте Бадараяны в общей сложности около 550 сутр и более сотни «адхикаран» (adhikaraṇa), или тематических подразделений.

Первая глава «Брахма-сутр» носит название «Саманвая» («Samanvaya» «Гармония» или «Единство», «Последовательность»); главная ее цель — показать, что во всех речениях упанишад, относящихся к высшей реальности, подразумевается именно высший Брахман — источник и основа мира. Вторая глава — «Авиродха» («Avirodha» — «Отсутствие противоречий») — посвящена преиму-

шественно опровержению взглядов противников на природу мира и воплощенных душ. В ней последовательно опровергаются представления санкхьи о «первоматерии» (*prakṛti*) как источнике вселенной, учение вайшешиков об атомах, неортодоксальные учения буддистов и джайнов, а также воззрения многих теистических школ, в частности, Панчаратры. В третьей главе — «Садхана» («*Sadhana*» — «Средство») — говорится о способах достижения освобождения (*mokṣa*) и обсуждаются характеристики аскезы и требования, вменяемые отшельникам. Наконец, в четвертой главе — «Пхала» («*Phala*» — «Плод») — рассмотрены по преимуществу теологические вопросы, связанные с освобождением: различие между «путем богов» и «путем предков», которыми может идти душа после смерти, условия ее возвращения и нового воплощения, а также возможность этого воплощения избежать.

Наиболее авторитетные комментарии на «Брахма-сутры» (среди них, наряду с произведением Шанкары, нельзя не упомянуть Комментарий Рамануджи — «*Śrī-bhāṣya*», нач. XII в., — а также комментарий Мадхвы — «*Anuvyākhyāna*», нач. XIV в.) по существу заложили теоретическую основу различных школ в рамках веданты. Комментарий Шанкары — это, бесспорно, самое выдающееся произведение, базирующееся на тексте Бадараяны, но, кроме этого, он занимает центральное место во всем творчестве адвайтиста.

Композиционно комментарий строится как развернутый диалог, в котором чередуются тезисы, выдвинутые воображаемым противником (они характеризуются обычно как *pūrva-pakṣa* — суждения *pṛima facie*, буквально: «на первый взгляд»), и возражения адвайтиста, использующего в качестве аргументов речения упашиад и сами Сутры. Как видно из предлагаемого перевода, Шанкара достаточно свободно обходится с высказываниями Бадараяны, позволяя себе известные натяжки в их толковании; ему ничего не стоит (данный пример — вовсе не единичный случай) дать две противоположные интерпретации одной и той же сутры. При всем уважении Шанкары к «учителю Бадараяне» совершенно очевидно, что сам текст «Брахма-сутр» служит адвайтисту лишь канвой, по которой ткуются изощренные узоры его собственной концепции. Специальные приемы здесь явно подчинены общей задаче, оставляя впечатление глубокой внутренней цельности системы, ядро которой составляют речения *шрути*.

Защищая свои взгляды, Шанкара стремится предвосхитить все возможные вопросы и возражения идейных противников (ход в общем не новый и вполне характерный для индийской фило-

софской литературы). Иногда адвайтист высказывает дополнительные аргументы от лица воображаемых оппонентов, самостоятельно развивая при этом логически неизбежные следствия; иногда выдвижение критического довода — не более чем композиционное ухищрение, которое дает ему формальный повод задержаться и подробнее осветить неясное положение или же попросту перевести рассуждение в новое русло. Разумеется, главная цель тут отнюдь не столкновение с реальным противником. Налицо скорее особый «полемический жанр» религиозно-философского исследования, где предполагаемая позиция «еретика», «чужака» или «искренне заблуждающегося» (как и сами Сутры Бадараяны) служат лишь предлогом для развития собственного учения Шанкары.

Формально добавочные аргументы второй очереди, зачастую развивающие тезисы противника в неожиданном для того направлении, носят в философских и логических работах название *uttarapakṣa*, то есть «последующий взгляд», «последующее рассмотрение». За ними, как правило должен следовать окончательный вывод автора, или *siddhānta* («закключение»).

С точки зрения *адвайта-веданты* Шанкары, то есть «веданты недвойственности», существует одна-единственная реальность — это высший Брахман, абсолютно тождественный внутреннему *атману*, или внутреннему «духу» всякого живого существа. Этот Брахман лишен каких бы то ни было качеств и свойств (*nirguḥa-brahma*) и остается вечно неизменным и единым. Иначе говоря, с ним никогда и ничего не происходило, и творение мира по сути своей иллюзорно. По словам Шанкары, «[Брахман] проявляет чрез немислимую силу одной лишь своей реальной сущности непроявленные [прежде], отличные от своей природы «имена и формы», составляющие семя мира. Они поддерживаются его внутренней сущностью, но не определены ни как тождественные ей, ни как отличные от нее; эти [«имена и формы»] увидены самим Брахманом.»² Сама реальность высшего Брахмана трактуется как абсолютная реальность сознания, чистого взгляда (или «чистого субъекта»), — реальность, которая никогда не может быть прервана. Именно так и обосновано в *адвайте* глубинное тождество *атмана* и Брахмана, на котором настаивает вся традиция веданты. Дело в том, что *атман* здесь — это сама основа сознания, и у него — единого и единственного — нет ничего помимо сознания — ни в виде частей, ни в виде каких-либо атрибутов. Стараясь составить себе некоторое понятие или представление об основе сознания, мы неминуемо были бы вынуждены всякий раз использовать ее

же самое. Именно потому, что *атман* как корень уже заложен во всяком опыте и во всяком суждении, он не может обернуться на себя, сделаться собственным объектом, — и о нем ничего нельзя сказать, кроме того, что он существует. По словам Яджнявалкьи в «Брихадараньяка-упанишаде» (2.3.6 и др.), нет иного и лучшего определения Брахмана, чем *neti, neti* — «не то, не то». Комментарий Шанкары к этому пассажию прямо обосновывает апофатический подход к пониманию Брахмана: «Посредством снятия всех различений... здесь говорится о том, что лишено каких бы то ни было характеристик, будь то имя, форма, действие, род или качество.»³ Любое же содержание знания (и свойство индивидуального сознания, из числа тех, что предстают в приведенном отрывке в виде «пяти слоев» — *pañca-kośa*) есть нечто случайное и замещаемое; оно может быть «снято» уже просто в силу того, что поддается объективации. Эти внешние свойства (или — что то же самое — «внутреннее» содержание, окрашивающее *атман*) лишь до поры до времени *накладывается* (*adhyasyate*) на неизменную сущность, то есть чистое «глядение», «сознание» (*cit, vidyā, jñāna* и еще ряд синонимов, которые в *адвайте* выступают как абсолютно равнозначные). Недаром через все произведения адвайтиста проходит центральная мысль о глубинной *несоизмеримости* (*apramāṭṛtva*) Брахмана и остального мира.

Для Шанкары вселенная образована волшебными переливами *майи* (*māyā*) — завесы или волшебной иллюзии, скрывающей иную, неизменную сущность. Подобно тому, как веревка в руках фокусника кажется змеей, а раковина может издали мниться куском серебра, многообразные свойства мира лишь временно *накладываются* на его истинную основу — Ниргуна-Брахман. Такое наложение (*adhyāsa*), или *майя*, выступает как творящая сила (*śakti*), или оборотная сторона Брахмана, и именно она подвержена изменениям и трансформации, развертыванию (*pariṇāma*). В своем «сокрывающем» аспекте *майя* есть не что иное, как *авидья* (*avidyā*), то есть Неведение, — не просто невежество или ложное знание, но единственный доступный нам способ восприятия и вместе с тем способ существования профанического мира. Вместе с тем, *майя-авидья* создает не только природный мир, но и (что по сути то же самое) индивидуальные особенности, вообще психические, «природные» способности отдельной души. Внутри же каждой из бесчисленных душ, в центре пяти оболочек, или «чехлов», «ножен» (*kośa*), лежит единственно острый меч — чистое сознание, бескачественный *атман*, изначально тождественный

Брахману. Реализация этого тождества и свертывание иллюзорной эволюции феноменальной вселенной возможно лишь в мистическом акте растворения в Брахмане, где отпадает прежнее разделение на объект, субъект и сам процесс познания.

Вместе с тем, говоря о принципиальной иллюзорности мира, не следует забывать, что *адвайта* неизменно стремилась сохранить возможно более тесную связь со священной традицией, заданной *шрути*. Иначе говоря, в ее задачу входило преодоление расхождений между «речениями о тождестве» и «речениями о различии», то есть примирить представление о едином *Брахмане* как о «материальной» (*upādāna*) и «действующей» (*nimitta*) причине мира с утверждением о его неизменности и неразделимости (вспомним, что именно это и составляет главный предмет рассуждения в первой главе «Брахма-сутр»). Выходом из этого противоречия стала своеобразная концепция причинности, а также связанное с ней представление о различных уровнях реальности и знания, во многом близкое буддийским доктринам. Не следует забывать и о том, что сама концепция причинности в *адвайте*, известная под именем «*vivarta-vāda*», то есть «учения о видимости, иллюзорности», была выдвинута в рамках общей для веданты теории «*satkāryavāda*» (следствие имплицитно заложено в причине и ею полностью определяется). Тот отблеск реальности, который отчасти сообен вселенной, в конечном итоге исходит от самого высшего Брахмана. В отличие, скажем, от санкхьи, где реальность мира обеспечена реальностью «Первоматерии», независимой природы (*prakṛti*), *адвайта* знает одну-единственную реальность — абсолютно реального (*sat*) Брахмана. На уровне же «эмпирической истины» (*vyāvahārika-satya*) располагается весь природный мир, обремененный своим существованием космической иллюзии (*māyā*), или Неведению (*avidyā*), то есть некоей силе, или потенции самого Брахмана, его собственной оборотной стороне. Онтологический статус этого феноменального мира промежуточен, он принципиально невыразим. По словам Шанкары, мир «неопределим в категориях реального и нереального» (*sad-asad-anirvacanīya*), поскольку он, с одной стороны, не является абсолютно сущим, подобно Брахману, а с другой — не может быть и абсолютно нереальным, коль скоро — в конечном счете — опирается на реальность самого этого Брахмана.

Брахман — единственное, что придает этому миру устойчивость и прочность, Брахман — это киль, гарантирующий, что хрупкий кораблик вселенной не перевернется внезапно. В этом смыс-

ле, как мы видим из предлагаемого фрагмента, именно Брахман и должен рассматриваться как «хвост», или «седалище», как прочная устойчивая опора среди мельтешения иллюзорных связей.

Мне кажется, наилучшим образом проясняет положение сравнение системы Шанкары с одним из более поздних ответвлений веданты, связанным с именем непосредственного ученика Шанкары – Сурешвары (Sureśvara, VIII в.). Это одна из крайних точек развития *адвайты*, которая обыкновенно рассматривается как наибольшее возможное схождение с идеями буддийской *виджняна-вады* (*viññāna-vāda*); в дальнейшем последователи этого адвайтистского направления даже выдвинули концепцию, известную под названием *drsti-sṛṣṭi* («видение, равнозначное творению»). На первый взгляд, расхождения между Шанкарой и Сурешварой начинаются как раз с представления о пяти «слоях», или «чехлах», окружающих *атман*. Обыкновенно индологи (см. Р.Баласубраманиан⁴ и др.) отмечают, что для Сурешвары наиболее глубинный слой, то есть «покров Блаженства» (*ānanda-kośa*) никогда не отождествляется с *атманом*, тогда как Шанкара высказывается на этот счет значительно более уклончиво.⁵ Однако именно из представленного фрагмента становится совершенно ясно, что Шанкара на деле полностью разделяет подобный подход: по его мнению, хотя *атман* порой и определяется как Блаженство (*ānanda*), это не более чем метафорическое обозначение высшей реальности, поскольку ни одно из свойств или качеств не может иметь отношения к Брахману.

Как мы помним, с точки зрения Шанкары, эмпирический мир всегда остается «неопределимым в категориях реального и нереального» (*sad-asad-anirvacanīya*), то есть мы не имеем права утверждать, будто вселенная полностью нереальна (*asat*) хотя бы в момент восприятия. Между тем, Сурешвара четко заявляет, что мир должен быть определен как *avicārita-siddha*, иными словами, он полагается как реальный лишь предварительно и с большими оговорками – по существу, лишь до момента более тщательного рассмотрения. Как только мы начинаем анализировать наши восприятия, сама эта кажущаяся реальность тут же подвергается эрозии, становясь все более сомнительной с каждым последующим шагом рассмотрения. В метрическом трактате «*Manasollasā*» (стих 9), Сурешвара пишет: «Даже в состоянии сна со сновидениями вселенная все еще кажется чем-то внешним по отношению к атману, – вот так и в состоянии бодрствования она кажется пребывающей *снаружи*, тогда как на самом деле она всегда остается *внутри*». По

сути, весь эмпирический мир здесь выступает своего рода внешним «слоем», или «чехлом», — чем-то подобным «покрову пищи» (аппатауа), то есть физическому телу, отделяющему одну душу от другой и определяющему конкретные параметры индивидуации. Если следовать традиционному для *адвайты* сравнению веревки и змеи, нам придется согласиться, что во всей внутренней структуре индивидуальной души (*jīva*) истинно реальной может считаться только самая внутренняя точка, по сути лишенная протяженности и совпадающая с высшим Брахманом. Только эта точка неизменно просвечивает сквозь все концентрические круги последовательных слоев, только она и бросает на них отсвет, отражение собственной реальности. В известном нам уподоблении веревки и змеи реальная веревка — это *Ниргуна*-Брахман, тогда как извивающаяся змея эмпирической вселенной остается всего лишь ее иллюзорной проекцией; по сути, это вовсе даже и не змея, но всего лишь гряда брошенных шкурок выползка. (В этом смысле физический мир как набор «грубых» чехлов для Сурешвары сравнительно менее «реален» и, конечно же, менее независим, чем тонкие психические структуры *дживы*, расположенные куда ближе к реальному центру).

Творение мира и начало разворачивания *майи-авидьи* рассматривается Шанкарой как некий мгновенный акт творчества, как драматическая игра (*līlā*): в некий темный момент, совпадающий с началом времени вообще, для нас и начинается волшебное вселенское представление. Однако похоже, что в дальнейшем для Шанкары процесс эволюции продолжается с известной долей — пусть и иллюзорной — самостоятельности, как если бы сама *майя* представляла собой некую волшебную нить, из которой, в конечном счете, и плетется вся ткань мироздания. У Сурешвары же Брахман открыто участвует в процессе творения и на каждом следующем этапе эволюции: Брахман сам как бы меняет маски, поочередно разыгрывая роли каждого отдельного субъекта и каждого отдельного объекта восприятия. Именно поэтому у Шанкары индивидуальная душа рассматривается в качестве «отражения» или даже временно отпочковавшейся «части» высшего Брахмана, тогда как Сурешвара предпочитает рассуждать о «ложной видимости» (*ābhāsa*), о заведомо обманчивой «кажимости» появления множества отдельных душ.

Вместе с тем, мне представляется в корне неверным говорить о сравнительно большем «идеализме» Сурешвары в том, что касается трактовки *дживы*, степени реальности мира и проблемы про-

исхождения и локуса *авидьи*. Верно, что Шанкара сознательно оставляет ряд вопросов как бы недосказанными, как верно и то, что он с большой изобретательностью обходит все острые углы, которые в дальнейшем с неизбежностью привели к расколу *адвайты* на взаимно враждующие школы и направления. Тем не менее, на мой взгляд, предмет горячих дискуссий индологов — то есть уже упомянутая проблема уровня реальности эмпирического мира, проблема локуса *авидьи*, ее возможного отличия от *майи* и т.п. являются в значительной степени надуманными. В конце концов, единственная реальность в *адвайте* Шанкары — это реальность чистого сознания, которое само проецирует и полагает собственные объекты; наконец, как неустанно замечает адвайтист, нет ровным счетом никакой разницы между сознанием индивидуальной души и высшим Брахманом: это все тот же центр, ускользающая от наблюдения точка внутри концентрических кругов, это своего рода стержень, на который нанизаны как структуры психической жизни индивида, так и все вообще эмпирические явления «физического» мира. Брахман есть одновременно и чистый взгляд, лишенный какой бы то ни было окраски, какого бы то ни было резидуума и осадка «материальности», «природности», — и единственная опора, «седалище» (*puṣchā*), обеспечивающее этому миру хотя бы видимость устойчивости, «реальности». Мне кажется, в этом смысле глубинное расхождение между системой Шанкары и махаянскими школами буддизма состоит отнюдь не в большей «реалистичности», большей «вещественности» *адвайты*. Как в *адвайте*, так и в махаянском буддизме, вселенная представляет собой не что иное, как проекцию чистого сознания (даже если Шанкара и высказывается на этот счет значительно более уклончиво, чем буддисты). Разница состоит в другом. Буддисты рассматривают спасение как своего рода набор алгоритмов, функционирующих по принципу «сделай сам», когда *нирвана* — это всего лишь некая потенциальная возможность, опрокинутая в будущее, некая сущность, которая может быть сконструирована благодаря перегруппировке и перетасовке наличных элементов психики, тогда как главная идея *адвайты* — это «достижение уже достигнутого» (*prāptasya prāptiḥ*), то есть возвращение к тому, что уже есть и всегда было — к единственно прочному онтологическому основанию, которое заведомо пребывает внутри нас, в нашей собственной душе.

Адхикарана об исполненном блаженства⁶

СУТРА 12 (1.1.12)

[Противники могут сказать нам:] с помощью логических аргументов было установлено, что речения упанишад, к которым отсылали слова Сутр, — начиная со [слов] «Тот, от кого [происходит] рождение этого [мира] и прочее» («Брахма-Сутры», 1.1.2), и кончая [словами] «Еще и потому, что [об этом] сказано в Писании» («Брахма-Сутры», 1.1.11), — были нацелены на то, чтобы доказать: именно всемогущий и всеведущий Господь является причиной порождения, сохранения и распада мира. Пояснив, что один и тот же подход к этому согласованно отстаивают все упанишады, [Сутры] разъясняли далее: эта причина является сознующей. Но, коль скоро это ясно, зачем же теперь [составителю Сутр] продолжать изложение прочих глав [этой книги]?

[Мы ответим на это:] Брахман постигается в двух формах — как определенный привходящими ограничениями в виде различных модификаций [вселенной], проистекающих от имен и форм, — и как противоположный этому и лишенный всех привходящих ограничений.⁷ Существует множество текстов, которые, проводя различие между предметным горизонтом Знания и Неведения, тысячью разных способов показывают две эти формы Брахмана: «Ведь один другого видит только пока существует двойственность, когда же для него самого все это становится одним лишь Брахманом, тогда что и посредством чего он смог бы увидеть?» (Брих.Уп., 4.5.15), «Когда не видишь ничего другого, когда не слышишь ничего другого, когда ничего другого не познаешь, — это поистине «великий» [Брахман], когда же ты видишь нечто иное, когда слышишь нечто иное, когда познаешь нечто иное, — это «малый» [Брахман];⁸ тот, который «велик» — поистине бессмертен, а тот, что «мал» — умирает» (Чханд.Уп., 7.24.1), «[Великое] сознание, создав все формы и дав им имена, затем [входит в них как внутренняя душа] и продолжает именовать их» («Тайттирия-Араньяка», 3.1 2.7), «Он лишен частей, лишен действий, он покоен, он лишен порока, лишен страстей; он сам — высший мост к бессмертию, он как огонь, что сжег собственное топливо» (Швет.Уп., 6.19), «[Нет иного и лучшего определения Брахмана, чем слова:] «не так», «не так» (Брих.Уп., 2.3.6), «Он ни велик, ни мал; он ни короток, ни долог» (Брих.уп., 3.8.8), «Отличное от высшего — конечно; отличное от определенного — высшее».

А потому только в состоянии Неведения Брахман может попасть в сферу какой бы то ни было мирской практики, обретая черты предмета почитания⁹ или же адепта, [служашего божеству]. Среди такого почитания Брахмана некоторые [приемы] ведут к достижению более высоких состояний [сознания]¹⁰, некоторые — к промежуточным ступеням освобождения¹¹, некоторые же — к более благоприятным действиям¹². Они различаются по характеристикам или свойствам ограничивающих привходящих. Хотя посредством всех этих многообразных свойств определяется [всё тот же] единый Господь, то есть высший атман, сами плоды религиозного почитания разнятся в зависимости от объектов этого почитания. [Об этом] сказано в текстах *шрути*: «Что ты почитаешь, тем ты и становишься» (Чханд.Уп., 3.14.1), «Покинув этот мир, человек становится тем, к чему влекся [в почитании]» (Чханд. Уп., 3.14.1). [То же сказано] и в *смрити*: «Каковой [объект почитания] он вспоминает в конце, покидая тело, / Тем [объектом почитания] он неизменно и становится, о сын Кунти //» («Бхагавадгита», 8.6).

Хотя один и тот же атман сокрыт во всех существах — движущихся и неподвижных, — хотя известно, что атман этот вечен и неизменно сохраняет единую сущность, все же существует градация в степени проявления его господства и силы, обусловленная градацией сознания, которая зависит от [многообразия] ограничивающих привходящих; [об этом] говорится в речении *шрути*: «Тот, кто познает атман в более проявленном виде, [достигает его]» («Айтарейя-Араньяка», 2.3.2.1). То же [сказано] и в *смрити*: «Как только [ты встречаешь] существо, которое велико, благоприятно или могущественно, / Знай, что оно составляет всего лишь следствие какой-то части моего блеска //» («Бхагавадгита», 10.41); [иными словами,] здесь говорится, что как только мы сталкиваемся с совершенной степенью величия, мы должны почитать [такую сущность] как Господа.

Далее же здесь точно так же будет установлено, что [Господь] — это сияющий Пуруша, пребывающий в солнечном диске, поскольку знаком этому служит отвержение всех грехов. Это будет показано в речениях [этой Сутры], например в словах: «**Пространство [есть Брахман], поскольку очевиден отличительный знак этого**» («Брахма-Сутры», 1.1.20).

Известно, что хотя знание атмана приводит к немедленному освобождению, само наставление о нем передается посредством связи с ограничивающими привходящими. Соответственно, хотя

[сама эта связь] с ограничивающими привходящими и не является целью наставления, однако, поскольку [в текстах повсеместно] упоминаются «высший» и «низший» [Брахман], может возникнуть сомнение, к которому же из двух относится то или иное знание; и вопрос этот должен быть рассмотрен исходя из контекста высказывания¹³. Скажем, примером «тут [может служить] данное речение: **«Исполненный блаженства [и есть атман], поскольку это повторено [в Писании снова и снова]»** («Брахма-Сутры», 1.1.12).

И оставшиеся главы этой книги начаты для того, чтобы показать, что хотя Брахман и един, он предстает в речениях упанишад в виде предмета познания и религиозного почитания как вместе с ограничивающими привходящими, так и без них.

Наконец, в этих оставшихся главах подробно рассмотрено [и продолжено] опровержение самой возможности существования любой другой, [то есть] лишенной сознания причины [мира]. [Это опровержение было представлено в словах:] **«Потому что подход [всех упанишад к этому вопросу] одинаков»** («Брахма-Сутры» 1.1.10), когда объяснялось, что в прочих речениях упанишад, [даже там, где Брахман оставался незазванным,] речь все равно идет о нем и потому там [заведомо] опровергается возможность какой-либо иной причины помимо Брахмана.

Исполненный блаженства [и есть атман], поскольку это повторено [в Писании снова и снова]

В «Тайттирия[-Упанишаде]» дается последовательность [внутренних сущностей живого существа]; там говорится в начале об [атмане,] «состоящем из пищи» (Тайтт.Уп., 2.1.2), [атмане,] «состоящем из жизненных сил» (Тайтт.Уп., 2.2.2), [атмане,] «состоящем из *манаса*» (Тайтт.Уп., 2.3.2), [атмане,] «состоящем из познания» (Тайтт.Уп., 2.4.1), а затем сказано: «Помимо вот этого, состоящего из познания, есть еще атман, исполненный блаженства» (Тайтт.Уп., 2.5.2).¹⁴

[Противники могут сказать нам:] тут возможно сомнение: верно ли, что под словами «исполненный блаженства» подразумевается тот же самый высший Брахман, который определен так: «Брахман есть Истина, Знание, Бесконечность» (Тайтт.Уп., 2.1), — или же [под этими словами] подразумевается нечто отличное от Брахмана, наподобие [«псевдо-атмана»,] «состоящего из пищи» и других ему подобных сущностей?

[И тот же противник может продолжить:] Вероятно, [слова] «атман, исполненный блаженства», нужно считать фигуральным употреблением, а сам он должен быть явно отличен от [истинного] Брахмана.

Почему же?

Потому что он включен в последовательность атманов, именуемых так лишь фигурально, начиная с [атмана,] «состоящего из пищи».

Но даже если это так, [атман,] «исполненный блаженства» должен считаться атманом в прямом смысле слова, поскольку он – самый «внутренний»¹⁵ из всех [в этой последовательности].

[Противники могут возразить:] Это не так, поскольку в нем различимы такие составляющие части, как радость и прочее, а также поскольку в упанишадах говорится о его телесной воплощенности. Ведь если об атмане в прямом смысле говорится, что он «исполнен блаженства», [это значит, что] для него есть связь с удовольствием и прочим. Об этом сказано в речении: «И глава ему – как раз удовольствием» (Тайт.Уп., 2.5.1). Телесная же воплощенность упоминается в речении: «Для того предыдущего этот теперь и будет воплощенным атманом» (Тайт.Уп., 2.3.1). Смысл этого разъясняется так: для «того» предыдущего, то есть для [атмана,] «состоящего из познания», «этот», то есть [атман,] «исполненный блаженства», окажется тем самым атманом, который воплощен в [предыдущем,] как в теле. Между тем, нельзя отрицать, что пока существует связь с телом, продолжается и связь с радостью и страданием.

А значит, [могут продолжить противники,] под словами «исполненный блаженства» подразумевается просто [индивидуальная душа,] включенная в *сансару*.

[Мы ответим на это:] только высший атман может быть «исполненным блаженства».

Почему же?,

«Поскольку это повторено [в Писании снова и снова]». Ведь слова «исполненный блаженства» повторены [в Писании] множество раз именно применительно к высшему атману. Вначале воспев «[атман,] исполненный блаженства», [упанишады] далее говорят о его сладостной сущности: «Он поистине – нектар¹⁶».

(Тайт.Уп., 2.7.1), «Обретя его сладость, [человек] поистине становится блаженным» (Тайт.Уп., 2.7.1), «Кто мог бы вдыхать, кто мог бы выдыхать, не будь в этом пространстве [внутри сердца] того блаженства? Ибо лишь он один приносит блаженство» (Тайт.Уп., 2.7.1), «Так происходит исчисление [степеней] блаженства» (Тайт.Уп., 2.8.1), «Он приходит к этому атману, исполненному блаженства» (Тайт.Уп., 2.8.5), «Знающий Брахмана как блаженство ничего не убоится» (Тайт.Уп., 2.9.1), и «Он познал блаженство как Брахмана» (Тайт.Уп., 3.6). И в другой упанишаде также

показано, что слово «блаженство» относится именно к Брахману, [и это видно уже в речении:] «Знание, Блаженство, Брахман» (Брих.Уп., 3.9.28.7).

Стало быть, ввиду многократного употребления слова «блаженство» применительно к Брахману, [мы можем утверждать, что] «атман, исполненный блаженства» — это именно Брахман.

Если же [наши противники] скажут: [об атмане можно говорить] как об «исполненном блаженства» лишь в фигуральном смысле, поскольку обо всей последовательности [«атманов»] начиная с [атмана,] «состоящего из пищи», говорится исключительно в таком фигуральном смысле, [мы ответим:] здесь нет подобного порока [и об «атмане, исполненном блаженства», в Писании сказано прямо], поскольку «атман, исполненный блаженства», — это поистине самая «внутренняя» [из всех сущностей].

Дело в том, что даже желая прямо наставить [людей] об атмане, Писание следует обычному мирскому пониманию. Потому оно вначале полагает атман как тело, «состоящее из пищи», [что соответствует пониманию] самых невежественных людей, а уж затем предлагает [рассмотрению] последовательность [сущностей,] каждая из которых может пониматься как «атман» [сущности] предыдущей; эти [последующие «атманы»] с одной стороны являются более «внутренними» [применительно к предыдущим], а с другой — остаются сходными [с ними], — подобно тому, как отливки, получаемые из раскаленной меди, заливаемой в формы, [пребывают внутри этих форм и повторяют их контуры]. Таким образом, следуя этой последовательности ради легкости понимания, Писание [в конце концов] прямо наставляет о самом внутреннем атмане как «исполненном блаженства». Подобно тому, как в случае с указанием звезды Арундхати (БС, 1.1.8) [настоящая звезда] — это та, что прямо указана последней в последовательности звезд, прежде фигурально именовавшихся Арундхати, — так и здесь, атман, самый «внутренний» [в последовательности] всех прочих прямо [определен] как «исполненный блаженства».

Если же [наши противники] скажут теперь: нелогично полагать, будто для атмана возможно наслаждение как его «глава» в прямом смысле слова, [мы возразим: подобная воображаемая картинка] порождена [соединением с] крайне тонкими внутренними привходящими ограничениями, [которые создаются разумом,] а вовсе не [отражает атман со стороны] его собственной природы. А значит, и аргумент [противников] лишен основания. Да и телесная воплощенность приписывалась [атману,] «исполненному

блаженства», лишь внутри общей последовательности воплощений [«атманов»], начиная с [атмана,] «состоящего из пищи»; очевидно, что в отличие от [индивидуальной души,] входящей в *сансару*, [для «атмана, исполненного блаженства»] нет никакого телесного воплощения.

Стало быть, «исполненный блаженства» — это поистине высший атман.

СУТРА 13 (1.1.13)

Если [скажут, что исполненный блаженства — это не Брахман], поскольку есть слово, [обозначающее] преобразования, [мы ответим:] это не так, ибо [слово это употребляется здесь в смысле] «изобилия»

[Наши противники] могут сказать: [по словами] «исполненный блаженства» никак не может подразумеваться высший атман.

Почему же?

Потому что здесь есть слово¹⁷, [обозначающее] преобразования. Выражение «исполненный блаженства» следует понимать [в смысле] указания на преобразования, и этим оно отличается от [отдельно взятой] основы, [то есть от самого слова «блаженство»], поскольку [присоединяемый к нему суффикс] *mauat* сообщает ему [дополнительный] смысл [возможности] преобразований. А это значит, что выражение «исполненный блаженства» — подобно [сходным] выражениям «состоящий из пищи» и так далее — указывает на [возможность] преобразований.

[Мы ответим:] это не так, поскольку в *смрити* сказано¹⁸, что [суффикс] *mauat* означает также «изобилие»: скажем, в предложении, [начинающемся словами:] «А значит [суффикс] *mauat* употребляется вместе с основным словом», [далее говорится, что] он передает значение «изобилия». Подобно тому, как в словах «жертвоприношение должно изобиловать пищей» выражение *аппа-мауа* обозначает просто «изобилие пищи». Брахман, изобилующий блаженством, называется также «исполненным блаженства». Изобилие же блаженства у Брахмана следует из того, что рассмотрение начинается с человеческой ступени, [когда говорится об «атмане, состоящем из пищи», то есть о теле живого существа], а затем показано, что на каждой последующей ступени блаженство возрастает стократно, так что блаженство Брахмана оказывается непревзойдённым (Тайт.Уп., 2.8).

Стало быть, [суффикс] *mayat* означает здесь «изобилие».

СУТРА 14 (1.1.14)

А кроме того [Брахман] указан как источник этого [блаженства]

[Суффикс] *mayat* означает «изобилие» еще и потому, что в речении *шрути* «Ибо он доставляет блаженство [всем существам]» (Тайт.Уп., 2.7.1) Брахман указан как источник блаженства. Именно таков здесь смысл выражения «доставляет блаженство». Ибо тот, кто доставляет блаженство другим, сам изобилует блаженством, подобно тому как в этом мире человек, раздающий богатство другим, сам должен быть изобильно богат.

Стало быть, поскольку [суффикс] *mayat* может употребляться также и в значении «изобилия», «исполненный блаженства» — это сам атман.

СУТРА 15 (1.1.15)

А тот самый [Брахман,] о котором говорилось в мантре, теперь воспевается [в разъясняющих речениях той же упанишады]

[Выражение] «исполненный блаженства» означает именно атман еще и потому, что тот самый Брахман, [рассуждение о котором] начато словами: «Знающий Брахмана достигает высшего» (Тайт.Уп., 2.1.1), и о котором говорилось в мантре «Брахман есть Истина, Знание, Бесконечность» (Тайт.Уп., 2.1.1), то есть этот Брахман, определяемый через свойства истины, знания и бесконечности, далее воспевается в разъясняющих речениях [той же упанишады]. Тот самый Брахман, от которого порождаются «грубые» элементы, начиная с *акаши*, тот самый Брахман, который создает живые существа и сам входит в них, пребывая в [их] сердцах как внутренний атман, тот самый Брахман, ради познания которого начато перечисление, [каждый раз открывающееся словами:] «Еще один внутренний атман», «Еще один внутренний атман» (Тайт.Уп., 2.2-5), — этот Брахман далее воспевается в разъясняющих речениях [той же упанишады] словами: «Есть еще один внутренний атман, именуемый «исполненным блаженства» (2.5.1). Вполне естественно, что мантра и следующие за ней разъясняющие речения имеют тот же самый смысл, ибо они не могут отклониться от раз указанного направления. Об этом же сказано в речении, посредством которого Варуна наставлял [своего сына] Бхригу: «Он познал блаженство как Брахмана» (Тайт.Уп., 3.6).

Стало быть, «исполненный блаженства» — это сам атман.

СУТРА 16 (1.1.16)

Другой же [атман, то есть индивидуальная душа, не может быть высшим атманом], поскольку это непоследовательно

[Выражение] «исполненный блаженства» означает именно высший атман, а не какой-то другой еще и потому, [что блаженство невозможно приписать] «другому» [атману, то есть атману,] включенному в *сансару*, и отличному от Господа, — [иначе говоря,] индивидуальной душе. Под словами «исполненный блаженства» подразумевается вовсе не индивидуальная душа.

Почему же?

Потому что это было бы непоследовательно. Относительно [атмана,] «исполненного блаженства», в Писании говорится: «Он пожелал: «Да стану я многим, да буду я рожден». Он предался аскезе. Предавшись аскезе, он создал всё это» (Тайт.Уп., 2.6.1). И непоследовательно полагать, будто медитация, предшествующая созданию тела, неразличение сотворенных вещей и их творца, равно как и создание всех упоминаемых здесь преобразований возможны для кого-то помимо высшего атмана.

СУТРА 17 (1.1.17)

А также поскольку указано различие [между ними]

[Выражение] «исполненный блаженства» не обозначает [индивидуальную душу,] включенную в *сансару*, еще и потому, что в разделах об [атмане,] «исполненном блаженства», индивидуальная душа и «исполненный блаженства» указаны порознь: «Он истине — сладость. Ибо лишь вкусив такой сладости, эта [душа] становится блаженной» (Тайт.Уп., 2.7.1). А ведь тот, кто обретает, не может быть сам предметом обретения.

[Противники могут возразить:] как же в таком случае возможны речения *шрути* и *смрити* вроде: «Атман следует искать», «Нет ничего выше достижения атмана»? Ведь тогда получается, что [и здесь] предмет обретения не может быть тем, кто обретает.

[Мы ответим:] вот именно. Однако известно, что в нашем мире, хотя атман и сохраняет всегда свою истинную сущность как атман, он ошибочно отождествляется с телом и тому подобным, — [то есть] с тем, что атманом не является. А потому, для атмана, который [как бы временно] стал телом, возможны такие утверж-

дения: «Атман еще не найден, его следует искать», «[Он] еще не обретен, его следует обрести», «[О нем] еще не слышали, и о нем следует услышать», «[О нем] еще не размышляли, и о нем следует размышлять», «[Он] еще не познан, его следует познать», и тому подобные. С точки зрения же высшей истины¹⁹ отвергается [реальность] какого бы то ни было «видящего» или «слышащего» помимо всеведущего высшего Господа, [поскольку известны речения] вроде: «Ибо нет здесь иного видящего помимо него» (Брих. Уп., 3.7.23). И высший Господь конечно же отличен от того, кто в силу Неведения измышляется как наделенный телом, как действующий и вкушающий [субъект], то есть [он отличен] от атмана, который считается [ограниченным и определенным] познанием. Различие тут то же самое, что существует между волшебником²⁰, стоящим на земле — и [тем же самым] волшебником, который, держа в руках саблю и щит, взбирается по веревке в небеса, — хотя на деле [первый] с точки зрения высшей истины остается внутренней сущностью [второго]. Точно так же пространство, [временно] отсеченное привходящими ограничениями в виде глиняных горшков, [по видимости как бы] отличается от пространства, которое ничем не ограничено.

Потому-то, учитывая различие между высшим атманом и атманом, который [ограничен и определен] познанием, [в этой Сутре сказано:]

«Другой же [атман, то есть индивидуальная душа, не может быть высшим атманом], поскольку это непоследовательно» и «А также поскольку указано различие [между ними]».

СУТРА 18 (1.1.18)

И здесь не годится опора на вывод, [который мог бы привести к представлению о Первоматерии как причине мира,] поскольку [есть упоминание] о желании

И кроме того, в разделе об [атмане,] «исполненном блаженства», есть [специальное] упоминание о желании: «Он пожелал: «да стану я многим, да буду я рожден» (Тайтт.Уп., 2.6.1). А это значит, что лишённая сознания Первоматерия, [чьё существование и свойства] измышляются сторонниками санкхьи посредством логического вывода, никак не может считаться ни [атманом,] «исполненным блаженства», ни причиной мира.

Хотя Первоматерия [в этом качестве] уже была отвергнута речением: «**[Первоматерия] не может быть [причиной мира, поскольку] о ней не говорится в Писании, [что вполне ясно] для глядящего**» («Брахма-Сутра», 1.1.5), все же здесь, для того, чтобы показать, как различные речения [Писания] согласованно наставляют в одном и том же знании, эта [Первоматерия] снова отвергается [в этом качестве]; теперь [это сделано] попутно, просто в связи с упоминанием желания, к которому отсылает текст *шрути*, приведенный в предыдущем речении.

СУТРА 19 (1.1.19)

Между тем, Писание наставляет о таком единстве этой [индивидуальной души] с тем [атманом, «исполненным блаженства»]

Было сказано, что под словами [атман,] «исполненный блаженства», никак не может подразумеваться ни Первоматерия, ни индивидуальная душа.

Между тем, «**Писание наставляет о таком единстве этой**» пробужденной [к Знанию] индивидуальной души «с тем» атманом, который упоминался как «исполненный блаженства». «**Такое единство**» означает «единство с тем атманом», или «обретение его сущности», то есть «освобождение». «**Писание наставляет о таком единстве**», когда в нем говорится: «Если этот [адепт] бесстрашно обретает опору в том невидимом, лишенном собственного «я», невыразимом, лишенном прибежища [атмане], он идет путем бесстрашия. Если же этот [адепт] находит [для себя] хотя бы малейшее отличие внутри того [атмана], он поражен страхом» (Тайт.Уп., 2.7.1).

Сказанное означает: пока он видит в том [атмане,] «исполненном блаженства», хотя бы малейшее отличие, [то есть малейшее отклонение] от тождества [со своим собственным атманом,] ему не преодолеть страха перед *сансарой*. Но как только он обретает опору в абсолютном тождестве с тем [атманом,] «исполненным блаженства», он преодолевает и страх перед *сансарой*. А это возможно только в том случае, если [атман,] «исполненный блаженства» — это то же самое, что высший атман; однако такое невозможно, если выражение [атман,] «исполненный блаженства», обозначает Первоматерию или же индивидуальную душу.

Стало быть, здесь доказано, что [атман,] «исполненный блаженства», — это то же самое, что высший атман.

Однако теперь необходимо добавить следующее.²¹ Существует целая последовательность речений, в которых [суффикс] *mauat* употребляется для обозначения [возможности] преобразований:

«Поистине этот человек есть [атман,] «состоящий из пищи» (Тайтг.Уп., 2.1.1), «Помимо же этого [атмана,] «состоящего из пищи», есть еще один внутренний атман, «состоящий из жизненных сил» (Тайтг.Уп., 2.2.1), «Помимо же этого, есть еще один внутренний атман, «состоящий из манаса» (Тайтг.Уп., 2.3.1), «Помимо же этого, есть еще один внутренний атман, «состоящий из познания» (Тайтг.Уп., 2.4.1). Но коль скоро это так, почему же мы вдруг заключаем, будто [суффикс] *mauat*, встречающийся в выражении [атман,] «исполненный блаженства», [употребляется здесь в смысле] «изобилия», или же что [само это выражение] обозначает Брахмана? Это ведь всё равно что известный [софистический] аргумент о том, что [можно считать старуху] наполовину молодой.²²

[Наши противники могут возразить:] но ведь Брахман представлен так в *мантре*, [где ясно перечислены его характеристики: «Брахман есть Истина, Знание, Бесконечность» (Тайтг.Уп., 2.1.1)].

[Мы ответим: этот пример] здесь не годится. Ведь иначе отсюда следовало бы неправомерное заключение, будто [атман,] «состоящий из пищи», также есть Брахман.

Конечно, [может продолжить другой оппонент,] [атман,] «состоящий из пищи» и подобные ему не могут быть Брахманом, поскольку [для каждого из них] указана последовательность атманов, которые оказываются более «внутренними». Однако для того из них, кто «исполнен блаженства», не указано такого более «внутреннего» атмана, — а потому [атман,] «исполненный блаженства», и должен быть Брахманом. Ведь в противном случае отсюда следовало бы, что мы бросаем предмет исследования²³ и начинаем обсуждать то, что не обсуждалось [прежде].

На это [нами] сказано: хотя в отличие от [атмана,] «состоящего из пищи» и подобных ему, в Писании не указано никакого более «внутреннего» атмана для того, кто «исполнен блаженства», все же этот [атман,] «исполненный блаженства», никак не может быть Брахманом, поскольку относительно [атмана,] «исполненного блаженства», в Писании сказано: «Наслаждение — поистине его глава, радость — правая сторона, удовольствие — левая, блаженство — это он сам²⁴, Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой²⁵» (Тайтг.Уп., 2.5.1). Стало быть, тот самый Брахман, о котором говорится в [предыдущей] *мантре* «Брахман есть Истина, Знание, Бесконечность» (Тайтг.Уп., 2.1.1), представ-

лен теперь в речении «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой». Как раз для того, чтобы наставить об этом, в Писании и представлены «пять оболочек»²⁶, перечисление которых завершается [атманом,] «исполненным блаженства». Как же можно считать, будто мы бросаем здесь предмет исследования и начинаем обсуждать то, что не обсуждалось [прежде]?

[Противники могут возразить:] но ведь в речении «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой» [о Брахмане] говорится как об одном из «членов»²⁷ [атмана,] «исполненного блаженства», — точно так же как можно [с полным правом] сказать: «Это седалище, которое служит [всему] опорой» и о любом [другом составляющем этой последовательности,] начиная с [атмана,] «состоящего из пищи». А если это так, то как может Брахман познаваться тут в качестве независимой самосушей основы²⁸?

Мы скажем [на это]: [он познается именно так,] поскольку составляет тут предмет рассмотрения.

[Противники возражат:] но Брахман вовсе не перестанет быть предметом рассмотрения, даже если мы будем считать, что он познается как один из членов [атмана,] «исполненного блаженства». Ведь известно уже, что [атман,] «исполненный блаженства», — это и есть Брахман.

[Нами] сказано здесь: будь это так, возникало бы противоречие — один и тот же Брахман [одновременно] считался бы и целиком всем этим атманом, «исполненным блаженства», — и всего лишь его «членом», [то есть] «седалищем, которое служит [всему] опорой». Если нам нужно выбирать из двух этих возможностей, вполне логично остановиться на описании Брахмана, представленном в речении «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой», поскольку здесь прямо упомянуто слово «Брахман». А ведь этого нет в речении об «исполненном блаженства»: здесь слово «Брахман» отсутствует. Кроме того, после речения «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой» далее приведен стих: «Если этот [человек] знает, что Брахмана не существует, то и сам он не существует. / Если же он знает, что Брахман поистине существует, он и сам считается существующим благодаря такому знанию» (Тайтт.Уп., 2.6.1). Поскольку в этом стихе описаны исключительно заслуги и пороки веры в существование или несуществование Брахмана, тогда как [атман,] «исполненный блаженства», не упоминается вовсе, мы вполне можем считать, что Брахман представлен в речении «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой» именно в качестве независимой

самосущей основы. И к тому же, [в отличие от существования Брахмана,] мы никак не можем сомневаться относительно существования или несуществования [атмана,] «исполненного блаженства», поскольку он хорошо известен всем в этом мире благодаря таким своим отличительным признакам как «наслаждение», «радость» и тому подобное.

[Противники могут возразить нам:] но коль скоро Брахман представлен здесь в качестве независимой самосущей основы, отчего тогда в речении «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой» он назван всего лишь «седалищем» [атмана,] «исполненного блаженства»?

[Мы ответим:] здесь нет порока. Цепь здесь не в том, [чтобы буквально] назвать его «седалищем», или одним из составляющих «членов» [чего-то иного], но чтобы показать, что само это блаженство, каковым по сути и является Брахман, «подобно седалищу»; [иначе говоря,] что это блаженство служит «опорой», то есть вершиной и единственным вместилищем всех человеческих радостей. Это как раз и показано в другом речении *шрути*: «Всего лишь [частицей] этого блаженства и живут другие существа» (Брих.Уп., 4.3.32).

Кроме того, если [атман,] «исполненный блаженства», — это как раз и есть Брахман, придется признать [существование] Брахмана, наделенного свойствами, наподобие таких его «членов», как удовольствие и прочее. Однако в оставшихся речениях Писания говорится о Брахмане, который лишен свойств и недосягаем для речи и рассудка²⁹: «Когда даже речь обращается вспять, не достигнув его, равно как и рассудок [уклоняется от понимания], — вот тогда знающий Брахмана как блаженство ничего не убоится» (Тайтт.Уп., 2.9.1).

Кроме того, если есть «изобилие» блаженства, возможно и существование хотя бы малого страдания; ведь в этом мире изобилие всегда зависит от наличия пусть даже малой толики [своей] противоположности. Но если это так, неизбежно возникает противоречие с речением *шрути*, в котором опровергается возможность существования чего-то иного, что было бы отлично от самого этого великого³⁰ Брахмана: «Когда он не видит более ничего иного, не слышит более ничего иного, не познает более ничего иного, — это и есть великий [Брахман]» (Чханд.Уп., 7.24.1).

Наконец, поскольку удовольствие разнится [для разных существ] сообразно их телесным воплощениям, получалось бы, что и [атман,] «исполненный блаженства» [и пребывающий во всех

этих телах], также оказывался бы разным, А ведь Брахман не отличается сообразно телу, [в котором он воплощен], поскольку в Писании сказано, что он бесконечен: «Брахман есть Истина, Знание, Бесконечность» (Тайт.Уп., 2.1.1). А в другом речении *шрути* говорится: «Один и тот же Бог, сокрытый во всех существах, всепроникающий, этот внутренний атман всех существ» (Швет.Уп., 6.11).

И вообще, в Писании вовсе не повторяется снова и снова выражение «[атман,] исполненный блаженства». Скорее уж здесь повсюду повторяется отсылка к самой основе слова³¹: «Он поистине — нектар; обрета его сладость, [человек] поистине становится блаженным. Кто мог бы вдыхать, кто мог бы выдыхать, не будь в этом пространстве [внутри сердца] того блаженства? Ибо лишь он один приносит блаженство» (Тайт.Уп., 2.7.1), «Так происходит исчисление [степени] блаженства» (Тайт.Уп., 2.8.1), «Знающий Брахмана как блаженство ничего не убоится» (Тайт.Уп., 2.9.1) и «Он познал блаженство как Брахмана» (Тайт.Уп., 3.6.1). Если бы всё выражение «[атман,] исполненный блаженства» определено означало Брахмана, то и в последующих речениях вместо одного слова «блаженство» всюду употреблялось бы это выражение: «[атман,] исполненный блаженства». И мы уже говорили, что [атман,] «исполненный блаженства» — это вовсе не Брахман, поскольку [было сказано, что] «его глава — наслаждение», а также по другим причинам. К тому же в других текстах Писания слово «блаженство» употребляется для обозначения Брахмана: «Знание, Блаженство, Брахман» (Брих.Уп., 3.9.28.7), а потому и слово «блаженство» в речении «[Кто мог бы вдыхать, кто мог бы выдыхать,] не будь в этом пространстве [внутри сердца] того блаженства?» (Тайт.Уп., 2.7.1) также относится к Брахману. Однако это слово вовсе не может толковаться как простое повторение выражения [атман,] «исполненный блаженства».

[Наши противники] говорили, что слово «блаженство» повторяется вместе с [суффиксом] *mauāt* в речении: «Он приходит к этому атману, исполненному блаженства» (Тайт.Уп., 2.8.5).

Однако [мы можем возразить]: выражение «[атман,] исполненный блаженства», относится здесь отнюдь не к Брахману, поскольку оно употребляется как раз при перечислении неподлинных атманов, которые могут быть обретены и которые сами подвержены изменениям, — начиная с [«атмана»,] «состоящего из пищи».

[Наши противники могут возразить теперь:] но если [атман,] «исполненный блаженства», который может быть обретен и который подобен [«атману»,] «состоящему из пищи», — это вовсе не Брахман, значит и его обретение мудрецом никак не способствует достижению Брахмана, [что противоречит сказанному в упанишаде].

[Мы скажем на это:] здесь нет такого порока, поскольку благодаря указанию на обретение³² [атмана,] «исполненного блаженства», мудрец продвигается к достижению Брахмана, описанного как «седалище, которое служит [всему] опорой» (Тайтт.Уп., 2.5.1). Кроме того, всё это подробно изложено в речениях вроде: «И существует стих: когда даже речь обращается вспять» (Тайтт.Уп., 2.9.1). И вы сами приводили речение Писания: «Он пожелал: «Да стану я многим, да буду я рожден» (Тайтт.Уп., 2.6.1), которое примыкает к описанию [атмана,] «исполненного блаженства»; однако оно отнюдь не ведет к пониманию [атмана,] «исполненного блаженства» в качестве «Брахмана, — напротив, оно более тесно связано с Брахманом, описанным как «седалище, которое служит [всему] опорой» (Тайтт.Уп., 2.5.1). А поскольку последующие речения, скажем, «Он поистине — нектар» (Тайтт.Уп., 2.7.1), проистекают из этого [главного], они также не могут относиться к [атману,] «исполненному блаженства».

[Противники могут сказать:] но ведь невозможно, чтобы слово «он», употребляемое в мужском роде в речении «Он пожелал» (Тайтт.Уп., 2.6.1), относилось к Брахману, [который стоит всегда в среднем роде].

[Мы ответим:] здесь нет порока, поскольку в речении «От него, от этого атмана, и возникло пространство» (Тайтт.Уп., 2.1.2), под словом «атман», которое всегда стоит в мужском роде, подразумевается именно Брахман.

А скажем, в разделе [«Тайттирия-Упанишады»,] именуемом «О знании, переданном от Варуны [его сыну] Бхригу», говорится: «Он познал блаженство как Брахмана» (Тайтт.Уп., 3.6), причем [суффикс] *mauat* не употребляется, наслаждение не упоминается в качестве его «главы», и потому вполне логично, что слово «блаженство» обозначает Брахман. Ведь Брахман сам по себе никак не может иметь наслаждение в качестве своей «главы», не обретая какого-то качества, пусть даже исчезающе малого. Между тем, здесь говорится вовсе не о Брахмане, наделенном качествами; это ясно хотя бы из упоминания о том, что он «недосягаем для речи и рассудка» (Тайтт.Уп., 2.9.1).

Стало быть, [суффикс] *mayat* в выражении «[атман,] исполненный блаженства», обозначает преобразования, подобно тому, как это [наблюдается] в выражениях вроде «состоящий из пищи», и он вовсе не [употребляется здесь в смысле] «изобилия».

А потому речения самой Сутры, [приведенные в адхикаране об «исполненном блаженства»,] должны быть истолкованы иначе.

Прежде всего, тут возможно сомнение: когда мы имеем дело с речением «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой» (Тайт.Уп., 2.5.1), говорится ли в нем о Брахмане как об одном из «членов» [атмана,] «исполненного блаженства», или же Брахман представлен тут в качестве независимой самосушей основы?

[Наши противники] могут сказать: поскольку здесь упоминается слово «седалище», [Брахман] должен быть одним из «членов» [атмана, «исполненного блаженства»].

На это в сутре сказано: **«Исполненный блаженства — [это Брахман,] поскольку [слово «блаженства»] повторено [в Писании снова и снова]**» («Брахма-Сутры», 1.1.12).

Иначе говоря, в речении, [которое начинается словами] «[атман,] исполненный блаженства», о Брахмане говорится как о независимой самосушей основе, поскольку [известны также слова]: «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой» (Тайт.Уп., 2.5.1); и это повторено [в Писании снова и снова]. Ибо об одном лишь Брахмане говорится здесь снова и снова, что подтверждается и в стихе: «[Если этот человек знает, что Брахмана не существует,] то и сам он не существует» (Тайт.Уп., 2.6.1).

[Относительно следующей сутры противники могли сказать:] Брахман не является независимой самосушей реальностью, поскольку слово «преобразования»³³ может пониматься и как «член», [то есть часть чего-либо иного]. На это в сутре сказано: **«Если [скажут, что Брахман не является независимой самосушей реальностью], поскольку есть слово, [обозначающее] «член», [мы ответим:] это не так, ибо [слово это употребляется здесь в смысле] «постоянного присутствия»** («Брахма-Сутры», 1.1.13).

[Противники могут сказать также:] поскольку здесь упоминается слово «седалище», которое обозначает «член»³⁴, или «часть» тела, Брахман никак не может быть независимой самосушей реальностью.

[Мы ответим:] это не так, тут нет порока, поскольку слово «член» объясняется далее благодаря слову «постоянное присутствие»³⁵, то есть постоянное наличие некоторого слова в тексте, где говорится преимущественно о «членах», [или «частях» тела].

Описывая «[атман,] состоящий из пищи, начиная с его «главы» и кончая «седалищем», текст переходит затем к указанию на «главу» и прочие члены «[атмана,] исполненного блаженства». Но коль скоро преобладало и постоянно присутствовало здесь описание «членов», далее в речении было сказано: «Брахман же — это седалище, которое служит [всему] опорой» (Тайтт.Уп., 2.5.1). И цель тут состояла вовсе не в том, чтобы представить Брахмана как «член» или «часть» чего-то иного; это ясно из утверждения Брахмана как независимой самосушей реальности в силу того, что это повторено [в Писании снова и снова].

[Следующая же сутра означает:] «**А кроме того [Брахман] указан как источник этого [творения, включая сюда и «атман, исполненный блаженства»]**» («Брахма-Сутры», 1.1.14).

В речении «Он создал всё это» (Тайтт.Уп., 2.6.1) показано, что Брахман — это источник всех преобразований, включая сюда и «[атман,] исполненный блаженства». Но если Брахман — это источник всех своих преобразований, включая сюда и «[атман,] исполненный блаженства», он никак не может быть «членом» или «частью» последнего в буквальном смысле.

Все прочие сутры [той же адхикараны] также должны быть поняты исходя из речения о Брахмане как о «седалище»³⁶.

Примечания

- ¹ См.: S.K, Belvalkar. *Śrī Gopal Basu Mallik Lectures on Vedānta Philosophy*. Pt. 1. Poona, 1929, p.222 ff.
- ² Шанкара, «Упадеша-сахасри», (Гадья-бандха, 1.18),
- ³ Шанкара; Комментарий к «Брихадараньяка-упанишаде» 2.3,6,
- ⁴ См. ; R.Balasubramanian. *The Taittirīyopaniṣad-Bhāṣya-Vārtika of Sureśvara*. Madras, 1984, p.29-41.
- ⁵ См.: Sureśvara, «Brahmavallī», 359: «Этот [атман], лишенный тела, реальный и не-двойственный, всегда остается внутри тела, [то есть внутри всех телесных оболочек,] начиная с оболочки Блаженства. Нет иного атмана помимо него». *tasyaiṣa eva śarīro yo 'śarīraḥ sadekalaḥ / ānandāntasya pūrvasya hyātmā nātmavataḥ paraḥ //*
- ⁶ Данная адхикарана как бы предстает перед нами в двух вариантах. Вначале подробно разбираются аргументы противников и ответы ведантиста, приводящие читателя к заключению, что «атман, исполненный блаженства» и есть высший Брахман, И только в комментарии к последней сутре адхикараны (БС, 1.1.19) мы понимаем, что вся цепочка аргументов останавливалась на предварительном уровне рассмотрения, на уровне *pūṅva-pakṣa*. Настоящее толкование приведено лишь в самом конце; только там мы узнаем, что пока речь идет о «блаженстве», Брахман еще не может предстать перед нами как высшая реальность.
- ⁷ Здесь Шанкара впервые в Комментарий вводит развернутое представление о двух аспектах Брахмана. При этом Брахман, определяемый многообразными различиями, Брахман, временно связанный с приводящими ограничениями (*upādhi*), — это *saguṇa-brahma*, то есть «Брахман, наделенный качествами». Наконец, Брахман, лишенный каких бы то ни было характеристик, — это *nirguṇa-brahma*, или «бескачественный Брахман». Для Шанкары только Брахман, предстающий в этом втором аспекте, может считаться высшей реальностью, высшей истиной, тогда как наделенный свойствами Брахман (тождественный *Īśvara*, или персонифицированному Господу, Богу-творцу) вместе со всей вселенной пребывает на уровне *araga-vidyā* — эмпирической, ограниченной истины, приспособленной к нашему несовершенному пониманию.
- ⁸ «...»великий [Брахман]... «малый» [Брахман]...□г — *bhūta... apraṁ*; речь идет все о тех же двух аспектах Брахмана, причем «великий» (*bhūtaṁ*, букв.: «роскошный», «изобильный», «огромный») соответствует «бескачественному Брахману» (*nirguṇa-brahma*), тогда как «малый» (*apra*, или «крошечный», «мелкий», «незначительный») обозначает «Брахмана, наделенного качествами» (*saguṇa-brahma*). Понятно, что соответствие здесь устанавливается не содержательно (в этом смысле «бескачественный Брахман» заведомо и неизмеримо «беднее», «скуднее», чем Брахман, наделенный множеством благих качеств), но, так сказать, по степени значимости.
- ⁹ «Почитание» — *upāsana*; букв.: «служение», «угождение», Подразумевается традиционное религиозное почитание, включающее в себя соблюдение необходимых обрядов. Соответственно, *upāsya* это «предмет почитания», скажем, персонифицированное божество, тогда как *upāsaka* — это сам адепт, «последователь», тот, кто совершает жертвоприношения, медитирует или иным способом «служит» божеству.

- 10 «Достижение более высоких состояний [сознания] — *abhyudaya*; букв.; «возвышение», «восход». Блаженство, достигаемое почитанием определенных символических изображений Брахмана.
- 11 «Промежуточные ступени освобождения» — *krama-mukti*; некоторые предварительные этапы на пути к освобождению, достижимые благодаря медитации на «Брахмана, пребывающего в сердце».
- 12 «более благоприятные действия» — *karma-samṛddhi*; речь идет о большей действительности обрядов и вообще благих поступков, когда они сопровождаются медитацией на *udgītha*, то есть на определенные разделы Сама-Веды. Понятно, что все три благоприятных следствия, перечисленные среди возможных форм религиозного почитания, относятся к всего лишь к сфере «Брахмана, наделенного качествами» (*saguṇa-brahma*).
- 13 «Контекст высказывания» — *vākya-gati*; букв., «ход», «подход», «направленность» речи.
- 14 Здесь дано перечисление пяти «тонких тел», или «слоев», «чехлов» (*kośa*), в которые облачен атман живого существа; составляя оболочки этого внутреннего атмана, они часто — по принципу переноса — сами фигурально именуются «атманами», или внутренними «сущностями», внутренними «я» индивида. Первым идет *appa-maya*, или «[атман,] состоящий из пищи», то есть внешнее, физическое, «грубое» тело. За ним следует *rgaṇa-maya* («состоящий из жизненных сил»), или система жизненных и нервных энергий, а потом — *maṇo-maya* («состоящий из манаса»), то есть «покров», «чехол», объединяющий мысли, желания, чувства живого существа, и *vijñāna-maya* («состоящий из познания»), который отвечает за разумно-волевые решения индивида. Самый же внутренний «атман», или «чехол», его покрывающий, — это *ānanda-maya* («[атман,] исполненный блаженства»); по поводу этого внутреннего слоя существуют расхождения в интерпретации: он часто одновременно представляется и интимнейшим, наиболее тонким покровом, — и самой внутренней сущностью атмана. См. далее разъяснение Шанкары по этому поводу в комментарии к 12-й сутре, — и его окончательное решение, предложенное в 19-й сутре.
- 15 «внутренний» — *antara*, и действительно, «атман, состоящий из блаженства» (*ānanda-maya*) традиционно считается самым «нижним», самым глубинным из серии оболочек или слоев атмана (или даже самой внутренней сущностью этого атмана).
- 16 «Нектар» — *rasa*, букв.: «сладкий сок», «[сладкий] вкус». То же самое слово обозначает в индийской традиции «эстетическое наслаждение», высшее из которых — *ānanda-rasa* («блаженство») — считается тождественным атману. См. об этом подробнее». Н. Исаева, Слово; творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму (глава об Абхинавагупте).
- 17 Это слово — суффикс *mayat*, то есть «состоящий из», «полный», «исполненный» чего-то.
- 18 Обсуждение различных значений суффикса *mayat* можно найти в грамматике Панини (5.4.21).
- 19 «... с точки зрения... высшей истины... — *paramārthataḥ*; для Шанкары существуют два уровня познания и реальности; уровень., или ступень «эмпирически-удобной», «прагматичной» истины — *arāga-vidyā*, то есть уровень Не-

ведения, уровень «космической иллюзии» (*māyā*), охватывающий всю сферу мирской (в том числе и морально-религиозной) жизни, — и уровень «высшей истины» — *raṅamārtha-vidyā*. В абсолютном смысле слова единственная реальность, пребывающая (и одновременно раскрывающаяся) в этой точке — это реальность Брахмана, лишённого свойств и определений (*nirguḍa-brahma*). См. об этом также примеч. 17 к БС 1.1.1.

20 «Волшебник» — *māyāvin*; строго говоря, речь идет здесь о фокуснике, о жонглере и циркаче, внушающем зрителям обманчивую иллюзию. Однако само слово отнюдь не случайно отсылает нас к майе как «вселенской иллюзии». Видимость здесь, конечно, не дешевый фокус, не обманка для простофиля, но «игра» свободно творящего высшего атмана, — игра, которая «не может быть определена в категориях реального и нереального» (*sad-asad-anirvacanīya*).

21 Только сейчас, начиная с этого места, Шанкара дает свое собственное толкование этой адхикараны об [атмане,] «исполненном блаженства». Иначе говоря, только тут мы получаем окончательный комментарий к сутрам 12-19 (БС, 1.1.12-19). Как мы увидим дальше, изменившаяся интерпретация меняет и смысл самих Сутр Бадараяны (далее будут приведены новые варианты перевода, соответствующие этому новому толкованию).

22 «... аргумент о том, что [можно считать старуху] наполовину молодой...» — *ardhajaratīya-puṣya*. Известный пример внутреннего противоречия в софистическом аргументе; приведен в комментариях Патанджали к грамматике Панини (4.1.78).

23 «Предмет исследования» — *prakṛtatva*, то есть «предмет рассмотрения», который должен непременно оставаться тем же самым на протяжении всего суждения. Понятно, что вся тщательно выстроенная цепочка может оказаться напрасной, если в ходе дискуссии одному из оппонентов удастся незаметно подменить тезис или предмет исследования.

24 «Он сам — *ātman*, в данном случае, поскольку перечислены своего рода «телесные» метафоры, можно было бы даже назвать это «туловищем», как бы центральной частью тела для того, кто «исполнен блаженства».

25 «... седалище, которое служит [всему] опорой...» — *puṣṣaṇ pratīṣṭha*; *puṣṣa* — это «хвост», «задняя часть», но вместе с тем это и «опора», «центр тяжести», то есть всё то, что «укрепляет» и «укореняет».

26 «Пять оболочек» — *pañca kośa*; же упоминавшиеся пять «чехлов», или «покровов» атмана, самым «внутренним», наиболее глубоко лежащим из которых как раз и будет тот, что «исполнен блаженства». См. об этом также примеч. 14 (БС 1.1.12).

27 «Член» — *avaśava*, то есть «часть тела», а также — вообще всякая «составная часть», «подчиненная деталь» внутри некоторого гетерогенного конгломерата, совокупности элементов.

28 Независимая самосущая основа» — *sva-pradhānatvam*; в данном случае это, конечно же, не отсылка к «Первоматерии», но указание на то, что Брахман должен в принципе рассматриваться как некая «независимая» сущность, а вовсе не как подчиненные вспомогательный элемент внутри чего-то иного.

29 «...недосягаем для речи и рассудка» — *vaṇ-manasayog agocaratva*; букв.: не лежащий в «предметной сфере», в «области», в «горизонте» речи или чувственно-рассудочного знания.

- 30 «Великий» — bhūman, букв.: «всеобщий», «совокупный» «роскошный» (от bhūmi — «земля» как основа, вместилище всего, как совокупность всех существующих вещей»).
- 31 «Сама основа слова» — grātipadikārtha-mātra; корень слова, его грамматическая основа, иначе говоря, в данном случае, — это āpanda, то есть само слово «блаженство», отделенное от временно присоединяемого к нему суффикса mayat.
- 32 «Обретение» — upasatṅkramaṇa букв.; «переход», «переправа» (через что-то и по направлению к чему-то). По правде говоря, здесь Шанкара допускает небольшую передержку в рассуждении. Дело в том, что воображаемый противник рассуждает, исходя из смысла слова upasatṅkramaṇa подсказанного упанишадой, где речь идет именно об «обретении». Шанкара же понимает его скорее как «преодоление», «снятие», иначе говоря, как промежуточный этап на пути к освобождению, который полностью отменяется после достижения
- 33 Брахмана.
- 34 «Преобразования» — vikāra; букв. «модификации», но также «части» или «формы», в которые отливаеся такая модификация.
- 35 «Член» avayaava, то есть «составная часть». См, выше примеч. 27.
- 36 «Постоянное присутствие» — rgāsiṅga, это то же самое слово, которое в первом приближении, в первом варианте толкования сутры обозначало «изобилие», «роскошество», «избыток».
- Тогда сутра 15 в окончательном варианте звучит примерно так: «А тот самый [Брахман,] о котором говорилось в мантре, теперь воспеваеся [в разьясняющих речениях той же упанишады, в частности, в речении о «седалище»]», сутра 16: «Другой же, [то есть «атман, исполненный блаженства», не может быть Брахманом,] поскольку это непоследовательно», сутра 17: «А также поскольку указано различие [между «атманом, исполненным блаженства», и Брахманом]», и, наконец, сутра 18: «И здесь не годится упоминание о «желании» [то есть о «блаженстве», которое могло бы привести к ложному отождествлению «атмана, исполненного блаженства», и Брахмана], поскольку нам нет нужды [в этом вопросе] опираться на вывод».

Метафизика размера

*(Чтение «Раздела размера» из «Падартха-дхарма-санграха»
Прашастапады с комментарием «Ньяякандали» Шридхары¹)*

Удав, герой популярного детского мультфильма, задумался как-то над тем, какого он роста. В этом озадаченном «философском» состоянии его застали мартышка, слон и попугай. После небольшой дискуссии друзья согласились с идеей попугая измерить рост удава сначала «попугаями» (длиной попугая), затем «мартышками» и наконец «слонами». Оказалось, что искомая длина удава равняется либо 36 «попугаям», либо 5 «мартышкам», либо 2 «слонам». Вот прекрасная модель ситуации измерения, наглядно показывающая, что оценка величины какого-либо предмета предполагает принятие некой единицы меры и подсчет этих единиц.

Жизнь в обществе требует от людей выработки точных «мер вещей» (длины, объема, веса и т.п.), но сама вещь не содержит в себе единиц своего измерения — удава нельзя измерить «удавами». Поэтому меру приходится искать в других вещах — пока люди не пришли к единой системе мер, они часто пользовались «телесными» единицами — стопами, руками, локтями и т.д.

Но представим, что герои мультфильма поступают иначе. Допустим, мартышка, чтобы объяснить удаву, какого он роста, говорит: «Ты — длинный, попугай — короткий», или «Слон — большой, а попугай — маленький». Такие контрастные характеристики тоже создают некое представление о росте или о величине — более соотносительное, релятивное и к тому же не связанное с подсчетом единиц измерения.

Именно на подобных представлениях строится концепция измерения, или оценки меры вещей, школы вайшешика, классический автор которой Прашастапада (6 в. н.э.) изложил ее в специальном «Разделе размера» своего труда «Собрание характерис-

тик категорий», или «Комментарии Прашастапады» («Прашастапада-бхашья, далее ПБ). В ее основе – противопоставление большого и малого, длинного и короткого. Отдавая себе полный отчет в относительности самого процесса измерения, который всегда требует каких-то принятых условно единиц, вайшешики – и об этом следует постоянно помнить – создавали последовательную метафизическую и реалистическую систему, в которой величине и ее мерам отводилась определенная и, как мы увидим, довольно значительная роль.

Для начала разберемся с переводом соответствующих санскритских терминов на русский язык. Основная трудность заключается в отсутствии прямых семантических параллелей между русским словарем для описания измерения и санскритским. Термин *parimāna* от глагольного коря *mā* – «мерить», «измерять», можно было бы перевести такими словами, как «мера», «измерение», «размер» (все они связаны с соответствующим русским корнем «мерить»), но «мера» ассоциируется в русском языке с единицей измерения, что не соответствует санскритскому термину паримана, который такой единицей никак не является. «Измерение» – означает не только результат, но и процесс (в вайшешике для последнего есть термин *māna*). «Размер» подходит, пожалуй, больше, но мы привыкли употреблять его в притяжательных конструкциях – размер есть всегда размер чего-то, а у вайшешиков, хотя паримана есть одно из качеств субстанции, она часто используется вне притяжательных сочетаний просто как величина *per se*. Впрочем, слово «величина», хотя и используется в этом нейтральном абстрактном смысле, не является безоговорочно приемлемым – оно часто ассоциируется с чем-то большим, великим. Кроме того, если мы переведем париману как «величину», возникает проблема передачи терминов для обозначения одного из видов париманы – *mahat* (прилагательное «большой», «великий»), а также соответствующей универсалии, или класса *mahatva* (абстрактное существительное от *mahat*), ведь и *mahatva* можно перевести как «величина» – нерегулярное абстрактное существительное от прилагательного «большой»). Ясно, что в такой ситуации перевод нуждается в специальных уточнениях. Термин «паримана» я буду переводить как «размер», «махат» как «большой», а «махатва» – как «великость» (в редких случаях «величина»).

Надо сказать, что тема размера в «базовом тексте» вайшешики — «Вайшешика-сутрах» лишь скупо намечена. Подлинная концепция разворачивается только на страницах ПБ.

Метафизический пафос чувствуется буквально с первой строки: **[148] Размер — [это] причина практики измерения.** Значит — не практика измерения создает размер, а размер — практику измерения. Причем, определение размера вещи, измерение вообще не связаны в сознании вайшешиков с количественной оценкой, подсчетом единиц меры, это вовсе не арифметическая процедура (как для героев нашего мультфильма и современного человека). Для вайшешиков размер, или величина, — это изначальное и неотъемлемое качество абсолютно всех субстанций², а не нечто субъективное, зависимое от единиц измерения. Вместе с тем это общее качество не специфицирует ни одну из них (как запах землю или вкус воду). Мы не можем, опираясь только на размер субстанции, определить — с какой из них имеем дело.

