

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
№ 11

Москва

2004

УДК 87.3
ББК 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

*доктор ист. наук В.П. Андросов
доктор филос. наук В.К. Шохин*

И 90 История философии № 11. – М., 2004. – 249 с.

Второй индологический выпуск «Истории философии» (первый: № 7, 2000) включает статьи и публикации исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Литвы и США. Основные его темы: логика и методология, философия языка, теология (Кашмирский шиваизм). Рассматриваются также и другие темы, например сравнение теории сознания Юнга и буддийской «Абхидхармакоши», «парсизм» немецкого писателя и индолога Отмара Франка. Предлагается первый перевод на русский язык трех санскритских текстов: «Парамартха-сара» (Сердцевина высшей истины) Абхинавагупты, «Пурушартха-сиддхьяюпая» (Средство достижения цели души) Амритачандры Сури и «Гарбха упанишада» (Упанишада зародыша) Пиппалады.

Издание рассчитано на историков философии и всех интересующихся индийской культурой.

От составителя

Второй «индологический» выпуск «Истории философии» (первый: История философии. № 7. М., 2000) существенно расширил свою «географию». В нем собраны статьи исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, США и Литвы. И в тематике тоже произошли изменения. Наряду с уже традиционными для отечественной индологии темами – логикой, эпистемологией, сравнительной философией, появилась и новая – антропология (публикация «Гарбха упанишады» О.В.Строгановой, см. ниже).

Сравнительно новым является обращение наших авторов к Кашмирскому шиваизму – религиозно-философскому направлению, чрезвычайно популярному и изучаемому на Западе, но очень мало известному в нашей стране. Между тем философы этого направления Утпаладева, Кшемараджа, и особенно Абхинавагупта (10–11 вв.) создали множество интереснейших религиозно-философских трудов, в которых переосмыслена вся индуистская и буддийская философская традиция и создана уникальная монистическая система, названная ее авторами «пара-адвайтой» – «высшей недвойственностью». В сборнике впервые публикуется в русском переводе один из самых известных текстов этого направления, который считается своеобразным учебником по Кашмирскому шиваизму – «Парамарта-сара» (публикация М.С.Денисовой и Ю.В.Денисова).

Статья Аудриуса Бейнорюса «Шактипата: «нисхождение благодати» в Кашмирском тантризме» знакомит нас с одним из важнейших понятий этого направления – «благодатью» (*ануграха, шактипата*). В авраамитских религиях считается, что благодать нельзя заработать, заслужить, она есть дар – дар Бога человеку, мотивы которого скрыты от людей. С другой стороны, известны религии спасения собственными силами, такие как буддизм и джайнизм, где «спасение утопающих – дело рук самих утопающих». Для более полной «расстановки сил» вспомним еще и вишнуизм с его беспрекословным подчинением воли человека Божественной воле. В Кашмирском шиваизме ситуация особая – парадоксальная. Здесь по сути нет дистанции между Богом и человеком, каждый человек по своей глубинной сути есть Шива. Если Шива ниспосылает благодать, то он как бы ниспосылает ее самому себе. В то же время Кашмирский шиваизм признает и важную роль собственных усилий. Как одно может сочетаться с другим? Об этом и рассуждает в своей статье Аудриус Бейнорюс.

Рубрика логики и методологии представлена тремя фундаментальными статьями. Исследование И.В.Маневской и Д.В.Оленева «О роли тантра-юкти в индийской интеллектуальной традиции» посвящено *тантра-юкти* – средствам построения и истолкования индийских научных текстов (*шастр*). Авторы не ограничиваются перечислением и описанием *тантраюкти*, а дают анализ истории их возникновения и эволюции, а также пытаются осмыслить их значение для формирования системы знания в Индии. Все известные *тантраюкти* и их разновидности сведены в таблицу, которая приводится в приложении. М.В.Мютель («К истории понятия определения в индийской мысли (вьякарана и «классическая ньяя») прослеживает историю формирования понятия и термина определения в грамматической традиции и анализирует функционирование определения в ньяе, сохраняя при этом и компаративистскую перспективу – сопоставление индийской *лакшаны* и западного дефинирования. Вывод, к которому она приходит, очень важен: несмотря на некоторые моменты сходства, традиции толкования определения в Индии и в западной эпистемологии существенно расходятся: «...понятие определения в индийской традиции не следует считать эквивалентом западного представления о дефинировании. Оно предназначалось для решения вполне конкретных задач и не носило общеметодологического характера» (с. 49).

Неожиданным образом соприкасается с логикой и такая, казалось бы, далекая от нее область, как индийская поэтика. С.О.Цветкова показывает, что поэтические украшения (*аламкара*), призванные служить косвенными, метафорическими средствами указания на замысел литературного текста, – это по сути логические фигуры, при классификации которых индийские теоретики поэзии стремились брать за основу те или иные логические принципы, например принцип противоречия, отношения причины и следствия, вмещаемого и вмещающего и т.п. Однако логические методы, по мнению автора статьи, используются лишь как одна из возможных «форм мысли», а логическая терминология указывает лишь на обычный для санскритских *шастр* метод описания; принцип же построения *аламкар* отсылает прежде всего к «раскрытию» различных аспектов *функции языка*, которую древнеиндийские лингвисты называли «вторичным значением» (*лакшаной*), или иносказанием.

Еще одна статья на тему индийской литературной традиции, но в совершенно другом аспекте – это работа М.И.Петровой «Пред-

ставления о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы»)). Автор этой статьи выявляет закономерную связь между характером действий героев индийского эпоса и разными аспектами представлений о времени (*калавады*), свойственных именно этому жанру индийской литературы.

Последние четыре года оказались весьма продуктивными и для авторов лингвофилософских статей предыдущего выпуска (История философии № 7, 2000). С.С.Тавастшерна и В.П.Иванов дают нам новую возможность убедиться в плодотворности сочетания прекрасной лингвистической подготовки (знаний санскритской грамматической и лингвистической традиции) с философским подходом – с попыткой увидеть в, казалось бы, чисто грамматической или лингвистической проблеме определенную онтологическую или логическую подоплеку.

В статье «Терминология «силы» в трактате «Вакьяпадия» Бхартрихари» С.С.Тавастшерна рассматривает ключевой, без преувеличения, термин лингвистического монизма Бхартрихари – *шакти* (возможность, способность, потенция, сила). Фундаментальность статьи вполне отвечает важнейшей роли *шакти* в концепции Бхартрихари. После обзора основных значений этого понятия в ведийской литературе и у ранних грамматистов – Панини, Катьяяны и Патанджали, Тавастшерна подробно останавливается на его употреблении во всех трех книгах «Вакьяпадии» Бхартрихари, а в заключении исследует классификацию комментатора 3-ей книги – Хелараджи. Классификация *шакти*, по мнению Тавастшерны, представляет собой попытку индийских мыслителей создать типологию форм человеческой деятельности, важнейшей из которых для них является речь. «... сила означения, заложенная в слове, доводит до ума не предметы, не вещи, равно как и не знание о предметах или явлениях, а знание о силах, проявляемых в той или иной форме. Именно знание (о силах) ведет к наиболее результативному действию» (с.112).

В.П.Иванов («Определение предложения: ранняя миманса и व्याкарана») обращается к концепции предложения у грамматистов и последователей школы экзегезы ведийских текстов – мимансы. Заняться этой проблемой его побудил опять-таки Бхартрихари, который во второй книге своей «Вакьяпадии» критикует разные концепции предложения. Ни авторы этих концепций, ни школы, которым они могли принадлежать, Бхартрихари не упоминаются. Ком-

торый во второй книге своей «Вакьяпади» критикует разные концепции предложения. Ни авторы этих концепций, ни школы, которым они могли принадлежать, Бхартрихари не упоминаются. Комментаторы считают, что его оппонентами были в основном мимансаки и ранние грамматисты. Прояснение причин некоторых расхождений между их концепциями предложения чрезвычайно важно для истории индийской лингвистики и до сих пор еще никем не предпринималось в столь систематической и последовательной форме. Выводы, к которым приходит В.П.Иванов, имеют значение не только для собственно лингвистики (семантики), но и для истории индийской философии.

Сравнение Юнга с буддизмом вайбхашики, которое предпринимает в своей статье «Юнг и «Абхидхармакоша» Васубандху: некоторые параллели» И.Я.Ефимова, содержит известный вызов прежде всего юнговедам, которые не придают «восточным корням» основателя аналитической психологии сколько-нибудь серьезного значения. Автор выявляет некоторые, весьма убедительные, типологические параллели между его концепцией личности и буддийской теорией *пудгалы* (личности) как состоящей из пяти групп элементов (*скандх*).

А.В.Пименов занимается интереснейшей темой – индийскими «корнями» немецкого фашизма. В своей статье «У истоков «арийской теории»: «парсизм» Отмара Франка» он знакомит нас с колоритной фигурой одного из самых националистически настроенных немецких романтиков, невольно послушавшего предтеч «арийской теории» немецких фашиствующих националистов – Отмара Франка.

Среди публикаций этого номера, кроме уже упомянутой «Парамартха-сары», – два любопытнейших текста, которые могут заинтересовать не только специалистов, но и широкого читателя. «Гарбха упанишада» («Упанишада зародыша» – перевод и комментарий О.В.Строгановой) – текст довольно поздний, соединяющий сведения о строении и физиологии человеческого организма и его развитии, прежде всего в зародышевом состоянии, натурфилософские представления о микро-макрокосмических элементах и религиозную философию.

Другой текст – Амритачандра Сури. «Пурушартха-сиддхьяупая» (Средство достижения цели души). Перевод с санскрита, введение и примечания Н.А.Железновой – принадлежит традиции джайниз-

ма. Известно, что джайны были последовательными адептами практики *ахинсы* – непричинения вреда. Текст посвящен именно этой теме. В нем с впечатляющими подробностями описано, как следует вести себя, что бы ни при каких обстоятельствах не нанести вред ни единому живому существу. А надо сказать, что, согласно джайнским представлениям, одушевлено практически все. Можно только удивиться невероятным предосторожностям, которые обязаны были соблюдать джайнские монахи в их каждодневном общении с окружающим миром.

В.Г.Лысенко

О роли тантра-юкти в индийской интеллектуальной традиции*

Индийская шастра – сложное образование, включающее знание, построенное по определенным правилам и запечатленное в текстах таких жанров, как сутры, бхашья и т.д. Среди публикаций на тему шастры мы должны прежде всего указать классические работы С.Поллока¹. Опираясь на грамматическую традицию, этимологию и дефиниции в первую очередь в мимансе, Поллок интерпретирует шастру как выражение в тексте правил, норм мирского или божественного происхождения, которые регулируют деятельность людей². Жанру сутры посвящены не менее известные статьи Л.Рену³ и Я.Хубена⁴, Н.Бальбир⁵; к этим ссылкам можно добавить статью «Sūtra» в «Калататтва-коше»⁶.

Особый интерес для нашей статьи представляет деление сутр на *дескриптивно-нормативные* (дхарма-, грихья-, шраута-сутры, сутры Панини) и *аналитические* (к которому относятся сутры, оперирующие доводами в пользу той или иной посылки, то есть в первую очередь сутры философских систем – даршан), которое мы находим в упомянутых работах Рену и Хубена. Авторы отмечают, что сутры даршан и аналогичные им тяготеют к использованию абстрактных существительных и сложных композит, а также избегают личных глагольных форм⁷. Уместно упомянуть исследования в области комментаторского жанра и герменевти-

* Статья излагает результаты исследования, которое оказалось возможным благодаря щедрой поддержке Gonda Foundation (The Netherlands). Авторы пользуются возможностью выразить чувство признательности В.Г.Лысенко, П.Градинарову и А.В.Парибку за обсуждение статьи и критические замечания. Разумеется, все оставшиеся незамеченными ошибки или недочеты следует относить исключительно на наш счет. Некоторые положения статьи излагались в докладе «Тантра-юкти» на Зографских Чтениях, апрель 2003 (СПб Филиал Института востоковедения, РАН).

ческих методов в разных традициях – труды Х.И.Кабесона⁸, П.Скиллинга⁹ и И.Бронкхорста¹⁰.

Наша статья посвящается одному из важнейших направлений в исследовании индийских «научных» текстов – теме средств их построения и истолкования, называемых *тантра-юкти* (tantrayukti). Как явствует из этимологии, «тантра-юкти» предназначены скреплять, связывать тантру (в данном случае синоним шастры) в единое целое, устраняя в ней изъяны¹¹. В этом отношении их вполне правомерно назвать средствами построения текстов шастр. Вместе с тем, *тантра-юкти* выступали еще и герменевтическими средствами. Например, автор «Чарака-самхиты» (Śarakaśaṃhitā, далее ЧС) отмечает, что тот, кто изучил *тантра-юкти*, легко постигает и другие шастры¹².

Хотя исследователи прослеживают истоки *тантра-юкти* к знаменитому «Восьмикнижию» (Aṣṭādhyāyī, V в. до н.э.) Панини, находя в нем следы употребления некоторых *тантра-юкти* (прежде всего adhikāra, vidhāna, hetvartha, upadeśa, apadeśa и др.)¹³, все же в более или менее системном виде *тантра-юкти* упоминаются и разбираются несколько позднее. Самым ранним источником, который не только сообщает о *тантра-юкти*, но и приводит их определения вместе с примерами их применения, следует считать, видимо, «Артхашастру» (Arthaśāstra, далее АШ) Каутильи, датируемую ок. III века до н.э. Кроме того, списки *тантра-юкти* приводятся также в ЧС (ок. I в. до н.э.) и в «Сушрута-самхите» (Suśrutasaṃhitā, далее СС) (I–III в. н.э.), причем в первой приводится только список *тантра-юкти*, их определения, к сожалению, опущены. Разумеется, тема *тантра-юкти* затрагивается и в более поздних источниках, например в «Вишнудхармттар-пуране» (Viṣṇudharmottara-purāṇa, далее ВДП), датировку которой по последним исследованиям следует относить не ранее чем к концу VI в.н.э.¹⁴, «Аштанга-санграхе» (Aṣṭāṅgasaṅgraha) Варбхаты (300–400 гг. н.э.), «Тантраюкти-вичаре» (Tantrayuktivicāra) Ниламегхи (IX в.). Впрочем, по сравнению с АШ, ЧС и СС списки *тантра-юкти* в более поздних источниках не претерпели существенных изменений. Так, список «Аштанга-санграхи» несущественно отличается от списка ЧС, ВДП почти без изменений воспроизводит список из АШ. Поэтому в настоящей публикации мы будем обращаться в основном к АШ, СС и ЧС. Списки названий *тантра-юкти*, засвидетельствованные в этих текстах, вместе с

их приблизительными переводами приведены в сводной таблице¹⁵, помещенной в конце статьи. Даже беглый просмотр таблицы показывает, что списки в большей своей части совпадают. И хотя более внимательное изучение определений *тантра-юкти* показывает, что одинаково называемые элементы списков могут иметь разные определения (и тем самым доля *тантра-юкти*, «совпадающих» во всех списках, несколько сокращается), все же можно сделать вывод, что *тантра-юкти* были вполне устоявшимся явлением еще до новой эры и согласиться с Г.Оберхаммером, пусть и с оговорками, что существовала единая традиция *тантра-юкти*¹⁶.

Наиболее полное описание *тантра-юкти* по максимально доступному количеству источников можно найти в монографии В.К.Леле [Леле 1981]. Правда, в известном словаре терминологии древнеиндийской схоластики, издаваемом австрийскими индологами¹⁷, они описываются гораздо подробнее, но, к сожалению, на данный момент в свет вышли только два первых тома. Остальные публикации носят скорее обзорный характер¹⁸. Нас в данном случае больше интересуют публикации, авторы которых стремились рассмотреть *тантра-юкти* в исторической перспективе – это работы В.Рубена [Рубен, 1926] и Г.Оберхаммера [Оберхаммер 1967–68], к которым мы будем обращаться по ходу статьи.

А теперь рассмотрим некоторые наиболее употребительные *тантра-юкти* и их определения:

uddeśa – краткое указание¹⁹;

АШ: краткое указание есть краткое высказывание. Пример: «обуздание *индрий*, основывающееся на учении и воспитании»²⁰.

СС: краткое указание есть краткое речение. Пример: «хирургия» (*śalya*)²¹.

nirdeśa – детальное указание;

АШ: детальное указание есть аналитическое высказывание. Пример: «Победа над *индриями* заключается в должном восприятии²² *индриями* слуха, осязания, зрения, вкуса, обоняния звуков, объектов осязания, зримых образов, вкуса и запахов»²³.

СС: детальное указание есть распространенное высказывание. Пример: «(Хирургия бывает) «внутренней» (*śārīra*) и травматологией (*āgantuka*)»²⁴.

padārtha – значение слова;

АШ: «значение слова» есть то, что ограничивается (=определяется) словом (в данном употреблении). Пример: «(есть) слово «подрывающий основы»²⁵. «Подрывающий основы» – тот, кто растрчивает имущество отца и деда»²⁶.

СС: «значение слова» есть значение, которое выражено в сутре или словом (в данном случае). «Значение слова» (может иметься в виду) для одного, двух или более слов; неизмеримо число значений слов. Пример: когда используются (слова) sneha, sveda и añjana, возможны два или три значения, (но) из них приниматься должно только то, которое устанавливается в связи с (значениями) предшествующего и последующего (слов). Пример: по поводу высказывания «(Далее) разъясним главу о происхождении Веды» есть сомнение – происхождение какой Веды будут разъяснять? (Поскольку ведь имеются) Ригведа и другие Веды, и используется многозначный корень 'vid', который означает и 'изыскание' и 'обретение'. В данном случае, установив связь с предшествующим и последующим (словами), постигают, что имеют в виду происхождение Аюрведы²⁷.

svasamjñā – термин;

АШ: термин есть слово, которое не принимается другими (шастрами). Пример: (царь, наделенный личными совершенствами, богатством и пр. есть) первый фактор (prakṛti), второй (фактор) – окружающее его владение (врага), третий – владения (союзников), отделенные промежуточными (владениями)²⁸.

СС: термин есть (слово), не используемое другими шастрами. Пример: «mithuna» означает (смесь) меда и масла²⁹.

Примечание: в примере АШ термином является слово «фактор». **arthāpatti** – подразумевание;

АШ: то, что не сказано, (но) следует по смыслу (сказанного), есть подразумевание. Пример: «знатоку мирских дел следует искать покровительства у царя, наделенного личными достоинствами и (всеми) факторами, обращаться за покровительством следует с помощью (лиц), приятных или полезных (царю)». Подразумевается, что не следует обращаться за прибежищем к (царю) с помощью (лиц), которые не являются полезными или приятными (царю)³⁰.

СС: то, что не сообщено (в явном виде, но) следует по смыслу есть подразумевание. Пример: «я буду есть отварной рис (odana)» – подразумевается, что этот (человек) не хочет есть жидкую ячменную кашу (yavāgū)³¹.

nidarsāna – иллюстрация;

АШ: иллюстрация есть пример через связь с очевидным. Пример: «ибо тот, с которым воюет более сильный (противник), все равно что вступает в пеший бой против слона»³².

СС: иллюстрация есть (некий) очевидный предмет. Пример: как огонь в сухом лесу усиливается под действием ветра, так же язва усугубляется (действием «внутреннего») ветра, желчи и флегмы³³.

upadeśa – наставление

АШ: наставление (имеет вид): «Следует поступать так». Пример: «следует удовлетворять свои желания, не входя в противоречие с (социальными) нормами и выгодой; не следует жить без удовольствий»³⁴.

СС: наставление (имеет вид): «(Следует поступать) так». Пример: не следует бодрствовать ночью, и следует избегать сна днем³⁵.

samsāya – проблема;

АШ: Проблема есть предмет/тема (artha), который имеет двойное основание. Пример: «(следует выступить против царя), подданные которого пребывают в нужде и алчны или же (против того, кого) подданные покинули?»³⁶.

СС: проблема (заключается в) усмотрении двух (противоречащих) оснований. Пример: (проблемная ситуация может быть, когда говорят, что) удар по чувствительным точкам рук и ног (talahrdaya) смертелен, ампутация же рук и ног – нет³⁷.

nirṇaya – решение;

АШ: не определена;

СС: решение есть ответ на возражение. Пример: («внутренний») ветер воздействует на тело и, перемещаясь вниз, выпускает мочу, взаимодействовавшую с жиром, плотью и костным мозгом. Поэтому (эти четыре болезни) вызванные ветром, неизлечимы³⁸.

Примечание: В СС в качестве примера приводится ответ на вопрос: почему четыре болезни мочевой системы, обусловленные «внутренним» ветром, неизлечимы?

vākyaśeṣa – дополнение эллипсиса;

АШ: дополнение эллипсиса есть то, что дополняет высказывание. Пример: «царь лишается (возможности) действовать, как с обрезанными крыльями. Здесь (слово) «птица» есть дополнение эллипсиса³⁹.

СС: дополнение эллипсиса есть пропущенное слово, которое дополняет высказывание⁴⁰. Пример: когда говорят «...голова, рук, боков, спины, живота, грудной клетки», то даже без использования (слова) «человек», понятно, что (имеется в виду недостающее слово) «...человека»⁴¹.

Анализ *тантра-юкти* (не только тех, которые мы рассмотрели выше) показывает, что устроены они неодинаково и имеют разные «области действия»⁴². Предварительно можно констатировать, что часть *тантра-юкти* относится к «вербальному» аспекту тантры как текста, оперируя словами или предложениями (*pada/vākyā*), другие связаны уже с предметным, содержательным аспектом текста, ориентируясь на значения (*artha*) слов или предложений. К сожалению, эту гипотезу можно подтвердить ссылкой лишь на один текст, но тем ценнее его свидетельство. Автор СС задается вопросом, какова цель *тантра/юкти*, и отвечает, что смысл их в том, чтобы связывать предложения (*vākyā-yojana*), а также взаимоувязывать их значения (*artha-yojana*)⁴³, однако примеры распределения конкретных *тантра-юкти* по этим функциям мы находим лишь у Далханы, комментатора СС. К «вербальным» *тантра-юкти* он относит, в частности, ‘связь’ (*yoga*, эта *тантр-юкти* определяется как то, что связывает предложение⁴⁴), ‘краткое указание’, ‘детальное указание’, к «содержательным» же он относит, например, ‘значение слова’, ‘тему’ (*adhikaraṇa*) и ‘дедукцию’ (*ūhya*, определение см. ниже), и отмечает, что *тантра-юкти* первого типа связывают «бессвязные» (*asambaddha*) предложения-высказывания, второй же тип «выправляет» смысл высказываний, когда он либо скрыт, либо бессвязен⁴⁵. Этот комментарий подтверждает вывод, который можно было сделать по материалам СС: *тантра-юкти* рассматривались прежде всего как *герменевтические* средства, то есть с *позиции читателя*. Иными словами, *тантра-юкти* понимались как средства, которые решают трудности с пониманием, интерпретацией текста. Проблемы при постижении текста могут быть связаны с пониманием либо структуры текста, либо его содержания, и различение *тантра-юкти*, основанное на этой дихотомии, выглядит вполне естественным.

Обратимся к примерам, приведенным Далханой. ‘Связь’ подразумевает ситуацию, когда синтаксические отношения между некоторыми словами в предложении неясны, и эта неясность

требует устранения. 'Краткое' и 'детальное указание' отражают ситуацию, когда один и тот же предмет (*artha*) может обсуждаться в нескольких предложениях, – и с содержательной стороны проблемы тут нет, – но повтором это назвать нельзя, ибо различаются *способы* обсуждения предмета; первое предложение лишь обозначает, «задает» предмет, а другое предложение делит, детализирует его. В этом смысле 'краткое' и 'детальное указание' предполагают друг друга и не могут существовать независимо. Что касается «содержательных» *тантра-юкти*, то название 'значения слова' говорит само за себя, 'тема' отвечает ситуации, когда в тексте задается некий предмет-тема, но следом идет обсуждение других предметов, связанных с заданным предметом-темой⁴⁶, 'дедукция' же – это определение посредством *рассуждения* смысла/предмета, который не был указан в явном виде⁴⁷, то есть решает проблему опять-таки связанную с содержанием.

Однако функции *тантра-юкти* носят вполне выраженный амбивалентный характер. С одной стороны, основываясь на приводившихся выше материалах, мы, видимо, вправе понимать их как герменевтические инструменты. С другой же стороны, нельзя упускать из виду то обстоятельство, что *тантра-юкти* играли также роль средств построения, организации текста, то есть в этом случае речь идет уже о *позиции автора*, мы бы даже сказали – *конструктора* текста. Фактически, об этой стороне *тантра-юкти* и идет речь, когда Каутилья отмечает, что его сочинение составлено, «связано» воедино с помощью *тантра-юкти*⁴⁸. Обе позиции тесно связаны – действительно, знание приёмов построения текста способствует его пониманию. Но, так или иначе, можно констатировать, что *тантра-юкти* имеют отношение к *тексту*.

К изучению *тантра-юкти* могут быть применены два дополняющих друг друга подхода. Первый, который можно было бы условно охарактеризовать как *содержательно-генетический структурализм*, заключается в *предположении*, что списки *тантра-юкти* суть структуры, образованные по определенному принципу, и задачей исследования является его установление. Изложение сути метода и иллюстрацию его применения к анализу списка «интуиций» (*pratibhā*) в философии Бхартрихари можно найти в превосходной статье С.С.Тавастшерны: «...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»⁴⁹. Пример применения этого же метода к произведениям буддийской иконографии см. в статье А.В.Парибка «Устройство «колеса существования»»⁵⁰.

Впрочем, применение вышеописанного подхода к исследованию *тантра-юкти* будет предметом отдельной публикации, здесь же мы хотим обратиться к иному подходу, который можно так же условно назвать *историко-сравнительным*. По-видимому, впервые в подобном ключе подошел к этой теме Рубен, сопоставивший в своей статье «Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie»⁵¹ некоторые *тантра-юкти*, описанные в АШ, с «категориями» (*padārtha*) ньяи, перечисленными в «Ньяя-сутре» (далее НС) I.1.1. Так, соответственно, ‘очевидное’ (*dr̥ṣṭānta*) ньяи сравнивается с ‘иллюстрацией’ (*nidarśana*) Каутильи, ‘проблема’ (*samsāya*) – с ‘проблемой’ (*samsāya*) АШ, ‘содержательному утверждению’ (*siddhānta*) сопоставляется ‘действительное для всех случаев положение’ (*ekānta*), из пяти ‘канонических частей аргументации’ (*avayava*) ньяи у Каутильи обнаруживается лишь один эквивалент в виде ‘основания’ (*hetvartha*), проводится также несколько рискованное, по нашему мнению, сопоставление ‘цели’ (*prayojana*) ньяи с ‘темой’ (*adhikaraṇa*) в АШ⁵². Эти сопоставления мотивировались тем соображением, что собрание «методов представления» (*Darstellungsmethoden*) *анвикшики* – а *тантра-юкти* называются соответственно изобразительными методами тантры – и их определение является первым шагом к ньяе как особой науке. В какой-то мере продолжением статьи Рубена является публикация Оберхаммера “Notes on the tantrayuktis”⁵³, в которой

автор обращается к «Юктидипике» (Yuktidīpikā, ок. VII в.н.э., далее ЮД), известному трактату традиции санкхья⁵⁴.

Оберхаммер в своей статье фактически проводит два тезиса. Во-первых, он сопоставляет традицию *тантра-юкти* с традицией *vāda*, спора, диалектики, полагая, что они оказывали влияние друг на друга⁵⁵. В качестве примера он также сопоставляет, — хотя и не столь прямолинейно, как Рубен, — *тантра-юкти* с методологическими средствами ньяи. Так, ‘тезис’ (pratijñā), первый из компонентов аргументации (avaśvāḥ), иногда называемой исследователями «силлогизмом», определяется в ньяе как ‘детальное указание того, что надо обосновать’⁵⁶; ‘заключение’ (nigamāna), последний из компонентов аргументации, определяется как повтор тезиса с *отсылкой* на основание⁵⁷, здесь ‘отсылка’ (apadeśa) — одна из *тантра-юкти*, которую мы не рассматривали выше, и понимается она как указание причины в высказывании типа «(Это так) по той причине»⁵⁸. *Тантра-юкти* ‘наставление’ (upadeśa) используется в определении ‘авторитетного сообщения’ (śabda), одного из средств достоверного познания (pramāṇa), признаваемых ньяей: авторитетное сообщение есть ‘наставление’ сведущего человека⁵⁹. Оберхаммер напоминает о параллелях между *тантра-юкти* и некоторыми «категориями» ньяи, уже упоминавшихся нами в связи со статьей Рубена. Можем добавить, что сопоставление аналогичного свойства можно провести и в случае вайшешики. ‘Тезис’ определяется Прашастападой, автором «Падартхадхарма-санграхи» (Padārthadharmasaṅgraha, ок. VI в.н.э.), как *краткое указание* того, что надо вывести⁶⁰, например «Ветер — субстанция», один из компонентов аргументации (avaśvāḥ) у него называется *отсылка* (apadeśa), которая, судя по ее формулировке («указание логического признака»⁶¹, признака, являющегося «причиной» для заключения о наличии обосновываемого признака в данном локусе) — есть не что иное как *тантра-юкти* ‘отсылка’, о которой уже говорилось выше. Термин apadeśa встречается и в «Вайшешика-сутре» в значении основания (hetu) аргумента⁶². Следующий компонент аргументации — ‘иллюстрация’ (nidarśana) — и по названию и по своей сути совпадает с ‘иллюстрацией’ Каутильи. Также укажем, что ‘подразумевание’, которое мы рассмотрели выше, приобрела статус достоверного средства познания в некоторых традициях, мимансе и веданте прежде всего; ‘применение прежде упомянутого аргумен-

та' (atideṣa)⁶³ является одним из наиболее употребительных средств в мимансе (см. «Миманса-коша»⁶⁴).

Относительно примеров, приведенных Оберхаммером, нам бы хотелось заметить следующее. Утверждение, что слово *nirdeṣa* в определении 'тезиса' в НС I.1.33 обозначает одноименную *тантра-юкти*, вызывает некоторые сомнения. Дело в том, что, как видно из определений 'детального указания' и особенно иллюстраций к ним в СС и АШ, эта *тантр-юкти делит*, анализирует то, что было выделено 'кратким указанием', и именно в этом заключается суть 'детального указания'. Однако, как явствует из самого определения тезиса и примера к определению, его функция иного характера – предъявить предмет, атрибутированный неким признаком. В этом смысле определение тезиса у Прашастапады сформулировано точнее, поскольку упоминается 'краткое указание', которое как раз и выполняет эту функцию предъявления предмета – объекта, который может быть атрибутированным каким-либо свойством.

Второй тезис Оберхаммера заключается в том, что *тантра-юкти* претерпевали изменения со временем, их списки менялись; в качестве иллюстрации приводится список *тантра-юкти*, упоминаемых в ЮД. Процитируем соответствующий фрагмент текста:

«– В начале («Дипики») было отмечено, что эта тантра наделена всеми достоинствами тантры. Каковы же (эти) достоинства и сколько их?

– Отвечаем:

Наличие⁶⁵ сутр, средств достоверного познания и компонент, полнота, постановка проблемы и формулировка ее решения, краткое указание, детальное указание, последовательность, термины, наставление – вот [что составляет] успех тантры⁶⁶».

Далее автор ЮД определяет перечисленные одиннадцать пунктов; ниже мы приводим перевод определений, сопровождая его примерами автора (мы намеренно оставляем в стороне обсуждение многих интересных моментов, связанных с этим списком, которое можно найти в статье Оберхаммера).

1. **Сутра** (*sūtra*) есть то, что указывает конкретные предметы/темы (*artha-viśeṣa*)⁶⁷. В качестве примеров приводятся фрагменты из «Санхья-карики»: «Причина есть непроявленное» (карика 16)⁶⁸, «ввиду «измеренности» отдельных [вещей]» (карика 15).

2. **Средства достоверного познания** (pramāṇa) суть восприятие и прочие⁶⁹. О них говорится: «Восприятие, выводное знание и слово авторитета» (ка. 4), «Восприятие – удостоверенность в соответствующих объектах» (карика 5).

3. **Компоненты**⁷⁰ (avayavāḥ) же суть «желание узнать» (jijñāsā) и др., а также «тезис» и др. Из этих компонент «желание узнать» и т.д. составляют толкование (vyākhyā), а тезис и остальные – для убеждения других.

4. **Полнота** (anyūnatā) есть полнота (набора) базовых предметов системы (padārtha), завершенность (этого набора)⁷¹.

5. **Проблема** (saṃśaya) есть указание, обозначение общей части (при отсутствии детализации)⁷². В качестве примера приводится восьмая карика, которая гласит, что Великий (*Махат*) и пр. подобны и неподобны *Пракриту*, и потому возникает проблема, по какому признаку они сходны с *Пракриту*, а по какому – отличны от нее.

6. **Решение** (nirṇaya) есть указание детали⁷³. Решение двояко – либо эксплицитно выраженное (śabdataḥ), либо имплицитно (arthataḥ, ср. с arthāpatti).

7. **Краткое указание** (uddeśā) есть краткое выражение⁷⁴. Пример: «Это – ментальное миропроявление, именуемое заблуждением, неспособностью, удовлетворенностью, достижением» (карика 46).

8. **Детальное указание** (nirdeśā) есть распространенное выражение⁷⁵. Пример: «Пять разновидностей заблуждения» (карика 47).

9. **Последовательность** (anukrama) означает указание набора базовых предметов системы (padārtha) в (определенном) порядке⁷⁶. Пример: «От *Пракриту* – Великий, от него – Эготизм, от того – группа шестнадцати» (ка. 22).

10. **Термин** (samjñā) есть слово, предназначенное для выражения (pratyāyana) обозначаемого им предмета⁷⁷. Автор ЮД поясняет, что обозначающая способность термина может обуславливаться либо «этимологией» слова (arthanibandhanā samjñā), как в случае слов «rāśaka (приготавливающий на огне – варка, выпечка и т.п.)», либо соглашением, произвольным назначением (svarūpanibandhanā samjñā) только для указания на обозначаемый предмет, например: «Ашвакарна»⁷⁸.

11. **Наставление** (upadeśā) есть описание результата предпринятого действия⁷⁹. Пример: «Так в результате усвоения истины

«Я не», «Не мое», «Не я» возникает полное, ввиду безошибочности чистое и абсолютное знание» (карика 64)⁸⁰.

Оберхаммер справедливо отмечает, что некоторые *тантра-гун*ы очень похожи на *тантра-юкти*, получивших новое толкование, например, ‘проблема’ и ‘решение’, а некоторые фактически не отличаются от одноименных *тантра-юкти*, как ‘краткое’ и ‘детальное указание’.

В оригинале эти одиннадцать пунктов называются *tantraguṇa*, «достоинствами» тантры, но, как видно из последующего текста, это слово синонимично *тантра-юкти*. Оберхаммер отмечает, что *тантрагун*ы обособляются от прочих *тантра-юкти*, как своим названием, так и оформлением отдельным текстовым блоком⁸¹, и на этом основании полагает, что здесь дается новое представление системы *тантра-юкти*, имеющее другой источник, нежели «традиционные» *тантра-юкти*, которые также упоминаются автором ЮД, после обсуждения списка *тантра-гун*, например, *atideśa*, *utsarga* и др.⁸².

Наш же тезис – а предшествовавшее детальное обсуждение *тантра-юкти* должно сделать его более наглядным, – заключается в том, что *тантра-гун*ы, хотя и тесно связаны с *тантра-юкти*, все же представляют собой нечто иное. А именно, они представляют средства построения тантры не как текста, но как *системы знаний* (пусть и выраженной в тексте), и в этом их отличие от *тантра-юкти*, относящихся именно к *тексту*.

Прежде чем рассмотрим список *тантра-гун*, обратимся к Ватсьяне, автору «Ньяя-бхашьи» (*Nyāyabhāṣya*, V в.н.э.), первого комментария к НС. Перед тем как приступить к комментированию НС I.1.3, Ватсьяна делает следующую многозначительную ремарку:

«Деятельность же этой шастры трояка – указание [базовых предметов] (*uddeśa*), определение (*lakṣaṇa*) и критическое рассмотрение [их] (*parikṣā*). Из этих [трех составляющих] указание есть простое обозначение базовых предметов через [их] поименование. Определение есть признак, ограничивающий данный в указании [предмет] по [его] сущности [от других указанных предметов]⁸³; критическое рассмотрение есть фиксация предмета посредством инструментов истинного знания в соответствии с его определением [в суждении]: «Соответствует [определению]» или «Не [соответствует]»⁸⁴.

Таким образом, Ватсьяна констатирует, что шастра строится с помощью трех процедур. Еще Оберхаммер отметил, что в данном случае наблюдается та же трудность, что и в случае *тантра-гун* ЮД – неясно, происходят ли эти средства от какого-то другого, неизвестного нам списка *тантра-юкти*, отличного от списка «Артхашастры» и др. рассмотренных источников, или же они изначально разработаны в ньяе⁸⁵. Действительно, первый из указанных элементов *шастры* и по названию и по функции весьма напоминает известную нам *тантра-юкти* ‘краткое указание’ (*uddeśa*), с тем дополнением, что в данном случае ‘указание [базовых предметов]’ скорее соответствует комбинации ‘краткого указания’ в собственном значении этого термина и ‘детального указания’. Ватсьяна добавляет, что иногда определяются предметы, которые перед этим были заданы ‘кратким указанием’ и классифицированы, поделены (*vibhakta*), а иногда сначала предметы задаются ‘кратким указанием’, получают определение, и уже затем их делят, классифицируют⁸⁶. Уддьотакара, комментируя это место, утверждает, что аналитика (*vibhāga*) входит в ‘указание’, первую из трех операций *шастры*⁸⁷. Таким образом, можно полагать, что ‘указание’ фактически является комбинацией, суперпозицией двух *тантра-юкти* – ‘краткого’ и ‘детального указания’, поскольку именно ‘детальное указание’ фактически выполняет операцию, обозначенную у Ватсьяны термином *vibhāga*. А вот вторая компонента *шастры*, приведенная Ватсьяной, – ‘определение’ – действительно не имеет прямого эквивалента среди «традиционных» *тантра-юкти*, равно как и ‘критическое рассмотрение’. По поводу последнего, впрочем, можно, основываясь на определении и *практике* его применения, предположить, что ‘критическое рассмотрение’ есть также суперпозиция двух *тантра-юкти*, – на этот раз ‘опровергаемого положения’ (*pūrvapakṣa*) и ‘ответа на опровергаемое положение’ (*uttarapakṣa*). Предположение это подкрепляется тем, что ‘критическое рассмотрение’ фактически предстает как дискуссия с оппонентом, который излагает некую точку зрения (*pūrvapakṣa*), которую проponent затем опровергает, излагая свою позицию (*uttarapakṣa*). Разумеется, подобные рассуждения о связи *тантра-юкти* и трех элементов *шастры* носят гипотетический характер, но они, во всяком случае, кажутся не менее обоснованными, чем

предположение Оберхаммера, что эти три средства получились из 'краткого' и 'детального указания'⁸⁸.

Второй важный момент состоит в том, что наряду с этими элементами – в связи с ними или нет, это, еще раз повторимся, другой вопрос – широко используются и «традиционные» *тантра-юкти*. Тот же Ватсьяна при обсуждении НС I.1.4 упоминает тантра-юкти 'принятие чужого положения' (*anumata*) и даже приводит ее определение, почти совпадающее с определением у Каутильи⁸⁹. Хотя это единственный случай, когда в «Ньяя-бхашье» в явном виде упоминаются *тантра-юкти*, не трудно указать другие *тантра-юкти*, которыми пользуется Ватсьяна⁹⁰. Таким образом, наблюдается ситуация, аналогичная случаю ЮД – выдвигаются новые средства, но при этом продолжают пользоваться и «традиционными». В заключение темы «шастрических» средств, сформулированных в «Ньяя-бхашье», отметим, что эти три средства распространены также в вайшешике. Так, Шридхара, автор «Ньяя-кандали» (*Nyāyakandalī*, X в.), комментария к «Падартхадхарма-санграхе», с некоторыми добавлениями повторяет определения Ватсьяны⁹¹; эти же определения мы встречаем в знаменитой «Сарвадаршана-санграхе» (*Sarvadarśanaśaṅgraha*, ок. XV в.) Мадхвачарьи, причем встречаем их в разделе, посвященном вайшешике⁹². В связи с вышесказанным не совсем понятно, почему некоторые отечественные индологи утверждают, что *uddeśa*, *lakṣaṇa* и *parīkṣā* являются особенностью жанра *saṅgraha*⁹³. Следует различать жанровые особенности текстов, в которых получает выражение шастра как интеллектуальная система и особенности построения самой системы в данной традиции.

Однако сходство между тремя процедурами шастры по Ватсьяне и одиннадцатую тантрагунами ЮД заключается не только в отмеченном отделении от «традиционных» *тантра-юкти* и использовании наряду с последними. Другим пунктом, в котором оба набора средств построения тантры можно, с одной стороны, сопоставить между собой, а с другой – противопоставить «традиционным» *тантра-юкти*, является появление такого средства шастр как *padārtha*, традиционно переводимое как «категория», хотя буквально оно переводится как «значение слова». Вполне очевидно, что *падартха* означает здесь уже нечто иное, нежели одноименная *тантра-юкти*: первое соответствует особым, базовым предметам системы, которые по функциональному значению

можно сопоставить с понятием категории, и поэтому переводить их как «значение слова» было бы чрезмерным упрощением, второе же отвечает именно значению слова, его уяснению в данном контексте. Поэтому мы не можем согласиться с Оберхаммером, который полагал, что в «Ньяя-бхашье» *padārtha* используется в том же значении, что и в СС, но отличным от того, которое придано этому термину в АШ⁹⁴. Напротив, и само определение *тантра-юкти* *padārtha* у Сушруты, и особенно пример к нему (см. выше) показывают, что *падартха* понимается в СС в том же смысле, что и в АШ, и заведомо не может быть понята как «категория». Правомерный вопрос, как была (и была ли?) перетолкована *тантра-юкти* ‘значение слова’, что это дало *падартху* «кате́горию», выходит за рамки настоящей статьи. Также за рамки статьи выходит обсуждение очень интересной темы *падартхи* как «категории», мы можем только адресовать читателя к работам Х.Нарайн, Г.Грен-Эклунд, К.Поттер и др⁹⁵. Но как бы мы не толковали значение *падартхи*, одно остается несомненным: и у Ватсьяны и у автора ЮД новые средства построения шастр организованы вокруг *падартхи*. Это особенно очевидно у Ватсьяны, который эксплицитно сформулировал связь трех процедур построения шастры с *падартхой* (см. вышеприведенный фрагмент из «Ньябхашьи»), но такой же вывод можно сделать и по отношению к ЮД (основываясь на определениях некоторых *тантрагун* и примерах к определениям остальных).

ЮД является, несомненно, уникальным текстом в традиции санкхьи, автор которого стремился не только откомментировать корневой текст – «Санкхья-карики», но и реконструировать доктрину санкхьи, придав ей систематизированный вид. Весьма любопытно, что реконструкция началась с презентации списка *падартх*, почти в той же манере, что и в ньяе и вайшешике. Это тем более показательно, что для санкхьи подобное построение доктрины нехарактерно; насколько мы можем судить, ни в одном из классических текстов санкхьи подобных попыток не наблюдается⁹⁶. Приведем этот список *падартх*:

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

Предназначенность для другого и множественность, разъединение 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 (*kaṣaḍa*), полагаемая двадцати восемью видами, – /

Таковы шестьдесят *падартх* в совокупности с восемью "достижениями" (*siddhi*) //11//⁹⁷.

К теме *падартхи* автор возвращается при обсуждении *тантра-гуны* 'полноты', о которой мы уже говорили выше, и в подтверждение наличия в системе санкхьи некоторых *падартх* цитирует соответствующие карики. Из списка *падартх* видно, что они, фактически, очерчивают горизонт предметной области санкхьи. Поэтому истолкование *тантрагу*н как средств *шастры*, так или иначе связанных с *падартхами*, выглядит вполне обоснованным, ибо *шастра* соотносится с *падартхами* либо непосредственно через такие аспекты как 'средства достоверного познания'⁹⁸, 'полнота' набора *падартх*, 'последовательность' их задания, и т.д., либо опосредовано, через такие аспекты, как 'компоненты' аргументации, 'наставление', которые описывают коммуникативный и сотериологический аспекты *шастры* как системы знания, имеющей дело с заданными предметами.

Подытожим. На основе вышерассмотренных материалов и выводов из них можно предположить (а речь может идти пока о предположении, т.к. для более весомых выводов требуется изучение более широкого круга источников), что *тантра-юкти* служили базовым набором инструментов построения и истолкования текстов *шастр*, на основе которого индийские мыслители в разных традициях разрабатывали новые мыслительные средства, иногда просто заимствуя их из *тантра-юкти* (ср. 'краткое' и детальное 'указание' в ЮД), а иногда заимствуя и придавая им новое значение (см. 'краткое указание' у Ватсьяны, 'проблема' и 'решение' в ЮД, возможно, *падартха*, используемая в обоих текстах, также относится к этому ряду). Можно сказать, что переосмысление *тантра-юкти*, которое мы постарались проиллюстрировать в данной статье, отражает переход от позиции создателя/интерпретатора *текста* к позиции создателя/интерпретатора *системы знаний*; второе включает в себя первое. Однако вопрос,

можно ли такие попытки рассматривать как подступы к созданию *методологии* построения шастры, то есть к разработке метода построения шастры *как таковой*, скорее всего, подразумевает отрицательный ответ.