«Практика» — это мой перевод термина *vyavahāra*, который в данном контексте имеет явные лингвистические коннотации. Речь идет — и это подтверждает Шридхара — не только о самой практике измерения, но и об употреблении соответствующих слов и понятий. Заметим, что в числе последних мы не найдем обозначений, принятых в те времена мер величины, количеств. То, что называется Прашастапада — это скорее квази-качественные (алгебраические, а не арифметические) характеристики — «большой», «малый», «длинный», «короткий». Они-то и выступают обозначениями четырех классов размеров.

Может показаться, что такая классификация, хоть и не «математична», тем не менее отражает стремление вайшешиков разделить линейные меры («длинный» и «короткий») от «объемных» (кубических). Но когда перед Прашастападой встает вопрос: чем мотивируется выделение «длинного» и «короткого» в отдельные классы — он, как мы можем убедиться по тексту, не ссылается ни на какие реальные и поддающиеся исчислению характеристики вещей, а опять приводит чисто «лингвистический», а точнее, «семантический» аргумент — раз в словесной практике существуют такие слова как «длинный» и «короткий», должны существовать и аспекты реальности, которые они обозначают. Каковы конкретно эти аспекты для него, как видно, не столь важно, как сам факт их существования и соответствия словам (принцип корреспонденции).

Первые два класса париманы имеют две разновидности – вечную и не вечную, определяемые по характеру их субстратов. Вечным субстанциям соответствуют вечный размер, не вечным – не вечный. Размеры вечных субстанций образуют своего рода полюса – с одной стороны, предельно малый (*anu*) размер атомов, обозначаемый техническим термином *parimāṇḍala* («сферический»), с другой – предельно большой размер (*paramahat*) всепроникающих субстанций акаши (эфира, пространства), времени, направления и атмана (души).

Индийский исследователь С.Бхадури переводит термин *paramahat* как «бесконечно большой» – «бесконечную протяженность» (Бхадури 1947:117). Мне это кажется анахронизмом. В системе представлений вайшешики нет места для идеи бесконечности в европейском ее понимании (ни в сторону увеличения, ни в сторону уменьшения величин). Об этом свидетельствует прежде всего тот факт, что при описании чисел Прашастапада упоминает не только самое малое число (единицу), но и самое большое – *narardhu*³. Но если число имеет не только нижний, но и верхний предел, это верный показатель того, что и другие «количественные» или квази количественные характеристики тоже могут иметь свои пределы. И пусть идея величины никак не связана с количественным измерением, это вовсе не значит, что вайшешики понимали *paramahat* как нечто бесконечно большое. Да, эта величина не поддается оценке в человеческих мерах, но из этого не следует, что она содержит бесконечные градации в сторону своего увеличения.

Она не поддается человеческой оценке, поскольку невоспринимаема органами чувств, а невоспринимаема не потому что бесконечно велика, а потому что присуща субстанциям, в которых отсутствует одно из важнейших условий воспринимаемости по вайшешике: цвет и составленность из частей⁴. Именно эти свойства субстанции-субстрата, а не какая-то количественно определенная протяженность или градация величины, делает его невоспринимаемым.

То же самое и в отношении предельно малого размера – величины атомов, диад и манаса. Она, как мы увидим, вообще не содержит никаких градаций малого, оттого достаточно распространенный перевод *paramāṇu* (буквально, «предельно малый») термином *infinitesimal* – бесконечно или неопределенно малый – тоже неприемлем. И *paramahat* и *paramanu* – это предельные величины с разных сторон шкалы размеров.

С моей точки зрения, именно эти вечные величины устанавливают некую абсолютную систему мер, некий объективный и неизменный масштаб измерения. Эта система или этот масштаб — вне всякой практики: ими нельзя производить практические измерения, — но тем не менее они служат метафизической опорой всем относительным эмпирическим мерам, находящимся посередине шкалы, в той части «спектра», который доступен чувственному восприятию.

Относительное, с точки зрения вайшешиков, никогда не существует само по себе, оно неизменно указывает на существование абсолютного. Эта логику демонстрирует и вся вайшешиковская теория размеров.

В классах малого и большого размеров выделяется и другая разновидность — невечно (anitya) малая, с одной стороны, и невечно большая, с другой. Однако между ними существует принципиальная разница. Если невечно большая содержит многочисленные градации — от самых маленьких до самых крупных вещей, то класс невечно малой состоит из одного единственного индивида — это величина, количественно неотличимая от вечной предельно малой (параману). Между ними существует только одно отличие — первая принадлежит невечным субстанциям в форме диад, вторая — вечным атомам.

Получается, что отдельный атом и диада имеют одинаковый размер. Разве это не странно? Ведь, если рассуждать логически, то складывая две малые величины, мы получаем большую. Но, как я уже говорила, логика вайшешиков не «выверяется» арифметическим законом. Раскрывает ее нам Шридхара в своем комментарии. С его точки зрения, сложение двух одинаковых качеств дает увеличение степени данного качества. Если мы сложим две «больших» величины, у нас будет третья еще «большая» величина, бесспорно большая, чем предыдущие. Но сложение двух малых величин дает увеличение не величины, но малости. Значит, размер диады должен быть меньше (!) размера отдельного атома. Но это недопустимо, раз уж мы признали, что размер атома является предельно малым (концом шкалы величин со стороны «малости»). Поэтому диада обладает той же величиной, что и атом, только невечной, поскольку составлена из частей — размеров двух атомов. Но коль скоро величина диады не определяется размерами двух атомов, то она определяется их числом (число, по Прашаптаде, является одной из порождающих причин размера): «А число два, существующее в двух атомах, порождает малость в диаде».

Таким образом, принципиальная разница между просто малым и просто большим (а не предельно большим) размерами заключается в том, что первый невоспринимаем, второй же, напротив, воспринимается органами чувств. Именно «великость», или доступная чувствам величина (*mahattva*), наряду с цветом, составленностью из частей и т.п., является одним из важнейших условий воспринимаемости объектов. Все, что мы можем видеть и соответственно подвергать измерению, находится в пределах только одной части шкалы, соответствующей не вечному большому (*махат*).

Строго говоря, мы должны были бы называть все вещи «махат» («большие» или «великие»). Но в практической жизни мы пользуемся не только понятием большого, но также и понятием малого. Значит ли это, что наше понятие малого (*ану*), в действительности, относится к «большим» вещам (*махат*)?

Об этом следующая фраза Прашастапады: **[152] В отношении цветка голубого лотоса, мираболана, бильвы⁵ и т. п., хотя [все они] и обладают большим размером, [тем не менее] в зависимости от наличия или отсутствия превосходства в этом (размере), [понятие] малости употребляется [в их отношении] в фигуративном смысле.**

Если последовательно сравнить три предмета: цветок голубого лотоса, плод мираболана и бильву, то мы увидим, что мираболан меньше бильвы, а лотос меньше мираболана. Стало быть, в первой ситуации сравнения, мы употребим понятие малого по отношению к мираболану, а во второй — по отношению к цветку голубого лотоса. Прашастапада утверждает, что в этом случае слово «малый» используется в фигуративном, косвенном, не прямом или относительном смысле (*bhāṅka*). Прямым же смыслом этого слова остается только невоспринимаемый, но абсолютный в метафизической плоскости размер атома и диады. В мире же воспринимаемых вещей малость (*āṇṭva*) может быть только лишь относительной, всегда зависимой от сравнительной оценки более, чем одной величины в воспринимаемой органами чувств части шкалы мер.

Выражение: **в зависимости от наличия или отсутствия превосходства в этом (размере)** надо понимать так — понятие малости в ситуации сравнения используется в том случае, если величина одной сравниваемой вещи больше или меньше величины другой, то есть, если мы непосредственно наблюдаем разницу величин некоторого количества вещей. Я подчеркиваю: *наблюдаемая*, поскольку речь идет не о каких-то точных оценках с помощью измерения величины двух вещей, а только о разнице, которая буквально бросается в глаза.

Длина и короткость не имеют двух разновидностей — вечной и невечной, как малый и большой размеры⁶. По утверждению Прашастапады, эти размеры присущи только произведенным субстанциям: длина — всем вещам, начиная с триад, короткость — только диадам. Стало быть, короткость, как и малость, лежит за пределами нашего обычного зрения.

Вместе с тем, употребление понятия короткости и слова «короткий» в отношении самых обычных воспринимаемых вещей, как показывает практика, тоже имеет место; Прашастапада объясняет его, прибегая к прямой аналогии с иносказательным употреблением понятия малости: **В отношении полена для разжигания огня, сахарного тростника, бамбука и т.п., хотя в действительности [они] длинные, [тем не менее] в зависимости от присутствия или отсутствия превосходства в этом (длине), [понятие] короткости употребляется [в их отношении] во вторичном смысле.**

Если рассматривать «произведенный», то есть невечный размер, то, как и всякая другая «сделанная» вещь, он рожден из чего-то и с помощью чего-то, то есть, на языке вайшешики, имеет свои причины (присущую и инструментальную). Этими причинами, по Прашастападе, являются число, величина и особый вид соединения конституирующих причин, который называется прачая (prasaṃ) — аггломерация, свободное соединение, или слабое соединение. Эти причины могут действовать как в одиночку, так и сочетаясь друг с другом.

В образовании обычных вещей, например, горшка, ткани и т.п. «задействованы» все три способа, например, размер двух кусков ткани может различаться за счет величины нитей, свободных промежутков между ними и за счет их числа. Однако в начале творения мира участвует только последний из них — увеличение числа. Почему? Прашастапада считает, что в начале творения мира первый способ не действует — атомы, существующие в несвязанном состоянии, не могут произвести вещи, ибо их размер *ану* непродуктивен — при сложении он может произвести только другой размер *ану*. Второй способ также невозможен — между атомами в диаде — первом продукте соединения атомов — нет свободных промежутков.

Более изощренную аргументацию развивает Шридхара в комментарии к «Разделу земли» ПБ. Он утверждает, что единичный атом не может быть «продуктивным», в противном случае следствия производились бы вечно и являлись бы неразрушаемыми. Комбинация из трех атомов, будучи воспринимаемой и состав-

ной, сделана из частей, которые, в свою очередь, должны сами быть чем-то произведенным. Поэтому ее «частями» будут не отдельные атомы, а лишь диады, являющиеся первыми продуктами атомов. Наконец, две диады тоже не годятся для роли «кирпичиков мироздания», поскольку минимальное множество⁷ (*bahutva*) образуется не числом «два», а числом «три». В результате, эту роль могут выполнять только триады, состоящие из трех диад.

Теперь прочтем внимательно текст ПБ: **[156] Из них (трех способов образования размера) множественное число, возникшее в конечных атомах и диадах в зависимости от мысли Ишвары, происходит в созданных ими [атомами и диадами] субстанциях-следствиях величину и длину одновременно с возникновением цвета и т.п. (качеств).**

Под **множественным числом** имеется в виду «три», но как известно из «Раздела числа» ПБ, числа, начиная с двойки, являются *апекшабуддхи* (*apekṣabuddhi*), то есть зависимыми от «соотносительного познания». В начале творения мира есть только одно мыслящее и познающее существо — Ишвара, поэтому образование диад и триад из отдельных атомов обязано его познающему интеллекту. Но насколько обязано? Создает ли Ишвара эти соединения или же просто подсчитывает то, что создается само? Учитывая общую теорию *сришти* Прашастапады («творения» мира⁸) и ту роль, которую играют в нем *адришты* (буквально, «невидимое») — кармические потенции душ⁹, я бы сказала, что верно скорее второе. Вряд ли Ишвара сам привносит в творение определенные нумерические схемы. Скорее, он просто «считывает» то, что создано с помощью адришт, воплощающих в своей сумме весь предшествующий человеческий опыт. Но Шридхара показывает себя более теистически последовательным мыслителем — он укореняет адришту в мысли Ишвары: «Число три, зависящее от мысли Ишвары, имеет источником своей устойчивости адришту, его уничтожение следует из уничтожения адришты, а последнее не может быть обязано разрушению субстрата адришты — мысли Ишвары, ибо она вечна».

Число три порождает в субстанции-следствии, состоящей из трех диад и имеющей форму триады, величину и длину, **одновременно с появлением цвета и т.п. качеств.**

Значит ли это, что тройка создает также цвет и другие подобные качества или порождение величины и длины просто совпадает с появлением этих качеств? И Прашастапада и Шридхара выражаются осторожно, так, что их можно скорее понять во втором

смысле — иначе нарушается стройная теория о вечности качеств атомов: если цвет и т.п. качества появляются только в триаде, значит, они не были присущи атомам изначально и оттого не являются вечными. Но вместе с тем, согласно вайшешикам, цвет и величина являются условиями воспринимаемости, поэтому, если бы цвет принадлежал отдельным атомам, то они вполне могли бы восприниматься чувственно, но этого не происходит.

Чтобы избежать обеих ловушек — невечности качеств атомов и воспринимаемости качества цвета, а значит, и атомов — остается склониться к следующей гипотезе: цвет, вкус, запах и температура не появляются, а скорее «проявляются» в триадах, то есть переходят из гипотетического невоспринимаемого состояния в реальное воспринимаемое. Тем самым мы сохраняем вечность качеств атомов и не нарушим принципов воспринимаемости. Хотя идея «проявления» или перехода чего-то из латентного состояния в актуальное свойственна скорее санхье с ее представлениями о причинной связи как о «проявлении» в следствии подспудно «заложенной» в нем причины, такой ход мысли не исключен и для вайшешиков (например, у Прашастапады среди условий чувственного восприятия вещи упоминается наличие «проявленного» цвета — *udbhūta-īparakāśa*).

Далее Прашастапада рассматривает случай, когда субстанции с одинаковым числом частей, имеют разную их величину. Если величина частей одной субстанции больше величины частей другой, то и размер первой будет, соответственно, бóльшим. В этом случае причиной превосходства в размере у первой субстанции станет не число, а величина составляющих частей.

Две субстанции, имеющие одинаковое число и равную величину частей, могут различаться по характеру соединения этих частей. Одно дело, когда части плотно прилегают друг к другу, иное — когда между ними имеются промежутки. Вайшешики называют этот тип соединения *прачая* — агломерация или неплотное соединение и рассматривают его на примере ватных шаров: [157] **Что касается агломерации (prasaṅga), существующей в случае двух ватных шаров (piṇḍa), то в двойном ватном шаре [она] порождает величину, а не множество и величину, поскольку либо зависит от неплотного (свободного) соединения частей, образующих шар, либо определяется [плотным] взаимным контактом частей [каждого из шаров] ваты.**

Стало быть, размер, который мы воспринимаем, определяет не только числом или величиной частей, составляющих вещь, но и зависит от характера — фактуры (плотности) ее материала.

Ватный шар, имеющий меньшее число составляющих волокон, чем, скажем, шарик, скатанный из плотных ниток, будет обладать превосходящим размером по сравнению с последним только благодаря промежуткам между частями. О том, что эти промежутки тоже чем-то заполнены (воздухом или акашей) вайшешики специально не задумывались. Но, как мы видим из следующего предложения, они задумывались о весе: **Ибо наблюдается превосходство [в размере одной субстанции], порожденной числом, весом (pala) и величиной частей, одинаковыми [с числом, весом и величиной частей другой субстанции]**. Судя по этому отрывку, Прашастапада не связывает вес и размер никакими причинными отношениями, это подтверждает и Шридхара в своем комментарии.

Длина и короткость, являющиеся порожденными, а стало быть, невечными величинами, тоже должны рассматриваться как причинно обусловленные. Короткость, присущая, как известно, только диадам, порождается лишь одной причиной — числом два, поскольку составляющие ее атомы не имеют ни величины, ни промежутков. Что же касается длины, то она присутствует в вещах обычного большого размера, начиная с триады, и поэтому длина триады порождена, согласно Прашастападе, одновременно тремя причинами — величиной, числом и аггромерацией частей, то есть диад: **Возникновение длины в триадах и т.п., подобно [возникновению] величины, [обязано] числу, величине, аггломерации однородных причин (т.е. частей-атомов)**.

Стало быть, именно с триады и начинается «нормальное» образование длины одновременно тремя способами — сложением величин, числа частей субстанции и их свободным соединением. Хотя Прашастапада утверждает, что этот процесс идентичен процессу образования величины, мы находим между ними важные различия. В ПБ [156] вайшешик говорит совсем другое, а именно то, что длина и величина триады образуются из диад только числом три — ни величина, ни свободное соединение диад им не упоминаются. Кроме того, мы уже знаем, что диады, подобно отдельным атомам, не обладают ни величиной, ни длиной. Но, с другой стороны, нам известно, что именно триада является минимальным воспринимаемым продуктом, предельной единицей родовой идентичности вещи (например, сахар становится сахаром только на уровне триад, но на уровне диад — это еще нечто неопределенное). В этом своем качестве она непременно должна служить моделью «грубой» вещи в том числе и по способу образования своего размера.

Шридхара не замечает этой неувязки и никакой из оппонентов ему на нее не указывает. В другом месте (в комментарии к «Разделу земли») он отмечает, что составной частью триады могут быть только такие части, которые сами являются произведенными. Вечные атомы не подходят для этой роли, остаются только диады, но те обладают малостью и короткостью, а не величиной и длиной. Значит, ни о какой величине диад в качестве составляющих частей триады говорить нельзя. А это, в свою очередь, значит, что Прашастапада не совсем последователен в своих рассуждениях. Такая непоследовательность во многом объясняется тем, что его индийских оппонентов волнуют другие проблемы и он должен на них «оперативно» реагировать.

Например, они задают вопрос: чем, собственно, отличаются между собой длина и величина? Откуда такой вопрос? Шридхара поясняет, что некоторые мыслители считают длину и короткость разновидностями, соответственно, величины и малости, а не отдельными размерами. Если бы они были отдельными размерами, то, с точки зрения этих мыслителей, они не могли бы сосуществовать в одном субстрате, как два разных цвета в одной вещи. Шридхара отвечает «дежурным» аргументом, что сосуществование длины и величины подтверждается наблюдениями.

Какими же наблюдениями? Можно было бы ожидать, что вайшешики приведут примеры вещей, которые, будучи, например, длинными не являются при этом большими и наоборот. Или же — что было бы еще предпочтительнее для нашего современного понимания — попытаются определить разницу между длиной и величиной как следствие внутреннего устройства вещей¹⁰. Но мне уже не раз приходилось сталкиваться с тем, что аргументам от опыта «материального» наши авторы предпочитают аргументы от опыта скорее «вербального». Вот и здесь Прашастапада прибегает к подобному аргументу: мы не называем все большие вещи «длинными», а все длинные — «большими». Ввиду такого дифференцированного употребления понятий длины и величины им должны соответствовать отдельные классы размеров (принцип корреспонденции: словам должны соответствовать вещи).

Различие между короткостью и малостью представляет большую трудность, поскольку ни та, ни другая не наблюдаются непосредственно, поэтому то, что мы можем о них сказать, не обладает такой достоверностью как наши высказывания, основанные на наблюдении (в индийской мысли фундаментом всего достоверного познания считалось именно восприятие, которое обычно сводилось к зрению).

В такой «неверифицируемой» ситуации Прашастапада может сослаться только на свою последнюю «палочку-выручалочку» — особое йогическое восприятие. Именно йоги, обладающие сверхчувственными способностями, могут созерцать малость и короткость как отдельные сущности. Нам же, простым смертным, по утверждению уже Шридхары, остается уповать на косвенные методы — например, логический вывод (*анумана*). Симптоматично, что этот вывод тоже строится на лингвистических основаниях. Мы знаем, что понятия «малости» и «короткости» в отношении наблюдаемых вещей употребляются в косвенном, непервичном или фигуративном смысле. Так вот вывод отправляется именно от этого семантического факта: если известно, что эти понятия имеют фигуративный смысл, значит, они непременно должны иметь и прямой — малость атомов и диад и короткость диад, то есть относительное с необходимостью доказывает существование абсолютного, косвенное — прямого.

[160] Эти четыре вида продуктивны, они претерпевают разрушение только по разрушению их субстрата. С точки зрения вайшешики, «продуктивность» (*ārambhakatva*) свойственна только не вечным, произведенным субстанциям. Если бы вечные атомы обладали продуктивностью, то, как показывает Шридхара, эта способность присутствовала бы у них всегда и везде, и вселенная превратилась бы в бесконечную пролиферацию продуктов, которые — в силу вечности составляющих их атомов — тоже были бы вечными. Чтобы исключить столь абсурдную ситуацию, необходимо признать, что любой произведенный предмет рано или поздно должен разрушиться. Стало быть, произведенная субстанция является с неизбежностью составной (*avaṃavin*) — чтобы было на какие части распадаться при разрушении. Когда Прашастапада говорит о четырех «продуктивных» размерах, он имеет в виду только не вечные размеры — большой, малый (размер диады), длинный и короткий. Размеры не разрушаются сами по себе, их разрушение есть неизбежное следствие разрушения их субстрата.

В заключении я остановлюсь на очень интересной полемической «пикировке», завершающей комментарий Шридхары. Его оппонент замечает, что коль скоро названные размеры — большой, малый, длинный и короткий взаимоотносятся, они не имеют отдельного существования. Эта позиция, как можно заметить, близка представлениям современного человека. Величина — понятие относительное и субъективное.

Споря с тем, что размеры не имеют независимого друг от друга существования, Шридхара впервые связывает величину с измерением. С его точки зрения, названные размеры не являются взаимозависимыми, поскольку и вещи, взятые по отдельности, и вещи, рассматриваемые относительно друг друга, измеряются одними и теми же единицами измерения, такими, как, например, витаси¹¹ (см. комментарий Шридхары). Взаимозависимость — это не зависимость друг от друга размеров или их субстратов, а наша собственная попытка сравнить величины на основании оценки размера их субстратов. В этом случае возникают такие сравнительные суждения, как «этот больше того» или «этот меньше того».

Тем самым вайшешики как бы различают две ситуации: ситуацию измерения, в которой различается то, *что* измеряют (измеряемое) и то, *чем* измеряют (измеряющее, единица меры); а также ситуацию сравнительной оценки размеров двух вещей, которая не обязательно связана с измерением этих вещей с помощью какой-то третьей вещи (единой меры). Но и в первом случае и во втором случае источник относительности кроется не в природе измеряемого или сравниваемого, а только в самой ситуации сравнения (с мерой, или с другой вещью). В этом смысле размеры вещей не являются относительными, относительна лишь наша их оценка (вспомним ситуацию с сравнением бильвы, лотоса и мираболана: мираболан меньше бильвы, но больше лотоса). В чем здесь относительность — прежде всего в переносном использовании термина «малого» применительно вещей, которые, с точки зрения вайшешики, имеют, в действительности, лишь «большую» величину — махат. Поэтому обозначения размеров у вайшешиков выступают не столько как понятия, сколько как технические названия, термины. Строго говоря, у них и песчинка «большая» и слон — «большой», все наблюдаемое — «большое», а «малое» — вообще непостижимо (доступно только йогическому восприятию).

Ясно, что подобная, с позволения сказать, система мер не имеет никакой практической и эвристической ценности. Ее единственное предназначение — служить обрамлению метафизической философии, главным для которой является четкое распределение ролей между эмпирическими явлениями и их вечными сверхэмпирическими принципами. Если смоделировать эту ситуацию на героях нашего мультфильма, то все они, с точки зрения вайшешики, в прямом, абсолютном смысле будут обладать «большим» ростом, но в переносном, эмпирическом смысле попугай предстанет маленьким по сравнению с обезьяной, слоном и уда-

вом, обезьяна – маленькой по сравнению с слоном. Что же касается сравнительной оценки слона и удава, то на ней как раз и можно продемонстрировать разницу величины и длины (слон – большой, удав – длинный). Но вот вопрос – удовлетворило бы такое «наивное» решение наших любознательных зверей (а вместе с ними и нас), ищущих точную меру вещей?

Приложение.

Прашастапада

Падартха-дхарма-санграха¹²

[2.6. Раздел размера]

[148] Размер – [это] причина практики измерения. [149] Он четырех видов: малый (*apu*), большой (*mahat*), длинный (*dīrgha*) и короткий (*hrasva*). [150] Из них большой – двух видов: вечный и невечный. Вечный – [это] предельно большой [рамер] акаши, времени, направления [и] атмана. Невечный же – [соединений атомов], начинающая с триад. [151] Так же и малога [размера] два вида: вечный и невечный. Вечный у конечных атомов [и] у манаса. Он сферический. Невечный же [характеризует] диаду. [152] В отношении цветка голубого лотоса, мираболана, бильвы и т. п., хотя [они] и обладают большим размером, [тем не менее] в зависимости от наличия или отсутствия превосходства в этом (размере), [понятие] малости употребляется [в их отношении] в переносном смысле. [153] Длина и короткость присущи тому же объекту, что и произведенные малость и великость (*mahattva*). В отношении полена для разжигания огня, сахарного тростника, бамбука и т. п., хотя в действительности [они] длинные, [тем не менее] в зависимости от присутствия или отсутствия превосходства в этом (длине), [понятие] короткости употребляется [в их отношении] в переносном смысле.

[155] Невечный же четырехвидный [размер] имеет [своими] источниками: число, величину и агломерацию, или свободное соединение (*rgasaṃyā*). [156] Из них [трех способов образования размера] множественное число, возникшее в конечных атомах и диадах в зависимости от мысли Ишвары, производит в созданных ими (атомами и диадами) субстанциях-следствиях величину и длину одновременно с возникновением цвета и т. п. (качеств). В случае возникновения субстанции-следствия из двух, либо из множества больших [размеров], величины-причины порождают не множество, но величину; поскольку при том, что субстанция порождена тем же числом [частей, что другие субстанции, у нее] наблюдается превосходство [в раз-

мере]. [157] Что касается агломерации (ргасауа), существующей в случае двух ватных шаров (*piṅḍa*), то в двойном ватном шаре [она] порождает величину, а не множество и величину, поскольку либо зависит от неплотного (свободного) соединения частей, образующих шар, либо определяется [плотным] взаимным контактом частей [каждого из шаров] ваты. Ибо наблюдается превосходство [в размере одной субстанции], порожденной числом, весом (*pala*)¹³ и величиной частей, одинаковыми [с числом, весом и величиной частей другой субстанции]. А число два, существующее в двух атомах, порождает малость в диаде. [158] Возникновение длины в триадах и т.п., подобно [возникновению] величины, [обязано] числу, величине, агломерации однородных причин (т.е. частей-атомов). Возникновение короткости в диаде, подобно [возникновению] малости, [обязано] числу два. [159] Затем [возникает вопрос]: каково отличие друг от друга малости и короткости в диадах и, соответственно, величины и длины, существующих в триадах и т.п. [соединениях атомов]? Отличие друг от друга величины и длины существует, ибо наблюдается [их] различное употребление: длинного – в отношении великих не вечных вещей и не вечного большого – в отношении длинных вещей. [Существует] и отличие друг от друга малости и короткости, поскольку имеется [его] непосредственное восприятие у тех, кто способен его воспринимать (йогов). [160] Эти четыре вида продуктивны, они претерпевают разрушение только по разрушению их субстрата.

НК: Теперь автор описывает размер: **Размер** – [это] причина практики измерения. **Практика измерения (*māna*)** – это первоначальное познание малого, большого, длинного и короткого размеров и (соответствующих им) слов, его причина – размер; этим автор доказывает посредством следствия тому, кто придерживается противоположного мнения, существование (качества) размера, известного через непосредственное восприятие. <...>

Некоторыми сказано, что размер неотличим от субстанции, поскольку идея размера существует при познании субстанции. Это неверно. Поскольку при восприятии субстанции на расстоянии ее специфическая величина не познается. Поэтому даже большой размер ошибочно принимается за малый. Доказав таким образом существование размера, автор рассказывает о его разновидностях: **Он четырех видов** и т.д. Затем он объясняет, каковы эти четыре вида: **малый, большой, длинный и короткий**. То, что сверх четырех видов это разные конфигурации составляющих частей, а не размеры.

Пурвапакшин (оппонент): относительно длинного и т.п. размеров будет то же самое.

Сиддхантин (сторонник данной доктрины): Неверно. Поскольку наблюдаются, что, хотя на расстоянии нет восприятия конфигурации составляющих частей, тем не менее имеется идея длинного и т.п.

Пурвапакшин: Но все же, размер диады – малый, ибо в ней отсутствует причина производства большого размера, и поэтому размер атома меньше размера следствия (соединения двух атомов), поскольку наблюдается в мире, что величина причины меньше (величины следствия), поэтому размер атома отличается от размера диады. И по этой же причине размер акаши, достигший верхнего предела, совершенно отличен от размера горшка и т.п. вещей. То же самое относительно длинного и короткого размеров и в целом получается шесть (классов) размеров, почему же речь идет только о четырех?

Ответ: Автор отвечает на это: **Из них** и т.п. Значит, из этих четырех классов размеров большой – двух видов: вечный и не вечный. Теперь о том, каким субстанциям принадлежит вечный размер: **у акаши, времени, направления [и] атмана**. Он называется **предельно большим**. Невечный большой размер принадлежит соединениям атомов, начиная с триад, а не акаше, направлению и другим (всепроникающим субстанциям). Подобно тому, как большой размер имеет два подкласса, так же и малый размер двух видов: вечный и не вечный. В обоих случаях (союз «и» добавляется с целью исключить другие (классы размеров). Вечный малый размер пребывает в атомах и манасе, он вечен в силу отсутствия причины его возникновения. Наименьший размер называется «паримандала» («сферический»). Невечный малый размер пребывает только в диадах и нигде больше.

Этим объясняется это (то, что существует только четыре класса размеров). То есть размер атома – это только подкласс малого размера, а предельно большой – только подкласс большого, в противном случае не использовалось бы специфицирующее слово «предельно». Только тот размер, который при помощи цвета делает свой субстрат воспринимаемым, называется «большим», тот же, который не делает свой субстрат воспринимаемым, называется «малым». Из этого не следует, что триада обладает малым размером, так как она воспринимается. Восприятие триады и последующих соединений атомов, подобно восприятию горшка, определяется их производностью из множества присущих причин. То воспринимаемое, части которого не воспринимаются, – только это и есть триада.

Относительно размера акаши, хотя у последней отсутствуют основания для восприятия (цвет и множественность составных причин. — В.Л.), он все же относится к разряду большого, поскольку его субстрат, подобно размеру горшка, протяженнее, чем субстрат диады.

Пурвапакшин: Было сказано, что малый размер принадлежит только диаде. Но ведь известно, что слово «малый» используется и применительно к голубому лотосу, мираболану и бильве, когда говорится, что что-то из них меньше другого.

Ответ: **В отношении голубого лотоса, мираболана, бильвы и т.п. Наличие превосходства** в отношении бильвы, то есть правильность того факта, что у бильвы имеется превосходство в величине (по отношению к мираболану) и отсутствие этого превосходства в мираболане приводит к тому, что употребление слова «малый» по отношению к мираболану является переносным (вторичным). Вторичное (bhākta) выводится из bhakti, то есть «разделяемого обоими», иначе говоря сходства, поэтому вторичное основано лишь на внешнем сходстве, а значит, второстепенно. Точно также, ввиду отсутствия в лотосе превосходства в величине по отношению к мираболану, к нему применяется слово «малый». Что же касается прямого смысла «малого» размера, то он имеет отношение к диаде в силу того, что в ней наблюдается отсутствие «большого» размера. «Большой» размер бильвы отсутствует в амалаке, поэтому речь идет об переносном или фигуративном употреблении слова «малый», основанном на внешнем сходстве.

Далее разговор пойдет об особенностях длины и короткости: **Длинные и короткость** и т.д. **Произведенные малость и великость**, то есть малость и великость, которые произведены (невечны). **Тому же объекту, что и они**, присущи длинность и короткость, то есть в тех же триадах и других соединениях атомов, где производится величина, там же производится и длина, в тех же диадах, где производится малость, в них же производится и короткость.

Некоторые считают, что поскольку атом обладает сферическим размером (паримандала), он не имеет короткости, а у акаши отсутствует длинность¹⁴. Другие полагают, что, подобно тому, как в словесной практике используются выражения «предельно малый (атом)» (paramāṇu) и «предельно большой» (paramahat), так же используются выражения «предельно короткий» и «предельно длинный», то есть «предельная короткость» в отношении атомов и «предельная длинность» в отношении акаши. Акаша является субстратом длинного размера по той причине, что она является

субстратом «большого» размера, а атом является субстратом короткого размера по той причине, что он является субстратом «малого» размера.

В ответ на это автор говорит: **В отношении полена для разжигания огня, сахарного тростника и бамбука** и т.п. Хотя в действительности эти предметы характеризуются длиной, тем не менее о них говорят как о коротких в переносном смысле, поскольку превосходство размера, то есть реальность превосходства длины, наличествующая в бамбуке и отсутствующая в сахарном тростнике, способствует тому, что в отношении последнего имеет место переносное употребление смысла слова. Точно так же превосходство длины, наличествующее в сахарном тростнике и отсутствующее в полене для разжигания огня, способствует употреблению (переносного смысла) короткости. В действительности же, короткость свойственна только диаде, ибо в ней отсутствует длинность. Поэтому о сахарном тростнике говорят как о коротком только на том основании, что у него нет длины бамбука.

Пурвапакшин: Почему употребление слова «короткий» по отношению к этим вещам не рассматривается как истинное (прямое)?

Сиддхантин: Оно не рассматривается как прямое, поскольку в отношении этих же вещей наблюдается употребление слова «длинный», зависящее от чего-то другого, и очевидно, что одна и та же вещь не может непротиворечиво (yuktam) обладать обеими противоположными размерами — длинным и коротким.

Пурвапакшин: Тогда почему употребление длинного не будет «косвенным»?

Сиддхантин: Это невозможно, поскольку отсутствует причина его возникновения.

Пурвапакшин: Пусть тогда все случаи употребления слова «короткий» будут носить переносный, вторичный характер.

Сиддхантин: Неверно — при возможности прямого употребления переносное нецелесообразно.

Теперь автор описывает причину произведенного размера: **Невечный же четырехвидный [размер]** и т.д. Невечный же четырехвидный размер, то есть длинное, короткое, большое и малое имеют своими источниками число, величину и агломерацию, то есть число, величина и агломерация являются причинами невечного большого размера. Он говорит о причине, которую представляет собой число: **Из них множественное число** и т.д. Диада, образуемая из двух атомов, называется *параманудвьянука* — «атомная диада», наличествующее в каждой из трех таких диадах качество «один»

образует, благодаря соотносительному познанию Ишвары, число «три», оно же порождает в субстанции-следствии, состоящей из трех диад и имеющей форму триады, величину и длину, одновременно с появлением цвета и т.п. качеств. Слово «iti» добавлено с целью исключить другую причину большого размера, а слово «и т.п.» — в выражении «триады и т.п.» с целью включить тетрады и другие соединения атомов.

Вопрос: Откуда эта уверенность в том, что размер триады имеет своей неприсущей причиной множественное число, содержащееся в диадах?

Ответ: Поскольку другой причины быть не может. Подобный размер не может быть порожден присущими диадам качествами цвета, вкуса, запаха, единичности, отдельности, тяжести, текучести и вязкости. Эти качества, присущие причине, в следствии могут быть порождены только качествами одного с ними класса, поскольку так наблюдается. Поэтому если диада обладает малым размером, то размер триады тоже должен быть малым, а не большим, ибо размер порождает размер только своего класса. Но в действительности, в ней (триаде) присутствует величина (великость), ввиду ее составленности из частей, что составляет ее сходство с горшком. Но следствие не возникает без неприсущей причины — и в другом месте уже было показано, что в отношении двух субстанций, сделанных из частей одинакового размера, если одна из них превосходит другую по величине, то это так благодаря разнице в числе частей, — поэтому число наделяется силой причинения.

Можно предположить, что причиной размера триады является соединение (*saṃyoga*) диад, но и в этом случае причиной все равно останется множественное число соединений и таким образом, отличая известное от неизвестного, мы придем к тому же заключению — причиной размера является множественность. Число три, зависящее от мысли Ишвары, имеет источником своей устойчивости *адришту*, его уничтожение следует из уничтожения адришты, а последнее не может быть обязано разрушению субстрата адришты — мысли Ишвары, ибо она вечна.

Далее автор объясняет каким образом из большого производится большое: **В случае возникновения субстанции-следствия из двух либо из множества больших [размеров]** и т.д. В субстанции-следствии, произведенной из двух, либо из множества составляющих частей, воспринимаемая величина (махаттва) следствия возникает только из величины причин. В случае составленности субстанции из двух крупных частей, не объединенных в единое

целое, возникновение величины (этого целого) обязано только величине названных частей, так как здесь нет ни множественности, ни аггломерации. Если же следствие составлено из множества больших частей, то величина целого определяется величиной частей, а не множественным числом. Когда же две субстанции произведены из равного числа частей, но в одной части грубые, а в другой — тонкие, то у первой субстанции будет наблюдаться превосходство в величине и таким образом здесь нет зависимости от числа частей-причин, поскольку оно одинаково. Но в случае, когда две субстанции образованы частями одной величины и число частей в одной субстанции больше числа частей в другой, то в первой наблюдается превосходство в величине; в этом случае число частей должно считаться причиной, иначе нельзя будет объяснить разницу в следствиях. Но если субстанции произведены одинаковым числом частей одинаковой величины, то возникновение величины может быть обязано обоим, ибо каждой из них — по наблюдению — свойственна сила причинения — мы не наблюдаем различия между ними в этом смысле. Так поясняют одни.

Другие считают, что только величина является причиной, мотивируя тем, что коль скоро можно найти однородную причину возникновения следствия, было бы неверно предполагать неоднородную.

Далее автор говорит об аггломерации: **и аггломерация**. Аггломерация — это особое, очень свободное (*praśithila*) соединение частей, образующих субстанцию. Если субстанция образована из двух равных частей, представляющих собой два шарообразных куска ваты, то каждый из них зависит от свободного соединения этих кусков, дающих начало (двойной) субстанции, или же от свободного соединения между собой частей обоих кусков. Это (аггломерация) и производит величину в двойной субстанции.

Если соединение двух кусков носит слабый характер, а соединение их частей тоже слабое, то в субстанции, образуемой этими кусками, наблюдается превосходство в величине по сравнению с субстанцией, куски которой состоят из частей плотно соединенных друг с другом и поэтому образующих плотное соединение в произведенной ими субстанции. Причиной (большей) величины здесь будет слабое соединение двух кусков, зависящее от слабого соединения частей, составляющих эти куски.

Если же контакт двух кусков является слабым и взаимное соединение частей этих кусков тоже слабым, а составляющие части кусков не слабые, то у субстанции, образуемой этими двумя кус-

ками, будет наблюдаться превосходство в величине по сравнению с субстанцией, произведенной в результате плотного соединения двух кусков, определяемого плотным соединением их составляющих частей. Таким образом причины величины этих двух субстанций будут отличаться друг от друга.

Пурвапакшин: Тогда каким образом в данных примерах не признается упоминаемая ранее способность множественности и великости служить причиной величины?

Сиддхантин: **а не множество и величину.** Множество — то, что определяется разнообразием (bheda) объектов. Если по причине специфического характера аггломерации она определяет разницу в размере, в этом случае причиной этой разницы не могут быть ни множество, ни величина. Вот доказательство: **Ибо наблюдается превосходство [в размере одной субстанции], порожденной числом, весом и величиной частей, одинаковыми [с числом, весом и величиной частей другой субстанции]. Число, вес и величина** — при одинаковых числе, весе и величине в следствии, образуемом ими, наблюдается превосходство в величине. Если бы число было единственной причиной (разницы в величине), то при равном числе частей — три или четыре, даже если бы из двух субстанций у одной было бы слабое, а другой — плотное соединение частей, у той, у которой слабое соединение частей, не наблюдалось бы превосходства в величине по сравнению с той, у которой соединение носило плотный характер. Поскольку при одинаковом числе в обоих случаях было бы равенство в величине. Точно так же, если бы величина была единственной причиной, то при равной величине, независимо от того, прилегают ли части, дающие начало субстанции, друг к другу плотно или не плотно, у той субстанции, у которой они прилегают неплотно, не будет превосходства в величине по сравнению с субстанцией, у которой они прилегают друг к другу плотно. Но в действительности, между ними есть разница, посредством этого мы должны заключить, что причиной (разницы в величине в упомянутых случаях) не являются ни число, ни величина, (а лишь характер соединения частей).

Когда одна субстанция составлена из плотно прилегающих малых частей, а другая из свободно прилегающих больших частей, у той, что составлена из больших свободно прилегающих частей, будет наблюдаться превосходство в размере, и в этом случае причиной (разницы в величине) являются величина и аггломерация. Если же одна субстанция составлена из одинаковых по величине свободно прилегающих частей, а другая — из большего чис-

ла плотноприлегающих частей такого же размера, то у той субстанции, у которой части соединены свободно, будет наблюдаться превосходство в размере по отношению к той субстанции, у которой большее количество частей; причиной (разницы в размере) будет и число и аггломерация. Когда одна субстанция составлена из малого числа тонких, плотно прилегающих друг к другу частей, а другая – из большего числа грубых свободно прилегающих частей, то наблюдаемую разницу в величине следует приписать сразу трем причинам.

Тому, кто полагает, что субстанции должны подлежать измерению с помощью весов, поскольку именно меры веса палы, причины, определяющие вес, являются причиной возникновения размера, а не большая величина, ему, придерживающемуся такого мнения, (автор говорит): не следует предполагать, что палы как меры веса обладают каузальной силой (в производстве величины), такое предположение будет противоречивым. По собственному же мнению автора, меры веса не имеют каузальной силы.

А число два, существующее в двух атомах, порождает малость в диаде. Против того, кто желает, чтобы возникновение размера в диаде зависело от размера двух атомов, действителен вывод о предельной малости диады, который уже приводился ранее и теперь должен примениться вновь. В дополнении к этому (еще один аргумент): у размера вечных субстанций отсутствует причинная сила. Размер атома не может произвести никакого другого размера, поскольку является размером вечной субстанции, как и размер акаши, или потому, что является малым размером, как и размер манаса.

Далее автор говорит о возникновении длины: **подобно [возникновению] величины.** Так же как величина производится числом составляющих причин, однородной величиной причин и аггломерацией, длина во всем подобна величине. Также и в отношении короткости в диаде, автор говорит, что ее присущей причиной является число два: **Возникновение короткости в диаде, подобно [возникновению] малости, [обязано] числу два.**

Вопрос: Каким образом из одной причины возникают разнообразные следствия?

Ответ: В силу различий специфических адришт, содействующих возникновению размеров.

Высказывается мнение, что длина есть разновидность величины, а короткость – разновидность малости: Затем [возникает вопрос]: каково отличие друг от друга малости и короткости и т.д. Автор утверждает: Отличие друг от друга величины и длины су-

ществует. Если бы не было различия между длиной и величиной, то в отношении длинных вещей не было бы таких выражений как «пусть они оба принесут большую вещь», в силу их неразличимости. Точно также в отношении вещи, имеющей форму и цвет (gīra), не употребляется выражение: «пусть они принесут окрашенную вещь или вещь, имеющую форму». Поэтому длина и величина различаются между собой.

Пурвапакшин: Размер субстанции проникает ее целиком, но невозможно, чтобы у одной субстанции было два размера (длинный и большой).

Сиддхантин: Нет противоречия в том, что две разнородные вещи пребывают в одном и том же субстрате.

Пурвапакшин: При отличии друг от друга соответствующих родов «темно-синего» и «желтого» не наблюдается, чтобы они встречались в одном и том же субстрате.

Сиддхантин: Те, что не наблюдаются, значит, не существуют, но в том, что касается длины и величины, они имеют совместное существование, что доказывается познавательным опытом всех людей; невозможно наблюдать то, что никак не проявляется.

Что же до короткости и малости, пребывающих в диадах, то автор говорит, что их различие воспринимается непосредственно йогами: **[Существует] и отличие друг от друга малости и короткости, поскольку имеется [его] непосредственное восприятие у тех, кто способен его воспринимать (йогов)**. Что же касается нас и подобных нам других (обычных) людей, то из различия короткости и малости в вторичном, переносном смысле выводится их различие и в первичном смысле.

Эти четыре вида размеров уничтожаются только посредством разрушения их субстратов и никак иначе — таково правило. Выражение «продуктивны» призвано исключить предельно малый, предельно короткий, предельно великий и предельно длинный размеры.

Пурвапакшин: Великость и малость, длина и короткость употребляются взаимоотнонительно, поэтому они не имеют независимого существования.

Сиддхантин: Не наблюдается различий размера вещи в изолированном положении и вещи, взятой в ее зависимости от других вещей, (тот и другой) измеряются рукой, мерой витасты и т.п. другими мерами, поскольку отсутствие такого результата грозит противоречиями. Каков в этом случае смысл взаимозависимос-

ти? Смысл взаимозависимости заключается в ясной идее присутствия или отсутствия превосходства в отношении размеров, постигнутых на основании оценки каждого из этих субстратов. Знанием этих размеров объясняются такие выражения, как «этот длинее того», «а этот короче».

Литература

- ВHADURI – Bhaduri Sadananda
 1947 – Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics. Bhandankar Oriental Research Institute, Poona.
- ГАДЖЕНДРАГАДКАР – Gajendragadkar Veena
 1988 – *Kaṇāda's Doctrine of the Padārthas, i.e. Categories.* (ŚGDOS 49) Delhi: Śri Satguru Publications.
- ДЖХА – Jha Ganganath
 1982 – *Padārthadharmasamgraha of Praśastapāda.* Translated into English G.Jha. CO 4. Delhi-Varanasi (reprint Pandit 1903-1915).
 1919 – *The Nyāya sūtras of Gautama with Vātsyāyana's Bhāṣhya and Uddyotakara's Vārttika.* ITS 12. Vol.1-4. Ahmedabad.
- КАННУ ПИРУ – Kannu Peeru S.
 1992 – *The Critical Study of Praśastapādabhāṣya.* Delhi: Kanīṣka Publishing House.
- ЛЫСЕНКО Виктория Георгиевна
 1986 – «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика». М.: «Наука». Восточная литература.
 1994а – «"Atomistic Mode of Thinking" as Exemplified by the Vaiśeṣika Philosophy of Number». – *AS/ÉA*, XLVIII, 2: 781-806.
- МИШРА – Mishra Umesh
 1936 – *Conception of Matter According to Nyāya-Vaiśeṣika.* Allahabad (reprint Delhi 1987).
- НАРАЙН – Narain Harsh
 1976 – Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Vol. I. Early Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Varanasi, Bharati Prakashan.
- ОСТРОВСКАЯ Елена Петровна
 1989 – *Аннамбхатта. Тарка санграха. Тарка-дипика.* Пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П.Островской. (Памятники письменности Востока XXXIV). М.: «Наука». Восточная литература.
- ПОТТЕР – Potter Karl
 1977 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 2. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeṣa. Princeton: Princeton University Press.
- ФАДДЕГОН – Faddegon Barend
 1918 – *The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts.* Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 18, no. 2. Amsterdam.
- ХАЛЬБФАС – Halbfass Wilhelm
 1992 – On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany: SUNY Press.

Примечания

- ¹ Перевод дается в Приложении.
- ² Их вайшешики различали девять основных видов: земля, вода, огонь, ветер, акаша (пространство, эфир), время, направление (диш), атман (душа), манас (психический орган, координирующий деятельность чувств).
- ³ О концепции числа вайшешики см. Лысенко 1994.
- ⁴ [235] Оно [чувственное восприятие] возникает в отношении субстанции и других категорий. Прежде [в отношении] субстанций трех видов (земли, воды и огня); когда они обладают воспринимаемым размером (mahat) возникает только постижение [их] собственной формы, [обусловленное:] множеством составляющих субстанций [-частей], проявленным цветом, освещенности и познавательному контакту – санникарша – четырех [факторов], при наличии всей группы каузальных факторов (samāgri), таких как дхарма и т.п.
- ⁵ Лат. название этого дерева Aegle Marmelos.
- ⁶ Впрочем, это точка зрения Прашастапады, защищаемая его комментаторами. Среди вайшешиков встречались мыслители, которые считали короткость и длину тоже вечными величинами. С ними-то и спорит Шридхара (см.).
- ⁷ См. ВСЧ 7.1. 15-26. В них утверждается, что малость невоспринимаема органами чувств, тогда как величина воспринимаема; длина и величина произведены множественностью причин, малое является противоположностью большого, сравнительные суждения «меньше – больше» относительно того же самого объекта зависят от наличия или отсутствия отличия в размере сравниваемых вещей (то, что Прашастапада называет «превосходством (в размере)», малость не существует в малости, а величина – в величине.
- ⁸ Индийские космогонии, в которых участвует некое высшее начало, ни в коей мере не являются креационистскими. Вселенная не создается «из ничего», не творится в абсолютном смысле, как в Библии. Речь идет о ее создании из некоего уже имеющегося «материала». Как правило, этот «материал» представляет собой нечто неопределенное (apraketa), неорганизованное, беспорядочное, хаотическое (anṛta), ассоциирующееся с тьмой (tamas), небытием (asat), не бытием и не небытием (satasat), смертью (mrtyu), ночью (rātri). Часто это охваченные тьмой воды (salila). Но даже asat не понимается как простое отсутствие бытия, ничто. Это скорее первичный хаос, который должен быть неизбежно (но чаще всего «по желанию» некоего высшего существа) преобразован в космос – упорядоченное и организованное целое (ṛta), стоящее во главе цепочки ассоциаций прямо противоположного характера: бытие (sat), истина (satya), свет (tejas), день (ahar) бессмертие (amṛtya) и т.д.. Таким образом, функция Высшего начала (каким бы оно ни было) заведомо не сводится к роли Творца в креационистском смысле. Это по преимуществу роль Демиурга, который конструирует мир из уже имеющих элементов. Космогоническое действие состоит таким образом не столько собственно в творении, сколько в правильном разделении и распределении, упорядочивании, организации этих элементов.

- ⁹ Адришты во всей своей совокупности являются «хранителями» определенного образа мира и именно этот образ, «Эйдос мира», они «запечатлевают» во всех атманах, те же, соединяясь с атомами, дают первотолчок к «материализации» его в элементах материально-психической структуры космоса (телах, органах чувств и великих элементах). Тем самым, прежде чем атманы воплощаются в конкретные тела, усилиями адришт воспроизводится общая инфраструктура вселенной, как бы готовится сцена, на которой будет разыгрываться драма ее обитателей.
- ¹⁰ Поздний автор Аппая Дикшита так и рассуждает, предполагая, что длина тела имеет отношение к линейному, а величина — к трехмерному расположению его составляющих частей (цит. по Бхадури: Бхадури 1947: 118).
- ¹¹ Максимальное расстояние между большим пальцем и мезинцем, или между запястьем и кончиками пальцев, равняется приблизительно 9 дюймов.
- ¹² Перевод текста ПБ сделан с издания: Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda. Ed. by J. Bronkhorst and Yves Ramseier. Delhi, 1994 (это, строго говоря, не издание текста, но поскольку там использованы все существующие издания и текст снабжен очень удобной индексацией, я считаю, что оно может служить неким аналогом критического издания): «Ньяякандали» с издания: *Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandaṭī of Śrīdhara*. Ed. by Vinধ্যesvan Prasad Dvivedin. India: Śrī Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).
- ¹³ Пала (pala) обычно считается мерой веса (равной 4 kaṣṭha) или времени (7/60 ghaṭī).
- ¹⁴ Поскольку она является всепроникающей.

А.В.Парибок, Д.В.Оленев

ВВЕДЕНИЕ В ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ОРГАНОН ПОЗНАНИЯ

А.В.Парибок

Перечень базовых предметов ньяи как методологическая схема мыслительной деятельности

Публикуемое в переводе Д.В.Оленева начало «Ньяябхашьи» («Комментария «Ньяя-сутр», далее НБ) Ватсьяяны (V в. н.э.), содержащее общее введение в ньяю как научную дисциплину и комментарий на первую сутру коренного текста Акшапады/Гаутама, для индийской философии являлось в свое время текстом классическим и для понимания, очевидно, особых трудностей не представляло. Современного же читателя, образованного в европейской философии, оно побуждает к вопрошанию о само собой разумеющемся для индийской мысли, о предпосылках и основоположениях, а далее — к осмыслению устройства ньяи и ее задач.

Прозрачность изложения Ватсьяяны позволяет задаваться не столько узкоспециальными, сколько более фундаментальными вопросами, и первое же предложение текста является тому выразительным примером: *pramāṇato 'rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam* («Инструмент истинного знания предметен в силу состоятельности деятельности, [имеющей место] после постижения предмета посредством инструментов истинного знания»). Выделяемый термин *artha* Д.В.Оленев в обоих случаях единообразно переводит как «предмет». Я согласен с ним тем более, что сам пользовался словом «предмет» как эквивалентом санскритского *artha*, ведя семинар по НБ, в котором Д.В.Оленев деятельно участвовал. Однако такой маститый знаток и интерпретатор (новой) ньяи, как Джитендранатх Моханти (J.Mohanti), полемизируя во втором издании своей книги «*Gaṅgeśa's Theory of Truth*» (Delhi, 1989) с не менее авторитетным Карлом Поттером (K.Potter), усматривает здесь проблему. Цитируемый им (с.217) санскритский толковый

словарь называет в числе прочих значений слова artha три, по мнению Моханти, имеющих отношение к философии (и в этом я согласен с ним): это *viṣaya* (object), *śabdapratipādyā* (meaning of word) и *prayojana* (purpose). Далее Моханти недоумевает: *»Let him (viz., Potter – A.P.) consider this key sentence from Vātsyāyana's opening statement... Are these two occurrences of 'artha' in the same sense? Or is the first = object, the second = purpose? Or both = object?«*¹. Пожалуй, ясно, что для мышления Моханти слово artha было употреблено Ватсьяяной в двух разных смыслах: сначала как *viṣaya* (object), а затем как *prayojana* (purpose), и тогда примером, иллюстрирующим данное первое положение НБ, послужит следующий: усмотрев в восприятии объект, а именно колодец, человек затем смог достичь своей цели, напиться из него воды. Наверное, это естественное понимание и для нашего и вообще европейского мышления. Однако, заметим, мы при этом, скорее всего, перевели не только санскритскую фразу, но и попутно отбросили индийские мыслительные средства, подменив их своими. Если Ватсьяяна в самом деле хотел высказать общее положение, в котором формулируется закон, поясненный (индийским традиционным) примером с колодцем, то он мог употребить термины *viṣaya* (объект) и *prayojana* (цель), и тогда перевод звучал бы так: «Инструмент истинного знания достигает цели ввиду состоятельности деятельности после постижения объекта...». Но странен философ, который в первой же фразе своего труда избирает неудачный способ выражения!

По-видимому, основания дважды употребить термин artha у Ватсьяяны были (равно как и у нас с Моханти — основания или, лучше сказать, искушения перевести artha по-разному). Первое основание прямо связано с осмысляемым типом ситуации: разворачивающаяся после постижения «объекта» деятельность имеет целью то самое, что было усмотрено (или выведено и пр.) актом истинного знания, и именно поэтому инструмент истинного знания может быть назван arthavat, то есть 'имеющий [свой] предмет', 'достигающий [своей] цели'. Колодец был замечен человеком не как безразличное объективное сущее (*viṣaya*), а как вместилище потребной (arthita) ему воды. Употребление двух терминов вместо единого artha разорвало бы смысловую связь, наличествующую для познающего и действующего субъекта. Стало быть, Ватсьяяна знал, как сказать. Второе же основание — это сама фундаментальность для индийского мышления слова 'artha' как понятийного средства, по непереводаемости и важности сравнимого с λογος'ом.

В самом деле: что есть общего у трех философски релевантных значений *artha*, приведенных Моханти? Они отсылают к трем ситуациям, в которых сознание соотнесено с чем-то, направлено на что-то, т.е., говоря феноменологически, «интендирует» свой объект. Если мы имеем дело с восприятием, то «интендируемое» в нем, т.е. объект восприятия, может быть квалифицировано как *viśaya*. Направленное на понимание языковых выражений сознание стремится постичь их смысл — на санскрите *śabdapratipādyā*. В практической деятельности сознание задает себе свой объект как цель-*prayojana*. Специальный язык европейской феноменологии позволяет схватить общее, имеющееся в 'разных значениях' санскритского *artha*, и даже констатировать, что статус этих разных значений сугубо вторичен, а по сути мы имеем дело с единым содержанием: *artha* есть то, на что направлено сознание, причем сама направленность может быть включена в различную деятельность сознания — семиотическую, практическую, воспринимающую и др.

Простого или даже общепhilosophического слова для *artha* по-русски не нашлось: в предпосылках европейского мышления, в отличие от индийского, нет тяготения к феноменологии. Это объясняет и природу трудностей, возникших при переводе и толковании вводного предложения НБ на европейские языки. Русский эквивалент 'предмет' избран за неимением лучшего; он меньше, чем другие мыслимые варианты, искажает устоявшееся значение этого слова в русском языке (прежде всего, расширяя его значение). Переводить же *artha* по-разному означало бы утратить категориальную форму мысли.

Противопоставление «интендируемого» *artha* и акта «интенции» сознания, называемого на санскрите *buddhi, citta, jñāna*, является для индийской мысли исходным; оно для нее первее привычных европейцу дихотомий материя/форма аристотелевской традиции или дух/материя новоевропейской.

Проявившись в терминологии вводного предложения НБ, это противопоставление выступает в тексте уже прямо выраженным в начале толкования первой сутры. Ватсьяна утверждает, что все шестнадцать базовых предметов, названных в ней, суть либо инструменты истинного знания (*pramāṇa*), либо их объекты (*prameya*). И этого было бы достаточно для науки о природе духа, поясняет он, но не для ньяи. Наука о природе духа (*adhyaत्मavidyā*), как то, о чем возвещают упанишады, несомненно являлась — если не по методу, то по предмету — первой философией индийцев.

Значит, главная философская проблематика Индии, как свидетельствует наш автор, организована вокруг основополагающей пары понятий: «акт сознания» — «предмет акта сознания». Но почему тогда ньяя не начинается не с понятия 'сознание' (*buddhi*), а с 'инструмента истинного знания' (*pramāṇa*); отметим, что это — начало не только в содержательном смысле, как греческое *αρχή*, но и в буквальном, поскольку *pramāṇa* — первое слово в тесте «Ньяя-сутр» (далее НС) и в НБ.

Pramāṇa есть один из типов актов сознания. Переведем для наших целей этот термин как 'надежный акт сознания', т.е. такой, что он является первым моментом или первым этапом деятельности, достигающей поставленных целей. (Предлагаемым нами переводом мы ничуть не ставим под вопрос перевод Оленева «инструменты истинного познания»; этот перевод верен, но по сути относится к более поздней и развернутой стадии интерпретации ньяи. Можно сказать, что «акт сознания» есть тот род сущего, к которому принадлежит «инструмент истинного познания»). Собственно, это не более чем парафраз первого положения Ватсьяяны. Тогда прочие акты сознания будут 'ненадежными', 'не обеспечивающими успешность деятельности', иначе говоря, — в прагматическом значении 'неистинными'.

Понятно, что акты сознания тоже могут стать объектами других актов сознания; при этом различить *pramāṇa* и не-*pramāṇa* сможет лишь *pramāṇa*. Поэтому даже если и признавать, что бытийно первое деление на типы актов сознания и, следовательно, можно было бы начать с понятия о таком объекте, как акт сознания, подобное начало было бы методически ущербно и нерелевантно, ибо не ухватывало бы самого себя. Значит, начало ньяи весьма обосновано, исходя из фундаментальной интуиции «индийской феноменологичности», и будучи рефлексивным.

Свой перевод Д.В.Оленев озаглавил интерпретирующим образом, употребив выражение «органон познания». Ниже предлагаются доводы в пользу основательности такого толкования.

Прежде всего, оно согласуется с языковыми смыслами исконных санскритских и греческих слов, ставших знаками соответствующих понятий. «Ньяя» как самоназвание данной философской традиции образовано от корня «идти» и приставки *ni* — с такими значениями, как «длительность, включение, близость, напряженность» и др. «Органон» по-гречески — «инструмент» (ср. 'истинного знания'); сходство тематики корпуса аристотелевских трудов, известных под этим названием, с ньяей специалистам очевидна.

Органон можно назвать и методологией, а греческое *μεθoδoς* «ход/ путь [познания]» этимологически толкуется точно так же, как санскритское *пуṇḍра*.

Понимание ньяи как органа полностью оправдывается и по существу. Для индийца, если бы ему объяснили, что такое европейский органон, это явствовало бы уже из текста НБ, излагающего основания для того, чтобы включать в число базовых предметов ньяи проблематизацию и остальные тринадцать членов перечня, вплоть до условий поражения в споре. Для европейски мыслящего читателя мы постараемся бегло наметить и истолковать перечень базовых предметов ньяи как предложенную в ней *схему мышления*. Схему мы понимаем согласно П.Г.Щедровицкому как «выражение интенсивного содержания для созерцания»; традиция понятия о схеме в европейской философии восходит к Канту; созерцание имеется в виду в данном определении, конечно, европейское, как интуирование или *чувственное* созерцание. Интерпретацию перечня предметов ньяи, который можно было бы наивно счесть попросту оглавлением, как того, что мы называем схемой, следует приписать Ватсыяне (либо же он впервые изложил ее), ибо в предшествующей литературе (см. *S.Vidyābhūṣaṇa, A History of Indian Logic, Calcutta, 1921, pp.31 ff.*; автор ссылается на Чараку) уже встречается большинство членов перечня либо под тем же названием (это №3 «сомнение», №4 «цель», №5 «очевидное», №6 «содержательное утверждение», №10 «конструктивная дискуссия», №11 «диспут», №12 «оспоривание», №14 «словесные увертки», №16 «условия поражения», а также названия четырех из пяти составных частей аргументации (№9) — «тезис», «основание», «подведение» и «заключение»), либо под синонимичным (*sthāpanā* «полагание» вместо *avayava*, №9; *ahetu* «не[логическое] основание» вместо *hetvābhāsa*, «ошибочное логическое основание», №13; *vyavasāya* «определенность» вместо *nirṇaya* «установление», №9). Поэтому естественно полагать, что *систематизация* базовых предметов (*padārtha*) и постижение их как элементов *целостной* схемы была одной из задач автора НБ.

Данный в первой сутре перечень базовых предметов ньяи отчетливо разбивается на две группы: №№ 1-9 и №№ 10-16. Из них в первой ситуация мышления схематизируется *содержательно*, по существу, а вторая трактует ее как *осуществляемую* в общем случае многими субъектами.

Итак, «в уме» или «с умом» случаются надежные познавательные события (№1), которым встречаются познаваемые ими объекты (№2). Поэтому познание и мышление бывают, возможны. Но

как мыслить начало некоторого, отдельного 'экземпляра' познавательной деятельности? Согласно ньяе, эта деятельность всякий раз начинается с *проблематизации* (№3). Этим подразумевается как отсутствие (для данного субъекта, в данной ситуации) *по содержанию* удовлетворяющей полноты знания о некотором объекте, так и, во-вторых, *оценка* этой неполноты как субъекта не устраивающей. Иными словами, проблематизация есть тот аспект познавательной ситуации, когда нечто само по себе неясно и эта неясность становится для приступающего к познанию тем, что требуется устранить. Проблема непременно есть проблема для кого-то, для чьего-то ума. Приняв проблему как свою (заметим, что ньяю не занимает, *почему* познающий озаботился данной проблемой; если это и есть научный вопрос, то другой дисциплины: по-европейски психологии, по-индийски, по-видимому, йоги) познающий приступает к познавательной деятельности. А как всякая деятельность, она имеет цель.

Включение *цели* (№ 4) в схему познания подразумевает отсутствие в общем случае совпадения теоретически содержательного и практически деятельностного аспектов расположенности к познанию: если нечто неясное требует уяснения, то это так не просто в силу осознания неясности и ее нетерпимости (как для идеального любознательного познающего в духе древнегреческого философа; ср. «Метафизика», Аристотеля, гл.1).

Начиная осуществляться, познание данного объекта опирается на два типа содержательных предпосылок, названных в ньяе «очевидным» (*dr̥ṣṭānta*, №5) и «содержательными утверждениями» (*siddhānta*, №6). По-видимому, парность терминов, образованных вторыми компонентами *anta* «край, аспект», не случайна. Во-первых, она воспроизводит парность предпосылок ньяи согласно Ватсьяяне (см. ниже в переводе, стр.): вывод опирается на восприятие и/или традицию (*āgama*), и здесь восприятие соответствует «очевидному» (№5), а традиция — «содержательному утверждению» (№6). Далее, эта пара может трактоваться и как учет (в №5) *природы* познающего субъекта, его способностей к чувственному восприятию, а также (№6) его *истории как мыслящего*. В-третьих, следует учитывать типичность для мыслительной ситуации наличия *множества* субъектов мышления.

Тогда (№5) *dr̥ṣṭānta* фиксирует необходимость для мыслящих, общающихся между собою, быть причастными к одному миру, данному каждому до и помимо мышления: без этого совместное мышление невозможно и немислимо теоретически. *Siddhānta* же

с учетом разновидностей подразумевает, что данная мыслительная деятельность уже не первая и для нее небезразличны следы прошлых мыслительных актов, ставших предпосылками нынешней; также — что мыслительный акт есть действие, а стало быть, с опорой на одно и то же «очевидное» могли быть совершены разные мыслительные акты, приведшие к разным «содержательным утверждениям»; наличие общих всем мыслящим содержательных утверждений учитывает возможность предшествующей совместной мыслительной истории, а наличие различных или несовместимых *сиддхант* — осмысленность конструктивной дискуссии (№10).

Следующий «базовый предмет» (№7), «*составные части аргументации*» (*avaaya*), до сих пор единообразно переводился исследователями как «силлогизм». И все же это несомненное недоразумение. «Силлогизм» — вполне строгий термин, введенный Аристотелем: «Умозаключение (силлогизм) есть речь (*логос*), в которой если нечто предположено, то через положенное из него с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного» («Топика» 1.1). Очевидно, что это есть формальное *средство* познания и словесного мышления. Следовательно, в ньяе силлогизм оказался бы неким инструментом истинного знания (№1). *Avaaya* же, подобно всем №№3–16 перечня базовых предметов, квалифицируется у Ватсьяны как входящее в число «объектов истинного знания» (№2). А если пользоваться знаковым средством «силлогизм» не как термином, но как простым словом, то мы тем самым откажем индийскому выражению *avaaya* в терминологичности.

Аристотелевское понятие силлогизма чуждо индийскому мышлению по сути, поскольку в этом мышлении отсутствует ключевое для греков средство «логос» как исходно не различаемое единство речи и мысли. Если трактовать «логос» в определении Аристотеля в смысле «речи», то, возразил бы любой индийский мыслитель, в речи ничто ни из чего вытекать (следовать) не может, ибо она есть не более чем последовательность фонем. А если понимать «логос» как мысль, то это, очевидно, не имеет никакого отношения к «составным частям аргументации», определенным как «речь». *Avaaya* по общему смыслу есть канонизированная форма *речевого сообщения* о ходе мысли и его результате. Иными словами, в этом понятии изначально различены моменты «мышления» и «говорения», спаянные у Аристотеля. В изложении Ватсьяны самым важным моментом как раз оказывается установление почленного соответствия между набором качественно различных инструментов *познания* и перечнем частей *словесной аргументации*.

Назначение данного параллелизма в том, чтобы теоретически зафиксировать возможность полноценного сообщения результатов индивидуальных познавательных актов другому субъекту, а также предложить норму такого сообщения. Исторически он имел и полемический смысл, будучи направлен против неких индийских аналогов (в школе мадхьямика) знаменитого положения софиста Горгия: «Ничто не существует; если бы и существовало бы, то было бы непознаваемо; *если бы и было познаваемо, то было бы невыразимо (несказанно)*» в его последней части. Не будь параллелизма между *pramāṇa*'ми и *avyaya*'ми, мышление, в общем случае совместное, не было бы первично обосновано как взаимодействие индивидуального понимания и коммуникации результатов, а его продукты невозможно было бы мыслить сохраняющимися и знаковыми.

Любая отдельная мыслительная ситуация отпроявляется от проблематизации некоторого объекта, который должен быть достоверно познан. При схематизации *данной* мыслительной ситуации *объектом* может считаться именно *этот* объект. Однако очевидно, что достаточно часто, а лучше сказать, почти всегда конкретный экземпляр познавательной мыслительной деятельности не сводится к простому одношаговому применению «инструментов истинного знания» к заданному *тому* объекту. Обычно мышление прибегает к полаганию промежуточных вспомогательных (знаковых, а не реальных) объектов. А ведь это — *другие* объекты и, стало быть, они не суть [тот] объект. Но тогда и продумывание их не есть *познание* [того объекта], а значит, и слова о нем не суть «составные части аргументации». Промыслив промежуточный объект, не приступают прямо к «успешной (*или* «состоятельной») деятельности», нацеленной на *данный* предмет, как в результате работы инструментов истинного знания, а пока только лишь готовятся к применению инструментов знания к объекту. Для учета наличия в мышлении функциональных ходов, не направленных на заданный для познания объект, в схему ньяи вводится элемент «автономное мышление» (№10).

Теперь мы имеем все элементы, описывающие (А) индивидуальную познавательную деятельность с ее предпосылками, (Б) коммуникацию по ее поводу и (В) *чистое* мышление как средний член деятельности, заключенный между началом — постановкой задачи для *познающего* мышления и завершением — возвращением сознания к направленности на исходный объект с «установлением [его сущности]» (№10).

Схематизация компонентов мышления как в идеале содержательно определенной и положительной деятельности закончена, и далее следуют компоненты №№10 – 16, схватывающие существенную форму реального ее протекания. К *реальности* же мышления, помимо (А) способа внешнего осуществления, относятся и (Б) типы встречающихся в нем *изъянов*; момент (А) схематизирован в №№10 – 12, а (Б) – в №№13 – 16. Изъяны суть отступления от норм деятельности, которая уже предполагается; поэтому они описываются последними.

При определении конструктивной дискуссии (*vāda*, №10) формулировка Ватсьяяны (*Конструктивная дискуссия есть совокупность высказываний, принадлежащая разным выступающим, снабженная средствами обоснования каждого из [выдвинутых] положений и имеющая своим завершением одно из двух положений как установление* (№9)) отчасти дополняет самое сутру (2.2.1.: *Конструктивная дискуссия[включает в себя] инструменты истинного знания* (№1) и *автономное мышление* (№8), *[употребляемые как] средства доказательства и опровержения; [в ней не должно быть места] противоречию с содержательными утверждениями* (№6) *[и должны применяться] канонические части аргументации* (№7); *[она есть деятельность,] объемлющая положение [, выдвинутое одним из участников, и] противоположное [ему] положение [другого участника]*).

Видно, что эти определения прямо опираются на уже данные выше в тексте дефиниции ряда содержательных компонентов схемы, а косвенно и на остальные. В частности, наличие пары взаимно противоречащих положений отсылает к *проблематизации*; «доказательство» и «опровержение» суть *цели* участников; *очевидное*, служа материалом для примера в составе (=третий член, *udāharaṇa*) *аргументации*, подразумевается ею.

Трехчленная классификация дебатов (*kathā*) на дискуссию (№10), *диспут* (№11) и *оспоривание* (№12) логически корректна, а члены ее удачно упорядочены. Для мышления стремиться к истине есть норма, и начинать следует с этой ситуации. Если оба участника дебата как совместного мышления стремятся к истине, то это дискуссия. Если по меньшей мере один из них стремится не к истине, а к победе, то в ход идут новые средства, названные в №№14 – 16, и по определению мы имеем перед собой диспут. Если один и только один из участников имеет целью победу как порчу аргументов противника, то это оспоривание.