Тантра-юкти	Перевод	Тексты*
1. adhikaraṇam	тема	A (1) S(1) C(1)
2. vidhānam	список разделов	A (2) S(21) C(21)
3. yogaḥ	связь (слов в предложении)	A(3) S(2) C(2)
4. padārthaḥ	значение слова	A(4) S(3) C(4)
5. hetvarthaḥ	основание, аргумент	A(5) S(4) C(3)
6. uddeśaḥ	Краткое указание, упоминание по названию	A(6) S(5) C(6)
7. nirdeśaḥ	детальное указание	A(7) S(6) C(7)
8. upadeśaḥ	наставление	A(8) S(7) C(10)
9. apadeśaḥ	ссылка, цитата	A(9) S(8) C(11)
10. atideśaḥ	применение прежде упомянутого аргумента	A(10) S(10) C(12)
11. pradeśaḥ	применение аргумента, который будет приведен позже	A(11) S(9) C(5)
12. upamānam	уподобление	A(12) --
13. arthāpattiḥ	подразумевание	A(13) S(13) C(13)
14. saṁśayaḥ	проблема	A(14) S(24) C(24)
15. prasaṅgaḥ	следствие	A(15) S(15) C(15)
16. viparyayaḥ	противоположение	A(16) S(14) C(19)
17. vākyaśeṣaḥ	дополнение эллипсиса	A(17) S(12) --
18. anumatam	согласие, принятие чужого положения	A(18) S(20) C(22)
19. vyākhyānam	истолкование	A(19) S(25) C(23)
20. nirvacanam	«этимология»	A(20) S(27) C(31)
21. nidarśanam	иллюстрация	A(21) S(28) C(30)
22. apavargaḥ	исключение	A(22) S(11) C(18)
23. svasaṁjñā	термин	A(23) S(26) C(27)
24. pārvapakṣaḥ	опровергаемое положение	A(24) S(18) C(20)

* A – Аш, S – СС, C – ЧС

25. uttarapakṣaḥ	возражение на опровергаемое положение	A(25) --
26. ekāntaḥ	положение, действительное для всех случаев	A(26) S(16) C(16)
27. anāgatāvekṣaṇam	принятие во внимание последующего	A(27) S(22) C(26)
28. tikrāntāvek ṣaṇam	принятие во внимание предыдущего	A(28) S(23) C(25)
29. niyogaḥ	ограничение	A(29) S(29) C(32)
30. vikalpaḥ	альтернатива	A(30) S(30) C(33)
31. samuccayaḥ	сочетание	A(31) S(31) C(29)
32. ūhyam	дедукция	A(32) S(32) C(28)
33. anaikāntaḥ	положение, действительное для некоторых случаев	-- S(17) C(17)
34. pratyutsāraḥ	возражение, опровержение	-- C(34)
35. uddhāraḥ	извлечение	-- C(35)
36. sambhavaḥ	сведение	-- C(36)
37. vākyadoṣaḥ	изъян в аргументации	-- C(8)
38. prayojanam	цель	-- C(9)
39. nirṇayaḥ	решение	-- S(19) C(14)

Примечания

- ¹ Поллок 1985, 1989a,b. Здесь и далее мы обозначаем источник, на который ссылаемся более одного раза и который важен для нашего исследования, следующим образом: имя автора, год издания и страница, расшифровка же дается в приведенной в конце публикации библиографии. Остальные источники приводятся в полном библиографическом описании.
- ² «Combining the evidence provided by etymology, the usage of the grammatical tradition, and the Mimamsa definition, we may provisionally conclude that śāstra was thought of generally as a verbal codification of rules, whether of divine or human provenance, for the positive and negative regulation of particular cultural practices. ... there should not be doubt that the codified rules śāstra provides must, axiomatically, be organized into a “text!”» (Поллок 1989a, с.18).
- ³ *Louis Renou.* Sur le genre du sutra dans la littérature sanskrite // *Journal Asitique.* 251. 1963. P. 165–216.
- ⁴ Хубен 1997.
- ⁵ *Nalini Balbir.* The Perfect Sūtra as Defined by the Jainas // *Berliner Indologische Studien,* Berlin, 1987. 3. P. 3–21.
- ⁶ «Калататтва-коша» 1992.
- ⁷ Хубен 1997. С. 273.
- ⁸ *Jose I. Cabezon.* Vasubandhu’s Vyākhyāyukti on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtras” // *Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South.* Albany, 1992. P. 221–243.
- ⁹ *Peter Skilling.* Vasubandhu and the Vyākhyāyukti Literature // *Journal of the International Association of Buddhist Studies.* 2000. Vol. 23, № 2. P. 297–350.
- ¹⁰ *Johannes Bronkhorst.* Vārttika // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens.* 1990. Bd. 34. P. 123–146; его же: Two literary conventions and their consequences // *Asiatische Studien/Études Asiatique* 45, 2. P. 210–227.
- ¹¹ *yujyante saṅkalyante sambadhyante parasparam arthāḥ samyaktayā prakaranike ‘bhimate ‘rthe virodhavyāghātādidośajātam apāsanayā iti yuktiḥ | ... yuktisabdāḥ khalūpāyavāc* // *Тантра-юкти* 1979. Introduction. С. 1. В этой связи можно упомянуть перевод *тантра-юкти* как ‘фактора связи’ шастры, предложенный Э.Н.Тёмкиным в одном из докладов на Зографских Чтениях, ИВ РАН (С.Петербург).
- ¹² *ekasminnapi yasyeha śāstre labdhāspadā matih |*
sa śāstram anyadapyāśu yuktijñatvāt prabudhyate // *ЧС* 1922. С. 698.
- ¹³ Леле 1981. С. 3–4.
- ¹⁴ Показано, что в этой пуране цитируются сочинения Варахамиры «Брихат-сахита» (Bṛhatsamhita) и «Панча-сиддхантика» (Pañcasiddhāntika). Поскольку время деятельности Варахамиры относят к середине VI века, то и пурана не могла быть составлена раньше. Более того, можно предполагать наличие некоторого промежутка между цитируемыми текстами Варахамиры и временем составления пураны, с учетом чего датировку пураны разумно отнести к концу VI в. См.: *Adalbert J. Gail.* A note on the dating of the Viṣṇudharmottarapurāna // *Abstracts of the 12th World Sanskrit Conference.* Helsinki, 2003. P. 66.

- 15 Таблица с некоторыми изменениями заимствована из Оберхаммер 1967–68.
 16 Оберхаммер 1967–68. С. 600.
 17 Оберхаммер 1991–96.
 18 См., например: Дасгупта 1961; Фраувалльнер 1984.
 19 Подчеркнем, однако, что перевод определений и, в особенности, примеров
 использования *тантра-юкти* носит предварительный характер, поскольку
 перевод должен учитывать функциональное значение терминов, не столько
 словарное, и выяснение такого значения является отдельной задачей,
 выходящей за рамки данной публикации.
 20 *samāsavākyaṃ uddeśaḥ. vidyāvinayahetur indriyajayaḥ* // АИИ 1960. С. 280.
 Шамашастри переводит этот пример иначе: it is the control over the organs of
 sense on which success in learning and discipline depend // АИИ 1967. С. 460. Кангле
 переводит ‘vidyāvinaya’ как ‘training in the sciences’ // АИИ 1963. С. 594.
 21 *samāsavacanam uddeśaḥ. yathā — śalyam iti* // CC 1952. С. 753.
 22 *avipratipatti* переводится Кангле как ‘absence of improper indulgence in (the
 pleasures of) sound, touch, colour’.
 23 *vyāsavākyaṃ nirdeśaḥ. karmatvagakṣijhivāghrānendriyānam śabdasparsarūparasagandheṣu*
avipratipattir indriyajayaḥ // АИИ 1960. С. 280.
 24 *vistaravacanam nirdeśaḥ. yathā — śārīram āgantukam ceti* // CC 1952. С. 753.
 25 *mūlahara*, перевод заимствован из АИИ 1993. С. 493.
 26 *padāvadhikaḥ padārthaḥ. mūlahara iti padam. yaḥ pitṛpaitamaham artham*
anyāyena bhakṣayati sa mūlaharaḥ // АИИ 1960. С. 280. Ганапати толкует
padāvadhika как *бахухрихи*: *yasya arthasya padam avadhīḥ* // АИИ 1925. С. 243.
 Однако возможно и прочтение как *тантуруши* (yo ‘rthāḥ padasya avadhikaḥ
 sa padārthaḥ), с учетом чего получается перевод: «значение слова» есть то,
 что ограничивает слово (в данном употреблении).
 27 *yo yo ‘bhīhitaḥ sūtre pade vā sa padārthaḥ, padasya padayoḥ padānām vā ‘rthāḥ*
padārthaḥ, aparimitāśca padārthāḥ. yathā — snehasvedāñjaneṣu nirdiṣṭeṣu
dvaयोstrayānām vā ‘rthānām upapattir dṛṣyate, tatra yo’ rthāḥ
pūrvāparayogasiddho bhavati sa grahītavyaḥ, yathā — ‘vedotpattim adhyāyam
vyākhyāśyāmah’ ityukte sandihyate buddhiḥ — katamasya vedasyotpattim
vakṣyati iti, yataḥ ṛgvedādayastu vedā, ‘vida vicāraṇe, vidlābheḥ, iti etayośca
dhātvor anekārthayoḥ prayogāt, tatra pūrvāparayogam upalabhya pratipattir
bhavati — āyurvedotpattim ayam vivakṣur iti eṣa padārthaḥ // CC 1952. С. 753.
 28 *parair asamitāḥ śabdaḥ svasamjñā. prathamā prakṛtiḥ, tasya bhūmyanantara*
dvityā, bhūmyekāntarā tṛtīyā // АИИ 1960. С. 282.
 29 *anyaśāstrāsāmānyā svasamjñā. yathā — mithunam iti madhusarpiṣor grahaṇam* //
 CC 1952. С. 755.
 30 *yad anuktam arthād āpadyate sā ‘rthāpattiḥ. lokayātravidrājanam*
ātmaprakṛtisampannam priyahitadvāreṇa āśrayeta. na apriyahitadvāreṇa āśrayeta iti
arthād āpannam bhavattī // АИИ 1960. С. 281.
 31 *yad akirtitam arthād āpadyate sā ‘rthāpattiḥ. yathā — odanam bhokṣye iti ukte*
‘rthādāpannam bhavati — na ayaḥ pipāsur yavāgūm iti // CC 1952. С. 754.
 32 *dṛṣtānto dṛṣtāntayukto nidarśanam. vighṛhto hi jīyasaḥ hastinā pādauddham iva*
abhyupaiti iti // АИИ 1960. С. 281.
 33 *dṛṣtāntavyaktirnidarśanam. yathā — agnirvāyunā sahitaḥ kakṣe vṛddhir gacchati*
tathā vātapittakaphaduṣṭo vraṇa iti // CC 1952. С. 755.

- 34 evam vartitavyamityupadeśaḥ. dharmārthāvirodhena kāmam seveta, na niḥsukhaḥ
 35 syāt iti // АШ 1960. С. 280.
- 36 evamityupadeśaḥ. yathā — tathā na jāgryādrātrau divāsvapnam ca varjayet // СС
 1952. С. 753.
- 37 ubhayato hetumān arthaḥ samsāyaḥ. kṣṇalubdhaprakṛtim apacaritaprakṛtim vā //
 АШ 1960. С. 280.
- 38 ubayahetudarśanam samsāyaḥ. yathā — talahfdayābhighātaḥ prāṇaharaḥ,
 pānīpādacchedanam aprāṇaharam iti // СС 1952. С. 755.
- 39 tasyottaram nirṇayaḥ. yathā — śarīram prapīḍya paścād adho gatvā
 40 vasāmedomajānuviddham mūtram viśṛjati vātaḥ, evam asādhyā vātajaḥ // СС 1952.
 С. 754.
- 41 yena vākyam samāpyate sa vākyāśeṣaḥ | chinnaḥpakṣasya iva rājīnaśceṣṭānāśaśca iti |
 42 tatra 'śakuneḥ' iti vākyāśeṣaḥ // АШ 1960. С. 281.
- В английском переводе иначе: vākyāśeṣa is the word the absence of the use of
 which doesn't make the sentence incomplete // СС 1916. P. 408.
- 41 yena padenānuktena vākyam samāpyate sa vākyāśeṣaḥ. yathā śīraḥ
 42 pānīpādapārsvapṣṭhodororasām iti ukte puruṣagrahaṇam vinā 'pi gamyate
 puruṣasya iti // СС 1952. P. 754.
- В этом мы соглашаемся с В.К.Шохиным, сделавшим аналогичное
 наблюдение, см. Шохин 1994, с.154. Можно лишь выразить сожаление, что
 В.К.Шохин не развил свое наблюдение и не уделил теме *тантра-юкти*
 особого внимания. Об этом свидетельствует хотя бы то, что на одной
 странице названия одних и те же *тантра-юкти* переведены им по-разному
 (имеются в виду padārtha и vidhāna), причем некоторые переводы
 определений указанных *тантра-юкти* позаимствованы из русского
 перевода АШ, отличающегося большой неточностью. Например,
 определение *тантра-юкти* «значение слова» там переводится как
 «Объяснение смысла слова есть определение данного понятия». Аналогичная картина
 наблюдается и в публикации В.К.Шохин. Индийские
 категориальные системы и 16 падартх ньяи // Универсалии восточных
 культур. М.: Вост. лит., 2001. В этой работе atideśa переводится как «ссылка
 типа «см. выше», pradeśa — как «ссылка типа «см. ниже»»; на самом же деле
 эти переводы относятся к *тантра-юкти* atikrāntāvekṣaṇa и anāgatāvek ṣaṇa
 соответственно.
- 43 artāsām tantrayuktnām kim prayojanam? ucyate — vākyayojanamarthayojanam ca
 // СС 1938. С. 815.
- 44 yena vākyam yujyate sa yogaḥ // СС 1938. С. 815.
- 45 vākyajojanam arthayojanam ceti vākyasyāsambaddhasya yojanam sambandhanam
 vākyayojanam | inasyāsaṅgatasya cārthasya prakāśanam saṅgattikaraṇam
 cārthayojanam | tatra kāsāncit tantrayuktnām yogodeśanirdeśādīnām
 vākyayojanam, kāsām cidadhikaraṇapadārthohyādīnām arthayojanam prayojanam //
 СС 1938. С. 815.
- 46 tatra yam artham adhikṛtya ucyate tad adhikaraṇam yathā — rasam doṣam vā //
 СС 1938. С. 815. Далхана поясняет: yam artham adhikṛtya apare arthā
 abhidhyante (Там же. С. 815).
- 47 yadanirdīṣtam buddhya 'vagamyate tad ūhyam СС 1938. С. 819. Под
 'дедукцией' понимается не сам процесс дедукции, а ее результат. Из

приведенного определения следует неадекватность перевода Шохиным этой *тантра-юкти* как «неопределенного суждения», не говоря уже о том, что такой перевод представляет противоречие в терминах. См.: Шохин 1994. С. 154.

- 48 *evam śāstram idāḥ yuktam etābhis tantrayুক্তিবিহি*
 49 *avāptaḥ pālāne cōktaḥ lokasyāśya parasya ca* // АШ 1960. С. 282.
 50 Тавастшерна 2000. С. 170.
 51 См.: Гаруда. 1997. № 2, Т. 6. С. 33–41.
 52 Рубен 1926.
 53 Рубен 1926, с.352.
 54 Оберхаммер 1967-68.
 55 Отметим, что этот трактат впервые был издан в 1938 году, и поэтому был
 56 недоступен Рубену на момент написания им статьи
 57 Идея параллелизма традиций *тантра-юкти* и *vāda* затрагивается также в
 58 работе *E.Solomon. Indian Dialectics. Methods of Philosophical Discussion. Vol.*
 59 *I. Ahmedabad, 1976.*
 60 *sādhyānirdeśaḥ pratijñā* // НС I.1.33.
 61 *hetvapadeśāt pratijñāyaḥ punarvacanam nigamanam* // НС I.1.39.
 62 *anena kāraṇena ityapadeśaḥ* // СС 1952. С. 753.
 63 *āptopadeśaḥ śabdaḥ* // НС I.1.7.
 64 *anumeyoddeśo 'virodhī pratijñā* // Падартхадхарма-санграха 1895. С. 233.
 65 *liṅgavacanam apadeśaḥ* // Падартхадхарма-санграха 1895. С. 233.
 66 *hetur liṅgam nimittam pramāṇam kāraṇam ityanarthāntaram* // Вайшешика-сутра
 67 1961. С. 69.
 68 *uktēna sādhanam atideśaḥ* // АШ 1925. С. 243.
 69 *Mīmāṃsākośa. Part I. (publisher unknown), 1952. P. 190 ff.*
 70 В оригинале *urapatti*; Дипикакара указывает в качестве синонима слово
 71 *sambhava*.
 72 *Sūtrapramāṇāvayavopapattir anyūnatā samsāyanirṇayoktiḥ |*
 73 *uddeśānirdeśamanukramaśca samjñopadeśāvihā tantrasampat* // ЮД 1990. С. 5. О
 74 значении термина *sampad* см.: *H.W.Bodewitz. The concept of sampad in the*
 75 *Arthaśāstra, the Vedic prose texts and the Gīta* // Indo-Iranian Journal. 46 (2003).
 76 P. 231–259.
 77 *sūcayati tāmstānarthaviśeṣāniti sūtram* // Ibid. 1990. P. 6.
 78 Здесь и далее перевод карик дается по изданию: Лунный свет санхьи.
 79 Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра /Исслед., пер. с санскрита,
 80 коммент. В.К.Шохина. М.: Ладомир, 1995.
 81 *pramāṇāni ca pratyakṣādfni* // ЮД 1990. С. 8.
 82 *avayavāḥ punarjijñāsādayaḥ, pratijñādayaśca | tatra jijñāsādayo vyākhyāṅgam |*
 83 *pratijñādayaḥ parapratyāyanāṅgam tānuttaratra vaksyāmaḥ* // Там же. С. 8.
 84 *padārthakārtsnyam aśeṣatā 'nyūnatetyabhidhīyate* // Там же. С. 15. *Anyūnatā*
 85 вернее было бы перевести как отсутствие недостающих предметов мысли, в
 86 этом смысле этот термин дополняет *aśeṣatā*, см. определение.
 87 *sāmānyābhidhānam samsāyaḥ* // Там же. С. 16. Мы расходимся с английским
 88 переводом, который толкует *sāmānyābhidhāna* как 'a general sort of
 89 description'. Оберхаммер проводит параллель — которую мы принимаем, —
 90 между этим определением и определением одного из видов 'проблемы'

(samsāya), определяемых в НС I.1.23: samāna-anekadharma-upapatter vipratipatter upalabdhyanupalabdhyavyavasthātaśca viśeṣāpekṣo vimarśaḥ samsāyaḥ, Выделенные слова соответствуют определению разновидности проблемы, которая обусловлена усмотрением чего-то общего, и отсутствием знания различительного признака. Например: в темноте не видно, что именно стоит недалеко — невысокий столб или человек. Наблюдается общее (sāmānya), присущее столбу и человеку — высота и ширина, — но не воспринимается отличительный признак, который позволил бы установить, что именно наблюдается.

73 viśeṣābhidhānam nirṇayaḥ // ЮД. С.16.

74 saṅkṣepavacanam uddeśaḥ // Там же. С.17.

75 vistaravacanam nirdeśaḥ // Там же.

76 padārthānāmānupūrvyā sanniveśopadeśo 'lukramaḥ // Там же.

77 samjñīpratyañānārthaḥ śabdaḥ samjñā // Там же.

78 Саловое дерево (Vatica Robusta), букв. «ухо лошади».

79 itikartavyatāphalasamākhyānam upadeśaḥ // Там же. С.19.

80 См. также описание этих пунктов у В.К.Шохина: «Автор «Юктидипики», например, доказывая когерентность материала «Санкхья-карики», находит в ней 11 признаков истинной шастры (науки): наличие кратких положений, указывающих основные топики (сутры); обсуждение истинных источников знания; обсуждение материала по «частям» или параграфам; наличие положений, описывающих систему в полноте; обсуждение сомнений по поводу самих основоположений системы; обсуждение специальных «технических» проблем; наличие кратких определений; наличие развернутых определений; обсуждение базовых принципов системы в последовательности; обсуждение терминологии; обсуждение практических рекомендаций, следующих из обсуждаемой системы.» (см.: Шохин В.К. Сутры философии Санкхьи: Таттва-самаса, Крама-дипика, Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти. М., 1997. С. 30). Здесь мы ограничимся констатацией, что в этом труде и перевод названий *тантрагун*, и их интерпретация продиктованы пониманием *шастры* прежде всего как текста, а не системы знаний.

81 Оберхаммер 1967–68. С. 606.

82 ЮД 1990. С. 17–18.

83 Сущность определения понималась в ньяе иначе, чем в аристотелевской традиции, которая дала классическую трактовку определения как указания рода с видовым отличием. Но поскольку слово lakṣaṇa употребляется в индийской философии вообще и ньяе в частности в связи с операциями определения, то мы будем переводить его как «определение».

84 trividhā cāsyā śāstrasya pravṛtīḥ — uddeśo lakṣaṇam parīkṣā ceti | tatra nāmadheyena padārthamātrasyābhidhānam uddeśaḥ | tatrodḍiṣṭasya veti pravṛtīḥ pravādhāraṇam parīkṣā // Ньяя-даршана (далее НД) 1967. С. 181.

85 Оберхаммер 1967–68. С. 611.

86 tatrodḍiṣṭasya pravibhaktasya lakṣaṇamucyate, yathā pramāṇānām prameyasya ca | uddiṣṭasya lakṣitasya ca vibhāgavacanam, yathā chalaśya 'vacanavighāto 'rthavikalpopapattyaḥ chalam' — 'tatrividham' // НД 1967. С. 181–182.

- 87 uddiṣṭāvibhāga uddeśa evāntarbhavati // НД 1967. С. 183.
- 88 No doubt, these three terms must have developed out of the pair uddeśa-nirdeśa by
differentiating the vistarvacanam of the nirdeśa in lakṣaṇam and parikṣā according
to its content // Оберхаммер 1967–68. С. 611.
- 89 paramatamapratīṣiddhamanumatamiti hi tantrayuktiḥ // НД 1967. С. 199.
paravākyaṁ apratīṣiddham anumataṁ // АШ 1960. С. 281.
- 90 Например: artha-sampratyaaya-arthe śabdaprayoge pratīṭaḥ so 'rtho 'rthāpattyaḥ iti
// НД 1925. С. 909. tattvajñānam tu khalu mithyajñāna-viparyayaṇa vyākhyātam //
Там же. С. 909, nidarśanam — ekaprakṛti idam vyaktam iti pratijñā // Там же. С.
898, аналогично см. с. 909 и далее. Цит. по НД 1925.
- 91 nāmadheyena padārthānām abhidhānam uddeśaḥ uddiṣṭasya
svaparajattiyavūrvartako dharmo lakṣaṇam lakṣitasya yathālakṣaṇam vicāraḥ parikṣā
// Падартхадхарма-санграха 1895. С. 26.
- 92 tatroddeśo lakṣaṇam parikṣā ceti tividhāsyā śāstrasya pravṛttiḥ // Сарвадаршана-
санграха 1994. С. 342.
- 93 «...термином saṁgraha обозначается определенный философский жанр.
Сочинения, созданные в этом жанре, состоят, как правило, из трех разделов:
uddeśa, что осмысленно нами из структуры и содержания исследуемого
текста как классифицирующее перечисление или экспозиция терминов
посредством приведения их числовых списков; lakṣaṇa — раздел
определения понятий — и parikṣā — терминологическое исследование,
вскрывающее философскую семантику». См.: Тарка-санграха 1989. С. 37.
- 94 Another indication of this close relationship to Sūtrā is the term padārthaḥ as it is
used by the tantraṅga-doctrine to define anukramaḥ. This term has to be
understood in the sense of the Sūtrā-definition yo 'rtho 'bhīhitaḥ sūtre pade vā
sa padārthaḥ and not in the sense of the Kauṭilya-definition, according to which
padārthaḥ has to be taken as padāvadhikaḥ // Оберхаммер 1967–68. С. 611–612.
- 95 Harsh Narain. Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Varanasi, 1976;
Gunilla Gren-Eklund. The Meanings of Words and the Categories of Things —
Indian and Aristotelian. // Orientalia Suecana. Vol. XLIII (1999). P. 43–48; The
Padārthātattvanirūpaṇam of Raghunātha Śiromaṇi (A Demonstration of the True
Nature of the Things to Which Words Refer). Tr. Karl H. Potter. Cambridge, 1957
(см. предисловие); K. Kapoor. Concept of padārtha in language and philosophy //
Bulletin of the Deccan College 54-55. 1994–95. P.197–221. См. также: Лысенко
В.Г. Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // Историко-
философский ежегодник 98. М., 2000. С. 260–286; Таркасанграха, 1989. С.
38–39; Оленев, 2000; и Парибок, 2000. Можем также указать уже
упоминавшуюся работу В.К.Шохин. Индийские категориальные системы и
16 падартх ньяи // Универсалии восточных культур. М., 2001. в
сконцентрированном виде представляющую традиционный
«категориальный» подход к истолкованию падартхи.
- 96 Грен-Эклунд явно не заметила этого списка, когда писала в своей статье
следующее: «It may additionally be remarked that for Sāṁkhya the enumeration
of the entities of the world occurs under the heading of tattva, which number 25 in
the most authoritative texts, while padārtha is used as a term-only in a rather
special way. In Sāṁkhyakārikā 61, there is a description of the totality of the
world, commented upon as threefold, namely, vyaktāvyaaktapurusa — the manifest,

the unmanifested and the puruṣa» *Gunilla Gren-Eklund*. The Meanings of Words and the Categories of Things — Indian and Aristotelian // *Orientalia Suecana*, Vol. XLIII (1999). P. 46. Впрочем, можно только согласиться с исследовательницей в том, что *падартха* не была в особом ходу среди мыслителей санкхьи. Но тем интереснее попытка автора ЮД использовать это мыслительное средство в интересах санкхьи.

97

pradhānāstitvam ekatvam arthavattvam athānyatā |
 pārārthyam ca tathānaikyam viyogo yoga eva ca || 9 ||
 śeṣavṛttir akartṛtvam cūlikārthāḥ smṛtā daśa |
 viparyayaḥ pañcavidhas tathoktā nava tuṣṭayaḥ || 10 ||
 karaṇānām asāmarthyam aṣṭāvimsātidhā matam |

98

iti śaṣṭiḥ padārthānām aṣṭābhīḥ saha siddhibhīḥ || 11 || ЮД 1990. С. 3.

Средства достоверного познания не определяются автором ЮД в контексте обсуждения *тантрагун*, но их рассмотрение в дальнейшем показывает, что понимание их сути вполне согласуется с максимой Ватсьяяны, а именно: средство достоверного познания соотносится со своим предметом, неразрывно связано с ним, «адекватно» ему (*arthavat pramāṇam*).

Библиография

Источники:

АШ 1960 – *Kauṭilya Arthaśāstra. Part I. A critical edition with a glossary /Ed. and tr. by R.P.Kangle. Bombay, 1960 (Sanskrit, Prakrit and Pali, 1).*

АШ 1925 – *The Arthaśāstra of Kautilya, with the commentary Śrīmāla of Mahāmahopādhyāya T.Ganapati. Ed. by the commentator. Trivandrum, 1925 (Trivandrum Sanskrit Series LXXX).*

Вайшешика-сутра 1961 – *Vaiśeṣika-sūtra of Kaṇāda, with the Commentary of Candrānanda. Crit. ed. by Muni Śrī Jambuvijayaḥ. Baroda, 1961.*

Вишнудхармттара-пурана 1994 – *Viṣṇudharmottarapurāna. Third Khaṇḍa. Text, critical Notes etc. Crit. ed. with introduction, notes etc. by P.Shah. Vadodara, 1994. Vol. I.*

НД 1967 – *Nyāyadarśana of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Uddyotakara, the Tātparyāṅkā of Vācaspati and the Pariśuddhi of Udayana. Vol. I, Ch.1. Ed. A.Thakur. Darbhanga, 1967 (Mithila Institute Series, 20)*

Падартхадхарма-санграха 1895 – *The Bhāṣya of Prasastapāda, together with the Nyāyakandali of Śrīdhara. Ed. by Vinhyeśvarprasāda Dvivedin. Benares, 1895 (The Vizianagaram Sanskrit Series, 6).*

Сарвадаршана-санграха 1994 – *The Sarvadarśanasamgraha of Mādhvacārya /Ed. with an exhaustive Hindi Commentary, Copious Appendixes and Anglo-Hindi Introductions by Uma Shankar Sharma. Varanasi, 1994. (The Vidyabhawan Sanskrit Granthamala, 113).*

СС 1938 – *The Suśrutasaṃhitā of Suśruta, with the Nibandhasamgraha, Commentary of Śrī Dalhaṇā chārya and the Nyāyachandrikā Pañjikā of Śrī Gayadasacharya on Nidānasthāna. Revised 3rd ed. /Ed. by V.J.Trikamji Acharya and M.Ram Acharya. Bombay, 1938*

СС 1952 – *Suśrutasaṃhitā (Chātra-subodhinti ṅkā sahita) /Ed. and comm. by Śrī Śambhūnātha Pāṇḍeya Śāstrī. 1952.*

Тантра-юкти 1979 – *Tantrayukti /Ed. by Vayaskara N.S. Mooss. Kottayam, 1979 (Vaidyasarathi Series, S-7).*

ЧС 1922 – *The Charakasamhita by Agnivesha, with the Ayurveda-Dipika Commentary of Chakrapani Dutta. Ed. by V.Bh.V.Kesheo Datar. Bombay, 1922*

ЮД 1990 – *Yuktidīpikā. Vol. I. Ed. and tr. by Sh.Kumar & D.N.Bhargava. Delhi, 1990.*

Переводы, исследования:

АШ 1967 – *The Kauṭilya Arthaśāstra*. Part II. An English translation with critical and explanatory notes. R.P.Kangle. Bombay, 1963.

АШ 1967 – *Kauṭilya's Arthaśāstra*. Tr. By R.Shamastry. Mysore, 1967 (reprint).

АШ 1993 – Архашастра, или Наука политики /Издание подготов. В.И.Кальянов. М.: Ладомир, Наука, 1993.

Дасгупта 1961 – *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. II Cambridge, 1961.

Калататтва-коша 1992 – *Kalātattvakośa*. A Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts. General Ed. Kapila Vatsyayan. Delhi, 1992.

Леле 1981 – *Lele. W.K.* The Doctrine of the Tantrayukti-s: Methodology of Theoretico-Scientific Treatises in Sanskrit. Varanasi, 1981. (The Chaukhamba Subharati Studies, 3).

Оберхаммер 1967–68 – *Oberhammer G.* Notes on the Tantrayuktis // *Adyar Library Bulletin*. Vol. 31. P. 600–616.

Оберхаммер 1991–96 – *G. Oberhammer, E. Prets, J. Prandstetter.* Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Bd. 1: A-I. Wien, 1991. Bd. 2: U-Pe. Wien, 1996.

Оленев 2000 – *Оленев Д.В.* Введение в древнеиндийский органон познания // *История философии*. 2000. № 7. С. 108–131.

Парибок 2000 – *Парибок А.В.* Перечень базовых предметов ньяи как методологическая схема мыслительной деятельности // *История философии*. 2000. № 7. С. 97–107.

Поллок 1985 – *Pollock S.* The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History // *Journal of the American Oriental Society*. 1985. Vol. 105.

Поллок 1989a – *Pollock S.* The Idea of śāstra in Traditional India // *Shastric traditions in Indian Arts* /Ed. A.L.Dallpiccola. Stuttgart, 1989. Vol. I. P. 17–26.

Поллок 1989b – *Pollock S.* Playing by the rules: śāstra and Sanskrit literature // *Shastric traditions in Indian Arts* /Ed. A.L.Dallpiccola. Stuttgart, 1989. Vol. I. P. 301–312.

Рубен 1926 – *Ruben W.* Zur Frühgeschichte der indische Philosophie. // *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*. Festgabe Hermann Jacobi. Bonn, 1926.

СС 1916 – *An English translation of the Sushruta Samhita based on original Sanskrit text* /Tr. and ed. by Kunja Lal Bhishagratna. Vol. III. 1916 (The Chowkhamba Sanskrit Series XXX).

Тавастшерна 2000 – *Тавастшерна С.С.* «Прадибха, или интуитивное познание, в трактате Бхартрихари «Вакьяпадая» // История философии. 2000. № 7. С. 163–171.

Тарка-санграха 1989 – Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) /Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П.Островской. М.: Наука, 1989 (Памятники письменности Востока, LXXXV).

Фраувалльнер 1984 – *Frauwallner E.* Nachgelassene Werke. Herausgegeben von Ernst Steinkellner. Bd. I. Wien, 1984.

Хубен 1997 – *Houben J.E.M.* Sūtra and Bhāṣyasūtra in Bhartṛhari's Mahābhāṣya Dīpika: on the Theory and Practice of a Scientific and Philosophical Genre // India and Beyond: Aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought. Essays in Honour of Frits Staal /Ed. by Dick van der Meij. L., 1997.

Шохин 1994 – *Шохин В.К.* Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М.: Вост. лит., 1994.

SUMMARY

Iлона V. Manevskaia, Dmitry V. Olenev

On the role of the tantrayuktis in Indian intellectual tradition

The topic of śāstra has always attracted the special attention of the indologists. The same is true of the tantrayuktis, special devices used by ancient Indians to compose and interpret śāstric texts. However, the authors of most publications devoted to the tantrayuktis limited themselves to a mere enlisting and description of them. W. Ruben and G. Oberhammer seem to be the only scholars who provided a more conceptual approach to the tantrayuktis.

In the present paper, we are trying to demonstrate that although śāstric devices for the first time attested in the *Yuktidīpikā* (so-called *tantraḡuṇas*) and *Nyāyabhāṣya* (*uddesa*, *lakṣaṇa* and *parikṣā*) might be interpreted as a kind of tantrayuktis (see Oberhammer's article "Notes on the tantrayuktis"), nevertheless these "new" devices are of substantially different functional import: whereas the tantrayuktis pertain to śāstra qua *text*, the innovations are applied to śāstra qua *knowledge system*. Of special interest is the fact that these "new" devices are either directly or indirectly related to padārtha, a crucial śāstric device traditionally rendered as category.

К истории понятия определения в индийской мысли (вьякарана и классическая ньяя)

В данной статье я попытаюсь проследить в общих чертах исторический путь развития понятия «определение» сначала в грамматической традиции (вьякаране) в период, предшествующий появлению философских школ (даршан), а затем – в ранней и классической ньяе – школе, специализирующейся, как известно, в вопросах эпистемологии и логики.

Что же такое определение? Обратимся к современной отечественной литературе. В «Новой философской энциклопедии» определение трактуется как «процедура придания строго фиксированного смысла терминам языка»¹, а в «Словаре по логике» – как «операция, раскрывающая содержание понятия»². Из этого следует, что определение может выполнять две функции: *придавать* смысл термину и *раскрывать* содержание понятия. В истории европейской мысли определение, начиная с античности, было включено в систему философского метода³.

Существуют различные классификации определения. Самое общее разделение можно провести между явными и неявными дефинициями. «Первые имеют форму равенства двух имен, вторые не имеют такой формы»⁴. К первому типу относятся родовидовые определения, ко второму – контекстуальные, остенсивные (путем непосредственного указания на определяемое), аксиоматические и т.д. Родовидовое определение в западной традиции считается классическим, ибо почти все дефиниции построены по принципу введения определяемого понятия в объем более широкого понятия (рода) и выделения его среди предметов этого рода с помощью отличительных признаков (вида).

Посмотрим, существовала ли в индийской традиции процедура определения в той форме, в которой она понималась на Западе.

Историю определения можно рассматривать как и развитие процедуры дефинирования и как эволюцию термина, ее обозначающего. Только в ходе исторического развития «нормативным термином для определения и, что важнее, самого процесса дефинирования»⁵ стало слово lakṣaṇa⁶. Использование идеи определения началось задолго до появления специального термина и предшествует появлению философских школ. Фриц Сталь в своей статье «Теория определения в индийской логике», одной из немногих работ, посвященных проблеме определения в Индии, отсылает нас к текстам индийских грамматистов, так как считает, что предысторию идеи дефинирования нужно искать именно в них⁷.

Как известно, Панини (IV в. до н.э.), автор основополагающего труда индийской грамматической традиции «Аштадхьяи», ставил перед собой цель описать и сохранить санскрит, являвшийся не только обыденным (bhāṣā), но и, что более важно, ритуальным языком (chandas). Перед грамматистом стояла задача создания специальных средств для описания языка в его собственных рамках, причем в наиболее сжатой форме – удобной для запоминания. Панини воспринял богатый опыт ритуалистических текстов, в частности, шраута-сутр (śrauta-sūtras) или свода правил для торжественных ритуалов (шраута), которые преследовали похожие цели – описание мантр в достаточно «компактной» форме (форме сутр) и формулировку принципов рецитации сакральных текстов⁸. Именно в шраута-сутрах начал формироваться инструментарий, необходимый для описания языка. Речь идет о так называемых технических терминах (samjñā) и метаправилах (paribhāṣā). Панини усовершенствовал форму, а также способ их применения. Не последнюю роль в этом сыграла процедура определения⁹.

Техническим терминам, введенным Панини для описания санскрита, было необходимо придать строго фиксированный смысл¹⁰. Для этого грамматист использовал особые по форме сутры, названные западными исследователями – Дж.Кардоной¹¹ и Жаном Пино¹² правилами-определениями (samjñā-sūtra). *Самджня-сутры* состоят из двух частей:

- определяемое – *самджня* (samjñā, технический термин;
- определяющее – *самджнин* (samjñin), т.е. денотат (значение).

Примером может служить первое правило Панини: vṛddhir adaic «Гласные a, ai и au называются vṛddhi». Три гласные состав-

ляют здесь *самджнин*, а *самджней* является технический термин *вриддхи*, используемый для представления этих гласных.

Панини приписал техническим терминам особый статус. В то время как другие цитируемые слова обозначают свою собственную форму (а не объект, на который они указывают в обычной жизни), технические термины отсылают к иному, чем они сами. Обычное слово, появляющееся в правиле, не может быть заменено синонимом, но *самджня* (технический термин) заменяется своим *самджнином*, т.е. тем, к чему *самджня* и отсылает и что ее непосредственно **определяет**. Панини сформулировал это в сутре 1.1.68: *svaṃ rūpam śadbasyāśabdasamjñā* – «Слово [в грамматическом правиле], не являющееся *самджней*, обозначает свою собственную форму»¹³.

Использование технических терминов, терминов метаязыка, как я уже упоминала, восходит к *шраута-сутрам*. *Шраута-сутры* ссылались на мантры как на языковые образования, а не обозначения каких-то объектов (*anarthakā mantrāḥ* – «мантры не имеют значения»¹⁴). Мантры ценны не тем, что они что-то обозначают и к этому отсылают, а своей собственной формой, и значимы они только в случае их употребления в должном месте в должное время¹⁵.

Таким образом, технические термины выделяются из обычного языка и становятся частью метаправил (*парибхаша*) – законов интерпретации, предписывающих должное использование правил грамматики именно с помощью процедуры определения. Примером типичной *парибхашы* может служить правило, касающееся сферы компетенции различных сутр, или излагающее основные принципы последовательности, в которой они должны появляться. Метаправила постоянно отсылают к объектам своего применения – другим сутрам-правилам. Налицо уже известная нам схема определяемого (здесь – *парибхаша*) и определяющего (объекты *парибхашы*). Очевидно, что значение метаправил становится ясным только в случае их правильного использования, правильного применения, в результате которого получают правильные с точки зрения языка формы. Иными словами, *парибхашы*, как и технические термины, определяются Панини через их собственное употребление¹⁶. То, что в трактате Панини *парибхашы* тоже были вовлечены в процедуру определения, является свидетельством высокой степени обобщения.

Из этого краткого обзора мы можем заключить, что без процедуры определения правильное функционирование технического инструментария Панини было бы невозможным. Однако, несмотря на это, в «Аштадхьяе» не существовало специального термина для процедуры дефинирования, саможе слово *лакшана* Панини употреблял в значении «упоминания», «ссылки» (сутра 1.4.84), а также «эффекта», «операции», «влияния»¹⁷ (сутра 1.4.84).

В «Вартиках» Катьяяны¹⁸ (III в. до н.э.), дошедших до нас в цитатах Патанджали, автора «Махабхашьи»¹⁹ («Великого комментария») (II в. до н.э.), слово «лакшана», буквально трактовавшееся как метка, знак, имело и несколько иное, более широкое значение. Vt. 14: lakṣyalakṣaṇe vyākaraṇam. «Лакшья и лакшана [вместе составляют] грамматику»²⁰. В переводе Б.А. Захарьина: «Грамматика – (это и) «указываемое», и «указание»»²¹. Патанджали, комментируя 14 вартику Катьяяны, соглашается с таким определением грамматики (Захарьин называет его интегральным, т.е. объединяющим и строй языка, и принципы его функционирования²²), и приводит пояснение Патанджали значений *лакшья* и *лакшаны*: Śabda lakṣyaḥ sūtram lakṣaṇam. «(«правильные») слова – (это) «указываемое», (а) свод правил – «указание»»²³. В переводе Л.Рену: «Слово – характеризуемый [правилом] объект, сутра – правило»²⁴. В значении «грамматического правила», «свода правил», синонима «сутры» термин *лакшана* встречается и в ряде других комментариев Патанджали²⁵. Однако у Патанджали в значении определения слово «лакшана» еще не встречалось.

Отсутствие специфического термина, обозначающего дефинирование, как уже говорилось, не свидетельствует об отсутствии самого этого процесса. Немецкий ученый Х.Шарфе посвятил проблеме определения у Патанджали главу своей книги «Логика в Махабхашье»²⁶, где он анализирует способы и типы дефиниций, представленных в «Великом Комментарии»²⁷. Обратимся к ним.

Один из первых приводимых Шарфе примеров – отрывок, в котором обсуждаются компаунды (сложные слова), и, в частности, определение, использованное Панини в сутре II 4 8, kṣudrajaṅtavaḥ («твари-кшудры», т.е. мелкие твари). Для того, чтобы понять, в каких случаях можно образовывать компаунды типа dvandva (сложные слова, соединяющие равноправные слова, чаще всего существительные), Патанджали пытается определить,

что представляет из себя не слово «твари-кшудры», а сам объект, к которому оно отсылает. Объект этот определяется не через свои существенные или родовые признаки, а через действия, которые над ним можно совершить. Дефиниции, даваемые Патанджали, относятся скорее к области естественнонаучного эксперимента:

- *О мелких тварях говорят: что такое эти мелкие твари?*
- *Это животные, которых можно раздавить.*

[для понимания такого определения необходимо **осуществить действие** – раздавить. – М.М.]

– *Если это так, то формы yūkāśliṣam (компаунд – вошь и яйца вши) kīṭarīpīlikam (компаунд – червь и муравей) не образуются.*

[дефиниция одного из участников дискуссии не устраивает оппонента, т.к. из нее следует, что грамматически правильно образованный компаунд yūkāliksham не является таковым. Раздавить яйца вшей практически невозможно. Почему в случае такого определения нельзя образовать компаунд «червь и муравей» мне непонятно. – М.М.]

– *А если сказать: мелкие твари – это те, что без костей. Или же: у кого нет собственной крови, те и есть мелкие твари [намек на комаров. – М.М.]. Или же это те, которых не чувствуешь руками, даже если их и около тысячи. Или же: такие, кучу которых можно убить, не нарушая законы, предписанные кастой [кшудры – низкие, мелкие твари – вне закона кармы, следовательно, их убийство не расценивается как плохое деяние – М.М.] Или же: такие, которые размером с ихневмона²⁸ (и не больше)²⁹.*

Патанджали, очевидно, пытается раскрыть значение определенного им объекта, т.е. мелких тварей. Для этого он приводит ряд дефиниций, содержащих одну, характерную для всей группы, черту: существенный или родовой признак (без костей, без крови), субъективное ощущение (не чувствуется руками) или моральные нормы индивида (нарушение или ненарушение кармы в случае убийства). Еще раз отметим то обстоятельство, что все определения подразумевают непосредственный физический контакт, взаимодействие с объектом.

Более сложной задачей стало для Патанджали определение «действия»³⁰, так как это слово не отсылает нас ни к какому реальному объекту, как, например, те же мелкие твари. Его нельзя ошутить, потрогать руками, раздавить или убить. Указание на

синонимы действия (усилие, жест и т.п.), в западной традиции называемое остенсивным определением, оказывается неспособным передать суть «действия», заключающуюся в процессуальности.

– Действие нельзя видеть в форме массовидного объекта, подобно тому, как [эмбрион невозможно видеть иначе, чем в форме] выкидыша³¹. Действие схватывается только посредством вывода.

– Что есть вывод?

– Когда присутствуют все факторы реализации действия, в одном случае, выражение *rasati* “он готовит еду” иногда употребляется, а иногда не употребляется [этим Патанджали подчеркивает, что сами караки (или факторы действия): объект, агент, интрумент, хоть и необходимы для наличия действия, но недостаточны и не являются гарантом того, что оно будет иметь место. – М.М.] Действие – это есть, поистине, то, в присутствии чего употребляется выражение “он готовит еду”. Или же то, посредством чего Девадатта, который был здесь, оказался в Паталипутре, есть действие”.

– Но откуда известно, что корень *ras* (“готовить пищу”) и т.п. выражает действие?

– Поскольку эти слова относятся к тому же самому объекту, что и [корень] “делать” (*kar*): “Что он делает?” – “Он готовит еду”; “Что он будет делать?” – “Он будет готовить еду”; “Что он сделал?” – “Он приготовил еду”³².

В результате этой дискуссии затрагивается один из важнейших вопросов грамматики – определение глагольного корня (*dhātu*). Подробное обсуждение этой интересной проблемы выходит за рамки рассматриваемой мной темы. В данном случае мне бы хотелось обратить внимание только на один аспект, а именно форму определения, которой пользуется Патанджали при дефинировании *dhātu*. По мнению грамматиста, то, что отвечает на вопрос *kim karoti?* («что он делает?») и может быть заменено корнем *kṛ*, является глагольным корнем. Иными словами, он определяет корень *ras* через *kṛ*. Такая схема дефинирования встречалась нам в *самджья-сутрах* Панини: определяемое заменяется своим синонимом – определяющим.

При определении мелких тварей была предпринята попытка выделения одной характерной черты, свойственной всей рассматриваемой группе. В связи с этим возникает вопрос, на основе

какой черты или признака можно построить корректное и точное определение? В европейской философии признаки делили на сущностные, или неотъемлемые, и случайные, единичные. По мнению Шарфе, Патанджали правильно заметил, что не только постоянные, но и единичные признаки могут выступать в качестве сущностных при условии, что в какой-то момент они вовлечены в причинно-следственную связь. Он поясняет это на примерах из Мбх: «Самхита Шакальев – это самхита, которая некогда была причиной дождя; тот, кто с зонтиком, – тот же самый, кто однажды нес в руке кружку»³³. Шарфе утверждает, что в обыденной жизни определения часто содержат подобные признаки, и что они правомерны и в логике, если произведено разделение атрибутов на случайные и присущие единожды в какой-то момент X. У Патанджали, по его мнению, такого разделения еще нет, но можно считать, что проблема была им поставлена³⁴. Впоследствии логики обратили особое внимание на вопрос о характере атрибутов, напрямую связанный с определением, и занялись его детальным исследованием, о чем будет сказано ниже.

Даже при обзоре нескольких фрагментов из Мбх можно сделать некоторые выводы. Патанджали использовал процедуру определения для раскрытия содержания словоформы или объекта. Им не осталась незамеченной и схема дефинирования объекта через его употребление (пример с глагольным корнем). Ставил ли Патанджали перед собой конкретную цель определения единиц метаязыка? Скорее всего, нет, ибо он пользовался терминами и правилами, уже введенными автором «Ашгадхьяи», поясняя способы и область их применения. Однако Патанджали выполнил не менее сложную задачу – обозначил проблемы, напрямую связанные в частности и с дефинированием, как, например, ограниченность остенсивного определения, поиск особых признаков и характер их присущности определяемому объекту.

Разработку и решение поднятых грамматистами логических проблем уже на более высоком теоретическом уровне продолжили философские школы Индии, и, в частности, ньяя. Само использование процедуры определения у найяиков уже, безусловно, не ставится под сомнение. Нас интересует процесс осознания роли и места определения в этой системе.