Далее текст вводит понятия, описывающие изъяны деятельности мышления. Ватсьяяна поясняет, что ошибочные логические основания упомянуты отдельно, поскольку лишь они, но не №№14-16, могут встретиться в конструктивной дискуссии, согласно определению последней. При этом он признаёт, что содержательно они входят в качестве группы в условия поражения. Это удивительно отчетливое свидетельство того, что Ватсьяяна видел в «базовых предметах» не кучу сваленных тем, а схему.

Остающиеся три члена схемы могут быть сопоставлены с имеющейся в ньяе (ср. NS I.1.17. *Деятельность есть предпринимание [чего-то] речью, умом или телом*) триадой. При этом первыми названы *словесные увертки* (№14), далее — *некорректные возражения* (№15), что нужно толковать как намеренные содержательные нарушения правил *для ума* с соблюдением одновременно канонической формы аргументации и, наконец, *условия поражения* (№16), определяемые в сутре (NS I.2.19) как «*Неправильное поступание и не-поступание*», т.е. в конечном счете нарушение правил деятельности (что связывается с *телом*) в дебате. Хотя среди условий поражения, рассмотренных в NS V.2.1-24., имеются и такие, которые сами по себе явно суть нарушения правил речи или мысли, однако подразумевается, что они свершаются *намеренно*. А это означает, что по сути дела никаких прегрешений ни против правил речи, ни против правил ума в них нет, а главное нарушение заключается в принятом диспутантом решении правильно (в согласии со своим замыслом) совершить неправильное действие. Есть и такие условия поражения, которые заключаются в неспособности диспутанта к нужному действию.

Таково вкратце содержание науки ньяи, понятой как схема. Можно удивиться тому, что исследователи до сих пор не придавали ей сколько-нибудь существенного значения. А ведь в ней мы встречаемся с изумительной и бесспорно удавшейся попыткой помыслить себе мышление не столько как познание, сколько как деятельность. В европейской традиции сопоставлять ее можно прежде всего с аристотелевской «Топикой», которая, впрочем, тоже остается недооцененной на фоне преобладающего издавна интереса к «Аналитикам».

Перевод Д.В.Оленевым терминов в публикуемом начале Ньяябхашьи, отличающийся от расхожего, опирается на предварительное понимание и толкование этой традиции как методоло-

гической в индийской философии. Метафизической компоненте содержания, заслонявшей технику мышления, исследователь намерен уделять не больше внимания, чем способу мышления во взаимосвязи его с текстовыми нормами изложения. Можно согласиться, что такой подход обещает интересные результаты.

Д.В. Оленев

Древнеиндийский органон познания

(перевод Ньяябхашьи I.1.1.)

Предисловие к переводу

То, что ньяя — одна из индийских дисциплин, «специализирующихся» в области логики и эпистемологии, известно каждому индологу. То, что ньяя занималась еще и вопросами методологии познания, также общеизвестно. Однако, несмотря на это обстоятельство, до сих пор не было предпринято попыток создать сколько-нибудь завершенное представление ньяи как *методологической* системы. А между тем это достаточно странно, ибо если в Индии и была когда-либо методология *par excellence*, то это именно ньяя.

Действительно, уже Ватсьяяна, автор первого комментария к «Ньяя-сутрам», говорит, что ньяя есть *светоч всех наук, средство для всех действий, опора всех [социальных] норм (dharma), [и она] возвеличена среди наук*². Уддьотакара затем поясняет, что ньяя потому есть *светоч всех наук*, что все науки постигают предмет, «освященный» (то есть явленный) *проблематизацией (saṃśaya)*, *инструментами истинного знания (pramāṇa)* и т.д. При этом ни проблематизация, ни инструменты истинного знания и прочие составляющие познавательной ситуации не входят в компетенцию этих наук как *объекты* исследования, ими занимается особая наука, и сия наука есть ньяя.³ Именно она исследует инструменты истинного знания и пр., а это значит, что она занимает позицию методологии, ибо ее интересуется отношение науки к ее объекту, каковое не схватывается во всех остальных науках. Таким образом, ньяя как философская система представляет собой сложное образование, включающее в себя не только эпистемологические и онтологические представления, но и выраженную методологическую компоненту.

Краткое, но очень емкое описание ньяи как методологической системы было дано в статье А.В.Парибка, здесь же мы остановимся на анализе двух терминов ньяи, интерпретация которых до сих пор вызывает разногласия между специалистами по вопросу. Мы имеем в виду *padārtha* и *tattva*, первый из которых особенно важен, ибо представляет собой ключ к пониманию самого стиля философствования в Индии.

* * *

Само по себе слово *nadarmta* довольно прозрачно и первичное его понимание не представляет трудностей — по своей этимологии оно означает «объект (*армта*) слова», то есть нечто, обозначаемое словом. То, что это так, можно увидеть, например, из дискуссий между разными философскими школами по поводу природы обозначаемого словом, в которых тема дискуссии формулируется именно так: «Что есть *nadarmta*?».

Однако здесь мы хотели бы обсудить другой момент, связанный с употреблением этого термина в систематическом мышлении индийцев, который делает затруднительным поиск удовлетворительного его перевода. А именно, известно, что почти в каждой системе мысли, и отнюдь не только в философской, постулируется существование некоторых объектов, из которых затем строится любой объект, входящий в сферу интересов данной школы мысли. Эти «привилегированные» объекты ни к чему уже не сводятся и их «происхождение» не является предметом специального обсуждения. Они как бы «кладутся» мыслителями на незримую доску разом, и самое большее, что можно сделать с ними, — это обсудить их отличия друг от друга, то есть указать их уникальные характеристики (*lakṣaṇa*), что обычно и делается в соответствующих разделах трактатов.

Общим для всех подобных наборов, которые выдвигались самыми разными древнеиндийскими науками, начиная от политологии и кончая философией, было то, что объекты, входящие в них, во-первых, не сводятся друг к другу, и, во-вторых, нет общего рода, в который они входили бы как вид. Это обстоятельство, в частности, обуславливает столь характерную для индийцев технику определения через указание признаков (*lakṣaṇa*): действительно, в этих условиях традиционное для европейского мышления аристотелевское понимание определения как указания рода

с видовым отличием становится неэффективным. И вот эти-то «главные», базовые объекты в большинстве научных текстов обозначаются словом «*падартха*». И как раз в этом контексте его перевести довольно сложно, и свидетельство тому — отсутствие согласия между специалистами в этом вопросе.

Действительно, буквальный перевод *падартхи* как «объекта слова» вряд ли применим в данном случае — слишком общий характер он носит, не давая никаких указаний на причины, по которым именно вот эти «объекты слов» выделены в данной традиции, а не иные, которые ведь ничуть не «хуже» их в своем бытии объектами слов. Это обстоятельство привело к тому, что переводчики, ощущая специфику контекстуального значения данного термина, давали ему иные толкования, причем известные нам переводы можно условно разделить на три группы: «эпистемологические», «онтологические» и бессодержательные (или никакие).

В первую группу входят переводы, толкующие '*padārtha*' как понятие, среди которых наиболее часто встречается такой перевод как «категория». Интересно, что им пользуются даже те переводчики, которые сами же признают его неудовлетворительность. Однако надо согласиться, что основания, хотя бы и кажущиеся, для трактовки *падартхи* как категории все-таки были: история подобной интерпретации идет со времен начала изучения вайшешики, схема которой поразила исследователей своим сходством со системой категорий Аристотеля.

Но достаточно сопоставить способы употребления категорий у Аристотеля и *падартх* в вайшешике (не говоря уже о других системах мысли), чтобы увидеть, что между ними очень мало общего — аристотелевские категории суть *типы предикатов* в суждениях, описывающих реальность, а вайшешиковские *падартхи* являются элементами, из которых *строится* любой эмпирический объект.

Если мы обратим внимание на то, какую роль играют *падартхи* в разных сферах индийского теоретического мышления, то обнаружим то, о чем мы уже говорили, а именно, что они служат теми «кирпичиками», из которых последовательно *строится* любой объект, входящий в компетенцию данной системы знания. Особенно ярко это проявляется в ньяе и вайшешике: в первой *падартхи* выступают элементами, исчерпывающими любую мыслимую ситуацию познавательной деятельности, во второй *падартхи* последовательно *конструируют* любой эмпирический объект, который был, есть или будет дан в бытии. Следует подчеркнуть, что

сами *надартхи* рассматриваются как своего рода вещи, которые могут вступать друг с другом в отношения (которые также рассматриваются как *надартха*) и образовывать новые вещи.

Все, с чем имеет дело как с объектами данная наука, может быть сведено к ее набору *надартх*. У *надартх* есть характерные признаки (*lakṣaṇa*), по которым их можно отличить друг от друга. Все это показывает, что с *надартхами* обращаются так, как если бы они были вещами, пусть «идеальными», но все равно находящимися на одной онтологической «доске» с другими вещами и противостоящими мышлению.

Подобный *конструктивистский* подход в мышлении совершенно противоположен *описательному* подходу, опирающемуся на категориальный аппарат. Даже если иметь в виду современное понимание категории как понятия, берущего свое начало в трудах Канта, то и в этом случае переводить *надартху* как категорию будет неуместно. Действительно, все европейское классическое философствование стоит на противопоставлении мышления, концептуального по своей природе, бытию, в котором мышлению даны объекты, и понятия осмысливаются в его рамках как предназначенные для того, чтобы снять текучесть наличного бытия и зафиксировать то, что в этом бытии неизменно. Поэтому из всего, что говорилось выше, следует, что *надартху* нельзя толковать как понятие.

Вторая группа куда более малочисленна, в ней можно в первую очередь выделить перевод, предложенный Карлом Поттером в ходе его исследований трактата «Падартха-таттва-нирупана», принадлежащего перу великого наияйика Рагхунатхи Широмаи (XVI в н.э.). Согласно Поттеру, *надартхи* суть особого рода *вещи*, обозначаемые им термином *individual*, причем все они суть абстракции (*abstracta*), либо общие, либо частные. Они вступают друг с другом в разные отношения, образуя объекты. При этом (*sic!*), как отмечает Поттер, не проводится метафизического различия между *надартхами* и состоящими из них объектами. Соответственно исследователь предлагает переводить *надартху* как «вещь, обозначаемую словом» (*the thing to which a word refers*), оговаривая, что вещь в данном контексте надлежит понимать в вышеописанном смысле⁴.

Отечественный индолог Е.П.Островская в своем переводе «Тарка-санграхи» Аннамбхатты развила подход Поттера и предложила переводить *надартху* как референт⁵.

Однако, такой перевод слишком узок, ибо подходит лишь для случая вайшешики, в которой общее значение термина получило специфическое для вайшешики уточнение, и поэтому не применим для остальных систем, где данный термин используется, но не получает подобной интерпретации (прежде всего потому, что отнюдь не везде принимается вайшешиковская концепция родового общего). Даже для *надартх* ньяи подобный перевод не годится, и та же Островская в том месте «Тарка-санграхи», где цитируется первый афоризм НС, переводит *надартху* вновь как категорию⁶. Действительно, трудно считать, скажем, типы дискуссии вещами, даже если понимать последние в поттеровском смысле.

И наконец, остается еще большая группа вариантов перевода термина *надартха*, которые с полным правом можно назвать бессодержательными; по крайней мере, с точки зрения философии эти переводы не имеют никакого смысла. Самым блистательным и часто встречающимся из этих вариантов следует, бесспорно, признать «topic»⁷. В самом деле, если это слово употребляется в общезыковом значении, тогда получается, что важнейший термин индийской философии остался непереведенным. А если 'topic' употребляется уже в каком-то специальном значении, то почему же переводчики в таком случае нигде не указывают его, как это, кстати, сделал Поттер со словом 'thing'?

Теперь самое время перейти к тому, как предлагаем перевести термин «падартха» мы. Наш вариант основывается на понятии онтологической картины, разработанном видным русским философом и методологом Г.П.Щедровицким, и поэтому следует вначале вкратце изложить его суть. Щедровицкий является автором мощной концепции методологии мышления, в известной мере являющейся продолжением идей Гегеля, согласно которым мышление понимается как деятельность и тем самым полагается активным по своей сущности. Будучи деятельностью, в познании оно занимает отнюдь не пассивную позицию⁸ — оно строит свои объекты познания и полагает их в мир, как онтологически независимые от мышления сущности, совокупность которых дает то, что действительно уместно назвать онтологической картиной реальности. Онтологическую картину можно определить как объективированное и положенное в мир представление о реальности, и Щедровицкий в своем докладе «Философия у нас есть» говорит об этом понятии так:

...«Один из очень важных результатов, который мы получили в конце 50-х годов, заключается в следующем: в человеческом мышлении и в работе сознания одним из важнейших моментов является наличие или построение и присвоение онтологических картин. <...>

Вот, скажем, для того, чтобы могла сформироваться физика, нужно было, чтобы физики самых разных направлений построили единое представление о строении вещества, и оно было построено в XIX веке, и это дальше определило развитие физики в рамках того, что я называю онтологической картиной. Скажем, молекулярно-кинетическая теория строения вещества выступала как онтологическая картина. Потом, когда возникли представления об электромагнетизме и было задано представление о поле, возникла новая онтологическая картина, а именно – что все есть поля.... Для того, чтобы сравнивать, скажем, газ, металл и ещё что-то, нам надо иметь эту онтологическую картину. Одну или другую, но ту, которая ухватывает способ бытия и газа, и твердого вещества или еще чего-то»⁹.

Таким образом, смысл онтологической картины заключается в следующем. Каждая наука изучает некоторую действительность, которую она уже положила сущей объективно. Однако само это изучение возможно лишь после того как создано *представление* о том, что составляет эту действительность или, говоря иначе, после того как была нарисована ее картина, которая затем отождествляется с самой действительностью (поэтому такую картину можно назвать *онтологической*). Онтологическая картина складывается из некоторого конечного множества особых элементарных предметов, элементарность которых заключается в том, что они уже не сводятся (по крайней мере в этой картине) друг к другу и образуют любой объект исследуемой действительности.

Вышесказанное можно пояснить на примере геометрии (речь идет здесь об античном понимании геометрии, резко отличающемся от современного): она изучает такую действительность, которую составляют определенные свойства пространства и объективно существующими предметами являются для нее фигуры и тела, которые и составляют ее онтологическую картину. Здесь элементарными предметами выступают точка, прямая и плоскость; любая геометрическая фигура состоит из вполне конечного множества этих предметов. Вторым примером может служить уже упомянутая в вышеприведенной цитате из Щедровицкого молекулярно-кинетическая теория, согласно которой вещество

есть совокупность абсолютно твердых частиц (атомов или молекул), движение которых определяется законами классической механики.

Что существенно для нас в этом понятии онтологической картины? То, что составляют ее отнюдь не понятия, а конечное число полагаемых реально сущими предметов, к которым сводится любой изучаемый объект. Важно то, что эти предметы, которые логично назвать базовыми, не даны мысли как «натуральные», то есть как вещи в их непосредственном бытии, а создаются, конституируются самой этой мыслью и затем онтологизируются, то есть полагаются реально сущими. И наконец, само понятие онтологической картины есть неотъемлемый элемент *методологического* подхода, его существенный инструмент. Построение онтологической картины есть методологическая задача.

Теперь мы можем сформулировать наш тезис. Мы полагаем, что индийская мыследеятельность в основе своей *методологична*, ибо одной из существеннейших черт практически любой теоретической системы мысли в Индии было построение своей онтологической картины, **понимаемое как отдельный и необходимый аспект любого систематического мышления**. Список *надартх*, приводимый обычно в начале соответствующих текстов, является, по нашему мнению, не чем иным как списком тех самых полагаемых реально сущими базовых, элементарных предметов, которые составляют онтологическую картину системы. Интересно отметить, что слово *viśaya*, традиционно используемое авторами трактатов для обозначения того, что можно было бы назвать темой трактата, фактически обозначает онтологическую картину системы, ибо оно обозначает в этом контексте *надартхи*: когда нужно дать развернутое описание *viśaya*, перечисляются именно *надартхи*. И надо признать, что термин *viśaya* в этом смысле весьма удачен, ибо его первичное значение как раз и есть поле, сфера объектов. *Падартхи* столь существенны для индийского теоретического мышления (и настолько важны, что индийскую философию в противовес европейской *Begriffphilosophie* можно назвать *Padārthaphilosophie*), что если в базовом тексте какой-нибудь философской традиции отсутствовал эксплицитный список *надартх*, то комментаторы – особенно те, чей стиль отличался строгостью и тщательностью – ощущали это как изъян, подлежащий восполнению.

В качестве примера приведем два таких комментария, один на «Санкхья-карику», а другой – на «Шлока-варттику», субкомментарий к «Миманса-сутрам». Как известно, в «Санкхья-кари-

ке» не дается явного перечисления *padarṃx*, и автор «Юкти-дипики», одного из самых философски значимых комментариев на «Каррики», восполняет этот пробел и приводит список *padarṃx* в самом начале своего сочинения, а именно во вводных кариках 9-11:

«Бытие прадханы, [её] единичность и свойство быть предметом интенции [для Пуруши], а также инаковость [от Пуруши], /

Предназначенность для другого и множественность, разведение и соединение [с Пурушей], //9//

«Остаточное существование» (*śeṣavṛtti*) [Пуруши] и бытие [Пуруши] недеятельным — [всего] полагают десять главных предметов. /

Заблуждение пяти видов, а также девять [видов] удовлетворенности, //10//

Неспособность органов чувств и действия (*kaṛaṇa*), полагаемая двадцати восьми видов, — /

Таковы шестьдесят *padarṃx* в совокупности с восемью «достижениями» (*siddhi*) //11//¹⁰

Далее автор «Юкти-дипики» дает разъяснение элементов этого списка, и отмечает, что исчерпывающая полнота (*kārtsnya*) подобного списка есть одно из необходимых условий настоящей шастры¹¹.

Как известно, центральным предметом интересов мимансы была деятельность, рассматриваемая с точки зрения Вед и дхармашастр, и ее онтологическая картина дается Кумарилой в его «Шлока-варттике». Партхасаратхимешра детализирует ее в «Ньяятнакаре», комментарии к «Шлока-варттике». Весьма интересно то обстоятельство, что эта картина описывается именно в разделе «Нираламбанавада», где идет полемика с «идеализмом» йогачаров: согласно точке зрения йогачаров и мадхьямиков, позиция которых рассматривается в следующем разделе «Шлока-варттики», онтологизация мимансаками своей предметной сферы неправомерна, и поэтому, для того чтобы отстоять свою онтологическую картину как абсолютную, мимансакам вначале надо ее описать, что и было сделано в самом начале «Нираламбанавады». Кумарила говорит следующее:

«Достоверность и недостоверность актов познания, заслуги и проступки и пр., их последствия, /

Полагание предписаний (*vidhi*), толкований предметов (*arthavāda*), мантр, наименований предметов и прочих [предметов мимансы как реальных], //1//

установленность [их] во всех определяющих аспектах посредством совокупности своих средств достоверного познания, /

самое свойство [высказываний] быть положением оппонента (*pūrvapakṣa*) и положением пропонента (*siddhāntapakṣa*) ввиду членения высказываний на [разные их] виды, //2//

связь с плодами от поступков, [наличная] как в этом, так и в ином мире, /

всё это было бы невозможным (=нелогичным), если предметы познавательных актов пусты». //3//¹².

Все перечисленные предметы вполне вписываются в утверждение Кумарилы, сделанное им в самом начале «Шлока-варттики», что *viśaya* или содержательное поле мимансы есть дхарма, то есть все, что обладает или связано с тем, что обладает предписывающей силой¹³.

Любопытен тот факт, что пандит Таранатха Вачаспати, автор известного санскритского толкового словаря, обозначает терминном *padārtha* не только шестнадцать начал ньяи и семь начал вайшешики (которые традиционно фиксировались именно этим термином), но и 25 (26) бытийных начал санкхьи и йоги, обычно называемых словом *tattva*, а также фундаментальные ведантистские онтологические начала *cit* и *acit*.¹⁴

Куда чаще, однако, в текстах шастр все-таки дается явный список *padartha*, но из всего этого изобилия мы приведем лишь один любопытный пример, подтверждающий наше мнение, что *padartha* следует понимать как базовые предметы, образующие онтологическую картину системы. Мы имеем в виду, пожалуй, единственный существующий перевод на санскрит «Начал» Евклида, сделанный в 16-ом веке — переводчик осмысливает геометрию как науку, базовыми предметами которой являются точка, прямая и плоскость, о чем недвусмысленно свидетельствует даваемый им перевод евклидовых определений для них: «*padartha*, который наблюдаем и неделим, обозначается словом «точка»¹⁵ и т. д.

Исходя из всего вышесказанного мы предлагаем переводить *padartha* как «базовый предмет», причем, как мы полагаем, подобный перевод правомерен не только с точки зрения философской сути, но и с филологической, ибо слово '*pada*' помимо всего прочего означает еще и стопу, основу.

Вполне очевидно, что поскольку у каждой древнеиндийской отрасли знания (*vidyā*) своя, отличная от других, онтологическая картина, то соответственно у них должны быть и разные наборы *padartha*/базовых предметов. И об этом Ватсыяна, будучи методологом, как раз и говорит, упоминая всего четыре таких отрасли: Веды (*trayīvidyā*), наука о хозяйстве (*vārttā*), наука управления

(*nītividyā*) и ньяя (*nyāyavidyā = ānvīkṣiki*). Веды занимаются ритуальной практикой (которая и составляет действительность, интересующую Вед), поэтому вполне очевидно, что в онтологической картине Вед базовыми предметами (Ватсьяяна употребляет синонимичный *padārtha* термин *prasthāna*) являются конкретные ритуалы (например, возлияние *агнихотра*) и прочие элементы практики, связанной с ними; наука о хозяйстве, соответственно, имеет такую онтологическую картину, в которой базовыми предметами являются земля, плуг, повозка и т.д.; область же исследования ньяя есть действительность познавательной ситуации, и в онтологическую картину ньяя входят такие базовые предметы, как достоверные познавательные акты (осмысливаемые как инструменты истинного знания), их объекты, проблематизация и т.д.¹⁶.

Заканчивая тему термина «падартхи», нам хотелось бы отметить, что для анализа его значения мы использовали понятия и средства теории Щедровицкого, поскольку, как мы полагаем, индийцы осмысливали свою философию как *деятельность*, и поэтому теория *мыследеятельности*, предложенная Щедровицким, представляется нам весьма адекватным инструментом анализа индийской теоретической мысли; по этой же причине эта теория, по-видимому, куда более плодотворна для анализа индийской философии, чем, например, господствующая сегодня аналитическая философия. Следует также еще раз напомнить, что «*падартха*» означает базовый предмет лишь в частном случае, когда обозначает предметы, перечисляемые системой мысли как свои исходные принципы. А в более общем значении '*падартха*' синонимичен '*артха*', обозначая предмет познания, ориентированного на успешное достижение какой-то цели.

Теперь о термине *tattva*. Среди ученых нет единого мнения о том, как надлежит толковать его, причем это отсутствие единодушия иногда принимает просто удивительный оборот. Так, крупный знаток индийской философии пандит Ганганатха Джха понимает *tattva* как 'real nature (of things)¹⁷', и тогда *tattva* есть *свойство предметов* (такой перевод можно назвать «онтологическим»), однако столь же известный специалист по ньяе Г.Оберхаммер, не соглашаясь с Г.Джхой, переводит данный термин как 'truth about things'¹⁸, и таким образом *tattva* уже оказывается *свойством знания* о предметах (поэтому такой перевод можно назвать «эпистемологическим»). Самое интересное заключается в том, что оба (как мы видели, практически противоположных по смыслу) варианта перевода даются на основании анализа одного и того же фрагмента НБ, а именно определения *tattva*.

Обратимся теперь к самому определению. Ватсыяна формулирует его следующим образом: (*arthatattvam*) = *sataśca sadbhāvo 'sataścā 'sadbhāvaḥ*. И Джха и Оберхаммер дают ему тождественный перевод по смыслу (что делает еще более поразительным принципиальное различие их толкований *tattva*); у первого он звучит так: «it is nothing else but 'being' or 'existence' in the case of that which *is* (or *exists*); and 'non-being' or 'non-existence' in the case of that which *is not* (*does not exist*)»¹⁹, у Оберхаммера же он гласит: «the being of the existent and the non-being of the non-existent»²⁰. В обоих случаях полуслужбное слово *bhāva* толковалось в значении суффикса абстракции — *tā*, *tva*, а слово *sat* — в обобщенном значении сущего.

Однако, исходя из анализа толкований этого определения в привлеченных комментариях (и прежде всего в «Бхашья-чандре»), мы выдвигаем два принципиальных допущения в связи с его переводом: а) компонента — *bhāva* переводится как «бытие (тем-то)», то есть вполне аналогично немецкому *Sein* в профессиональном языке философов, б) слова *sat* и *asat* играют роль переменных (и тогда это определение оказывается *формулой*)²¹. Оба эти допущения взаимосвязаны, и принятие их приводит к тому, что перевод определения *tattva* принимает следующий вид (для наших целей перевод делается распространенным): [*tattva есть*] *бытие сущего X как сущего X и небытие сущего не-X как сущего X*. Или, если отнести отрицательный префикс *a* — в слове *asadbhāva* не к *bhāva*, а к *sat*: [*tattva есть*] *бытие сущего X как сущего X и бытие сущего не-X как сущего не-X*.

Из этого определения явствует, что *tattva* данного предмета (например, горшка) заключается в том, что он существует как данный предмет (то есть как горшок) и не существует как отличный от него предмет (как, например, платок). То есть, по этому определению *tattva* характеризует такие свойства предмета как его самоидентичность (*svatādātmya*) и нетождественность иным предметам (*anyātādātmya*); именно поэтому мы предпочитаем первый вариант перевода определения, поскольку в нем предмет *X* соотносится с предметами не-*X*, в то время как во втором варианте *X* соотносится с *X*, а не-*X* — с не-*X*, что выглядит довольно неуклюже.

Исходя из этого, мы предлагаем переводить *tattva* как *сущность*, поскольку она в системе Аристотеля (который, собственно говоря, и ввел это понятие) и «отвечает» за самоидентичность предмета. Понятие сущности в ньяе отсылает к ее фундаментальному положению о том, что а) предметы познания существуют реально, б) они не «пусты», то есть в своем существовании каж-

дый из них самодостаточен и не обусловлен другими предметами. Именно наличие у предметов познания такого свойства как сущность вообще делает возможным достоверное знание их, и не случайно Уддьотакара определяет сущность именно с этой точки зрения: сущность есть *свойство предметов* познания быть причиной порождения (у познающего субъекта) представлений о них как они есть²².

* * *

В заключение хотелось бы исполнить приятный долг и выразить чувство глубокой признательности сотрудникам СПбФ ИВ РАН А.В.Парибку, Я.В.Василькову и Э.Н.Темкину, всячески поддерживавших нас в работе над переводом; пользуемся представившейся возможностью также поблагодарить своих коллег С.С.Тавастшерну за заинтересованное обсуждение статьи, побудившее к более глубокому осмыслению некоторых проблем, и за тщательную сверку перевода с текстом, а также Н.А.Янчевскую, снабдившую нас очень ценными материалами, которые были для нас недоступны.

Ватсьяна Пакшиласвамин. «Нья-бхашья I.1.1.»²³

Инструмент истинного знания предметен в силу состоятельности деятельности, [имеющей место] после постижения предмета посредством инструментов истинного знания²⁴.

Без инструмента истинного знания нет постижения предмета, без постижения предмета у деятельности нет состоятельности. И познающий [субъект], имея предмет данный через инструмент истинного знания, [соответственно] желает обрести этот предмет или его избежать. Старание его, побуждаемого желанием обретения или избежания [предмета], называется деятельностью. А ее состоятельность есть связанность с результатом. Тот, кто старается, желая обрести этот предмет или избежать его, [соответственно] обретает его или избегает. Предмет же [четверояк]: удовольствие и причина удовольствия, страдание и причина страдания. И вот этот предмет инструментов истинного знания неисчислим, поскольку неисчислимы виды существ. И познающий [субъект], [и] объект истинного знания, и [итоговое] истинное знание имеют предмет, [лишь] когда инструмент истинного знания имеет предмет.

— Почему?

— Потому что при утрате одного из них предмет невозможен [как предмет]. Из них²⁵ познающий тот, кому, побуждаемому желанием обретения [или] избегания [предмета], принадлежит деятельность; то, чем он достоверно познает предмет, есть инструмент истинного знания; предмет, который достоверно познается, есть объект [для] истинного знания; различительное знание предмета есть [итоговое] истинное знание. И в этих четырех [компонентах ситуации познания] всесторонне охватывается сущность (*tattva*) предмета.

— Но что же такое сущность?

— **Это бытие сущего как сущего и небытие не-сущего как сущего.**²⁶

Сущее, схватываясь [так]: «[Это] — сущее», как оно есть, не превратно, является сущностью. И не-сущее, схватываясь [так]: «[Это] — не-сущее», как оно есть, не превратно, является сущностью²⁷.

— Как же [возможно] постижение последнего (=не-сущего) с помощью инструмента истинного знания?

— [Это возможно]: потому что оно не дано, когда имеется в данности сущее, — как со светильником. Это подобно тому как когда с помощью освещающего светильника видимое схватывается, [и] что не схватывается подобно видимому, того нет: если [оно] было бы, распознавалось бы как то [видимое], [но его] нет, в силу отсутствия события распознавания. Аналогично, при восприятии сущего инструментом истинного знания что не воспринимается как сущее, того нет: если бы было, распознавалось бы, [но его] нет, в силу отсутствия события распознавания. Таким вот образом инструмент истинного знания, являя сущее, являет и не-сущее.

А сущее будет разъясняться как распределенное на шестнадцать [базовых предметов].

НС I.1.1. Достижение сверхблага — от познания сущности инструментов истинного знания (*pramāṇa*), объектов [для] истинного знания (*prameya*)²⁸, проблематизации (*saṁśaya*), цели (*prayojana*), очевидного (*dr̥ṣṭānta*), содержательных утверждений (*siddhānta*), канонических частей аргументации (*avayava*), автономного мышления (*tarka*), установления (*nirṇaya*), конструктивной дискуссии (*vāda*), диспута (*jalpa*), оспаривания (*vitaṇḍā*), ошибочных логических оснований (*hetvābhāsa*), словесных уверток (*chala*), некорректных возражений (*jāti*), условий поражения (*nigrahasthāna*), — которые суть эти самые [шестнадцать] типов сущего²⁹.

Раскрытие [сложного слова] при определении [каждой его компоненты] — в соответствии с [действительным] числом [каждой компоненты]. Сочинительное сложное слово, [в котором перечисляются базовые предметы ньяи], — в смысле «и», [то есть в значении перечисления]. Родительный падеж «сущность инструментов истинного знания и т. д.» — приименный. Два родительных падежа «познание сущности» и «достижение сверхблага» — в значении прямого дополнения.

И вот эти-то [базовые предметы] суть наличные предметы, для непревратного познания которых здесь [дается] наставление. И этот самый предмет системы, указанный [в перечне] в совокупности, подлежит изучению. Далее, достижение сверхблага — благодаря познанию сущности объектов [для] истинного знания, Атмана и т. д. И об этом вновь говорит следующая сутра. То, что подлежит оставлению [и] то, что воспроизводит его, абсолютное оставление [подлежащего оставлению], его средство, то, что подлежит достижению³⁰ — правильно постигнув эти четыре аспекта [каждого] предмета, достигают сверхблага.

— Из этих [шестнадцати базовых предметов] отдельно упоминать проблематизацию и прочие [базовые предметы] бессмысленно: проблематизация и т. д., будучи включены в соответствии с каждым случаем [либо] в множество инструментов истинного знания, [либо] в множество их объектов, не выключаются [из этих множеств].

— Это верно. Но для блага живых существ дается наставление в четырех науках, у которых [свои] отдельные, особые отправные начала (*prasthāna*), и четвертой из которых является вот эта рефлексивно исследующая наука, наука ньяи. Ее отдельными, особыми отправными началами являются проблематизация и прочие базовые предметы (*padārthāḥ*)³¹. И без отдельного упоминания их эта [наука] была бы лишь духовным знанием, вроде [учения] упанишад. Поэтому [ньяи] отдельно выдвигается [как самостоятельная научная дисциплина] посредством проблематизации и прочих базовых предметов как отправных начал. [Даже] из этих [базовых предметов] ньяя не разворачивается ни по поводу неизвестного, ни по поводу [уже] установленного предмета.

— Тогда по поводу чего же?

— По поводу проблематизируемого предмета. [Ведь] как было сказано: «Установление [есть] фиксация предмета [по его сущности] по раздумью над полаганием и противопологаем»³². Раздумье

[здесь] — проблематизация³³, полагание и противоположение³⁴ — деятельность ньяи. Фиксация предмета [по его сущности] есть установление, оно же знание сущности.

И эта проблематизация есть познавательное событие, которое не фиксирует [вещь по ее сущности] и сводится к раздумью над вещью: «Это — [то] или же [другое]?» И включаясь в число объектов [для] истинного знания, [она] с этой целью³⁵ отдельно упоминается.

Далее цель: **цель есть то, будучи побуждаемым чем, действуют.** [Цель есть] предмет, из желания обрести который или избежать которого предпринимает действие, и им объемлются все живые существа, все действия, и все науки. И ньяя действует, опираясь на него³⁶.

— Но что такое ньяя?

— **Ньяя есть исследование предмета с помощью инструментов истинного знания.** Вывод³⁷ (*anumāna*) опирается на восприятие и/или традицию, и он есть вторичное, рефлексивное исследование. Рефлексивное исследование есть повторное рассмотрение [того, что уже] усмотрено в восприятии и/или традиции. Рефлексивно исследующая наука (*Ānvīkṣikī*) есть то, что оперирует посредством него, и она есть наука ньяи, ньяя как научная дисциплина. А вывод, который противоречит восприятию и традиции, есть кажимость ньяи³⁸.

В отношении ее³⁹ конструктивная дискуссия и диспут имеют [свои] цели, оспаривание же [сейчас] будет рассмотрено [на предмет наличия цели]. Оспариватель — [тот, кто] действует посредством оспаривания. И если он, будучи спрошенным о цели [своего оспаривания], отвечает, что вот его полагание (*pakṣa*), вот его содержательные утверждения, [то он] перестает быть оспаривателем. Если же не отвечает [подобным образом], то вытекает, что он ни мирской [деятель], ни исследователь-профессионал, [то есть он попросту сумасшедший]. А если говорит, что цель — указать на противоречия в полагании оппонента, то и с этим аналогично: «тот, кто указывает», «тот, кому указывают», «то, чем указывают [противоречия в позиции]», «то, на что указывают»⁴⁰, — если он признает [все] это, [он] перестает быть оспаривателем. А если не признает, тогда это его высказывание, что цель — указать на противоречия в положении оппонента, становится беспредметным. Оспаривание есть совокупность высказываний, в которой отсутствует утверждение [своего положения], но если он (=оспариватель) признает выражаемое, обозначаемое (*abhidheyam*) [этими высказываниями], это и становится его выдвигаемым положением. А если не признает, тогда имеет место лишь беспредметная болтовня и оспаривание отменяет само себя.

Далее, очевидное есть предмет из объектной области восприятия, по поводу которого воззрения мирских [деятелей] и исследователей-профессионалов не входят в столкновение. И оно есть также объект [для] истинного знания. Его отдельно упоминают, [ибо] вывод и традиция опираются на него, вывод и традиция могут быть [только] если оно есть, [при его] же неналичии их не может быть. И деятельность ньяи опирается на него. Через противоречие очевидному становится возможным (или следует) высказывать опровержение позиции оппонента, и через согласие с очевидным — обосновывать свою позицию. И [даже] нигилист, признавая очевидное, оставляет нигилизм. Не признавая же, каким доказательным средством он мог бы опровергнуть оппонента? И благодаря тому, что очевидное упомянуто [как отдельный базовый предмет ньяи], можно утверждать: «**Пример — [нечто] очевидное, ввиду сосвойственности (*sādharmya*) с доказываемым имеющее свойство того.**»⁴¹, «**Или [нечто] противоположное, в силу противоположности ему**»⁴²

[Далее — содержательные утверждения.]

Содержательное утверждение есть предмет, признаваемый [в такой формулировке]: «Это есть»⁴³. И оно есть также объект [для] истинного знания. Оно упоминается отдельно, [ибо] конструктивная дискуссия, диспут и оспаривание разворачиваются [только] если есть различие содержательных утверждений, и не иначе.

[Далее — канонические части аргументации.]

Пять составных частей совокупности слов, которой исчерпывается обоснование предмета, подлежащего доказательству, — тезис и т. д. — называются каноническими частями аргументации относительно [этой] совокупности. В них имеет место единение инструментов истинного знания: тезис — авторитетное сообщение, основание — вывод, пример — восприятие, подведение — уподобление, заключение есть демонстрация состоятельности, эффективности их всех в совокупности относительно одного [и того же] предмета. И вот это (=совокупность канонических частей аргументации) есть высшая ньяя. Конструктивная дискуссия, диспут и оспаривание разворачиваются посредством нее, а не иначе; установление сущности опирается на нее. И вот эти канонические части аргументации, будучи разновидностью артикулированной речи (*śabda*) [и следовательно], находясь среди объектов [для] истинного знания, с этой целью⁴⁴ упомянуты отдельно.

[Далее — автономное мышление]

Автономное мышление не включается в число [четырех] инструментов истинного знания, [и] не является другим, [пятым] инструментом истинного знания: оно применимо для познания сущности, оказывая поддержку для инструментов истинного знания. [Вот] пример его [применения]. [Спрашивается:] Это рождение вызывается произведенной причиной? Или не произведенной? Или же [оно] беспричинно? Мышление (*ūha*) по поводу предмета с нераспознанной сущностью посредством сообразовывания (*uparatti*) [всех возможных] факторов развертывается так: если [рождение] вызывается произведенной причиной, [тогда] пресечение рождения возможно, благодаря пресечению [его] причины. Если же не произведенной причиной, тогда в силу невозможности пресечения причины невозможно пресечение рождения. А если [рождение] беспричинно, то не сообразна причина для свертывания [его], ибо возникающее беспричинно не «свернется» ведь. Поэтому не [будет] пресечения рождения. [Таким вот образом] инструменты истинного знания, развертываясь по поводу предмета автономного мышления [и приводя к выводу]: «Рождение обусловлено поступками», получают поддержку от автономного мышления, так что автономное мышление служит для познания сущности через анализ (*vibhāga*) объекта, о котором — знание сущности. Вот это автономное мышление, имеющее такую природу, совместно со инструментами истинного знания и имеет место в споре⁴⁵ для обоснования или опровержения предмета. Поэтому оно, хотя и находится среди объектов [для] истинного знания, с этой целью упоминается отдельно.

[Далее — установление]

Установление, [оно же] знание сущности, есть результат [применения] инструментов истинного знания. Им завершается конструктивная дискуссия, [и] диспут и оспаривание [служат] для защиты его. И вот эти автономное мышление и установление несут [на себе] ход мирских дел. Так что это самое установление, [хотя] и будучи среди объектов [для] истинного знания, с этой целью упоминается отдельно.

[Далее — конструктивная дискуссия]

Конструктивная дискуссия же есть совокупность высказываний⁴⁶, принадлежащая разным выступающим, снабженная средствами обоснования (*sādhana*) каждого из [выдвинутых] положений (*adhikaraṇa*) и имеющая своим завершением одно из двух положений как установление. Она упоминается отдельно с целью дополнительного определения. Ибо благодаря тому, что [она] получила до-

полнительное определение, языковая практика (*vyavahāra*) становится [нацеленной] на познание сущности. Ее две разновидности — диспут и оспаривание, — для защиты [уже] удостоверенного знания (*adhyavasāya*), так было сказано [в НС IV.2.50].

[Далее — ошибочные логические основания]

Ошибочные логические основания упомянуты отдельно от условий поражения, ибо [лишь их даже] в конструктивной дискуссии можно подвергать критике, условия же поражения имеют место [только] в диспуте и оспаривании.

[Далее — словесные увертки, софизмы, условия поражения]

Отдельное упоминание словесных уверток, софизмов и условий поражения — с целью дополнительного определения. Ибо когда словесные увертки, софизмы и условия поражения получают дополнительное определение, [становится возможным] избежание их в своей аргументации⁴⁷ [и] избличение [их] в чужой аргументации. И когда оппонент использует софизм, легко завершить [диспут в свою пользу] и легко самому применять [его]⁴⁸.

И вот эта рефлексивно исследующая наука, анализируемая с помощью инструментов истинного знания и прочих базовых предметов, *светоч всех наук, средство для всех действий, опора всех [социальных] норм (dharma), возвеличена среди наук.*

А то знание сущности, которое предназначено для достижения сверхблага, должно пониматься в соответствии с той или иной наукой. Здесь же, в науке об Атмане и т. д., знание сущности есть знание сущности Атмана и т. д., [а] достижение сверхблага есть обретение избавления. //1//

Примечания

- ¹ «Но пусть он обратиться к вводной фразе Ватсьяяны... Имеют ли оба употребления архи один и тот же смысл? Или первое означает «объект», а второе — «цель»? Или оба — «объект»?».
- ² НБх I.1.1 (В статье используются следующие сокращения: НБх — Ньяя-Бхашья, НВ — Ньяя-Варттика, НВТТ — Ньяя-Варттика-Татпарья-Тика, БхЧ — Бхашья-Чандра). Ссылки на НБх, НВ и НВТТ даются по изданию: *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati's Tātparyāṭikā & Viśvanātha's Vṛtti*. Ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha & Amarendramohan Tarkatirtha. Delhi, 1985. Ссылки на БхЧ даются по изданию *Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Raghūttama's Bhāṣyacandra & MM. Gaṅgānātha Jhā's Khadyota*. Benares, 1920, Chowkhamba Sanskrit Series № 281. НВ I.1.1
- ³ К.Potter. *The Padārtha-tattva-nirūpaṇam of Raghunātha Śīromaṇi*, Cambridge, Massachusetts, 1957, pp.4-5.
- ⁴ *Тарка-Санграха (Свод умозрений). Тарка-Дипика (Разъяснение к своду умозрений)* // ППВ 85, 1989, с. 38. Перевод с санскрита, введение, комментариев и историко-философское исследование Е.П.Островской.
- ⁵ Там же, с. 217.
- ⁶ Этот перевод часто встречается в англоязычной литературе (см., например, *Yukti-dīpikā*, tr. by Sh. Kumar & D.N.Bhargava, Delhi, 1990, Vol. I, pp.4 ff.). Однако в транслитерированном виде его можно встретить и в трудах отечественных индологов, см., например: В.К.Шохин. *Брахминистская философия: начальный и раннеклассический периоды*, М., 1994, с. 267 и далее.
- ⁷ Ср. «Понятие логики, которого придерживались до сих пор, основано на раз навсегда принятом обыденном сознанием предположении о разделности содержания познания и его формы, или, иначе сказать, истины и достоверности. Предполагается, во-первых, что материя познания существует сама по себе вне мышления как некий готовый мир (курсив мой — Д.О.), что мышление, взятое само по себе, пусто, что оно примыкает к этой материи как некая форма извне, наполняется ею, лишь в ней обретает некоторое содержание и благодаря этому становится реальным познанием. Во-вторых, эти две составные части (ибо предполагается, что они находятся между собой в отношении составных частей и познание составляется из них механически или в лучшем случае химически) находятся, согласно этому воззрению, в следующей иерархии: объект есть нечто само по себе завершённое, готовое, несколько не нуждающееся для своей действительности в мышлении, тогда как мышление есть нечто ущербное, которому еще предстоит восполнить себя в некоторой материи, и притом оно должно сделать себя адекватным своей материи в качестве мягкой неопределенной формы. Истина есть соответствие мышления предмету, и для того, чтобы создать такое соответствие — ибо само по себе оно не дано как нечто наличное, — мышление должно подчиняться предмету, образовываться с ним.» // Г.В.Ф.Гегель. *Наука логики*, Т.1, С.96-97, М., 1970.
- ⁸ Г.П.Щедровицкий. *Философия. Наука. Методология*, Москва, 1997, С. 14.
- ⁹ *pradhānāstitvam ekatvam arthavattvam athānyatā |*

pārārthyam ca tathānaikyaṁ viyogo yoga eva ca || 9 ||
śeṣavṛttir akartṛtvaṁ cūlikārthāḥ smṛtā daśa |
viparyayaḥ pañcavidhas tathoktā nava tuṣṭayaḥ || 10 ||
karaṇānāṁ asāmarthyam aṣṭāvīṁśatidhā matam |
iti saṣṭīḥ padārthānām aṣṭābhīḥ saha siddhibhīḥ || 11 ||

Yuktīdīpikā: the most significant commentary on the Sāṅkhyakārikā. Vol. I, critically ed. by Albrecht Wezler and Shujun Motegi. – Stuttgart: Steiner, 1998 (Alt – und neuindische Studien; 44), p.2

В этом же издании приводится фрагмент, содержащийся в одной из рукописей «Дипики» и не вошедший в критическое издание, который поясняет эти шлоки следующим образом: "...Существует *прадхана*, она *едина*, и *предназначена для другого*, ввиду того, что она есть объект опыта и производит такие эманации из себя как Великий (mahat) и т.д. И существует тот, кто переживает опыт, [и он есть] отдельная от нее сущность. И именно для него она (=прадхана) дана в опыте, не для себя. И таких сущностей много. Свойство переживаемого в опыте (то есть *прадханы*), по реализации своей цели по отношению к переживающему опыт (то есть Пуруше), быть без «господина» есть *разделение*. А свойство иметь «господина», покуда не реализовала цель, есть *единение*. Даже обретя различительное знание Праkritи и Пурушу, все еще имеют тело в течение некоторого времени ввиду [воздействия] последствий [предшествовавшего] неразличения их – это «остаточное существование». *Ibid*, c.2

11 Там же, с. 6.12

12 *Pramāṇāpramāṇatve puṇyapāpādi tatphalam* |
Vidhyārthavādamantrārthanāmādheyādikalpanā ||1||
Sarveṣu lakṣaṇeṣvevaṁ svapramāṇagaṇaiḥ sthitiḥ |
Vacanavyaktibhedena pūrvasiddhāntapaḥṣatā ||2||
Karmabhyaḥ phalasambandhaḥ pāralaukyaihalaukike |
Sarvamityādyayuktaṁ syādarthaśūnyāsu buddhiṣu ||3||
Mīmāṃsā-śloka-vārttikam, Benares, 1898, ed. by Manavalli Tailaṅga, p.217

13 Там же, p.4, карика 11.

14 См. *Vācaspatya, a comprehensive Sanskrit dictionary*. Compiled by Professor Taranatha Tarkavachaspati, Calcutta, 1882, Vol.18, p. 4225

15 *Yaj padārtho darśanayogyo vibhāgānaraḥ sa binduśabdavācyāḥ* | *The Rekhāgaṇita, or Geometry in Sanskrit composed by Samrāt Jagannātha*, Vol. I. Books I-VI. Bombay Sanskrit Series No.LXI, Bombay, 1901, p. 3

16 Описание *naḍapṛkṣ* этих четырех наук можно найти и у Уддьотакары, см. НВ С. 65-66.

17 См. «*The Nyāyasūtras of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara*» Vol. I, page 2.

18 G.R.F.Oberhammer. *Pakṣilasvāmin's Introduction to His Nyāyabhāṣyam*. // Asian Studies, Vol. II, №3, Dec. 1964, (University of the Philipinnes), pp. 307 ff.

19 «Это не что иное, как «бытие» или «существование», когда речь идет о том, что есть (или существует); или «небытие» или «несуществование», если речь идет о том чего нет (не существует)». См. сноску 17.

20 «Бытие существующего и небытие несуществующего». См. сноску 18.

21 Подобные формулы – дело достаточно обыкновенное для индийской философии. См., например, определение ложного знания у Ватсьяны: *yad atasmimstad iti tadvyabhicāri* – (знание вида) «[Это] – X» о том, что [в действительности] не есть X, есть ошибочное (знание), НВх I.1.4.

- ²² См. НВ С.31-32 (*tattvaṃ padārthānāṃ yathāvasthitātmapratyayotpattinimitatvam*).
- ²³ Перевод данного фрагмента Ньяя-Бхашьи сделан с издания *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati's Tātparyāṭikā & Viśvanātha's Vṛtti*. Ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatīrtha & Amarendramohan Tarkatīrtha. Delhi, 1985. В работе над переводом мы обращались также к следующим изданиям: *Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Raghūttama's Bhāṣyacandra & MM. Gaṅgānātha Jhā's «Khadyota»*, Benares, 1920, Chowkhamba Sanskrit Series № 281.
Nyāyadarśana of Gautama with the commentary of Vātsyāyana & the gloss of Viśvanātha Nyāya Pañcānana, ed. by M.M.B.Lakshmana Sastry Dravida & Nyayacharya Sri Ram Shastry Bhandari & M.M.P Vindhyeshvari Prasad Divedi. Benares, 1920, Kāśī Sanskrit Series № 43.
Жирным шрифтом набирается перевод сутроподобных предложений (*grahaṇakavākyā*), встречающихся в тексте Бхашьи и выделяемых в издании полужирным шрифтом. Жирным курсивом набирается текст сутр и цитат из них в Бхашье, курсивом – стихотворные фрагменты.
- ²⁴ «Инструмент истинного знания» – *pramāṇa*. Этот термин, вообще говоря, означает именно инструмент достоверного знания, но иногда он используется в значении самого достоверного знания, т.е. выступая синонимом термина *pramiti*. «Предметен» – *arthavat*, то есть «с предметом». Вачаспати Мишра поясняет, что посессивный суффикс «~vat» употреблен в значении неизменной связи (*nityayoga*), и отсюда вытекает понятие о «неотклонении (*avyabhicāritā*)» инструмента истинного знания от его предмета (*tathā hi pramāṇam arthavad iti nityayoge matup | nityatā cāvyabhicāritā*, НВТТ стр. 3.26-27).
- ²⁵ То есть из вышеприведенных четырех компонент ситуации достоверного познания: субъект истинного знания (*pramātr*), инструмент истинного знания (*pramāṇa*), объект [для] истинного знания (*prameya*), итоговое истинное знание (*pramiti*).
- ²⁶ Анализ этого определения см. в нашем предисловии к переводу.
- ²⁷ В тексте оригинала *tattvaṃ bhavati*. Рагхуттама поясняет, что являться сущностью означает осуществлять свое бытие как сущности, то есть *являть* ее. (*bhavitā bhāvakartā kartā ceha prakāśakaḥ | БхЧ стр.10*).
- ²⁸ Этот термин обозначает объекты, истинное знание которых не просто возможно, но и влечет за собой освобождение, то есть те объекты, которые надлежит познавать желающему обрести освобождение. Тем самым эти объекты отделяются от остальных объектов, по поводу которых возможно истинное знание, но оно не приводит к освобождению (см. НВх I.1.9.).
- ²⁹ Этот фрагмент Бхашьи в оригинале стоит перед сутрой.
- ³⁰ То, что вместо заявленных четырех аспектов предмета Ватсьяяна перечисляет пять, означает, что два из них означают на самом деле одно и то же. И действительно, Уддьотакара и Рагхуттама сводят второй аспект к первому, то есть относят причины страдания к самому страданию. См. Рагхуттаму: «Страдание есть 'то, что подлежит оставлению', то есть в высшей степени желательно оставить, 'то, что воспроизводит его' – то, что порождает [его], а именно четверка из рождения и т.д. (*под «и т.д.» имеются в виду деятельность, изъясны, ложное знание – Д. О.*); в соответствии с максимой о семени и ростке под тем, что подлежит оставлению имеется в виду страдание вместе с этой [чет-

веркой]. И оно — одно.» (*hātumiṣṭatamaṃ heyam duḥkham tasya nirvartakaṃ niṣpādakaṃ janmādicatuṣṭayam bijāṅkuranyāyena etatsahitaṃ duḥkham heyamabhipretam | idam ekam |* БхЧ стр. 18.16-18)

- 31 Уддьотакара к сказанному Ватсьяной добавляет: «Бывают четыре такие науки, и они имеют [свои] отдельные отправные начал: Веды (*trayī*), отправные предметы для которых суть возлияние агнихотра и прочие [ритуалы], наука о хозяйстве (*vārtā*), отправные предметы для которой суть плуг, повозка и прочие [предметы хозяйства], административная наука, которая следует делению [своего предмета] на господина, [его] советников и т.д., [и] рефлексивно исследующая наука (*ānvīkṣikī*), следующая делению на проблематизацию и прочие [предметы]» (*catasra imā vidyā bhavanti, tāśca pṛthakprasthānāḥ | agnihotrāhavanaprasthānā trayī | halaśakaṭādiṣṭhānā vārtā | svāmyamātyabhedānuvidhāyini daṇḍanītiḥ | saṃśayādibhedānuvidhāyini ānvīkṣikī |* НВ стр. 35.13-15).
НС I.1.41.

- 33 Проблематизация определяется в НС I.1.23 так: «Проблематизация — [это] раздумье с установкой на [определение] отличительного признака, имеющее место от: [1] усмотрения общего признака, [2] усмотрения многих признаков, [3] разномыслия, [4] неустановленности, дано ли [нечто], [5] неустановленности, не дано ли [нечто]» (*samānānekadharmopapatter vipratipatter upalabdhi-anupalabdhi-avyavasthātaśca viśeṣāpekṣo vimarśaḥ saṃśayaḥ |* NS I.1.23).

- 34 В тексте оригинала *pakṣa* и *pratipakṣa*. Слова эти имеют двоякое значение: с одной стороны, они обозначают взаимнопротивоположные признаки, приписываемые одной и той же вещи и выступающие как содержание полагания того или иного участника спора (конструктивного или неконструктивного), с другой же стороны, они обозначают и само полагание этого содержания. Ватсьяна толкует эти термины во втором значении. См. НБХ I.1.41.

- 35 Т. е. с целью выдвижения как особого, базового для ньяи предмета.

- 36 Весьма любопытное обсуждение понятия цели в связи с важной индийской идеологемой *puruṣārtha* можно найти у Уддьотакары и Вачаспати. Так, Уддьотакара добавляет: «[Ватсьяна говорит]: «Далее цель». — Но что такое цель? — Цель есть то, будучи побуждаемым чем, действуют — таков обычный [ее] смысл. — И чем побуждаются? — Некоторые [говорят], что социальными нормами (*dharma*), выгодой (*artha*), желанием (*kāma*) и освобождением (*mokṣa*). Мы же считаем, что побуждаются обретением удовольствия и избежанием страдания, ибо все предметы, поскольку [они] суть средства доставления удовольствия и страдания, побуждают сознание [к деятельности]» (НВ стр. 37.7-9). Вачаспати затем разбирает более подробно тему *puruṣārtha*: «Из них (=социальные нормы и т.д.) желанием называется влечение как таковое (*iicchāmātra*) или же страстное влечение к красивым женщинам? Если первое, пусть и будет только желание [как цель], и не надобны [тогда] социальные нормы и остальное, поскольку каждый [предмет так или иначе] желаем. Если второе, [тогда] — неполнота определения, поскольку [в таком случае в множестве предметов, по отношению к которым может быть желание] не включаются спиртное, охота и т.д., которые [ведь] также желаемы. Для социальных норм и освобождения [это] тоже [так], ввиду непобудительности [их] по отношению к нигилистам» (*tatra kāma iicchāmātram vocyate kāminīviṣayo vā rāga*

iti? pūrvasmin kalpe kāma ityevāstu kṛtaṁ dharmādibhiḥ sarveṣāmeva kāmyatvāt | uttrasminnavyāptiḥ, sarakamṛṅgayādīnām asaṅgrahāt | dharmamokṣayorapi nāstikān pratyapravartakatvāt | НБТТ стр.37.20-23).

- 37 Следует подчеркнуть, что здесь слово «вывод» имеет процессуальное значение, то есть он обозначает *выведение*.
- 38 Имеется в виду, что если проводится вывод исходя из некоторых предпосылок, противоречащих восприятию (очевидности) и/или традиции, то он является не ньяей, а лишь ее кажимостью.
- 39 В тексте оригинала *tatra*. Уддхотакара поясняет, что это слово отсылает к кажимости ньяи (*nyāyābhāsa*), а Вачаспати объясняет его толкование так: «[Уддхотакара] объясняет значение слов ‘в отношении ее’ так: «в отношении ее, то есть в отношении кажимости ньяи». В самом деле, в случае конструктивной дискуссии и диспута у обоих участников [этих видов дискуссии] доказательств [приводимые ими для обоснования своих позиций] не могут быть [одновременно] верными, поскольку [одной и той же] вещи не [могут быть] присущи два противоположных признака. Поэтому из двоих [участников дискуссии] у одного — ньяя, у другого же — кажимость ньяи. Так [оспоривание] отличается от конструктивной дискуссии и диспута. Сказано же ‘кажимость ньяи’ [как значение слова *tatra*] в силу синтаксической близости, поскольку местоимение имеет значение синтаксически близкого [слова]» (*tatraśabdārthaṁ vyācaṣṭe – tasmīnnyāyābhāse iti vādajalpapakathayorhi na dvayoḥ vādirativādinoh sādhanē samīcīnē sambhavataḥ, vastunī viruddhadharmadvayasamavāyābhāvāt | tasmāt dvayor ekasya nyāyaḥ ekasya tu nyāyābhāsa iti vādajalpābhyāṁ vivicyate | nyāyābhāsa iti saṁnidhānād uktam, sannihitārthatvāt sarvanāmna iti |* НБТТ стр.45.16-19)

Смысл «разбора» оспаривания на предмет наличия у него цели заключается в том, что хотя чуть выше было заявлено о «пронизанности» всех действий какой-нибудь целью, невозможно усмотреть какую бы то ни было цель в оспаривании. Что касается конструктивной дискуссии и диспута, то они имеют своей целью установление действительного положения вещей.

- 40 То есть сам оспориватель, оппонент оспоривателя, аргументация, противоречия соответственно.
- 41 НС I.1.36 Сосвойственность = общность по свойству.
- 42 НС I.1.37. Речь идет об одной из канонических частей аргументации, которых всего пять: тезис (*pratijñā*), основание (*hetu*), пример (*udāharaṇa*), подведение (*upanaya*) и заключение (*nigamana*).
- 43 Ватсьяяна далее объясняет устройство термина ‘содержательное утверждение’ (*siddhānta*) так: «Предмет, признаваемый [в такой формулировке]: «Он является таким-то», есть содержание (*siddham*). Содержательное утверждение есть констатация (*saṁsthiti*) содержания [как принятого], констатация [причем] есть установление [сущего] в бытии таким-то, [а не иным], закономерное [приписывание] признака-предиката (*dharmaniyama*).» (*idam itthambhūtaṅca iti abhyanuñjāyamānam arthajātaṁ siddham, siddhasya saṁsthitiḥ siddhāntaḥ, saṁsthitiḥ itthambhāvavyavasthā dharmaniyamaḥ |* НБх I.1.26)
- 44 То есть с целью указать как базовый предмет, специфический для ньяи.
- 45 В тексте оригинала *vāda*, которое употреблено здесь не в терминологическом значении.

- ⁴⁶ Непонятно, что здесь имеется в виду под *vākya*: то ли просто высказывание как таковое, то ли полноформатная аргументация (*pañcāvayavavākya*).
- ⁴⁷ В оригинале *vākya*. По всей видимости оно означает то же, что и *pañcāvayavavākya*.
- ⁴⁸ Уддьятакара замечает, что здесь может быть усмотрено противоречие: с одной стороны, сказано про избежание в своей аргументации некорректных возражений, а с другой стороны, тут же говорится, что знать их надо для эффективного использования. Но это противоречие, продолжает Уддьятакара, лишь кажущееся, ибо Ватсьяна имел в виду знание некорректных возражений для уличения оппонента, когда он будет пользоваться ими: в этот момент надо указать судьям на факт применения оппонентом такого-то и такого-то вида некорректного возражения. См. НВ С. 63.7-12.

Миманса в контексте этнической истории Индии

I

«Это не есть философия в нашем смысле, а больше похожа на талмудическую галаху,» — так некогда охарактеризовал мимансу В. С. Соловьев¹. Это определение более чем характерно. С чем только ни сравнивали мимансу — и с «Суммой теологии», и с этикой прагматизма, и с кантовским учением о категорическом императиве. Одни авторы считали ее доктрину «политеистической», другие истолковывали ее то как «индийский атеизм», то как продолжение первобытной магии. И только одно оставалось неизменным в потоке перевоплощений, которые мимансе пришлось пережить на страницах индологических исследований: ее объединяющая, можно сказать, дисциплинирующая роль. Она-то и придает этой «практической философии брахманизма» (еще одно определение, принадлежащее В.С. Соловьеву), несомненное типологическое сходство с галахической традицией. Едва ли можно назвать хотя бы одну область традиционной индийской культуры, по поводу которой учителя мимансы не предложили бы своего толкования, не дали советов, не сформулировали своих «репсонсов». Интерпретация священных текстов и технология жертвоприношений, средства достоверного познания и свидетельство в суде, право наследования и языковые нормы — вот лишь начало этого необъятного перечня. Но пестрое многообразие сюжетов скрывает тщательно выверенную схему; с ней-то мы и сталкиваемся, стоит нам задать вопрос: кому и зачем понадобилась эта практическая философия, что вызвало ее к жизни?

Индийская традиция предлагает нам свое, казалось бы, несложное объяснение на этот счет. С течением времени человеческий род деградировал, и в один прекрасный день упадок достиг

той стадии, на которой люди перестали понимать *дхарму* (моральный закон). Тут-то и появилась миманса, с ее тысячью правил; в противном случае арии были бы неспособны уяснить себе смысл ведийских наставлений².

Если же мы, приняв во внимание это традиционалистское прочтение истории, все же не станем прибегать к спасительному упрощению, делающему его столь привлекательным, то окажется, что перед нами не один вопрос, а два: во-первых, *что именно*, помимо общего человеческого несовершенства, символизирует в данном случае картина всемирной порчи, а во-вторых, *когда* арии испортились настолько, что не смогли обходиться без разъяснений мимансы?

Хорошо известно, что вопрос о месте мимансы среди многочисленных вспомогательных дисциплин брахманизма не был простым и для самой индуистской ортодоксии. Так, Мохан Лал Сандал в предисловии к своему переводу «Миманса-сутр» делает специальную оговорку, что миманса — это не учение о ритуале (*кальпа*), равно как и не этимология (*нирукта*)³.

Не обходили этого сюжета и сами учителя мимансы. В самом деле, почему *дхарму* необходимо специально исследовать? Почему для того, чтобы удовлетворить желание «познать ее» (*dharmañijñāsā*), недостаточно всей необъятной литературы шрути, не говоря уже о *дхармасутрах*? Что миманса дает нового по сравнению с ними?

Пояснения, которые мы находим у самих мимансаков, мало способствуют прояснению картины. «Одни называют *дхармой* одно, другие другое. Если человек действует, принимая во внимание какое-либо одно (представление о *дхарме*), он может попасть в беду», — таким рассуждением ограничивается Шабарасвамин, открывая свой обширный комментарий. Каковы эти «другие» представления о *дхарме* — об этом в данном случае не сказано ни слова. Зато очевидно другое: комментатору приходится затратить немало усилий, решая задачу, хорошо знакомую составителям учебных планов: как отыскать в насыщенной до предела жизненным распорядке ортодоксального ария свободную клетку — время для изучения *дхармы*?⁴

В последние десятилетия исследователи далеко продвинулись в изучении генезиса мимансы, и многие важные моменты мы можем сегодня представить себе значительно яснее, чем прежде. Это относится, в частности, к истории взаимоотношений между *пурва* — и *уттара* — мимансой (ведантай). В наши дни стало очевид-

ным, что процесс их размежевания (т.е. становления двух различных комментаторских традиций) был намного более длительным и внутренне сложным, чем было принято думать раньше; что предшествовавший ему долгий период «совместного комментирования» сутр, приписываемых Джаймини и Бадараяне, означал нечто значительно более важное для судеб мимансы, нежели просто «подготовительный этап». Так, финский исследователь Аско Парпола убедительно показал, что на ранней стадии развития «исследование дхармы» было единой «наукой»; а сутры Джаймини и Бадараяны представляли собой лишь разные части одного большого текста — «Миманса-сутр»⁵. Не в меньшей степени, чем единство традиции, было, однако, осознано и ее внутреннее многообразие. Так, появившиеся в последние десятилетия работы о «Санкаршанаканде» убедительно продемонстрировали, что и третью, «срединную» мимансу следует рассматривать не как сомнительное позднейшее дополнение первых двух, но как неотъемлемую составную часть шастры⁶. Однако чем была вызвана сама необходимость продлить брахмачарью, дополнив ее новой дисциплиной (или дисциплинами), по-прежнему остается неясным. Неясен, иными словами, сам статус мимансы в классической индийской культуре; как и раньше, традиционное его определение, о котором шла речь выше, — единственное, чем мы располагаем.

Конечно, наблюдения Парполы, касающиеся сутр, равно как и все, что нам известно о последующей судьбе мимансы, свидетельствует о том, что в течение столетий ее статус не раз претерпевал серьезные изменения. Сыграв великую роль в победе ортодоксии над настиками, она вместо торжества пережила упадок, уступив первое место веданте и в конце концов утратив самостоятельность⁷.

О том, что предопределило все эти взлеты и падения, едва ли можно судить, не обратившись к тексту, где основные задачи мимансы были впервые сформулированы в систематической форме, — к «Миманса-сутрабхашье».

Известно, что «Миманса-сутрабхашья», или «Шабарабхашья», — не только самый авторитетный и полный комментарий сутр Джаймини, но вообще первое толкование «Миманса-сутр», дошедшее до нас. Его принято датировать IV — V веками; вплоть до появления Кумарилы и Прабхакары (VII век); это — единственный, кроме самих сутр, источник по истории мимансы, принадлежащий ее традиции. А потому вопросы, стоящие перед исследователем любого древнего текста, — когда, где и в каких условиях был создан памятник — приобретают в данном случае особую важность.

Составление «Шабара-бхашьи» приходится на эпоху Гуптов. Для брахманистской традиции то была пора расцвета и вместе с тем серьезной внутренней перестройки. В дополнение к древним текстам *шрути* составлялись «не столь трудные для понимания» метрические сутры, а на их основе — дхармашастры (литература по обычному праву). Другим каноническим жанром становятся бхашьи, обширные комментарии, посвященные самым различным областям традиционного знания (*сиддханта*), каждая из которых была, как правило, тем или иным образом связана с брахманистским ритуалом. Именно к гуптскую эпоху жили, по преданию, создатели сиддхант — такие, как астрономы Арьябхата и Варахамихира, естествоиспытатель Харишчандра, лексикограф Амара, поэт Шанку⁸.

Не стали исключением из этого правила и школы классической индийской философии. Каждая из них имела к тому времени историю, насчитывавшую не одно столетие. Но именно в этот период они приняли вид *даршан* — схоластических систем, тщательно отобранных, отделенных одна от другой и отредактированных. Одной из них и стала миманса. А создатель ее сиддханты носил имя Шабарасвамина.

В гуптский период сформировалось, таким образом, то, что можно назвать тематической структурой мимансы: были определены темы дискуссии, указаны ее направления, разработаны аргументы, которые надлежало использовать. Такое упорядочение предполагало, в частности, и размежевание с чужеродным. Чужеродной оказалась уттара-миманса, и об этом свидетельствует тот факт, что Шабара не комментирует «Брахма-сутр».

Итак, миманса попала в число систем, признанных индуистской ортодоксией в качестве «истинных». Учитывая ее истовую ортодоксальность, не приходится удивляться тому, что для нее нашлось место в этом ряду. Вопрос в другом: в силу каких обстоятельств она утвердилась в качестве отдельной, самостоятельной философской школы? Иными словами, в чем состояла особая функция пурва-мимансы, которую не под силу было выполнить никому другому?

Здесь нельзя не затронуть общей проблемы, по отношению к которой данный сюжет представляет собой частный случай. Это — феномен «символического авторства», не раз привлекавший внимание индологов, однако — только применительно к памятникам художественной литературы⁹.

Что же касается индийских философских текстов, то они до сих пор почти не рассматривались с этой точки зрения. Как и прежде, в этой области преобладает своеобразный «наивный реализм»: о произведении, которые традиционно приписываются Кумариле, Шанкаре или Раманудже, принято говорить в том же смысле, в каком говорят о трудах Спинозы или Канта.

Между тем характер авторства не следует недооценивать даже в тех случаях, когда нас интересует содержание текста. Если же речь заходит о его генезисе, то роль «автора-символа» и вовсе становится очевидной. С точки зрения «достоверности», символическое авторство обычно принято рассматривать как помеху, однако едва ли это справедливо: нередко герой древней легенды приходит исследователю на помощь. Конечно, имея дело с древним текстом, об авторе которого нам неизвестно не только, действительно ли он участвовал в создании приписываемого ему произведения, но даже существовал ли он на самом деле, мы оказываемся в худшем положении, нежели специалист по литературе или философии Нового времени, знающий в подробностях биографию своего персонажа. Но есть у нас и преимущество: достоверное жизнеописание реального человека не может не содержать случайностей, которые при анализе его творчества едва ли следует учитывать. В предании о древнем мудреце, где нет возможности отличить правду от вымысла, все, напротив, до мелочей выверено традицией и потому любая деталь имеет значение.

Что же нам известно об авторе «Миманса-сутрабхашьи»? Как и в других подобных случаях, наши сведения ограничиваются областью преданий. Правда, и они редко вызвали интерес у исследователей. Причина тому очевидна — историки философии, обращавшиеся к ранней мимансе, чаще всего не были склонны воспринимать Шабарасвами́на всерьез, уделяя все свое внимание безымянному «вриттикарину», обогатившему скучный трактат о жертвоприношениях крупными философскими мыслями. Шабарасва́мин — знаменитый учитель ритуала, толкователь Вед, крупный представитель брахманистской ортодоксии. Но философ?.. Даже Э. Фраува́льнер, автор одной из самых объективных работ о мимансе, называет его 'kein philosophischer Kopf'¹⁰.

Конечно, стоит вспомнить о символическом характере авторства, как любые «личностные» характеристики сразу же утрачивают свою убедительность. К тому же нет худа без добра: Шабарой занимались, решая скорее текстологические, чем философские задачи, и потому не слишком часто задумываясь о том, каким

было «его» мировоззрение. Но насколько очевиден тот факт, что огромный по объему и чрезвычайно пестрый по тематике комментарий не мог, даже теоретически, быть созданием одного человека, настолько же не подлежит сомнению и значение самого образа Шабарасвамина для традиции мимансы. В самом деле, знаменитый комментатор сутр был не только одним из ее создателей, но и одним из наиболее выдающихся ее персонажей. Могут ли дошедшие до нас предания о Шабарасваине помочь нам ответить на вопрос, когда и где было составлено приписываемое ему произведение?

Более десятилетия назад Ж.-М. Верпоортен опубликовал статью «Некоторые географические упоминания В Шабарабхашье»¹¹. Основываясь на встречающихся в бхашье топонимах, исследователь пришел к выводу, что Шабара был жителем северной Индии. То обстоятельство, что, помимо североиндийских названий, комментатор упоминает мыс Коморин, объясняется, по мнению Верпоортена, просто: учитель мимансы был современником похода Самудрагупты в Декан (около 350 г.н.э)

Отнесение жизни Шабарасвамина к царствованию Самудрагупты едва ли может вызвать возражения. А в контексте всего, что нам известно о деканской экспедиции, немало способствовавшей, как принято считать, распространению санскрита и брахманистской культуры в «варварских» южных землях, эта гипотеза и вовсе представляется весьма правдоподобной. Но она мало что объясняет, если речь идет о ситуации, в которой складывался комментарий, приписываемый Шабаре. И причина тому – особенности самого комментаторского жанра.