«Ньяя-сутры»³⁵ (далее НС), по традиции приписываемые мудрецу Гаутаме (III–IV вв.н.э.³⁶), начинаются с формулировки

главной задачи всех даршан (а также и грамматики) – достижение высшего блага. Для найяиков путь к спасению лежал через познание 16 «нормативных категорий» (*padārtha*), определения которых следовали сразу после их номинации. Дефиниции *падартх*, приводимые в НС, весьма разнообразны по типам. Так, в сутрах 1-1-3, 1-1-5, 1-1-9 и ряде других даются, пользуясь западной терминологией, экстенсивные определения. В качестве примера можно процитировать сутру 1-1-3: «Источники знания (*pramāṇāni*) – это восприятие, умозаключение, сравнение и слово»³⁷. Дефинирование каждой из этих *праман* уникально. Определение восприятия (*pratyakṣa*) можно отнести к генетическому типу, т.е. определению через более широкое исходное понятие, здесь знание. Помимо этого выделяются и специфические черты объекта дефинирования – невербальность, устойчивость и определенность»³⁸. В определении четвертого умозаключения (*anumāṇa*) – существенные признаки выделить сложно: «Далее, опирающееся на него умозаключение трех видов: по предшествованию, по остатку и по аналогии». Его можно, скорее, отнести к определению через указание основания деления»³⁹. В «сравнении» (*upamāṇa*) выделяется специфическая черта, заключающаяся в «[его] сходстве с [уже] познанным»⁴⁰. Дефиниция слова (*śabda*) выражена всего лишь одной словоформой: *āptopadeśaḥ*. М.Биардо в своей статье «Определение в индийской мысли»⁴¹ выражала опасение, что на основе такого материала вообще невозможно составить представление о том, что найяики понимали под определением как таковым⁴². Действительно, сформировать четкое представление о том, как понималось определение, на основе текста НС, являющимся архаичным по стилю⁴³, не представляется простой задачей.

Ватсьяна (IV–V вв.н.э.), комментатор НС, в своем труде *Nyūyabhāṣya* («Ньяя-Бхашья», далее НБ), придал НС структурированную форму, уточняя и дополняя «единицы комментируемого текста»⁴⁴, а также формулируя более конкретные задачи, составляющие специализацию школы ньяя. Толкуя первые сутры, он поясняет уникальность пути познания, предлагаемого ньяей: «Ньяя это исследование предметов посредством источников знания»⁴⁵. Оппонент резонно замечает, что ньяя не может занимать «ни тем, что непознаваемо, ни тем, что [уже] познано. Чем же тогда?» Ответ Ватсьяны прост – «Предметами, вызывающими

сомнение». Сомнение возникает из-за «раздвоения мысли, зависящего от [припоминания] общих характеристик [различных объектов...]⁴⁶. Для того, чтобы развеять сомнения и установить истинную природу исследуемого предмета, необходимо устранить причину раздвоения мысли, состоящую в смешении объектов, имеющих общие характеристики. Решение этой проблемы заключалось в создании специальной процедуры, выполняющей техническую функцию разделения того, что не следовало смешивать. И в самом начале НБ Ватсьяна представляет нам три "процедуры", осуществляемые ньяей, одна из которых именуется им как *лакшана* – «характеристика (*dharma*), дифференцирующая предметы номинации»⁴⁷.

Далее, в комментариях к 1-1-4 НС найяик, стремясь, скорее всего, оправдать данное автором НС не совсем полное определение восприятия, конкретизирует задачу определения, оговаривая тип характеристики: «[В сутре] не дается такого определения причин восприятия, которое было бы исчерпывающим, но выделяется специфическая [его (т.е. восприятия)] причина»⁴⁸. То, что формулируется специфическая причина перцептивного знания, не исключает и того, что объединяет [восприятие с другими источниками знания], такими как логический вывод и прочие». Комментатор, в ответ на предложение оппонента упомянуть в определении восприятия контакт *индрий* с *манасом*, еще раз подчеркивает, что этого не требуется, так как контакт, «будучи общим, не выделяется [в определении]»⁴⁹.

Задача, стоящая перед определением, раскрывается и в дискуссии по поводу значения слова (*pada*) в комментариях к сутре 2.2.68. Поясним: найяики считали, что слово служит для выражения рода (класса) – *jāti*, родовой формы – *ākṛti* и индивида – *vyakti*. «Значение же слова (*padārtha*) [конституируется] и индивидом, и формой, и классом»⁵⁰. Ватсьяна комментирует это следующим образом: «слово же имеет значение акцентировки. Что же акцентируется? То, что в значении слова нет такого распределения, чтобы одно [из указанных составляющих] было первостепенным, а другие – второстепенными. Когда [посредством слова] выявляются отличие [одного предмета от других] и [его] специфика, тогда индивид первостепенен, а форма и класс второстепенны. Когда же различие не выявляется, а [выясняется] универсальность, тогда она будет первостепенной, а индивид и форма –

второстепенными»⁵¹. И тут у оппонентов Ватсьяяны возникает вопрос: «но как тогда выяснить, что индивид, форма и класс различны?», т.е. как понять, что выражено в первую очередь, а что – во вторую, если и класс, и форма, и индивид в слове составляют некое единое целое. Ватсьяяна дает четкий ответ: *Lakṣaṇabhedāt* – «Через различие их определений»⁵².

Поясняя все вышесказанное, можно сказать, что с помощью определения из некоего единства выделяются его составляющие, и тем самым они оказываются доступными для исследования, в ходе которого открывается истина.

Формулировки Ватсьяяны сложились в результате анализа текста НС. Сутры 1-1-7, 1-1-20, 1-1-21, 1-1-22, 1-2-15, а также ряд других, служат примером того, что автор НС часто определял предметы рассмотрения путем указания на их характерные признаки. Ватсьяяна, описывая дефиницию-*лакшану*, унифицировал ее значение, подчеркнув, что определение – это характерный, специфический признак. В связи с этим хотелось бы процитировать одного из виднейших найяиков – Джаянты⁵³, автора «Ньяя-манджари» (IX в. н.э.): *Pratyakṣamiti lakṣyanirdeśaḥ itaralakṣaṇam* – «[слово] восприятие – это формулировка определяемого, а остальное – это ее определение...»⁵⁴. Эта цитата интересна тем, что, как подчеркивает М.Биардо⁵⁵, слово «лакшана» стоит здесь в единственном числе, т.е. означает не просто характерные свойства, а именно определение⁵⁶.

Комментатор НС положил начало созданию ньяи как философской системы. Последующие представители школы продолжали работу по уточнению, структурированию и разработке различных аспектов ньяи. Вопрос о статусе характерного признака стал одним из основных для последователей Ватсьяяны. М.Биардо в уже упомянутой статье утверждает, что найяики, как и грамматисты, вместо того, чтобы выяснить, что является сущностью вещи, а что нет, выбирали в качестве *лакшаны* первый бросающийся в глаза признак⁵⁷. Это замечание касается древней ньяи. Однако в ходе дискуссий с буддистами найяики достигли выработали понимание того, что можно, а что не следует считать специфическим атрибутом. Так, Уддьотакара в «Ньяя-варттике» (VII в. н.э.), разбирая классический пример «на холме дым, следовательно, холм горит», пришел к выводу, что из существования на холме дыма нельзя вывести наличие там огня, ибо дым и

огонь, в данном примере "со-существующие" в третьей вещи (холм), относятся к последней лишь *по случаю*. Иными словами, холм не является сущностной составляющей выводимого, т.е. огня, и не связан с ним причинно-следственной связью. Уддьотакара показал важность понимания характера атрибутов, при неверном толковании которого точное определение – *лакшана* – могло оставаться затруднительным.

Работы одного из наиболее чтимых представителей ньяявайшешики Удаяны, (X в.н.э.) – «Лакшанавали» и «Лакшанамала» – являются следующей ступенью в развитии рассматриваемой проблемы. Определения интересуют ученого уже не как средство постижения истины, а сами по себе. По замечанию К.Поттера, новизна текстов Удаяны заключается, в основном, «в *стиле и в характере определений*, а не в содержании, которое обычно не сильно расходится с уже принятым» (курсив мой. – М. М.)⁵⁸. Удаяна привлек внимание найяиков непосредственно к форме определений. По мере развития гносеологической и особенно логической проблематики интерес найяиков к процессу дефинирования продолжал расти. Как пишет С.Шанкаранараянан, «вопрос, связанный с определением, стал самым фундаментальным в индийской логике»⁵⁹.

Перед представителями позднего, синкретического периода ньяи встала задача дефинирования определения с использованием уже более разработанного и совершенного логического аппарата. Своеобразный итог в вопросе определения в классический период школы ньяя⁶⁰ был подведен в текстах Аннамбхаты – «Тарка-санграха» (далее ТС) и «Тарка-дипика» (далее ТД), комментария к ТС⁶¹. В них приводится дефиниция самого определения, анализируется его структура⁶². Также употребляется особый термин для обозначения специфического признака – *asādhāraṇadharmā*.

ТС построены по сходному с НБ принципу. Сначала приводятся «списки основных терминов (*uddeśā*)», затем следует раздел определения понятий (*lākṣaṇā*⁶³). После определений идет раздел, посвященный исследованию (*parikṣā*) предметов определения.

В 3-й сутре ТС дается перечисление девяти субстанций. Комментатор тут же определяет и саму субстанцию – «это свойство обладать родовой характеристикой субстанциальности или свойство обладать качеством»⁶⁴. Определив субстанцию, автор

приводит критерии правильного определения: «Правильное определение есть свойство, лишенное... трех ошибок. Именно оно и называется специфическим свойством (*asādhāraṇadharmā*)»⁶⁵. Приведем здесь перечисление ошибок, которых следует избегать при поиске *асадахаранадахармы*:

(а) нераспределение (*avyāpti*) – это обнаруживаемость [определяющего] в части определяемого, например: «бурость – [родовая характеристика] коровы».

(б) сверхраспределение (*ativyāpti*) – это обнаруживаемость [определяющего также и] в неопределяемом, например: «рогатость – [родовая характеристика] коровы».

(в) невозможность [распределения] (*asambhāva*) – обнаруживаемость [определяющего] только в определяемом, например: «однокопытность – [родовая характеристика] коровы»⁶⁶.

Свойство, лишенное этих ошибок, т.е. специфичность представляет собой «самобытную закономерность, существующую как ограничитель класса определяемого. И необходимо давать спецификацию [этого] свойства как свойства быть отличным от того, что именно исключает в определении, и от того, что исключено в результате наименования и прочего с целью устранить сверхраспределение [в перечисленном]»⁶⁷. В качестве примера определений, даваемых в ТС, можно привести дефиницию земли. В 10 сутре говорится: «земля специфицируется запахом» (*gandhavatī pṛthivī*)⁶⁸. Свойство «обладание запахом»⁶⁹ считается Аннамбхаттой характеристикой особого плана. Оно является неотъемлемым и находится в отношении внутренней присущности.

Подведем итоги. В самом начале статьи были выделены два аспекта развития проблемы определения – история дефинирования как особой процедуры и история самого термина «определение» (в случае Индии – это *лакшана*). Процедура определения начала осуществляться задолго до появления соответствующего термина (именование совершаемого действия есть акт рефлексии, свойственный более высокому уровню развития). Идея определения использовалась व्याкараной в связи с техническими терминами и правилами, а затем и в дискуссиях, предмет которых выходил за рамки метаязыка грамматики (см. раздел, посвященный Патанджали). Затем, дефинирование развивалось в работах индийских логиков, использовавших определение в целях предотвращения смешения объектов исследования и отделения

их от других объектов. Именно в данном контексте определение и стало обозначаться термином *лакшана*.

Как уже было сказано, слово *лакшана* изначально не понималось как процедура определения. Оно имело значение метки, знака, характеристики (не обязательно специфической, выделяющей или родовой, а просто любой характеристики), а производное от него слово *лакшья* трактовалось как «характеризующее что-либо»⁷⁰. Грамматисты использовали *лакшану* в качестве особого грамматического термина, обозначающего правило, т.е. в более широком смысле. Ватсыяна взял слово «лакшана» в его первоначальном значении, но тоже стал использовать его как *термин*. Он придал *лакшане* значение **специфической** характеристики, или **выделяющего признака**, и именно в этом качестве *лакшана* постепенно оказалась вписанной в метаязык ньяи и стала общим обозначением и самой процедуры определения. Роль определения, таким образом, сводилась к акту отделения одного объекта от другого: «Цель определения состоит в разделении или разрешении употребления слов»⁷¹. Анализируя материал ТС и ТД, С. Шанкаранараянан, приходит к важному выводу: форма дефиниции, выработанная в школе ньяи, и вписанная впоследствии в систему синкретической ньяи-вайшешики, может применяться, по сути, только к падартхам самой ньяи. Это связано с тем, что каждый из 16 «нормативных предметов ньяи» является лишь небольшим фрагментом универсума, и таким образом, может быть выделен и ограничен по отношению к чему-то, что им не является. Дать определение сущностей, претендующих на всеобщность, в такой форме невозможно, но найяики и не ставили перед собой подобной задачи⁷². Об этом писал и Д.Н. Моханти: «в Индии...определение не стремится артикулировать сущность определяемого, т.е. не является эссенциальным»⁷³.

Таким образом, понятие определения в индийской традиции не следует считать эквивалентом западного представления о дефинировании. Оно предназначалось для решения вполне конкретных задач и не носило общеметодологического характера. Определение найяиков было лишь одной из трех операций, предполагающих правильное введение предмета исследования в рамках именно этой системы, в то время как западные философы воспринимали классическое дефинирование как основной путь к проникновению в сущность вещей.

Примечания

- 1 Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 154.; *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. М., 1994. С. 197.
- 2 *Ивин А.А., Никифоров А.Л.* Словарь по логике. М., 1998. С. 244.
- 3 Так, согласно Аристотелю, «о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи, ведь каждое "почему" сводится, в конечном счете, к определению вещи, а первое "почему" и есть причина и начало». Таким образом, Аристотель ставил перед определением не столько изолированную и частную логическую задачу, сколько более широкую – гносеологическую, а именно, постижение сути вещи (*Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 94*). И далее на протяжении всей истории западной традиции проблема определения в таком ее понимании не выходила из круга рассматриваемых философами вопросов (*Бэкон «Великое восстановление наук», «Новый органон», Декарт «Рассуждение о методе», Кант «Критика чистого разума»* и т.д.).
- 4 *Ивин А.А., Никифоров А.Л.* Словарь по логике. С. 244.
- 5 *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 60.
- 6 от корня lakṣ – воспринимать, узнавать, метить, обозначать, характеризовать (*Sanskrit-English Dictionary. P. 892*). Lakṣaṇa – «выражающий [что-либо] косвенно» (встречается в Ведантах), «признак», «знак», «символ», «характеристика», «атрибут», «качество», см.: *Sanskrit-English Dictionary. P. 892*.
- 7 *Staal J. F.* The Theory of Definition in Indian Logic // *Journal of the American oriental society.* 1961. Vol. 81, №. 2. P. 122.
- 8 О ритуалистике и ее влиянии на грамматику, см.: *Staal J. F.* The Concept of Metalanguage and its Indian Background // *Journal of Indian Philosophy.* Dordrecht, 1975. Vol. 3. P. 315–354; *Staal J. F.* Ritual, Grammar, and the Origins of Science in India // *Journal of Indian Philosophy.* Dordrecht, 1982. Vol. 10, № 1; *Bronkhorst J.* The Relationship between Linguistics and Other Sciences in India // *History of Language Sciences.* Walter de Gruyter. Berlin–N. Y., 2000. Vol. 1. P. 166–173.
- 9 Подробно об этом см.: *Renou L.* Sur le Genre du Sātra dans la Litterature Sanskrite // *Journal Asiatique.* 1963.
- 10 Придание строго фиксированного смысла терминам языка, как мы помним, является одной из функций определения в западной традиции.
- 11 *Cardona G.* Panini. A Survey of Research. The Hague–P., 1976. P. 191.
- 12 *Pinault G.-J.* Panini. et l'Enseignement Grammatical // *Histoire des Idées Linguistiques.* Liege–Bruxelles, 1989. Т. 1. P. 333.
- 13 При переводе на русский язык сутр Панини используются работы Кардоны.
- 14 *Staal J.F.* Word Order in Sanskrit and Universal Grammar. Dordrecht, 1967. P. 24–25.
- 15 *Staal J.F.* The concept of Metalanguage and its Indian Background. P. 324.

- 16 В связи с этим очень интересна концепция следования правилу, разработанная в полной мере Витгенштейном. С точки зрения Витгенштейна, правило (его смысл, его интерпретация) не представляет автономного объекта «третьего мира», который сам определяет, какое следование ему является правильным, а какое – нет. Следование правилу есть сложившаяся практика, обычай. Истоки проблемы следования правилу лежат в разработанной философом идее языковых игр. См., например: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.–СПб.: Изд-во АСТ, 2003.
- 17 *Sanskrit-English Dictionary.* P. 892.
- 18 Один из первых известных нам комментаторов сутр Панини.
- 19 Комментарий на сутры Панини и варттики Катьяяны, а также развернутое критическое исследование «Санграхи» – утерянного трактата, приписываемого грамматисту Вьяди.
- 20 *Renou L.* Terminologie Grammaticale du Sanskrit (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 280,281,282). Librairie Ancienne Honore Champion. P., 1957. P. 2 61.
- 21 *Захарьин Б.А.* Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М., 2003. С. 163.
- 22 Там же. С.164.
- 23 Там же.
- 24 *Renou L.* Terminologie Grammaticale du Sanskrit. P. 261.
- 25 См. например комментарии 53 (к II варттике Катьяяны), 63 (к III варттике)
- 26 *Scharfe H.* Die Logik im Mahabhashya. Berlin, 1961.
- 27 Подобранные Шарфе примеры из Мбх позволили ему осветить проблему определения достаточно полно. В данной работе я ограничиваюсь некоторыми его примерами и переводами.
- 28 Ихневмон (египетский мангуст). Длина тела 23-65 см, хвоста до 50 см – Советский Энциклопедический Словарь /Под ред. Прохорова А.М. М., 1983. С. 753.
- 29 Мхб. I 474.12-17.
- 30 Хотелось бы заметить, что это не определение действия как явления объективной реальности (философское определение), а определение, которое предназначено для обеспечения правильного функционирования языка (семантическое определение).
- 31 Иными словами, выкидыш не является эмбрионом, поскольку это уже не живое существо, а кусок мертвой материи.
- 32 Цит. по: *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика». Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1998. *Kriyā nameyamatyantāparidṛṭā. Acakya piṇḍibhūta nidarśayatam yathā garbho nirludi ṭhah. Sāmāvanumānagamyā Kosāvanumānah. Iha sarvesu sādhanēsu sannihiteṣu kadācit pacatṭiyetad bhavati kadacina bhavati. Yasmin sādhanē sannihite pacatṭiyetad bhavati sā nunaṃ kriyā. Athavā yayā devadatta iha bhutvā pātālipūtre bhavati sā nunaṃ kriyā. Kathaṃ punarjāyate kriyāvacanaḥ pacādaya iti. Yadeṣaṃ karotinaḥ sāmānādhikaranyam. Kim karoti pacati. Kim kariṣyati pakṣyati. Kim akarṣāt apakṣiditi.*
- 33 Мхб I (346. 19-) 347 . 10-18.
- 34 *Scharfe H.* Die Logik im Mahabhashya. Berlin, 1961. P. 32.
- 35 Самые древние из известных нам источников школы ньяя.

- 36 О датировке НС, а также НБ см.: *Шохин В.К.* Ньяя-сутры, Ньяя-Бхашья. Историко-философское исследование. М., 2001. С. 79–114 и С.114–137.
- 37 *НБ*. С. 151.
- 38 *НБ*. С. 152.
- 39 Подробно см.: *Шохин В.К.* Брахманистская философия. С. 268.
- 40 *НБ* С. 156.
- 41 *Biardeau M.* La Definition dans la pensée Indienne. P. 371–384.
- 42 *Biardeau M.* La Definition. P. 372.
- 43 «...выражающийся, прежде всего в зависимости от грамматической традиции – в создании «сутрообразных» схолий» (Ньяя-сутры, Ньяя-Бхашья, пер. В.К.Шохина. С. 121).
- 44 Там же. С. 121.
- 45 Там же. С. 146.
- 46 Там же. С. 166.
- 47 *tatrodḍiṭṭisya tattvavyavacchedako dharmo lakṣaṇam.*
- 48 Определение через указание специфической причины можно встретить еще у Патанджали (пример с самхитой Шакальев)
- 49 *НБ*. С. 153.
- 50 *НБ*. С. 257.
- 51 Там же.
- 52 Там же.
- 53 Комментатор *НС*.
- 54 Приводится по: *Biardeau M.* La definition dans la pensée Indienne. P. 374.
- 55 Там же.
- 56 Как, например, в определении того же восприятия в *НС* – см.: *НС*. С. 151.
- 57 *Biardeau M.* La definition. P. 375.
- 58 *The Encyclopedia of Indian Philosophies /General Ed. K.Potter. Dehli, 1970 (1984, 1995). Vol. I.: Bibliography. Vol. II: Indian Metaphysics and Epistemology. the Tradition of Nyaya-Vaisesika up to Gangesa. 1978. P. 523.*
- 59 *Sankaranarayanan S.* Problem of Definition in Indian Logic // *The Adyar Library Bulletin*. 52, 1988. P. 114.
- 60 Е.П.Островская во введении к своему переводу ТС и ТД (Аннамбхатта Тарка-Санграха (свод умозрений). Тарка-Димика (разъяснение к своду умозрений) /Пер. с санкр., введ. комм. Е.П. Островской. М., 1989) пишет, что, «как правило, ТС относили к литературе навья-ньяи. В частности, даже такой крупный специалист по эпистемологии индийского реализма, как Б.К.Матилал, относит Аннамбхатту к представителям Митхильской школы новых найяиков [Б.К.Матилал 1977. С. 107]. Однако, – считает автор, – эта точка зрения может быть легко опровергнута путем обращения к тексту ТС, в завершающем фрагменте которого сказано буквально следующее: «С целью дать начинающим законченное объяснение учений Канады и ньяи ученый Аннамбхата и создал “Свод умозрений”». Таким образом, Е.П.Островская приходит к выводу, что Аннамбхату следует считать представителем синкретической школы.
- 61 ТС и ТД датируются XVII веком н.э.

- 62 Подробный разбор дефиниции определения, приведенной в ТД, дан в работах: J.F Staal. The Theory of Definition in Indian Logic, p.124-126 и S.Sankaranarayanan. Problem of Definition in Indian Logic, p.120-125.
- 63 Этот термин является производным от lakṣaṇa и переводится как «имеющий отношение к характеризующим знакам, маркам». См.: Sanskrit-English Dictionary, p. 899.
- 64 ТС, с.40.
- 65 Там же.
- 66 Там же. Śiṅāśrīrūṣṛmḥṃ
- 67 Там же.
- 68 Там же. С. 65.
- 69 «Gandhavatī» образовано путем присоединения к основе gandha суффикса обладания -vat.
- 70 Наряду с этим оно использовалось и как синоним слова *супра*, т.е. в значении правила.
- 71 Цит. по: Biardeau M. La Definition. P. 375. Vyāvṛttirvyavahāro vā lakṣaṇasya praujojanam.
- 72 Sankaranarayanan S. Problem of Definition in Indian logic. 113–125. P. 120.
- 73 Mohanti D.N. Indian Philosophy: Between Tradition and Modernity. Bharata Manisha, II, 1977. P. 246.

SUMMARY

Maria Miutel

About the Notion of Definition in Indian Thought (Vyākaraṇa and classical Nyāya)

The main aim of this paper is to give a review of the history of the notion of definition (Sanskrit *lakṣaṇa*) as well as to cover major theories of definition of Vyākaraṇa and Nyāya schools. The analysis starts with Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*. It is pointed out that even though the term *lakṣaṇa* was not mentioned in it in the sense of definition, the concept itself was already used. Its main usage applies to technical terms and metarules.

In the second part, the author while examining some passages from *Mahābhāṣya* makes some conclusions regarding Patañjali's understanding of definition and its role not only in grammar but also in other aspects of scientific (shastric) thought.

Stressing out the connections and possible influence of grammar on the logical *darsana* it is shown how the notion *lakṣaṇa* and what is even more important the idea of definition was integrated in the Nyāya system. In it, the process of definition is the search of specific quality, feature, which distinguishes the defined object from the others and makes it a subject of further Nyāya analysis.