«Реальный» Шабарасвамин вполне мог быть уроженцем Митхилы и современником Самудрагупты. Иное дело – Шабарасвамин как символический автор бхашьи, т.е., в известном смысле, ее персонаж. Ведь пока складывалась «Шабарабхашья», как и любой нормативный текст, сменилось не одно поколение составителей и редакторов. А в их задачу входило не сохранение такого рода деталей, а, напротив, устранение всякого рода локальной ограниченности. Комментарий надлежало применять, независимо от «местных условий». Поэтому сохранение одних культурных реалий и забвение других определялось не случайными обстоятельствами и, разумеется, не стремлением соблюсти историческую достоверность. Традиция сохраняла лишь то, что укрепляло ее авторитет.

Все это относилось, разумеется, и к образу автора. Само его имя нередко играло символическую роль. Эрнст Виндиш еще в начале века обратил внимание на то обстоятельство, что для имен комментаторов было характерно единообразие формы: чаще всего они заканчиваются на «свамин» (господин): Девасвамин, Бхавасвамин, Агнисвамин, Шабарасвамин¹².

Примечательно, что в многочисленных преданиях образ Шабарасвамина тесно связан с другим почитаемым персонажем — великим царем Викрамадитьей. Из стихов, до сих пор бытующих в устной традиции среди южноиндийских брахманов, мы узнаем даже, что последний был сыном Шабарасвамина. Более того, сыновьями философа оказываются еще пятеро мудрецов, творивших в гуптскую эпоху: это Варахамира, Бхартрихари, Харишчандра, Шанку и Амару¹³.

Эти «родственные связи» означают не что иное, как попытку не только связать Шабару с виднейшими деятелями индийской культуры, но и превратить его в центральную фигуру этой блестящей ассамблеи. Этим, однако, дело не исчерпывается: в других стихотворных фрагментах картина дополняется еще одной важной деталью: сыновья знаменитого пандита были рождены четырьмя его женами, принадлежавшими к разным варнам: матерью Варахамиры была брахманка, Викраму и Бхартрихари родила кшатрийка, Харишчандру и Шанку — женщина из варны вайшьев, а Амару — шудрянка. Иными словами, знаменитый учитель ритуала предстает в брахманистском фольклоре как человек, в своей семейной жизни воплотивший своеобразный синтез всех четырех варн. Д.В. Гарге, цитирующий эти стихи, говорит в этой связи даже о «неарийском ореоле» вокруг имени Шабарасвамина¹⁴. Не является ли, однако, тот Шабарасвамин, о котором идет речь в этих стихах, всего лишь «соименником» знаменитого комментатора?

Чтобы представить себе, насколько прочна традиция, связанная с Шабарой, обратимся к позднему (по сравнению с памятниками древней мимансы) и притом широко известному: к «Пурушапарикше Видьяпати. В одной из новелл, входящих в этот сборник, рассказывается о недуге, поразившем некоего брахмана. Причиной болезни стал брахма-кита, червь, поселившийся в голове несчастного и питавшийся его мозгом. Лекарь, поставивший диагноз, предложил и лечение: спасти жизнь брахмана, по его словам, можно было одним лишь способом — больной должен был выпить вина. И тут, разумеется, возникла дилемма морального характера. Для ее разрешения и был срочно вызван Шабарасва-

мин, как высший авторитет в толковании священных текстов. Вот как он вышел из положения: «Если винопитие — единственное средство исцелить больного и врач совершенно уверен в том, что это необходимо для спасения жизни брахмана, а также если сам брахман желает, чтобы его жизнь была спасена, то он не утратит свое брахманство, выпив вина».

«Как только принесли вино, — продолжает рассказчик, — с неба раздался голос, который произнес: «Шабара, не спеши». Но Шабара, услышав эти слова, сказал: «Пей, брахман, вино и не бойся. Этот небесный голос разбирается только в учении о буквальном смысле закона (дхармы). Но понял ли он его сущность?» После этих слов на Шабару немедленно пролился с неба дождь из цветов, и это было явным свидетельством божественного одобрения. Царь и его придворные признали правоту Шабары, и брахман был спасен»¹⁵.

Этот рассказ примечателен во многих отношениях. Несмотря на иронию и снижение образа, Шабара в рассказе о брахма-ките предстает перед нами не просто как мудрец, решающий головоломку. В его рассуждениях, несмотря на ироническую интонацию рассказчика, легко можно узнать вполне реальные черты мимансы. Это и скрупулезный анализ «сложившейся ситуации», и дотошное перечисление ее деталей, и прагматизм в интерпретации религиозного предписания, в данном случае — запрета винопития, который в случае необходимости можно и отменить. Но показательнее всего пренебрежительная реакция Шабары на голос с неба. Самоуверенность «специалиста», пренебрегающего «голосом с неба», убедительно свидетельствует о том, что перед нами — представитель мимансы, с характерным для нее отрицанием реальности богов в «обыденном» смысле слова. Божества существуют только в контексте ритуальной церемонии: это имена, слова, присутствующие в священных текстах и произносимые жрецом.

У нас нет, таким образом, причин сомневаться в прочности традиции. Другое дело, что, установив это, мы оказываемся перед новой проблемой. Имя «Шабара» принадлежало не только учителю мимансы. В истории Индии оно хорошо известно и как этноним — название варварского лесного племени.

II

«Вдруг, откуда ни возьмись, из леса выскочили савары и с дикими воплями погнались за царем и его слугами. Савары были вооружены луками и стрелами, на головах у них были пестро

расписанные кожаные уборы, нитки кораллов болтались на шеях, а голые тела были сплошь покрыты татуировкой. Они выглядели столь ужасающе, что царская свита перепугалась и обратилась в бегство»¹⁶.

Такими рисует шабар (савар) народная сказка, записанная в Ориссе. Но слова орисских сказителей могли бы повторить многие. Дикие обитатели джунглей, разбойники, которым неведомы ни законы, ни благочестие, ни даже приличная одежда, — такое представление о шабарах без значительных изменений нетрудно обнаружить в самых различных индийских источниках.

Что общего могло быть с ними у автора «Миманса-сутрабхашьи»?

Ответ на этот вопрос можно найти в устных брахманистских преданиях. Считается, что настоящее имя ученого брахмана было Адитьядева. Шабарой, лесным жителем, он сделался, оказавшись вынужденным скрываться от преследований джайнов¹⁷. О шабарах, мундаязычном народе, в течение многих столетий проживающем в основном на территории Ориссы, довольно много писали антропологи¹⁸. Многие годы отдал изучению шабар выдающийся английский этнолог В. Элвин, собравший большое количество материалов, характеризующих их быт, верования, этногенез. Согласно приводимым им данным, в 1941 году число шабар в Ориссе составляло 326, 236 человек¹⁹. Примечательно, что уже в древности о шабарах знали далеко за пределами Индии. «Ab iis in inferiore situ Monedes et Suari», — отмечает Плиний²⁰. А Птолемей сообщает, что шабары (Sabarai) обитают вблизи Ганга; он приводит названия принадлежащих им городов — Тазопион и Карикардама — и отмечает, что населяемые ими земли изобилуют алмазами²¹.

Сведения, приводимые античными авторами, страдали, однако, неизбежной фрагментарностью, и потому исследователи, пытавшиеся на их основе реконструировать границы их расселения, редко приходили к однозначным выводам²². Одно не вызывает сомнений: еще в первые века новой эры шабары населяли значительно более обширную территорию, чем сегодня.

Что же сообщают о шабарах индийские источники? В «Ригведе» нет прямых указаний на них, однако многократно упоминаемые дасью идентифицируются с родственными шабар-колами²³.

Мунды и союзные им племена неоднократно воевали с ариями. В гимнах «Ригведы» они изображаются как могущественные и смертельно опасные противники: сообщается, в частности, что у них есть даже крепости в горах; что один их вождь владеет тысячью городов («Ригведа», II, 14, 6), другому подвластно на сотню

городов больше («Ригведа», I, 53, 9), а третьему — девяносто девять. («Ригведа», I, 174, 8). Конечно, ведийский гимн — не самый надежный источник, если речь идет о военной истории. И все же, как заметил Элвин, едва ли все те замки, о которых говорит предание, были воздушными²⁴. Нельзя, однако, не обратить внимания на одно примечательное обстоятельство. Исследователи, описывающие мундаязычных дасью, противостоящих ариям, прибегают в некоторых случаях к характерной формулировке: в те далекие времена они еще не погрузились в пучину дикости и анархии, как описывают их позднейшие классики²⁵.

В том, что традиционное представление ведийских ариев об аборигенах как дикарях и даже нелюдях, страдает тенденциозностью, сомневаться не приходится²⁶. Интересно другое: каково происхождение этого характерного «еще»; откуда мысль об упадке, постигшем мундов (и шабар в том числе) в позднейшую эпоху?

Самым древним индийским текстом, содержащим упоминание о шабарах, является «Айтарея-брахмана» (VII, 18, 2). Здесь о них говорится наряду с другими варварскими народами: андрами, пулиндами, пундрами и т.д. Как явствует из брахманы, шабары живут вне арийских поселений; нередко у самой их границы²⁷. Этим, однако, сведения о шабарах не ограничиваются. Из «Айтарея-брахманы» можно почерпнуть и другое, быть может, даже более важное: версию их происхождения. Если для современного исследователя шабары — это аборигенная индийская народность, говорящая на языке группы мунда, то брахманистская ортодоксия имела свои воззрения на этот счет. Согласно брахмане, лесные дикари ведут свой род от старшего сына царя Вишвамитры; и лишь будучи прокляты отцом за непочтительность, они обрели свой неприглядный вид.

Перед нами не что иное, как частный случай широко распространенной схемы. Хорошо известно, что истолкование чужого как испорченного «своего» (распространявшееся, в частности, на представления о языке) было характерной чертой индоарийской культуры. Варвары-аборигены рассматривались как потомки ариев, деградировавших и «одичавших» из-за пренебрежения дхармой. Известно и то, что эта концепция (млечхабхава) служила и обоснованием для включения варварских народностей в орбиту брахманистской цивилизации: аборигены «вспоминали» о своем арийском прошлом и, усваивая обычаи ариев, принимали варновую систему и другие нормы брахманизма²⁸. По сей день млечхабхава остается важнейшим средством санскритизации (повы-

шения низшими кастами своего статуса)²⁹. В этом контексте статус шабар определялся, казалось бы, максимально точно. С точки зрения ариев, эти демонические существа, страшные на вид, питавшиеся сырым мясом и подчас не отказывавшиеся даже от человечины, располагались где-то между чудовищами *пишачи* и рыбами. Распространено было и мнение, что они родились из навоза³⁰.

И тем не менее, в отношении к шабарам, чем дальше, тем больше, проявлялась своеобразная двусмысленность. Их демоническая природа не мешала им подчас играть положительную роль; одно из самых убедительных тому подтверждений — знаменитое предание о чудесной короле, которая принадлежала святому отшельнику Васиштхе и которую царь Вишвамित्रа вознамерился у него отнять.

В ответ на притязания царя, королева «вся запылала от ярости и казалась подобной полуденному солнцу, испуская поминутно со своего хвоста огромный ливень горящих углей. Она произвела из хвоста пахлавов, из помета — шабаров и шаков, из мочи она, обезумев от гнева, создала яванов и пундров, киратов и дравидов, синхалов и варваров, а из пены (изо рта) она создала дарадов... И с помощью этих отрядов, составленных из различных варваров... было рассеяно... великое войско»³¹.

Так шабары, в числе других млеччхов, спасают брахмана от посягательства Вишвамитры, вообразившего, что ему дозволено все. Примечательно, однако, и другое: о лесных дикарях говорится как о воинах, составляющих отряд. О том, что эта деталь является вполне достоверной, свидетельствует памятник, далекий от эпической образности, — Артхашастра.

Шабары упоминаются здесь говорится в разделе, где идет речь о племенах, обитающих у границы государства. По мнению Каутильи, их следует использовать для защиты царства, особенно на тех участках границы, где нет крепостей, цепь которых должна опоясывать подвластные царю земли³².

Что же касается Махабхараты, то здесь присутствуют не только примеры, рисующие шабар с положительной стороны, но и целая концепция, их объясняющая. Так, в ответ на вопрос Мандхатри, каковы обязанности варварских народов, одним из которых являются шабары, — оторвавшихся от своих варн, но проживающих на арийских землях, — Индра дает пояснение, никак, казалось бы не следующее из традиции классического брахманизма: «Все те, (кто принадлежит к) разбойничьим племенам, должны помогать родителям, наставникам и старшим, а также от-

шельникам, обитающим в лесах. Обязанности, предписанные Ведами, надлежит выполнять также и им. Они должны приносить жертвы, почитая предков, рыть колодцы, подавать воду страдающим от жажды путешественникам, предоставлять ночлег брахманам и оказывать им другие услуги.» (XII, 65).

Мотив «деградации» обретает, таким образом, не столь враждебное, как прежде, звучание: шабары признаются людьми, и человеческие обязанности, оказывается, им не чужды. Сама схема млеччабхавы расцветивается на страницах Махабхараты новыми красками: шабары оказываются на сей раз потомками тех кшатриев, которых преследовал Парашурама (XIV, 29). Однако наиболее сочувственный рассказ о шабарах содержится в девятой книге, где идет речь о брахмане по имени Гаутама, достигшем в своих странствиях северного варварского селения Шабаралайя. Местные жители оказывают Гаутаме радушный прием; вскоре он даже берет в жены их недавно овдовевшую односельчанку (IX, 40).

Этот сюжетный ход (женитьбу брахмана на шабарянке) нам еще придется встретить. Теперь же следует отметить, что исследователи не раз задавались вопросом: чем было вызвано такое изменение отношения к шабарам? Его связывали и с влиянием буддизма, и со стремлением ортодоксии привлечь на свою сторону варварские племена³³. В позднейших источниках упоминания о шабарах присутствуют в изобилии; в художественных текстах нередко можно встретить и яркие их образы. Интересны данные, одержавшиеся в «Натья-сутре» Бхараты: здесь сообщается, что главным промыслом шабар является изготовление древесного угля; достойно внимание и то, что их язык характеризуется как *вибхаша* (XVII, 44, 47). Комментируя это последнее определение, Элвин отмечает, что речь идет о диалекте, насыщенном «племенной» лексикой³⁴.

Нельзя, однако, пройти мимо одного немаловажного обстоятельства. Многочисленные свидетельства о шабарах, содержащиеся в классических индийских памятниках, как и сообщения античных авторов, не дают возможности установить границы их расселения в древности. Термин «шабара» использовался для обозначения разных варварских племен — в том числе и северных. По всей вероятности, он имел тогда более общий смысл, чем впоследствии. Следы такого словоупотребления сохранились по сей день: так, например, современные кхария считают, что они «являются родственными савара и когда-то входили в их состав; общее происхождение с савара усматривают в своих легендах и

колы.»³⁵. Такая универсализация — дополнительное подтверждение того вывода, который почти полвека назад сформулировал В. Элвин: «С восьмого века до н.э до по тринадцатый век н.э. шабары были доминирующим племенем среди аборигенов»³⁶. Потому-то проблема отношений с шабарями и была столь важна для арийского общества; не приходится удивляться и тому, что брахманистская ортодоксия искала способы их ассимилировать. Впоследствии ситуация изменилась: территория, где обитали шабары, резко сократилась; под давлением различных сил и, в частности, под натиском других мундаязычных народов, а также гондов, они были оттеснены туда, где их немногочисленные потомки сохранились по сей день, — на земли Ориссы. Судьба шабар причудливо отразилась в той необычной роли, которую они и в наши дни играют в ритуалах главного орисского святилища — храма Джаганнатха в Пури.

III

О культе Джаганнатха писали и путешественники, и историки индуизма, и журналисты. Происхождение его, однако, во многих отношениях по сей день остается загадкой³⁷. Одно не подлежит сомнению — его синкретический характер. Вишнуиты отождествляют Джаганнатха с Кришной, шиваиты — с Бхайравой, а джайны — с Джинной Махавирой. Примечательная особенность культа Джаганнатха состоит в том, что его служители строго подразделяются на две группы: брахманов и дайтьев. Эти последние составляют немногим более половины всего храмового персонала (всего около 600 человек). Но поразительнее всего другое: считается, что дайтьи — потомки саваров (шабаров), которым, согласно орисским преданиям, и принадлежал когда-то идол Джаганнатха. Их происхождение объясняет легенда, в которой звучит уже известный нам мотив «Махабхараты»: однажды в селение шабар пришел некий брахман — и взял в жены дочь их вождя. От этого-то неравного брака и пошли дайтьи.

На дайтьев возложены важнейшие ритуальные обязанности, и в первую очередь — регулярное обновление храмовых статуй. Каждый двенадцать лет дайтьи отправляются в лес на поиски специальных деревьев, из древесины которых впоследствии должны быть изготовлены изображения Джаганнатха, Балабхадры и Субхадры. Им же поручается рубка деревьев (она производится по строго определенным правилам и представляет собой глубоко

ритуализованный процесс). Затем дайтьи доставляют «материал» в храм. Во время праздника колесниц им поручается водрузить огромные статуи на колесницы и закрепить их с помощью специальных приспособлений. Наконец, именно дайтьи оплакивают Джаганнатха как своего сородича после его периодически наступающей «смерти».

По своему положению к дайтьям примыкают повара, приготовляющие бхогу. Примечательно, что традиционным наименованием последних стал сам этноним «саура». Кроме них никто не имеет даже приближаться к горшкам, в которых варится жертвенная пища. По словам Г.Кульке, весь ритуал «обретения нового тела» (накалеvara), можно охарактеризовать как «яркий пример наложения брахманистского индуизма на исключительно племенной культ»³⁸.

Социальный статус дайтьев несопоставим с положением «простых» шабаров, не имеющих отношения к храмовой службе: первые составляют отдельную касту, вторые же, разумеется, относятся к неприкасаемым. Нельзя, однако, не обратить внимание и на его двойственный характер: с одной стороны, в ведении «лесного племени» находятся важнейшие ритуальные операции, которых никто, кроме дайтьев, выполнить не может и которые — это также необходимо отметить — демонстративно воспроизводят образ жизни, присущий далеким предкам жрецов; с другой же — очевидно и неполноправное положение дайтьев: им, выполняющим самую тяжелую и ответственную подготовительную работу, не дозволяется даже присутствовать при совершении пуджи. Поэтому едва ли можно усомниться как в том, что ключевая роль дайтьев восходит к далекому прошлому, так и в характере изменений, которые со временем претерпел их статус. Традиция не позволила исключить шабаров из ритуального процесса, но не могла воспрепятствовать тому, что они оказались оттеснены на второй план по сравнению с брахманами, участвующими в отправлении храмого культа. Известно, что немалую роль здесь сыграли политические обстоятельства: ориссские раджи, стремившиеся установить контроль над пурийским жречеством, охотно и не без успеха противопоставляли одни храмовые группировки другим по варновому признаку. Борьба растянулась на сотни лет: еще в XV веке Пурушоттама (1467 — 1497) должен был аргументировать необходимость убрать шабаров за кулисы обрядовой церемонии тем, что паломников, стекающихся в храм Джаганнатха со всех концов Индии, может оскорбить присутствие здесь лиц небрахманского происхождения.

В чем же заключалась сущность традиции, на преодоление которой понадобилось столько времени и усилий? Чтобы приблизиться к пониманию той роли, которую шабарам суждено было сыграть в становлении храмого культа, обратимся к легенде о брахмане, некогда оказавшемся гостем их вождя, а затем и его зятем.

... Давным-давно, в счастливые времена сатья-юги, царь народа мальвов по имени Индрадьюмна дал четырем брахманам важное религиозное поручение: отыскать идол Вишну. Царские посланцы разбрелись по четырем сторонам света; троим удача не сопутствовала, зато четвертый, отправившийся на восток, оказался в землях, населенных шабарями. Брахман узнал, что лесные жители поклоняются божеству, именуемому Ниламадхаве (синий камень). Однако, поселившись у вождя шабаров и даже женившись на его дочери, посланец царя мальвов долго оставался в неведении относительно того, кто же на самом деле является божеством шабаров. Тесть брахмана Басу каждый день приносил Ниламадхаве цветы; но зятю он при этом не позволял сопровождать себя, упорно скрывая от него лесное божество. Но однажды брахман все-таки настоял на своем, и Басу взял его с собой, на всякий случай завязав ему глаза. Пришлось пойти на хитрость: изобретательный брахман взял с собой горчичных зерен и, незаметно рассыпая их, отмечал дорогу. Наконец, добравшись до святилища, Басу пошел собирать цветы и плоды для обряда; его спутник в это время обратился с молитвой к Вишну. Тот сразу же явил брахману свой лик и приказал ему, не откладывая, отправиться в путь с тем, чтобы поскорее сообщить царю о Ниламадхаве. Между тем вождь шабаров вернулся с подношением, но внезапно услышал от своего идола, что тот хочет отведать не лесных плодов, а вареного риса и сладких лепешек, и потому, вместо того, чтобы оставаться в джунглях в обличье Ниламадхавы, теперь явит миру свой настоящий образ — Джаганнатха, повелителя Вселенной.

Согласно преданию, Ниламадхава исчез, и никто из лесных жителей его больше не видел. А царь мальвов, услышав рассказ своего посланца, снарядил войско для похода на восток. Пройдя сквозь лесные чаши, царское воинство вышло к морю. Здесь, у Синей горы, было решено сделать привал. Считается, что именно на этом месте позднее был построен храм Джаганнатха: так повелел Вишну, явившись Индрадьюмне во сне.

Царя и его сподвижников ожидали, однако, не менее поразительные события. По окончании работ неожиданно оказалось, что божества, чьим жилищем должен был стать храм, нигде нет.

Встревоженный Индрадьюмна обратился за помощью к самому Брахме. Создателю Вселенной было, однако, не до царских просьб: он медитировал, и Индрадьюмне пришлось подождать. Ожидание было долгим: пока Брахма медитировал, на земле сменилось девять поколений, а храм превратился в развалины. Но в один прекрасный день царь — потомок Индрадьюмны — отправился на охоту. Он ехал на коне по песчаной равнине, и вдруг конь споткнулся на ровном месте. Удививленный царь сошел с коня и начал разглядывать песок. Внезапно он увидел чакру. Тогда царские слуги бросились разгрести песок, и постепенно взорам охотников открылся древний храм. И тут появился Индрадьюмна, сопровождаемый самим Брахмой, и объявил, что храм принадлежит ему. Новому царю очень не хотелось с этим соглашаться, но спор быстро прекратился: Брахма отыскал свидетельницу — старую ворону, и она подтвердила права Индрадьюмны.

Божество для храма еще предстояло, однако, найти. Вишну вновь взошел царю мальвов, явившись ему во сне и объяснив, что изображение божества следует вырезать из бревна, что плавает вблизи морского берега. Но тут-то и начались затруднения: ни царским воинам, ни слонам не удавалось выловить бревно и вытащить его на берег. Вишну был вынужден снова вмешаться и объявить, что для выполнения операции надлежит отрядить двоих: брахмана и шабару. И как только указание Вишну было выполнено, бревно немедленно оказалось на берегу.

На пути царя вырастали, однако, все новые препятствия. Станным образом, ни один мастер не мог выпилить из бревна изображение Джаганнатха. Теперь Вишну не ограничился советом, а взялся за дело сам: принял образ резчика по дереву и приступил к работе. При этом он поставил царю необычное условие: запретил заглядывать в мастерскую, пока идол не будет готов. Но время шло, и в один прекрасный день царица, заинтригованная тем, что ни одного звука не доносилось из покоев божественного мастера, все-таки осмелилась тихонько приоткрыть дверь. В то же мгновение Вишну исчез, оставив в мастерской три незаконченных деревянных статуи.

Все усилия, казалось, пошли прахом. Но Вишну успокоил Индрадьюмну: статуи, сказал он, хороши и так; а то обстоятельство, что они не вполне понятны по содержанию, и вовсе не должно смущать царя. С той самой поры фигуры идолы Джаганнатха, его брата Балабхадры и сестры Субхадры и стоят в пурийском храме³⁹.

Пафос всей этой истории едва ли может вызвать сомнения. В затейливых хитросплетениях сюжета нетрудно различить этапы и изгибы большого пути — адаптации древнего племенного культа брахманистской традицией. На этом пути пришлось преодолеть немало препятствий — было необходимо и умело истолковать странную взаимосвязь храмового культа с верованиями млеччхов, и закамуфлировать то, как медленно утверждался культ Джаганнатха, и вдобавок объяснить очевидное несходство пурийских культовых изображений с традиционной иконографией вишнуизма. Соблюсти должное соотношение между «варварским» вчера Джаганнатха и его ортодоксальным сегодня стало возможным только с помощью «*deus ex machina*» — Вишну, чудесным образом устраняющего бесконечные исторические неувязки.

Но волшебство лишь оттеняет другое средство, с помощью которого новый культ пробивает себе дорогу: сотрудничество брахмана и шабары. Только при этом условии появляется возможность «отыскать бога» и воздвигнуть для него святилище. Нетрудно заметить, что и здесь отразились многие моменты вполне реального — но также весьма длительного процесса — приобщения Калинги — Ориссы к брахманистской цивилизации.

Известно, что вплоть до середины первого тысячелетия эти земли рассматривались брахманистской ортодоксией как «нечистые»: в дхармасутрах (например, у Баудхаяны) можно найти прямые указания, согласно которым брахману, побывавшему здесь и вернувшемуся на родину, надлежало совершить ритуальное омовение.

Интенсивное проникновение в Калингу арийско-брахманистской культуры приходится на гуптский период. Оно отнюдь не было стихийным: есть немало свидетельств тому, что власти страны стремились привлечь сюда как можно больше брахманов с севера. Так, легенда гласит, что царь Яяти Кесари, придя к власти, пригласил в Пури десять тысяч брахманов⁴⁰.

Эпиграфические материалы дают возможность воссоздать картину массовой иммиграции брахманов, которой способствовали щедрые земельные пожалования. Тем не менее, включение Калинги в орбиту арийской цивилизации оказалось не только длительным, но и внутренне сложным процессом: оно предполагало и вытеснение тантрических традиций, и наступление на позиции настиков, издавна пользовавшихся большим влиянием в этих краях; однако перед ортодоксией стояла и другая важная задача: абсорбировать многочисленные племенные культы и превратить их приверженцев в своих союзников.

Именно этот последний мотив и звучит в рассказе о приключениях брахмана, отправившегося на поиски Джаганнатха и обнаружившего его у млеччхов-шабар. Тут-то и обнаруживается сходство между посланцем Индрадьомны и отцом блистательного семейства, воплотившего синтез всех четырех варн, — сходство, которое трудно счесть случайным. «Неарийский ореол» вокруг Шабарасвамина можно, как мы убедились, рассмотреть на достаточно широком историческом фоне. И, с учетом этого контекста, — снова вернуться к вопросу о происхождении «Шабарабхашьи».

Едва ли можно усомниться в том, что, по крайней мере, образ ее автора сложился на границе двух миров — арийского и варварского. Но где именно? Ответ, казалось бы, очевиден — там, где обитали и обитают шабары, т.е. в Калинге. Остается, однако, одна усложняющая картину деталь: термин «шабара», как его понимали в древности, едва ли означал только шабар Ориссы.

Тогда-то и приходит время вспомнить о джайнах, преследовавших мудреца Адитьядеву и вынудивших его скрываться в лесу. Где могли совпасть эти два обстоятельства — контакт ариев и шабар, с одной стороны, и острый конфликт между брахманистской ортодоксией и джайнами — с другой, причем в ситуации, когда влияние этих последних было настолько значительным, что они могли причинять своим оппонентам серьезные неприятности? Такое было возможно при одном условии: джайнская община должна была занимать прочные позиции при царском дворе. И здесь мы снова возвращаемся к Калинге-Ориссе; хорошо известно, что калингские правители в течение столетий покровительствовали джайнской общине. Эпиграфические материалы (в частности, Хатхигумпхская надпись) свидетельствуют о том, что джайнизм был распространен в Калинге еще в IV веке до н.э. Можно предположить, что пик джайнского влияния пришелся на царствование Кхаравелы (I — II в.в. до н.э.). В течение последующих столетий последователи Махавиры, по всей вероятности, мало помалу утрачивали свои позиции, но еще в VII веке н.э. Сюань Цзан называл Калингу центром джайнизма⁴¹.

Не приходится, таким образом, удивляться тому, что память о бывлом могуществе джайнов, равно как и о фанатичном антибрахманизме, некогда их отличавшем, продолжала жить среди пандитов. Равно как и тому, что «джайнские» мотивы легко могли быть использованы при создании авторитетного традиционного образа, притом, что благодаря «смещению в глубь веков» этот последний лишь приобретал дополнительную значительность.

IV

Все это дает нам возможность по-новому прочитать некоторые страницы «Шабарабхашьи». Повторим, что комментарий на сутры Джаймини, разумеется, ни в коей мере нельзя рассматривать как прямое воспроизведение ситуации в Калинге, в первую очередь — в силу его универсально-нормативного характера. Едва ли случайно, однако, то обстоятельство, что от большей части памятников индийской философии «Шабарабхашью» отличает интерес к народам Индии и их языкам. Комментарий упоминает жителей самых разных частей Индостана. Он говорит об обитателях разных земель — и Вахики, и Андхры, и Декана — отмечая их обычаи, повседневные промыслы и особенности их внешнего облика. Так, о жителях Вахики (Бенгалия) в бхашье сообщается, что они вдвое больше ростом, чем обитатели области Куру; о «южанах» (*dakshīnatyas*) — что для них характерны черная кожа, красные глаза и массивное туловище. Можно обнаружить здесь и общие рассуждения о млеччах как о категории населения. Варвары, указывает Шабара, — искусные рыболовы и охотники на птиц. Но не только это он находит достойным упоминания.

Млеччи интересуют составителя бхашьи в связи с центральной темой брахманистской экзегезы — природой языка. Тезис о единстве индоарийской цивилизации, а вместе с ним и о единстве языковом, — не только полностью разделялся последователями Джаймини, но и играл в философии мимансы фундаментальную роль. Существует только один язык — санскрит, все же остальные человеческие наречия демонстрируют лишь ту или иную степень его искажения людьми, большее или меньшее отклонение от универсальной нормы. Но каковы бы ни были эти отклонения, язык шрути остается неизменным. Санскритское слово понимают везде — от Гималаев до мыса Коморин (Кумари), — говорит комментатор. В этом контексте особенно показательны его рассуждения о языке млеччхов.

Санскрит надлежало бдительно оберегать от всякого проникновения варварской лексики. Однако такое проникновение стало фактом. Равно как и то, что есть немало слов, отсутствующих в словаре ариев, но используемых млеччхами. Как определять их значение — исходить из словоупотребления варваров или возводить к санскритским корням? Легко заметить, что если сам язык млеччхов — не что иное, как испорченный санскрит (ведь и сами они суть деградировавшие арии!), то именно последнее согласо-

ется с брахманистской традицией. И тем не менее, Шабарасвамин избирает первый из двух путей. Для его подхода характерен своеобразный дуализм: нет ничего опасного в том, чтобы последовать примеру варваров, к примеру, если речь идет о названиях птиц (область, в которой лесные жители так компетентны!); заимствование варварских слов недопустимо лишь в тех случаях, когда дело касается дхармы («Миманса-сутрабхашья», I, 3, 1). Такая широта взглядов уже сама по себе заслуживает внимания. Но ее значение возрастает еще больше, если обратить внимание на некоторые другие темы, затрагиваемые в комментариях.

Для брахманистской ортодоксии никогда не утрачивал значения вопрос: кто обладает правом изучать ведийские тексты и, следовательно, быть допущенным к брахманистским жертвоприношениям, а кто нет. И не приходится удивляться ни тому, что комментатор уделяет этому сюжету внимание, ни тому, что, трактуя его, он идет в русле должен был следовать давней и до деталей разработанной традиции. Но следует обратить внимание на те узоры, которыми он расцветивает эту канву. Известно, что к тем, кто, не принадлежа ни к одной из арийских варн, был все же допущен к изучению Вед и брахманистским обрядам, относились нишадастхапати — вожди нишад, неарийского племени, издревле связанного с ариями⁴².

Можно назвать, по крайней мере, два момента, сближающие нишад с шабарамы: оба племени были мундаязычными, происхождение как шабаров, так и нишадов брахманистская традиция объясняла деградацией ариев. («Вишну-пурана», I). Как же истолковывает Шабарасвамин сутру, определяющую права нишадастхапати? Вопреки традиции, он относит термин «нишадастхапати» не к «татпуруша», а к «кармадхарайя», иначе говоря, предлагает интерпретировать «нишадастхапати» не как «господин нишад» (т.е. «господин над нишадами»), а как «господин нишада», или «господин, являющийся нишадой»⁴³.

Право приносить жертвы вместе с ариями распространялось, согласно такой трактовке, уже не на одних лишь вождей, но на всех нишад. Очевиден и пафос такого толкования: учитель мимансы выступает за расширение круга лиц, допущенных к брахманистским обрядам и за смягчение ритуальных запретов, разделяющих ариев и неариев.

Вернемся теперь к исходной, ключевой теме мимансы — вопросу о природе дхармы. Почему в дополнение к обширной ритуально-эзегетической литературе брахманизма потребовалась

миманса; каков источник «желания познать дхарму» (*dharmajijñāsa*), постулированного в первой сутре Джаймини? Здесь и обнаруживается, что «этнологическая» проблематика имела принципиальное значение для самого становления мимансы.

О дхарме существуют разные представления — и человек, знающий лишь одно из них, рискует попасть в беду; с этим, по мнению комментатора, и связана необходимость в специальном исследовании дхармы «Миманса-сутрабхашья», 1,1,1). Это утверждение можно интерпретировать как намек на настиков — и многое свидетельствует в пользу такого истолкования⁴⁴.

Но едва ли оно будет исчерпывающим. Poleмика с настиками, прежде всего с буддистами, в самом деле имела кардинальное значение для мимансы. Она не была, однако, единственной задачей, стоявшей перед последователями Джаймини, а в те времена, когда складывалась «Шабарабхашья», она едва ли представляла собой главную их заботу. О дхарме и в самом деле существовали разные представления. Но если с одними действительно надлежало бороться, то другие требовалось привести к общему знаменателю. Последнее же означало найти ответ на вопрос: как сочетается универсальная дхарма с обрядовыми практиками различных областей и народов; иными словами, как соединить ведийско-брахманистское наследие с колоссальным многообразием местных, полностью или частично «варварских», верований и культов?

О том, как представляли себе этот синтез мимансаки, позволяет судить небольшая по объему, но чрезвычайно емкая по проблематике дискуссия, составляющая содержание так называемой Холакадхикараны («Миманса-сутрабхашья», I, 3, 15 — 23). Комментатор и его оппонент-пурвапакшин обсуждают здесь соотношение шрути с местными обычаями, и оппонент открывает диспут, высказывая мысль, казалось бы, вполне отвечающую духу брахманистской ортодоксии: если любое предписание применимо в своей, строго определенной сфере, то же самое верно и по отношению к местным обычаям: каждый из них надлежит соблюдать лишь тем, для кого он предписан, и в той местности, где он является традиционным. При этом оппонент ссылается на примеры партикуляризма, которыми изобилует ведийская традиция. Среди них есть родовые (в одних *gotрах* принято собирать волосы на голове в три пучка, а в других — в пять), есть кастовые (выраженные предписанием: «раджа да жертвует по обряду *раджасуйя*); есть и «антропологические» («белый человек да будет *хота-*

ром»). Наконец, существуют и географические: так, оппонент упоминает о ритуале вайшвадева, который предписано совершать там, где земля имеет уклон на восток.

Если обитатели разных областей не похожи друг на друга даже внешне («темнокожие» южане и «большетелые» северяне); то не приходится удивляться и тому, что они следуют различным местным традициям: на востоке практикуют одни обряды, на юге — другие, а на севере — третьи.

Именно против этого принципа и выступает Шабарасвамин. Он выдвигает противоположный тезис: дхарма относится ко всем. И местные обычаи тоже надлежит исполнять всем. Обосновывая эту мысль, Шабарасвамин использует традиционную эпистемологию мимансы — учение о праманах⁴⁵.

Судить с достоверностью можно лишь о том, что установлено с помощью того или иного познавательного средства (*праманы*). Единственной праманой, пригодной для познания дхармы, является слово (*шабда*) — ведь ведийские предписания суть в первую очередь словесные высказывания. И основной аргумент против любых локальных «ограничений» в ритуальной области — не существует праманы, посредством которой их можно было бы установить. Комментатор не утверждает, разумеется, что «ограничений» нет. Напротив, они представляют собой неопровержимый факт, о котором мы узнаем с помощью восприятия (*пратьякши*). Есть среди «ограничений» и такие, что недвусмысленно предписываются Ведами. Однако, — и это чрезвычайно важно для комментатора, — речь идет о строго определенных частных случаях, не позволяющих делать какие-либо обобщения.

Если же это происходит, то неизбежна путаница. Обряд, принятый в той или иной стране, исполняют далеко не все ее жители. Есть много «темнокожих», не соблюдающих «своих» южных обычаев, и немало «большетелых», пренебрегающих северными. Вместе с тем среди обитателей любой страны можно встретить и таких, что не обладают «типичной» внешностью, но, тем не менее, практикуют местные ритуалы. Бывает и по-другому: покинув родину, переселенцы не обязательно усваивают новые традиции, но нередко продолжают следовать прежним. В результате даже обряды, которые предписано совершать в определенной местности, утрачивают свой локальный характер (вайшвадеву практикуют не только там, где земля наклонена на восток). «Местные» характеристики всегда оказываются расплывчатыми и неопределенными. Так,

например, «матхурцем» можно назвать и того, кто уже живет в Матхуре, и того, кто только находится на пути туда, и того, кто проживал там прежде.

Таким образом, различия между местными обрядовыми традициями предстают перед читателем «Миманса-сутрабхашьи» как насыщенная практическая проблема, требующая эффективного решения. Партикуляризм в ритуальной сфере тесно переплетается с региональным и этническим многообразием. Показательно и то, какое решение предлагает комментатор: отстаивая единство дхармы, он не противопоставляет его разногласиям местных культов. Он отвергает не их самое, а «всего лишь» отказывается признать их связь с местом бытования неразрывной. Он объявляет их дхармой для всех. И главным аргументом в пользу такого толкования становится факт миграции и важнейшее ее следствие — смешение народов и их ритуальных традиций. Калингские цари не напрасно приглашали брахманов с севера.

V

В свидетельствах самых разных источников присутствует, таким образом, общий мотив. Существует корреляция между (1) преданиями о Шабарасваине, (2) легендами о брахмане, пришедшем в селение шабар и взявшем в жены шабарянку (и те, и другие зафиксированы как письменной, так и устной традицией); (3) материалами, характеризующими этническую историю шабар, (4) документами (в том числе эпиграфическими), относящимися к истории Ориссы; (5) сведениями о роли шабар в культе Джаянатха; и, наконец, (5) проблематикой «Миманса-сутрабхашьи».

Обнаружившиеся созвучия помогают более ясно представить себе ситуацию, в которой миманса сформировалась в отдельную, самостоятельную даршану. Для брахманистской традиции гуптская эпоха стала временем серьезных внутренних изменений. В условиях острой конкуренции с настиками (в частности, джайнами) ревнители ортодоксии вели (в Калинге — при решительной поддержке властей) борьбу за влияние на варваров, приобщая местное жречество к нормам брахманизма.

Едва ли все это было мыслимо без переоценки прежнего, резко враждебного отношения ариев к млеччам. А при доминирующем положении шабар в варварском мире — без пересмотра их статуса. Такой пересмотр происходил в индийской истории не однажды. Для того, чтобы религия, не допуская прозелитиз-

ма, обрела новых приверженцев, использовался неизменно эффективный прием: млечхабхава. Вчерашние млеччки «узнавали» о своем давнем арийском прошлом, и все новые массы варварского мундаязычного населения мало помалу втягивались в орбиту арийско-брахманистской цивилизации.

Существовало, однако, еще одно неперемное условие успеха: существенное упрощение если не самих принципов брахманизма, то, по крайней мере, способа их изложения. Нужны были тексты, предназначенные для новых «специалистов на местах», еще не искушенных в ритуальной премудрости. Ритуальные правила и принципы экзегетики, секреты этимологии, и основы традиционного права — все это требовалось преподать в облегченной, максимально упорядоченной, а главное — компактной форме⁴⁶.

Таким компендиумом и стала «Шабарабхашья», дополнившая собой двенадцать книг Джаймини; двенадцать — ибо четыре книги «Брахма-сутр», с их сложнейшей сотериологической проблематикой, едва ли подходили для решения поставленной задачи.

Существовало, наконец, и третье условие успешного обучения дхарме на новых землях: требовалось осмыслить многообразие местных культов и их соотношение с ведийской дхармой. С этой точки зрения, не столь уж загадочным выглядит отношение мимансаков к ведийскому пантеону: отрицая существование богов и признавая реальными лишь их имена, присутствующие в сакральном тексте и произносимые при совершении обряда, последователи Джаймини и Шабарасвами не проповедовали «индийский атеизм», но искали способ объединить ведийскую традицию с народной религиозностью. И нашли его, переосмыслив представление о цели, к которой должны были вести брахманистские жертвоприношения. Не ведийские божества должны стать предметом поклонения — сами обряды, как считалось, наделяли человека чудесной силой (*анурвой*) и в конечном итоге избавляли его от *сансары*. Ведийский ритуал становился своеобразной надстройкой над местной традицией. Брахманизируемым варварам не надо было ниспровергать идолов, которым они издревле поклонялись.

Судя по результатам, предложенные средства оказались эффективными. И сыграли в этнической истории шабар решающую роль. Синтез брахманистского и варварского начал состоялся. Брахман и шабара выловили волшебное бревно из залива и воздвигли храм. Однако неизбежным следствием такого сотрудничества стала ассимиляция мундаязычных варваров и резкое

уменьшение числа тех, кто остался за порогом аризации, сохранив прежнюю культуру и идентичность. Отныне проблема взаимоотношений с шабарамми уже не являлась для ревнителей брахманизма ключевой, ибо она была решена. Возник другой вопрос: что, собственно, делают эти млеччи в храме Джаяннатха?

Модель брахманизации, нашедшая свое воплощение в мимансе, не была, разумеется, единственной. Ее реализация становилась возможной при одном непременном условии: массовом переселении брахманов из северных, традиционно арийских земель. Только благодаря миграции, о которой говорил Шабарасвамин, носители «подлинной» брахманистской традиции могли играть роль ведущих, а местные жители — ведомых.

Так обстояло дело далеко не везде; неудивительно, что в других частях Южной Азии, в частности, на индийском юге, сложились другие модели индуизации, восходившие к различным школам веданты.

Здесь ведущими стали уже не арии-переселенцы, а сами аризируемые млеччи. Они многое заимствовали с севера и подчас даже акцентировали свою связь с Арьявартой, но критерии ортодоксальности они формулировали самостоятельно. По-иному решали они и проблему культового многообразия: все формы поклонения богам оказывались иллюзорными — ибо подлинная реальность признавалась лишь за Брахманом — неперсонифицируемым и неизреченным. Все обряды выглядели теперь как одно из бесчисленных проявлений майи. И все, в том числе и откровенно антибрахманистские, как, например, традиция альваров, оказывались в равной мере допустимыми и совместимыми с ортодоксией. А сам ведийский ритуал явно утрачивал свою исключительность.

Все это не исключало, разумеется, своеобразной имитации старых брахманистских образцов. Нельзя, однако, не увидеть своеобразной симметрии в том, что если путь «старых» брахманов лежал в варварские земли, чаще всего на восток и на юг, то теперь ведантисты совершали паломничества на арийский север.

Позднейшие мимансаки не питали иллюзий насчет новой ортодоксии. Судьба брахманистского наследия виделась им в мрачном свете. Панчаратра и пашупата были, с их точки зрения, не ближе к нему, нежели поверженный буддизм. Характерны признания Кумарилы Бхатты: не стоит удивляться тому, что многие части Вед, возможно, были утрачены. «Исчезновение Вед, — полагал он, — не является невозможным, коль скоро даже теперь мы обнаруживаем, что Веды утрачиваются из-за небрежности и лени учеников или из-за постепенного исчезновения людей, сведущих в них...»⁴⁷.

Приложение

«Миманса-сутрабхашья», I, 3, 15 – 23 (Холакадхикарана)

Сутра 15. (Пурвапакша): Если всякое указание (видхана) ограничено областью (своего применения), то это ограничение распространяется и на авторитет (обычая).

ШБ (Оппонент) – Установлено, что авторитет смрити и обычая зависит от (ведийского) предписания, следовательно, он ограничен. Стало быть, такие обычаи, как холака и остальные, должны соблюдать одни лишь жители восточных земель; (такие, как) ахнинайбука, – южане, (приносить жертву по обряду) удвришабха – только северяне; (таковы и обычаи, определяющие различное количество пучков, (в которые следует собирать) волосы на голове: у одних – три, у других – пять.

Сутра 16. (Сиддханта): В действительности дхарма относится ко всем; стало быть, таково всякое предписание.

Выражение «в действительности» опровергает высказанное суждение. Обычаи, подобные упомянутым, должны быть дхармой для всех.

– Почему?

(Именно) потому, что таково всякое указание. Слово «видхана» означает то, благодаря чему достигается желаемый (результат), это указующее слово, (предназначенное) для подкрепления (свидетельств) смрити. А указующее слово не может обозначать ни общего, ни частного.

– Но ведь нет ни одного отдельного слова, выражающего общее (указание), одинакового для всех (исполняющих указание), (слова), которое могло бы быть предназначено (для такого подкрепления).

– Потому-то единственный разумный вывод – что указание относится ко всем.

– Почему?

– Потому что все, для чего есть прамана, (выражается с помощью такого речения: «надлежит сделать то-то и то-то»; для того же, чтобы ограничить (область) его действия, праманы нет. Пурвапакшин ссылается на разнообразие в обычаях, касающихся количества пучков в волосах. Ответ (на его утверждение) дает следующая сутра.

Сутра 17. Ограничение осуществляется только на основе посприятия (пратьякши).

В случае с пучками в волосах мы посредством восприятия устанавливаем, что (данное) ограничение является следствием тех ограничений, (что связаны с принадлежностью к) готре.

Сутра 18. А также и потому, что нет отличительного признака, который включал бы всех.

(Толкованию) этой сутры следует предпослать несколько слов.

– Что это за слова?

– Почему же не может быть ограничений через отличительный признак, подобный тому, который (выражает) такое правило, как «белый человек да будет хотаром»?

– (Потому, что) «нет отличительного признака, который включал бы всех», кто в действительности должен соблюдать (тот или иной) местный обычай. Так же, имея дело с характеристиками, вроде «темные», «(обладающие) большим телом», (или) «красноглазые», мы воспринимаем как наличный факт, что не обязательно все те, кому присущи эти черты, следуют данному обычаю и (в то же время) видим, что те, кому они не присущи, (напротив), следуют ему. Поэтому ограничений нет. А что до приведенного примера с «белым хотаром», то здесь есть ясное свидетельство ведийского текста.

Сутра 19. Имя также служит для (обозначения) связи со страной.

Оппонент: почему ограничение не может быть связано с именем? Те, кого называют южанами, совершали бы ахнинайбуку; те, кого называют северянами, приносили бы жертвы по обряду удвришабха; жители восточных земель совершали бы холаку; так же, как в случае, если речь идет о жертвоприношении по обряду раджасуйя, у нас есть ограничение – «раджа да жертвует по обряду раджасуйя».

– Это не так. Имена служат обозначению связи с определенной страной. Однако мы посредством наблюдения узнаем, что человек, покинувший южные земли и обитающий (теперь) на востоке или на севере, продолжает совершать ахнинайбуку. Точно так же и уроженцы севера, даже живя в в других странах, продолжают жертвовать по обряду удвришабха, а уроженцы востока продолжают совершать холаку. Если человек переселяется из одной страны в другую, то он не обязательно начинает следовать обычаям последней. Отсюда следует, что ограничений нет. Что же до того, что по обряду раджасуйя приносит жертвы только раджа, кшатрий, то это – строго определенный случай.

Сутра 20. Это не относится к покинувшему одну страну и поселившемуся в другой.

Если ты думаешь так: раз имена служили для (обозначения) пребывания в стране, то затем имя не может служить для (обозначения) того, кто отправился в другую страну и поселился в ней; то (мы ответим, что) посредством наблюдения мы узнаем: имя «матхурец» на деле используется (также и) для обозначения человека, не связанного с Матхурой и живущего в другой стране; отсюда следует, что имя не служит для обозначения (пребывания) в стране; если таково мнение оппонента, то вот наш ответ:

Сутра 21. Имя служит для (обозначения) связи со страной, как в случае с именем «матхурец».

Даже притом, что имя служит для (обозначения) связи со страной, оно не является неприменимым также и для (обозначения) того, кто эту страну покинул. Ибо имя (в буквальном смысле слова) служит (для обозначения) связи, и только для (обозначения) связи: не для (обозначения) связи, имевшей место в прошлом, и не (для (обозначения) связи), которая возникнет в будущем. Ибо, как мы видим, «матхурцем» называют и того, кто отправился в Матхуру, и того, кто теперь живет в Матхуре, и того, кто покинул Матхуру. И только человека, не связанного с Матхурой никаким образом из вышеперечисленных, нельзя назвать матхурцем. Таким образом, ограничений нет.

Сутра 22. Для обозначения (страны, пределами которой ограничено совершение обряда), может служить, например, (определение) «имеющий уклон».

(Оппонент): Почему (название) страны не может быть дополнительным наименованием обряда? Почему, (например, нельзя сказать, что) в стране, где земля по преимуществу черная, совершают ахнинайбуку. (Как, например, в случае с предписанием): жертвовать по обряду вайшвадева надлежит там, где земля имеет уклон на восток».

Сутра 23. Но это определение – такое же, как и определение по исполнителю (обряда).

Уже доказано, что такие отличительные признаки, как «темнокожий», «красноглазый» и тому подобные, как и те, что относятся к исполнителю «обряда», неопределенны и не согласуются с действительным положением дел. Столь же неясно и указание на название страны. Посредством наблюдения мы устанавливаем, что многие, даже (проживая) в стране, где земля по преимуществу черная, не совершают обряда (*ахнинайбуки*) и, напротив, люди, проживающие в стране, где все обстоит иначе, совершают ее. А потому нет ограничения по названию страны. Что же до (случая с «землей, имеющей уклон на восток», то связь (этого предписания) с вайшвадевой определена в Ведах.

Примечания

- ¹ В.С. Соловьев, Индийская философия, в кн.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона, т.25, Санкт – Петербург, 1894, с. 97 – 98
- ² G. Jha, *The Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā*, Delhi, 1978, с. 6.
- ³ Mohan Lal Sandal, *Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*, Delhi, 1980, с. I – IV.
- ⁴ «... После того, как Веды изучены, возможны два пути: (первый) — вернуться домой и (второй) — исследовать дальше речения Вед. Поэтому смысл данного предписания таков: «Не следует возвращаться из дома учителя домой, ибо кто тогда будет исследовать предписания Вед?»
 — Если это так, то изучение Вед не предполагает желания познать дхарму. Ибо сказано: «Изучивший Веды да совершит снану». Таким образом, тот, кто, изучив Веды, исследует дхарму, хотя он должен совершать омовение, нарушает это предписание. Но нарушать установленное нельзя.
 — Мы нарушим это установление. Если мы не нарушим его, мы превратим Веды, преисполненные смысла, в бессмыслицу. Очевидно, что их смысл состоит в научении ритуальным действиям. А достойные жертвователи не учат, что изучение приносит плоды само по себе. И если (на первый взгляд) кажется, что учат, то (Джаймини говорит), что «наименование плода [результата] означает разъяснение смысла (жертвоприношения), так как они преследуют иные цели» (МС, II, 4,6). Кроме того, изучившему Веды этим не предписано, то снана должна следовать непосредственно (за изучением Вед). Ибо (здесь) нет ни одного слова, которое выражало бы непосредственное следование. Абсолютный суффикс указывает на предшествование во времени, а не на непосредственное следование. Кроме того, если бы речь шла о непосредственном следовании, то возник бы вопрос о видимой цели изучения. Эта цель могла бы быть определена косвенным образом. И снана не предписана как очевидная [непосредственная] цель; слова «если изучены Веды, следует совершить снану», скорее указывают косвенным образом на то, что одновременно с завершением изучения Вед перестает действовать запрет совершения снаны. А слова «не следует возвращаться из дома учителя» являются отклонением неочевидной цели.
 — Итак, слово «теперь» означает, что после того, как завершено изучение Вед, необходимо сразу же приступить к исследованию дхармы. Речь идет не о том, что исследование дхармы невозможно после другого занятия; (мы утверждаем лишь), что после изучения Вед надо не спешить со снаной, а, напротив, — исследовать дхарму. «Миманса – сутрабхашья», I, I, I. Цит. по А.В. Пименов, Возвращение к дхарме, Москва, 1998, с. 308 – 309.)
- ⁵ A. Parpola, *On the Formation of the Mīmāṃsā and the Problems concerning Jaimini*. *Archiv für indische Philosophie (Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens XXV)*, с. 145 – 174.
- ⁶ См., например, R.W. Lariviere, *Madhyamīmāṃsā – the Saṃkārasakāṇḍa*, *Archiv für indische Philosophie (Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens) XXV*, с. 179 – 194).
- ⁷ J.-M. Verpoorten, *Mīmāṃsā Literature*, Wiesbaden, 1987, с. 52 – 53.
- ⁸ Cp. Windisch, Ernst, *Geschichte der Sanskrit – Philologie und indischen Altertumskunde*, Strassburg und Berlin, 1917 – 1920, с. 25. s. 24 – 25.

- ⁹ Ср. С. Д. Серебряный, Видьяпати, Москва, Наука, Главная редакция восточной литературы, с. 151 – 159.
- ¹⁰ E. Frauwallner, Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karma-Mīmāṃsā, Wien, 1968, s. 111. Здесь же см. о «вритти», фрагменты которого были включены в «Миманса-сутрабхашью», и об их соотношении с другими частями бхашьи.
- ¹¹ J.-M. Verpoorten, in: India and the Ancient World: History, Trade and Culture before A.D. 650 – Prof. P.H. L. Eggermont jubilee volume, presented on the occasion of his 70th birthday\Ed.: Pollet G. Leuven, Dep. Orientalistiek, 1987.
- ¹² E. Windisch, Geschichte..., с. 24.
- ¹³ G. Jha, The Prabhākara School, с.7.
- ¹⁴ D.V. Garge, Citations in Sābara-Bhāshya (A Study), Poona, Deccan College Diss. Ser.8, с. 13 – 15.
- ¹⁵ The Test of Man Being the Purusha-Parīkshā of Vidyāpati Thakkura, London, 1935, с. 73 – 75.
- ¹⁶ «Твоя мудрость – моя защита! Сказки народов Индии. Перевод с английско-го и хинди, с.181
- ¹⁷ G. Jha, The Prabhākara School, с. 7.
- ¹⁸ На русском языке см.: А.Н. Седловская, Адиваси центральной Индии, в кн.: «Малые народы Южной Азии», с. 46, 49.
- ¹⁹ V. Elvin, The Religion of an Indian Tribe, Bombay, 1955, с. 10.
- ²⁰ J. Bostock and H.T. Riley, The Natural History of Pliny, London, 1855 – 6, vol. II, с. 46. Ср. Cunningham, Ancient Geography of India, edited by M. Sastri, Calcutta, 1924, с. 583.
- ²¹ M. Crindle, Ancient India as Described by Ptolemy, edited by S.M. Sastri, Calcutta, 1927, с. 172. Бк, VII, i, 80.
- ²² Краткую характеристику этих дискуссий см.: V. Elvin, The Religion of an Indian Tribe, с. 11.
- ²³ Ср. Седловская, Адиваси центральной Индии, с. 46.
- ²⁴ Elvin, The Religion of an Indian Tribe, с. 12.
- ²⁵ V. Elvin, The Religion of an Indian Tribe, с. 12 (см. также приводимые здесь ссылки).
- ²⁶ Ср. P. Thieme, Der Fremdling in Rgveda, Leipzig, 1938; J. Joki, Uralier und Indogermanen, Helsinki, 1977; W. Halbfass, Indien und Europa, Stuttgart-Basel, 1981, с. 194 – 195.
- ²⁷ Ср. N. D. Dutt, The Aryanisation of India, Calcutta, 1925, p. 68.; H. Raychaudhuri, Political History of Ancient India, Calcutta, 1932, с. 64; из позднейших работ см. Egon Brucker, Die spaetvedische Kulturepoche nach Quellen der Srauta, Gṛhya und Dharmasūtras. Der Siedlungsraum, Wiesbaden, 1980. с. 287 – 290.
- ²⁸ Ср.: Е.М. Медведев, Очерки истории Индии до XIII века, Москва, 1990, с. 109 – 110.
- ²⁹ Srinivas, Social Change in Modern India, Berkeley, 1967, с. 6.
- ³⁰ Так, в частности, шабары характеризуются в некоторых эпизодах Махабхараты (XIII, 14); о различиях между версиями Махабхараты, касающихся этнонимов, см. V. Elvin, Religion of an Indian Tribe, с. 13.
- ³¹ Махабхарата. Адипарва. Книга первая. Перевод с санскрита и комментарии академика А.П. Баранникова, Москва – Ленинград, 1950, с. 449.
- ³² Архашастра, или Наука политики. Перевод с санскрита. Издание подготовил В.И. Кальянов, Москва, 1993, с. 53.

- ³³ V. Elvin, Religion of an Indian Tribe, с. 14.
- ³⁴ V. Elvin, Religion of an Indian Tribe, с. 16. В качестве наиболее значительного произведения, где действуют шабары, несомненно следует назвать «Кадамбари» Баны. (Kadambari of Bana, translated by С.М. Riding, Oriental Translation Fund, London, 1986).
- ³⁵ Седловская, указ. соч., с. 46.
- ³⁶ Elvin, Religion of an Indian Tribe, с. 33.
- ³⁷ О генезисе культа Джаяннатха в контексте истории Ориссы см. Н. Kulke, Early Royal Patronage of the Jagannatha Cult. — А. Eshmann, Н. Kulke, G.G. Tripati (Eds.) The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa, Delhi, 1978.
- ³⁸ См. Г. Кульке, Орисса: Джаяннатх, в кн.: Древо индуизма, Москва, 1999, с.383.
- ³⁹ Рассказ о культе Джаяннатха и изложение некоторых легенд о шабарах и посетившем их брахмане можно найти в книге Н.Ф. Рукавишниковой «Колесница Джаяннатха», Москва, 1983, с. 83 — 86, 104, 126, 132. Известны, однако, и другие версии. Так, Г. Кульке приводит ориссское предание о том, как царь Яяти Кесари повелел воздвигнуть храм, на месте которого впоследствии было воздвигнуто святилище Джаяннатха. Здесь также идет речь о спрятанных идолах, а шабары, и в первую очередь их вождь Басу, представлены как хранители древней традиции. (Г. Кульке, Орисса: Джаяннатх, в кн.: Древо индуизма, с. 372 — 373).
- ⁴⁰ Ср. Г. Кульке, Джаяннатх: Орисса, в кн.: Древо индуизма, с. 374.
- ⁴¹ Ср. Helmuth von Glasenapp, Der Jainismus. Indische Erloesungsreligion, Berlin, 1925, с. 37.
- ⁴² О нишадах см. Е.М. Медведев, Очерки истории Индии др 13 века, Москва, 1990, с. 67, 113, 125.
- ⁴³ Shābara-bhāṣya, 6, 1, 51. Цит по: М. Gosvami, Jaimini, Mīmāṃsā-darśana. With Sabārabhāṣya of Sabarasvāmi, Tantravārttika by Kumārila Bhaṭṭa with its Commentary Nyāyaśudha of Someśvara Bhaṭṭa, Benares, vol. 1, Prachya Bharati ser. 16.
- ⁴⁴ Ср.: О. Strauss, Die älteste Philosophie der Karma—Mīmāṃsā, Berlin, Sitzungsberichte der Pr. K. und K. Akademie der Wissenschaften, 1932, s. 470ff; E. Frauwallner, Materialien zue ältesten Erkenntnislehre der Karma — Mīmāṃsā, Wien, 1968.; F. Zangenberg, Sabara und seine philosophischen Quellen, Wien, 1962, Wiener Zeitschrift fuer die Kunde Sued — und Ostasiens, Bd. 6, ss. 60 — 77; А.В. Пименов, Из истории полемики мимансы с буддийскими школами, в кн.: «Буддизм. История и культура», Москва, 1989.
- ⁴⁵ Ср.: А. В. Пименов, К проблеме формирования учения о праманах в ранней мимансе, в кн.: «Рационалистическая традиция и современность. Индия», Москва, 1989.
- ⁴⁶ Об упрощении, которому формулировки дхармасутр подверглись в «Миманса-сутрабхашье», см. подробно: D.V. Garge, Quatations in Mīmāṃsāsūtrabhāṣya.
- ⁴⁷ Цит. по А. В. Пименов, Возвращение к дхарме, с. 358. (перевод), текст — см. Kevalanandasvati, Mīmāṃsākoṣa, 1952 — 1976, 7, 4436 a, 9ff.)

Праतिбха, или интуитивное познание, в трактате Бхартрихари «Вакьяпадия»

Существует достаточно обширная литература, посвященная индийскому философу-грамматисту Бхартрихари (V в.н.э.), где обсуждается одно из центральных понятий его лингвофилософии – *праतिбха* (*pratibhā*). Данный вопрос рассматривается в объемных трудах о Бхартрихари¹, а также и в специальных статьях². Цель данной работы – не пересмотр устоявшихся концепций, а попытка разбора некоторых противоречий, возникающих при трактовке *праतिбхи* в современной литературе.

В трактате «Вакьяпадия» («О предложении и слове») Бхартрихари разрабатывает достаточно много оригинальных теорий, рассматривает различные философские и лингвистические проблемы, но непосредственно с *праतिбхой* (лучше сказать, непосредственно *текстуально*) у него связаны следующие темы:

Вопрос о средствах достоверного познания (праманы).

Бхартрихари утверждает, что такие средства, как восприятие (прятыякша) и вывод (анумана), не могут быть вполне достоверны, т.к. вероятность ошибки очень велика (ВП1.32-34, 41, 42), и единственное, на что человек может опереться, это *праतिбха*,³ что трактуется как «интуиция» (intuition), «вспышка понимания» (flash of understanding), «акт интуитивного знания» (an act of intuitive knowledge), «интуитивная когнитивная вспышка» (intuitive cognitive flash), «изначальная вспышка сознания» (original flash of intelligence) и проч⁴.

Вопрос о природе высказывания и его значения.

Это интуитивное озарение тесно связано с речью или, в терминах Бхартрихари, с вечным творящим словом-принципом (*śabda-tattva*). С другой стороны, Бхартрихари выдвигает учение о

едином, неделимом высказывании, которое единственно и обладает смыслом. Акт постижения этого смысла и есть *пратибха*. Т.е., *пратибха* тождественна *смыслу* высказывания.

Совершенно очевидно, что для Бхартрихари *пратибха* есть нечто весьма существенное, но при рассмотрении его трактовок этого понятия возникают не менее существенные вопросы:

1) Во всем трактате (это приблизительно 1900 стихов-карик) о *пратибхе* говорится чрезвычайно мало (чуть более 10 стихов).

2) Но с точки зрения того, что Бхартрихари говорит о *пратибхе* в этих десяти стихах, интерпретация этого понятия как «интуитивного познания» (или «интуитивной вспышки») не является вполне удовлетворительной.

3) В стихе 152-м второй книги «Вакьяпадии» Бхартрихари приводит шесть видов *пратибхи*, и в их трактовке исследователи значительно расходятся друг с другом.

Итак, что же такое *пратибха*? Ф.Тола и К.Драгонетти справедливо отмечают, что слово *пратибха* — весьма важное (8: 96). Важное место оно занимает во всей истории индийской мысли (7: 1 и далее). Данное слово буквально означает «свечение» (*bhā*) «против», «к», «взамен» (*prati*). Можно было бы понять его как «отражение», но для обозначения этого явления у индийцев используется другое слово: *pratibimba*. Скорее, его можно трактовать как «свечение в ответ» (и тут аналогия не с зеркалом, а со светильником, когда от одного зажигается другой, пламя которого по своей природе не будет отличаться от пламени первого, тогда как отражение всегда отлично от оригинала). В индийской литературе, и не только философской, *пратибха* означает «прозрение», «озарение», «понимание». В современные индийские языки оно вошло как обозначение таланта, вдохновения.

Впервые у Бхартрихари *пратибха* встречается в первой книге — «Книге о Брахмане»: «Та сила (*śakti*), на которой зиждется весь мир, имеет в своем основании Слово; и эта сила — Око, она проявляется во множественности (*bheda-rūpa*), и сущность ее — озарение-познание (*pratibhā-ātma*)». (ВП 1.118).

Пратибха несколько раз упоминается в комментариях Хари-вришабхи⁵ к первой книге:

1. Комментарий к ВП 1.122: «Отпечаток слова (*bhāvanā*)⁶ не имеет начала и пребывает в каждом человеке в виде семени-познания. Он не может быть человеческой природы. Не посредством чьего-либо обучения дети узнают как пользоваться органами речи и т.д., а через интуицию (*pratibhā*). И только эта [врожденная

способность], сущность которой составляет слово, а не какой-либо смертный, может произвести данные усилия [органов речи] или дать знание, как их производить».

2. Комментарий к ВП 1.131: «При очищении Слова-сущности установлением правильных слов и при появлении особой заслуги от устранения [причин] возникновения неправильных слов непременно будет достигнут огромный духовный подъем (*abhyudaya*). От регулярной практики вышеуказанного достигается связь [со Словом-сущностью], которой предшествует [правильное] слово (*śabda-purvako yogah*). После предельно правильно познают интуицию (*pratibhā*) как происходящую из Слова-сущности, как основание всех трансформаций в феноменальном мире, как истинно сущую (*sattā*) и как наделенную двумя силами: быть целью и быть средством. За этим следует достижение вечного блаженства (*kṣema*)».

3. В комментарии Харивришабхи к ВП 1.126 приводится цитата: «Тот смертью преодолет, кто поклоняется той Речи, что имеет шесть врат, шесть основ, шесть способов пробуждения, шесть вечных [сущностей]». Субкомментарий Вришабхадевы поясняет, что здесь имеются в виду шесть типов «*пратибхи*», о которых говорится во второй книге Вакьяпадии (ВП 2.152).

Это были основные упоминания из первой книги. Теперь перейдем ко второй. Здесь картина уже иная: мы находим целый блок из десяти стихов, посвященных исключительно *пратибхе*. Приводим его полностью:

1. «Когда мы схватываем отдельные значения слов [в высказывании], то возникает нечто отличное [от них всех], озарение (*pratibhā*), которое и есть значение высказывания, которое будто бы «проявляется» значениями отдельных слов, [составляющих высказывание]» (ВП 2.143).

2. «И никто не может объяснить другому, что это за [озарение]. Оно переживается сугубо индивидуально, и даже тот, в ком оно возникло, не сможет его определить» (ВП 2.144).

3. «[*Пратибха*], будучи неопределимой, будто производит совмещение всех значений [отдельных слов высказывания]. Она будто наделена формой [смыслов] сразу всех [слов высказывания], и она становится объектом-целью(?) [этого высказывания] (ВП 2.145)».

4. «Порождается ли [*пратибха*] словами, или возникает от предрасположений (*bhāvanā*), никто не избежит ее в момент осуществления необходимой деятельности» (ВП 2.146).

5. «[*Пратибха*] принимается всеми людьми как абсолютная достоверность (*pramāṇatva*), и любая активность [даже] животных осуществляется в силу [*пратибхи*]» (ВП 2.147).

6. «Как некоторые вещества без какого-либо усилия, а лишь через вызревание, обретают [новую] силу, например, опьянять, [как в соке, превращающемся в вино], так и *пратибха* возникает у тех, кто обладает этой силой» (ВП 2.148).

7. «Кто весной так изменяет голос самца кукушки? Кто научил птиц и других существ вить гнезда и проч.?» (ВП 2.149).

8. «Кто побуждает животных совершать характерные для каждого действия как употребление определенной пищи, симпатия к одним и антипатия к другим, характерные прыжки и проч.?» (ВП 2.150).

9. «[*Пратибха*] возникает от традиции, которая следует предрасположениям (*bhāvanā*), и традиция определяется близостью и отдаленностью» (ВП 2.151).

К последней фразе нужны пояснения. Во-первых, необходимо разъяснить, что такое «традиция». Мы здесь пользуемся «традиционным» переводом санскритского слова «*āgama*», но он весьма неточен. Буквально слово означает «то, что приходит», «нечто привходящее», накопление, обретение, и, конечно, в философии Бхартрихари это слово тесно связано со знанием (ВП1.27, 30, 137). Со слов Бхартрихари, *пратибха* возникает и у животных (ВП 2.147), но источники ее — *бхавана* и *агама*. Если мы примем перевод «традиция», то получится абсурдное утверждение, что у животных возникает пратибха в силу какой-то традиции. Перевод «традиция» нельзя назвать абсолютно неверным. Он применим только тогда, когда речь идет о людях.

Слово же «*агама*» имеет гораздо более широкий спектр значений, чем «традиция». Что же это такое? *Агама* — это, в первую очередь, опыт, накопленное знание, духовное знание, и это, конечно, в большей мере относится к человеку, чем к животным. Говоря о животных, Бхартрихари имеет в виду врожденный опыт, инстинкт, а также наложенный на это опыт, приобретаемый ими в жизни. Поэтому та *пратибха*, которая возникает у животных, это, безусловно, не «значение высказывания», а то, что Бхартрихари называет пониманием как действовать (ВП 2.146-7), а Тола и Драгонетти «значением действия» или «значением ситуации» (the meaning of an action, the meaning of a situation, 8: 96). Человек также обладает этими двумя способностями (врожденной и приобретенной), но у него есть и другие, у животных же только две.

Пуньяраджа (комментатор второй канды ВП), поясняя вышеуказанный стих, отмечает, что «близкая» *агама* — это та, которая обретена (*āgata*) в этой жизни, а «отдаленная» — в прошлой (ком. к ВП2.151). По сути, Пуньяраджа здесь излагает формулу традиционного знания. *Агама* — это традиция непрерывной передачи и обогащения интуитивного опыта провидцев древности (риши), отраженному, по представлениям индийцев, в священных Ведах. Поэтому Бхартрихари и говорит, что есть только один источник достоверного знания — это *агама* (ВП1.30).

Далее комментатор добавляет, что только Слово — истинная причина *пратибхи* (ком. к ВП2.151). Но ведь у животных нет способности к речи, значит ли это, что у них нет и *пратибхи*? Может сложиться впечатление, что Бхартрихари здесь противоречит сам себе (ведь он же утверждал, что у животных *пратибха* есть). Но вопрос в том, что он понимает под Словом? Здесь важно подчеркнуть, что для Бхартрихари Слово — это не столько артикулированная речь, сколько сила Абсолюта-Брахмана, сила, творящая вселенную, поэтому все подчинено этому принципу (ВП1.1-2).

Из приведенного выше отрывка из второй книги можно понять следующее:

1. *Пратибха* — это значение высказывания.
2. Но определить, что такое *пратибха*, невозможно.
3. *Пратибха* — не только значение высказывания, но и значение любой деятельности-активности, поэтому она есть и у животных, и у них *пратибха* проявляется на уровне инстинкта и элементарного опыта. Безусловно, говоря о *пратибхе*, Бхартрихари имеет в виду человеческую деятельность.
4. *Пратибха* — это особое, причем достоверное знание, несводимое ни к восприятию, ни к рассудку.
5. *Пратибха* неизбежна!