Логика аланкары

Мнение о том, что *аланкары* (поэтические «украшения»), составляющие одну из основных категорий выразительных средств поэзии в индийской классической поэтике, суть фигуры «логические», нередко встречается в современных исследованиях. На эту мысль ученых наводят, прежде всего, следующие обстоятельства: 1) терминология описания *аланкар*, принятая в поэтике; 2) некоторые принципы классификации фигур; 3) наблюдения за способом функционирования фигур. К этому перечню мы можем добавить еще одно соображение, отчасти согласующееся с мнением о «логической» форме *аланкар*, но отчасти расходящееся с ним. Выдвигаемое нами соображение основано, в первую очередь, на понимании *аланкар* как функциональных единиц текста (поэтических высказываний), имеющих строго определенную структуру. Если структура так важна для этих высказываний, следовательно, она имеет функциональное значение и, возможно, определяет функцию такого высказывания. Этот вопрос требует предварительного пояснения.

Теория поэтических украшений (*аланкара-шастра*) пережила в процессе складывания индийской классической теории поэзии несколько этапов. Ранний этап ее формирования зафиксирован в трактатах Бхамахи «Кавьяланкара» (кон. VII в.), Дандина «Кавьядарша» (датируемого от VII до IX вв.) и в трудах ряда их последователей: на этом этапе сложился основной корпус фигур поэзии, общий метод их описания и т.п. В качестве основного *принципа действия* поэтических фигур Бхамаха выдвинул принцип «непрямого высказывания» (*вакроти*, досл. «гнутая речь»). Этот принцип опирается на представление о замысле поэта, который не может быть выражен непосредственно, в текстуальном плане, но выражается поэтическим высказыванием «непрямо», с помощью особых технических средств – *аланкар*, функционально предназначенных для создания того или иного типа замысла. Ав-

торству Бхамахи приписывается и первоначальный способ классификации украшений на «смысловые» (*артха-аланкары*)¹ и «словесные» (*шабда-аланкары*). Дальнейшие попытки разработать классификацию *аланкар* были предприняты санскритскими теоретиками Рудратой (рубеж XI–X вв.) и Руйякой (кон. XII в.).

Позднее главенствующее положение в поэтике заняли теории *дхвани* (высказываний с прямо не выраженным, но проявляемым «скрытым смыслом») и *расы* (эстетического чувства, проявляемого в поэзии). Эти виды поэтического замысла не нуждались в непременном использовании таких технических средств, как поэтические фигуры, в связи с этим последние были оттеснены на второй план, превратившись в факультативные средства поэтической выразительности. Более поздние (с конца XI в.) направления санскритской поэтической теории сформировали синкретический подход к целям поэтического дискурса, объединив все основные категории поэтики в общий канон. Невыразимый (средствами «обыденной» речи) замысел, передаваемый «непрямым высказыванием» (*вакрукти*), в общепоэтическом плане был определен этой школой как «красота» и «удивительность», эстетическая эмоция (*раса*) или скрытый смысл (*дхвани*). Дальнейшая разработка теории украшений как в теоретическом, так и в практическом плане отражена во многих трудах, среди которых следует отметить V главу трактата «Чандралока» Джаядевы (XIV в.) и трактат Аппайи Дикшиты «Кувалайянанда» (рубеж XVI–XVII вв.), основанный на V главе «Чандралоки».

Последним этапом развития системы украшений в Северной Индии можно назвать период «воспроизведения» санскритского поэтического канона на средневековом новоиндийском языке брадж в XVII–XVIII вв. Труды этой эпохи, посвященные *аланкарам*, в теоретическом плане копировали санскритские поэтологические сочинения (чаще всего, самые поздние, такие, как трактаты Джаядевы и Аппайи Дикшиты), однако они дают интереснейший иллюстративный материал на брадже, демонстрирующий практическое применение правил санскритского канона в поэзии.

Изучение всех этих разработок позволяет дать общее определение индийским поэтическим фигурам как способам построения «правильного» (т.е. желаемого поэтом) замысла. Иначе говоря, *аланкары*, по-видимому, представляют собой высказывания,

имеющие особую *структуру*, которая позволяет «непрямо» выразить замысел определенного типа. Такая задача облегчается, в частности, строгой регламентацией в канонической поэзии типов поэтического замысла («красота», «удивительность», преувеличение) и ее тематик (девять проявляемых поэзией эмоций-*рас*).

Теоретики индийской поэзии, несомненно, различали в строении поэтических фигур структурные элементы, сближающие их с логическими суждениями. Наиболее четкое оформление принципы строения *аланкар* получили в процессе систематизации смысловых украшений в соответствии с их структурой и характером действия. Ввиду этого для выявления «логического» принципа в строении *аланкар* удобно рассматривать их совокупности, объединяющие в себе однотипные, то есть построенные по одному принципу фигуры. Одной из наиболее интересных в этом отношении является группа *аланкар*, «основанных на противоречии». Эта группа выделяется уже в самых ранних классификациях поэтических фигур в трактатах «Кавьяланкара» Рудраты и «Аланкарасарвасва» Руйяки, она присутствует и в системе последователей Руйяки Видьядхары (рубеж XIII–XIV вв.) и Видьянатхи (рубеж XIII–XIV вв.) (Чаудхари 1973: 46–48). В более поздней традиции, отраженной в трактате «Чандралока» Джаядевы и в «Кувалайананде» Аппайи Дикшиты, данная группа², по-видимому, распадается на фигуры, собственно «основанные на противоречии» (*virodha-mūlaka*) и основанные на связи причины и следствия (*kārya-kāraṇa siddhānta-mūlaka*) (Мишра 1950: 14–16). Терминология описания смысловых фигур в обоих трактатах и некоторые комментарии Аппайи Дикшиты определенно указывают на это, хотя границы двух подгрупп четко установить не удастся, поскольку большинство фигур или их разновидностей имеют «смешанный» тип: они построены на противоречии и описываются в терминах каузальных отношений (либо отношений содержащего, или вместилища (*ādhāra*) и вмещаемого (*ādheya*).

Исходя из определений в «Кувалайананде», из всего перечня фигур, входящих в указанный блок, собственно к «фигурам противоречия» можно отнести *виродхабхасу* («мнимое противоречие»), разновидность *аланкары вишама* («[описание] несоответствия») и, по-видимому, две разновидности *аланкары вишеша* («отличие»); к фигурам, отражающим в своей структуре исклю-

чительно связь причины и следствия – *аланкары сама* («[описание] соответствия», 3 разновидности), *аньонья* («взаимная») и *гумпха* («переплетение», 2 разновидности)³. К смешанному типу следует причислить фигуры: *вибхавана* («обнаруживающая», 6 разновидностей); *вишешокти* («описание исключительности»); *асамбхава* («невероятная»); *асангати* («отсутствие связи», 3 разновидности); *вишама* («[описание] несоответствия»); *вичитра* («необычная»); *адхика* («[описание] превосходящего», 2 разновидности); *альпа* («[описание] меньшего»); *вишеша* («отличие», первая разновидность) и *вьягхата* («нарушение», 2 разновидности).

Основным техническим принципом построения этой «смешанной» части *аланкар* является несоответствие (несовместимость) причины и следствия, вмещаемого и вместилища. В основу их формального различия также положен ряд методов.

Прежде всего, сами причина и следствие могут формально различаться по принадлежности к категориям: предмет (или деятель), качество, действие. Факторы, обуславливающие несоответствие вмещаемого и вместилища тоже формальные: несоответствие объектов по величине (*адхика*, *альпа*), их количественное несоответствие или отсутствие содержащего (*вишеша*). Следует, также, подчеркнуть, что строение многих фигур подразумевает различие «обычных» и «необычных» причин и следствий – либо как известных в поэтическом употреблении, либо специально заданных контекстом (путем характеристики объектов и т.п.).

Далее, несоответствие или несовместимость причины и следствия должны быть обусловлены (или обоснованы). Среди приемов такого «обоснования» наиболее общими являются указания на несовместимость предметов по их свойствам (например, разновидности фигуры *вишама*); несоответствие причины с различной градацией (недостаточная, препятствующая, другая, противоположная и т.п., примером могут служить разновидности *вибхаваны*); несоответствие следствия, также с градацией (противоречащее, противоположное, «нежеланное», отсутствие следствия и т.д., как в фигурах *асангати III*, *вишешокти*, *вьягхата*); несоответствие по месту действия (*асангати I, II*) и т.п. К разряду «контекстуальных» приемов такого рода можно отнести обусловленность несовместимости причины и следствия восприятием (*асамбхава*) и несоответствием намерения (желания) дей-

ствию или результату (*вичитра* и др.). Сочетание этих методов в строении конкретных *аланкар* неизбежно должно приводить к появлению фигур, *структурно* очень похожих. Как можно видеть, при формальном различении этих *аланкар* некоторому методу отдается предпочтение, и он выступает как основа той или иной формы «непрямого высказывания»; как, например, при описании несоответствия причины и следствия, в некоторых фигурах оно понимается как «несоответствие причины» (разновидности *вибхаваны*), в других – как «несоответствие следствия» (*вишама II*), в том числе обусловленное намерением (*асангати III*), восприятием (*асамбхава*) и т.п.

Однотипная структура всех объединенных в этот блок украшений и единая («логическая») терминология их описаний отражают в поэтике некий системный принцип их функционирования, очевидно основанный на логическом методе. Остается вопрос: *как именно* логический метод может применяться в «поэзии украшений», или какие предпосылки к этому дает сам способ действия поэтических фигур. В современной исследовательской литературе делается мало попыток ответить на этот вопрос. Одна из них принадлежит Э.Джероу, который полагает, что поэзия исследует логические структуры (как модусы мышления) на предмет установления допустимых рамок их «неправильного применения» (*misuse*), отклонения от их норм. По мнению этого ученого сама поэзия как раз и состоит в таком отклонении, «в неправильном приложении логических форм в узких рамках» (Джероу 1971: 18–20).

В среде индийских поэтологов одна из первых попыток сопоставить художественную (поэтическую) форму высказывания с научными (логическими) законами мышления была предпринята Бхамахой в V главе его трактата «Кавьяланкара» (Темкин 1975: 79–80, 107). Бхамаха формулирует свой вывод, в частности, так: «Перед знатоками силлогизм предстает в кавье (поэзии. – С.Ц.) в ином выражении, чем [в шастрах] (науках. – С.Ц.), ибо кавья – это область видимого, а шастры исследуют истинную природу явлений.» [КАБ V, 33] (цит. в пер. Э.Н.Темкина; там же: 78)⁴. На наш взгляд, Бхамаха не случайно обозначает поэзию как область того, что относится к внешне воспринимаемому миру. Это значит, что если поэтическое высказывание внешне демонстрирует «нарушение» логических связей или «отклонение» от них – то

такое нарушение именно видимое, мнимое, «сняемое» восставлением действительных логических отношений. Это и есть то самое «иное выражение», в котором предстает в поэзии силлогизм; такой принцип можно назвать «осложнением» логических структур высказываний, но никак не действительным отклонением от них. Попутно можно заметить, что этот принцип лежит также в основе европейской метафоры, которая соединяет в себе «несоединимые» слова, обозначающие не сочетаемые друг с другом явления, но видимое противоречие между ними снимается пониманием действительного смысла такого выражения⁵ (то есть, в индийской терминологии – пониманием «намерения говорящего»).

Применительно к рассматриваемым группам украшений этот принцип проявляет себя в первую очередь как *видимое* (внешнее) несоответствие (несовместимость) причины и следствия, вмещаемого и вместилища. Следует сразу оговорить, что значительная часть таких украшений относится к разряду проявляющих «скрытый смысл» (*аланкара-дхвани*); на примере таких фигур функциональная роль принципа «внешней несовместимости» раскрывается наиболее отчетливо. Указанный видимый абсурд (несовместимость) побуждает воспринимающую сторону (слушателя, читателя) искать иное понимание описанного явления (иную его «причину»), иной смысл высказывания, отличный от его буквального содержания. Безусловно, такой «понимаемый» смысл должен быть *выводимым*. Следовательно, функция этих фигур строится на выводе, как на логическом методе.

Действительно, в понимании древнеиндийских философов и логиков вывод (*anumāna*) есть переход от воспрнятого к невоспрнятому. В классическом индийском примере силлогизма: «Гора в огне (огненная), потому что она дымится» – гора (*pakṣa*, *dharmin* – субъект или меньший термин) и дым (*hetu*, *sādhana* – средний термин) являются «воспрнятыми», а «невоспрнятым» (и подлежащим выведению) – огонь (*sādhya*, *dharma* – предикат или больший термин). Таким образом, видимому субъекту (горе) предикцируется не видимый огонь (Радхакришнан 1957, II: 60–62). Однако, силлогизм такого рода не содержит (и не подразумевает) никакого противоречия и, помимо того, не имеет никакого «скрытого» смысла, поскольку все члены его являются выраженными.

Существует еще один вид силлогизма, который представители философской школы миманса выделяли в качестве самостоятельной формы познания: это *артхапатти*, предположение, или импликация. *Артхапатти* представляет собой вывод, сделанный в виде предположения другого факта на основании факта имеющегося, воспринимаемого или выводимого. Классический пример импликации у индийских философов: «Тучный Девадатта не ест днем» (из чего следует вывод, или предположение, что он ест ночью, так как нельзя быть тучным и вовсе не есть). С точки зрения логики *артхапатти* осуществляется через познание отрицательного отношения между средним и большим терминами суждения, то есть, помогает примирить два видимо несовместимых факта (Там же: 95, 348–349).

Можно заметить, что именно такую форму имеют многие «основанные на противоречии» поэтические высказывания (фигуры), и «скрытый смысл» в них выводится именно путем импликации – предположения другой причины описанного явления. Наряду с этим, в поэтических «непрямых высказываниях» в целях видимого «нарушения» логики используются и другие, в том числе, специфические для поэзии приемы осложнения: иносказание (образное описание), игра слов (*шлеша*) и т.п. Этими приемами нередко «осложнена» и структура *артхапатти*.

Для примера можно рассмотреть одну из наиболее выдающихся фигур данной группы – *аланкару вибхавана*, у которой имеется ряд заслуживающих внимания разновидностей. В общем виде эта *аланкара* встречается уже у Дандина в «Кавьядарше», и ее определение также дается в терминах отношения причины и следствия⁶. Структурно *вибхавана* представляет собой высказывание, в котором описывается некое явление (следствие), возникающее без причины (обычная причина отрицается, либо отсутствует). Именно в такой форме ее определение предстает в «Кувалайананде» Аппайи Дикшиты⁷. Видимое противоречие между наличием следствия и отсутствием причины разрешается предположением иной причины, не выраженной в высказывании, – она и составляет «скрытый смысл» этого высказывания. Уже из общего определения видно, что фигура *вибхавана* представляет собой классический случай *артхапатти* – вывода, делаемого из высказывания, в котором выражено противоречие между большим и средним терминами. Аппайя Дикшита указывает шесть

разновидностей *вибхаваны*: 1) ее общая форма – наличие следствия в отсутствие (обычной) причины; 2) разновидность, в которой следствие возникает при недостаточности его причин; 3) когда следствие возникает, хотя указанная причина препятствует его возникновению; 4) когда указанная причина – «не та», но следствие наличествует; 5) когда следствие возникает из «противоположной» причины и 6) когда причина возникает из следствия [КААД: с.197–201].

В большинстве стихотворных примеров, иллюстрирующих эти разновидности, структура вывода-импликации прослеживается достаточно четко. Так, для иллюстрации второй разновидности *вибхаваны* (возникновение следствия при «недостаточности» причин) Аппайя Дикшита предлагает следующий стих [КААД: с.198]:

«Пыльца [цветов] манго и чампака, поднятая ветром в саду,
Заставляет путников проливать слезы,
[даже] не касаясь [их] глаз».

С точки зрения логики структура этого высказывания может быть представлена следующим образом: пыльца цветов (меньший термин) вызывает слезы у путников (большой термин), не касаясь их глаз (средний термин). Противоречие между большим и средним терминами налицо, и оно разрешается выводом (предположением) о том, что существует иная, не обычная причина (т.е. не обычное раздражающее действие пыльцы на глаза) описанного явления. А именно – *страдания* путников в разлуке со своими любимыми, *усиленные видом* пылящих пылью расцветших садов – одной из примет весеннего времени (классической поры любви). Данный пример можно с полным правом отнести к проявляющим «скрытый смысл», что достигается посредством функции *аланкары вибхавана*.

Другой стих [там же], служащий иллюстрацией к первой разновидности *вибхаваны* (возникновение следствия при отсутствии причины), также воспроизводит структуру *артханапatti*, но в функциональном плане отличается от рассмотренного выше примера:

«Хотя царь, заплетая косу красавицы,
рукой с благоуханными пальцами
оборвал цветы с лианы,
к [ее] стеблю [точас] стали лнуть пчелы».

Противоречие между большим и средним терминами, состоящее в том, что пчелы *налетели к лозе*, хотя царь *оборвал с нее цветы*, также разрешается пониманием другой, не обыденной причины поведения пчел. В данном случае «ключом» к пониманию этой причины может служить указание на «благоуханные пальцы» царя – хотя, ввиду наличия такого указания в стихе, он не может считаться проявляющим «скрытый смысл». Замысел поэта состоит в том, чтобы явить аромат, исходящий от рук царя в удивительном свете, подчеркнуть его превосходство над ароматом цветов. Этот стих демонстрирует еще одно из функциональных свойств фигуры *вибхавана* – создание *преувеличенного* описания «иной причины», выводимой из высказывания, как удивительной, исключительной и необычной по своим характеристикам вещи или свойства. На возможность создания этой фигурой преувеличения указывает сам Аппайя Дикшита в автокомментарии к своим примерам [Там же: с. 199].

Интересна для исследования шестая, «предельная» в системе «Кувалайананды», разновидность *вибхаваны*, в качестве видимого «противоречия» демонстрирующая возникновение причины из следствия. В трактате она проиллюстрирована следующим образом [Там же: с.201]:

«Лиана растет на горе – ведь не гора же растет на лиане!

Но тут [все] наоборот – на золотой лиане растут две горы».

В целом данная фигура также подразумевает понимание «иной причины» описанного явления, но достигается это не за счет действия какого-либо логического метода, а благодаря использованию чисто поэтических средств. Искомая «причина» кроется в замысле автора, в его *намерении* изобразить в стихе отнюдь не горный пейзаж, а пленительные формы молодой красавицы.

Высказывание, собственно отражающее форму фигуры (явление причины из следствия), является противоречивым только с точки зрения логики, но не с точки зрения поэзии (поэтического употребления). Пример Аппайи Дикшиты в качестве «вспомогательной» использует фигуру *рупакатишайокти*⁸ – подобное описание в поэзии осознается как «удивительное», но никак не противоречивое. Для того, чтобы подчеркнуть противоречивость такого высказывания (собственно, «нарушение» в нем логики), приходится ввести для контраста параллельное высказывание,

отражающее действительную связь данных причины и следствия. Последний прием, как видно из примеров других авторов, становится правилом, поскольку без него функция имеющейся налицо фигуры может быть воспринята иначе.

В данной разновидности *вибхаваны* форма логического противоречия создается полностью искусственно: с помощью поэтических средств (вспомогательных фигур, в том числе, игры слов (*шлешу*), иносказаний и т.п.) и за счет «логически правильной» посылки, нарочито вводимой в поэтический текст для того, чтобы выделить в нем противоречие.

Этот способ искусственного «нарушения логики» высказывания можно пояснить шире на примере *аланкары вишамы*, в общем виде определяемой как описание «соединения двух несочетаемых [вещей]»⁹. Разновидности *вишамы* различаются по формальному признаку несочетаемости предметов, их качеств или действий. Так, вторая разновидность этой фигуры, согласно определению в «Жувалайананде», структурно основана на противоречии между качествами причины и полученного следствия¹⁰, и она иллюстрируется вполне традиционным примером [Там же: с.208]:

«Твой темный меч порождает белую славу».

Это украшение также создает видимость противоречия в высказывании за счет вспомогательных поэтических средств, каковыми здесь служат поэтические образы (преимущественно, цветовые)¹¹.

Принцип действия такого украшения не имеет уже ничего общего с логической импликацией. Если первые из рассмотренных нами фигур создавали видимое противоречие за счет логической структуры, то в данной фигуре создается видимость этой логической структуры, усиливающая эффект противоречия. «Имитация» самой логической структуры служит здесь не для выведения «другой причины», но функционально обеспечивает удивительное соединение по-видимости не сочетаемых вещей. Вероятно, именно такой случай можно назвать, по выражению Э.Джероу, «неправильным применением» (*misuse*) логических структур.

Пример фигуры *вишамы* II наводит на мысль о том, что возможности собственно логических структур в поэзии на том исчерпываются.

Логика, постулирующая себя как науку об общезначимых формах и средствах мысли (ФЭС 1989: 315), ограничивает свою сферу таковыми формами, исследуя их безотносительно к их содержанию. Иными словами, она «исследует не мышление, а правила формального выведения» (Щедровицкий 1995: 37). Это в значительной мере относится и к древнеиндийской логике, в конечном счете, развивавшейся как «наука о доказательствах», о правильных инструментах познания, и оставлявшей в стороне сами объекты познания (Радхакришнан 1957, II: 33). Вместе с тем очевидно, что формы мысли зависят от содержания, от конкретных его типов и особенностей, которые логикой не учитываются, и, следовательно, могут существовать формы мысли, не охватываемые логическими структурами (Щедровицкий 1995: 26–33). Простейшим примером таких форм мысли, оформляющих конкретное содержание, тип знания или опыт, могут служить пословицы и поговорки, сами по себе (вне структур логики) являющиеся формулами, выражающими эти знания или опыт.

Логические структуры не охватывают собой все «модусы мышления» и не являются в этом смысле структурами универсальными, ввиду чего использование их также может быть ограниченным. Применение их в «украшенной поэзии», для создания новых структур поэтических фигур, отнюдь не бесконечно и, как показывает история развития поэтики, «вырождается» за счет введения в структуру фигур контекстуальных (их можно назвать и «ситуативными») факторов – характера восприятия, желания, нежелания, намерения и других, более частных аспектов. Точно так же метод построения поэтических украшений может выйти «за пределы» логики – не логики в широком понимании как «здорового смысла», но за пределы логики как *метода*, возможности которого в поэзии ограничены.

Проверить это соображение можно, обратившись к еще одной группе поэтических украшений, впервые, по всей видимости, выделенной в классификации Руйяки и сохранившейся у более поздних теоретиков. Это группа *аланкар*, «основанных на ньяя» (*nyāya-mūlaka*), традиционно подразделяемая на разряды *аланкар*, основанных на «лока-ньяя» (*loka-nyāya*), «вакья-ньяя» (*vākya-nyāya*) и «тарка-ньяя» (*tarka-nyāya*) (Якоби 1908: 596–597; Мишра 1950: 15–16; Чаудхари 1973: 46–48), сами наименования¹² кото-

рых представляют собой наибольший соблазн для трактовки структур составляющих их фигур в качестве «логических».

В современной литературе по санскритской поэтике термин «ньяя» (nyāya) нередко понимается как «логический принцип» (logical reason) (Де 1976, II: 73; см. также: Джероу 1971: 54). Рассматривая эту классификацию, П.А.Гринцер, в частности, определяет *аланкары*, входящие в группу «тарка-ньяя», как «построенные как логический вывод», *аланкары* группы «вакья-ньяя» – как «зависящие от логических связей внутри высказывания», и *аланкары* из группы «лока-ньяя» – как зависящие «от логических связей с предметным миром» (Гринцер 1987: 133). Мы, со своей стороны, не находим никаких оснований для такой интерпретации¹³. Во всяком случае, для позднесредневековой санскритской поэтики термин «ньяя», безусловно, не может трактоваться как «логика» или «формально-логический принцип», наподобие того, который мы выделяли в предыдущей группе украшений.