Мы не привели еще один, завершающий данный раздел стих (ВП 2.152), где перечисляются шесть видов *пратибхи*: «Мудрые знают, что есть шесть видов *пратибхи*: обретаемая естественным образом (*svabhāva*), через следование [своей традиции Веды] (*caraṇa*), через регулярную практику (*abhyāsa*), йогой (*yoga*), через некий невидимый фактор (*adṛṣṭa*) и вкладываемая особым [существом] (*viśiṣṭa*)». Мы здесь представили интерпретацию, предложенную Айяром (2: 63), которую, в общем, разделяем. Но именно по поводу этого списка существует масса разногласий. Например, К.Абхьянкар говорит, что *пратибха* бывает шести ви-

дов, но перечисляет восемь⁷. А.Аклуджкар, перечисляя эти же шесть «вариантов» «интуиции», шестым называет, почему-то, *upapādita*⁸ (intuition through instruction or intervention) (12: 144).

Уже, как видим, есть почва для дискуссии. К сожалению, сам Бхартрихари почти ничего не разъясняет, и нам приходится пользоваться комментарием (*vṛtti*) ко второй книге⁹, который сохранился не полностью и отчасти восстановлен С.Айяром. Только в этом комментарии мы обнаруживаем более-менее подробное разъяснение шести видов *pratibhā* через примеры.

1. Обретаемая естественным образом (*svabhāva*).

Единственный пример этого вида *pratibhā* приводит Пуньяраджа: поведение обезьяны. В комментарии «Вритти» дается два примера: естественная способность *prakṛiti* «переходить» в *māhāt* и естественная способность пробуждаться от сна¹⁰. В целом, с «естественной» *pratibhā* все как-будто ясно, т.к. сам Бхартрихари говорит о врожденных способностях (особо у животных, где это более очевидно), подразумевая, скорее всего, именно этот вид *pratibhā* (ВП2.149,150).

2. Обретаемая через следование своей традиции Веды (*carāṇa*).

Слово «*carāṇa*» достаточно многозначно, но данное значение как «определенная школа Вед» зафиксировано у Яски («Нирукта» 1.17) и у Панини (4.2.46). Комментарий «Вритти» поясняет, что это знание тех, кто «обрел свет [разума] посредством должной /духовной/ практики (*ācarāṇena*)¹¹, как это сделал Васиштха и ему подобные». Васиштха — риши, провидец, которому приписывается определенное количество гимнов Ригведы, поэтому здесь имеется в виду провидение, обретаемое через духовный подвиг.

3. Обретаемая через регулярную практику (*abhyāsa*).

Пример следующий: умение колодезников безошибочно определять место рытья колодца. У Бхартрихари (ВП1.35) подобный пример: умение ювелира безошибочно определять ценность камня. Иными словами, это интуитивное знание, обретаемое в процессе долговременной практики.

4. Обретаемая йогой (*yoga*).

Комментатор говорит, что это, к примеру, интуитивное знание йогов, и дается пояснение: «когда /они/ насильственным внедрением (*vyabhicāreṇa*) могут узнавать намерения другого человека и т.п.»¹²

5. Обретаемая через некий невидимый фактор (*adrṣṭa*).

Относительно этого вида *пратибхи* у исследователей нет определенного мнения. Комментатор пишет буквально следующее: «[*пратибха*], возникающая вследствие невидимого фактора, — это, например, у ракшасов, питаров, пищачей и подобных, когда [они] вселяются в чужое тело и прячутся там и т.д.» Вопрос заключается в том, зачем Бхартрихари, который рассказывает нам о разновидностях интуитивных знаний, и, наверное, подразумевает, что эти знания как-то относятся к человеку, упоминает духов и, тем более, их способность вселяться в чужое тело.¹³ По-видимому, здесь все должно быть проще: если речь идет об обретении человеком каких-то знаний через невидимый фактор, эти знания как раз и поставляют вышеуказанные злые духи, влетающие в тело «познающего» незамеченными. Иными словами, это называется одержимостью духами. Следует также отметить, что термин «*adṛṣṭa*» иногда интерпретируется исследователями Бхартрихари как «Судьба», т.е. данное знание обретается «по воле Судьбы» (by Fortune) (14: 24–25). Мы не разделяем данной трактовки, т.к. в данном случае получается, что, к примеру, естественная или врожденная (*svabhāva*) интуиция тоже обретается «по воле Судьбы», т.к. мы не знаем ее природы.

6. Вкладываемая особым существом (*viśiṣṭa*).

Пример здесь достаточно прозрачен: это интуитивное знание подобное тому, которое Кришна Двайпаяна передал Арджуне. Речь опять идет об откровении, только Арджуна получает его не за духовные подвиги, как Васиштха, но без усилий со своей стороны, даром, благодаря непосредственному вмешательству Господа Кришны.

От внимания исследователей ускользает тот факт, что о перечисленных видах «непосредственного» знания, именуемого *пратибхой*, Бхартрихари говорит уже в первой книге, где рассуждает о невозможности познания средствами восприятия и умозаключения. В карике ВП1.35 сказано о знании, обретаемом через регулярную практику. В карике ВП1.36 — о силах (*siddhi*) всякой нечисти (питаров, ракшасов, пищачей), правда, не уточняется каких именно, но, в общем, это вполне ясно, ибо вселяться в тела других — их обычное занятие. То, что здесь имеется в виду именно эта разновидность «интуиции» (пятая в нашем списке), косвенно подтверждает тот факт, что в комментарии на данную карикку употребляется слово *adṛṣṭa*. Далее (ВП1.37) Бхартрихари упоминает тех, «у кого проявился свет незамутненного разума», и кто обладает «знанием прошлого и будущего». В трактовке К.Субрахмиама в

данном стихе имеются в виду йогические способности¹⁴. В комментарии же сказано лишь об «особых» личностях (*śiṣṭa*), которые «посредством подвижничества устранили все недостатки и сознание которых лишено каких-либо ограничений» (ком. к ВП1.37), поэтому не исключено, что здесь речь может идти и о второй разновидности *pratiбхи* (*caraṇa*). В следующей карике (ВП1.38) Бхартрихари переходит к провидческому знанию (*ārṣa-cakṣuḥ*), что может соотноситься со второй или с шестой разновидностями «интуитивного познания».

Сложность интерпретации данного списка шести «интуиций» заключается в том, что на первый взгляд он представляет набор разрозненных фактов. Методику работы с подобного рода «списками», которые нередки в индийских научных текстах, не раз излагал на конференциях в Институте Востоковедения РАН в Петербурге сотрудник указанного учреждения А.В.Парибок. Она заключается в следующем: данные списки возможно рассматривать не линейно, а структурно, потому как каждый из них может (и чаще всего это так) представлять систему определенных оппозиций и взаимодополнений. Например: двойка — оппозиция; тройка — взаимодополняющая структура, схематически представляемая в виде треугольника; четверка — две пары оппозиций; пятерка — две пары с объединяющим центром; шестерка — три пары оппозиций плюс две тройки взаимодополнений, и т.д. Главное — правильно определить те признаки, по которым выстраивается та или иная структура.

В нашем списке очевидны сразу две пары: 1-3 и 2-6. 1 и 3 представляют собой два вида «знаний», которыми мы пользуемся в нашей повседневности и без которых наша жизнь невозможна. 2 и 6 — противоположный полюс, т.е., здесь два вида познания абсолютного: это знание-откровение. Третья пара (4-5) образовалась сама собой. Здесь, с одной стороны, можно констатировать определенно негативный характер знания (духи вселяются в тело и через него вещают, или йогини «насильственно» извлекают содержание из чужого сознания), а с другой стороны, данные виды «знания» занимают явно промежуточное место между обыденным и высшим уровнем, т.к. они обычно воспринимаются как сверхъестественные. Остается определить, как произведено противопоставление внутри пар, причем признак должен быть одним и тем же для всех трех пар. Здесь это вполне очевидно: есть разновидности «интуитивных» познаний, обретаемые извне, без приложения собственных усилий (врожденная, невидимая и от божествен-

ного существа), а есть — посредством собственных усилий (через регулярную практику, через деятельность, называемую йогой, и благодаря духовному подвигу).

Судя по всему, данный список не случаен, а представляет осознанную структуру, что еще раз подтверждает необходимость тщательного разбора подобных перечней. Следует откорректировать приведенное выше высказывание Вришабхадевы, в котором чувствуется некоторая натяжка. По его трактовке стиха, приведенного у Харивришабхи, эти шесть типов *пратибхи* — это «шесть врат, шесть основ, шесть способов пробуждения, шесть вечных [сущностей]» (комм. Харивришабхи к ВП 1.126). Вряд ли для Бхартрихари все эти виды *пратибхи* равноправны, и скорее всего, он отдает предпочтение высшим видам, знание о которых традиция хранит и передает последующим поколениям в Слове-Откровении.

Заключение может показаться весьма парадоксальным. С одной стороны, Бхартрихари говорит, что *пратибха* невыразима (ВП 2.144,145), следовательно, что бы о ней ни говорилось, мы все равно никогда не сможем понять, что это такое. *Пратибха* — не представляет собой какое-либо содержательное знание, (поэтому и сложно говорить о *пратибхе* как о *понятии* в философии Бхартрихари). Но с другой стороны, мы видим, что Бхартрихари каким-то образом нам сообщает — что есть *пратибха*, в частности, что это — «значение высказывания» (ВП 2.143) (и это высказывание Бхартрихари — тоже высказывание, имеющее значение). Иными словами, чтобы мы поняли, что есть *пратибха*, у нас должна возникнуть *пратибха пратибхи*. И это не замкнутый круг, потому как в данном случае содержание и акт познания слиты воедино. Нам остается только надеяться, что у нас когда-нибудь такой акт произойдет.

Литература

1. *Vākyapadīya of Bhartṛhari. Containing the Tīkā of Puṅyarāja and the Ancient Vṛtti, kāṇḍa II* / Ed. by Iyer K.A.Subramania. Delhi, 1983.
2. *Vākyapadīya of Bhartṛhari. Kāṇḍa II* / English translation with exegetical notes, by Iyer K.A.Subramania. Delhi 1977.
3. *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva, kāṇḍa I* / Critically edited by Iyer K.A.Subramania. Poona, 1966.
4. Iyer K.A.Subramania. *Bhartṛhari*. Poon, 1969.
5. Gaurinatha Sastri. *The Philosophy of Word and Meaning. Some indian approaches with special reference to the philosophy of Bhartṛhari*. Calcutta, 1959.
6. Gaurinatha Sastri. *The Philosophy of Bhartṛhari*. Delhi – Varanasi, 1991.
7. Kaviraj Gopinath. «The doctrine of pratibhā in Indian Philosophy» – *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, № 5, 1924.
8. Dragonetti C., Tola F. «Some remarks on Bhartṛhari's concept of pratibhā . – *Journal of Indian Philosophy*, №18. Dordrecht, 1990.
9. Joshi S.D. Bhartṛhari's Concept of pratibhā: A Theory on the Nature of Language Acquisition . – *Some Aspects of Indo-Iranian Cultural Traditions*. Delhi 1977.
10. Akamatsu A. Pratibhā and the meaning of the sentence in Bhartṛhari's Vākyapadīya. ñ *Asiatische Studien*, № 47. Delhi 1994.
11. Hattori M. Apoha and pratibhā. – *Sanskrit and Indian Studies*. Dordrecht, 1980.
12. Coward H., Kunjunni Raja. *The Philosophy of the Grammarians* / Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. V. Delhi, 1990.
13. Abhyankar K.V., Shukla J.M. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda, 1986.
14. *The Vākyapadīyam of Bhartṛhari, Brahmakāṇḍa* / Transl. by K.Subrahmanyam. Delhi, 1992.
15. Aklujkar A. An introduction to the study of Bhartṛhari. – *Asiatische Studien*, N 47. Delhi 1994.

Примечания

- 1 См. о *пратибхе* у С. Айера (4: 86-91, 93-96, 142-145), Г. Шастри (5: 3, 89 и др.), см. также его работу «Философия Бхартрихари», где *пратибхе* посвящен целый раздел (6: 132-152).
- 2 Наиболее полной работой, рассматривающей проблему *пратибхи* в разных философских системах, можно назвать труд Гопинатха Кавираджа «Учение о *пратибхе* в индийской философии» (о *пратибхе* у грамматистов см. 7: 1-18, 113-132); особо следует отметить статьи японских индологов А. Акаматсу (10: 37-43) и М. Хаттори (11: 61-73), а также статьи С. Джоши (9: 71-76) и Ф. Толы и К. Драгонетти (8: 95-112).
- 3 Во второй книге «Вакьяпадии» (ВП 2.147) Бхартрихари прямо говорит, что *пратибха* обладает достоверностью, необходимой в познании (*pramāṇatva*). О Бхартрихари и *праманах* (средствах достоверного познания) см. в книге С. Айера «Бхартрихари» (4: 83-97).
- 4 Один из удачных, на наш взгляд, переводов на русский язык данного слова как «озарение», был предложен в книге Н. В. Исаевой (см. Н. В. Исаева. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир, 1996, стр. 66, 266), но, к сожалению, автор сам не придерживается данного перевода и предпочитает перевод «интеллектуальная интуиция» (см. там же, стр. 66, 186).
- 5 Обращение к комментариям не всегда может быть корректным методом в решении текстологических проблем, особенно в Индии, но в данном случае уже почти доказано, что за именем Харивришабха стоит либо сам Бхартрихари, либо один из его учеников, поэтому мы в праве ожидать от него адекватности (15: 33; см. также другие статьи А. Аклуджжара, посвященные авторству комментариев в «Вакьяпадии»).
- 6 *bhāvanā* – семена, отпечатки, предрасположенности, остаточные следы (residual traces) речи, присутствующие в момент рождения человека, и благодаря которым человек является носителем речи.
- 7 «Original flash of intelligence which is described to be of six kinds as arising from nature, practice, study, contact, luck, special circumstance, automatic appearance and immediate coming in.» (13: 263).
- 8 Слово «*upapādita*» (каузативное прич. от *upa+pad*) букв. означает «произведенный, данный, исполненный [кем-то]» и в тексте Бхартрихари оно замыкает сложное слово «татпуруша», первый компонент которого – сложное слово «двандва», где перечислены пять типов *пратибхи*: *svabhāva-carāṇa-abhyāsa-yoga-adṛṣṭa-upapādītā*, т. е. /пратибха/, произведенная посредством *svabhāva* и проч.
- 9 Комментарий «*vr̥tti*», предположительно, также принадлежит Бхартрихари.
- 10 Дана интерпретация Айяра, т. к. текст не вполне ясен.
- 11 *ācarāṇa* – означает «правильное, благочестивое поведение, правильный образ жизни, практикование (напр. обрядов) должным образом». В разночтениях указывается вариант «*carāṇa*», но он ничего положительного нового не дает.
- 12 Имеется в виду одна из йогических способностей, иначе называемая телепатией. Комментатор подчеркивает именно насильственный (*vyabhicāreṇa*) характер данного акта.

- ¹³ Справедливости ради следует отметить, что Бхартрихари говорит не только о людях, но и о животных, когда речь идет о врожденной *пратибхе*, но тут нет противоречия, т.к. врожденные «знания» (напр., поведенческие характеристики) весьма очевидны у животных, что только подтверждает универсальность действия Слова-Принципа.
- ¹⁴ «The Yogin, through destruction of Rajas and Tamas, develops Sattva... Thus they gain the knowledge useful to identify things of transcendental nature. With the help of such knowledge, they discern past and future.» (14: 25).

Н.А.Железнова

Кундакунда

Панчастикая-сара

(«Суть [учения о] пяти протяжённых субстанциях»)

Введение

Джайнизм — учение, которое долгое время находилось на периферии исследований отечественных востоковедов. Помимо диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук А. А. Терентьева «"Таттвартха — адхигамма — сутра" Умасвати как древнейший источник постканонического джайнизма», в которой автор наряду с анализом основных категорий джайнской доктрины сделал перевод сочинения Умасвати, книги того же А. А. Терентьева в соавторстве с В. К. Шохиным «Философия джайнизма»¹ и словаря «Индуизм. Джайнизм. Сикхизм»², на русском языке не было исследований, специально посвящённых джайнской философской доктрине.

Поэтому для построения адекватной картины представлений о философских и религиозных взглядах джайнских мыслителей необходимо обратиться в первую очередь к текстам данной традиции. Вполне понятно, что приоритет должен быть за наиболее ранними, с одной стороны, и наиболее авторитетными сочинениями, с другой.

Предлагаемый ниже вниманию читателя трактат и представляет собой пример такого неизученного, но весьма важного для всей джайнской философии сочинения Кундакунды под названием «Панчастикая-сара» («Суть [учения о] пяти протяжённых субстанциях»).

В литературе, как джайнской, так и исследовательской принято считать, что деятельность Кундакунды относится к I-II вв. н. э.³

Однако подобные предположения основываются лишь на традиции дигамбаров, которая относит время деятельности Кундакунды к рубежу тысячелетий.

Данные эпиграфики свидетельствуют, что Кундакунда был первым *ganin*, т. е. «руководителем» общины в Мула-сангхе⁴. Надписи в Шравана Белагола (1398 г. н. э.) дают сведения, что одно из «подразделений» Мула-сангхи, Кундакунда-анвая, было основано главой аскетов Кундакундой, который был свободен от «грязи» страстей и обладал способностью подниматься над землёй на четыре пяди⁵.

Кроме того, имеются надписи на медных тарелках Меркара, которые датируются 388 г. эры Шака (т. е. 466 г. н. э.), свидетельствующие, что Кундакунда-анвая — старейшая и наиболее значительная община дигамбаров⁶. Две медные тарелки, одна 719 эры Шака (797 г.), другая 724 эры Шака (802 г.), принадлежащие ко временам царствования Говиндараджи III династии Раштракута, говорят о современном учителе Прабхачандре, ученике Пушпананди, который, в свою очередь, был учеником Торана-чарьи из Кундакунда-анвая. Индийский учёный К. Б. Патхак, опираясь на эти свидетельства, высчитывает время деятельности Кундакунды. Согласно выкладкам Патхака, Кундакунда не мог жить ранее 528 г. н. э.⁷

Не меньшую трудность представляет вопрос о непосредственных предшественниках и учителях Кундакунды. Сам философ умалчивает о своих наставниках в изучении джайнской мысли. Однако в конце трактата «*Vodha-rahuda*», авторство которого приписывается Кундакунде, говорится, что этот текст составлен учеником Бхадрабаху, известным своим знанием наизусть шветамбарского канона. Шветамбарская традиция утверждает, что этот Бхадрабаху принял руководство джайнской сангхой после Самбухтивиджая в 317 г. до н. э. и был известен как автор комментариев «*Niryukti*» на тексты джайнского канона и работы по астрономии «*Bhadrabahu-samhita*».

История дигамбаров знает двух Бхадрабаху: Шрутакевалина Бхадрабаху, который умер, в 365 г. до н. э., и Бхадрабаху II или Младшего, умершего в 12 г. до н. э. Поэтому необходимо определить о котором из них идёт речь в тексте Кундакунды. Индийские учёные Джугалкишор и Мишра полагают, что это Бхадрабаху Младший⁸. Но А. Н. Упадхьи настаивает на том, что в трактате имеется в виду Шрутакевалин Бхадрабаху. Свою позицию он обосновывает ссылкой на джайнскую традицию, в соответствии с которой ученик (*śiṣya*) и учитель (*guru*) могут быть разделены веками. Поэтому необязательно слова текста «ученик Бхадрабаху» означают непосредственную передачу знания традиции. Кроме того,

известно из истории дигамбаров, что Шрутакевалин Бхадрабаху руководил отдалённой общиной джайнов на юге Индии, и возможно, его ученики и последователи, которые считали Бхадрабаху великим учителем, своё знание джайнской доктрины получили исключительно от своего наставника. Поэтому Кундакунда, также возглавлявший сангху на отдалённом юге, с большим пиететом относился к Бхадрабаху и считал себя его учеником⁹.

Представители дигамбарской ветви джайнизма считают, что преемником и прямым учеником самого Кундакунды был известный философ Умасвати, признаваемый как дигамбарами, так и шветамбарами. Но шветамбарская версия жизни Умасвати отрицает его связь с дигамбаром Кундакундой, полагая, что учителями Умасвати были Шри Гхошанандин и Шри Мула¹⁰.

Наследие Кундакунды велико. Ему приписывается авторство 84 пахуд, 10 бхакти¹¹, «Шаткхандагаматики» («Комментарий на «Шестичастное писание»), «Мулачары», поэтического произведения «Курал», философских трактатов: «Правачана-сара» («Суть учения»), «Панчастика-сара» («Суть [учения о] пяти протяжённых субстанция»), «Нияма-сара» («Суть воздержания»), «Самая-сара» («Суть наставления») и ряда других работ. Индологи оспаривают атрибутирование Кундакунде «Шаткхандагаматики», «Мулачары» и «Курала». Авторство философских работ Кундакунды признаётся большинством учёных, однако, по мнению Б. Бхатта, только «Самая-сара», «Нияма-сара» и «Двадаша-анупрекша» могут считаться подлинными, а К. Поттер признаёт авторство Кундакунды лишь за «Правачана-сарой», «Панчастика-сарой» и «Самая-сарой»¹². Поскольку произведения Кундакунды не исследовались специалистами по индийской филологии, пока нет достаточных оснований отвергать традиционную точку зрения, приписывающую эти работы одному автору.

Кроме того, в поддержку традиции можно привести тот факт, что в философских работах этого мыслителя встречаются одни и те же гатхи, хотя, конечно, они могли быть инкорпорированы в более позднее время.

Однако, авторство текстов носит в известной мере условный характер, поскольку трактаты, приписываемые Кундакунде, не могли быть зафиксированы в письменном виде ранее IV в. н. э. (о чём будет сказано ниже в связи с характеристикой языка сочинений). Но это обстоятельство не исключает возможности их устного «хождения» в среде монашеской общины в более ранние века. Тот факт, что в джайнской литературе эти тексты объединены под

авторством известного дигамбарского учителя, свидетельствует о наличии особой традиции, философской и религиозной, которую связывают с именем Кундакунды.

Все тексты Кундакунды написаны на пракрите, условно называемом джайн-шаурасени, что свидетельствует о сравнительно поздней фиксации — около IV в. н. э., поскольку именно к этому веку относится возникновение этого языка.

Но наряду с пракритским существует и санскритский вариант текстов Кундакунды, который «не является в полном смысле переводом с пракрита на санскрит, а представляет собой гибридную санскритскую версию первоначального текста, где наряду с правильными санскритскими формами используется транспозиция, т. е. простая фонетическая реконструкция санскритского слова, без оглядки на грамматику и синтаксис. При этом часто не соблюдаются правила сандхи и складываются определённые приёмы передачи группы согласных и пр.» (В. В. Вертоградова). Когда была осуществлена подобная реконструкция — определить затруднительно. Скорее всего, около IX в. н. э., поскольку комментатор текстов Кундакунды, живший в IX-X вв. н. э., Амритачандра, приводит в своих трактатах санскритскую версию наряду с пракритской.

При жизни Кундакунды его учение имело весьма широкое распространение и значительный успех среди дигамбарской ветви джайнизма, о чём свидетельствуют надписи, найденные в Южной Индии¹³.

Трактаты Кундакунды как один из самых авторитетных источников по джайнской философии комментировали позднейшие джайнские мыслители, такие как Амритачандра (IX-X) и Джаясена (XII)¹⁴.

О значимости сделанного Кундакундой свидетельствует тот факт, что его философские трактаты относятся к той части джайнского канона, который носит название «дравья-ануйога» (досл: «исследование субстанции»), поскольку именно они в большей или меньшей степени определили направление и уровень философского дискурса мыслителей джайнизма. Многие религиозные учителя и деятели утверждали, что для них большая честь вести свою духовную родословную от Кундакунды, чьим именем называлась одна из самых древних и наиболее почитаемых монашеских общин, что также свидетельствует о чрезвычайном авторитете этого учителя.

Публикуемый ниже текст, «Панчастикая-сара» дошёл до нашего времени в двух редакциях: одна версия трактата содержится в комментариях Амритачандры к тексту Кундакунды и вторая – в комментариях Джаясены. Первый вариант содержит 173 гатхи, а второй – 180. Дополнительные гатхи «Панчастикая-сары» в сочинении Джаясены посвящены в основном разъяснению понятия «направленность сознания» (*urayoga*).

«Панчастикая-сара» является собственно философским трактатом, поскольку в нём излагается учение Кундакунды о природе и видах субстанции, её атрибутах и модусах, или способах проявления. Автор заявляет о своём намерении объяснить джайнское учение, ведущее к нирване (2). Суть этого учения – в знании пяти протяжённых субстанциях (*âstikâya*), т. е. сущностях, которые наделены «точками пространства» и, соответственно, обладают свойством протяжённости. Таковых субстанций, составляющих основу мирового универсума, Кундакунда насчитывает пять: душа (*jîva*), материя (*puḍgala*), условия движения (*dharmā*) и покоя (*adharma*) и пространство (*ākāśa*) (3-5). Пять протяжённых субстанций и время есть виды субстанции (*dravya*), которые, взаимодействуя между собой, продуцируют объекты внешнего мира. Однако претерпевая различные изменения, субстанции не теряют своей природы, которая остаётся неизменной (6-9). Кундакунда определяет субстанцию как сущее, наделённое признаками возникновения, пребывания и исчезновения, и как субстрат атрибутов и модусов (10). Затем автор поясняет взаимосвязь между субстанцией, атрибутами и модусами, иллюстрируя её на примере духовной сущности (11-22). Завершается эта часть рассмотрением категорией времени, которое является субстанцией (*dravya*), но не протяжённой субстанцией (*âstikâya*) (23-26).

Далее Кундакунда излагает основные свойства души в сансарном и освобождённом состоянии. Согласно его взглядам, духовная субстанция обладает жизнью, соразмерна телу, которое занимает, и отличается сознанием, проявляющемся в двух основных видах: знании и видении (27-52). По своей природе душа активна, она «вкушает» плоды своей деятельности и обладает волей (53-56, 67).

В гатхах, посвящённых не-душе (*ajîva*), автор объясняет различные виды материи вплоть до первичных атомов (80-89), а также даёт определения условиям движения и покоя, времени и пространств (90-110).

После разъяснения учения о пяти протяжённых субстанциях, Кундакунда обращается к рассмотрению основных категорий (padārtha), в которых описывается Путь Освобождения, состоящий в правильном знании, правильном видении и правильном поведении (112-137). Добродетель (puṇya) и порок (pāpa) — это благое и не-благое состояние души (138-141), поэтому зло ведёт к притоку не-благой кармы, а добро — к притоку благой кармы (142-147). Однако у того, кто подавил в себе страсти и чувства, нет кармического притока (148-150). Кармическая зависимость, по мнению Кундакунды может быть уничтожена с помощью аскетической практики и созерцания (151-156). В освобождённом состоянии, которое является природным, естественным для духовной субстанции, душа становится самоотжественной, демонстрируя свои атрибуты в их изначальном, незагрязнённом кармой виде (157-160). В заключительных гатхах Кундакунда резюмирует основное содержание трактата (161-180).

Перевод трактата осуществлён с санскритской версии Джаясены «Панчастикая-сары», изданной в Sacred Books of Jainas, Arrah, 1920, vol. 3.

Перевод

1. Поклонение джинам¹⁵, [обладающим] атрибутом бесконечности, победителям рождения, восхваляемым сотнями повелителей в трёх мирах¹⁶ благочестивыми, благозвучными, безупречными речами.

2. Послушай, склонив голову, я объясню это открытое шраманам¹⁷ наставление об избавлении от четырёх видов существования¹⁸, ведущее к нирване¹⁹.

3. От высших джин известно учение — наставление о пяти [протяжённых субстанциях]²⁰. И это есть мир, за пределами которого — безграничное [пустое] небесное пространство²¹.

4. Души²², материальные тела, условия движения и покоя, и, наконец, пространство — [таковы] субстанции²³. И [они] многочисленны, вечны, никем не сотворены.

5. Протяжённые субстанции — это то, что [обладает] собственной природой с атрибутами и различными модусами²⁴, которыми наполнены три мира.

6. И так эти вечные субстанции, изменяемые [относящимися к] трём временам состояниями, наделённые способностью переходить из одного состояния в другое, создают объекты²⁵.

7. [Они] проникают друг в друга, смешиваются и даже соединяются друг с другом, [но] никогда не теряют своей собственной природы.

8. Сущее²⁶ едино, наделено всеми видами, всеми формами, бесчисленными модусами, разрушением, возникновением, пребыванием²⁷, [может быть описано] противоположными характеристиками²⁸.

9. Субстанцией называют то, что имея [различные] модусы, сохраняет природу сущего. Кроме того, сущее не отлично от бытия²⁹.

10. Субстанция – сущее, наделённое признаками³⁰ возникновения, исчезновения, пребывания, субстрат атрибутов и модусов. Так её определяют всеведущие.

11. У субстанции нет возникновения или разрушения, но её модусы создают возникновение, исчезновение, пребывание.

12. Нет субстанции, лишённой модусов и нет модусов, лишённых субстанции. Шраманы говорят, что нет одного без другого.

13. Не бывает субстанции без атрибутов и атрибутов без субстанции. Поэтому атрибуты по природе неотделимы от субстанции.

14. Однако субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: «некоторым образом есть»; «[некоторым образом] не есть»; «[некоторым образом] оба»; «[некоторым образом] неопишима» и ещё три [варианта]³¹.

15. Нет исчезновения бытия и нет возникновения небытия. Возникновение и исчезновение относятся к атрибутам и модусам.

16. [В действительности] существуют душа и прочие [субстанции]. Атрибуты души – сознание и направленность сознания³², и модусы души многочисленны – боги, люди, обитатели ада, животные.

17. Покинув состояние человека, [душа] воплощается в теле бога или наоборот. В обоих случаях природа души не разрушается и не рождается другая.

18. Так она претерпевает рождение и смерть, но [в действительности] нет ни разрушения, ни возникновения. Возникновение и разрушение [относятся к] модусам богов и людей.

19. Таким образом, не происходит разрушения существующей души и возникновения несуществующей. Класс душ – бог [или] человек – [определяет] формирующая тело [карма]³³.

20. «Затемняющая» знание [карма]³⁴ терзает душу через состояния сознания. Уничтожив их, обретя новое [состояние]³⁵, [душа] становится высоко превозносимым сиддхм.

21. Таким образом, наделённая атрибутами и модусами душа, лишаясь состояний сознания и приобретая [их]³⁶, создаёт сансару.

22. Душа, материальные тела, пространство, остальные две протяжённые субстанции не сотворены. Именно [эти] элементы [в качестве материальной] причины составляют основу мира.

23. Тот элемент, который с необходимостью изменяет состояния субстанций — души и материи — называется «временем».

24. Время лишено пяти [видов] цвета и [пяти видов] вкуса, лишено двух [видов] запаха и восьми [видов] осязания, не тяжело, не легко, бестелесно и [имеет] характеристику — изменение — так [говорят].

25. Время измеряется таким образом: мгновение, нимиша (бесконечное число мгновений), кашта (15 нимиш), кала (30 кашт), нали (немногим меньше 20 кала), затем день, ночь, месяц, сезон, полгода, год.

26. Нет «длительного» или «краткого» без измерения, однако нет и измерения без материальной субстанции. Поэтому время относительно.

27. Так душа имеет следующие особенности: сознание, [его] направленность. [Она] «владыка», «деятель» и «вкуситель»³⁷, со-размерна телу³⁸, бестелесна, связана кармой.

28. Полностью освободившись от кармической «грязи», [устремившись] вверх, достигнув предела мира, она, всё видя и зная, обретает беспредельное, независящее от индрий³⁹ счастье.

29. Она, став сознанием самим по себе, всезнающая и видящая весь мир, обретает беспредельное, безболезненное, самодостаточное⁴⁰ духовное счастье.

30. Душа — это то, что, живёт, будет жить и жило раньше с помощью четырёх пран⁴¹. Так праны — сила⁴², индрии, жизнь, дыхание.

31. Сиддхи⁴³ не тяжелы, не легки, бесчисленны, [наделены] беспредельными [способностями]. [Они] всё изменяют этими безграничными [способностями], могут проникать во все точки мира.

32. Но другие, мирские, души не [могут повсюду] проникать, наделённые ложным видением, страстями, деятельностью.

33. Подобно тому, как брошенная в молоко жемчужина цвета лотоса заставляет молоко светиться, так воплотившаяся [душа], находясь в теле, себе соразмерном, заставляет [его] светиться.

34. Душа есть во всём, и находясь в одном [теле, она] — не одно с ним. [Она] действует, отличаясь активностью, загрязнённая [кармической] «пылью» и «грязью».

35. Те души, у которых нет собственных состояний сознания, становятся отделившимися от тела неизреченными сиддхами.

36. Этот сиддха нигде [вновь] не рождается, поэтому он не есть следствие [чего бы то ни было], и ничего не рождает, поэтому не является причиной [чего бы то ни было].

37. Подверженный разрушению и неподверженный [ему], способный и неспособный [к освобождению]⁴⁴, пустой и наоборот, знающий и незнающий — [эти характеристики] не приложимы [к сиддхе]. Его состояние [описывается] негативно.

38. Одна [душа вкушает] «плод» кармы, другая — деяния, а третья — знание. Душа осознаёт сознанием трёх видов.

39. Действительно, все неподвижные тела [вкушают] «плоды» кармы, движущиеся же наделены действием. Те души, которые превзошли праны, находят знание.

40. Направленность сознания же двойка — соединённая со знанием и [соединённая] с видением. Познай неизменное тождество⁴⁵ души.

41. [Правильное] знание — пяти типов: чувственное, из писаний, ясновидение, телепатия, всеведение. К знанию также относятся ещё три: ошибочное чувственное, [ошибочное] из писаний, [ошибочное] ясновидение.

42. В свою очередь, чувственное знание — трёх видов: восприятие, память и понимание, [которое] также четырёх видов. Видение предшествует знанию.

43. Знающие называют знание из писаний: ассоциация, память, понимание и [знание предмета] с различных точек зрения.

44. Далее, ясновидение — трёх видов: ограниченное пространством, неограниченное и безграничное. Эти виды обусловлены психическими свойствами. Ограниченное пространством [ясновидение обусловлено] рождением [в определённом классе].

45. Телепатия — двух видов: прямая и опосредованная, [возникающая] с приобретением самообуздания на ступени подавления умственной активности.

46. Всеведение — причина подлинного знания, оно не является знанием, [получаемым] из писаний. Следует знать, что у всеведущего нет [смещения] знания и незнания.

47. Ложность — незнание, затемняющее природу невыдержанное состояние, которое во время познания затемняет средство и объект познания.

48. Видение – визуальное, не визуальное, ясновидение и, наконец, совершенное видение, которое описано как познающее бесконечные объекты⁴⁶.

49. Знающий не отличается от знания. Знай, что пути познания различны, поэтому многолика и сущность.

50. Если субстанция отличается от атрибутов, и атрибут – от субстанции, то они производят бесчисленные субстанции. Или же – нет необходимости в субстанции.

51. Подлинно знающие не следуют тому [взгляду], что субстанция и атрибуты нераздельны и тождественны, или что [они] раздельны и тождественны, или обратное этому⁴⁷.

52. Названия, виды, число и объекты органов чувств много-различны. Поэтому у них – тождество-в-различии.

53. Как знание и богатство делают богатым и знающим, так и знающие субстанции имеют в виду оба типа [отношений] между тем и другим.

54. И [если] знающий и знание всегда отделены друг от друга, [то] они оба – бессознательны, что противоречит провозвещённой Джинной истине.

55. Если же он [т. е. знающий – Н.Ж.] по природе отличен от знания, то даже соединившись со знанием, не может быть знающим. И имя ему – «незнающий».

56. Связь [субстанции и атрибутов] – тождество, присущность, единство по природе. Поэтому [единство] атрибутов и субстанции не описывается как результат соединения.

57. Особенности атомов – цвет, вкус, запах, осязание. [Они] считаются не отделимыми от субстанции, [хотя] известно, что [они между собой] различаются.

58. Видение и знание также неотделимы и тождественны душе, хотя и говорят, что создаётся разделённость, но это – не по природе.

59. Души по своей природе не имеют ни начала ни конца, [они] бесконечны. [Эти] бесконечные субстанции⁴⁸ [имеют] пять основных атрибутов⁴⁹.

60. Так, душа может разрушиться, но не может возникнуть. Это утверждение избранных джин [может показаться] противоречащим предыдущему, [но в действительности оно] не противоречит [ему].

61. Обитатели ада, животные, люди, боги – все эти состояния создаются материей, определяющей кармой, формирующей тело. [Материя] вызывает разрушение существующего и возникновение несуществовавшего.

62. Во многих смыслах распространено, что атрибуты души зависят от действия, подавления, истощения, смещения того и другого, исчезновения [кармы].

63. Подвергаясь воздействию кармы, душа создаёт любое состояние сознания, и поэтому в проповеди она называется [их] создательницей.

64. Без воздействия и подавления карм у души не возникает подавления или разрушения [состояний сознания], поэтому состояние сознания создаётся кармой.

65. Если состояние сознания создаётся кармой, [то] как атман⁵⁰ создаёт кармы? Однако, освободившись от собственных и чуждых состояний сознания, атман не создаёт ничего.

66. Состояние сознания – действующая причина⁵¹ кармы, а карма, в свою очередь, есть материальная причина состояния сознания. Но [душа] не создаёт их, а без создателя они не могут возникнуть.

67. Слово Джини⁵² следует понимать так, что создающий своё собственное состояние сознания атман создаёт своё состояние сознания. Но не кармическую материю.

68. Ведь карма производит саму себя по своей собственной природе. Правильный атман – сам [по себе]. Но душа точно также своим состоянием сознания [вызывает] состояние [кармы].

69. Если карма создаёт карму и атман создаёт атман, [то] как атман вкушает свой «плод», а карма предоставляет [этот] «плод»?

70. Известно, что мир повсюду наполнен и пронизан бесчисленными материальными грубыми и тонкими телами бесчисленных видов.

71. Атман создаёт своё состояние сознания и в него через состояния сознания входит материя. Состояние сознания и карма взаимопроникают друг в друга.

72. Знай, что подобно тому, как прекращение [действия] сочетаний материальной субстанции, проявляющейся во многих видах, не вызывается внешними причинами, так же это верно [в отношении] карм.

73. Души и материальные тела связаны восприятием и взаимопроникновением. Со временем [они] разъединяются. [Карма] приносит счастье [или] страдание, [и души] вкушают [«плод» кармы].

74. Поэтому соединённая с состоянием сознания карма создаёт изменения души. Через состояния сознания душа вкушает «плод» кармы.

75. Так, будучи создателем и «вкусителем» своих собственных карм, атман странствует по сансаре, конечной [для способных к освобождению и] бесконечной [для неспособных к нему], полностью «покрытый» заблуждением.

76. Обращённый на Путь, провозглашённый Джинной, умиротворённый искоренением заблуждения, идущий по Пути знания, непоколебимый приближается к месту нирваны.

77. Так великий атман един, [имеет] два вида, три характеристики, «вращается» в четырёх классах существования, [имеет] пять основных высших атрибутов.

78. Душа наделена шестью направлениями странствования, [может быть описана] семью способами, носитель восьми [видов кармы], описывается девятью категориями, проходит десять ступеней⁵³.

79. Свободная от связанности природой, длительностью, интенсивностью, протяжённостью⁵⁴ [кармы души] устремляется вверх. Остальные движутся по путям, расходящимся во все стороны.

80. Следует знать, что материя существует в четырёх видах: сочетания⁵⁵, сочетания [размером] с место, сочетания с точку пространства и первичные атомы⁵⁶.

81. Целостное соединение называется «сочетанием», его половина — «сочетанием [размером] с место», половина от той половины — «сочетанием с точку пространства», а что неделимо — «первичным атомом».

82. Обычно «материей» [называются] грубые и тонкие сочетания, которыми заполнены три мира. Они проявляются в шести видах.

83. Материя существует в шести видах: земля, вода, тень, объекты, [воспринимаемые индриями], исключая зрение, кармическая материя и неподходящая для кармы [материя].

84. Знай, что первичный атом — предел всех сочетаний. Он вечен, един, неделим, беззвучен, телесен.

85. Следует знать, что первичный атом — источник четырёх элементов⁵⁷ — [имеет] атрибут изменения⁵⁸, беззвучен сам по себе, бессознателен, телесен.

86. Звук производят сочетания. Когда сталкиваются сочетания первичных атомов, то при соприкосновении раздаётся звук, естественный [или] неестественный.

87. [Атом] вечен, он ни наделён местом, ни лишён его, размером с точку пространства, разделяющее и производящее сочетания начало, разделитель времени и числа.

88. Знай, что атом — отличная от сочетания субстанция, [которая будучи] беззвучной, [является] причиной звука, [наделена] одним вкусом, цветом, запахом, двумя [видами] осязания⁵⁹.

89. Узнай, что материя — это всё воспринимаемое индриями: [сами] индрии, тела, ум, кармы и всё телесное.

90. Условие движения⁶⁰ лишено запаха, цвета, вкуса, осязания, звука, заполняет мир, обладает огромным бесчисленным [количеством] точек пространства.

91. [Оно] вечно, безгранично. Из-за того, что лишено тяжести и лёгкости, [оно] постоянно изменяется. Будучи условием перемещений наделённых действием, само бездействует.

92. Знай, что подобно тому, как в мире вода способствует перемещению рыб, так эта субстанция [способствует] движению души и материи.

93. Знай, что подобно тому, как существует субстанция движения, так известна субстанция покоя⁶¹. Но она подобна земле, выступающей условием стояния наделённых действием.

94. Эти два [условия], которыми порождены мир и не-мир⁶², различные [по действию], одинаковые [по природе] — [условия] перемещения и покоя, [заполняющие] мировое пространство.

95. Условие движения [само] не двигается и не производит перемещения другой субстанции, но оно способствует движению души и материи.

96. Покой возникает у тех, у кого есть [способность] к перемещению, ведь они создают перемещение и покой своими собственными изменениями.

97. Пространство есть то, что предоставляет душам, материи и всему остальному место в мире.

98. Души, материальные тела, условия движения и покоя не отделены от мира. Но лишённое границ пространство — то, что отделено и не отделено [от мира]⁶³.

99. Если пространство предоставляет место вместе с условиями перемещения и покоя, как тогда находящиеся на вершине [мира] сиддхи⁶⁴ пребывают там [в покое]?

100. Знай, что поскольку избранные джины познали пребывание сиддхов [в покое], постольку в [том] пространстве нет движения и покоя.

101. Если у них пространство есть причина движения и основание покоя, [то] приходит исчезновение не-мира и конец увеличению мира.

102. Поэтому условия движения и покоя — причина перемещения и стояния, а не пространство. Так избранные джины объяснили слушателям природу мира.

103. Условия движения и покоя и пространство и различны, и тождественны. [Их] соразмерность [друг другу] создаёт тождество, [а их] особенности — различие.

104. Пространство, время, душа, условия движения и покоя лишены телесности, материальная субстанция — телесна. Однако среди них [только] душа сознательна.

105. Души, материальные тела наделены действием, а остальные — нет. Душа — из-за материи, а сочетания — из-за времени.

106. Те объекты, которые воспринимаются индриями, телесны. Мысль схватывает и те и другие.

107. Относительное время⁶⁵ определяется состоянием изменения, [это] изменение — абсолютным временем. Природа этих двух такова: относительное время подвержено изменению и уничтожению, [другое] — вечно.

108. И «время» — таково название субстанции. То, что оно обозначает — вечно. Другое [время] возникает и исчезает, пребывая в длительности⁶⁶.

109. Название «субстанция» даётся времени, пространству, условиям движения и покоя, материи и душе. Время же не обладает телесностью.

110. Достигает полного освобождения от страданий тот, кто так познав изложение⁶⁷ сути учения пяти протяжённых субстанций избавляется от вожделения и отвращения⁶⁸.

111. Познав этот смысл, приготовленная к дальнейшему, уничтожившая заблуждение, избавившаяся от вожделения и отвращения душа «выпадает» из сансары⁶⁹.

112. Преклонив голову перед Махавирой, уничтожившим причины нового рождения, я расскажу о смысле этих категорий, о Пути Освобождения.

113. Праведность⁷⁰, соединённая со знанием, неподверженное вожделению и отвращению поведение есть Путь Освобождения достигших просветления, способных [к освобождению].

114. Так уверовав в сказанное Джиной, человек приобретает [правильное] видение, и по отношению к нему уместно название «верующий».

115. Праведность – вера в субстанции⁷¹, [правильное] знание – [знание] их сверх-качеств, [правильное] поведение – спокойствие. В [этих] темах⁷² развит Путь.

116. Субстанции – душа и не-душа⁷³, добродетель и порок⁷⁴, из-за которых происходят приток [кармы], остановка [притока], уничтожение, связанность и освобождение.

117. Сами по себе [имея] сознание, а также [его] направленность, души – двух видов: воплощённые, находящиеся в сансаре и оставившие тело.

118. Тела – земля, вода, огонь, воздух – населены многочисленными душами, «покрытыми» заблуждением. У них [есть] только осаяние.

119. Души тел, таких как земля – пяти видов, лишённые изменений ума называются «[имеющими] одну индрию».

120. Следует знать, что любая душа, произрастающая в яйце, [душа] находящихся в утробе и людей в трансе, [обладает] одной индрией.

121. [Имеют] две индрии те души, которые ощущают вкус и осаяние – улитки, раковины, пресмыкающиеся, черви.

122. Души трёх индрий ощущают вкус, осаяние, запах – вши, клопы, муравьи, скорпионы и другие насекомые.

123. Слепни, москиты, мухи, пчёлы, жуки, бабочки, стрекозы ощущают даже цвет, вкус, запах, осаяние.

124. Боги, люди, обитатели ада, животные ощущают цвет, вкус, осаяние, запах, звук. [Животные] обитают в воде, в воздухе, на земле. Души пяти индрий – могущественны.

125. Боги – четырёх классов. Далее, люди – рождённые в земле деяния [и рождённые в земле] наслаждения. Животные – многих видов. Обитатели ада [подразделяются] в соответствии с типом мест обитания.

126. Покинувшие прежний класс, зависящий от определяющей тело и продолжительность жизни [кармы], эти [души] переходят в класс с иной продолжительностью жизни, зависящей от их «цвета»⁷⁵.

127. Называются следующие классы душ: подчинённые телесному воплощению и лишённые тел, сиддхи и пребывающие в сансаре, способные [к освобождению] и неспособные [к нему].

128. Душа не есть индрии и шесть упомянутых типов тел. Душой называется то, что в них проявляет знание.

129. Душа всё знает, [всё] видит, желает блаженства, избегает страдания, творит благо [или] не-благо, «вкушает» их плоды.

130. Так, поняв душу со множеством различных модусов, познай лишённую признаков знания не-душу.

131. У пространства, времени, материи, условий движения и покоя нет атрибутов души. У них нет сознания. Сознательной называется [только] душа.

132. Шрамамы называют не-душой то, у чего никогда не бывает счастья, страдания, знания или благого деяния и опасения не-благого.

133. Форма, структура, цвет, вкус, осязание, запах и звук возникают по причине материальной субстанции. Атрибуты и модусы — многочисленны.

134. Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, невоспринимаема с помощью внешних [признаков], [имеет] атрибут сознания, неопределённую форму⁷⁶.

135. Но душа, которая пребывает в сансаре, подвергается изменению, поэтому из-за изменения [в душу] входит карма.

136. Воплотившаяся [душа] приходит в движение, из-за воплощения возникают индрии, которыми воспринимаются объекты, затем [возникают] вожделение или отвращение.

137. «Только в круге сансары у души рождается состояние сознания», — так избранными джинами называется не одна награда или дар.

138. Благое или не-благое⁷⁷ изменение возникает у того, у кого есть заблуждение, вожделение, отвращение или чистота мысли.

139. »Благо превращается в добродетель, зло — в порок», — так [говорят]. Количество материи души у этих двух есть приобретённое состояние «кармовости»⁷⁸.

140. Так как плод кармы — объекты осязания, и душой непременно испытывается счастье [или] страдание, поэтому карма — телесна.

141. Телесное соприкасается с телесным, через телесное возникает связанность. Она [т. е. карма — Н. Ж.] проникает в лишённую телесности душу, и та «пропитывается» ею.

142. В душу, у которой активность основана на любви, сочувствии благородному и в мысли нет «загрязнения», притекает добродетельная [карма].

143. Похвальной привязанностью называется преданность к архатам, сидхам, садху⁷⁹, жизнь в соответствии с законом⁸⁰, следование предписаниям учителей.

144. Сострадание возникает у того, кто, увидев жаждущего, голодного или страдающего, испытывает жалость, сочувствуя ему.

145. »Когда гнев, гордость, лживость, или жадность⁸¹ появляются в сознании, [то] у души появляется волнение и «загрязнение», — так говорят об этом просветлённые.

146. Приток порочной [кармы] создаёт сопряжённое с сильным «загрязнением» объектами этого мира поведение, несвязанная с постоянством речь.

147. Порок вызывают стремление, три «цвета» [души], зависимость от индрий, страдание, насилие, смешанное с ложью знание, заблуждение.

148. Вход для притока порока закрыт настолько, насколько подчинены индрии, страсти, стремления на прославленном Пути.

149. Благая [или] не-благая [карма] не втекает у того бхикшу, у которого нет вожделения, отвращения или заблуждения относительно всех субстанций, [для которого] страдание и счастье — одно и то же.

150. Однако когда у отказавшегося от деятельности последователя [Джины] нет порока и добродетели, тогда у него [возникает] остановка [притока] благой и не-благой [кармы].

151. Уничтожает многие [виды] кармы тот, кто, наделённый остановкой и йогой⁸², практикует аскезу⁸³ многих видов.

152. Кармическую «пыль» удаляет тот, кто, наделённый остановкой, слуга атмана, так познав атман, правильно созерцает [его].

153. Огонь, вызванный созерцанием⁸⁴, сжигающий благую и не-благую [карму], очищая деятельность [души], рождается у того, у кого нет вожделения, отвращения или заблуждения.

154. Если атман создаёт состояние сознания, ограниченное благим [или] не-благим возбуждением, то он, тем самым, связывается разнообразной кармической материей.

155. Причина деятельности — восприятие, деятельность происходит посредством ума, речи, тела. Причина состояний сознания — связанность. Состояние сознания сопряжено с наслаждением, вожделением, отвращением, заблуждением.

156. Четыре вида причин⁸⁵ называются источником восьми видов [карм]. Но [причина] их — вожделение и т. д. В их отсутствие нет связанности.

157. Посредством воздержания разрушив состояния [связанности], знающий порождает прекращение притока. Без состояния притока рождается прекращение [действия] кармы.

158. Лишившись состояния кармы, всезнающий и видящий весь мир обретает независящее от индрий, безболезненное, беспредельное счастье.

159. Созерцание, всецело [определяемое] видением и знанием, не связанное с внешними объектами, порождает причину уничтожения [кармы] садху вместе с его состоянием.

160. Освобождает бытие с исчезновением [кармы, определяющей] продолжительность жизни [и порождающей] чувства, тот, кто вместе с остановкой [притока] уничтожает все кармы.

161. Естественным⁸⁶ для души называется полное знания, беспрепятственного видения и установленного их существования, безупречное поведение.

162. Душа самоопределяема⁸⁷, если [она наделена] естественными, необходимыми атрибутами и модусами. [Если она наделена] случайными [атрибутами и модусами] — она определяется другими. Самоопределяемая [душа] уничтожает связанность кармой.

163. Душа, которая из-за вождения создаёт благое или неблагое отношение к внешним объектам, оставляет своё естественное⁸⁸ поведение и становится душой, [чьё] поведение определяется другими.

164. «Тем состоянием сознания вызывается худшее поведение, из-за которого втекает добродетельная [или] порочная [карма]», — так провозглашают джины.

165. Естественным поведение бывает у той души, которая, освободившись по своей собственной природе от всех связей и чуждых [состояний] ума, знает и видит необходимое.

166. Естественным поведение бывает у того атмана, который тождественен знанию и видению⁸⁹, свободный от состояний сознания, вызванных внешними объектами.

167. Праведность — вера в закон⁹⁰ и т. д., знание содержащегося в ангах, пурвах⁹¹, благочестивое поведение через аскезу. Это [называется] обыденным⁹² Путём Освобождения.

168. С подлинной точки зрения говорится, что владеющий «тремя жемчужинами»⁹³ атман не делает чего-либо чуждого [своей природе], не теряет [чего-либо свойственного ему по природе]. Это Путь Освобождения — так [говорят].

169. Подлинное знание, видение и поведение имеет тот атман, который ведёт себя, знает, видит себя в соответствии с собственной природой.

170. «Из-за того, что [атман] видит всё и знает, он достигает блаженства», — так это знает способный [к освобождению], неспособный не верит [в это].

171. Путь Освобождения – это [правильные] видение, знание, поведение, которым надо следовать. Садху говорили, что или связанность, или освобождение.

172. Если знающий из-за незнания думает, что освобождение от страданий происходит вследствие служения «чистым», он отверженец чуждого учения.

173. Наделённый поклонением знанию, общине⁹⁴, учению, святыням, сидхам, архатам, чрезвычайно связывается добродетельной [кармой]. И он не разрушает карму.

174. У кого в сердце есть хоть «атом» вождения по отношению к внешним объектам, тот не распознаёт наставления своего [атмана], даже зная все агамы⁹⁵.

175. У кого нет возможности выносить блуждание мысли безотносительно к атману, у того нет прекращения благого или неблагоприятного действия кармы.

176. Поэтому, далее, погасив желания, лишившись привязанности и внешних связей, он поклоняется сидхам и таким образом обретает нирвану.

177. Нирвана далека от наделённого самообузданием, аскезой, [знанием] категорий, пробуждённого, приблизившегося к тиртханкарам, блистающего [знанием] сутр⁹⁶.

178. Достигает мира богов тот, кто с помощью внешнего воздержания практикует аскезу, почитая учение, святыни, сидхов и архатов.

179. Погашая желания, поэтому пусть не создаёт никакого вождения ни к чему. Таким образом, не привязанный, способный [к освобождению], он выходит из сансарного состояния.

180. С целью объяснения Пути с положенной преданностью к учению я составил сутру «Изложение сути учения о пяти протяжённых субстанциях».

Примечания

- ¹ Терентьев А. А., Шохин В. К. *Философия джайнизма*// Лысенко В. Г. *Ранняя буддийская философия*. Терентьев А. А., Шохин В. К. *Философия джайнизма*. М. 1994. С. 313-381.
- ² *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм*. М., 1993.
- ³ В хронологической традиции дигамбарской ветви джайнизма принято считать, что Кундакунда принял место ачарьи, т. е. руководителя общины, в 8 г. до н. э. в возрасте 33 лет, оставался учителем 52 года и ушёл со своего «поста» в 85 лет. Согласно другой версии, расцвет его деятельности приходится на 243 г. н. э. Учёные-индологи предлагают свои версии датировки жизни этого джайнского мыслителя. По мнению Премии, Кундакунда жил не ранее 156 г. н. э. А. Чакраварти полагает, что ачарья родился в 52 г. до н. э. (См. его «Введение» в кн.: Kundakunda. *Pañcāstikāyāsāra*. Sacred books of Jainism. Arrah, 1920. Vol. 3.), а Джугалкишор выдвигает гипотезу, согласно которой расцвет жизнедеятельности Кундакунды приходится на годы с 81 по 165 н. э. (Подробный разбор этих точек зрения, включая и версии традиционных жизнеописаний Кундакунды, содержится во «Введении» А. Н. Упадхьи к трактату «Правачанасара» в кн.: Kundakunda. *Pravacanasāra*. Ed. by Upadhye. Bombay, 1935. P. X-XIV.). Гипотезу о том, что Кундакунда жил в I-II в. н. э. поддерживает большинство учёных, в том числе и такой авторитетный специалист по истории индийской литературы, как М. Винтерниц (Winternitz M. *A History of Indian Literature*. Delhi a. o., 1983. Vol. 2. P. 457.) и отечественные индологи А. А. Терентьев и В. К. Шохин (Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. М., 1994. С. 331.). Однако, Х. Накамура относит этого джайнского философа к IV-V вв. н. э. (The *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Bibliography. Comp. by K. H. Potter. Delhi a. o., 1974. Vol. 1. P. 38.).
- ⁴ Jaina Silalekha Sangraha. Manikacandra Digambara Jaina Granthamala. Ed. by Hiralal. Bombay, Vol. I. № 115.
- ⁵ *Epigraphia Carnatica*. Vol II. SB 254, 105, 351. Цит по книге: Kalghatgi T. G. *Jainism in Karnatak*. Bombay, 1955; Deo S. B. *History of Jaina Monachism*. Poona, 1956. P. 549-550; Jain M. Ut. K. *Jaina sects and schools*. Delhi, 1975. P. 126; Singh R. J. *Aspects of early Jainism*. Varanasi, 1972. P. 30-31; Jaina Silalekha Sangraha. Manikacandra Digambara Jaina Granthamala. Vol. I Ed. by Hiralal. Bombay, № 55, 59, 90, 105, 124 и т. д.
- ⁶ Jain M. Ut. K. *Jaina sects and schools*. Delhi, 1975. P. 127.
- ⁷ Introduction of A. N. Upadhye to *Pravacanasara*// Kundakunda. *Pravacanasara*. Ed. by Upadhye. Bombay, 1935. P. XII.
- ⁸ Mishra M. U. *History of Indian Philosophy*. Allahabad, 1957. Vol. 1. P. 257.
- ⁹ См его Introduction в книге: Kundakunda. *Pravacanasara*. Ed. by Upadhye. Bombay, 1935. P. XII
- ¹⁰ *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм*. М., 1996. С. 521.

- ¹¹ В джайнской литературе pāhuḍa (санскр. – prābhrta) и bhakti – небольшие трактаты на определённые темы.
- ¹² The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. P. 38-39.
- ¹³ Kalghatgi T. G. Jainism in Karnatak. Bombay, 1955. P. 235; Deo S. B. History of Jaina monachism. Poona, 1956. P. 550, 558.
- ¹⁴ См. комментарии к «Правачанасаре» и «Панчастикаясаре» в кн.: Kundakunda. Pravacanasāra. Ed. by A. N. Upadhye with Sanskrit comm. of Amritachandra and Jayasena. Bombay, 1935; Kundakunda. Pancastikayasara. Ed. by A. N. Upadhye with Sanskrit comm. of Amritachandra. London, 1975.
- ¹⁵ Джины (jina), «победитель», – титул Махавиры Вардхаманы, 24-го тиртханкара (досл.: «создатель переправы, создатель брода»), который традиционно считается основателем джайнизма. Однако джинами (джайнами) называют и просто последователей тиртинкаров. Все тексты кундакунды начинаются с традиционного приветствия джайнским «святым»: Махавиру и другим тиртханакарам, освобождённым и совершенным душам.
- ¹⁶ Три мира: высший мир богов и сверхъестественных существ (devāḥ), срединный мир людей (manuṣyāḥ) и животных (tiryaḥ) и низший мир обитателей ада (parakāḥ).
- ¹⁷ Шраман (śramaṇa) – аскет, отшельник. Как правило имеется в виду джайнский монах.
- ¹⁸ Четыре вида существования (caturgatini) – уровни или классы живых существ: боги (devāḥ), люди (manuṣyāḥ), животные (tiryaḥ) и обитатели ада (parakāḥ).
- ¹⁹ Нирвана (nirvāṇa), в джайнизме синоним освобождения (mokṣa), – выход за пределы сансарного мира, возможна только после разлучения души с телом. Описывается, как правило, апофатическим способом.
- ²⁰ Протяжённая субстанция (astikāya), букв.: «тело, [которое] существует» – субстанция, обладающая протяжённостью в пространстве. Джайны насчитывают пять протяжённых субстанций: душа (jiva), материя (pudgala), условия движения и покоя (dharma and adharma), пространство (ākāṣa).
- ²¹ В тексте kham (досл.: «небо, небесное пространство»). Согласно джайнским космологическим воззрениям, за пределами чувственно воспринимаемого мира находится безграничное, беспредельное пустое пространство, своего рода вакуум.
- ²² Душа (jiva) – центральное понятие джайнской философии, которое обозначает всё живое вообще. Душа является одной из шести основных субстанций (dravya). Существует бесчисленное множество душ, обитающих даже в комьях земли или глины. Души классифицируются в зависимости от наличия органов чувств и мест обитания. Определяющая характеристика души – сознание (cetanā). Помимо этого, душа описывается как активное, волевое начало, использующее плоды своей деятельности и в силу этого связанное с кармой, которая препятствует проявлению естественных способностей души и её самореализации.
- ²³ В тексте astitive (букв.: «существование; то, что обладает существованием»). Это синоним термина astikāya (букв.: «тело, [которое] существует») – «протяжённая субстанция» и dravya – «субстанция».

- 24 Атрибуты, или качества (*guṇāḥ*) и модусы, или способы существования, проявления (*ragūyāḥ*) — необходимые характеристики всякой субстанции (*dravya*), которая выступает их субстратом, или носителем. Согласно Кундакунде, ни субстанция не может существовать без атрибутов и модусов, ни они не существуют без своего носителя.
- 25 В тексте *dravya*. У Кундакунды данное слово имеет несколько значений в зависимости от контекста: 1) субстанция, вечная несотворённая никем первооснова всех вещей, нечто постоянное в процессе изменения; 2) носитель, субстрат атрибутов (*guṇāḥ*) и модусов (*ragūyāḥ*); 3) конкретная вещь, эмпирический предмет, объект феноменального мира, синоним *artha* и *viśaya*; 4) живое существо, синоним *sattva*.
- 26 Сущее *sattā*, *sat* — собственная неизменная природа субстанции. Кундакунда отождествляет сущее и субстанцию.
- 27 Появление (*bhava*, *sambhava*), пребывание (*sthiti*) и разрушение (*naśa*, *vinaśa*) — характеристики субстанции, которые не относятся к природе самой сущности, а только к её модусам.
- 28 В данной гатхе автор ссылается на джайнскую анэкантаваду (букв.: «доктрина неоднозначности»), которая формулируется в виде двух учений: *сьдвады* («доктрина «некоторым образом»») и *наяваду* («доктрина точек зрения»). Основной тезис анэкантавады — необходимость учитывать неоднозначность реальности, поэтому любое высказывание о ней может быть истинным только «некоторым образом» и с определённой точки зрения. Существует множество точек зрения, поэтому истинность любого высказывания относительна.
- 29 В тексте *bhūta*. Понятие «бытие» не играет самостоятельной роли в онтологических построениях Кундакунды, в которых центральное место занимают понятия «субстанция» (*dravya*) и «сущее» (*satta*, *sat*).
- 30 В тексте *lakṣaṇa* (букв.: «признак», «характеристика»), в данном случае это слово используется в качестве синонима понятию «атрибут» (*guṇa*).
- 31 Речь идёт о положениях «сьдвады» (букв.: «доктрины «некоторым образом»»), в соответствии с которыми нечто может быть описано с позиций: 1) «некоторым образом есть»; 2) «некоторым образом не есть»; 3) «некоторым образом есть и не есть»; 4) «некоторым образом неопишуемо»; 5) «некоторым образом есть и неопишуемо»; 6) «некоторым образом неопишуемо и не есть»; 7) «некоторым образом есть, не есть и неопишуемо».
- 32 Для обозначения феноменов сознания в джайнской философии применяются два термина: *setaṇā* и *урауога*. Первое понятие обозначает чистое сознание, тогда как второе — направленность сознания на определённый объект.
- 33 «Формирующая тело карма» (*nāmakarmaṇ*) — один из четырёх видов «неразрушающей» (*aghatiya*) кармы. Определяет телесную оболочку души.
- 34 «Затемняющая» знание карма (*jñānāvaraṇiya karma*) — один из четырёх видов «разрушающей» (*ghatiya*) кармы.
- 35 В тексте *abhatapurvo* (букв.: «ранее не бывшее»).
- 36 В тексте *bhāvamābhāvam bhāvābhāvamabhāvam* (букв.: «отсутствие и наличие, отсутствие состояния сознания и наличие состояния сознания»).
- 37 В тексте *prabhūḥ karttā bhoktā*. Имеется в виду, что духовная субстанция является волевым, активным началом и она пожинает плоды своей деятельности.

- 38 Признание джайнскими мыслителями соразмерности духовной субстанции телу, которое она занимает, является уникальным случаем в истории индийской философии. Подобное положение не разделяла ни одна философская школа в Индии.
- 39 В тексте *anindriyam*. Предложенный перевод: «независящее от индрий» представляется наиболее адекватным, поскольку слово «индрии» включает в себя не только способности восприятия и соответствующие телесные органы чувств, но и некие тонкие оболочки вокруг того или иного органа чувств, своеобразную ауру.
- 40 В тексте *svakam* (букв.: «своё собственное»).
- 41 В джайнизме праны (*praṇa*) — досл. «дыхание»; особые психофизические характеристики души.
- 42 В тексте *viṅa*. Данный термин означает и силу, и мощь, и энергию. В джайнской философии это понятие отражает идею естественной силы духовной субстанции, которая в полной мере может проявиться только после освобождения от кармической зависимости.
- 43 Сиддха (*siddha*) — досл. «совершенный»; достигший освобождения от кармической зависимости и оставивший телесную оболочку.
- 44 Несмотря на утверждение полного равенства по природе душ, джайны считают, что не все души способны к освобождению. К неспособным (*abhavya*) избавиться от кармы относятся те, кто не имеют «трёх жемчужин» или имеют одну «жемчужину». Причём, для того, чтобы освободиться, душа должна непременно родиться в теле человека, а не животного, демона или бога.
- 45 В тексте *sarvākalananyabhūtam* (букв.: «не иное во всякое время бытие»).
- 46 Объект — *viṣaya*. Этим словом в текстах Кундакунды обозначаются те объекты, которые воспринимаются органами чувств.
- 47 Здесь Кундакунда формулирует тезис своего учения о субстанции и её соотношении с атрибутами, в соответствии с которым атрибуты являются сущностными свойствами субстанции и неотъемлемы от неё: ни субстанция не может существовать без атрибутов, ни атрибуты не существуют без своего субстрата. В отстаивании своей позиции по вопросу об отношениях субстанции и атрибутов Кундакунда использует джайнский принцип «тождество-в-различии», согласно которому субстанция не целиком тождественна своим атрибутам, но и не совсем отлична от них.
- 48 В тексте *sadbhāvato. . . . pradhānāḥ* букв: «основные. . . истинно сущего»
- 49 Имеются в виду пять видов телесной оболочки души: обычное физическое грубое тело (*audaṅika*), изменяющееся тело тонкой материи (*vaikṛiyika*), переносящееся тело чистой материи (*āhāra*), световое или электрическое тело (*taijasa*) и кармическое тело (*karmana*).
- 50 Атман (*ātman*) — душа, духовная субстанция в джайнизме, синоним *jīva*.
- 51 В тексте *nimitta*. Для различения различных видов причин (действующей и материальной) Кундакунда использует различные слова. Когда имеется в виду действующая причина, в тексте стоит *nimitta*, а когда материальная — *kaṇaṇa*.
- 52 Джиной в данном случае может быть и «Джина», т. е. Махавира Вардхамана, и просто «джина» — учитель, авторитетный джайн.
- 53 В гатхах 77-78 Кундакунда описывает атман, используя числовую символику от единицы до десятки: атман един по природе; два вида души: освобождённая и душа в сансарном мире; три характеристики: правильное видение, правиль-

- ное знание и правильное поведение; пять основных высших атрибутов: сознание, воля, знание, видение, поведение; четыре класса существования: класс богов, класс людей, класс животных и класс обитателей ада; восемь видов кармической материи: четыре вида «разрушающей» кармы (ghatiya), которая так называется потому, что затемняет основные способности души. Это «затемняющая» знание (jñānāvagaṇīya), «затемняющая» видение (darśanāvagaṇīya), вводящая в заблуждение (moḥaṇīya) и «затемняющая» силу (antarāya). Остальные виды кармической материи носят название aghatiya, поскольку лишь препятствуют самосовершенствованию души. Это карма, порождающая чувства (vedāṇīya), определяющая продолжительность жизни (āyus), формирующая тело (nāman) и определяющая социальный статус и семью (gotra); девять категорий: душа (jīva), не-душа (ajīva), связанность (bandha), приток (asrava), остановка (saṃvara), уничтожение (niṅjara), добродетель (puṇya), порок (pāpa) и освобождение (mokṣa); десять уровней существования: освобождённые души девять видов души, пребывающих в сансарном мире: пять видов душ, которые имеют одну индрию (души, обитающие в земле, в воде, в огне, в воздухе и в свете и тени) и души, имеющие две, три, четыре и пять индрий.
- 54 Различные виды кармической материи отличаются друг от друга природой (prakṛti) материальных частиц, длительностью (sthiti), интенсивностью (anubhāga) и протяжённостью (pradeśa) их воздействия.
- 55 Сочетания (skandha) — различные комбинации атомов.
- 56 Первичные атомы (paramāṇu) — мельчайшие неделимые частицы материи.
- 57 Элементы, или «основания» (dhatu) мира: вода, земля, огонь и воздух.
- 58 В санскритском тексте paṅīṇāma. Под этим термином понимается не только простое изменение, но, в зависимости от контекста, развитие или самосовершенствование.
- 59 Два вида осязания: грубое и тонкое.
- 60 Условие движения (dharma) — одна из шести субстанций, конституирующих мир. Эта субстанция не является причиной движения, а лишь предоставляет возможность двигаться объектам.
- 61 Имеется в виду условие покоя (adhama).
- 62 Мир (loka) — часть пространства, занимаемая различными объектами; не-мир (aloka) — пространство вне его, которое абсолютно пусто и есть ничем не заполненное бездонное ничто.
- 63 С одной стороны, пространство составляет основу мира, населённого живыми существами, и поэтому неотделено от мира, а, с другой стороны, оно составляет основу не-мира, пустого ничто, и вследствие этого отделено от мира.
- 64 Согласно джайнским космологическим представлениям, мир представляет собою гигантский колосс, нижнюю часть которого населяют обитатели ада, среднюю часть — животные и люди, а верхнюю — боги. На самой же вершине мирового колосса, в верхушке его черепа, обитают освобождённые души.
- 65 Относительное время (kāla) — обычное время; абсолютное время (dravyakāla) — время как субстанция.
- 66 В тексте dīrghāntara (досл.: «долго между, посреди»).
- 67 Слово saṃgraha (букв.: «изложение»), которое содержится в 110 и в 180 гатхах, даёт основание предположить, что, во-первых, трактат, в том виде, в каком он дошёл до нас, не был составлен автором гатх, т. е. Кундакундой, либо, во-вторых, Кундакунда составил своё сочинение на основе изречений какого-то сво-

- его предшественника, возможно, учителя. Последнее предположение было высказано А. Н. Упадхьи в его «Введении» к «Правачана-саре»: Introduction в книге: Kundakunda. Pravacanasāra. Ed. by Upadhye. Bombay, 1935. P. XLIV.
- 68 В санскритском тексте *gāḥa* и *dveṣa*, которые могут быть переведены и как «привязанность» и «враждебность», что ближе по значению к санскритским терминам. Однако в таком случае происходит смешение понятий *gaḥa* и *raḡigraha* (привязанность), слово с уже устоявшимся переводом в рамках джайнской этики. Кроме того, по контексту своего употребления *gāḥa* имеет более сильное смысловое значение, чем просто привязанность. Поэтому представляется оправданным переводить его как «вожделение» в широком понимании.
- 69 В тексте *raḡarāḡah* (досл.: «далёкое и близкое, другое и недругое»).
- 70 Праведность (*samyaktva*) – правильная вера, одна из «трёх жемчужин» (*triratna*) джайнизма.
- 71 В тексте *bhāvānām* (досл.: «сущих»), что может означать и различные типы медитативной практики и собственно проповедь учения тиртханакров. Однако в контексте «трёх жемчужин» это слово скорее всего является синонимом «субстанции» (*dravya*).
- 72 Крайне редкий случай, когда в тексте Кундакунды слово *viṣaya* обозначает не объект органов чувств, а предмет рассуждения.
- 73 Не-душа (*aīva*) – всё, что противостоит душе и следовательно, лишено сознания. Это субстанции: материя, время, пространство, условия движения и покоя.
- 74 В санскритском тексте *riṇya* и *rāra* соответственно. Под этими словами понимаются не отвлечённые термины этической доктрины, а карма, ведущая к накоплению заслуг или прегрешений, что определяет дальнейшие условия существования души.
- 75 Согласно джайнским представлениям, каждая душа имеет свой «цвет» (*leṣya*) соответственно накопленной карме.
- 76 Данная гатха содержится не только в «Панчастикая-саре», но и в «Самая-саре», гатха 54; «Нияма-саре», гатха 46 и «Правачана-саре», часть 2, гатха 80.
- 77 Благой (*śubha*) называется активность души, которая ведёт к накоплению добродетельной (*riṇya*) кармической материи. Соответственно, не-благой (*aśubha*) активностью является та, которая стимулирует приток порочной (*rāra*) кармы. Оба вида активности души определяют условия её существования в мире сансары.
- 78 «Кармовость» (*karmatva*) – состояние кармы, определённая тонкая материя, которая не воспринимается органами чувств.
- 79 Архат (*arahaṇt*) – тот, кто уже достиг освобождения, но ещё имеет телесную оболочку. Сиддха (*siddha*) – досл. «совершенный»; достигший освобождения от кармической зависимости и оставивший телесную оболочку. Садху (*sadhu*) – «святой», монах, достигший определённой ступени в лестнице духовного самосовершенствования.
- 80 В санскритском тексте *dharma*, слово, которое может быть переведено, в зависимости от контекста и как «добродетель» и как «закон».
- 81 Гордость (*māna*), жадность (*lobha*), гнев (*krodha*) и лживость (*māyā*) – четыре главные страсти (*kaṣāya*), которые являются источниками всех остальных страстей.

- ⁸² Слово йога (yoga) в джайнской аскетической практике имеет два значения: 1) йога как троякая (умственная, речевая и телесная) активность души, которая должна быть уничтожена; и 2) йога как особая медитативная практика.
- ⁸³ Аскеза (tapas) — одно из центральных понятий джайнской этики. Адепты джайнизма различают внешнюю (bahya) и внутреннюю (antaraya) аскезу. К первому типу относятся ограничения в количестве принятия пищи, диетические предписания, отказ от деликатесов и сладостей, пост и безразличие к условиям принятия пищи. Второй тип включает в себя раскаяние (pratikramaṇa), отречение (pratyākhyāna), исповедание (alocanā), искупление (prayaścitta) и медитацию или созерцание (dhyāna).
- ⁸⁴ Созерцание (dhyāna) — это медитация на определённые темы. Оно относится к видам аскетической практики.
- ⁸⁵ Имеются в виду четыре основные страсти (kaṣāya): гордость (māna), жадность (lobha), гнев (krodha) и лживость (māyā).
- ⁸⁶ В тексте svabhāvam, досл.: «своей природы», «по своей собственной природе», т. е. то, что соприсродно душе, что присуще ей по природе.
- ⁸⁷ Самоопределяемая (svasamaya), т. е. следующая своей собственной природе душа. Однако возможно и иное прочтение, если слово samaya переводить не как «самость», а как «наставление, учение». Тогда svasamaya — следующая собственному, т. е. джайнскому учению и следующие чуждому учению (parasamaya).
- ⁸⁸ В тексте svakam, букв.: «своё, собственное», т. е. поведение, которое присуще душе по природе.
- ⁸⁹ В тексте darśanañānavikalpamavikalpam carāyatmanah, досл.: «практикует изменяемые и неизменяемые видение и знание атмана».
- ⁹⁰ В санскритском тексте dharmā, слово, которое может быть переведено, в зависимости от контекста и как «добродетель» и как «закон», и как «условие движения».
- ⁹¹ Пурвы (pūrvah) и анги (aṅgah) — части джайнского канона.
- ⁹² Имеется в виду Путь Освобождения с обыденной точки зрения. «Подлинная точка зрения» (niścaya paṇa) и «обыденная точка зрения» (vyavahāra paṇa) — два принципиально различных подхода к описанию каких-либо явлений. Niścaya paṇa рассматривает явление само по себе в чистом виде, без учёта внешних факторов, vyavahāra paṇa — доступное для всех изложение внешних проявлений чего-либо. По мнению Кундакунды, обыденная точка зрения не является истинной.
- ⁹³ «Три жемчужины» (triratna) джайнизма: правильное знание (samyajñāna), правильное видение (samyagdarśana) и правильное поведение (samyakcāritra).
- ⁹⁴ В тексте gāṇa. Под этим словом в джайнской традиции обозначалась определённая община, собранная под руководством одного учителя.
- ⁹⁵ Агамы (āgama) — священные книги джайнского канона.
- ⁹⁶ Кундакунда в этой гатхе, по-видимому, хочет сказать, что близость к джайнским учителям, знание джайнского учения и даже аскетическая практика не гарантируют адепту спасения. На Пути Освобождения важно лишь осознание природы своей собственной души.

Мадхава «Сарва-даршана-санграха». «Панини-даршана»

«Сарва-даршана-санграха» («Собрание всех воззрений») индийского автора XIV века Мадхавы (Мадхавачарьи) — авторитетное руководство по основным системам индийской философии (*даршанам*). О Мадхаве известно, что в 1331 году он был избран главой одного из отшельнических орденов в Майсоре, основанного самим Шанкарой — прославленным индуистским философом и религиозным реформатором IX века н.э. Сочинение состоит из 16 глав, каждая из которых посвящена одной из систем философии. Порядок следования глав, как не раз отмечалось исследователями, не случаен. Главы расположены так, что сначала идут те, которые, по мысли автора, наиболее удалены по своим основным положениям от системы веданта, в конце же расположены наиболее близкие ей системы. Замыкает изложение — глава, посвященная самой авдвайта-веданте Шанкары.

«Панини-даршана» («Система воззрений школы Панини») — глава XIII в сочинении Мадхавы. Изложение построено (как и в других главах) в виде полемики между сторонником данной философской системы и неким оппонентом — форма чрезвычайно удачная для основной цели трактата — дидактической. Однако, при этой форме (в целом, традиционной для стиля индийских *шастр* — научных дисциплин) прочтение этого текста — отнюдь не легкая задача. Автор явно стремится в ограниченном объеме разместить максимально богатое содержание. Формульный язык отдельных пассажей текста, явные и скрытые цитаты, и при этом — игра слов, звукопись, яркость и афористичность образов, создаваемых употребляемыми Мадхавой *ньяями* — индийским анало-

гом европейских пословиц-максим, — все это делает чтение этого текста сложным, но и увлекательным занятием. Кроме того, трудно переоценить историко-философское значение сочинения, которое позволяет, как бы с высоты птичьего полета, взглянуть на все многообразие индийских философских школ — в богатстве их содержания и изысканности форм, во всей сложности межсистемных связей, и, одновременно, по сути — единстве их базовых посылок.

Глава «Панини-даршана» посвящена воззрениям школы индийской грамматики — *вьякарана*. В числе прочих Мадхава упоминает имена основных представителей этой школы. Это — Панини (5 в. до н.э.) — автор знаменитого «Аштадхьяи» («Восьмикнижия») — дескриптивно-генеративной базовой грамматики санскрита, Катьяяны (3 в. до н.э.) — автор краткого комментария («развертки») «Варттика» на сутры Панини, Патанджали (2 в. до н.э.) — автор «Махабхашьи» («Великий комментарий»), с одной стороны, представляющего собою комментарий на сутры Панини и варттики Катьяяны, с другой, — развернутое критическое исследование «Санграхи» («Собрание») — утерянного, огромного по своим размерам и количеству обсуждаемых тем (традиция свидетельствует, что их — 14000) трактата, приписываемого грамматисту Вьяди. Наконец Мадхава упоминает и обильно цитирует Бхартрихари (ок. 5 в. н.э.) — выдающегося лингвиста и философа древней Индии, подвергшего всю предшествующую традицию детальному анализу, развившего и обогатившего ее новыми идеями, автора трактата «Триканди» («Троекнижие»), или «Вакьяпадая» («О предложении/речении и словоформе»), и ряда других значительных работ, большинство которых до нашего времени не дошли.

Кроме этих имен основных представителей грамматической традиции, упоминаются и другие, прежде всего в контексте полемики с грамматической школой. Это имена прославленного учителя мимансы (школы индийской экзегезы) — Кумарилабхатты (7 в. н.э.), Готама (около 1 в. н.э.) — автора базовых сутр школы ньяя (логика и методология), и др..

Главная тема, обсуждаемая в главе «Панини-даршана» — это статус слова — как предмета собственно грамматического и формального, так и предмета в сути своей гносеологического и даже онтологического. Поэтому экспозиция главы построена как последовательное движение от обсуждения чисто формальных вопросов системы Панини (этим Мадхава раскрывает методологию

паниниевской системы), через обсуждение природы лингвистического знака к проблемам статуса Слова как начала, на котором базируется познавательная деятельность человека, равно как и бытие вселенной как таковой.

В своем изложении последней темы Мадхава основывается прежде всего на «Вакьяпадии» (далее ВП) — знаменитом трактате Бхартрихари, которому собственно и обязана грамматика своим лингвофилософским статусом, и который традиционно мыслится как раскрытие тех проблем, которых лишь косвенно касались Панини и Патанджали.

Согласно Бхартрихари, в основе мироздания лежит «безначальная» и «бесконечная» реальность — Брахман, он же «единая» (akṣaram) универсальная вербальность, «словосушность» — *шабдататтва* (śabdatattvam), существующая бытием «объектов — смыслов» (artha), с помощью которой осуществляется становление вселенной (prakṛiyā jagato yataḥ) (ВП 1.1). Слово akṣara означает нечто «единое, неразрушимое, неделимое», а также имеет значения «звук, слог, священный слог aum». Словом artha в санскрите обозначается как внешний объект, референт, так и смысл предложения. (В значении слова присутствует также элемент интенциональности, одно из возможных его значений — «цель»). Говоря о становлении вселенной, Бхартрихари употребляет слово prakṛiyā, которое, имея значение «возникновение, становление», в узком терминологическом употреблении может обозначать также процесс формирования словоформы по правилам грамматики путем определенных операций, совершаемых над корнем (изменения внутри корня, аффиксация). То есть процесс творения как бы уподобляется процессу создания словоформы.

Такое «наложение» смыслов не случайно. Таким образом самой первой строфой ВП (а в Индии, в текстах такого рода, начальные строки, как правило, содержат в себе как бы в свернутом виде суть всего излагаемого) Бхартрихари вводит нас в проблематику грамматики как философской системы, состоящую в совмещении, а правильнее сказать — в отождествлении планов видимой реальности и языковой действительности. Речь у Бхартрихари есть не только лишь средство общения людей — способ связывать объекты действительности между собой в сознании, манифестирующая себя в ряде проявлений, она есть само сознание и внешняя действительность. Она — «воспринимающее, воспринимаемое и само восприятие» (ВП 1.4). Не было такого момента, когда речь не существовала бы. События (объекты) вселен-

ной — смыслы, формирующие речевую ткань осознания, полностью создаются и определяются последней. Извечный Брахман — представленный взаимно тождественными его проявлениями не-сущего смысл элемента (śabda) и предложения-речения (vākya), обладает многочисленными силами, способностями (śakti) (главной из которых является сила времени, создающая видимость последовательности — см. ВП 1.3 и 3. Kālasamuddeśa).

Таким образом, коллизия сосуществования абсолютного, единого бытия и мира феноменальных объектов разрешается у Бхартрихари признанием за речью онтологического статуса, статуса начала, самой сутью которого является совмещение в себе взаимно противоречивых качеств единства и множественности, предстающих в ней как единство смысла и множественность средств его проявляющих.

Обращаясь лишь к некоторым, в основном, онтологическим моментам философии Бхартрихари, Мадхава не останавливается подробно на лингвистических проблемах, обсуждаемых в ВП, хотя и рассматривает вопросы классификации слов (частей речи), статуса значения словоформы (обозначает ли она общее или же единичное), природу языкового знака, который согласно грамматистам (после Бхартрихари) понимался как единое Слово—спхота (см. ниже), звукам не тождественное, но ими проявляемое.

Последнее теснейшим образом связано у Бхартрихари с его, чрезвычайно интересным и для современных лингвистов, учением о неделимости смыслового и формального единства предложения, учения, которое Мадхава, видимо, стесненный рамками конспективности своего изложения, отдельно не поминает. Этот взгляд Бхартрихари традиционно называется akhaṇḍavākya-vāda — «учение о неделимом предложении/речении». Согласно ему, словоформы и их значения — единицы, не обладающие реальностью, самостоятельным бытием. Они вычлняются в ходе лингвистического анализа для нужд грамматики и являются по сути лишь средством языкового обучения. Они не носители смысла, но лишь его «проявители». Смысл же и коммуникативная форма его выражения — едины и неделимы.

Завершается глава «Панини-даршана» констатацией того, что предельный предмет грамматики — это высшая вселенская реальность — Брахман, а грамматика как путь (метод) обнаружения этой реальности имеет полное право считаться полноценной философской системой (индийской даршаной).

Общий план изложения материала в главе таков:

1. Обсуждение определения грамматики у Патанджали как «обучения словам». Возражения оппонента против данного определения. Демонстрация того, что именно определение Патанджали следует считать правильным. (Обе спорящие стороны привлекают в качестве доводов, подтверждающих правильность собственной позиции, сутры Панини, и сторонник определения Патанджали (грамматист), умело оперируя соответствующими сутрами, доказывает безошибочность этого определения.

2. Возражение оппонента: определение грамматики Патанджали – «обучение словам» – слишком многословно (или даже – многосложно) – явный изъян с позиции грамматистов, стремившихся к максимальной краткости изложения, и таким образом определение оказывается несовершенным с формальной точки зрения. Ответ грамматиста: своим определением автор стремится указать на причастность этой науки Веде – извечному Слову и побудить учеников к освоению предмета грамматики как одной из *веданг* – «члена Веды» (вспомогательные ведийские дисциплины – см. далее). Как цель (одна из целей) изучения грамматики указана способность употреблять (= формировать) правильные словоформы, что способно приносить благое в жертвоприношении.

3. Тогда оппонент предполагает, что цель эта недостижима, т.к. не указано средство обучить всем правильным словам, ибо число их бесконечно. На это грамматист отвечает, что, действительно, «пословное перечисление» не есть способ научиться словам, но грамматика как свод общих и частных правил как раз и призвана научить механизму-программе порождения правильных словоформ.

4. Но почему из всех веданг следует изучать прежде всего грамматику? Это потому, – утверждает автор, – что она – самая главная. Наряду с сохранением Веды, ее передаче в традиции и прочим косвенным целям этой науки, она приносит знание истинного Слова – великого начала, Брахмана, осуществляющего собою вселенную. В качестве свидетельства приводятся цитаты из авторитетных источников, в частности, – знаменитый пассаж из «Ригведы», и его трактовка Патанджали, согласно которому в этом стихе следует видеть метафору Речи – великой богини, «вошедшей в смертных». В этой связи обсуждается проблема классификации слов. Приводятся ее различные варианты.

5. Полемика с мимансой. Обсуждается природа речевого знака. Коллизия единого и множественного как единства смысла и множественности средств – звуков, его проявляющих/порождающих, разрешается двумя школами – грамматикой и мимансой различным образом.

Согласно грамматистам, подлинный носитель значения — *сикхота* (букв. «раскрытое») — сущность единая, лишённая частей, — идеальное подлинное Слово, звуками проявляемое, но им нетождественное. Мимансаки же считают, что сами звуки, следующие в последовательности, и порождают смысл. Обе спорящие стороны приводят логические доводы и авторитетные свидетельства в пользу своих позиций.

6. Грамматист утверждает, что в действительности предельное означаемое любого слова — это тождественное вселенской основе — Брахману единое бытие, на которое «накладывается» иллюзорно членимая его понятийно-словесная сетка. Природу значения отдельного слова можно определять через родовое общее (точка зрения грамматиста Ваджапьяны) или через частное, т.е. означаемое — конкретный предмет (воззрение грамматиста Вьяди), или принимать обе эти точки зрения (Панини), но на самом деле значение любого слова верифицируется как единое бытие — «тойность» (*tattvam*)-Брахман.

7. Изучение грамматики ведет к подлинному знанию этой реальности — т.е. к освобождению, целополагание которого считалось обязательным для любой полноценной системы воззрений — даршаны в Индии.

Первый перевод на европейский язык (английский) «Сарва-даршана-санграхи» (без последней главы — «Система Шанкары», которая некоторыми учеными считается и вовсе не принадлежащей Мадхаве) появился в 1894 году, выполненный E.V. Cowell и A.E. Gough. (Главу «Панини-даршана» перевел E.V. Cowell.) Первые 9 глав трактата также перевел на немецкий Paul Deussen (1908). Существуют два перевода трактата на хинди, которые выполнили в разное время Udaya Singh (без перевода «системы Шанкары») и Uma Shankar Sharma (перевел все главы). После этого осуществлялись переводы отдельных глав трактата на различные языки. Вторую половину главы XIII — «Панини-даршана» перевел на японский Hajime Nakamura (1956). Русский перевод этой главы публикуется впервые.

Перевод

[Грамматика учит правильно выделять основу и аффикс]

Если спросят: «Как происходит деление на части основы и аффикса [в слове, что бы можно было с уверенностью сказать]: вот эта часть [слова] — основа, а эта часть — аффикс?» — то этот вопрос не смутит того, кто испил воды [из ладоней учителя] Патанджали, так как наука грамматики, как известно, [как раз] и предназначена для того, чтобы учить [как правильно] выделять основу и аффикс.¹

[Обсуждение вводной фразы «Махабхашьи» (далее — Мбх) Патанджали. Определение грамматики.]

Потому первое предложение Мбх, автор которой — почтенный Патанджали, — звучит следующим образом: «Итак, обучение-словам»². Вот что имеется в виду: слово «итак» употребляют в значении начала, объявления новой темы. Под «обучением-словам» же подразумевается наука грамматики, явленная [учителем] Панини³. Дело в том, что если ограничиться формулировкой: «обучение-словам», то может возникнуть недоумение: «Начинается ли здесь это обучение-словам [или же нет]?»⁴. И, чтобы избежать этого нежелательного последствия, — [такого рода недоумения — автор и] употребляет слово «итак», поскольку употреблением слова «итак» [в данном случае], исключается [какое-либо] иное содержание, помимо того, что [далее именно] начинается [изложение грамматики].

Итак, [грамматика] учит таким ведийским словам, как, например, [во фразе]: «śād no devīrabhiṣṭaye»⁵, так и [другим, общеупотребительным,] мирским, сопутствующим [ведийским], как, [например], «корова, лошадь, человек, слон, сокол», [как они] деривационно порождаются⁶ и [далее] понимаются [как лингвистический объект], благодаря тому, что в них наличествует разделение на основу и аффикс — вот таково [это] обучение-словам.

[Возражения оппонента против определения Патанджали и ответ грамматиста.]

[Однако], тут [могут] возразить⁷ [следующим образом]: «[В определении грамматики у Патанджали, в композите — «обучение-словам»] действие «обучение» должно подразумевать [некий] объект. [В данной композите слово] «слово» есть объект [на который направлено действие обучения]. Деятелем [может выступать

некий] учитель, [т.е., таким образом] **наличествуют оба** – [агент и объект действия, и, в соответствии с сутрой Панини 2.3.66, гласящей]: «*[Окончание родительного падежа присоединяют к именной основе, обозначающей] объект [действия, выраженного отглагольным именем, при] **наличествующих обоих** – [агенте и объекте действия]*», в силу употребления [здесь отглагольного имени – *anuśāsana*, т.е.] «обучение», [слову, обозначающему объект], предписывается иметь окончание родительного падежа. [Но] в соответствии [с сутрой Панини 2.2.14]: «*[Именная словоформа, имеющая окончание родительного падежа и обозначающая] объект [действия, не соединяется со связанной с ней синтаксически другой именной словоформой для образования композит типа *татпуруша*⁸*», употребление такого рода] композит запрещено, и [появление приводимого Патанджали сложного] слова – «обучение-словам» оказывается не обоснованным»⁹.

[На это мы отвечаем]: здесь следует [все] согласовать. [Итак], когда [во фразе словоформа, обозначающая действие, имеет] аффикс *kt*¹⁰, и наличествуют как агент [действия], так и [его] объект, [выраженные соответствующими словоформами, то] родительный падеж следует [присоединять к основе, обозначающей] объект, а не [к основе, обозначающей] агент – [вот каков подлинный смысл приводимой вами сутры]. Это следует [из того, что композиту *ubhaуarḡartau* – [при] «**наличествующих-обоих**» [в сутре 2.3.66] следует интерпретировать как сложное слово типа] *бахуврихи*¹¹, [связанное с элементом предыдущей сутры]. [Как, например, во фразе]: «доение коров неумелым пастухом – занятное [зрелище]» [словоформа, обозначающая объект действия – «коров», имеет окончание родительного падежа].

Здесь же под «обучением-словам» подразумевается обучение [именно] словам, но не [реальным] предметам-значениям, и этот смысл прекрасно понимается и без ссылки на агент действия – [некоего] учителя, [поэтому было бы] излишним [отдельно] поминать его. Следовательно, поскольку [здесь] нет [случая] **наличествующих-обоих**, [т.к. нет двух слов, выражающих агент и объект действия], то [употребление] окончания родительного падежа не будет [результатом действия упоминавшейся выше сутры 2.3.66:] «*[Окончание родительного падежа присоединяют к именной основе, обозначающей] объект [действия, выраженного отглагольным именем, при] **наличествующих обоих** – [агенте и объекте действия, обозначенных соответствующими словоформами]*». [Употребление же его в данном случае обусловлено иной сутрой, а именно – 2.3.65¹²]: «*[Оконча-*

ние гентива присоединяют к именной основе, когда она обозначает/агента или прямой объект [действия, выражаемого] отглагольным именем». Так как [в рассматриваемом сложном слове – «обучение-словам»] употреблено отглагольное имя – [«обучение»], то здесь [в словоформе, обозначающей объект] будет присутствовать окончание родительного падежа, и [данное] сложное слово будет подобно таким [общеупотребительным композитам, как] *idhmapravāśāna* [«рубщик-дров» (топор)]¹³ и *paśāśātana* [«рубщик-листья» – инструмент, своего рода мачете]. Некоторые считают, что, [согласно] сутре Панини 2.3.65, [в этом случае словоформа, обозначающая] агент [действия также может] обретаť окончание родительного падежа. Об этом в «Кашикавритти»¹⁴ сказано: «некоторые считают, [что в данном случае существует] выбор – [можно говорить] без разницы: «обучение словам учителя» [– «учительское» обучение-словам т.е. агент – в родительном падеже] или «[обучение-словам] учителем» [агент – в инструментальном, или творительном падеже].¹⁵

Или же это окончание родительного падежа [в рассматриваемой композите следует просто] определить [как относящееся к] «остаточному» классу¹⁶.¹⁷ Здесь уж нельзя [будет] ничего возразить. Если [все же] скажут, [что] тогда все [аналогичные случаи] с окончаниями родительного падежа [можно будет] удачно изъяснить, [относя их к «остаточному классу, и таким образом существование] сутр, накладывающих ограничения на [формирование] «родительных» композит, [вообще] окажется бессмысленным, [то мы ответим: все] верно. [Бхартри]хари [как раз и] показал в [своей] «Вакаяпадии», [что] эти [правила] действительны [только] в отношении акцентуации¹⁸.¹⁹

Так, почтенный ученый Вардхамана²⁰ сказал:

«При повседневном общении пусть человек [говорит] как ему заблагорассудится, но на путях Веды пусть следует особому произношению;

*– Такой смысл [вытекает] из сутр Панини, ибо [сам он] употреблял [в сутрах форму] *janikartur*, а также *tatprayojakaḥ*²¹».*

Таким образом, смысл [первой] фразы [из «Махабхашьи» Патанджали] таков: следует понимать, что [это есть] начало [изложения] науки грамматики, т.е., иными словами, обучения-словам.

[Граматику следует изучать как часть Вед.]

Но, – [возражает оппонент] – чтобы достигнуть краткости в выражении этого смысла, следовало бы сказать: «Итак, – грамматика». Тогда как в [вашем] варианте «итак, вот обучение-словам» – [наблюдается] ненужный избыток звуков.²²

Оставьте вы это – [отвечаем мы]. При последовательном «схватывании» смыслов, [составляющих композиту] «обучение-словам», [можно понять, что автор] имеет намерение сообщить, что [грамматика] – это своего рода часть Веды²³ [– Извечного Слова]²⁴. В противном случае, при отсутствии выражения [такого] намерения, не последует активность изучающего [направленная на] на овладение грамматикой.

Могут возразить, что [такого рода] активность возникнет просто от побуждения к изучению [как, например, в указании]: Веду [и ее] шесть частей следует изучать как высший долг, не мотивируя [это чем-либо]. – Нет – [отвечаем мы] – т.к., если даже такое указание и будет иметь место, у этих [учеников] не возникнет [познавательная] активность, если не будет обозначена цель изучения этого предмета как части Веды. Так, в прежние времена, изучив Веду, учащиеся спешили заявить:

«Ведийские слова даны нам [через рецитацию] Веды, мирские – [через] обыденное [словоупотребление], поэтому грамматика [нам] не нужна». Только тогда, когда они понимали, что [грамматика] есть по своей природе часть Веды, они начинали ее изучение. Так и современные [ученики, как и их предшественники] в такой же ситуации могут не приступить [к изучению грамматики]. Чтобы избежать этого, [как раз и] следует указать на цель изучения ее как части Веды. Если же цель не указана, и [грамматика учащимися] остается невостребованной, то, не зная как [правильно] осуществлять построение слов в обыденности, [они] и в жертвоприношении окажутся в неблагоприятном положении [и через это] отклонятся от Благого-должного.²⁵ Потому знатоки жертвоприношений утверждают: «Если поддерживающий священный огонь употребил неправильное слово, пусть принесет он искупительную жертву Сарасвати²⁶».²⁷

Вот поэтому, для того чтобы продемонстрировать намерение указать [на грамматику] именно как на часть Веды, [автор] и употребляет [композиту] «обучение-словам», а не [просто слово] «грамматика».

Цель науки грамматики – [правильное] формирование слов. Назначение обучения-словам – [результат], т.е. обученность словам, о котором свидетельствует правильно сформированные словоформы.

[Метод грамматики позволяет быстро обучать словам.]

Однако – [может возразить оппонент] – желаемая цель недостижима из-за отсутствия средств [ее достижения]. [Если] скажут, что средством [может быть] пословное перечисление²⁸, то это перечисление – слово за слово [всех возможных] слов [в действительности] не будет средством познания, поскольку слова бывают правильными, [а бывают] и неправильными [и всем им] несть числа. Так, рассказывают²⁹, что Брихаспати³⁰ в течении тысячи божественных лет перечислял Индре слово за словом [всю] совокупность [возможных] словоформ, [но так и] не приблизился к концу [перечисления]. [Сам] Брихаспати был преподавателем, [сам] Индра³¹ учеником, тысяча божественных лет – срок обучения! Но [обучение] так и не было завершено. А что сегодня? – Если кто и живет долго, то – лет сто, [не больше]. [Как известно подлинное] Знание³² укоренено в четырех моментах – обучении, осмыслении, практике и передаче [учения другому]. А при таких обстоятельствах все время жизни уйдет [на одно только] обучение. Следовательно, пословное перечисление не есть средство [обретения] знания слов, и цель – [обретение Знания] окажется не достигнутой.

[Мы отвечаем]: [Все это] не так, т.к. [мы] не утверждаем, что пословное перечисление есть средство наставления в словах. А так же потому, что общие и частные правила, [позволяющие] условно выделять [в слове] основу и другие [элементы], дают возможность обучать за раз многим словам, подобно тому, как облако за один раз [орошает большие участки земли]. Так, [например], «karmanyaṅ»³³ – через одно это общее правило, [т.е.] – присоединение аффикса *ṅ* к глагольному корню, когда [слово, обозначающее] объект [находится к корню в отношении] подчинения, обучаются [формированию таких сложных] слов, [как, например]: «kumbhakāra» («гончар»), «kāṇḍalāva» («ювелир») и многих других. Таким же образом, одним частным правилом «*āto 'nupasarge kaṅ*»³⁴ – «присоединять аффикс *ka* к корню, оканчивающемуся на *ā*» – обучают [формированию сложных] слов «*dhānyadaḥ*» «*dhanadaḥ*» и многих других. А история про Брихаспати и Индру – [как раз и есть] демонстрация невозможности [обучения словам] через пословное перечисление всех возможных форм]

[Статус грамматики как главной среди наук.]

[Могут спросить:] «Но почему из существующих частей [Веды следует] почитать [именно] эту [части Веды – грамматику]?»

— Это потому, что среди шести частей Веды, грамматика — основная. Усилие же, направленное [на обретение] основного, [воистину] окажется плодотворным. Ибо, сказано:

«Ближайшая к Брахману, высочайшая из подвижничеств, Первая из частей Веды, — [таковой] полагают грамматику мудрые»³⁵.

Потому, очевидная цель науки грамматики — обучение словам, косвенные [же цели] — сохранение Веды и др. Потому почтенным создателем [великого] комментария — [Патанджали] и сказано: *«цель [у грамматики] — сохранение [Веды], [возможность] видоизменения [мантр], традиция [передачи], доступность, отсутствие сомнений»^{36,37}*

Употребление правильного слова также приносит высшее благо. Так, Катьяной³⁸ сказано: *«употребление правильного, согласно науке [грамматики сформированного] слова [приносит] благо, равное [правильному употреблению] слова Веды».* Другими сказано: *«[всего лишь] одно слово, должным образом осознанное и правильно употребленное, становится в горнем мире коровой, доящейся [исполнением] желаний».*

Так, [еще сказано]: *«В колесницах, запряженных хорошо контролируемой речью, мчатся к небесам желанного блага, [но] бредут [спотыкаясь] те, кто употребляет [формы, такие как]: «sikkamīṭa»³⁹».*

«Но как у неодоушенных⁴⁰ слов может наличествовать такая способность?» — не следует так сомневаться, ибо [они] тождественны великому богу. Шрути⁴¹ свидетельствует:

«Четыре рога, три ноги у него, две головы, семь рук у него, [громко] ревет трижды связанный бык — великий бог вошел в смертных»⁴².

Автор [Великого] комментария [Патанджали] поясняет: четыре рога — это четыре рода слов: имя, глагол, предлог, частица. Три ноги — три времени — прошедшее, будущее и настоящее, [отраженные] в сериях [афиксов] *laṭ*⁴³ и пр. «Две головы» — две сущности⁴⁴ слова: извечная и производная, различающиеся как проявляемое и проявляющее⁴⁵. «Семь рук» — семь окончаний падежной парадигмы, вкпе с глагольной. «Трижды связанный» — [значит] заключенный в трех местах: груди, горле и голове. «Бык» — повсеместно известное сравнение [речи] с быком из-за [свойства присущего последнему] исторгать [-проявлять].⁴⁶ Проявление же — [принесение] плода через [должное] усердие и знание. «[Громко] ревет⁴⁷», т.е. — производит слово[-звук]⁴⁸. Корень «*ḡu*» значит «производить звук». Здесь под словом «Слово» подразумевается [все] проявление [вселенной-речи]. «Великий бог вошел в смерт-

ных» – великий бог, т.е. Слово[-речь] вошел в смертных, – в людей – [существ, обладающих] признаком смертности. [Т.о.] утверждается, [что] великий бог и высший Брахман⁴⁹ тождественны.

Причина вселенной, неделимое вечное Слово, именуемое спхотой⁵⁰ – это есть Брахман – так провозгласил [Бхартри]хари в «Брахмаканде»⁵¹ [– первой части ВП]:

«Безначально-бесконечный Брахман – неделимая Словосущность, разворачивается бытием объектов-смыслов, от этого – становление вселенной»⁵².

[Возможные классификации слов.]

[Могут спросить]: «Но откуда взялись эти упомянутые четыре рода слов, если восприятию [явлены лишь] два рода – имена и глаголы?»

– Это не [должно смущать], т.к. это иное [двучленное] деление также известно. В «Пракирнака[канде] – третьей части ВП] сказано:

«Некоторые [прибегают] к двух-, [некоторые] к четырех-, [некоторые] также к пяти-членной классификации словоформ, когда выделяют [последние] анализируя предложение, наподобие того, как [при анализе в словах] выделяют основу, аффикс и пр.»⁵³.

Хелараджа – [комментатор ВП] объясняет, что пятичленной [классификация может быть, когда выделяют в отдельный разряд] кармаправачаний⁵⁴. Однако же, [вот что] следует иметь в виду: кармаправачании, как известно, характеризуют связь, возникающую [у них] с неким особым, [не выраженным явно] действием, и поскольку они, «проявляя» особую связь, «проявляют» [это не выраженное прямо] особое действие, их природа [все равно суть] префиксальная. Заметив это, автор [«Маха]бхашьи» [Патанджали] настаивает [именно на] четырехчленной классификации слов.

[Обсуждение Спхоты.]

Но некоторые [могут заявить]: «вот вы так много говорите о вечном Слове, имеющим природу спхоты. Но мы не допускаем [что есть такое вечное Слово], т.к. нет акта достоверного знания [свидетельствующего в пользу его существования]».⁵⁵

На что мы отвечаем: в данном случае акт достоверного познания — восприятие. «Корова» — это единое [и неделимое] слово, поскольку любим человеком воспринимается как отличное от фонем⁵⁶ его составляющих одно и то же слово. И нельзя в отсутствии [иного восприятия], опровергающего данное, говорить, что оно ложно. [Следовательно, неизбежно] допущение [существования] спхоты — [если же предполагать] обратное, то не было бы также восприятия смысла слова:

[Если скажут, что] из [слышания] фонем [и] возникает восприятие [смысла слова то], такое заключение не [будет] иметь силы, так как невозможна [ни одна из следующих] альтернатив: [Если восприятие возникает из фонем, то] порождают ли фонемы восприятие смысла [слова] в [своей] совокупности или же по отдельности? Первое неверно, так как [уже сама] совокупность фонем невозможна, потому что [каждая существует лишь один] момент.⁵⁷ Второе [тоже] невозможно, так как из фонем, [воспринимаемых] по отдельности, нельзя понять смысл. Иного же способа [воспринимать] предметы, отличного от восприятия их] в совокупности или же по отдельности, [попросту] не существует. Следовательно, поскольку фонемы оказываются неспособны порождать смысл, то существует нечто, благодаря которому смысл [все же] воспринимается, и это [нечто] — спхота, о которой искушенные в этом вопросе говорят как об отличном от фонем, но ими проявляемом, несущем смысл вечном Слове. Термин «спхота» («раскрытие») трактуют двояко: [с одной стороны], — как нечто фонемнораскрываемое, т.е. то, что «раскрывается», проявляется фонемами, [с другой стороны], — смысло-раскрывающее, т.е. то, от чего «раскрывается» смысл. Так, почтенным Патанджали в «Махабхашье» сказано: «Итак, — «корова». Что здесь есть слово? — При произнесении чего возникает цельное восприятие [сущест, наделенных] подгрудком, хвостом, загривком, копытами, рогами, то [и есть] слово.»⁵⁸ Кайята⁵⁹ поясняет [это следующим образом]: «Грамматисты полагают, что выразительная способность [в реальности принадлежит единому] слову, отличному от фонем, так как в противном случае не было бы нужды озвучивать вторую и прочие [фонемы].... В «Вакьяпади» подробно объяснено, что [именно] спхота, отличная от фонем, но проявляющаяся звуком⁶⁰ [и есть подлинный] носитель смысла».

[Оппонент может возразить, что] и спхота также не [будет] обладать выразительной способностью из-за невозможности [следующих] альтернатив:

[Действительно], обнаруживает ли спхота смысл, [когда она] проявлена или же [когда она] непроявлена? Второе невозможно, так как тогда последовал бы [эффект], характеризуемый постоянностью воспринимаемого смысла, т.к. спхота, полагаемая вечной, [была бы] постоянно наличествующей причиной, независимой от [обнаруживающих ее средств], и следствие [ее] было бы лишено постепенности проявления.⁶¹

Что бы избежать изъяна данного [суждения мы вынуждены тогда будем] допустить вторую альтернативу, [т.е. то, что] спхота обнаруживает смысл, когда она проявлена. Тогда, опять-таки [возникает вопрос]: фонемы, которые проявляют спхоту, делают это поодиночке или же все вместе? В обоих случаях, те изъяны, которые вы обнаружили в подходе, [полагающей] фонемы порождающими смысл, будут усматриваться и в [вашей] теории спхоты, проявляемой [фонемами]. Так, учитель [Кумарила]бхатта сказал [в своей] «Миманса-шлока-вартике»⁶²:

«Кто считает, что единая спхота проявляется фонемами, когда они восприняты, тому самому не избежать ни одного [из тех] изъянов, [которые он усматривает в нашей позиции]»⁶³.

Согласно Панини, определившему, что «словоформа – [это то, что] оканчивается [на] sup [или] tii»⁶⁴ и [автору «Ньяя-сутр»] Готаме, [утверждавшему, что] «словоформа – это те [фонемы, которые имеют] окончание»⁶⁵, а также благодаря [тому факту, что в коммуникации происходит] «ухватывание» условной связи, [установленной традицией словоупотребления между данным набором фонем и предметом, можно утверждать, что] идея словоформы [связана именно] с фонемами. Если же возразят, что, [поскольку] в слове sara («поток, нить») такой же [набор] фонем, как и в gasa («сок»), и также [обстоит дело с парами]: vanam («лес») и navam («новый»), nadī («река») и dīnā («землеройка»), gāma («прекрасный») и māra («смерть»), gājā («царь») и jāra («старик»), [и таким образом] не будет разницы в восприятии смыслов [при перестановке фонем в словах, то мы ответим, что] разница наличествует из-за [фактора] последовательности [в которой следуют фонемы].⁶⁶

[Сочинения] Тутатиты⁶⁷ свидетельствуют:

«[Именно та] качественная и количественная [совокупность] фонем, чья выразительная способность известна в отношении [некого одного] смысла, и есть передатчик этого смысла.»⁶⁸

Поскольку, согласно [известному] правилу, что «если один и тот же изъян [обнаруживается у] обеих [спорящих сторон], то в нем нельзя упрекать только одну [из сторон]», и т.к. выразитель-

ная способность фонем [таким образом оказывается] установленной, то не нужно выдумывать какую-то [иную], отличную от них спхоту.

[Говоря все это, вы уподобляетесь утопающему], хватаящемуся за соломинку. Ибо невозможны [следующие] альтернативы: [Так], опирается ли восприятие слова только на фонемы [взятые по отдельности] или же на их комплекс? Первое невозможно, так как из последовательности взаимно несходных друг с другом фонем, [в отсутствии] неотделимой [от них] причины, не [будет] возникать восприятие: «это есть одно слово», подобно тому, как нет восприятия гирлянды [цветов] при отсутствии нити, их связующей. Второе также невозможно, так как фонемы, когда их произносят, тут же перестают существовать, и их комплекс [вообще] не возможен. **Комплексом** здесь мы называем множество предметов, собранных в одном месте и воспринимаемых [как нечто одно], как, например, обозначение «комплекс» относится к воспринимаемому, находящимся в одном месте [частям растений] дхава, кхадира, палаша и т.д. или [таким живым существам, как] слон, человек, конь и т.п.⁶⁹. Фонемы же так не воспринимаются, так как, возникнув, сразу же исчезают. [И даже] при допущении того, что фонемы [смысл] проявляют [а не порождают], делают они это в последовательности, но не в комплексе.

Также нельзя представить существование у [одномоментных] фонем [какого-либо] созданного воображением комплекса⁷⁰, так как [тогда] присутствовал бы [порочный круг] взаимной обусловленности⁷¹: [с одной стороны], при установлении восприятия единого смысла [через этот комплекс], этим обуславливалось бы восприятие фонем как слова, [с другой стороны], восприятие [фонем как слова] обуславливало бы восприятие единого смысла.

Если же [нам возразят, что и наша] позиция [относительно] спхоты, проявляемой [фонемами, будет также не лишена изъянов], обсуждавшихся выше [в отношении вашей позиции, и ситуация таким образом будет подобна] «встрече рассвета [неплательщиком] у дома сборщика податей⁷²», [то мы скажем, что думать так — значит] предаваться пустым иллюзиям⁷³, так как [между нашими аргументами — большая] разница.

Уже самый первый проявляющий звук обнаруживает нераскрытую спхоту⁷⁴, и с каждым последующим [звуком] она раскрывается все больше и больше. [Это подобно тому], как при изучении [Веды, она] не усваивается, прочитанная единожды, но при [множественном] повторении *запечатлевается* полностью, или же,

как в первый момент [можно не] опознать серебряную [природу предмета], но при повторном наблюдении [он] предстаёт как он есть.

[На этот счет есть] авторитетное свидетельство:

*«[Когда] звучанием посажено семя, и оно созрело благодаря повторению, то вместе с последним звуком в сознании воспринимается слово [— спхота]».*⁷⁵

[Кроме того], обычно [люди] говорят: «мы понимаем смысл из этого слова, [а не из фонем]», поэтому неверно приписывать выразительную способность фонемам. Почтенный Бхартрихари в первой главе [своего трактата показал, что] следует допустить существование неделимой, проявляющей смысл словосущности, именуемой спхотой, так как [только она может обладать] означающей способностью. Весь этот [мир] есть единое, сознающее предельную суть бытие⁷⁶ — родовое общее⁷⁷ — предмет каждого слова — так учит [Бхартрихари] в «Главе об общем»⁷⁸ [третьей книги ВП].

[Означаемое любого слова — единое бытие.]

Но если единое бытие есть предмет любого слова — [возражает оппонент], то тогда все слова будут синонимами [друг друга], и нельзя будет употребить подряд и трех-четырёх слов — вот [куда завели] ваши искусные рассуждения. [Ибо] сказано: *«Не должно употреблять синонимы одновременно, так как они выражают смысл [только] когда [употреблены] по очереди, но не вместе».* Поэтому, ваша позиция не выдерживает критики.

[На это мы отвечаем: все что вы говорите — лишь] пустое сотрясение воздуха⁷⁹. Так как, подобно тому, как [прозрачный] хрусталь, в зависимости от вещи, [находящегося рядом с ним], окрашивается в синий, красный, желтый или какой-либо другой цвет, единое бытие, в зависимости от предмета, вступающего с ним в связь, в восприятии членится, и единое бытие в форме коровы в повседневности определяется как родовое общее «корова» и пр.

Вот авторитетное высказывание:

*«Прозрачная вещь — хрусталь, когда находится по очередности в соединении с синим, красным, желтым или иным [предметом, то] причащается цвету [последнего]».*⁸⁰

[Бхартри]хари также сказал:

«Единое бытие членится в коровах и пр. в зависимости от того, что с ним связано, и тогда оно считается [тем или иным родовым] общим, и на нем основывается любое слово.

В нем видят значение именной основы и глагольного корня, оно — извечно, оно — Великий Атман, [именно] его обозначают аффиксы tva, taḥ⁸¹ и др.»⁸²

Единое **бытие** же есть великое всеобщее⁸³, сущее в корове, лошади и пр., находясь в соединении с [предметами], служащими для него опорой, в воображении членится ими, и [считается] родовым общим. Но на самом деле родовое общее «коровность» не есть отличное от всеобщего, иное всеобщее.

«Коровность» есть то же, что и «**бытие** коровой», здесь не усматривается добавочного понятийного объема. Тоже самое справедливо и в случае с лошадей и прочим. И именно на этом едином бытии, членящихся в коровах и пр. на [родовые] общие и основывается выразительная способность любого слова — «корова» и других. Итак, значение именной основы — единое бытие. В случае же с глагольным корнем, [некоторые говорят], что его значение существование⁸⁴, [но] существование — [то же] бытие, т.о. значение глагольного корня есть [также] единое бытие.⁸⁵ Если считать значением глагольного корня действие, то, согласно высказыванию из «Главы о действии» [ВП о том, что] «*иные считают действие [родовым] общим, базирующимся на ряде конкретных [актов]*»⁸⁶, глагольный корень также будет обозначать единое бытие, так как действие есть [родовое] общее.⁸⁷

[Согласно сутре Панини:] — «*аффиксы tva u taḥ [присоединяют к основе, желая обозначить общую идею] существования предмета*»⁸⁸. Так, в силу значения [слова] «существование», [и случаев, в которых] предписано [использование] аффиксов, [они также будут] означать единое бытие. Это же единое бытие — извечно, так как не затронуто [процессами] становления и гибели. Оно проявляет весь мир, и, поскольку лишено пространственных, временных, предметных ограничений, на это единое бытие указывают как на Великого Атмана⁸⁹ — таков смысл двух строф [Бхартрихари, приводившихся выше].

Согласно же мнению тех, кто считает, что значение словоформы — вещь, полагают, что сознающая себя *тойность*⁹⁰ и есть смысл любого слова. Так, в «Главе о связи» [«Вакьяпадии» Бхартрихари] утверждает:

«Реальный предмет воспринимается через нереальные формы; Реальность обозначается через условные, [по сути] нереальные слова.»⁹¹

«[В выражении] «дом Девадатты» [предмет «дом»] понимает-ся через неустойчивый [отличительный] признак [принадлежности, а] в слове «дом» [он же] означается прямо». ⁹²

Автор [«Маха|бхашьи» [Патанджали], изъясняя варттику [Каттьяны] — «Связь слова и предмета неизменна», говорит, что «вещь же — извечна» и т.о. утверждает, что смысл любого слова [в действительности] есть, обусловленная членением посредством не-реального, тойность-Брахман⁹³, — означаемое слова «вещь»⁹⁴.

[Слова означают общее]

Согласно мнению Ваджапьяны⁹⁵, который считал, что смысл слова — это [родовое] общее, слова «корова» и пр. означают [родовое] общее, присущее различным вещам. Когда же это [родовое] общее понимается, по связи его с вещью, понимают и [последнюю].⁹⁶ [Такие] слова, [как] «белый» и т.п., обозначают [родовое] общее, соприсущное⁹⁷ с качеством⁹⁸. Из их связи понимается качество. А вещь [понимается] из связи со связанным качеством. В случае же с именами собственными, когда субъект от своего рождения до смерти проходит стадии детства, отрочества, юности, присутствует непрерывное восприятие его как одного и того же субъекта, и в силу этого необходимо признать существования [родового] общего «Девадатта» и т.п. В словах, обозначающих действие, также обнаруживается [родовое] общее [как их означаемое]. Оно — также значение глагольного корня, как, например, в [слове] «готовит» и т.п., так как восприятие [одного и того же действия] имеет место при повторении [этого действия разными людьми при разных обстоятельствах].⁹⁹

[Слова означают единичное.]

Согласно точке зрения Вяди, считавшего значением словоформы [конкретную] вещь, словом обозначается единичное. [Родовое] общее [же воспринимается как] сопутствующий [конкретному предмету] признак¹⁰⁰, и таким образом [Вьяди удается] избежать изъяна неисчислимости [референтов].¹⁰¹

Учитель, Панини, принимает обе [эти точки зрения]¹⁰². Так, [он], подразумевая, что значение словоформы — [родовое] общее, [утверждает следующее в сутре 1.2.58: «когда родовое] общее [обозначается словом, стоящем в] единственном числе, [тогда можно также употреблять] факультативно и множественное число» [как,

например, ед. ч. во фразе: «брахмана следует почитать» можно заменить мн. ч. — «брахманов следует почитать».¹⁰³ [В сутре же 1.2.64] — «*Из одинаковых [словоформ, имеющих] одинаковые надежные окончания, [остаётся] только одно*» — [Панини] допускает, что значение словоформы — [единичная] вещь.¹⁰⁴ В этом [одновременном] принятии двух точек зрения нет какого-либо изъяна, поскольку грамматика сродни всем точкам зрения.¹⁰⁵ Поэтому [в грамматике], недвойственная сущая тойность — Брахман — и считается [подлинным] смыслом любого Слова.

[Подлинный смысл слова — вселенская реальность — Брахман.]

Сказано: «*Потому, разделением [своей денотативной] силы, единый, вселенский, истинносущий смысл предстает многообразно — [как различные], обозначаемые словом [предметы]*»¹⁰⁶.

О сущем [Бхартри]хари также сказал [в следующих строках «Главы о связи» ВП]:

«*Где исчезает иллюзорное разделение на видящего, видимое и акт видения, тот смысл и называют истинносущим знатоки веданты*¹⁰⁷»,¹⁰⁸

А также в «Главе о вещном»:

«*То, что продолжает существовать при изменении, подобно золоту, [остающимся тем же самым золотом и в] сереге, [и в каком-либо ином изделии], то, в чем [это] изменение происходит, — это и называют высшей [вселенской] природой*».¹⁰⁹

[И далее] демонстрируется единство означаемого и означающего для [полного] раскрытия [ранее] установленной недвойственной [природы реальности]:

«*Эта [высшая природа] — означаемое всех слов, от слова не отличное; хотя [этот смысл и слово] — едины, их связывает отношение, подобное тому, [которое существует] между индивидуальной душой и вселенским духом*».¹¹⁰ [ВП 3.2.16]

[Этот] тойность-Брахман — референт каждого слова, [предстает] многообразно из-за наложения на него формы каждой отдельной [вещи, что определяется] множественностью [по сути] иллюзорных делений, обуславливаемых лишь действием мирского Неведения¹¹¹. Хотя в абсолютном смысле он неделим, из-за затуманивающего действия [вселенской иллюзии], в повседневности разворачивается [как] мир разнообразных [явлений], подобно тому, как это происходит во сне — таков смысл этих строк.

Так, знатоки Веданты говорят:

«*Как этот мир сновидений во мне — порождение иллюзии, так и этот мир бодрствования — это плод иллюзии во мне*».

[Грамматика — как путь к обнаружению высшей реальности.]

И когда таким образом неизменный верховный Брахман, природа коего — бытие-сознание-блаженство, постигается в неразрывном тождестве с индивидуальной душой, т.е. когда преодолевается безначальное неведение, тогда обретается Высшее Благо, характеризующее пребыванием Атмана в этом Брахмане. Так, авторитетное речение гласит: «*Познавший Слово-Брахмана, достигает высшего Брахмана*». ¹¹² Таким образом, установлено, что наука обучения словам есть средство для обретения Высшего Блага. [Ибо] сказано:

«Она, [грамматика], есть дверь в освобождение¹¹³, целительное средство против загрязнения Речи; очищающая всякое знание, явлена как главнейшая среди наук». ¹¹⁴

И еще:

«Она — первая из ступенек лестницы, ведущей к совершенству;

Она — прямая царская дорога идущих к свободе¹¹⁵». ¹¹⁶ [ВП 1.13]

Итак, мы установили, что наука грамматика, будучи средством обретения высшей цели человека — [освобождения], должна быть объектом [самого серьезного] изучения.

Такова глава «Панини-даршана» в книге «Собрание всех воззрений» почтенного Саяны-Мадхавы.

Библиография

1. The Sarva-Darśana-Saḍgraha of Mādhavācārya. Edited with an exhaustive Hindi Commentary, Copious Appendixes and Anglo-Hindi Introductions by Dr. Uma Shankar Sharma «Rishi». – Varanasi, 1994.
2. The Sarva-Darśana-Saḍgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Mādhava Ācārya. Translated by E. B. Cowell and A. E. Gough. – Delhi, 1996.
3. Hajime Nakamura 1968: «Some notes on the Sarvadarśanasāḍ garaha», Weiner Zeitschrift für die Kunde Süd – und Ostasiens. Band XII-XIII, 1968/69, p.241-253.
4. Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Roman Transliteration and English Translation by Sumitra M. Katre. – Delhi, 1989.
5. Mahābhāṣyam. Patañjalimuniviracitam. Hindīvyākhyāsahitam. Prathamobhāgaḥ. Vyākhyākāraḥ Yudhiṣṭhiro Mīmāḍsakaḥ.
6. Vākyapadīya of Bhartr̥hari. Ed. by K.V. Abhyankar, V. P. Limaye. – Poona, 1965.
7. Vākyapadīya of Bhartr̥hari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva. Kāṇḍa I. Edited by K.A. Subramania Iyer. – Poona 1966.
8. Vākyapadīya of Bhartr̥hari with the Commentary of Helarāja. Kāṇḍa III, Part 1. Edited by K.A. Subramania Iyer. – Poona 1966.
9. Bhaṭṭakumārilapraṇītatupṭīkākhyaavyākhyāsahitaḍ śrīmajjaiminipraṇītaḍ mīmāḍsādarśanaḍ, Ānandāśramasaḍskṛtagranthāvalīḥ, 1974.
10. Vyākaraṇaśāstrasyetiḥāsaḥ. Lekhakaḥ Brahmānanda Tripāṭhī. – Vārāṇasī.
11. Harold G. Coward and K. Kunjunni Raja, Encyclopedia of Indian Philosophies. The Philosophy of the Grammarians. – Delhi, 1990.
12. Abhyankar K.V., A Dictionary of Sanskrit Grammar. – Baroda, 1986.
13. George Cardona. Pāṇini. A survey of research. – The Hague – Paris, 1976.
14. Laukikanyāyāñjaliḥ. A Handful of Popular Maxims Current in Sanskrit Literature. By Colonel G. A. Jocab. – Delhi, 1995.

Примечания

- ¹ Итак, автор начинает изложение предмета грамматики с указания наиболее известного ее предназначения — учить как следует членить речевой поток, выделяя в нем элементы, которые позволили бы в дальнейшем по образцу изученных форм, строить, букв. «делать» (т.к. этот процесс именовался — *пракрия*) правильные формы. Дескриптивно-генеративная грамматика Панини, внедренная в сознание как программа, как раз и дает обучающимся такую возможность. Поэтому Патанджали — комментатор Панини и определяет грамматику как «обучение словам».
- ² *atha śabdānuśāsanam*
- ³ Грамматика Панини представляет собой единый органон, состоящий примерно из 4000 кратких правил (сутр), связанных между собой достаточно сложным образом (существует система специальных знаков и правил, осуществляющая функцию связи элементов грамматики). Этим достигается максимальная краткость изложения, имеющая прежде всего мнемотехнические цели, т.к. грамматика заучивалась наизусть и далее действовала как программа, позволяющая генерировать правильные языковые формы. Значение грамматики Панини трудно переоценить. Она определила развитие всей последующей грамматической традиции в Индии, а также значительно повлияла, определила стиль системы индийского философского мышления в целом, и в дальнейшем, через европейских исследователей практически дала начало развитию европейского лингвистических штудий в новое время.
- ⁴ Для стиля индийских научных трактатов характерно в высшей степени выверенное с формальной и содержательной стороны начало изложения. Первая фраза трактата, обычно, в «свернутом» виде содержала уже формулировку предмета-цели изложения, поэтому каждый элемент начальной фразы должен быть значимым и положение его во фразе его неслучайным. В данном случае речь идет о необходимости употребления в первой фразе «Махабхашьи» элемента — «итак», который полагался своеобразным маркером, указанием именно на начало изложения предмета трактата. Иными словами это слово «включало» трактат. (Слово *atha* — «итак» — традиционно употребляется индийскими авторами в начале научных трактатов).
- ⁵ «Пусть богини [воды принесут] нам благо и помощь» — «Ригведа» 10.9.4
- ⁶ Указание на генеративный характер грамматики Панини.
- ⁷ *paṅyanuṣṅjate* — букв. «прицепиться»
- ⁸ *Татпуруша* (*tatpuruṣa*) — класс определительных композит (*Composita determinativa*), в которых один элемент находится в подчинении у другого. В словосочетании, «расшифровывающем» эти композиты, первое слово — имя в форме какого-либо косвенного падежа. Например — *tatpuruṣa* — «его человек», *devadatta* — «Богом данный» (ср. слав. имя — Богдан).
- ⁹ Иными словами, суть возражения оппонента состоит в том, что данная композита — «обучение-словам» — неправильное образование, т.к. данный случай с его точки зрения формально подпадает под приводящуюся им сутру Панини 2.2.14, накладывающую ограничение на формирование такого рода композит. Грамматист, защищая свою позицию, прибегает к анализу сутр и демонстрирует, что данный подход поверхностен и случай, в действительности регулируется иной сутрой.

- ¹⁰ कृत् – термин грамматики Панини (заимствованный им из предшествовавшей грамматической традиции) и означающий набор аффиксов, участвующих в образовании словоформ от глагольного корня.
- ¹¹ Бахуврихи (bahuvrīhi) – класс притяжательных или атрибутивных композит (Composita attributiva/possessiva) – при «расшифровке» дают сочетание, относящееся к иному слову как его определение. Часто переводятся сложными прилагательным. Например: bahuvrīhi – «[человек, у кого] много риса» (букв. «многогорисный [человек]»), dirghabāhu – «долгорукий [человек]».
- ¹² На эту сутру, согласно «Кашике» (комментарию на Мбх 7 в. н.э.) не распространяется действие сутры 2.2.14, запрещающей формирование композит, т.к. аффикс कृत् позволяет формировать такого рода композиты. Вартика на Панини, 2.2.8 подчеркивает, что в случае с аффиксом कृत् формирование композит татпуруша допускается: कृद्योगे षष्ठिं samasyata iti vācyam.
- ¹³ Аналог такого рода композиты в русском языке – сложное слово «лесонасаждение».
- ¹⁴ «Kāśīkāvṛti» – знаменитый комментарий на сутры Панини, созданный авторами Джаяадитъей и Ваманой в 7 в. н.э. Базируется на Мбх Патанджали.
- ¹⁵ Т.е. некоторые считают, что сутра 2.3.66 не есть «жесткое» предписание, и интерпретированное в контексте предшествующей и связанной с ней сутры 2.3.65 позволяет и агенту и объекту иметь окончание родительного падежа.
- ¹⁶ Под «остаточным» классом (śeṣa – Панини, 2.3.50) в данном случае следует понимать класс отношений, которые Панини не включает в группу *карака*, что соответствует в европейской традиции притяжательному родительному падежу, не являющемуся ни субъективным, ни объективным. (напр. – «вкус еды».) Термин *карака* буквально значит «деятель, актанта». (Вводится «управляющей» (adhikāra) сутрой Панини 1.4.23 – kārake). Говоря в общем, этот термин означает способность вещи становиться инструментом действия. Выделяют следующие караки: arādāna – точка, из которой начинается действия, sampradāna – точка, куда действие направлено, karaṇa – инструмент действия, adhikaraṇa – локус (субстрат) действия, karmaṇ – прямой объект действия, kartṛ – агент действия (hetu – инициатор действия – как разновидность агента. Эта карака связана с каузацией). На уровне формы эти караки представлены сериями падежных окончаний Abl., Dat., Instr., Loc., Acc., Nom..
- ¹⁷ Т.е. предлагается определить этот случай как притяжательный (не объектный) родительный падеж (так сказать, – «словное обучение»), который не включается в группу *карака* (Панини, 2.3.59: षष्ठिं śeṣe), и таким образом, этот случай будет описываться сутрой 2.2.8: षष्ठिं, имеющей «управляющую» сутру 2.1.22: tatpuruṣaḥ, которая разрешает формирование композит типа татпуруша в таких случаях (с притяжательным родительным).
- ¹⁸ Ряд сутр Панини посвящен именно правилам расстановки тонического ударения, которое в последующую эпоху вышло из повседневного употребления. И существование ряда сутр, накладывающих ограничения на формирование некоторых композит, связано именно с сутрами, объясняющими правила расстановки ударения.
- ¹⁹ Приводящийся выше спор достаточно сложен для понимания, т.к. изобилует грамматическими терминами и подразумевает знакомство читателя с паниниевской грамматической системой. Поэтому представляется нужным еще раз схематично обозначить основные моменты спора. Как замечает оппонент,

в общем случае, действие обучения подразумевает агента действия (*kartā*) – учителя. Слова (которым обучают) – объект (*karman*) этого действия. Слово обучение – *anuśāsana* формируется префиксом *anu*, корнем *śās* и аффиксом *ana*, (технический термин у Панини – *lyuṭ*) принадлежащим классу аффиксов *ṛt*, формирующих отглагольные имена. Таким образом, – говорит оппонент, – формально наличествуют факторы, позволяющие трактовать этот случай в контексте сутры Панини 2.3.66 (*ubhaya-prātau karmani*) – «[Окончание родительного падежа присоединяют к именной основе, обозначающей] объект [действия, выраженного отглагольным именем, при] наличествующии обоих – [агента и объекта действия, обозначенных соответствующими словоформами]» и следовательно, в соответствии с сутрой 2.2.14 (*karmani ca*), запрещающей в таких случаях, формировать композиты *tatpuruṣa*, композита «обучение-словам» – неправильное образование. Однако – отвечает грамматист, – в данном случае агент действия (– явно учитель) не обозначен, и, следовательно сутра 2.3.66 здесь «не работает», а трактовать этот случай следует в контексте сутры 2.3.65 (*karṭṭ-karmanoḥ ṛti*) – «[Окончание родительного падежа присоединяют к именной основе], когда [она обозначает] агент или же прямой объект действия, [выраженного отглагольным именем, сформированным аффиксом] *ṛt*». Условие наличия аффикса *ṛt*, как свидетельствует комментарий на сутру 2.2.8 (регулирующую формирование композит в случае с родительным падежом) все же позволяет формировать запрещенную сутрой 2.2.14 (в случае с родительным – объектным) композиту. С другой стороны – продолжает грамматист – в данном случае «слово» можно вообще не считать объектом действия обучения, и трактовать этот родительный падеж как притяжательный, и тогда этот тип отношений можно трактовать как относящийся к так называемому остаточному (не относящемуся к каракам) классу, в случае с которым формирование композит *tatpuruṣa* разрешено. Но тогда – возражает оппонент – любой случай с «родительными» композитами можно будет трактовать через это, и целый пласт сутр Панини окажется ненужным. На это грамматист говорит, что эти сутры оказываются важными, когда речь идет о правилах постановки тонического ударения.

- 20 Вероятно имеется в виду знаменитый джайнский грамматист 12 века.
- 21 *janikartuṭ* и *tatpauojakaḥ* – формы, которые Панини употреблял в сутрах 1.4.30 и 1.4.55 соответственно, хотя их существование нарушает правило, изложенное в сутре 2.2.15
- 22 Грамматисты всегда стремились к максимально краткой форме изложения. (Что объясняется, по-видимому, нуждами мнемотехнического характера). Известно высказывание Нагешы (грамматиста 18 века): «Грамматист рад сокращению на полморя (т.е. самому незначительному сокращению), как рождению сына».
- 23 Части Веды – *Vedāṅga* («члены Веды») – комплекс научных дисциплин, примыкающих к основному корпусу Веды. Обычно выделяют шесть частей Веды. Это – ритуал, фонетика, грамматика, этимология, просодия и астрономия (астрология).
- 24 Таким образом постижение грамматики оказывается средством постижения Веды.
- 25 *dharmādhiyeran*

- 26 Sārasvatī — богиня речи.
- 27 Необходимость употребления правильных слов в ритуале определяется прежде всего сакральным статусом слова Веды, которое понимается как самая чистая форма знания о реальности. Но наряду с этим, следует учитывать и «прагматическую» сторону ритуальной практики, которая представляет собой сложное, многоплановое действо с рядом участников, где «внешние» и «внутренние» действия слиты воедино и поверяются во временном отношении речевыми сакральными формулами. Таким образом, речевая ошибка, т.е. употребление неправильной формы, может могло бы повлечь за собой нарушение целостности (непрерывности) всего ритуала.
- 28 pratipadapāṭha — «пословное перечисление», т.е. освоение языка через бессистемное запоминание всех возможных его слов и словоформ.
- 29 «Тайттириясамхита», 6.4.7
- 30 Брихаспати — «Владыка молитвенного обращения», в индуистской мифологии — наставник богов.
- 31 Индра — царь богов.
- 32 Vidyā.
- 33 Панини 3.2.1 — правило, позволяющее формировать один из видов сложных имен деятеля.
- 34 Панини 3.2.3
- 35 ВП 1.11
- 36 1) rakṣā — сохранение, презервация (букв. «защита») Веды, т.е. сохранение текста канона через грамматическое, детальное его описание; 2) ūha — вообще, «изменение, трансформация» элементов одного ритуала для нужд другого (Это изменение бывает трех видов: относящееся к мантре, к мелодии и к ритуальным действиям. Так, в мантре базового ритуала (prakṛti yāga) одно ключевое слово заменяют другим, и таким образом эта мантра становится пригодной и для «производного» ритуала — (vikṛti yāga). Например, в жертвенной формуле-мантре ритуала Агнейа — agnaye tvā jṣṭaḥ nirvarāmi — «Я сею тебя, благое, в Агни» — (имеется в виду окультуренный рис vṛhi) изменяют первое слово agnaye на sūryāya (sūryāya tvā jṣṭaḥ nirvarāmi) и она становится пригодной для ритуала Сурьи, где приносят в жертву дикий рис nivāra); 3) āgama — непрерывающаяся традиция передачи знания; 4) laghu — доступность, букв. «легкий». Грамматика со своей системой правил как метод позволяет ускоренными темпами постигать науку построения словоформ, таким образом делая ее доступной даже простому смертному с ограниченным сроком жизни (см. историю про Брихаспати и Индру); 5) asandeha — отсутствие сомнений в отношении правильности употребленных форм.
- 37 Мбх, «Паспашахника», введение.
- 38 Катьяяна — автор комментария-дополнения «Vārttika на сутры Панини. Известен также как Вараручи (Vararuci). Ему приписывают авторство фонетического руководства «Ваджасанейи Пратишакья» (Vājasaneyi Prātiśākhya) и ряда фонетических сутр.
- 39 Cikkamita-bhāṣiṇaḥ. Cikkamita — заведомо неправильная удвоительная форма (возм. фриксентатив) от корня kram. Композиту cikkamitabhāṣiṇaḥ можно также трактовать как cikka+mita+bhāṣiṇaḥ — т.е. тогда следует переводить: «...про-

- износящие [формы], подобно śikka», что не меняет общего смысла пассажа. (Последнее прочтение, однако, не согласуется с вариантом этой шлоки приводимому в Кашикавритти на 3.1.48: ...acīkamata-bhāṣiṇaḥ.)
- 40 acetana
- 41 Шрути – «услышанное», – священное «писание», т.е. комплекс текстов Веды.
- 42 «Ригведа» 4.58.3
- 43 laḥ – технический термин грамматики Панини, означающий презенс и серию его окончаний.
- 44 dvau śabdātmanau
- 45 Не путать с двумя сторонами языкового знака европейской лингвистики (– означаемым и означающим). В данном случае под извечной (проявляемой) сущностью подразумевается спхота, а под производной (проявляющей) ее непосредственная звуковая реализация, которую незнающие люди обычно и считают словом.
- 46 Слово бык – vṛṣabha – этимологически возводится к корню vṛṣ – «дождить, испускать (в том числе семя) => производить».
- 47 goravīti
- 48 Букв. «производит śabdaḥ» – шабда может означать как слово – лингвистический знак (по Бхартрихари в коммуникации – единицу, тождественную высказыванию-предложению), так и звуковую оболочку, звук.
- 49 Брахман – абсолютная вселенское реальность-начало. Учение о тождестве Брахмана – абсолютного духа и Атмана (букв. возвратное местоимение «сам») – индивидуальной души – центральное в упанишадах.
- 50 Спхота (sphoṭa) – подлинное слово, качественно отличное от звуков, его проявляющих. В своем высшем аспекте тождественно Брахману.
- 51 «Брахмаканда» – «Глава о Брахмане». Первая глава ВП.
- 52 ВП 1.1
- 53 ВП 3.1.1. Согласно Бхартирихари, полагававшему предложение единым и неделимым, это деление условно и определяется нуждами грамматики.
- 54 Karmapravacaniya – букв. «подразумевающее действие» – класс частиц (nipāta), вводящихся сутрами Панини 1.4.83-97. Кармаправачании имеют ряд черт, отличающих их от префиксов. В частности, они никогда не теряют ударение и не влияют на первый гласный следующей за ними глагольной формы.
- 55 Здесь и далее – полемика грамматистов с мимансой. Согласно мимансе, звуки речи, следующие один за другим и образуют (порождают) слово. Грамматисты же считали, что слово – качественно отличная от них сущность. Она лишь проявляется звучанием.
- 56 varṇa – «покров, форма, цвет, звук». Принятый в данном тексте перевод «фонема» в значительной степени условен, т.к. индийское грамматическое понятие varṇa не в полной мере совпадает по объему содержания с термином европейской лингвистики – фонема, хотя точки соприкосновения все же наличествуют. Варна как и фонема – результат сегментации звукового потока, таким образом о варне также можно говорить как об «оттенке-цвете звучания» (в традиции индийской музыки варна – звук, нота), и она, как и фонема служит для опознавания и различения значимых единиц в потоке речи. С другой стороны, согласно индийским мыслителям, варна как единица звукооряда имеет длительность – мгновение, и когда наличествует одна фонема, другая (ей предшествовавшая) уже не существует. Отсюда – парадокс сосу-

ществования частей (фонем-варн) и целого (слова), который разрешался школой миманса и व्याкарана (грамматика) различным образом (см. текст далее).

57 См. прим. выше.

58 Мбх, ахника 1.

59 Кайята (Kaiyata) — знаменитый комментатор Мбх, живший в 11 в. в Кашмире, автор знаменитого трактата «Махабхашьяпрадипы» (Mahābhāṣyapradīpa) — «Освещение Махабхашьи».

60 nādābhivyaṅyaḥ

61 Не бывает причины без следствия. Спхота — причина. Смысл — следствие. Если бы спхота обнаруживала смысл, будучи непроявленной фонемами, то смысл бы появлялся одновременно со спхотой и фонемы не проявляли бы спхоту постепенно — фонема за фонемой, как это происходит в действительности.

62 «Мимансашлокавартика» или просто «Шлокавартика» (Ślokaṅvārtika) — «Объяснение в шлоках» — одна из самых авторитетных книг мимансы, автором которой был Кумарилахатта.

63 «Шлокавартика», «Спхотавада» (Ślokaṅvārtika, Sphoṭavāda), 91.

64 sup, tiṅ — технические термины грамматики Панини. Sup — серия окончаний именной парадигмы; tiṅ — серия окончаний глагольной парадигмы. Приводящееся определение слова — сутра 1.4.14

65 «Нья-сутра» (Nyāyasūtra), 2.2.60

66 Т.е. приводящиеся пример имеют одинаковый набор фонем, но значение их разнится, т.к. фонемы следуют в разном порядке. Отсюда вывод — фактор последовательности, в которой идут фонемы определяет разницу в значении слов.

67 Тутатита или Тутата — одно из имен Кумарилахатты. Форма tautātītaiḥ употребленная в тексте может относиться к неким последователям Кумарилахатты, но такое прочтение не согласовывалось бы с тем фактом, что цитата взята именно из «Шлокавартики», автором которой был сам Кумарилахатта.

68 «Шлокавартика», «Спхотавада», 69.

69 Данные примеры, традиционные для индийских шастр, разделены на две группы. Первая — деревья как части цельного комплекса — леса. Вторая — различные живые существа как части одного войска.

70 Т.е. ментальной картины звукового облика слова.

71 parasparāśrayaprasaṅgāt

72 Максима (nyāya) ghaṭṭakuṭīprabhāta отсылает к ситуации, когда некий человек, уклоняющийся от уплаты налогов, убегает ночью, но сбивается с пути и уторм обнаруживает, что оказался у дома сборщика податей, встречи с которым он как раз и хотел избежать.