В отличие от последних данные *аланкары* отражают в своем строении не столько логические связи между вещами, сколько «модели» жизненных ситуаций, конкретных типов жизненного опыта или речевые «формулы», связанные с их передачей (каковыми служат, к примеру, афоризмы, пословицы и поговорки), обозначаемые тем же термином «ньяя»¹⁴. Сами по себе индийские «ньяя» представляют собой фразеологизмы в широком смысле – фразеологические сочетания различных структурных типов, обладающие способностью обозначать конкретную ситуацию путем указания или «отсылки» к широко известной «модели», отраженной в индийском фольклоре, либо на основании типологизированной синтаксической конструкции или предложения (известного или нового) афористического характера. В этом смысле выражения типа «ньяя» функционально могут быть сближены с такими выделяемыми в современном языкознании фразеологическими выражениями и сочетаниями, как «крылатые слова», с тем лишь отличием, что «ньяя» преимущественно основываются именно на фольклорном материале и народно-разговорных синтаксических конструкциях, отражающих ситуативные «модели».

Так, в фигурах, попадающих в разряд «лока-ньяя», используются структуры типовых ситуативных «моделей» – они по форме своей не устанавливают никаких общих логических отношений, но связаны с узкой сферой конкретного жизненного опы-

та (в целом, это можно определить выражением «так бывает в жизни»). Украшения разряда «вакья-ньяя» опираются на типовые синтаксические конструкции, речевые формулы и выражения (в частности, на поговорки). Наконец, украшения подгруппы «тарка-ньяя» представляют собой описание конкретных явлений, в поддержку которым приводится общий или частный довод, отражающий жизненный или мифологический опыт. С точки зрения европейской науки обобщения такого рода, ввиду конкретного их характера, нельзя отнести к сфере «логических».

Для большей ясности следует привести примеры практического применения «ньяя» в индийской поэтике, начав с одного из наиболее показательных украшений из разряда «вакья-ньяя» – *аланкары* «кавья-артхапатти», или «поэтической импликации». В кратком определении этого украшения в трактате Аппайя Дикшита прямо указывает, что «поэтическая импликация» – это «утверждение смысла посредством [ньяя] каймутья»¹⁵. Эта *ньяя*, носящая также название «дандапупа» (*daṇḍāpūpa*), включена в перечень, приводимый в словаре Апте, и поясняется следующим образом: если пирожок (*āpūpa*) подвешен к палке (*daṇḍa*), и говорится, что крыса утащила или сгрызла палку, то, само собой разумеется, это означает, что она съела и пирожок (Апте 1924: 574). Иными словами, данная *ньяя* обозначает нечто самоочевидное, однако она употребляется не столько ради установления логических отношений, связи «присущности» (*вьяпти*), сколько как образец самой ситуации самоочевидности.

В средневековой поэтике на брадже определение *аланкары артхапатти* не дает ссылки на «ньяя каймутья», но передает ее в виде речевой формулы, или моделирующего выражения: «Когда таким образом описывают – тот побежден, так что же [говорить] о другом» [Лалит лалам: 287]. Пример в «Кувалайананде» [КА-АД: с.244] в точности соответствует этой структуре:

«[Ее] лицом луна посрамлена, что ж говорить о лотосе?»

Если исходить из самой речевой модели, *ньяя* «каймутья» действительно может быть уподоблена импликации – самоочевидному предположению, правда, уже без выраженного противоречия. Однако поэтическая фигура, имитирующая ее структуру, функционально использует ее в «противоположном» плане: выражение, задающее типовую ситуацию (модель), прилагается к

ситуации нетипичной, то есть, с обыденной точки зрения *не самоочевидной*¹⁶.

Похожим образом функционируют еще некоторые украшения из групп «вакья-ньяя» и «лока-ньяя», однако в составе последней преобладают фигуры, действие которых основано на другом принципе. Эти фигуры вполне адекватно воспроизводят структуру известных, видимо, также из фольклора, «моделей» жизненных ситуаций, которые возможно проиллюстрировать в «удивительном» конкретном приложении.

Так, например, довольно поздняя в санскритской поэтике *аланкара вишадана* («огорчение»), принадлежащая к разряду «лока-ньяя», по своей структуре моделирует ситуацию, когда происходит нечто противоположное желаемому результату¹⁷. Наиболее яркий пример к ней дает трактат на брадже «Бхашабхушан» Джасвант Синха [162]:

«Только [он] коснулся [ее] одежды, как послышался крик петуха».

Как видно из примера, намерению (желанию влюбленного перейти от разговоров к делу) здесь противостоит «внешнее» обстоятельство (крик петуха, то есть наступление рассвета, – «причина», по которой влюбленные должны расстаться). «Удивительным» в данном случае по замыслу автора, вероятно, должно представляться то, как может неожиданно помешать человеку и опечалить его простой петушиный крик.

Согласно определению эту фигуру можно было бы трактовать как основанную на противоречии между желанием (причиной) и тем, что получилось (результатом), но примеры (см. также [КААД: с.272]; [Лалит лалам: 311]) показывают, что существенным в этой «модели» является фактор посторонней «причины», или обстоятельства, не укладывающийся в ранее рассмотренную логическую схему.

Украшения, принадлежащие к разряду «тарка-ньяя», или «ньяя, [основанных] на доводе», по принципу действия очень близки к только что рассмотренному. Структурное их отличие состоит в том, что они включают в себя довод, или подтверждающий пример. В таком строении можно усмотреть аналогию с индийским силлогизмом, включающим в качестве одного из членов поясняющий пример (*udāharaṇa*), однако эта аналогия чисто формальная, поскольку пример в фигурах «тарка-ньяя» выполняет совершенно иную функцию.

Прекрасным образом подобного украшения может служить *аланкара артхантараньяса* («введение другой вещи»), насчитывающая две разновидности в поздней поэтике: подтверждение частного примера общим речением (*саманьябхеда*) и общего – частным примером (*вишешабхеда*). У ранних авторов главное значение в этой фигуре придавалось *способу* подтверждения первоначального высказывания (подтверждение на основе сходства и различия, причинно-следственной связи, «от противного» и т.п.) (см. подробнее: Джероу 1971: 118; Гринцер 1987: 87–88). В позднесредневековой поэтике эта фигура, видимо, в значительной мере теряет свою функциональную особенность – на это указывает утрата ею большинства наиболее интересных разновидностей, оказавшихся функционально близкими другим сложившимся фигурам. Если исходить из описания *артхантараньясы* в трактате Аппайи Дикшиты [КААД: с. 253–258], то собственно функциональное значение в этой *аланкаре* имеет уже не «удивительный» способ подтверждения описываемого явления, а то, что данное явление или замечание находит вполне веское подтверждение. Чаще всего это либо мифологическое подтверждение, как в примере из «Лалит лалам» [291] (*вишешабхеда*):

«Господа нимало не заботит, [что] достойно и [что] недостойно.

Пренебрегая цветами пандануса, Хара¹⁸ череп носит на челе;
либо бытующее выражение, произносимое по поводу явлений определенного типа, как в иллюстрации из «Бхашабхушан» [153] (*саманьябхеда*):

«Благодаря могуществу Лучшего [из рода] Рагу¹⁹

[даже] горы поплыли [по морю].

Чего не сделают великие!»;

либо, наконец, взятое из жизни наблюдение, «удивительно» иллюстрирующее то или иное моделирующее выражение или ситуационную модель, как в образцах из «Кувалайананды» [КААД: с.253–255]:

«В соединении с достойным предметом даже самый малый обретает величие.

[Так], нитку носят на голове, потому что на ней [нанизаны] цветы» (*вишешабхеда*);

«Когда осень закрыла месяц [своими иссякшими] тучами, сезон дождей²⁰ прошел, смилив молнии-косые взоры.

[Ведь] разве не лишаются прелести женщины,

[пышность] персей своих утратив?»
(*саманьябхеда*).

В функциональном отношении «общее речение» в украшениях данного разряда выполняет роль «модели» некоторого типа явлений (или роль характеризующего их «формульного» выражения); «частное» же высказывание выступает как приложение этой модели к конкретному случаю. «Удивительным» здесь представляется неожиданное соединение «модели» и иллюстрирующего ее примера: либо само по себе, либо в силу «удивительности» модели или описанного конкретного явления.

Итак, сказанное выше дает возможность утверждать, что логические структуры, разумеется, находили свое применение в «поэзии украшений»: на них основано строение и действие целого ряда *аланкар*, которые в поздней санскритской поэтике были объединены в отдельные группы именно по этому принципу. Вместе с тем, логические методы являются далеко не единственными и даже не главными в ряду способов построения поэтических фигур: они используются только как одна из возможных «форм мысли». Заимствованная из логики терминология описания фигур поэзии указывает лишь на то, что такая терминология применялась как метод описания во всех санскритских *шастрах*.

Если же речь идет о том, чтобы установить принцип строения и функционирования *аланкар* как таковой, то, скорее, можно предположить, что он основан на «раскрытии» различных аспектов действия *функции языка*, которую древнеиндийские лингвисты выделяли и обозначали как функцию «вторичного означения» (*лакшана*), или метафорическую функцию. Иначе говоря, выявление логических структур в системе индийских поэтических украшений правомерно не более, чем попытка описать с помощью логических операций механизм действия метафоры.

Примечания

- ¹ В данной статье рассматривается только разряд смысловых украшений.
- ² Следует заметить, что состав этой, равно как и других групп, не оставался неизменным в ходе исторического развития данной классификации. Это связано, прежде всего, с изменением интерпретации ряда ранних фигур в более поздней поэтике, с выдвижением на первый план отдельных разновидностей фигур, возникновением новых и т.п. Мы основываем наше исследование на наиболее поздней и полной версии данной системы украшений, представленной в трактате Аппайи Дикшиты. Кроме того, в работе используются поэтические примеры из сочинений на брадже «Бхашабхушан» Джасвант Синха и «Лалит лалам» Матирама (оба — нач. XVII в.), следующих системе «Кувалайананды».
- ³ Фигуры *сама* и *аньонья* нельзя назвать вполне самостоятельными, так как они трактуются в поэтике как «противоположные» (то есть, не содержащие противоречия) фигурам *вишама* и *адхика/альпа* [КААД: с.216–218, 224–225], которые принадлежат к «смешанному» типу. *Аланкара гумхя* представляет собой цепочку соответствующих причин и следствий.
- ⁴ Мы полностью согласны с данной трактовкой и переводом Э.Н.Темкина, который рассматривает выражение «loka-āśrayam kāvyam» в оппозиции к «āgamas tattva'darsinaḥ», где «loka — мир, такой, каким он представляется людям в повседневной обыденности», т.е., — область феноменального, *видимых* явлений, а *tattva* — истинная природа вещей» (Там же).
- ⁵ На это обращает внимание, в частности, Н.Д.Арутюнова, рассматривающая метафору и как сопоставление, и как «противопоставление, из которого исключен первый термин» (Арутюнова 1999: 355). Согласно мнению этого автора, «умственное усилие по созданию и пониманию метафоры состоит в преодолении несовместимости, восстановлении смысловой гармонии» (Там же: 368).
- ⁶ «Когда с помощью отрицания обычной причины [явления] выявляется некая иная причина или [его] истинная природа, это вибхавана» [КАД II.199].
- ⁷ «vibhāvanā vināpi syātkāraṇam kāryajanma cet//» [КААД: с. 197].
- ⁸ Фигура *рупакатишайокти* («преувеличенная рупака») структурно основана на приравнивании предмета и объекта сравнения, но предмет сравнения при этом опускается. Таким образом, фигура предполагает описание предмета исключительно с помощью сопоставляемого объекта (объектов).
- ⁹ «viṣamaṃ varṇyate yatra ghaṭanānanurūpayoḥ //» [КААД: с.207].
- ¹⁰ «vigrhāpakāryasyotpattiḥ...» [Там же: с.208].
- ¹¹ Образная семантика цвета чрезвычайно широко разработана в индийской поэзии и составляет одно из основных ее художественных средств. В частности, *воинская слава* традиционно ассоциируется с ярко-белым цветом и белым сиянием, которое распространяется по всему миру.
- ¹² Термин «ньяя» наиболее известен в науке (в частности, в индологии) в качестве наименования одной из шести ортодоксальных философских школ древней Индии, преимущественно разрабатывавшей систему логики. В

самостоятельном употреблении «ньяя» также может означать «логика», «логическое заключение», «силлогизм», «метод», «правило» и т.п.

13 Данная классификация приведена П.А.Гринцером со ссылкой на перевод Г.Якоби трактата Руйяки «Аланкарасарвасва» (Гринцер 1987: 133). В труде Г.Якоби эта классификация дается в приложении, и составляющие ее термины не снабжены переводом или трактовкой (Якоби 1908: 596–597). Кроме того, оставляют в недоумении и предложенные П.А.Гринцером для перевода указанных терминов формулировки: «логические связи с предметным миром» и т.п.

14 Так, например, «Практический санскритско-английский словарь» Апте [Апте 1924: 573–575] указывает в ряду значений этого термина «афоризм», «популярное выражение» или «уместный, подходящий [к ситуации] пример», «модель» и приводит с пояснениями выборочный список из 30 таких «ньяя», или выражений, сокращенно обозначающих известные в традиции характерные «примеры» типовых жизненных ситуаций.

15 «*kaimutyenārthasamsiddhi...*» [КААД: с.244].

16 Ср. в «Лалит лалам» Матирама [288]: «...отразит ли зеркало блеск [ее] лица?// [Ведь] Луна ему в прислуги [годится], и лотос — его раб!»

17 «*īṣyamāṇaviruddhārthasamprāptih//*» [КААД: с.272].

18 Хара — имя-эпитет Шивы, одного из главных богов индуизма, бога-разрушителя мира в конце периода существования. Его изображения обычно снабжены символическими атрибутами свойственной ему миссии: ожерельем из черепов и т.п.

19 Лучший из рода Рагху — эпитет Рамы, героя древнеиндийского эпоса «Рамаяна». В более поздней традиции стал считаться одним из главных земных воплощений бога Вишну.

20 Сезон дождей — классическая пора любви в индийской поэзии. Осень же ассоциируется в ней с увяданием, старостью и смертью

Библиография

- Бхашабхушан: Mahārāj Jsvantasinh kṛta Bhāṣā-bhūṣaṇ (saṭṭka) / Saṃpādak aur ṭīkākar Viśvanāthaprasād Miśra. Banāras: Hindī-sāhitya-kuṭṭr, 2006 (1950).
- КААД: Kubalayānanda, a Treatise on Rhetoric by Apyyai Dikshita. With the commentary of Veidyanātha. Calcutta: Satya Press, 1874.
- КАБ: Bhāmaha. Kāvyaṅkāraḥ / paṇḍit Batkanātha Sarmmā tathā paṇḍit Baladeva Upādhyāya ityētābhyām bhu' mikāḍibhiḥ samalaṅkākṛtya sampāditāḥ. Kāśī: Jayakṛṣṇadās-Haridāsgupta, 1928.
- КАД: The Kāvyaḍarśa of śrī Dandin / Edited with a commentary by paṇḍit Premachandra Tarkabāgisa. Calcutta: Satya Press, 1863.
- Лалит лалам: Mahākavi Matirām kṛta Lalit lālam / Saṃpādak: Omprakāsh Sharma Śāstrī. Dillī: Saṅmārg Prakāshan, 6/г.
- Апте 1924: *Āpte V.S.* The practical Sanskrit-English Dictionary. Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary and Geographical Names in the Ancient History of India. Bombay: Gopal Narayan and Co., 1924.
- Арутюнова 1999: *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. 2 изд., испр. М.: Языки русской культуры, 1999.
- Гринцер 1987: *Гринцер П.А.* Основные категории классической индийской поэтики. М.: Наука, 1987.
- Де 1976: *De S.K.* History of Sanskrit Poetics. Vol. I–II. Calcutta: Firma KLM Private Limited, 1976.
- Джероу 1971: *Gerow E.* A glossary of Indian figures of speech. The Hague-Paris: Mouton, 1971.
- Мишра 1950: *Miśra V.* Antardarśan // Mahārāj Jsvantasinh kṛta Bhāṣā-bhūṣaṇ (saṭṭka) / Saṃpādak aur ṭīkākar Viśvanāthaprasād Miśra. Banāras: Hindī-sāhitya-kuṭṭr, 2006 (1950). P. 1–20.
- Радхакришнан 1957: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М.: Изд. иностр. лит., 1957.
- Темкин 1975: *Темкин Э.Н.* Мироззрение Бхамахи и датировка его трактата “Кавьяланкара”. М.: Наука, 1975.
- Философский энциклопедический словарь. М.: 1989.

- ФЭС 1989: *Caudhari S. Alaṅkāra, rīti aur vakrokti. Dillī: Alaṅkāra prakāśaṅ, 1973.*
- Чаудхари 1973: *Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Школа Культурной Политики, 1995.*
- Щедровицкий 1995: *Jacobi H. Ruyyaka's Alaṅkārasarvasva // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft. Lpz., 1908. Bd. 62.*
- Якоби 1908:

SUMMARY

Svetlana Tsvetkova

Logic in Alankaras

A problem of interrelation between the structure (construction) and the function of the figures of speech in Sanskrit medieval poetics is discussed in the paper. Generally scholars attribute these figures to the category of expressions based on a «logical» form or on the «misuse of the form within narrow limits» [Jerow 1971, p. 18]. However this view is based mainly on the terminology of description of the *alankaras* in poetics and on some formal principles of their classification, but does not take into consideration the poetical purpose of such figures or their real function in poetical text.

An analysis shows that the use (or in some sense the «misuse») of logical forms in the construction of poetical figures strictly depends on their function, i.e. on the *semantic* aspect they are intended to convey. Besides the *alankaras*, which have the structure in form of logical implication (*arthapatti*) and convey suggestive sense (*dhvani*), there are some types of figures imitating this logical form using specifically poetical means (puns, figurative expressions etc.), the purpose of which is to convey the «strikingness» of the description or of the poet's vision of the world. The action of another part of *alankaras* is based on the use of the structures of *nyayas* – popular maxims (e.g. proverbs and other expressions taken from folklore) which can not be attributed to the sphere of logic. Thus the means of construction of poetical figures are beyond the limits of logical method and can not be determined basing on it either exclusively or *par excellence*.

Определение предложения: ранняя миманса и व्याкарана

Поводом для написания этой статьи послужила карика из второй книги «Вакаяпадии» Бхартрихари (II.3), в которой автор говорит об отсутствии тождественности подходов к определению предложения-вакьи (vākya) в грамматической школе व्याкарана и школе индийской экзегезы миманса:

То, что формулируется в [данной] науке¹ [относительно] исчезновения удакты² и т.д.³, не во всем совпадает с [положениями школы, считающей предложение] членимым [на слова], нуждающиеся друг в друге⁴.

При всей близости мимансы и школ грамматики⁵, каждая из них по-разному определяет предложение. Почему? Для каких целей вообще понадобилось этим школам выделять предложение-вакью в отдельную единицу? Исходя из каких предпосылок, это делала каждая из школ?

В нашей статье мы обращаемся, прежде всего, к материалу двух основополагающих работ по философии мимансы и индийской грамматике, а именно: «Миманса-сутрам» (МС) Джаймини с комментариями Шабары и «Махабхашье» Патанджали (Мбх) (с инкорпорированными в нее пояснениями-*варттиками* Катьяяны на сутры Панини). Привлекаются и другие источники.

Понятие предложения в западной языковедческой традиции и термин *вакья* индийской лингвистики (особенно как его трактует знаменитый индийский грамматист Бхартрихари) полностью не совпадают. Западное понятие предложения тяготеет к синтаксической или семантической его интерпретации в контексте письменной или устной речи, т.е. оно трактуется как «...любое – от развернутого синтаксического построения (в письменном тексте от точки до точки) до отдельного слова или словоформы – высказывание (фраза), являющееся сообщением о чем-либо и

рассчитанное на слуховое (в произнесении) или зрительное (на письме) восприятие»⁶. Из трех семиотических сфер – семантики, синтактики и прагматики западное понятие предложения охватывает в общем случае только первые две, индийское же понятие *вакья* подчас включает в себя все три сферы, а в контексте лингвофилософских идей Бхартрихари и авторов-грамматистов после него явно выходит и за их рамки и отождествляется универсальной «словосушностью Брахмана», лежащей в основе вещей. Таким образом, предложение относится к сфере лингвофилософской онтологии⁷.

Следует сделать оговорку и в отношении перевода понятия *лакшана* (*lakṣaṇa*) термином «определение» («definition» – западных переводчиков). Под индийской *лакшаной* не следует понимать указание на родо-видовую принадлежность, как это часто имеет место в случае с западным понятием определения, но лишь указание на отличительную черту, в случае с предложением – существенную характеристику его природы (это тоже относится к западной практике определения)⁸.

Дать определение такой реалии как *вакья* в той или иной степени стремились все основные школы индийской философии. Каждая из них вырабатывала свой подход в зависимости от круга стоящих перед ней задач. Наряду с детально разработанными дефинициями, в индийской традиции существовали и достаточно общие, очевидные и, возможно, ранние, определения природы предложения-*вакьи*. Так, самым ранним⁹ из дошедших до нас определений предложения можно считать взгляд на природу предложения/*вакьи* как «собрание, соединение» значимых словоформ, отраженный в «Брихаддевата» (Ш.117) (*Bṛhaddevatā*)¹⁰, авторство которой приписывается Шаунаке¹¹. В этом сочинении *вакья* характеризуется следующим образом: «предложение – то, что рождается из соединения словоформ»¹².

Из разработок же в области собственно технических определений предложения, самыми ранними, по-видимому, следует считать подходы школ, по сфере своих исследований, оказавшихся наиболее близкими лингвистической проблематике – мимансы и व्याкараны. Эти школы, собственно, и возникли из необходимости структурировать и анализировать языковой/речевой материал текста Вед, с одной стороны, и повседневной разговорной практики, с другой. При этом миманса, занималась, прежде

всего, толкованием ритуальных предписаний Вед, осмыслением и структурированием достаточного запутанных процедур древнего ведийского ритуала. Усилия же грамматической школы были сфокусированы на вопросах сохранения, в первую очередь, формальной стороны священного знания – языка Вед при его передаче в традиции и, в том числе, на выработке общих принципов описания и порождения правильной, нормативной разговорной речи¹³.

Миманса

В традиции школы мимансы попытка определить предложение впервые встречается в «Миманса-сутрах», приписываемых Джаймини¹⁴.

Задача, стоявшая перед автором (авторами) МС, по удачному выражению Г. Девастхали, заключалась в том, чтобы «представить в форме системы концепцию Дхармы (*«религиозно-социального правильного действия»*. – В.И.), раскрывающуюся через океан Священных текстов, когда их должным образом интерпретируют»¹⁵. Действительно, основной мотив философии мимансы четко обозначен в первой, вводной сутре МС: «Итак, далее [идет] – исследование Дхармы»¹⁶. Упомянутый «океан Священных текстов» в контексте мимансы – это комплекс ведийских жертвенных формул (*мантр*), представляющих собой единый поток слитных текстов – *saṃhita*¹⁷ и объяснений к ним, передававшихся изустно в среде различных брахманских фамилий, бывших хранителями *шах* – буквально – «ветвей», рецензий Веды. Эти *мантры*, часть из которых первоначально, возможно, напрямую и не была связана с ритуалом, хотя и использовалась в нем в модифицированном виде, входили в сложные ритуальные процедуры, где звук, действие и смысл сливались в нерасторжимом единстве и вели к обретению как конкретного результата (того или иного ритуала), так и высшего плода ритуального действия – небес (*сварги*).

Во второй книге МС (II.1.35–45) комплекс ведийских *мантр* делится на три группы: *ричи* (гимны «Ригведы», выделявшиеся из потока остальных *мантр* стихотворным размером и цезурой между строфами), *саманы* (гимны, основной характеристикой которых была мелодия) и *яджусы*¹⁸ – жертвенные формулы, произносимые без какой-либо паузы и практически беззвучно (методом

упамша) во время того или иного ритуального акта и являющиеся своеобразным сопровождающим комментарием к нему. Именно в связи с необходимостью определять границы *яджусов* в рамках слитного произнесения потока этих формул¹⁹ и этим – фрагментировать непрерывный поток ритуальных актов, Джаймини и вводит определение законченного предложения/речения – *вакьи*, так сказать, «единицы измерения» одного ритуального акта (прежде всего, в его смысловом объеме):

«[Слова, объединенные] единым предметом/смыслом-целью, [образуют] единое предложение-речение, [части которого] требуют друг друга, [когда оно] находится в разделенном состоянии» (МС 2.1.46.)²⁰.