73 maṇogājyavijṅmbhaṇam — букв. «увеличивать царство грез»

74 В тексте — явная игра слов. Если иметь в виду этимологию слова «спхота», то возможен перевод — «нераскрытую раскрытость».

75 ВП 1.84

76 sattā

77 jātiḥ

78 Jāṭisamuddeśa

79 gaganaromanthakalpam — букв. «пережевывание воздушного пространства».

- 80 Эта шлока приводится Хелараджей (одним из комментаторов ВП) в его комментарии на 3.3.40–41. Источник он не указывает, просто указывая на некую «иную» традицию. Возможно, имеется в виду веданта, т.к. пример с окрашенным кристаллом часто используется именно авторами-ведантистами (см. *sphatikalaauhityanyūyaḥ* в «A Handful of Popular Maxims» by Colonel G.A. Josab).
- 81 аффиксы *–tvā* и *–tā*, соответственно, образующие абстрактные имена в санскрите.
- 82 ВП 3.1.33–34
- 83 *mahāsāmānyam*
- 84 *bhāva*
- 85 Мнение Яски в его «Нирукте» (I,1). Яска (*Yāska*) – древний, не позднее 6 в до н.э. живший этимолог, автор трактата *Nirukta* – букв. «выявление, этимология», содержащего в себе этимологии ведийских слов, а также ряд лингвофилософских воззрений.
- 86 ВП 3.8.21
- 87 Любое действие состоит из элементарных актов. Например: действие, выраженное глаголом «готовит» состоит из подготовки очага, разжигания огня, заполнения горшка рисом, помещение его на огонь и т.д.
- 88 Панини, 5.1.119
- 89 Высший субъективный вселенский принцип.
- 90 *tattvam*
- 91 ВП 3.2.2
- 92 ВП 3.2.3
- 93 *brahmatattvam*
- 94 *dravya* – предельная вселенская реальность, ср. в европейской традиции *realis* («реальный») < *res* «вещь».
- 95 Имя древнего грамматиста. Упоминается в Мбх.
- 96 При слышании слова «корова», вначале воспринимают общую идею – «коровность» (класс существ, обладающих загривком, рогами, копытами и пр.), а уже затем соотносят ее с конкретной ситуацией – речевым ли контекстом (где указаны признаки, конкретизирующие это существо – допустим, «белая корова Богдана») или же с ситуацией прямого контакта с неким существом – «это – корова» или «от именно эта корова».
- 97 *samaveta* ср. *samavāya* в вайшешике – бытие тех, что порознь не существуют (*guṇa-giṇin* – «качество и его субстрат», *avayava-avayavin* – «часть и целое») и не мыслится.
- 98 *guṇa*
- 99 Человек или группа людей при различных обстоятельствах используют разную посуду, рецепты, однако нечто роднит эти отличающиеся действия, что заставляет говорить о них как о приготовлении пищи. Это родовое общее действия готовки, – значение глагольного корня.
- 100 *upalakṣaṣa* – похоже на коннотат. В случае собственных имен, денотативно – «мой Ваня», коннотативно – «муж», т.е., – общее.
- 101 Т.е. Вяди считал, что при восприятии слова «корова» возникает прежде всего знание о конкретной (скажем, виденной слушающим ранее) животном, а затем уже возникает общая идея «коровности», помогающая установить связь между ранее воспринятым и практически бесконечным числом могущих быть воспринятыми коров.

- ¹⁰² Т.е. точки зрения Вяди и Ваджапьяны.
- ¹⁰³ Т.е. слово «брахманов» или «брахмана» означает родовое общее «брахманство», которому следует оказывать почтение.
- ¹⁰⁴ Т.е. здесь Панини допускает, что словоформа означает единичное. Например, этой сутрой он указывает, что *vṛkṣaḥ* (N.sg. — «дерево») и *vṛkṣaḥ* (N.sg. — «дерево») = *vṛkṣau* (N.du. — «два дерева») (— форма которая представляет собой, по Панини, одну из оставшихся в употреблении форм — *vṛkṣa* и окончание двойственного числа — *au*). Если бы слово означало бы у Панини только общее, то он бы сказал, что произведенная форма имеет общее значение «древесность», специфицируемое признаком двойственности. Однако он своей сутрой он практически говорит, что форма *vṛkṣau* — имеет значение конкретного дерева, а двойственное число указывает, что еще одно дерево подразумевается.
- ¹⁰⁵ Обосновывая различные точки зрения, люди прибегают к словам. А слово как таковое — как раз и есть предмет науки грамматики. Оно в своей сути запредельно различным мнениям и тождественно высшей реальности. Поэтому и грамматика — сродни всем, даже противоположным мнениям.
- ¹⁰⁶ ВП 3.3.87
- ¹⁰⁷ т.е. упанишад — заключительной части Веды.
- ¹⁰⁸ ВП 3.3.72
- ¹⁰⁹ ВП 3.2.15
- ¹¹⁰ ВП 3.2.16
- ¹¹¹ *avidyā*
- ¹¹² «Майтри-упанишада», VI, 22
- ¹¹³ *apavarga* — букв. «запредельное»
- ¹¹⁴ ВП 1.14
- ¹¹⁵ *mokṣamāna*
- ¹¹⁶ ВП 1.16

Хемачандра
«Аньяйога-вьяваччхедика»
(«Опровержение других методов»)

Введение

Полемический стихотворный трактат «Аньяйога-вьяваччхедика» («Опровержение других методов»), созданный в 12 в., является одним из наиболее известных произведений джайнского философа Хемачандры, относящегося к *секте шветамбаров* («одетых в белое»). Хемачандра гораздо энциклопедичнее и плодовитее других джайнских писателей. Он был поэтом, грамматистом, логиком и стоит особняком среди прочих.

Трактат вошел в историю джайнской философии вместе с комментарием Маллишены 13 в. «Сьядвадаманджари» («Гирлянда учения *сьядвады*). О высоком авторитете Хемачандры свидетельствует восхваление, начинающее комментарий, в котором автор трактата объявляется воплощением богини красноречия и учености Сарасвати.

Содержательная и структурная завершенность стихотворного трактата, а также значительный промежуток времени, отделяющий два текста, позволяют рассматривать «Аньяйога-вьяваччхедику» как вполне самостоятельное произведение, и в первом приближении (а настоящая работа преследует именно эту цель) исследовать с незначительным употреблением ссылок на «Сьядвадаманджари».

Трактат состоит из тридцати двух зашифрованных стихов, каждый из которых включает две *пады* (предложения) по двадцать два слога, кроме последнего стиха, который несколько больше. Структурной основой стихотворного трактата является незамкнутый местоименный треугольник, где местоимение первого лица означает автора, второе — Джину Махавиру, основателя джайнизма, а третье — оппонентов.)

Признак, объединяющий учения оппонентов, подобранных Хемачандрой для критики, — это содержание *экантавады*, т.е. любого одностороннего и догматического учения, не предполагающего никаких оговорок и поправок. Со своей стороны, автор выдвигает *анэкантаваду* — диалектическое учение о контекстуальной ограниченности любого предиката. Согласно этому учению, ни одно высказывание об объекте не может претендовать на завершенность. Развитием идеи анэкантавады является *сьядвада* — семиступенчатое логическое построение, о котором подробнее говорится в примечаниях. Сьядвада как формула анэкантавады является важнейшим узлом джайнской философии. Это учение утверждает неполноту знания обычного человека, заставляет помнить о возможности и необходимости углубления и расширения уже имеющегося знания. Учение о контекстности предиката позволяет избегать не ошибок, но укоренения в неточных суждениях, оставляющего процесс познания в тупике. Джайн, следующий учению о контекстности предиката, беспристрастно принимает знание откуда бы оно ни исходило, если это знание согласуется с действительностью.

На первый взгляд может показаться, что в критических стихах «Аньяйога-вьяваччхедики» опровергаются отдельные положения оппонентов, но если посмотреть, какое значение имеет каждое опровергаемое учение, то становится очевидным, что разрушаются ‘несущие’ конструкции, вслед за которыми ‘рушатся’ все системы целиком.

Вопреки встречающемуся в исследованиях мнению о том, что сьядвада служила прикрытием для спорных утверждений джайнов, она была попыткой преодолеть агностицизм, примирить различные учения. Сьядвада открывает обычному человеку его ущербность, ставит перед жестоким и неумолимым фактом — невозможностью определенно и уверенно чувствовать себя в мире, опираясь на обычные средства познания. Только всеведение как результат верноподчиненного, тяжелого и длительного религиозного труда обеспечивает *дживу* (индивидуальную душу) непревзойденными покоем и блаженством.

«Аньяйога-вьяваччхедику» можно условно разделить на четыре части и уподобить их последовательность возведению дворца.

Первая часть (1—3) — заявка на строительство и разметка участка.

Вторая (4—20) — взгляд на учения других систем через призму сьядвады. Расчистка территории: корчевание одревесневших сорняков и снос одноэтажных покосившихся сараюшек.

Третья (21—30) — закладка твердого фундамента, возведение высоких и прочных стен здания учения о контекстности предиката.

Четвертая (31—32) — водружение заметного издалека сияющего венца.

Издание, послужившее материалом для перевода, указано в библиографии.

«Опровержение других методов»

Шри Хемачандра

1. Превосходные качества последнего *тиртханкара*¹ Шри Вардхаманы².

[Обладателя] безграничного знания, превзошедшего недостатки, [Утвердившего] неопровержимые учения, почитаемого бессмертными³, Шри Вардхаману, Джину, главу авторитетов, самосущего Я постараюсь восславить.

2. Шри Вардхамана установил вещи такими, какими они являются в действительности.

Этот человек⁴, Владыка, для Твоего прославления, Желаящий и других достоинств, Пусть погрузится⁵ в истинное учение, единственное, — Плохо обученный⁶ правилам исследования⁷.

3. Увещевание читателя

*Те, другие негодуют [на твои] добродетели,
Не прибегают к Тебе как к Владыке,
Все же [и они], сомкнув глаза,
Пусть исследуют истинный курс метода⁸.*

4. Учение вайшешики об общности и особенности.

*Категории общее и особенное сами обладают собой,
Они не формы, которые можно вывести из других категорий,
На основании различной самодействительности,
Самодействительности, которая не такова, двойственна.
Рассуждая так, отступают не искусные выдумщики⁹.*

5. Учение вайшешики о вечности и невечности.

*Все, от светильника до неба, неизменной природы¹⁰ ...
Сломана печать съядвады, ограждающая вещь¹¹!*

*Там одно просто вечное, другое — невечное,
Такова болтовня врагов Твоих правил.*

6. Учение вайшешики о демиурге.

*«Существует некий создатель мира и он один,
Он вездесущий, он самодержец, он вечный».
Эти [претензии] похожи на плохие капризы
Тех, для кого Ты не наставник¹².*

7. Учение вайшешики о присущности.

*Есть общее правило, что атрибут и носитель атрибута нераздельны вовсе¹³,
Если так, — то триада не сияет¹⁴.
«В этом это», — существует такое мнение.
В общем правиле не различается метонимия и отменяется мирской опыт.*

8. Категории вайшешики.

*Даже у существующих не всегда будет существование;
Ум, по положению, отличается от атмана;
Освобождение не состоит из сознательности и блаженства —
Чужие [презрели] нанизанные сутры [Твоих поучений].*

9. Взгляд вайшешики на размер атмана.

*Где бы ни было замечено качество [объекта], оно там,
Как у кувшина, — это бесспорно.
Все же вне [формы] тела действительность атмана, —
Повторяют поврежденные ложными учениями¹⁵.*

10. Эристика ньяи.

*Склонность к спору [выражается] в эристике,
Когда зудят ученостью уста этого человека.
Через обманное наставление бьет по чужому уязвимому месту —
Ах, равнодушный мудрец принадлежащий чужим!¹⁶*

11. Насилие мимансы.

*Насилие¹⁷, хотя и учреждено, не источник заслуги,
И [здесь] не будет исключения в любом случае.
Следование желанию [обрести] господство, через убийство своего сына¹⁸ —
Судорога оппонентов.*

12. Теория познания Бхатты.

*«Знание сияет, действительно способно открывать себя и объект¹⁹,
Иначе вовсе нет предмета для разговора».
Противники, боясь других, однако,
Приняли знание за независящее от самого себя²⁰.*

13. Учение веданты об иллюзии.

Если майя существует, то доказана двойная реальность.

Не существует, — эй, откуда взялось многообразие мира?

Если майя действительна, и способна производить следствие²¹ —

И мать и бесплодная у Твоих противников!

14. Монизм веданты.

Множество, на самом деле, состоит из одной вещи²².

Название, однако, неизбежно двойственно²³.

По выдумке вещи и названия²⁴

У Твоих врагов отравленное мышление²⁵.

15. Дуализм санкхьи.

И сознание субъекта пусто, и интеллект неразумен;

Из звуковой танматры и прочих, произведена акаша и так далее;

И нет закабаления и освобождения пуруши.

Какие только великие глупости не сочинили противники²⁶ ?

16. Буддийская теория познания.

Плод и его причина существуют одновременно,

Пока существует причина плод, не существует²⁷.

На пути недвойственности сознания нет сознания объектов.

*Отделение [плода по частям] и его убывание [в отсутствии причины] —
фантасмагория Сугаты²⁸.*

17. Буддийское учение о пустоте.

Без подавленного восприятия шуньявадин²⁹

Не получил бы основания для доказательства своей позиции,

Его правило разгневется [на него] при возникновении восприятия.

Ха! Хорошо рассмотрен неуважающий Тебя!

Не считаться с окружающим множеством разнообразных объектов, действительность которых очевидна, — абсурдно.

18. Буддийское учение о мгновенности.

Потеря действия, ненаслаждение действием;

Исчезновение становления, освобождения и памяти,—

Кшаникавадин пренебрег очевидными недостатками.

Ха! Очень смелый твой оппонент!

19. Буддийское учение об отпечатке.

Тот отпечаток и та серийность моментов³⁰

*Не ладят с неразличением, различением или обоими.
Потому, [по примеру] теница не видящего берег³¹,
Пусть оппоненты прибегнут к Твоим правильным правилам.*

20. Теория познания локаяты.

*Но настик без вывода³²
Не понимает намерений других,
Не может даже сказать, где движение, а где просто взгляд³³.
Увы, интоксикация!*

21. Главное метафизическое кредо джайнизма.

*Экипированный, мгновенным возникновением и исчезновением,
Наблюдатель одной и той же длящейся перед глазами вещи,
Который презирает Твое наставление³⁴, Джина,
Он безумный, Владыка, или одержимый демоном.*

22. Джайнское учение о бесконечной сложности всех реальных ОБЪЕКТОВ.

*Вещь действительно состоит из бесконечности характерных черт,
Поэтому [говорить] иначе, — [значит] не [понимать]
основную суть кувшина³⁵.
Так же подходят Твои доказательства для голубой лилии и прочих³⁶,
[Похожи на] львиный рык, ужасающий антилоп³⁷.*

23. Семиступенчатое восхождение.

*Вещь сложена без модусов
И она не субстанция если разделена³⁸.
Различные высказывания возвели семичастное суждение³⁹,
Ты открыл превосходное познание!*

24. Комбинация противоположных высказываний не является противоречием.

*Соединение различных условий [в одной комбинации] не противоречие,
В объектах есть несуществование⁴⁰, существование и невыразимость⁴¹.
Поэтому только спящие боятся противоречия⁴²,
Падают тупоумные сраженные той экантой⁴³.*

25. «Семиступенчатое суждение» применяется к четырем философским проблемам.

*Объект некоторым образом предположен:
Преходящим, вечным; сходным, отличным;
Выразимым, невыразимым; существующим, несуществующим.*

*О Владыка пронизательных, эта очередь отрыжек⁴⁴
Поднимается от нектара заглоченной⁴⁵ истины.*

26. Ни положение о вечности, ни положение о невечности не может быть утверждено.

*Именно те недостатки, которые известны в учении о вечности,
Признаются точно также в учении о невечности.
Когда клинья выбивают друг друга
Побеждает, Джина, Твое неприступное учение⁴⁶.*

27. Крайняя позиция относительно вечного или невечного разрушительна для религии.

*В экантаваде не учитывают опыт⁴⁷: наслаждения и страдания;
Заслуги и проступка; закабаления и освобождения.
Так, порочным мечем плохо основанного учения
Оппоненты «уничтожили» мир вовсе без остатка⁴⁸.*

28. Джайнское учение о методе.

*Просто существо⁴⁹, существо, существо некоторым образом, —
Это три подхода,
Где объект измеряется, [соответственно,] бессистемно⁵⁰,
методически⁵¹, правильно⁵².*

*Но Ты, как Истинновидящий⁵³ объект,
Путем методическим и правильным, устранишь бессистемный путь⁵⁴.*

29. Разновидности существ и их множество. По учению об ограниченном числе живых существ:

*Или даже освободившийся⁵⁵ должен вернуться в этот мир,
Или мир должен стать пустым местом.
Шесть видов живых существ⁵⁶ — это бесконечное множество,
Которое Ты назвал так, Владыка, как безошибочное.*

30. Учение сядвады — всеохватное и беспристрастное.

*Как пристрастны⁵⁷ другие учения,
Поскольку у существования есть альтернатива
и контральтернатива⁵⁸,
Так, в безразличном желании безостаточных методов⁵⁹,
Беспристрастно⁶⁰ Твое правило⁶¹.*

31. Восхваление Владыки Махавиры.

*Если мы надеемся полностью распознать величие Твоего учения⁶²,
О Глава достохвальных⁶³,*

*То это все равно, как если бы мы хотели быстро перепрыгнуть океан,
Или утолить жажду лунным светом.*

32. Владыка Махавира – единственный Освободитель.

*Этот мир⁶⁴ потерян, увы! Спущен⁶⁵ негодными оппонентами⁶⁶,
как иллюзионистами,*

В ужасный слепой мрак, перемещением истины и лжи.

*Его вознести⁶⁷, конечно, с безошибочным учением, способен только Ты,
Поэтому, Освободитель, поклонники внимательны к Тебе.*

Библиография

1. Śrī Malliṣeṇa *Syādvādamañjarī*. Benares, 1900.
2. Thomas *The Flower-spray of the Quodammodo doctrine*. Berlin, 1960.
3. Лысенко В. Г. Терентьев А. А. Шохин В. К. *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. М.: «Восточная литература» РАН, 1994.
4. Терентьев А. А. «К интерпретации логико-методологических систем индийской религиозной философии». — *Философские вопросы буддизма*. Новосибирск: «Наука», 1984, с. 59-72.
5. Радхакришнан С. *Индийская философия* М.: т. 1, 1993.
6. Степанянц М. Т. *Восточная философия* М.: «Восточная литература» РАН, 1997.
7. Чаттерджи С. Датта Д. *Индийская философия*. М.: Селена, 1994.
8. Шохин В. К. *Первые философы Индии*. М.: «Ладомир» 1997.
9. Bhattacharya N. *Jaina Philosophy. Historical outline*. Delhi. 1976.
10. Chattopadhyaya D. *Indian Philosophy*. New Delhi. 1978.
11. Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. Delhi: v. 1, 1988.
12. Hiriyanna M. *Outlines of Indian Philosophy*. Bombay. 1976.

Примечания

- 1 Титул Махавиры — «переправляющий через [океан страданий]».
- 2 Другое имя Махавиры — основателя джайнизма.
- 3 Т.е. богами.
- 4 Т.е. автор.
- 5 Т.е. пусть полностью сосредоточится.
- 6 Автор считает себя учеником.
- 7 Хотя автор жаждет прославить многие достижения Джинны, он пускается в изложение одного учения, раскрываемого далее.
- 8 Джайны придают важнейшее значение правильному воззрению, так как без него невозможны правильное познание и поведение, ведущие к архатству (Степанянц 1997:138.).
Оппонентам не принимающим «правильное воззрение» в акте веры, автор предлагает рассмотреть доводы в его пользу.
- 9 Четвертый стих открывает полемическую часть трактата.
Вайшешики признают всего шесть категорий, две из которых, общность и особенность приводятся автором. Признавая общность и особенность вечными сущностями, вайшешики представляются реалистами, тогда как джайны стоят на концептуалистской позиции. (Чаттерджи и Датта 1994). Их главный аргумент — невозможность разъединить общее и особенное в реальной вещи, в которой они существуют от рождения. Учения других систем, характеризующие объекты, джайны называют *наями*.
Найгама — это частичное или полное схватывание значения и понимание тех слов, которые общепотребительны в народе (ньяя-вайшешика).
Самграха — схватывание общего смысла в отдельных частях (адвайта-веданта и санхья).
Вьявахара — простой, мирской практический смысл (локаята).
Риджусутра — выделение признаков объектов, принадлежащих лишь к настоящему моменту (буддизм).
Шабда — акцент на роли языка в образовании понятий (миманса).
- 10 Вайшешики утверждают, что в мире одни вещи вечные — такие как Бог, души, небо и т. д., а другие не вечные — такие как атомные соединения. Джайны придерживаются того мнения, что все в одном аспекте вечно, в другом не вечно.
- 11 Хемачандра сравнивает сьядваду с королевским законом (они оба налагают ограничение). Преступившие закон теряют свои добродетели; преступившие сьядваду теряют свою природу.
- 12 Джайны отрицают существование демидурга (*kartā*), приводя многочисленные доводы. Так, например, они говорят, что у любого создателя должны быть органы типа рук, которыми гончар, плотник и другие им подобные совершают работу. Но тот, кто имеет руки, не может быть вездесущим и т. д.
- 13 Триаду, по мнению вайшешиков, составляют носитель атрибута, атрибут и их нераздельность.
- 14 Не воспринимается (как, например очевидная связь двух слипшихся комков смолы).

- 15 Качества объекта распространяются на всю его протяженность. Неотъемлемым качеством кувшина является цвет, и цвет этот есть везде, где есть кувшин. Точно также и *атман*, раз он есть в теле, находится во всем теле сразу. Образно джайны сравнивают атман со светом, который заполняет все помещение.
- 16 Найяки критикуются за категории *витанда* и *джалпа* — виды спора. Витанда — спор, состоящий в опровержении чужой точки зрения, при отсутствии собственной, джалпа — спор, где для достижения победы применяется обман.
- 17 Любое причинение вреда, здесь ритуальное убийство с целью приобретения высших благ.
- 18 Здесь Хемачандра предлагает вариант традиционной издевки: раз вы приносите в жертву животных, то почему бы вам не пожертвовать родителями, которые попадут на небо так, как, по вашему мнению, попадают заклянные животные.
- 19 Мимансаки утверждают трансцендентальность знания (*прагокша*). Здесь ссылка на теорию *сватах праманьям* — самодостоверности знания веданты и мимансы (противоположная ей — теория *паратах праманьям*, т.е. удостоверение одного знания другим знанием, принадлежит ньяе и вайшешике).
- 20 Замечание последней строчки, согласно «Сьядвадаманджари», распространяется также и на ньяя-вайшешиков, утверждавших, что знание есть результат соединения *атмана* (души) и *манаса* (ума).
- 21 Ведантисты признают Абсолюта (*Брахман*) за единственную реальность. Джайны указывают на противоречивое описание Брахмана, который с одной стороны единственен, а с другой проецирует мир (*майю*).
- 22 То есть абсолюта — Брахмана.
- 23 Ведантисты признавая, что мир не вполне иллюзорен указывают на то, что вещи имеют общее и особенное.
- 24 Вещь единственна, а название почему-то двойственно.
- 25 Т.е. негодное дальнейшее рассуждение.
- 26 В стихе упоминаются некоторые учения санкхьи. *Танматра* («тонкий элемент»), невоспринимаемый обычными людьми. У каждой из пяти *махабхут* («великих элементов») — земли, воды, огня, воздуха и акаши (пространство, эфир) предполагается своя *танматра* (протоэлемент). Мышление, согласно санкхьяикам, возникает лишь при особого рода контакте чистого сознания (*пуруши*) и материального интеллекта. Пуруша (дух) по своей природе отличен от *пракрити* (материи) и потому никогда ей не связывается.
- 27 Буддийская теория познания опирается на учение о мгновенном возникновении и исчезновении вещей, и здесь речь идет о двух из четырех основных буддийских школ. В первых двух строчках стиха приводится позиция виджнянавадинов (субъективные идеалисты), которые говорят о невозможности познать вещь, существующую лишь один момент (следовательно вещей вообще нет, говорят они). Позиция саутрантиков (репрезентационисты) передается третьей строкой: наше знание об объекте существует тогда, когда сам объект уже исчез.
- 28 «Сугата» — Будда.
- 29 «Шуньявадин» (мадхьямик) — последователь учения утверждающего, что мир — это пустота.

- 30 «Тот отпечаток (vasana) и та серийность моментов...» — буддист, по мнению автора, свел два учения, которые противоречат друг другу. 'Отпечаток' — возможность последующего познания, произведенная предшествующим познанием. Во-первых, если 'отпечаток' и 'серийность моментов' не различаются, тождественны, — тогда следует употреблять за раз только одно понятие, например, 'отпечаток'. Во-вторых, если 'отпечаток' и 'серийность моментов' различаются, то 'отпечаток', суть 'длительность', отменяет учение о 'серийности моментов' (с чем джайны и соглашались). Если свести, противоречивые, по мнению джайнов 'отпечаток' и 'серийность моментов' — получится результат, аналогичный известию о существовании сына у бесплодной женщины.
- 31 Как молодая птица в огромном океане, не может добраться до берега, находящегося за пределами ее видимости, садится на мачту корабля и добирается до берега, так и оппонент, не находящий дорогу сам, — пусть воспользуется учением Джины.
- 32 Настик — иногда небрахминист, здесь сторонник школы локаята. Локаятики признавали в качестве источника достоверного знания только восприятие, отрицая вывод и прочие.
- 33 По мнению джайнов, чтобы узнать намерения других людей, необходимо понимать их жесты. Чтобы понять значение жеста нужно совершить логический вывод.
- 34 Т.е. анэкантаваду. Для любого существующего объекта признается обязательной неразрывная связь трех стадий: происхождение, пребывание, разрушение (причем ни одна из них невозможна без двух других). Например: молоко сначала выдаивают, затем оно существует некоторое время собственно как молоко, и наконец, оно скисает. Невозможно, чтобы молоко существовало только в первой стадии. Молоко, которое только выдоили и которое не будет существовать как собственно молоко и затем как кислое молоко, в действительности невозможно и т. д.. Изменение в предмете производит изменение в предикации предмета т.е. предикация имеет свойство изменяться вслед за «текучим» состоянием объекта множество раз, которое, в дальнейшем, укладывается в «семичастное суждение».
- 35 Попытаться сказать о какой-то вещи, что она не имеет множества характерных черт, таких, например, как большой или малый вес, слабый или сильный запах, горючесть или негорючесть и т. д., — значит, пренебречь средним термином, указывающим на связь объекта с миром, лишит вещь видовых признаков, гарантирующих ее существование. Это возможно только в случае с нереальными объектами (типа небесного лотоса).
- 36 Т.е. потенциальная «хамелеоновость» атрибутируется любому реальному объекту. Онтологическую позицию джайнов следует охарактеризовать как плюрализм.
- 37 В аллегории: лев — Джина; рык — доказательство беспочвенности экантавады, утверждение бесконечной сложности любого реального объекта; ужасающий — устраняющий; антилопы — оппоненты со своими учениями. Львиный рык — эпитет нередко употребляемый в индийской философии с целью подчеркнуть величие учения.
- 38 Джайны признают существование у субстанции (dravya) модусов (ragūya) и атрибутов (guṇa). Предмет состоит из субстанции и ее случайных качеств: dravyaragūyātmaṅkaṁ vastu. Здесь, «без модусов» означает невозможность вы-

- делить в объекте характерные черты по очереди, они существуют только как сумма. Если мы скажем, что кувшин с круглым горлышком, широким дном, пузатый и т. д. то потеряется его целостное представление т. е. сам кувшин.
- 39 Т.е. сьядваду, которая представляет собой следующую формулу, характеризующую объект:
1. Он некоторым образом существует;
 2. Он некоторым образом не существует;
 3. Он некоторым образом и существует и не существует;
 4. Он некоторым образом невыразим;
 5. Он некоторым образом и существует и невыразим;
 6. Он некоторым образом и не существует и невыразим;
 7. Он некоторым образом и существует и не существует и невыразим.
- 40 Утверждение несуществования растолковывается по разному. Самое простое объяснение: если человек находится в той же комнате, что и кувшин, то для него кувшин существует, а для того, кто находится за пределами комнаты, из-за невозможности его восприятия — не существует. А. Терентьев, со ссылкой на «Гандхахастимахабхашью» Самантабхадры 6 в., указывает: "...что при полном отрицании небытия, вещи теряют способность к изменению, становятся безначальными, бесконечными, неразличающимися"⁴, а отрицать бытие можно лишь сочтя несуществующим самого себя.
- 41 Здесь следует понимать не только независимость подлежащего от предикации, но и вообще невозможность выразить, т. е. как-либо повторить реальный объект во всех подробностях. Таким образом доктрина выходит за границу логики. Утверждение невозможности вербального выражения реального объекта отсылает к сверхобычным источникам знания — ясновидению, телепатии, всеведению. Обычные, опосредованные источники знания, признаваемые джайнами, — чувственно-логическое и слово авторитета.
- 42 Бояться мнимого противоречия.
- 43 Придерживаясь ложного учения, оппоненты самоустраняются.
- 44 Последствие не пошедшего на пользу употребления сьядвады. В стихе упоминаются учения, согласно которым, объект, с одной стороны имеет одни качества, а с другой, — противоположные, но это различие предопределено и постоянно (см. стихи 5, 14). Напротив, сьядвада заставляет отказаться от какого-бы то ни было предвзятого суждения о вещи.
- 45 Т. е. непонятой
- 46 Т. е. остается непоколебимым при споре оппонентов стоящих на крайних и несовместимых позициях.
- 47 Человек, придерживающийся того мнения, что объекты могут быть выражены односторонне, должен признавать существование, например, только страдания, или только удовольствия, но не обоих ощущений.
- 48 Исключили перспективу глубокого и вполне истинного познания вещей. Экантавада, по мнению джайнов, разрушительна, для религии т. к. исключает возможность разных аспектов вещей и событий, отвергает значимость религиозных заслуги и проступка, а значит, не оставляет места для религиозного подвига индивида и самостоятельной возвышающей победы.
- 49 Т.е. объект.
- 50 Т.е. восприятие объекта без последующего анализа, «недологика».

- 51 Восприятие объекта с обработкой информации обычным образом, «стандартная логика» (понимание отдельных сторон объекта).
- 52 Восприятие объекта с применением семичленной формулы (см. стих 23), «суперлогика».
- 53 Джине приписывается одновременное видение всех характерных черт объекта.
- 54 Методическое измерение объекта принимается как «частично правильное», поэтому вместе с «вполне правильным» противопоставляется бессистемному неконструктивному пути.
- 55 «освободившийся» — джива покинувший земной мир. Поскольку живые существа познают мир и растут в духовном отношении, они покидают его и достигают полного освобождения. Если число живых существ было бы ограничено, то с каждым ушедшим и не вернувшимся существом, мир бы пустел, «неопустение» же мира, очевидно.
- 56 Существа поделены на виды в соответствии с числом органов чувств.
- 57 Т.е. частично истинны.
- 58 Как уже говорилось, в объекте одновременно существуют противоположные качества.
- 59 Т.е. всеохватный подход.
- 60 Т.е. не субъективно.
- 61 съядвада.
- 62 Надежда распознать полностью величие учения Джини так же абсурдна, как и неудовлетворимые желания перепрыгнуть океан и напиться лунным светом. Учение Джини слишком велико и не подлежит распознаванию, постижению обычных людей.
- 63 сиддхи, архаты, ачарьи, упадхьяи, садху (разновидности святых мудрецов).
- 64 наш земной мир.
- 65 Изображен искаженно, его потеряли, потому что спустили во мрак.
- 66 последователями других *даршан* — религиозно-философских школ
- 67 Т.е. дать о нем правильное представление.

Мишель Юлен

Память и бессознательное в «Йога сутрах» и в психоанализе*

В западных исследованиях, посвященных йоге — как «классической» йоге Патанджали, так и тантрийской йоге или хатха йоге, — часто вставал вопрос о возможных сравнениях этой древней индийской традиции с психоанализом, особенно в его фрейдовском варианте. На этот вопрос давались самые различные ответы. То йогу представляли как «стихийный» психоанализ, то, напротив, психоанализ — как новое открытие, во многом еще частичное и робкое, того извечного знания, которое содержалось в йогической традиции. Наконец, возможен и третий подход, ставящий под сомнение саму возможность сравнивать столь разные традиции.

В этом сообщении мне хотелось бы на основании анализа терминологии (а именно, тех санскритских терминов, которые соответствуют европейским понятиям «память» и «бессознательное») показать принципиальную разницу в подходах обеих систем, — ту разницу, которую в нашем энтузиастическом порыве все сравнивать, мы часто не принимаем во внимание.

В том, что касается «памяти», у нас есть два санскритских термина *smṛti* и *smāna*. Их семантика, на первый взгляд, приводит в замешательство — настолько очевидно она разбивается на две совершенно различные зоны смысла. С одной стороны, речь идет о памяти в самом банальном понимании слова, — о *смрити*, обозначающей функцию памяти в общем виде, то есть в форме фиксации и сохранения воспоминаний, а также о *смарана* — самом акте запоминания. *Смрити* является одной из пяти модификаций пси-

* Доклад, прочитанный в Центре восточных философий, в мае 1999 г.

хики (citta). В одиннадцатой сутре первой книги «Йога сутр» (далее ЙС) смрити определяется как «сохранение объекта, уже пережитого в опыте» (anubhūta viśaya āsampramoṣa).

С другой стороны, термин смрити обозначает фиксацию *манаса* (психического органа, координатора органов чувств) на определенном объекте, выбранном из некоторого числа других объектов. В этом контексте смрити можно перевести как «внимание», «памятование» или «сознание чего-то» (mindfulness). Это второе значение встречается и на пали, в форме *satī*, например, в буддийском понятии *satipaṭṭhāna*, «установление внимания» в отношении ритма дыхания, составного характера тела и тому подобного. Отсюда определенная смысловая амбивалентность этого термина и в ЙС, подчас смущавшая комментаторов.

Вместе с тем в этих двух значениях можно различить некий общий элемент – сиюминутное овладение вниманием, с одной стороны спонтанное, но с другой, являющееся результатом систематических усилий. Если всплытие на поверхность какого-то воспоминания, так же, как и определенного объекта ментальной концентрации, затмевает и как бы «выпаривает» непосредственный чувственный контекст, это возможно только потому, что воспоминание никогда не является индифферентным, чисто информативным. Напротив, оно несет на себе известную аффективную нагрузку, идущую от стремления к чему-то, тоски или же отращения. Вспомним, что одно из имен Бога любви на санскрите – это Смара.

Точно также смрити в смысле авторитетной традиции является одновременно и определенного рода знанием, передаваемым из поколения в поколение, и объектом поклонения – это то, о чем вспоминают, но прежде всего это то, о чем в высшей степени следует помнить.

В том, что касается бессознательного, мы не найдем точных эквивалентов на санскрите, но тем не менее там есть пара понятий, игра которых открывает нам как собственно бессознательное, так и под – и до – сознательное. Я имею в виду пару *vasanā/saṃskāra*. Идея, руководящая образованием этой пары понятий, была, похоже, следующая: все восприятие (а также вся мысль, все желания, все слова) оставляют в психике (citta) своего рода следы, энграммы. Последние сохраняются, умножаются, смешиваются и их результат, тоже нечто подвижное – ин-формирует читту, то есть внутренне модифицирует ее, программируя ее будущее поведение. Аспект пассивного запечатлевания соответствует термину *vāsanā* «остаточное пребывание», «остаток», «след», «отпечаток» (от корня *vas* – «пребывать», «обитать»), динамический и конструк-

тивный аспект — термином самскара (буквально, «изготовление», «производство», «самodelки», «приготовления» — здесь очень трудно подобрать точное слово).

Из этого вытекает некая общеиндийская схема, подразумеваемая также и в ЙС:

Первый этап — восприятие;

Второй этап — формирование определенной васаны, тут же «забываемой»;

Третий этап — новое восприятие, содержащее определенный элемент сходства (или контраста) с первым этапом;

Четвертый этап — вызывание в сознании (*bhāvanā*) первого восприятия в форме воспоминания.

Феномен ментальной привычки конструируется индийскими психологическими теориями по той же самой модели, с той только разницей, что дополнительная информация, передаваемая с помощью васан, «прописывается» непосредственно в поведении, без того, чтобы быть вызванной ментальными усилиями. В ЙС и в подобных сотериологических текстах эта схема обогащается неким весьма специфическим экзистенциальным и религиозным измерением.

Я предполагаю, что присутствующие знакомы с общей метафизической рамкой йоги с ее понятиями *пуруши* (высшего познавательного субъекта) и *пракрити* (материально-психического начала), *гун* (субстанций-сил) и тому подобным, а также с ее идеей о том, что *сансарное* состояние (сансара — перерождение) заключается в определенном смещении пуруши и пракрити; оно выражается в функционировании нашего собственного тела и в динамических ментальных состояниях — *вритти* (*vṛtti*). Здесь необходимо вспомнить теорию *клеш* — «увечий», «врожденных болезней» обычного человеческого состояния, в том виде, в каком она изложена в ЙС (2.3-9). Первой упоминается авидья (*avidyā*) — «метафизическое неведение»; затем *asmitā* (ощущение «я», «яйность»), *rāga/dveṣa* («привязанность-отвращение»); *abhiniveśa* (желание жить). Согласно религиозной антропологии йоги, в зависимости от этих клеш, все, что происходит с человеком, переживается не как нейтральное, а только как благоприятное или неблагоприятное.

Именно это помогает объяснить глубинную подоплеку динамизма самскар: воспоминания, вызывающие разного рода затруднительные положения, обиды, беспокойства, фрустрации и тому подобное сменяются ностальгическими воспоминаниями о счастливых временах. Речь идет не о воспоминаниях в собственном

смысле слова, но скорее о следах, незаживших ранах, оставленных прошлым опытом. Аффективная по своей сути память не удерживает в прошлом опыте ничего, что не имеет аффективного же измерения, во всяком случае она не фиксирует ни репрезентативный, ни событийный характер воспоминаний (обстоятельства времени, места и тому подобного) вне связи с чисто аффективными ценностями.

После этого, ссылаясь на врожденный характер метафизического незнания, как впрочем и всех остальных клеша, текст передается совершенно типичным индийским обобщением в отношении всей цепочки «предшествующих жизней» определенного индивида. Так, в ЙС 4.9-10 мы читаем: «Даже разделенные пространством, временем и принадлежностью разным естественным видам, санскары порождают друг друга без интервалов, поскольку они одной природы с воспоминаниями (смрити). И они не имеют начала, поскольку жажда существования вечна»*.

Вачаспати Мишра объясняет это так: Если некое человеческое существо, в результате своей кармы, перерождается в облике кошки, очевидный разрыв между его первыми «кошачьими» впечатлениями и следами, оставленными только что завершенным человеческим существованием, компенсируется давними «кошачьими» самскарами, которые, возможно, пришли из очень отделенных прошлых жизней. Именно они станут функционировать как воспоминания, точнее, они заменят воспоминания.

В комментарии к девятой сутре страх перед опасностью и перед смертью, приписываемый новорожденному из наблюдений над его поведением, объясняется как спонтанно всплывшее квази-воспоминание — живое и вместе с тем смутное — о его неисчислимых агониях в предшествующих рождениях.

Таким образом йога создает набросок теории «вредоносной» памяти, тотально детерминированной клешами, — о памяти, не различающей в прошлом субъекта ничего определенного и, стало быть, неспособной научить его чему бы то ни было, а только бесконечно укрепляющего его в его иллюзиях. Речь идет о памяти, практически совершенно бессознательной, или по крайней мере слепой, состоящей из автоматизмов, из «принуждений к повто-

* Jātideśakālavayavahitānāmapyānantarya smṛtisaṃskārayorekarūpatvāt. 9
tāsāmanāditvaṃ cāśiṣo nityatvāt 10.

рению» прошлого опыта — памяти, которая не освобождает субъекта от его прошлого, а напротив, превращает его в «преследуемого» этим прошлым.

Этой гнетущей псевдо-памяти ЙС противопоставляют определенное «напоминание о себе», которое схоже с другим смыслом смрити («внимание», «присутствие сознания»), о котором я уже говорил. Вспомним классическое определение йоги, данное в ЙС1.1: *yogaḥ cittavṛttinirodhaḥ*: «Йога — это прекращение модификаций психики». Эти «модификации» или «активности» (*vṛttim*) суть ничто иное как актуализация в настоящем — в зависимости от обстоятельств и закона кармы (моральной причинности) — компенсаторных побуждений в отношении судьбы, представленных самскарами. Однако последние, будучи скрытыми рессорами человеческой активности, когда-то появились в читте в результате аналогичных модификаций, то есть модификаций, которые обязаны своим возникновением и формой своего выражения именно клешам.

Например, в комментарии Вьясы к ЙС 1.5 есть такое пояснение: «Самсары, принадлежащие такому-то виду, создаются с помощью модификаций психики, относящихся к тому же виду и, наоборот, модификации того или иного вида производятся соответствующими однородными самскарами. Таким образом, формы психической активности и самсары образуют неустанно вращающийся круг». Круг иллюзий, круг страданий и круг перерождений.

Как остановить его вращение? Очевидно, устраняя — посредством сознательного усилия — те клеша, которые подпитывают его своей энергией. Однако классическая йога, в отличие от санкхьи и адвайта-веданты, не считает это сознательное усилие достаточным. Фактически, с ее точки зрения, раз уж слепые и пагубные побуждения присутствуют в данном индивиду, — а они по определению есть в каждом — то они содержат способность воспроизводиться и бесконечно возобновляться в самих себе. С другой стороны, воспоминание, направленное на последовательное очищение психики от каждого конкретного отпечатка, оставленного как травматическим, так и вполне положительным опытом на протяжении всего «вращения» индивида в колесе перерождений, было бы буквально бесконечным процессом и в этом отношении вряд ли привело бы к какому-то результату.

Большая оригинальность Патанджали состоит в том, что он попытался проложить «срединный путь» между этими двумя крайностями. Этот метод — особенно бросающийся в глаза в тех частях текста, где обсуждаются высшие уровни йоги, обозначаемые

общим термином *saṃyama* или «обязательное требование», — состоит в тренировке способности — исследовать в свете фундаментальных принципов доктрины, тот процесс, посредством которого латентные тенденции проявляются в форме вритти («модификаций»). Исследовать с той целью, чтобы уловить и вовремя пресечь в них этот столь опасный аспект «компенсаторного требования». Такая программа лаконически сформулирована в ЙС 1.12: «Имеется блокировка [вритти] с помощью постоянной практики [психической концентрации] и с помощью бесстрастия»*. Чуть далее (ЙС 1.20 и комментарии) этот метод обозначается тем же самым термином *smṛiti*, но на сей раз в него вкладывается смысл «присутствия сознания» или «ясности сознания».

Справедливости ради надо сказать, что ЙС остаются весьма сдержанными в этом вопросе, во всяком случае, они не дают никаких конкретных примеров, которые бы помогли прояснить ситуацию. Вероятно, это объясняется первоначальной структурой текстов подобного жанра с их устным характером, отражающим отношения учителя и ученика. Тем не менее тут и там возникает вопрос (например, в ЙС 1.50 и 51) о *prañāḥṛtasamskāra* — «о санскарах-штамповках, созданных мудростью», призванных поставить фильтры системе обычных самскар, неизменно ориентированных на «ментальное распыление» (*vyutthānasamskāra*).

Таковы ростки ясного сознания, систематически культивируемые и «пересаживаемые» в почву читты (*citta-bhūmi*) для того, чтобы разрастаясь, они постепенно задавили «сорняки» обычных самскар. Или — если использовать более современную метафору — это своего рода анти-вирусы, которые вводятся в психический аппарат, «инфицированный» вирусом метафизического незнания.

Оригинальность Патанджали заключается здесь в двух вещах. С одной стороны, она выражается в утверждении, что эти ростки ясного сознания — помимо их непосредственных проявлений в некоей конкретной ситуации — продолжают работать в бессознательном «сами по себе», чисто автоматически, и постепенно очищают псевдо-память от ее аффективных и пагубных сторон (например, ЙС 1.43). С другой стороны, он утверждает, что эти «хорошие» санскар, постепенно заменяющие «плохие», со временем тоже непременно должны быть устранены, а то колесо перерождения будет вращаться бесконечно.

* *abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ* 12.

Упражнения по психической концентрации должны не только способствовать лишению обычных самскар всех их чар, всей их соблазнительности, но также ввести и утвердить в практикующем убеждение, что всякое участие в игре мира, даже если она соответствует дхарме (морально-космическому закону), — совершенно напрасный труд. В ЙС 1.9 и 1.10, а также в комментарии Вачаспати Мишры к ЙС 4.28 говорится о *ниродха-самскара* («привычки блокировки») или о тенденциях, обретенных в результате остановки всей психической активности. Постепенно укореняющееся в йогине убеждение в том, что он не должен принимать участия в игре гун, закладывает в его «бессознательное» новые привычки. Последние выступают исключительно как «замедлители» и тормоза, своего рода рефлексывоздержания, которые вскоре не будут больше сопровождаться никаким философским или религиозным оправданием.

Таким образом адепту йоги предписано прогрессировать до последней ступени, когда все его «врожденные раны» окончательно закроются, а в нем самом не останется ничего, кроме пуруши наконец-то вернувшегося в самого себя, прозрачного для себя, как бы забывшего всю свою одиссею по сансаре. Этот уровень ЙС определяют как *samādhi asamprajñāta* «без осознания объекта» или нирбиджа, то есть не содержащий в себе семян будущих рождений.

Предпосылки и процедуры классической йоги представляют собой яркий контраст по сравнению с предпосылками и процедурами психоанализа. Последний занимается прежде всего психопатологией. У него нет никаких амбициозных намерений преобразовать, перепрограммировать основу психики больного неврозом, ни даже исследовать его бессознательное во всем его объеме. Единственное, что его интересует в бессознательном — это лишь то, что было подавлено, вытеснено. Психоаналитик сосредотачивается на определенных элементах, обычно сознаваемых, ассоциация которых с травматическими событиями привела больного к тому, что он запретил себе доступ к ним (обычно это происходит в раннем детстве). Исследуя сны и оговорки больного, психоаналитик стремится найти эти вытесненные содержания и вывести их к свету сознания. Припоминание, часто болезненное, конкретных травматических событий играет таким образом центральную роль в лечении, хотя оно конституирует только первый шаг на пути возвращения пациента к нормальности. Все другое — это перспектива йоги.

Прежде всего йога делает относительным социальное по своему характеру разграничение между нормальностью и патологией, поскольку, строго говоря, в перспективе освобождения (мокши) обычное человеческое состояние можно квалифицировать только как патологию. Вот почему йога — кроме, возможно, некоторых ее современных «адаптаций» — не интересуется деталями биографий своих адептов. Для нее — содержание бессознательного у разных индивидов, наследованное от бесконечного множества предшествующих жизней, приблизительно одинаково, во всяком случае, оно не содержит никаких значимых индивидуальных различий. Йога вообще не направлена против этого содержания и еще меньше против какой-то его детали. То, что она стремится устранить — это универсальный механизм взаимопорождения вритти и самскар. Йогиический катарсис не является разновидностью воспоминания. В практике йоги псевдо-память, путанная и угнетающая, не столько просветляется и очищается от патогенных элементов, сколько растворяется и иссушается как таковая в своей целостности. То же, что приходит ей на смену, можно описать как решительное и окончательное забвение всех земных вещей.

Есть еще две темы, которые относятся к сюжету «Память и бессознательное». Однако их обсуждение требует отдельного разговора, поэтому я ограничусь только очень кратким их упоминанием.

Первое — это вопрос о соблазнах, которым подвергается йогин на достаточно высоких ступенях йогической практики (отсылаю вас к ЙС 3.53 и комментарию). Сутра гласит: «В случае приглашения от [сущест], находящихся на [более высоких] ступенях [бытия, йогин не должен испытывать] ни тщеславия, ни радости, так как нежелательная привязанность [может появиться вновь]» — (перевод на русский Островской и Рудого). Согласно комментарию Вьясы, боги, находящиеся на более высокой ступени существования, пытаются совратить «продвинутого» йога разными соблазнами типа прекрасных женщин, эликсира вечной жизни, воздушных колесниц и прочего. Но йог не должен поддаваться этим соблазнам.

Похоже, речь идёт о том, что неисчислимы бессознательные тенденции, пока не получившие разрешения в опыте, но предчувствующие своё окончательное искоренение, как бы поднимаются всей своей массой в последнем порыве реализоваться любой ценой (пока ещё не совсем поздно). В этих условиях йог не должен утратить смрити в смысле «присутствия сознания», «памятования» о своей основной цели — освобождении от всего наследия сансары.

Вторая тема — это припоминание предшествующих жизней, достигнутое как «побочный продукт» тем йогом, который концентрируется непосредственно на бессознательных тенденциях (ИС 3.18 и комментарий). В сутре сказано: «Благодаря непосредственному постижению санскар [возникает] знание прошлых рождений».

Обе эти темы появляются в третьей книге ИС в контексте теории *сиддхи*, или сверхъестественных способностей. Обретение таких способностей соответствует достаточно высокой стадии практики, на которой, несмотря на ее «продвинутость», также возникают соблазны остановиться в своем движении к основной цели, или отклониться от нее. Сиддхи ставят целый ряд проблем, замыкающихся на вопросе об определении их теоретического статуса. Например, можно ли с помощью этих сверхспособностей представить бесконечную череду предшествующих жизней — вспомнить все? Тем не менее их присутствие в форме «содержания внутреннего опыта» не подвергается никакому сомнению. Отсюда возможность изобразить их в виде неких «компромиссных образований» (опять термин психоанализа) или «воображаемых переходов» между обычным способом пространственно-временного восприятия, с одной стороны, и чем-то «совершенно иным» (в смысле Хоркхаймера), присущим высшей концентрации — *самадхи*. В частности, понятие припоминания предшествующих жизней выступает в роли своего рода умопостигаемого перехода от путаной псевдо-памяти, свойственной обычному существованию, к полноте трансперсонального самосознания.

Перевод с французского В.Г.Лысенко

Категория «самавая» у панинистов и ее место в общем и индийском языкознании ¹

«Самавая», переводимая и трактуемая В.Г. Лысенко как «присущность» (хотя, на наш взгляд, термин следовало бы переводить как «интегральность»), специалистами по индийской философии почти единодушно считается одной из центральных категорий вайшешики. Некоторые из философов делают в этой связи даже более смелые утверждения. В частности, В. Г. Лысенко, подробно проанализировавшая связи между лингвистической традицией Древней Индии и вайшешикой, идет далее, заявляя, что «категория присущности является совершенно оригинальным изобретением вайшешики, не имеющим никаких аналогов в других традициях... Лишь совокупность всех пяти категорий (вайшешики – Б.З.) может составить индивидуальную вещь, чтобы объяснить это и нужна присущность»².

Соглашаясь с В.Г. Лысенко в связи с ее трактовкой статуса категории «samavāya» в вайшешике, мы попытаемся далее показать, что сам концепт «samavāya» разрабатывался древнеиндийскими лингвистами задолго до того, как термин стал использоваться – в рамках собственной системы понятий – вайшешиками, и что лингвистическое содержание термина и соответствующие импликации достаточно отличны от поздних вайшешиковских построений. Заметим попутно, что особенностью древнеиндийской эпистемологии в целом является использование в разных системах знания терминов, предполагающих одинаковые или весьма близкие означаемые, но разные, иногда диаметрально противоположные, означаемые – достаточно вспомнить в этой связи, скажем, dharma у брахманистов и буддистов или же karma у ранних джайнов, с одной стороны, и у адвайта-ведантистов, с другой.

Поскольку классическая лингвистическая традиция Индии опирается на текст «Восьмикнижия» Панини (VI век до н.э.) и последний, таким образом, выступает в роли своеобразной «лингвистической Веды», представляется разумным обратиться к условному первоисточнику («условному», ибо, как хорошо известно, у Панини имелись многочисленные предшественники-грамматисты, труды которых до нас не дошли) и посмотреть встречается ли у Панини означаемое *samavāya* и, если да, то в каких контекстах и с каким значением.

Существительное *samavāya* обнаруживается в сутре 4.4.43 «Восьмикнижия» Панини в следующем окружении: *samavāyaṅ* (Acc.pl.) *samavaiti* букв. «в сходки входит», т.е. «становится интегрированным членом сборищ, собраний, митингов и т.п.». Сама по себе сутра 4.4.43 у Панини является «содержательно-заголовочной (*arthādhikāra*)», и ее назначение — приписать уже введенному — в «аффиксально-заголовочной (*pratyayādhikāra*)» сутре 4.4.1 — суффиксу *ThaK* (принадлежащему к суффиксальному классу «*taddhita*») вполне конкретную семантику имени деятеля. В соответствии с правилами 4.4.1 и 4.4.43 Панини от основы *sam=ava=i=* порождается отглагольное существительное *sāmvāyika* «участник сборищ». ⁴

Вторично существительное *samavāya* Панини используется в сутре 6.1.138, где оно, совершенно очевидно, не предполагает никаких терминологических импликаций и, означая «схождение, соединение», помещено в контекст правила, регулирующего появление инкремента — *s* — после некоторых префиксов и перед корнем *kr=* «делать». Таким образом, хотя *samavāya* в трактате Панини и не является термином, некоторые характеристики этого существительного оказываются значимыми. — В частности, в ходе терминотворческих разработок ранние постпанинские комментаторы могли обратить особое внимание на то, что у Панини прослеживается — пусть имплицитно — тесная связь между темой «интегральность, неотторжимость» у указанного существительного и суффиксами класса «*taddhita*», наиболее «интегральными» среди всего множества деривационных аффиксов. Подобная связь определяет путь мыслительного поиска у преемников Панини, в частности, у Катьяны (? IV в.до н.э.)⁵ и у создателя «Большого Комментария» на «Восьмикнижие» Панини Патанджали⁶.

Отвечая на вопрос оппонента: «А какой смысл (имеет) наставление (относительно) фонем?», — Патанджали цитирует XIX (по стандартному изданию Кильхорна) варттику Катьяны: *vṛtti samavāyārtha upadeśaḥ* «наставление (относительно фонем пред-

назначено) для упорядоченной аранжировки (фонем)». Разъясняя и уточняя формулировку Катьяяны, Патанджали сообщает: *varṇānāmāpurūgveṇa samniveśaḥ* «аранжировка фонем в строго регулярной последовательности».

Кайята, живший много позже Патанджали (предположительно в X – XI в. н. э.) создатель комментария «Pradīpa» на «Большой Комментарий», дает более детальное разъяснение варттики Катьяяны, в частности, указывая, что выражение *vṛtti samavāyārtha* (см. выше) необходимо понимать как *lāghavena Śāstrapravṛttyartha*, т.е. «для (соблюдения требования) экономности при пользовании (правилами) трактата». И затем добавляет: *Śāstrapravṛttipratyāsannatvaṃ samavāyasya darśayati* «(Патанджали) демонстрирует прямое соответствие (между понятием) «samavāya» и упорядочиванием (правил) использовании трактата».⁷

Уже в наше время, в свою очередь комментируя вышеупомянутые работы, С. Джоши и Дж. Рудберген поясняют, что Кайята, в сущности, просто воспроизвел трактовку Бхартрихари (V в. н.э.), предлагавшуюся последним в его комментарии «Mahābhāṣya Dīpikā» на «Большой Комментарий» Патанджали, и замечают, что аргументация Кайяты не выглядит убедительной, т.к. Кайята попросту пытается «придать дополнительную весомость там, где изначально эта весомость не предполагалась».⁸

С этим утверждением однако едва ли можно согласиться. — Развертывая свои пояснения, Кайята дает отсылки на сутры 1.1.45 и 1.3.10 «Восьмикнижия» Панини. В первой из них вводится технический термин *samprasāraṇa* и операционно задается его содержание: *iguṇaḥ samprasāraṇam*: «(операция, в соответствии с которой, гласные) *i*, *u*, *r*, *l* (обозначаемые контрактурой *iK*), замещают (комбинации соответствующих) полугласных с фонемой /a/ (символизируемые контрактурой *yaN*), есть «samprasāraṇa». Сутра же 1.3.10 представляет собой метаправило, регулирующее соответствия между элементами соотнесенных множеств: *yathāsamkhyam anudeśaḥ samānām* «(в случае) множеств с одинаковым числом членов (элементы) следующего по порядку множества (должны быть соотнесены с элементами предшествующего множества) в соответствии с принципом одно-однозначного соответствия». Далее Кайята показывает, что правило 1.3.10 «проявляется» в 1.1.45 исключительно по причине определенной упорядоченности фонем (*varṇasanniveśamātrādevāvatiṣṭhate*), и, поскольку (как демонстрировалось выше) *varṇānām samniveśaḥ* соответствует понятию «samavāya», базисом взаимосоотнесенности множеств и служит

samavāya, непосредственно соединяемая с śāstrapravṛttipratyāsannatvaṃ. Суммируя в итоге взгляды всех трех панинистов, Джоши и Рудберген и сами приходят к выводу, что для «Восьмикнижия» в целом и для «Шивасутр» (т.е. морфонологического «Введения» к трактату), в частности, процедуры «упорядочивания и группирования» фонем языка оказываются «наиболее существенными»⁹.

Таким образом, термин samavāya, используемый Катьяной, а затем и Патанджали в его «Введении» (paspaśa) к «Большому Комментарию», предполагает способность фонемных цепочек члениться на аранжированные в определенном порядке члены-фонемы и, будучи используемым в более обобщенном контексте, подразумевает внутреннюю потенцию языковой единицы к структуризации. В этой связи может быть замечено, что разъяснения, предлагаемые относительно термина samavāya панинистами, начиная с Катьяны, по сути, оказываются весьма близкими к некоторым дискуссионным положениям в теоретическом языковедении, обсуждаемым и в настоящее время. — Следует ли фонологию считать необходимой составляющей грамматического описания языка или нет? Существуют ли прямые корреляции между фонологическими моделями и грамматическими правилами, предлагаемыми для данного языка? Должна ли фонология являться необходимым пререквизитом грамматического анализа? — Эти и им подобные проблемы сущностно являют собой проблемы *части* в соотношении с *цельм*, и, похоже, вопреки мнению Джоши и Рудбергена, Кайята (как и другие панинисты) вполне осознавал их значимость.

Позднее, в той части своего «Большого Комментария», которая относится к ролям и синтаксическим категориям, Патанджали использует термин samavāya в ином значении. — Ставя проблему того, может ли (если пользоваться современным языком) именная группа, репрезентирующая роли Локуса или Инструмента, замещать позицию подлежащего, Патанджали дает утвердительный ответ, иллюстрируя его санскритским предложением sthāli rasatī «горшок варит», и поясняет, что соотношенность имени sthāli «горшок» с агенсом (kartṛ) базируется как раз на отношении «конъюнкции» (samavāya). В этом значении термин противопоставлен антонимичному vyavāya «дизъюнкция», и Патанджали поясняет дифференциацию значений при помощи другой пары антонимов: paratantrā «зависимый, детерминированный» — svatantrā «независимый, недетерминированный», сообщая: samavāye sthāli paratantrā vyavāye svatantrā «(в случае отношения) samavāya, (имя) sthāli (явля-

ется) зависимым (компонентом, а в случае отношения) *vyavāya* — независимым». С этим, базирующимся на анализе термина *samavāya* утверждением Патанджали вполне корреспондирует мысль позднейшего комментатора Бхартрихари о том, что позиция субъекта может быть замещена именной группой, соотносимой с любой ролью, так как все роли находятся в отношении дополнительного распределения и являются лишь средствами реализации инвариантной Потенции (*śakti*).

Термин *samavāya* используется Патанджали и при анализе отношений грамматического словообразования, манифестируемых посредством суффиксов класса *ḥrt*. — Порождение при посредстве *ḥrt* отглагольных имен действия рассматривается Патанджали семантически как приобретение действием (*bhāva*) «субстанцииподобных» (*dravyavad*) характеристик, и эта трансформация и трактуется как отношение *samavāya*, благодаря которому имя действия оказывается способным к обозначению глубинных падежей (*kāraṇa* у Панини, *sādhana* в позднейшей традиции). Термин *samavāya*, таким образом, в этом случае предполагает на уровне содержания некую внутреннюю способность глагола (в любой из его возможных форм) соотноситься с конкретным подмножеством множества допустимых аргументов. — Параллели с различием в современной лингвистике «поверхностных» и «глубинных» структур и учением о валентностях предикатов здесь вполне очевидны.¹⁰

Рассматривая во «Введении» к своему труду проблему отношения между словом и значением, Патанджали сочувственно цитирует варттику своего предшественника Катьяяны *siddhe śabde arthasambandhe lokataḥ* «когда отношение между словом и значением оказывается установленным из узуса».¹¹ Комментируя (в разделе 3.3.8 своего труда *Vākyaraḍīya*¹²) эти положения Катьяяны и Патанджали, Бхартрихари замечает, что природа указанного отношения весьма напоминает таковую *samavāya* и что отношение *samavāya*, в принципе, может устанавливаться между а) парой объектов, характеризующихся постоянством, б) парой непостоянных объектов, в) парой таких объектов, один из которых отмечен постоянством существования, а второй непостоянством; однако во всех случаях само отношение остается постоянным. Точно так же, замечает Бхартрихари, отношение между постоянным словом (*śabda*) и его значением (*artha*), непостоянным по причине непостоянства соответствующего референта, все же оказывается постоянным. Развивая эту мысль Бхартрихари, его комментатор Хелараджа (живший уже в X–XI вв.н.э.) приводит конкрет-

ные иллюстрации ко всем трем случаям: а) – это отношение между «пространством» (*ākāśha*) и «звучком» (*dhvani*); б) – отношение между горшком (*ghaṭa*) и прикрывающим его куском темной ткани; в) – отношение между универсалией (*jāti*) и индивидуализированной «вещью» (*dravya*).

Впрочем, в последующей части своего труда (в 3.3.31) Бхартрихари модифицирует собственное утверждение и предлагает трактовать связь между словом и значением при помощи не *samavāya*, но при посредстве отношения «готовности» (*yogyatā*): слово, по мнению Бхартрихари, характеризуется постоянной готовностью к референции и, следовательно, к передаче значения. Возможно, это изменение собственной изначальной позиции было связано с тем, что, как справедливо указала В. Г. Лысенко, «для грамматиста именно концепция присущности (т. е. *samavāya* – Б. З.) была главной характеристикой вайшешики»¹³, и, вероятно, в стремлении продемонстрировать отличную от вайшешиков позицию Бхартрихари, рассматривая проблему взаимоотношения между словом и его значением – одну из центральных в языкознании – и предпочел концепцию *yogyatā* категории *samavāya*.

Бхартрихари был также одним из первых лингвистов, попытавшихся и отношение *samavāya*, и отношение (поверхностного) контакта (*saṃyoga*) рассмотреть как дополнительно распределенные варианты инвариантного «отношения вообще» (*sambandha*). Комментируя такой подход Бхартрихари (обозначенный в части 3.1.7 его труда), Хелараджа впоследствии замечает: «у объектов, характеризующихся отношением *samavāya*, их собственные составляющие (являются) Вместилищем» (...*samavāyīnām...svāvayavā ādhārah*).

В разделах 3.1.17-18 своего труда Бхартрихари эксплицитно формулирует различия между двумя разновидностями «отношения вообще» и на этой основе демонстрирует суть расхождений между первичным и вторичным значениями слова: *bhinnavastvāśrayā buddhiḥ saṃyogiṣvanuvartate | samavāyīṣu bhedasya grahaṇam vinivartate || ataḥ saṃyogideśānām gauṇatvam parikalpyate | avivekātpradeśebhyo mukhyatvam samavāyīnām ||* «Концепция, базирующаяся на (представлении о) дифференциации объектов, (естественно) следует из отношения *saṃyoga*, (характеризующего эти объекты); (при наличии же у этих объектов) отношения *samavāya* восприятие дифференциации (объектов) не происходит. Поэтому у объектов, (характеризующихся отношением) *saṃyoga*, обнаруживается способность к (манифестации) вторичных значений, (а у) объектов, (характеризующихся отношением) *samavāya*, по причи-

не (внутренней) дифференциации (их) на множество (частей обнаруживается) способность к (манifestации) первичных значений». И далее (в 3.1.149 своего труда) Бхартрихари поясняет: *upaśleṣasya cābhedastilākāśakaṭādiṣu | upakāgāstu bhidyante saṃyogisamavāyinām ||* «Отсутствие дифференциации (значений) предполагается в случае отношения типа) «совмещенность», (что имеет место с объектами вида) «кунжутное семя», «пространство», «цыновка» и т.п. Вспомогательные же (по отношению к главному, всепокрывающему действию — Б.3.) акты дифференцируются (в соответствии с характеризующими объекты отношениями) *saṃyoga* и *samavāya*. Живший несколькими столетиями позже комментатор Хелараджа так интерпретирует последнее высказывание Бхартрихари: *upaśleṣa ādhārasthādhyeena sambandhaḥ... kaṭe āste devadatta iti saṃyoginaḥ... tileṣu tailamiti tu samavāyin-...* «(Термин) *upaśleṣa* (означает) «отношение между совмещающим и совмещаемым»... (как, например, в высказывании) «на цыновке сидит Девадатта», (когда объекты характеризуются отношением) *saṃyoga*; (в случаях же высказываний типа) «кунжутное масло — в семенах кунжута» (объекты характеризуются отношением) *samavāya*.

Можно констатировать, таким образом, что для позднейших панинистов (и, в первую очередь, для Бхартрихари и его комментатора Хелараджи) связанная с понятием *samavāya* проблематика имеет логико-философский характер и в очень значительной степени определяется их полемикой с представителями вайшешики. В рамках этой полемики однако следующее положение оказывается весьма важным и для лингвистов: в противовес вайшешикам, утверждавшим, что, являясь потенцией (*śakti*), *samavāya* нейтрализует дифференциацию причины и следствия и этим, в частности, устраняет различия между введенными Панини глубинными падежами/ ролями (*kāraṇa*) и аффиксами (*vibhakti*), лингвофилософы констатировали независимое существование двух последних категорий. В стихе 9 раздела *sādhana-samuddeśaḥ* (часть I книги 3-ей труда *Vākyapadīya*) Бхартрихари достаточно ясно показывает, что «потенция» манифестируется именно аффиксами (в частности, глагольными флексиями), и поэтому последние не тождественны глубинным падежам. В комментарии Хелараджи эта мысль выражена с еще большей отчетливостью:... *prātipadikena dravye «bhihite śaktau kṛtabandhā vibhaktiḥ pravartate* «(когда) субстанция бывает обозначена основой, флексия, не связанная (словообразовательными аффиксами) *kṛt* (см. выше — Б.3.), обнаруживается (букв.»прворачивается» — Б.3.) в «потенции».¹⁴

Грамматисты позднейшего времени – такие, например, как Каундабхатта (живший в XVII в.) – поддерживают и развивают эту концепцию Бхартрихари-Хелараджи. В частности, рассуждая о статусе Пациенса (*karṇa-kāraṇa*) как одного из глубинных падежей, Каундабхатта показывает, что Пациенс (как и другие роли) находится в отношении *saṃavāya* с такими постоянными компонентами значения любой глагольной основы как «активность» (*vyāpāra*) и «результат» (*phala*) – компонентами, отличными один от другого и манифестируемыми в различных субстратах. Следуя Бхартрихари, Каундабхатта демонстрирует также, что, вопреки мнению сторонников ньяи-вайшешики, «результат» как компонент значения глагольной основы не может выражаться непосредственно поверхностными аффиксами аккузатива (*dvitīya*), но должен трактоваться в качестве «интегрально наличествующей» (*saṃaveta*) составляющей семантики глагольной основы. В противном случае, справедливо замечает Каундабхатта, глаголы *gam* – «идти» и *tyaj* – «покидать» придется считать синонимичными, поскольку для обоих характерна аккузативная валентность, предполагающая однако разные роли: таковую «конечной точки» у *gam*, но «исходной точки» у *tyaj*; сравни: *paṅga-m gaśchati* «в город идет», но *paṅga-m tyajati* «город покидает» – при устранении глубинного уровня и нейтрализации ролевых различий (если пользоваться современной терминологией) означаемые у *gam* – и *tyaj* – с неизбежностью должны оказаться идентичными. Число подобных пар глагольных основ будет достаточно большим, что противоречит практике языкового использования и навыкам коммуникантов¹⁵.

Эта полемика между Каундабхаттой и его противниками в определенной степени напоминает характерные для XX века конкурирующие концепции синтаксиса предложений: с одной стороны, вербоцентрическую модель, весьма близкую к таковой Каундабхатты и других грамматистов классической Индии, с другой же стороны, модель, основанную на идее субъектно-предикатного равновесия и существования особой «предикативной» связи между обеими главными составляющими предложения, то есть модель, сходную с теоретическими установками представителей ньяи-вайшешики¹⁶.

Бхартрихари был, по-видимому, первым лингвофилософом, продемонстрировавшим то, что расхождение между *saṃavāya* и *saṃyoga* как вариантами «отношения вообще» является функцией от времени: только первое, но не второе может быть охарак-

теризовано как «постоянное» (*nitya*). Все последующие грамматисты-традиционалисты, а также многие логики и лингвофилософы придерживаются этих критериев, предложенных Бхартрихари. Например, современный санскритолог С. Джжа в своей работе «Грамматика санскрита. Лингвистический и философский анализ» определяет *saṃyoga* как «*vanishing or temporary relationship*», а *samavāya* — как «*relation of eternity*»¹⁷. В подкрепление своих рассуждений Джжа ссылается на логика Вишванатха, который в своем недавнем (1983 г.) труде, посвященном нео-ньяе, дает следующую дефиницию категории *samavāya* — *samavāyatvaṃ nityasambandhatvam* «способность (характеризоваться категорией) *samavāya* (есть) способность (характеризоваться) отношением постоянства»¹⁸.

Таким образом, *samavāya* как термин с первичным значением «интегральность» используется на всем протяжении панинистской грамматической традиции, и его употребление восходит еще ко временам Панини, хотя сам Панини и не придавал ему терминологической значимости. Совмещение исходного значения «интегральность» с отмеченным Патанджали значением «внутренняя способность к структуризации» приводит к появлению нового, комплексного значения «отношение между целым и его частью/частями», которое с течением времени становится доминирующим в лингвистической традиции.

Еще один, и весьма важный, пункт требует разъяснения: имелись ли в самой грамматической структуре санскрита какие-либо основания для введения *samavāya* как собственно лингвистической категории и для соответствующего анализа и, если да, то почему эти основания не были эксплицированы Панини и его продолжателями?

На первый вопрос ответ с необходимостью является позитивным: оппозиция *samavāya* — *saṃyoga* для языка неслучайна и может быть подкреплена противопоставлениями форм неотчуждаемой (органической) — отчуждаемой (неорганической) принадлежности. — Имеются в виду конструкции типа (а) *pituh saptāḥ putrāḥ santi* «у отца имеются семеро сыновей» — (б) *pituh pariṇāye sandeho* «*stī* «у отца имеется сомнение в отношении свадьбы»¹⁹. На первый взгляд, конструкции (а) и (б) однотипны, но в действительности (а) предполагает отношение неотчуждаемой принадлежности, являющееся прототипическим для *samavāya*, а (б) — отношение отчуждаемой принадлежности, прототипическое для *saṃyoga*. Доказательством этого является различное синтаксическое функционирование обеих конструкций (и им подобных): только (а),

но не (б) разрешает номинализирующую трансформацию с суффиксом обладания – *va(n)t*. – Сравните: (a1) *saptaputravān pitāsti* «имеется отец, обладающий семью сыновьями» – *(б1) *paṇiṇaye sandehavān pitāsti* * «имеется обладающий сомнением относительно свадьбы отец». Именно по причине идентичного устройства поверхностных структур в предложениях вида (а) и (б) различные семо-синтаксические импликации, детерминируемые ими, не были эксплицитно охарактеризованы Панини и панинистами, хотя на подсознательном уровне соответствующие различия могли послужить основой для контраста понятий *samavāya* – *saṃyoga*.

Если для санскрита категория обладания в целом с оппозицией ее граммем по признаку «отчуждаемость» оставалась скрытой, то в новых индоарийских языках она уже оказывается проявленной и на уровне поверхностной структуры – в частности, именные группы, соотнесенные с разными граммемами категории обладания, оформляются в possessивных конструкциях разными послелогоми. – Сравни, например, конструкции хинди, изосемантические вышеуказанным санскритским: (a2) *pitā ke sāt beTe hai*М «отец имеет семерых сыновей» – (б2) *pitā ko Śadi ke prati sandeh hai* «отец имеет сомнение в отношении свадьбы». – Как очевидно, оппозиция *samavāya* – *saṃyoga*, предполагающая различие неотчуждаемой – отчуждаемой принадлежности, в хинди маркируется эксплицитно: контрастом (оформляющих соотносимые с «Владельцем» именные группы) послелогов *k=ā/e/i*: и *ko*. Сходным является положение и в других новоиндийских языках, для структур которых *samavāya* есть понятие вполне релевантное и четко манифестируемое грамматически.

Примечания

- ¹ Статья представляет собой переработанный текст доклада, прочитанного на XI Международной конференции по санскриту (3 – 8 апреля, Турин, Италия).
- ² Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. - Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Москва, 1998, с. 55.
- ³ Подробнее о терминах *arthādhikāra* и *pratyayādhikāra* в связи с классификацией суффиксов *taddhita* смотри работу / Bhate 1989: 2 – 3 /.
- ⁴ С. М. Катре в своем переводе на английский язык труда Панини дает для *sāmavāyika* не вполне корректный эквивалент «*frequentur of the communities*», опуская, тем самым, сему «интегральность» и не демонстрируя преемственности с постпанинической лингвистической терминологией – /Katre: 490 /.
- ⁵ Труд Катьяяны до нас не дошел, и его комментарии-варттики на отдельные сутры Панини известны только из «Большого Комментария» Патанджали, цитирующего и интерпретирующего их, возможно, в ряде случаев достаточно произвольно.
- ⁶ Kielhorn, L. F. (Ed.) *The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali*, 3 volumes, Bombay, Government Central Press, 1880 – 1885.
- ⁷ *Srimat-Patanjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya, paspaśāhnikam*, with «Pradipa» of Kaiyata and edited with «Bhava-Bodhini»-Hindi-Exposition by Dr.J.S.L. Tripathi, Krishnadas Sanskrit Series 115, Varanasi, 1989, p.93 – комментарий на 19-ю (по Килхорну) варттику Катьяяны.
- ⁸ *Patanjalis' Vyākaraṇa Mahābhāṣya, Paspaśāhnikā. Introduction, Text, Translation and Notes* by S.D. Joshi and J.A.F. Roodbergen, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class C, No.15, University of Poona, Pune, 1986, p. 187.
- ⁹ Ук. соч.6, с.188.
- ¹⁰ См., напр.: Апресян Ю.Д. Лексическая семантика. Синонимические средства языка, М., Наука, 1974, с.119 – 156.
- ¹¹ Трактовка указанной сутры Катьяяны предполагает учет поправок, предложенных в работе: S.D. Joshi and J.A.F.Roodbergen, *Op.cit.*, p.90.
- ¹² *The Vākyapadīya, 3d kāṇḍa*, with the commentary *Prakīrṇakaprakāśa* of Helārāja, son of Bhūtīrāja, Trivandrum, Government Press, ed.by Śambaśiva Sastri, 1935
- ¹³ Лысенко В.Г. Ук.соч., с. 55.
- ¹⁴ S.Iyer (ed.), *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja, kāṇḍa III, Part 1*, Deccan College Monograph Series 21, Deccan College, Pune, 1994, p. 349.
- ¹⁵ Coward, H.G. and Kunjunni Raja, K. *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol.V, *The Philosophy of the Grammarians*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990, p.259
- ¹⁶ Общее языкознание. Внутренняя структура языка, М., Наука, 1972, с.328 – 333.
- ¹⁷ Jha, S. *Sanskrit Grammar. Linguistic and Philosophical Analysis*, Chandigarh, 1995, pp.77-8.
- ¹⁸ Viśvanātha, S.D. *Nyāya siddhānta muktavālī*, Varanasi, 1983.
- ¹⁹ См.подробнее: Аракелян Варагануш, Конструкции обладания в санскрите и значение генитива в этих конструкциях. – Вестник общественных наук АН Арм.ССР, 1977, № 5, с.87 – 94. Оба санскритских примера также почерпнуты – в несколько модифицированном виде – из указанной статьи Аракеяна.

Э.Г. Чубарева

Индийская мысль как материал компаративной философии

Компаративные исследования играют сегодня особую роль в гуманитарной культуре Европы и Америки. Именно сравнение цивилизаций стало для Запада одним из способов сохранить свое доминирующее положение в мировой культуре. Однако стремление к гомогенизации всех традиций в некой единой «глобальной мысли» приводит к противоположному результату и делает плюрализм культур еще более очевидным*.

Предшественником компаративной философии (далее — КФ), влияние которого не исчезло и сегодня, была, как известно, сравнительная филология, порождение позитивистской традиции XIX-го столетия. Все представители компаративистики в литературоведении были позитивистами (И.Тэн, Г.Брандес, А.Н.Веселовский). Идея сравнительного метода заключалась в сопоставлении литературных сюжетов разных стран и то, что являлось для них чем-то общим, полагалось «заимствованным» (известный пример — общность «бродячих сюжетов» европейских, индийских, арабских сказок)**. В отношении философии вопрос о сходстве приобретает принципиальный характер. Идея заимствования

* Привлечение внимания к восточным традициям, как минимум, стимулирует их углубленное изучение.

** На более фундаментальной концепции основано сравнительно-историческое языкознание (при составлении различных языков обнаружение сходства между ними приводит ученого к заключению, что один произошел от другого — основу анализа составляет генетическая метафора: один язык «порождает другой»).

здесь сочетается с идеей типологии. Предметом анализа становится не только воздействие или порождение традиций друг другом, но прежде всего типологическое сходство, которое определяется характером поставленных задач.

В данной работе будет сделана попытка определить тенденции развития КФ на материале современных зарубежных публикаций, посвященных индийской философской мысли.

Западная философская компаративистика XIX века реализовала три подхода в применении сравнительно-исторического метода к индийско-европейскому философскому материалу, которые выделены и подробно проанализированы в книге В.К.Шохина «Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия» (Шохин 1998). Первый из этих подходов, связанный с именем У.Джонса, заключался в попытках по греческо-индийским философским ассоциациям и аналогиям восстановить некий «общий источник», из которого «черпали» наряду с Пифагором и Платоном, также и мудрецы Индии. Этот метод логически приводил к поиску «философского праязыка», которому должен был бы соответствовать санскрит.

Второй подход, предлагавшийся Ф.Шлегелем, основывался на поисках историко-генетические связей между философскими традициями греков и индийцев в контексте «теорий заимствования». Но поскольку большинство аналогий, на которые возлагались надежды, носили слишком общий характер, установить реальное поле конкретных исторических философских контактов теоретикам «индийских корней» так и не удалось.

Наиболее продуктивным подходом, по мнению Шохина, оказалась установка на выявление чисто типологических параллелей, предложенная А.Дюперроном. Он выделяет здесь два основных направления: выявление отдельных параллелей, попытка путем сопоставления «изолированных» философских концепций «провести» через западные соответствия ту или иную индийскую философскую систему и поиск метаисторических архетипов философии, предложенный А.Шопенгауэром, как, например, линия: «Упанишады» – Платон – Кант с архетипной концепцией нереальности феноменального мира, и развитый П.Дойссеном в виде целой метаисторической системы философии.

На протяжении XX столетия подходы и тенденции КФ также неоднократно менялись. До семидесятых годов философии – восточная (интравертная, духовно-практическая, мистическая) и западная (экстравертная и рациональная) – противопоставлялись

друг другу как целостные и неделимые. Кроме того, были попытки определить три философских мира: западный, индийский и китайский. После этого начался период поиска «параллелей», типа «Шанкара и Брэдли», «Кант и Нагарджуна», «Фома Аквинский и Чжу Си», которые, выявляя полную «прозрачность» мировой философской материи, поставили под вопрос саму целесообразность КФ (Шохин 1998:6). В настоящее время дуалистическая картина философского мира признана в основном уже устаревшей, а «параллели» достаточно поверхностными, а КФ, несмотря на обилие конкретных сравнительных публикаций, так и не получила концептуального обоснования (Шохин, 1998).

Однако, материалы публикаций за последние годы позволяют выявить некоторые тенденции развития индийско-европейских компаративных философских исследований на сегодняшний день. Начнем с того, что само количество опубликованных компаративных исследований на индийскую тему сегодня намного меньше, чем десять лет назад, чего нельзя сказать о публикациях на китайском материале. Даже самая приблизительная статистика дает соотношение примерно 1 к 10 (соответственно, Индия-Китай), т.е. это уже тенденция. Если в начале 90-х годов «индийские» статьи можно было всегда найти в таких журналах, как например, «International Philosophical Quarterly», «Asian Thought and Society» или «History of Religious», то сегодня можно пролистать несколько их номеров подряд и не встретить ни одного компаративного исследования на индийскую тему. Верными этой теме традиционно остаются «Philosophy East and West», «Journal of Indian Philosophy» и «Asian philosophy», однако и в них соотношение «индийской» и «китайской» тематики не превышает 1 к 5.

Приоритетными в данной области сегодня являются темы философской антропологии – определение статуса человека (индивида, личности в обществе и космосе), роли самости, «я», значение ненасилия; большое внимание уделяется логическим парадоксам, не утих еще интерес, особенно у физиков, к сопоставлению буддизма и квантовой физики, увеличилось количество публикаций по лингвофилософии и близкой ей теме истинности познания, рассматриваются также вопросы, связанные с окружающей средой. Интерес представляет и тенденция к саморефлексии КФ. В данной работе предлагается обзор публикаций наиболее характерных, по моему мнению, для каждой из названных тем.

Американский ученый Н.Гайер предлагает связать принцип «ахимса» (санскр. – «непричинение вреда», «ненасилие») с онтологией понятия «самости» в трех ведущих философских традици-

ях Индии — адвайта-веданте, буддизме и джайнизме. Гайер согласен с Ясперсом в том, что все мировые философии и религии зародились примерно в один и тот же исторический «осевой» период — от X до III века до н.э., причем главным в этом процессе явилось обращение к личности и ее проблемам. Анализируя представления о личности в упомянутых религиозно-философских традициях, он утверждает, что уже в «осевом» периоде существовали «зародыши» как модернистской, так и постмодернистской мысли, и предлагает следующие параллели с современностью: упанишады — предмодернизм, джайнизм, санкхья-йога — модернизм, буддийская мысль — постмодернизм.

Древнееврейское понятие «нефеш», как и древнегреческое «психе», первоначально было основано на идее единства души и тела, с чем, по мнению Гайера, соглашался Гаутама Будда. Однако формирование иудео-христианской традиции свело древнееврейское учение о едином теле-душе на нет, а в Греции под влиянием Платона это единство превратилось в дуализм. В упанишадах и, в особенности, в адвайта-веданте мир и все множество душ объявлялось иллюзорным. Джайны же, а также сторонники санкхья-йоги опасались, что, связав понятие души с миром явлений, человек потеряет возможность духовного освобождения, при котором изолированные души наслаждаются полным отсутствием соприкосновения с реальным материальным миром. Здесь Гайер усматривает параллель с современным западным понятием индивидуальности как безотносительной и автономной. Джайнистское стремление к абсолютной свободе, направленное скорее внутрь, чем вовне, сходно, по его мнению, с ранним экзистенциализмом Сартра.

Первую концепцию не-самости («анатман»), по Гайеру, предложил Гаутама Будда. Его представления напоминают американскому исследователю идеи Юма: душа — это совокупность чувств, восприятия и сознания, которое служит переносчиком кармы. (Отметим, что сравнение буддизма и Юма — одно из самых популярных в индийско-европейской КФ). Но, если Юм не приемлет никакой причинной связи, Будда отстаивает закон взаимозависимого возникновения как реальную причинную зависимость внутренне связанных явлений. Он считает ошибочной веру в нечто, лежащее в основе «феноменальной самости» (джива джайнистов, пуруша санкхьи или атман упанишад).

Гайер отмечает, что джайнизму принадлежит первая и самая категоричная концепция ненасилия. Джайнскому монаху запрещалось открывать рот при ходьбе, есть в темноте, дабы не проглотить живое существо, он не должен был рыть землю, входить в водоемы, зажигать огонь и раздувать воздух и из опасения повредить что-нибудь живое, находящееся в этих четырех стихиях, Махавира утверждал, что убийство нельзя даже видеть во сне, коль скоро человек думает об этом — он уже виновен. Гилозоизм джайнов, согласно Гайеру, — наиболее существенный вклад в индийскую концепцию ненасилия, хотя он у них сильно ослаблен противоречием между существованием чувствующей природы и резким антагонизмом духа и материи. Радикальный дуализм дживы (души) и адживы (остального мира) для Гайера — это та же дилемма, что и в дуализме Декарта: с одной стороны, материя совершенна отлична от души, а с другой — эти две сущности связаны. Ни картезианцы, ни джайны, — утверждает Гайер, — не разрешили этого противоречия, его устранил Нагарджуна, когда оно возникло в буддийской абхидхарме (анализе элементов потока существования — дхарм).

В отличие от индуизма и буддизма, где существует иерархия живых существ, в джайнизме каждая единица жизни (джива) имеет равную ценность, поэтому джайнистская ахимса основана на равенстве и универсальном родстве всех душ. Здесь Гайер цитирует слова джайнского философа Бхагавы: «Ненасилие свойственно природе человека». Однако Ганди, подобно буддистам, считал, что ахимса — это качество, которое должно быть приобретено. Ценностью обладает только жизнь, а ненасилие — лишь средство для ее сохранения; ахимса начинается со сдержанности, самоочищения и самоотверженности, а заканчивается состраданием и любовью.

Буддисты редко употребляли слово «ахимса» в своих священных книгах, но отказ от насилия явно выражен в буддийском «категорическом императиве»: «не следует повреждать мысленно или физически своего ближнего, а следует любить и защищать его» (Гайер 1995:77). Существует мнение, что изначально концепцию ахимсы сформулировал джайнизм, а буддизм выдвинул на первое место майтри (дружелюбие) и каруну (сострадание). Однако джайны сосредоточены на физическом ущербе больше, чем на пагубных намерениях, у них физическое действие определяет ментальное состояние и моральную ответственность, а, следовательно,

они избегают сложной проблемы установления и подтверждения намерений. Для буддистов ахимсы — прежде всего ментальное понятие, мысль у них определяет действие.

В адвайта-веданте абсолютный монизм, отмечает Гайер, — это, казалось бы, совершенная метафизическая база для теории и практики ахимсы. Отвергая жертвоприношение, Шанкара признает Брахман единственной реальностью, которая-то и делает ахимсу достижимой, поскольку во всем — одушевленном и неодушевленном — находится Атман. Однако для абсолютного монизма не существует никаких отношений, поэтому для создания теоретической основы ахимсы, которую Гайер пытается найти, по его мнению, необходимо «изжить» абсолютизм во всех его проявлениях.

Наиболее адекватным подходом к проблеме ненасилия Гайер считает буддийский: «Конфликты — это часто плод человеческих измышлений, которые фиксируют эмпирический мир потока и изменений, превращая его в нечто застывшее, вечное... Человек, достигший свободы от таких навязчивых... идей, будет мирно и спокойно идти по жизни, не спотыкаясь о конфликты.» (Гайер 1995:85).

Проблеме интерпретации понятия самости посвящено исследование профессора психологии Гонконгского ун-та Д.Хо, который полагает, что среди западных психологов существуют две крайности во взглядах на индийские идеи: одни расценивают интерес к Индии как ненаучное любопытство, для других же это — источник вдохновения, жизненно необходимый для развития западной психологии. Это связано с тем, что исторически сформировалась тенденция говорить об «индийской» философии вообще, не уделяя достаточного внимания различиям между религиозно-философскими учениями. Такой подход не интересуется концепциями, мнениями и идеями: его цель — «преобразование опыта» (Хо, 1995:116).

Хо анализирует различия между буддизмом и индуизмом, а также отличие этих традиций от современных западных психологических теорий по следующим параметрам:

- определение и роль индивидуальности;
- установление отношения «субъект — объект»;
- разграничение «личность» — «другие личности».

В буддизме говорить о личности бессмысленно. Обладание индивидуальностью — это только иллюзия, являющаяся источником страданий. Она прекращается, когда достигнуто морально-

интеллектуальное совершенство — «нирвана» (санскр.: «угасание»). В этом состоянии «угасает» незнание как основная причина цикла рождений, это — состояние предельного спокойствия, абсолютной неподвижности. Таким образом, путь к спасению — избавление от иллюзии собственной индивидуальности без обращения к окружающему миру.

Согласно буддийскому закону зависимого возникновения, ничто не существует независимо — ни самость, ни материя, ни бог. Таким образом, считает Хо, ранний буддизм претендует на то, чтобы стать одной из самых старых, если не самой старой «полевой» (теория поля в противоположность «корпускулярной») теорий космологии.

На языке психоанализа путь буддиста — избавление от страстей и желаний, включая и желание жизни, отделение от собственного эго, есть то, что Хо называет «декатексис» — преднамеренное изъятие либидо, влитого во внутренние объекты и в само эго. Психоанализ не говорит о том, чем будет такая личность, но можно предположить, что это нечто, напоминающее младенца, чья жизнь управляется принципом удовольствия, освобождающего психический аппарат от возбуждения, а идея освобождения от возбуждения применима к буддистской концепции нирваны. (Фрейд связывал нирвану с влечением к смерти, хотя цель буддиста не смерть; но и обретенный покой отнюдь не жизнь.)

Хо считает, что в индуизме предельное понятие «индивидуального» сформировано монистической метафизикой веданты. В веданте существует одна и только одна реальность — Брахман — вездесущая, абсолютная, лишенная формы, нематериальная, невыразимая. Истинная самость — Атман — идентична Брахману. Другими словами, вселенная обнаруживается внутри индивида.

Главный вклад веданты в психологию сознания, по Хо, — понятие «я-как-свидетель». Кант постулировал трансцендентальное эго как «чистое, первоначальное, неизменное сознание», которое предшествует всему опыту. Трансцендентализм веданты, по Хо, идет на шаг впереди Канта, постулируя неизменное, пассивное «я-как-свидетель», которое лежит в основе «я-как-познающего», или активного эго, непрерывно меняющегося, строящего модели мира, выполняющего действия и отвечающего за них. Психология основана на расширении границ, доступных именно этому, активному эго, поскольку большая часть умственной жизни — бес-сознательное — ему недоступна.

Брентано говорил, что сознание всегда направлено к своему объекту. Феноменология Гуссерля была согласна с этим утверждением (понятие интенциональности сознания). Упанишады же, по Хо, напротив, постулируют существование ненамеренных, необычных состояний сознания, где нет деления «субъект – объект» и стремления к какой либо цели. Это транскогнитивное невыразимое состояние «не-мысли», есть центр неизменного сознания, где знающий и знание суть одно и то же. По упанишадам, любая вера в существование индивидуальности, отличающейся от другой индивидуальности, ошибочна, поскольку она подразумевает существование немонистической реальности. Путь к пониманию того, что есть истинная самость, ведет к полной потере индивидуальности, к растворению в безличном Брахмане.

Хо приводит мнение американского ученого Паранайпа, согласно которому, в «современной обработке» веданта, может быть кодифицирована как «формальная теория личности в терминах критериев» (Хо 1995:124). В этом смысле она, как и любая научная теория, должна быть определена в явной, всесторонней, систематической и строгой форме, открыта для экспериментальной проверки или эмпирического исследования и иметь практическое применение в жизни.

Думается, однако, что подобного рода «современная обработка», хотя и интересна чисто умозрительно как концептуальное отделение активного эго от пассивного «я-как-свидетель» и, возможно, «имеет важное экзистенциальное значение как новый способ существования в мире, освобожденном от эгоизма» (Хо 1995:125), тем не менее, страдает, по меньшей мере, отсутствием культурно-исторического контекста, знания индийских религиозных традиций и ритуалов, чтобы быть достаточно обобщенной.

Хо приводит мнение индийского антрополога Бхарти, который полагает, что схоласты индуистской традиции интересовались исключительно метафизической индивидуальностью, игнорируя эмпирическую самость, а ведантистская доктрина настолько пронизывает всю индийскую систему ценностей, что формирует такие образцы мысли и поведения, которые в любом другом контексте, кроме индийского, воспринимались бы, как причудливые, непоследовательные или патологические (Хо 1995:125).

Продолжая тему «индийской стороны», можно отметить интересную работу Б.Нагеля (1995), в которой обсуждается трактовка самости как одной из ипостасей Шивы индийскими филосо-

фами Утпаладевой и Абхинавагуптой, их взгляды относительно ограниченной природы индивида и того, что есть истинная самость с позиций введенных Утпаладевой понятий «видимого» и «воспринимаемого». Другой интересной работой является статья С. Суганишири (1995). Рассмотрев считающийся традиционным взгляд буддизма тхеравады на сердце («хридайя») как на место сознания, Суганишири — на материале из никай, абхидхармы, комментариев к ним — «Вишудхимагхи» Буддагхоши и «Махавиччхедани» Кассапы, утверждает, что в теориях раннего буддизма местом сознания являлось все тело и ищет возможности сопоставления концепций самости раннего буддизма с западными теориями сознания. Дебатам о самости в индийских философских школах посвящены компаративные работы американских ученых С. Коллинза (1997), Д. Лоу (1998), М. Левайна (1998), Дж. Ганери (1999) и исследователя из Японии М. Ишагами-Яголницера (1997).

Из вышесказанного следует, что одним из оснований, по которым можно отличить различные культурно-философские концепции, является природа границ между «я» и «не я». В западных теориях существование этих границ не подвергается сомнению, развитие личности базируется на их сохранении — иначе происходит потеря личности и, следовательно, возникает психическая патология. Философские традиции Индии располагают разными концепциями индивидуальности, но все они основываются на первичности фундаментальной связи индивидов между собой, самость же расценивается здесь не как уникальное явление, а как межличностная, межсубъектная единица. Так, уже упомянутый нами Хо утверждает, что для Индии характерна «концепция жидкого мира»: с «проницаемыми границами между людьми, живым и неживым, животными, растениями и даже неодушевленными объектами» (Хо, 1995:132).

Таким образом, резюмируя тему самости в современной индийско-европейской компаративистике, можно сделать те же выводы, что и 10 и 20 лет назад, а именно то, что в своих концепциях личности Индия противоположна Западу с его индивидуалистическим понятием самости, сознающей себя, свою уникальность, суть и цель своих устремлений и являющейся, безусловно, единым целым, как бы мерой всех вещей, опирающейся на оппозицию «субъект-объект».

Познание мира и философия языка — еще одна тема, привлекающая сегодня внимание многих исследователей-компаративистов. Лингвофилософское исследование профессора философии

из Вашингтонского университета А. Чакрабарти посвящено проблеме определения достоверности познания, полученного на основе того, что услышано, а не, скажем, прочитано или воспринято чувственно (Чакрабарти 1992). Это аналитический обзор, в котором намечены темы, так или иначе связанные с этой проблемой, и представлен широкий спектр мнений как современных, так и древнеиндийских философов. Чакрабарти предлагает рассмотреть следующие проблемы:

– адекватность передачи знания с помощью вербальных конструкций;

– является ли устное свидетельство независимым путем получения знания;

– степень авторитетности свидетеля (вопрос доверия к нему).

Итак, диалог: «Откуда ты это знаешь?» – «Я слышал это» вызывал как в древней Индии, так и у современных философов языка множество вопросов. Знание может приходиться по-разному: оно может быть воспринято чувственно, услышано как устное свидетельство или снизойти в виде просветления. Согласно понятиям древних индусов, у слушающего речь правильного произнесение слов порождает истинное знание. Особый интерес к знанию, генерируемому словом, проявляли философы школы ньяя. Опираясь на такие тексты найяиков, как «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны и «Таттвачинтамани» Матхуранатхи, Чакрабарти находит в их дискуссиях о роли в познании слова, предложения, разных видов предложения и т.д. также постановку проблем о сущности отрицания, о роли усилий говорящего, дилеммы вида: холизм – атомизм или метафоричность – дословность.

Санскритский термин «шабдабоддха» – познание с помощью слов, состоит из словоформ «шабда» – слово и «боддха» – сознание, познание. В современных региональных индийских языках этот термин интерпретируется, как «понимание смысла предложения». Чакрабарти показывает, что в индийской философии это понимание отлично от западного. Ватсьяяна определяет его как «осознание относительности отношений смыслов отдельных слов в процессе говорения» (Чакрабарти 1992:422). По ньяе, семантика слов, составляющих предложение, должна включать в себя понятия «качества», «действия», «события», «числа», связь между которыми и реализует смысл предложения. Процесс говорения предполагает двух участников – говорящего и слушающего, которые принадлежат одной и той же языковой общности. Слушающий должен быть компетентным пользователем языка, т.е. он

должен знать связь между словами и обозначенными ими объектами. Если знание этой связи имеет место, то познание слова должно вызвать припоминание объекта. Успешная языковая коммуникация, по ньяе, предполагает соблюдение трех условий: «аканкша» — синтаксическое ожидание (слова должны быть связаны синтаксически так, чтобы когда произносилось одно слово, слушатель ожидал другого, с ним связанного, например, нельзя сказать, «река три обезьяны птица», поскольку это не несет никакой лингвистической информации); «йогьята» — взаимная слаженность (слова в предложении должны подходить друг другу, например, нельзя сказать «горы летают») (потому, что то, что летает, должно иметь крылья); «асатти» — пространственно временная близость (если отдельные слова произносятся в разное время и в разных местах, они не составят предложения). Мадхуранатха предлагает следующую трактовку процесса говорения:

— говорящий предчувствует определенное состояние дел, которое будет в конечном счете высказано в предложении, следовательно, становится осознающим свое собственное осознание:

— он дает возможность другому также приобрести это осознание;

— это реализуется в звуковой форме, что является реализацией предложения.

Исследователь из Оксфорда Дж.Макдоуэл называет этот процесс «явлением влияния знания» (Чакрабартти 1992:424). Говорящий влияет на тех, кто его слушает. Но он может ошибиться, обмануть, пошутить. Следовательно, не все сообщения производят истинное знание. Утверждение Юма о том, что наше отношение к истинности произносимого связано с нашей уверенностью в выводах говорящего, основанной на эмпирическом индуктивном обобщении, опровергается американским ученым К. Коуди, утверждающим, что уровень истинности можно проверить только в случае научной информации, при наличии нескольких независимых экспертов и юмовская попытка свести любое устное свидетельство к разновидности эмпирического получения знания не состоятельна (Чакрабартти 1992:430).

Решение возникающего здесь вопроса о соотношении тезиса и заключения в рамках пятичленной аргументации (в известном примере: горящий на холме костер, от которого виден только дым) демонстрирует различие в моделях логического вывода ньяи и вайшешики. Ньяя полагает, что следствие вытекает из причины (причина дыма — огонь), т.е. вывод, следующий из устного утверждения, основан на содержащейся в нем информации о свойствах и качествах явлений и объектов. Вайшешика же считает, что из зак-

лучения выводятся свойства, которые возможно являлись до того скрытыми (наличие дыма говорит нам о существовании огня, которого мы не видим). Дополнением к толкованию этого вопроса является замечание американского исследователя Фрикера, о том, что частным случаем логического вывода, выступает, например, идентификация положения субъекта фразы (из сообщения, что кот находится на ковре, очевидно, следует, что ковер находится под котом) (Чакрабартти 1992:432).

Вопрос доверия к сказанному, логически следующий из проблемы соотношения тезиса и заключения, современные и древнеиндийские философы толкуют по-разному. Оксфордский профессор Г.Эванс полагает, что проблема заключается не в ложном осознании, а в осознании, в которое нельзя поверить. Такое толкование, по мнению Чакрабартти, совершенно не соответствует ньяе, абсолютно доверяющей любому свидетельству.

Проблема доверия к сказанному широко обсуждалась и в других древнеиндийских философских школах и зачастую сводилась к толкованиям модальности глагола. Так утверждение, выраженное в предложении с глаголом в императивном (повелительном) наклонении, т.е. имеющее смысл категорического предписания, полагалось абсолютно истинным, а вот если глагол находился в оптативе (желательное наклонение), то утверждение вполне могло подвергнуться некоторому сомнению (миманса).

Эту же проблему, — считает Чакрабартти, — можно рассмотреть с другой стороны — с точки зрения авторитетности самого говорящего. В буддизме, например, если говорит Будда, то это, несомненно, абсолютная истина, а если какой-то абстрактный свидетель, то здесь уже возникают вопросы (на высказывание: «Я видел, как рухнуло здание» следует ответ буддистов типа: «Что значит — он видел? Ведь здания уже нет, он уже не тот, что был и вообще и дом, и он, и все в мире — это просто постоянно меняющийся поток дхарм»). В современной трактовке эта проблема сводится к установлению степени доверия к источнику (имеется в виду источник информации, который проверить невозможно, например, свидетельство какого-то древнего историка). Профессор из Оксфорда Дэвидсон по этому поводу полагает, что полностью доверять источнику нельзя, рассчитывать же можно, максимум, на его непротиворечивость (Чакрабартти 1992:431).

Итак, постановка и лингвофилософский анализ вопроса о достоверности познания, полученного вербальным образом, как показывает Чакрабартти, вызывает к жизни большое количество

сопутствующих проблем, которые, несмотря на то, что были поставлены еще в древности, достаточно актуальны и интересны сегодня. Этой же теме посвящены компаративные публикации немецкого ученого Бутзенбергера (1996), исследователя из Индии Даша (1999). и француза Перретта (1998).

Современный взгляд на решение проблемы истинности высказывания в буддизме предлагается в работе американского исследователя Дж. Холдера (1996). Он считает, что для Будды, всегда оставляющего в стороне неопределенные вопросы («авьяката»), поскольку они не приносят практической пользы, истинно только то, что ведет к избавлению от страданий и достижению освобождения. В этом смысле даже сама дхарма – «добродетель» является только инструментом, как это видно из «Притчи о плоте», где дхарма уподобляется плоту, который, когда далекий берег освобождения достигнут, должен быть оставлен. Таким образом, Будда, как и всякий прагматик, любое требование истины соотносит с контекстом, обеспечивающим адекватные критерии истинности высказывания. По мнению Холдера, существует явное сходство между западным прагматизмом и ранним буддизмом – «оба ищут нечто среднее между абсолютизмом и релятивизмом; оба пытаются найти объективные основания для суждений без впадения в эмпирически необоснованные метафизические спекуляции» (Холдер1996:458).

В попытке обнаружить сходства эпистемологических концепций современной физики – теории относительности и квантовой механики, с одной стороны, и восточных религиозно-философских традиций, современные исследователи продолжают обращаться именно к буддийской философской мысли. Почему же, когда говорится о философии современной физики, возникают ассоциации именно с буддизмом?

Возникновение философии современной физики в ее сегодняшнем виде связано с изменением подхода к наиболее основополагающим физическим понятиям – понятиям времени и пространства. Согласно теории относительности, неверно, что пространство имеет три измерения, а время существует отдельно от него. Одно тесно связано с другим, и вместе они образуют четырехмерный пространственно-временной континуум. Далее, в отличие от ньютоновской модели, здесь нет единого течения времени. Разные наблюдатели, двигаясь с различными скоростями относительно наблюдаемых ими явлений, указывали бы на раз-

ную их последовательность. В таком случае, события, одновременные для одного наблюдателя, для другого произойдут в различной последовательности. В результате, все измерения в пространстве и времени теряют свой абсолютный характер. И время, и пространство — лишь элементы языка, используемого неким наблюдателем для описания наблюдаемых явлений. Таким образом, с возникновением теории относительности изменился общий подход физики к описанию явлений природы.

Пионеры переводов и исследований буддизма мадхьямики, такие, как Щербатской и Мурти, интерпретируют как «относительность» буддийские термины шуньята (букв. «пустота»), а также «пратитья самутпада» (букв. «взаимозависимое возникновение»). Концепция пратитья самутпада является основополагающей в буддизме. В ней сформулирована мысль о причинах страданий в этом мире — одна из четырех благородных (арийских) истин. Общий смысл пратитья самутпада сводится к тому, что в этом мире все обусловлено и нет ни единой сущности, которая, обуславливая другую сущность, не была бы сама обусловлена третьей (Лысенко 1994:169). В мадхьямике это составило сущность доктрины шуньяты (пустоты, относительности). Учение о пустоте утверждает, что все страдания и ограничения следуют из врожденной веры человека в самостоятельное существование явлений. Такая вера является причиной цепей самсары — бесконечного круговорота рождений, старости, болезней и смерти. Окончательная истина шуньяты, или пустоты-относительности заключается в отсутствии у всех явлений их внутренней самости, поскольку они возникают независимо друг от друга, то есть сами по себе не существуют.

Американским физиком Мэнсфилдом все аргументы, используемые мадхьямиками в защиту своей теории, делятся на три группы: зависимость явлений от причин и условий, отношение час гей к целому и зависимость явлений от ментальных обозначений и наименований. Для понимания его сравнения определим некоторые важные пункты специальной теории относительности. При скоростях, близких к скорости света, длины, массы и временные интервалы объектов движения меняются относительно места наблюдения. Это экспериментально подтверждают физические эксперименты с элементарными частицами, движущимися со скоростями, близкими к скорости света. Следовательно, не существует длины или массы, отдельной, не привязанной к месту, откуда проводятся измерения. «Абсолютные», независимые масса, дли-

на и т.д. — бессмыслица. Мир классической физики пошатнулся, поскольку наиболее фундаментальные («реальные»), первичные качества объектов лишились неотъемлемого существования в физической реальности.

Таким образом, подобие между физической относительностью и зависимым возникновением мадхьямики в каком-то смысле существует, хотя первая обращается только к физическим явлениям, а вторая — к внутренним и внешним явлениям на всех уровнях. Но концептуальное обсуждение физической относительности, с точки зрения Мэнсфилда, часто впадает в серьезную ошибку, подчеркивая зависимость пространства, времени и т.п. только от структуры, из которой проводятся измерения (положения наблюдателя — Мэнсфилд 1990:67). Более важным здесь представляется открытие многочисленных инвариантов — атрибутов, одинаковых во всех измерительных структурах. Простым примером является скорость света в вакууме, которая одна и та же для всех наблюдателей, относительно их движения. По словам Мэнсфилда, «пики инвариантов возвышаются над океаном относительности» (Мэнсфилд 1990:68). Существует ли параллель этому в мадхьямике? Могут ли постоянность, кажущаяся независимость и универсальность пустоты, по аналогии с физикой, привести к пониманию ее как «пику над океаном зависимых явлений»?

Прасангика мадхьямика считает, что все подчинено принципу зависимого возникновения, включая саму пустоту. Хотя пустота — постоянное явление, она сама зависит, например, от введения сознания. Зависимость пустоты — гарантия отсутствия у нее самости (Мэнсфилд 1990:66). Понятие пустоты формулируется в свете доктрины двух истин: абсолютной, в свете которой все явления пусты и относительной, с позиции которой объекты в области повседневных событий и существуют и функционируют. В отношении физической относительности и ее структурно инвариантных законов и атрибутов философы мадхьямики, по мнению Мэнсфилда, сказали бы, что вся физика — это сложное концептуальное построение, где происходит взаимодействие между человеком и природой — объектами, каждый из которых не имеет независимого существования.

Современная квантовая теория свидетельствует о фундаментальной целостности мироздания, обнаруживая, что мы не можем разложить мир на отдельные «строительные кирпичики». Эксперименты последних десятилетий раскрыли динамическую сущность мира частиц. Любая частица может быть преобразована в

другую; энергия способна превращаться в частицы, и наоборот. В этом мире бессмысленны такие понятия классической физики, как «элементарная частица», «материальная субстанция» и «изолированный объект». Вселенная представляет собой подвижную сеть взаимосвязанных энергетических процессов. Проникая в глубины вещества, мы видим не самостоятельные компоненты, а сложную систему взаимоотношений между различными частями единого целого — это позволяет говорить о зарождении новой парадигмы в современной науке — холизма. В системе взаимоотношений объектов непременно фигурирует наблюдатель. Человек-наблюдатель представляет собой конечное звено в цепи процессов наблюдения, поэтому воспринимать свойства любого объекта квантовой действительности — это значит обязательно учитывать его взаимодействие с наблюдателем (так называемая «концепция участия»).

Буддийская мысль традиционно разделяет ментальные формы (санскр. — самврита) и очищение ментальных форм (санскр. — нирвана). По мнению сингапурского исследователя Баласубраманияма (Баласубраманиям 1993), этот взгляд можно проинтерпретировать в кантианском духе: опыт очищения ментальных форм является опытом чувственного многообразия. Характерной особенностью буддийского учения является разделение между обычным восприятием, использующим ментальные конструкции (санскр. — савикальпа), и восприятием «без ментальных конструкций», чистым чувствованием (санскр. — нирвикальпа). Ментальная конструкция савикальпа действует на опыт нирвикальпа — непосредственное чистое восприятие, создавая дифференцированный мир объектов эмпирического опыта. Баласубраманиям считает, что, традиционный буддийский взгляд трактует эмпирические объекты как организованные «паттерны ощущений» и предлагает рассматривать их как чувственные гештальт-объекты. Роль ментальных конструкций в процессе распознавания заключается в том, что благодаря им существует свобода выбора теоретического контекста, что согласуется с упомянутой выше «концепцией участия» в квантовой механике.

Сходство доктрины пратитья самутпада с современной квантовой теорией сингапурской исследователь Баласубраманиям называет «параллелями по идентичности», если оно является следствием альтернативных подходов к изучению свойств одних и тех же объектов (например, использования ионизационных камер и циклотронов в квантовой механике и применение йоги и медита-

ции в буддизме) и «параллелями по аналогии», если объекты изучения разные (электрические и гидродинамические явления, волны в механике и оптике и т.п.) (Баласубраманьям 1993:207).

Баласубраманьям не согласен с Мэнсфилдом, усматривающим «параллели по идентичности» между концепцией пустоты буддизма мадхьямики и принципом холозма. Он утверждает, что здесь имеют место «параллели по аналогии», возникающие из подобия гештальт и квантовых объектов (Баласубраманьям 1993:220). Как известно, гештальтпсихология подчеркивала целостный и структурный характер психических образований. Сходство между эпистемологическими концепциями буддизма мадхьямики и квантовой механики, безусловно, существует. Тем не менее, мы не можем назвать его тождеством, поскольку объекты рассмотрения в буддизме имеют принципиально иную природу, чем квантовые объекты – в них существенна роль сознания. Поэтому неоснованным выглядит утверждение Мэнсфилда, что одна из этих теорий может послужить «усилению» другой, скажем, «в помощь» древней доктрине, заменить «устаревший» пример «змеи, принятой за веревку» чем-то более «современным» из квантовой механики (Мэнсфилд 1990:70).

В дополнение к сказанному в отношении данной проблемы, можно было бы факультативно (поскольку настоящая работа посвящена обзору зарубежных компаративных публикаций) заметить, что эта тема весьма занимает отечественных исследователей, особенно физиков, интересующихся философией науки.

Интересно отметить, что как в квантовой теории, так и в буддизме обнаруживаются логические парадоксы сходной природы. Их исследованию посвящена статья профессора философии из Хельсинки Илкки Пиисийнен (Пиисийнен 1996). Один из авторов буддизма мадхьямики Джнянагарбха (VIII-й в.), пытаясь определить различие между абсолютной и относительной истиной в своих «Стихах о различии между двумя истинами» приходит к парадоксальным заключениям. Современный исследователь Х. Патнэм выявляет логические парадоксы в процессе анализа роли наблюдателя в квантовой механике (Патнэм, 1981:50) и для их иллюстрации использует выводы Джнянагарбхи.

В чем сущность парадокса Джнянагарбхи? В литературе буддизма махаяны делается различие между двумя видами истины. Для буддистов существует две реальности: условная, или эмпирическая («самврити сатья»), создаваемая познающим интеллектом, и окончательная, или абсолютная («парамарта сатья»), воспринимаемая непосредственно в «чистом ощущении».

Джнянагарбха определяет относительную истину («самврити сатья») как то, что соответствует возникновению вещей («она известна даже пастухам и женщинам»), но это не истина в настоящем смысле — Пиисийнен 1996: 198). Относительная истина бывает двух видов: правильная («татхья») и неправильная («митхья») и является противоположностью абсолютной истине, последняя же не может быть связана с возникновением, поскольку она вообще не возникает, как объект познания (Пиисийнен 1996; 199), т.о. абсолютная истина вообще не может быть познана или выражена в словах.

С абсолютной точки зрения, относительная истина отражает возникновения явлений и связанные с ними действия, но не реальность. Но когда абсолютная реальность сама рассматривается с окончательной или абсолютной точки зрения, понятие окончательности действует одновременно и как объясняемое и как объяснение, что, по сути, является парадоксом. Исходя из этого, Джнянагарбха утверждает, что в действительности не может быть абсолютной точки зрения, отличной от относительной. Поэтому «все истинно (в относительном смысле) и ничто не истинно (в абсолютном смысле)» (Пиисийнен 1996:199).

Патнэм в своем эссе «Реализм с человеческим лицом» (Кантовские лекции, 1987) использует рассуждения Джнянагарбхи. Он отмечает, что в квантовой механике, в отличие от классической физики, наблюдатель должен быть включен в изучаемую систему (она, т.о. должна быть соотносимой с его размерами, поэтому, в частности не может быть квантово-механической теории Вселенной). В формулировке Бора (в т.н. копенгагенской интерпретации), это звучит так, что любое свойство системы имеет значение и существует только в зависимости от конкретного измерительного аппарата в конкретной экспериментальной ситуации. В качестве примера Патнэм берет атом радия. За некоторое время t атом может либо остаться в первоначальном состоянии A , либо перейти в состояние B , в котором он испустит один или несколько квантов излучения. Хотя природа квантового феномена такова, что мы не можем предсказать точное состояние этого атома, это не отражено в математической формализации. Уравнение Шредингера утверждает, что наш атом подвергается переходу от A к A^* , когда либо измерения не производятся, либо нет наблюдателя. Если же измерения произведены, то происходит «скачок» атома либо в состояние A , либо в состояние B , другими словами, стохастический переход от A^* к A либо к B зависит от произведе-

ния измерений. Взгляд, на мир таким, каким мы его знаем и воспринимаем, Патнэм именует «внутренним реализмом» по контрасту с реализмом метафизическим (Патнэм 1981:60).

Слабое место копенгагенской интерпретации, по мнению таких ученых, как, например Х.Эверетт и Б.С. де Витт, состоит в том, что суперпозиция A^* — это не полное описание. Они предлагают заменить ее на «концепцию множественных миров» (их на самом деле должно быть более чем много, примерно 10^{100} !). Эта концепция, по их мнению, радикальным образом разрешает все эпистемологические трудности, постулируя, что Вселенная как раз такова, каков аппарат квантовой механики. Любому суперпозиционному состоянию волновой функции соответствует свой мир, не менее реальный, чем остальные, и никак не взаимодействующий с другими. Болгарский исследователь Петров сказал по этому поводу. «Логически все правильно, только несколько неправдоподобно» (Петров 1989:40). Неопределенность здесь снимается путем «раскола» вселенной на параллельные миры. В вышеприведенном примере это означает, что один наблюдатель экспериментирует в мире, где атом распадается, а другой — где он стабилен. Патнэм утверждает, что эта концепция доказывает только крах метафизического реализма — «великой мечты физиков об описании физической реальности отдельно от наблюдателя», о том, что мир является целостностью, одним «Взглядом божьего ока» (Патнэм 1981:60).

Некоторые ученые считают, что холистское движение, с одной стороны, а, с другой, концепция «множественных миров» Эверетта — это два совершенно разных направления поисков выхода из коварной интерпретационной проблемы квантовой механики, которые идут под имплицитным лозунгом «реализм любой ценой» (например, Петров). Другие полагают, что необходимо отделять вопрос о содержании научной теории от вопроса об ее отношении к реальности, то есть квантовая теория требует от нас принять внутренний реализм, тогда, как метафизический реализм обусловлен чисто психологическими причинами (Пиисайнен 1996:203).

Причины описанных парадоксов, по мнению Пиисайнена, кроются в универсальных законах человеческого мышления. Для иллюстрации этого утверждения, она анализирует известный со времен античности «Парадокс лжеца» (Пиисайнен 1996:204). (Объяснение этого и других логических парадоксов в трактовке известного древнеиндийского философа Бхартрихари в сравнении со взглядами современных логиков предложено в работе аме-

риканского исследователя Я.Хаубена 1995). Парадоксальное утверждение «Все критяне — лжецы» (включая того, кто говорит) преобразовывается в следующую форму:

Предложение (1) ложно.

Это означает, что «(1) ложно» истинно, если и только если (1) ложно. Но это логически означает, что «(1) ложно» истинно, если и только если «(1) ложно» — ложно, т.е. — парадокс. Мы получаем бесконечную цепь — если ложно, то истинно, но если истинно, то ложно и ответ на вопрос бесконечно колеблется между двумя альтернативами. Патнэм предлагает считать, что не существует единого понятия истины, а есть иерархия истин (истина₁, истина₂ и т.д.), каждой из которых соответствует свой язык, таким образом, существует иерархия языков, в которой каждый из стоящих уровнем выше является метаязыком для предыдущего (Патнэм 1981:62). Но само утверждение о существовании такой иерархии ставит нас в положение наблюдателя, находящегося над всеми иерархиями, что приводит к парадоксу, поскольку мы всегда находимся внутри одной из них, т.е. «Взгляд божьего ока» Патнэма, взгляд на мир «со стороны» невозможен. В этом и состоит параллель с дилеммой Джжнянагарбхи.

«Взгляд божьего ока» формально эквивалентен «окончательной истине» Джжнянагарбхи в смысле «точки зрения». Патнэм считает, что такая точка зрения априори невозможна, для Джжнянагарбхи же она и возможна и невозможна. Как показал еще в 1931 году Гедель (Нагель и Ньюмэн 1964:26-33), доказательство, согласно которому, система, достаточно всесторонняя, чтобы включить в себя всю арифметику, последовательна, не может быть осуществлено с помощью аргументов, которые представляемы в формальном арифметическом исчислении. Недавно Пенроуз (цит. по Пиисийнен 1996: 204) применил результаты Геделя, чтобы показать то, что мы не можем положиться ни на одну формальную систему доказательств, существующую в нашем разуме, для доказательства одновременности нашего акта человеческого мышления и осознания этого акта.

Это позволяет лучше понять природу парадоксов, как в буддийской философии, так и в квантовой механике. Структура человеческого познания всегда такова, что мы не можем избежать противоречий и парадоксов в нашем представлении знания — она логически неполна. Это и приводит к описанным выше парадоксам, отделенным друг от друга временным интервалом протяженностью более тысячи лет, однако имеющим одинаковую природу. Чтобы разрешить парадокс, нужно либо оставить систему па-

радоксальной, но при этом логически полной, либо снять парадокс, отказавшись от понятия окончательной истины (у Джнянагарбхи) или «взгляда божьего ока» (у Патнэма), т.е. требования логической полноты в геделевском смысле.

Тему логических парадоксов продолжают публикации, посвященные знаменитому буддийскому философу Нагарджуне. Работы американского ученого Я.Маббетта (1995, 1996) предлагают решение известного парадокса Нагарджуны, который в одной из трактовок звучит так: «Отрицательное утверждение: «Нет вещей, имеющих свою собственную природу («свабхава»)», логически вытекающее из веры Нагарджуны в отсутствие независимого существования вещей, противоречит другому его утверждению, что он не отрицает ничего, поскольку отрицания не существует». Еще во времена Нагарджуны последнее вызвало бурные возражения оппонентов, говорящих, что так же как огонь, который не существует, не может гореть, отрицание, которое не существует, не может отрицать (Маббетт 1995, 1996).

Современный европейский взгляд на логический вывод в ньяе исследуется в работе американского ученого Дж. Ганери (Ганери 1996), который сравнивает заинтересованность индийской логической мыслью европейских логиков и историков философии девятнадцатого и двадцатого веков, возникшую после «открытия» Кольбруком в 1824 г. индийского силлогизма, т.н. пятишаговой схемы логического вывода в «Ньяя-сутре», с пониженным интересом к этой теме индийских философов прошлого века Вивекананды и Радхакришнана, которые предпочитали «спиритуализм» рациональной традиции.

Интересно, что рассмотренные выше темы самости и парадоксов неожиданным образом сочетаются с темой окружающей среды. Американский исследователь А.Герман (Герман 1994) предлагает разделять философские проблемы на разрешимые, неразрешимые и нерешаемые. В основе этой классификации лежит аналитическая процедура, включающая постановку проблемы, разделение сомнительных и двусмысленных понятий, устранение двусмысленностей в анализе возможных значений и, наконец, выбор среди данных значений. К неразрешимым Герман относит философские вопросы о бытии Бога, бессмертии души и т.п. а также логические и семантические парадоксы типа рассмотренного выше парадокса лжеца. Нерешаемыми полагаются проблемы, решение которых связано с осознанием нерешаемости, что или выводит на путь других действий, или преобразует самого че-

ловека. Примером пути других действий является «фундаментальный парадокс гедонизма»: стремящийся к счастью или удовольствию никогда его не достигнет, счастье — побочный продукт деятельности, преследующей иные цели. Путь отказа от решения, подчинения нерешаемости иллюстрирует парадокс отсутствия желаний (нирваны). Нагарджуна в своей «Муламадхьямикакарике» доказывает, что самопреобразование (т.е. достижение нирваны) недостижимо как практически, как и логически, поскольку отказ от желаний является одним из видов желаний. Логически это выражается в осознании того, что свобода не может существовать без рабства, а отсутствие желаний без стремления к ним. В качестве решения этого парадокса, мадхьямика предлагает интуитивное постижение природы нерешаемых проблем, возникающее внезапно, без участия разума, вследствие изменения самого отношения к проблеме.

Подобным же образом А.Герман предлагает решать проблемы экологического кризиса. Причиной последнего, по его мнению, является т.н. проблема отчуждения. Природа отчуждается от человека, а человек от самого себя. Японский теоретик дзен-буддизма Судзуки и представитель европейской философии Эрих Фромм считают, что такое отчуждение можно преодолеть только через самопреобразование, а потерянное, закрытое или разрушенное в себе еще может быть найдено, открыто и восстановлено, но для Судзуки самопреобразование связано с дзен-буддизмом, а для Фромма с познанием себя через психоанализ. Для «натуралиста XX столетия, педагога и экономиста» Олдо Леопольда самопреобразование человека — это развитие экологического сознания, преодолевающего узкие рамки я. Оно является следствием постижения собственного места в сообществе всей Земли (Герман 1994:215). Однако отсутствие у Олдо Леопольда ясных указаний на способ «обнаружения» этого собственного места оставляет единственную возможность понимать этот путь как самопреобразование, т.е. как выход за пределы собственного эгоизма собственными усилиями. Поэтому экологическое отчуждение оказывается нерешаемой философской проблемой, т.е. проблемой, решение которой приводит к парадоксу типа нирваны или счастья — парадоксу освобождения от собственного я.

Все эти парадоксы имеют то общее свойство, что стремятся заставить разум или собственное я сделать нечто, разрушающее их самих. По мнению Германа, за выраженной в них чисто психологической проблемой можно увидеть проблему, по природе ло-

гическую или семантическую. Неразрешимость психологического парадокса ведет к подчинению, в котором, по мнению Германа, происходят «превращение и преобразование, развитие экологического сознания, где, подчиняясь, становишься членом сообщества» (Герман 1994:216). Вот таким любопытным образом сочетаются в понимании компаративиста логические парадоксы с вопросами энвайронмента.

Итак, все вышеизложенное было посвящено приоритетным предметным направлениям в сегодняшних компаративных исследованиях. Выйдя же за рамки чисто предметного содержания, можно обнаружить еще одну интересную тему – тему саморефлексии КФ, которой посвящено исследование известного ученого-компаративиста Р.Паниккара (Паниккар, 1989). По его мнению, компаративные исследования призваны играть роль некой метадисциплины в отношении остальных философских учений. Он предлагает назвать ее «диалогической философией». Метод Паниккара основан не на сравнении, а на диалоге различных философских учений, это попытка увидеть друг друга под разными углами зрения, с разных перспектив. Основанием для такого подхода, по Паниккару, является наша уникальность и несравнимость, невозможность до конца понять чужой философский опыт. Определяя КФ как метафилософию, а также исходя из того, что любое предметное изучение требует герменевтической деятельности, Паниккар предлагает назвать ее «диалогической герменевтикой», поскольку она возникает не в рамках одной культуры («морфологическая герменевтика») и не в исключительно исторической перспективе («диахроническая герменевтика»), а между двумя или более культурами, независимых как в предметном, так и в историческом отношении.

Поскольку вопрос о границах познания в разных философских традициях решается по-разному, возникает сложность, связанная с преодолением границ своего собственного философского мира, т.к. в случае более чем одной культуры горизонты и уровни понимания различны. (Кивок головой, например, одни расценивают, как согласие, другие – как отказ.) Другими словами: где ключ к расшифровке посланий, адресованных нам или отправленных нами? Ведь уникальность и истинное значение философской традиции теряются, когда она интерпретируется в соответствии с чуждыми ей категориями.

Диалогическая герменевтика принимает культурные основания, мифы и постулаты разных традиций априори, без обсуждения и критики, просто, как условие понимания, как условие на-

чала диалога, в котором медленно рассеивается непонимание, вырабатывается общий язык, расширяются границы восприятия. Это не наложение одной философии на другую, а, скорее, создание общей вселенной дискурса, которое берет начало в диалоге, скорее искусство, чем наука, скорее практика, реализующаяся во встрече партнеров, чем теория,. Процесс взаимопонимания Паникар уподобляет процессу обучения новому языку, причем здесь имеет место взаимное оплодотворение. Однако нейтральное сравнение разных философских учений практически недостижимо, поскольку любой человек, будь то исследователь-компаративист или представитель философской школы, находится внутри своего собственного мифа, в котором он живет и сознает себя. Тем не менее критическое сравнение может рассматриваться как первый этап, необходимая аналитическая подготовка на пути к диалогу.

Мы познакомились с «репрезентативными» статьями по основным направлениям современной КФ. Разумеется, они существенно различаются по своему научному уровню. Наряду с серьезными исследованиями среди них встречаются и достаточно поверхностные, эссеистические наброски (критический разбор представленных работ не входил в задачу нашего обзора). Тем не менее, все они были опубликованы в солидных международных журналах, имеющих авторитет в научном мире и отражающих определенное «состояние умов», и уже по этой причине заслуживают нашего внимания.

Литература

Balasubramaniam A., «Explaining Strange Parallels. The Case of Quantum Mechanics and Madhyamika Buddhism» – *International Philosophical Quarterly*. Bronx (N.Y.), 1993, cc. 205-223.

Bohr. N., *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: John Wiley & S. 1958.

Butzenberger K., «On Doubting What There is Not. The Doctrine of Doubt and the Reference of Terms in Indian Grammar, Logic and Philosophy of Language». – *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1996. Vol.24, №4. cc. 363-406.

Ganeri J., «Self-Intimation, Memory and Personal Identity». – *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1999. Vol.27, №5, cc. 469-483.

Ganeri J., «The Hindu Syllogism: Nineteenth-Century Perceptions of Indian Logical Thought». – *Philosophy East and West*. Honolulu, 1995. Vol.46, № 1, cc. 1-16.

Herman A.Z., «Madhyamika Buddhism and the Problems of Alienation, Self-transformation and the Environment». – *Asian Thought and Society*. – Oneonta, 1994. Vol. 19, № 57, cc. 199-219.

Gier N.F., «Ahimsa, the Self and Postmodernism: Jain, Vedantist and Buddhist Perspectives». – *International Philosophical Quarterly*. – Bronx (N.Y.), 1995. Vol 35, № 1, cc. 71-85.

Dash A., «Sadbodha, Cognitive Priority and the Odd Stories on Prakaratavada & Samsargatavada». – *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1999. Vol.27, № 4, cc. 325-376.

Ishigami-Jagolnitzer M., «The Self and the Person as Treated in some Buddhist Texts». – *Asian Philosophy*. Abingdon, 1997. Vol.7, N 1, с.37 и далее.

Collins S., «A Buddhist Debate About the Self, and Remarks on Buddhism in the Work of Derek Parfit and Galen Strawson». *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1997. Vol. 25, N 5, cc. 467-493.

Kartikaya C.P., «The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy». – *Asian Philosophy*. Abingdon, 1994. Vol. 4, № 1, cc. 17-32.

Levine Michael P., «No-Self, Real Self, Ignorance and Self-Deception: Does Self-deception Require a Self?». – *Asian Philosophy*. Abingdon, 1998. Vol.8, № 2, с.103 и далее.

Loy D., «Lack and Transcendence: the Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism». – *Asian Philosophy*, Abingdon, 1998. Vol.8, №3, с.215 и далее.

Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. – М.: «Восточная литература» РАН. 1994.

Mabbett J.W., «Is There a Devadatta in the House?» – *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1996. Vol.24, № 3, cc. 295-320.

Mabbett J.W., «Nagarjuna and Deconstruction» – *Philosophy East and West*. Honolulu, 1995. Vol.45, № 2 – cc. 203-225.

Mansfield V., «Relativity in Madhyamika Buddhism and Modern Physics». — *Philosophy East and West*, Honolulu, 1990. Vol 40 № 1.

Nagel Bruno M.J., «Unity and Contradiction: Some Arguments in Utpaladeva and Abhinavagupta for the Evidence of the Self as Siva». — *Philosophy East and West*, Honolulu, 1995. Vol.4, № 4, сс. 501-525.

Nagel E. & Newman J.R., «Gedel's Proof». London, Routledge & Kegan Paul. 1964.

Panikkar R., «What Is Comparative Philosophy Comparing?» — *Metaphilosophy*, 1989. Vol 20, №№ 3&4.

Putnam H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1981.

Петров С., «Спектр возможных интерпретаций и альтернатив квантовой механики». — *Философские исследования квантовой теории. К 25-летию теоремы Белла*. М., 1989.

Perrett Roy W., «Truth, Relativism and Western Conceptions of Indian Philosophy». — *Asian Philosophy*. Abingdon, 1998. Vol.6, № 2, с. 19 и далее.

Pyysyainen I., «Jñānagarbha and «God's-Eye View». — *Asian Philosophy*. Abingdon, 1996. Vol. 6, №3, сс. 197-206.

Suganasiri Suwanda H.J., «The Whole Body, not Heart, as «Seat of Consciousness» The Buddha's View». — *Philosophy East and West*. Honolulu, 1995. Vol.45. №3, сс. 409-430.

Ho D.Y.F., «Selfhood and Identity in Confucianism, Taoism, Buddhism and Hinduism: Contrasts with the West». — *Journal for the Theory of Social Behavior*, 1995. Vol 25, №2. сс. 115-139.

Holder J., «The Early Buddhist Theory of Truth: a Contextualist Pragmatic Interpretation». — *International Philosophical Quarterly*. Bronx (N.-Y.), 1996. Vol.36, №4, сс. 443-459.

Houben Jan M., Bhartrhari's Solution to the Liar and Some Other Paradoxes. *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1995. Vol.23, №4, с. 381-401.

Chakrabarti A., «On knowing by Being Told». — *Philosophy East and West*, Honolulu, 1992. Vol.42, №3, сс. 421-439.

Шохин В.К., Ф.И.Щербатской и его компаративная философия — М.: «Институт философии». 1998.

Памяти Вильгельма Хальбфаса

Терять человека, друга — всегда большое горе. Но особенно тяжело выносить это, когда смерть приходит так неожиданно. Умер Вильгельм Хальбфас — один из самых выдающихся индологов-философов нашего времени. Умер внезапно, от кровоизлияния в мозг, умер буквально через несколько дней после своего шестидесятилетнего юбилея, только-только получив из печати свою последнюю книгу, едва успев закончить очередной курс лекций по индийской философии в Пеннсильванском университете...

Это был уникальный ученый, счастливо соединявший в себе навыки и подходы философа-западника с поразительной индологической эрудицией, истинно немецкую дотошность и скрупулезность — с немецкой же чуть меланхоличной склонностью к интуитивным обобщениям, поисками основы, «корня», внутреннего пафоса систем и учений. Вильгельм Хальбфас получил образование на философском факультете Университета Гёттингена, где начал специализироваться по европейскому рационализму (его первая книга, посвященная философии Декарта, до сих пор считается образцовым трудом, представляющим немалый интерес для историков философии и сегодня). В Гёттингене же он получил и солидную филологическую подготовку, — если уж говорить о шалостях студенческих лет, то к ним стоит отнести разве что участие в любительских театральных постановках, — вот только пьесы были греческих авторов и игрались они на древнегреческом. Однако судьба распорядилась так, что в это же время Хальбфас начинает посещать весьма сжатый и интенсивный лекционно-семинарский курс Эриха Фраувальнера (заметим в скобках, что вместе с Хальбфасом семинар посещали также Ламберт Шмитхаузен и Тильман Феттер; еще один весьма известный ныне индолог — Эрнст Штайнкельнер — уже в то время был ассистентом Фраувальнера). Бесспорно, то была блестящая плеяда индологов, — и все же Хальбфас, отдавая должное всем друзьям и коллегам, всегда считал своим истинным духовным наставником Пауля Хакера. Как ни странно, именно Хакер, со своими пристрастными суждениями, со своим воодушевлением и христианским прозелитизмом оказал на него самое большое воздействие. В 1978-79 гг. Хальбфас занимает кафедру индологии в Мюнстере сразу же после отставки Хакера, и с этого времени для него начинается интенсивная лекционная и исследовательская деятельность. Вообще,

многие из его знаменитых монографий вырастали в конечном счете из развернутых лекционных курсов: скажем, первый (немецкий) вариант книги «Индия и Европа» сложился на основе лекций, прочитанных в Университете Гамбурга; там же Хальбфас и будет преподавать с 1981 года, заменяя временно уехавшего Альбрехта Вещлера. Однако полное профессорство – собственную кафедру – он получит лишь некоторое время спустя, и уже в Филадельфии, в Пеннсильванском университете, где и будет оставаться до самой своей смерти.

Так же как и любимый Хакер, так же как и еще один высоко ценимый им философ – Гадамер – Вильгельм Хальбфас всегда оставался в своих штудиях прежде всего европейским мыслителем. Он чрезвычайно хорошо, даже дотошно, до мельчайших деталей знал санскритские тексты, с которыми работал, однако в подходе к чужой традиции вовсе не старался полностью в ней раствориться. Может быть как раз благодаря своему вкусу к герменевтике Хальбфас прекрасно понимал, что мы всегда подходим к иной системе идей с некоторыми предпочтениями, предварительными суждениями, – и как бы мы ни старались быть объективны, взгляд на них уже окрашен нашими собственными предварительными установками (тут можно вспомнить хотя бы его полемические выпады против нашумевшей книги Сайда «Ориентализм», включенные в качестве введения в сборник статей в его честь – «За пределами ориентализма. Творчество Вильгельма Хальбфаса и его воздействие на индологию и кросс-культурные исследования», 1997*).

Таковы по сути его главные работы: «Исследования по Кумариле и Шанкаре» (1983), где рассматриваются учения пурва-мимансы и веданты; «О бытии и о том, что там есть» (1992), посвященная учению вайшешики; «Традиция и рефлексия» (1991), в которой внимание исследователя обращено прежде всего на самоосознание, саморефлексию индийской традиции. То же можно сказать и о самой, может быть, известной его монографии – уже упоминавшейся «Индии и Европе», существующей в двух разных вариантах, причем более позднее, англоязычное ее издание намного полнее и включает в себя целый ряд новых разделов. Вообще, Хальбфас был абсолютно двуязычен, абсолютно свободен

* *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-cultural Studies*. Ed. By Eli Franco and Karin Preisendanz. Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities. Vol. 59. Amsterdam-Atlanta, 1997.

внутри этих двух языковых пространств, хотя, как это часто бывает, сам отчасти менялся, перемещаясь от одного языка к другому. В последнее время он снова и снова возвращался к странной для немецкого ученого идее написать книгу об индийской философии без единой сноски, без единой отсылки на строгие научные труды, — написать нечто вроде свободного, объемного эссе о главных идеях индийской ортодоксальной традиции... Ближе всего по стилю к этому его замыслу стоит самая последняя книга Хальбфаса «Карма и перерождение в системе индийской мысли» (2000); по иронии судьбы, первым вышло как раз немецкое издание...

Те из нас, кому выпало счастье общаться, говорить с Вильгельмом Хальбфасом, знают, насколько в обычной жизни он был раним, впечатлителен, — почти до болезненной тревожности. Это отнюдь не была неуверенность в себе, все мы видели, как умеет он держать зал, выступая на конференциях, да и по отзывам студентов это был искусный, красноречивый и даже ироничный преподаватель. Скорее уж можно говорить об особо тонкой коже, нежном сердце, какой-то внутренней музыкальности. Музыка была для него едва ли не более значима, чем все ученые штудии... Его богом был Вагнер, следующим по значимости шел Шуберт. В любимейшем «Зимнем путешествии», в самой первой песенке слышен голос: «И мы не знаем, когда нам придется отправиться в путь». Господь с тобой, — пусть даже это случилось в конце весны. Gute Nacht...

Н. В. Исаева

Литература

Wilhelm Halbfass:

1. Descartes' Frage nach der Existenz der Welt: Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphisik. Meisenheim am Glan, 1968;
2. Zur Theorie der Kastenordnung in der indischen Philosophie. Göttingen, 1976;
3. *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart, 1981;
4. Studies in Kumāṛila and Śankara. Reinbek, 1983;
5. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, 1988;
6. Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. Albany, 1991;
7. *On Being and What There Is: Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. Albany, 1992;
8. Karma und Wiedergeburt im Indischen Denken. Munchen, 2000.

Денисов Юрий Владимирович – выпускник философского факультета ГУГН

Железнова Наталия Анатольевна – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Отдела культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН

Егоров Вячеслав Евгеньевич – аспирант Центра восточных философий Института философии РАН

Захарьин Борис Алексеевич – доктор филологических наук, заведующий кафедрой индийской филологии Института стран Азии и Африки при МГУ

Иванов Владимир Павлович – младший научный сотрудник Сектора Южной и Юго-Восточной Азии, СПб Филиал ИВ РАН

Исаева Наталья Васильевна – доктор исторических наук, старший научный сотрудник Отдела культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра восточных философий, Института философии РАН

Оленев Дмитрий Владимирович – аспирант Сектора Южной и Юго-Восточной Азии, СПб Филиал ИВ РАН

Пименов Алексей Владимирович – кандидат исторических наук, докторант Центра восточных философий, Института философии РАН

Парибок Андрей Всеволодович – старший научный сотрудник, Сектор Южной и Юго-Восточной Азии, СПб Филиал ИВ РАН

Тавастшерна Сергей Сергеевич – старший преподаватель Восточного факультета СПбГУ

Чубарева Элина Георгиевна – аспирантка Центра восточных философий Института философии РАН

Юлен Мишель – профессор индийской и сравнительной философии ун-та Сорбонна (Париж)

Содержание

От составителя 3

СТАТЬИ

Ю.В.Денисов

Представления о времени в философии Бхартрихари
(на материале «Главы о времени», карики 1-15) 6

Н.В.Исаева

Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост
(на материале комментария Шанкары
к «Брахма-сутрам» Бадараяны 1.1.12-19) 39

В.Г.Лысенко

Метафизика размера (Чтение «Раздела размера»
из «Падартха-дхарма-санграха» Прашастапады
с комментарием «Ньяякандали» Шридхары) 70

А.В.Парибок, Д.В.Оленев

Введение в древнеиндийский
органон познания 97

А.В.Парибок

Перечень базовых предметов ньяи как
методологическая схема мыслительной деятельности 97

Д.В.Оленев

Древнеиндийский органон познания
(перевод [Ньяябхашы] I.1.1.) 108

А.В.Пименов

Миманса в контексте этнической истории Индии 132

С.С.Тавастшерна

Прадибха, или интуитивное познание,
в трактате Бхартрихари «Вакьяпадия» 163

ПЕРЕВОДЫ

Н.А.Железнова

Кундакунда «Панчастикая-сара»
(«Суть [учения о] пяти протяжённых субстанциях») 175

В.П.Иванов

Мадхава «Сарва-даршана-санграха». «Панини-даршана» 201

В. Е. Егоров

Хемачандра. «Аньяйога-вьяваччхедака»

(«Опровержение других методов») 231

СООБЩЕНИЯ

Мишель Юлен

Память и бессознательное в «Йога сутрах» и в психоанализе 245

Б. А. Захарьин

Категория «самавая» у панинистов и ее место в общем

и индийском языкознании 254

ОБЗОРЫ. БИБЛИОГРАФИЯ

Э. Г. Чубарева

Индийская мысль как материал компаративной философии 265

Н. В. Исаева

Памяти Вильгельма Хальбфаса 291

Об авторах 295

Contents

Preface (by Viktoria Lyssenko) 3

PAPERS

Denisov Juriy

A Concept of Time in Bhartṛhari's Philosophy
(based on the Chapter on Time in the Vākyapadīya 1-15) 6

Isaeva Natalya

Śaṅkara's Teaching: Brahman as Glance and Tail
(based on Śaṅkara's Commentary to Brahma-sūtra 1.1.12-19) 39

Lyssenko Viktoria

Metaphysics of Measure (A study of the Chapter
on Measure from Padārthadharmanasāgraha by Praśastapāda.) 70

Olenev Dmitrii, Paribok Andrei

Ancient Indian Organon of Knowledge
(A translation of Hu Nyāyabhāṣya 1.1.1.) 97

Pimenov Alexei

Mīmāṃsā in the Context of the Ethnic History of India
(A translation of Hu fragment from the *Shabara-bhāṣya*) 132

Tavastsherna Sergei

Pratibhā, or Intuitive Knowledge, in the Vākyapadīya of Bhartṛhari 163

TRANSLATIONS

Natalya Zheleznova

Kundakunda. *Pancāstikāyasāra* 175

Vladimir Ivanov

Madhva. *Sarvadarśanasāgraha. Pāṇinidarśana* 201

Vyacheslav Egorov

Hemacandra. *Anyayoga vyavacchedika* 231

COMMUNICATIONS

Hulin Michel

Memory and Unconscious in the *Yogasūtra-s* and Psychoanalysis
(a lecture delivered at the Institute of Philosophy in May 1999) 245

Zacharyin Boris

The Category of Samavāya in Pāṇini's School
and Its Place in General and Indian Linguistics
(a communication delivered at the IX-th International
Congress of Sanskrit Studies, Turin, April 2000) 254

REVIEWS

Chubareva Elina

Indian Thought as a Material for Comparative Philosophy

(A review of foreign publications of the last ten years) 265

Isaeva Natalya

In Memory of Wilhelm Halbfass by Natalya Isaeva 291

About the authors 295

Научное издание

История философии №7

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Ю.А.Аношина*

Корректурa авторов

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 23.10.2000.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 18,69. Уч.-изд. л. 16,24. Тираж 500 экз. Заказ №041.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14