Главным фактором, объединяющим смыслы отдельных слов, полагалось единство смысла-цели (*артхи*) – на которую был направлен «вектор» отдельного ритуального действия. Поэтому предложение строится вокруг центральной оси – слова, передающего действие²¹. По словам комментатора МС Шабары²²: «Назначение мантры -- это то, что заставляет помнить о действии или реализации. Без памятования [этого] да не протекает действие»²³ (Шабара на МС IV.3.18). Бхартрихари интерпретирует определение мимансы следующим образом:

[Этой школой] предложение считается [имеющим] единую цель-смысл, [в нем] основное – действие, [указаны] характеристики [последнего]; когда слова [предложения] обособлены, [они] нуждаются друг в друге, [когда же они находятся в соединении], иных [слов] не нужно. («Вакьяпада» II.4)²⁴.

Шабара отдельно указывает, что единство смысла-цели – главное условие в предложении – реализуется именно благодаря единству его смысла-назначения (*ekarprajojanatvād*). В противном случае каждая отдельная словоформа, обладающая своим значением-смыслом, могла бы считаться обособленным высказыванием-предложением – *вакьей*. Это единство цели-назначения, относящееся к комплексу слов (к которому в мимансе сводится предложение)²⁵ и заставляет ощущать взаимную смысловую неполноту отдельных слов как элементов единого предложения. Поэтому, в определении Джаймини, наряду с условием единства *артхи*, упомянуто второе важное условие – *аканкша* (*ākāṅkṣa*) – буквально «ожидание», взаимная семантическая неполнота слов предложения.

В определении МС отсутствует третья важная компонента определения предложения, о которой говорит Шабара, – *саннидхи* (*saṃnidhi*) – следование слов в предложении друг за другом без значительных перерывов в произношении²⁶. Объяснение отсутствия данного условия в определении Джаймини в явном виде – очевидно. Определение предложения у Джаймини, как было показано, носит, прежде всего, утилитарный характер – дать характеристику ритуальным формулам-*яджусам* с целью отделения в ритуале одного *яджуса* от другого. Слова в *яджусах* по самой природе этих формул следуют одно за другим без перерыва. Поэтому, отдельное упоминание этого условия было излишним²⁷.

Вьякарана

В традиции грамматики Панини – первый и главный из «триады мудрецов» (*мунитрая*)²⁸ школы вьякарана, автор знаменитого «Восьмикнижия», – «Аштадхьяи», – базовой грамматики санскрита – употребляет термин *вакья* всего три раза в сутрах: 6.1.139; 8.1.8; 8.2.82. Панини не дает какого-либо четкого определения самого термина. *Вакья*, скорее, означает слитный период произношения, в рамках которого с рядом словоформ происходят те или иные грамматические изменения.

Первое «разработанное» определение термина *вакья* встречается у Катьяяны – автора *варттик* – кратких комментариев-пояснений, «разворачивающих» и дополняющих сутры Панини и инкорпорированных в текст «Великого Комментария» – «Махабахашью» – Патанджали на сутры Панини.

Определение предложения у Катьяяны (*варттика* 9 на сутру 2.1.1), по-разному понимаемое позднейшими грамматистами²⁹, таково:

«Предложение – [один] Глагол³⁰ [со связанными с ним] неизменяемыми [частями речи], актантами (*kāraṇa*)³¹ и определениями [к последним]»³².

Патанджали поясняет это определение в своей Мбх (в комментарии на *варттику* 9) следующим образом:

«[Пример] с неизменяемой формой – “громко читает”, “тихо читает”³³; с актантом – “варит рис”³⁴; с определением [к актанту] – “рис твердый варит”»³⁵. В следующей фразе он указывает, что можно определять предложение просто как: «Глагол с характеризующими [его] словами», «ведь все эти [слова в

предложении, по сути], характеризуют действие (*kriyā*)³⁶. Последнее пояснение особенно важно, т.к. оно еще раз подчеркивает (впрочем, это с очевидностью следует и из приводящихся выше примеров), что под *ākhyātam* – центральным моментом предложения – Патанджали понимает именно действие.

Катьяна дополняет данное определение предложения (*варттика* 9) другим: – *ekatiñ*, – т.е. буквально, «[предложение – это то, что содержит] одну финитную глагольную словоформу» (*варттика* 10). Пример Патанджали, это: *brūhi brūhi* – «говори, говори!». (Формально здесь присутствует две глагольные формы. Это обстоятельство заставило комментатора Кайяту³⁷ утверждать, что слово *eka* (буквально – «один») употребляется Катьяной в значении не количества, а идентичности^{38,39}).

Итак, в основе определения предложения у Катьяны, как и в МС, оказывается своего рода вербоцентризм⁴⁰. Почему? Можно, конечно, исходя из общих семантико-прагматических установок, рассуждать следующим образом: анализ лингвистических коммуникативных процедур, очевидно, должен быть одной из задач व्याкараны как грамматики. Для коммуникации же, понимаемой как «специфическая форма взаимодействия людей в процессе их познавательно-трудовой деятельности»⁴¹, момент действия, процесса оказывается ключевым. В языке действие выражается прежде всего глагольной формой. Возможно, именно это и определяет подход Катьяны к определению предложения. В таком случае грамматисты оказались бы действительно чрезвычайно близкими мимансакам, которые видели в предложении группу слов, сконцентрированную вокруг главного в нем слова, выражающего действия, поскольку именно оно – центральный момент в коммуникативных процедурах ритуала. Однако, как представляется, выбор Катьяны в отношении подхода к определению предложения обусловлен иным. Чем именно?

Ответ кроется в генеративной природе грамматики Панини⁴², которая представляет собой, прежде всего, инструмент порождения лингвистических единиц вышележащего уровня из единиц уровня низлежащего, т.е. – механизм порождения словоформ и сложных образований из инвентаря фонем и морфем. Семантический момент при этом грамматика стремится свести к минимуму⁴³. Данный подход «работает», когда речь идет о формировании одиночных словоформ. Однако когда речь заходит о проце-

дурах формирования композит и об операциях над группами финитных словоформ (собственно – *вакья* в «Аштадхьяи»), Панини все же приходится вводить категорию, по своей сути переходную между синтаксисом и семантикой – *самартхья*⁴⁴ – «синтактико-семантическая связь» (о ней см. ниже). Ввод же такой единицы как *вакья* понадобился уже Катьяяне (комментатору Панини) на этапе смыслового упорядочивания им ряда сутр Панини, трактующих частные случаи изменения акцентуации, а именно – исчезновение высокого тона в финитной глагольной словоформе и замены местоименных форм энклитиками, которые происходят в группах финитных словоформ. Это, в свою очередь, потребовало определения границ этих групп, четко не обозначенных самим Панини, в рамках которых имеют место данные операции. Они же имеют место в рамках того, что называется и определяется Катьяяной как предложение-*вакья*.

Вся глава «Самартха-ахника» (Samarthāhnikā) в Мбх Патанджали, в которой и приводится обсуждаемое определение предложения Катьяяны, – это комментарий к одной лишь сутре Панини 2.1.1. Эта сутра, в свою очередь, вводит целый раздел правил – операций над финитными словоформами (padavidhi), прежде всего, в рамках конструирования (vṛtti) сложных образований (комполит), когда наличествует условие, традиционно именуемое sāmārthya. Слово восходит к слову samārtha – нечто, имеющее «одну цель-смысл (arttha)», употребленному Панини в упомянутом выше метаправиле (*нарибхаше*) «Аштадхьяи» 2.1.1: samarthah padavidhiḥ – «Операции над словоформами [имеют место только при наличии их] синтактико-семантической связи»⁴⁵. В общем случае оно означает сочетаемость синтаксических элементов при проявлении (реализации) единого смысла-цели.

Это условие понимается Катьяяной двойственно: в некоторых случаях оно трактуется как pṛthagarthānām-ekārthābhīvaḥ – «существование [в качестве] единого смысла различных смыслов-целей», в некоторых – как *вяпекша* (vyapekṣā)⁴⁶ – «взаимное ожидание/подразумевание», взаимосвязь смыслов словоформ. В своей функции *экартхибхавы* – «существования [в качестве] единого смысла» – оно применимо, прежде всего, к случаям формирования композит. По удачному выражению индийского исследователя С.Д. Джоши, тогда его следует понимать как «семантическую связь, обозначенную через синтаксические показа-

тели»⁴⁷. Вот пример Патанджали: в словосочетании *gājñāḥ puruṣaḥ* – «царский слуга» – отношение между словами выявляется посредством формальной связи окончаний Gen. и Nom. и их семантической сочетаемости. Между ними наличествует *самартхья*, и они могут быть объединены в композиту *gājaruruṣaḥ*. Но в сочетании: *bhāryā gājñāḥ puruṣaḥ devadattasya* – «жена царя, слуга Девадаты», *самартхья* в своем аспекте «существования [в качестве] единого смысла» между *gājñāḥ* и *puruṣaḥ* отсутствует, (хотя и наличествуют ее формальные признаки – окончания Gen. и Nom.), и они не могут быть объединены в композиту – *gājaruruṣaḥ*. В таком своем понимании – «существования [в качестве] единого смысла» (*ekārthībhāvaḥ*) – условие *самартхья* грамматистов видится чем-то близким условию единства смысла-назначения (*arthaikatva*) – ключевого условия для определения границ *вакьи*-предложения у мимансаков. Однако, у грамматистов акцент в понимании единства *артхи* в данном случае делается, скорее, на синтактико-семантическом, а в мимансе – именно на семантико-прагматическом моменте.

В случае же операций над группами финитных словоформ условие *самартхья* понимается как *вяпекша*. (Это условие оказывается близким обсуждавшемуся выше условию *аканкши* мимансаков).

Ряд же сутр Панини, которые регулируются метаправилом (*парибхашей* 2.1.1) и предписывают операции над финитными словоформами (начиная с сутры 8.1.16 – *padasya*), указывают, в частности, что после финитной словоформы (*padāt* – 8.1.17) (в случае наличия условия *самартхья*) следует:

1) 8.1.20-26: замена местоименных форм *yuṣmad*, *asmad* соответствующими им энклитиками (безударными местоименными формами) и

2) 8.1.28: исчезновение высокого тона *удатты* у глагольной словоформы, в частности следующей после не финитной глагольной словоформы (*tiñatīñāḥ*)

Однако, как демонстрирует на примерах Патанджали, практика показывает, что, в таких сочетаниях, как: *ayaṁ daṇḍo harānena* («вот палка, пригони ею») и *odanam raso tava bhaviṣyati* – «приготовь рис»⁴⁸, твоим [он] станет», хотя и наличествует *вяпекша* между смыслами слов *daṇḍaḥ* и *hara* («палка» и «пригони») ⁴⁹, *odanam* и *tava* («рис» и «твой»), высокий тон *удатты* в

глагольной форме *hara* («пригони») не исчезает, а вместо *tava* не появляется энклитика *te*⁵⁰. Почему? Потому, что, как указывает Катьяна в *варттике* 2.1.1.5, здесь наличествует случай т.н. *на-накарак* (*nānākāra*) – т.е. актантов, которые характеризуют различные действия. В подобных обстоятельствах *варттика* предлагает исключить указанные выше операции, связанные с акцентуацией⁵¹. Как поясняет Патанджали, в упомянутых примерах актанты *ayaṃ* и *daṇḍaḥ* относятся не к представленному формально глаголом *hara* действию «пригнать», а имплицитно связаны с не представленным в выражении глаголом *asti* – «есть», передающим идею существования⁵². При этом, как подчеркивает Патанджали, идея существования передается самим словесным сочетанием *ayaṃ daṇḍo* – «вот палка», и грамматисты, таким образом, как им и предписывает формальный грамматический подход, опираются в данном случае только на форму – на то, что непосредственно явствует из слов⁵³.

Какова же тогда сфера применения упомянутых правил акцентуации? В связи с необходимостью обозначить ее Катьяна и дает приводившееся выше понятие-определение предложения: «*предложение – Глагол [со связанными с ним]...*». В последующей *варттике* 2.1.1.11 он указывает, что правила акцентуации имеют силу в границах именно этой, только что определенной им в предшествующей *варттике* единицы – предложния-вакьи: «*предписания исчезновения [высокого тона] удакты и [замены форм] uṣṭad, asṭad [энклитическими формами имеет место в границах] одного предложения*»⁵⁴.

При этом, (как это следует) из формы ед.ч., в которой стоит слово *ākhyātam* (в определении предложения у Катьяны: *ākhyātaṃ sāvyayakāra**kaviśeṣaṇaṃ vākyam*) в предложении может быть только один глагол. Об этом говорит Кайята в своем комментарии «Махабхашья-прадипа». При этом Кайята подчеркивает, что под *ākhyātaṃ* следует подразумевать не только финитную глагольную форму, но и действие – *kriyā*. (Поэтому такая конструкция как: *devadattena śayitavyam* – «Девадатте надлежит лечь [спать]» может считаться предложением, хотя в нем действие выражено не финитной, а именной глагольной формой (*kṛdanta*)). На то, что в предложении может быть только одна финитная глагольная словоформа, однозначно указывает и Патанджали в комментарии на *варттику* 8.1.28.1⁵⁵. Таким образом, согласно опре-

делению предложения у Катьяяны, в приводившимся выше примере – *ayaṃ daṇḍo harāṇena*, в действительности присутствуют два предложения с двумя глагольными формами: *ayaṃ daṇḍo 'sti* – «Вот есть палка есть.» и *harāṇena* – «Пригони ею!». (Каждый из актантов одного предложения находится в оппозиции к актантам другого предложения как *нанакарака* – «актант, относящийся к другому глаголу»). Глагольная форма *hara*, при этом, не теряет *удатту* (как то на самом деле и есть), поскольку ей не предшествует никакая другая словоформа, в частности глагольная (по сутре 8.1.28). (Аналогично, в примере *odanam paca tava bhaviṣyati* не происходит замены местоименной формы энклитикой (*tava* не заменяется на *te*), поскольку здесь тоже – два предложения).

По определению же предложения в мимансе эти примеры считались бы одним предложением, прежде всего потому, что в каждом из них наличествует единый смысл–назначение (единство *артхи*) и их элементы взаимно семантически дополняют друг друга (*аканкша*). Но в определении мимансы момент правильной акцентуации в расчет не берется.

Подход же Катьяяны обеспечивает возможность дать достаточно полное формально-синтаксическое определение предложения с учетом норм акцентуации. С другой стороны, данное определение в полной мере не учитывает семантическую сторону подхода к *вакье*-предложению как цельному высказыванию, которое, по сути, и есть базовая единица коммуникации, и которая в большей степени учитывается определением мимансы. При этом, следует упомянуть о внутрисистемной сложности, возникающей при таком формальном подходе к определению предложения у Катьяяны. Если считать, что Панини придерживался той же позиции, что и Катьяяна и считал, что в предложении может быть только одна глагольная словоформа, то в сутре 8.1.28 – *tiṅātiṅāḥ* отдельное поминание «неглагольной словоформы» – *atiṅ* было бы избыточным,⁵⁶ т.к. позиция финитной глагольной словоформы – *tiṅ* после другой словоформы уже оговаривается предшествующей «управляющей» (*адхикара*) сутрой⁵⁷. Следует ли из этого, что Панини допускал наличие нескольких финитных глагольных форм в предложении? Это противоречие обсуждается в последующей комментаторской литературе.

Итак, в чем схожесть и в чем различие определений ранней мимансы и व्याкараны? Каковы основные, существенные харак-

теристики подходов к дефиниции предложения-*вакья* в этих двух системах? С одной стороны, формально наличествуют черты, сближающие эти подходы. И та, и другая видела существенную характеристику предложения в единстве *артхи* (цели-смысла) (*артхайкатва* – у мимансаков, *самартхья* (в аспекте *екартхибхавы*) – у грамматистов), представленном в предложении через центральный его элемент – глагол и связанные с ним слова. Характер этой связи также определяется схожим образом: *аканкша* в мимансе и *вьяпекша* в грамматике. Однако подходы школ все же следует считать разными, поскольку сфера применения предлагаемых ими дефиниций предложения изначально очерчена их нуждами. Так, в определении мимансы, которая как система в первую очередь сфокусирована на вопросах правильной смысловой интерпретации ведийских текстов для нужд ритуала, оказывается доминирующим именно семантико-дескриптивный момент. В подходе же व्याкараны, озабоченной прежде всего необходимостью правильной деривации словоформ и корректной акцентуацией в рамках некоего законченного периода речи, собственно – предложения-*вакьи*, сильным оказывается именно синтактико-генеративный момент. Отсюда, – и «изъяны» этих двух подходов. Определение мимансы не учитывает все тонкости грамматических операций, связанных с акцентуацией, а определение грамматистов иногда противоречит «здравому смыслу», который подсказывает видеть одно предложение там, где по определению Катьяяны надлежит усматривать два. В дальнейшем это, очевидно, стало одним из факторов «семантизации» подхода к определению предложения у грамматистов, который отразился, в частности, в «Вакьяпадии» Бхартрихари (в его концепции «единого, неделимого предложения» – *акхандавакьи*).

Примечания

- ¹ Т.е. *вьякарана-шастра* – наука грамматики.
- ² Высокий тон (наряду с ним выделялся низкий тон – *анудатта* и циркум-флекс – *сварита*).
- ³ В связи с определенными правилами грамматики, трактующими исчезновение высокого тона *удатты* и замены некоторых местоименных форм энклитиками грамматики, Панини, как будет показано далее, собственно, и формулирует свое определение предложения.
- ⁴ Т.е. школа миманса.
- ⁵ В первую очередь в том, что касается исследуемого ими лингвистического материала, некоторого сходства методов, и, как следствие, кажущегося на первый взгляд формального подобия определений предложения-*вакья*.
- ⁶ ЛЭС, 395.
- ⁷ В «Вакьяпадии» – сочинении знаменитого грамматиста и философа Бхартрихари (приблизительно 5 в н.э.) – природа всего сущего представлена как «разворачивание» вселенского лингвистического принципа – *шабд-аттвы*, который при помощи своих многочисленных потенций (*шакти*), главная из которых – *Время-кала*, создает динамическое многообразие предметов-смыслов (*арта*) этого мира. Их последовательность, наличествующая в сознании как иллюзорная последовательность звуков и словоформ, постоянно манифестирует-репрезентирует единство *шабд-аттвы*, что на уровне речевой коммуникации представлено как единство смысла и формы единого лингвистического знака – *сикхоты*, которая есть неделимое предложение (*акханда-вакья*), – подлинный носитель смысла в коммуникации (в отличие от искусственно выделяемых значений словоформ и морфем). Подробнее см. издание первой главы «Вакьяпадии» Iyer 1966 и перевод ее Iyer 1965, а равно критические исследования: Iyer 1969, Aklujkar 1970 и др.
- ⁸ Именно такого рода определения-характеристики наличествуют, например, во второй книге знаменитого «Вакьяпадии» Бхартрихари. О структуре данного списка см. Raja 1962; Ivanov 2003.
- ⁹ Raja 1963: 152.
- ¹⁰ Значительный по объему текст, толкующий число и объясняющий имена богов, к которым относятся гимны «Ригведы».
- ¹¹ Считается, что он жил веком позже Панини (Abhyankar 1986: 94).
- ¹² *padasaṅghātajam vākyam*.
- ¹³ Задачи грамматики как системы подробно обсуждаются Патанджали в «Паспаша-ахнике» его Мбх.
- ¹⁴ Датировка этого источника, равно как и его авторство, проблематичны. Предполагается, что первоначальное ядро МС сложилось достаточно в древний период – в 450-400 гг. до н.э. (приблизительно в то же время, когда создавалась грамматика Панини). Свой законченный вид (числом 2745), они, возможно, приобрели где-то между 3 в. до н.э. и 300 г. н.э. Джаймини (или несколько людей с одинаковыми именами) были, по видимости, их редакторами. Подробнее см. Verpoorten 1987: 5.

15 Devasthali 1959: 1.

16 athāto dharmajijñāsā. В самих сутрах Джаймини приводит определение *дхармы* как: codanālakṣaṇo 'rtho dharmāḥ – «Дхарма – это [такой] предмет, [который] характеризуется побуждением» (МС I.1.2). Под *codanā* (codanā), «побуждением, понуканием» – понимается «высказывание, [которое заставляет] действие совершиться» – codaneti kriyāyāḥ pravartakaṃ vacanamāhuḥ. (Шабара на МС I.1.2).

17 Букв. «собранное, соединенное».

18 В случае с *яджусами* им выделяется особый подкласс *мантр* – *нигады* (до Джаймини выделялись ритуальными сутрами – *шраута* сутрами в отдельный класс) – команды, адресованные одним жрецом-*адхварью* другому, которые отчетливо и громко произносятся, выделяясь тем самым из потока остальных *яджусов*. (См. Sen 2001).

19 Шабара (комментатор МС) в своем комментарии на сутру II.1.46, вводящую понятие *вакьи*, говорит: «При слитном произнесении [потока жертвенных формул] как определить границу одного *яджуса*?» – atha praśiṣṭeṣu yajuṣṣu kathamavagamyete yadekaṃ yajuriti. (Здесь и далее «Шабарабахашья» цитируется по Devasthali 1959).

20 arthaitatvād ekaṃ vākyam, sākaikṣam ced vibhāge syat/

21 Первостепенное значение действия (*kriyā*), как того, вокруг чего выстраиваются актанты-*караки* (см. сноску 30) в предложении подчеркивал Кумарила Бхатта в своей «Тантраварттике» на МС I.2.32, говоря, что не опосредованная действием взаимная связь между *караками* вообще невозможно, поэтому предложение всегда связано с действием: kāraḥkāṇāṃ kriyāparihāreṇa-nyonyasaṃbandhābhāvāt / tena vākyamapi kriyayaiva sambandhanīyāt.

22 Согласно индийской традиции, Шабара создал свой комментарий около 50 г. до н.э.. Современные ученые склонны полагать, что он творил значительно позднее, а именно после 350-400 гг. н.э. См.: Verpoorten 1987: 8.

23 mantrasya hyetatprayojanaṃ yat smārayati kriyām sādhanam vā/ asati smarāṇe na kriyā samvartate.

24 sākāṅkṣāvayavam bhede parānākāṅkṣasābdakam /karmapradhānaṃ guṇavad ekārthaṃ vākyam ucyate // II.4 //

25 Для мимансы основной единицей, несущей смысл, – *шабдой* была именно слово – *пада*, поэтому в общем случае предложение полагалось ею как собрание слов. Так, комментируя МС 3.3.14., Шабара задает вопрос и на него отвечает: «Что же есть предложение? Слова, соединившись, выражают смысл – [это есть] предложение» (atha kim vākyam nāma? saṃhatya arthamabhidhadhati padāni vākyam).

26 Поздние мимансаки (в частности Кумарила Бхатта) склонны были понимать под этим условием именно отсутствие перерыва в цепи смыслов слов. Подробнее см. Raja 1963:166.

27 Об этом см. Devasthali 1974: 206, ft. 1.

28 Два других: Катьяяна и Патанджали.

29 Так, Кайята принимает его как строгое техническое определение с узкой сферой приложения. Нагеша же склонен видеть в нем общее определение. (См. Joshi 1968: 115 ff.)

³⁰ В этом определении под словом 'akhyātam' (буквально – «высказанное, общенное»), можно понимать как собственно предикат, так и саму глагольную словоформу. (Этот термин, действительно по-разному трактуется поздними грамматистами). Нами в данном определении этот термин передается через слово «Глагол», пишущееся с заглавной буквы, (что бы отличить от 'глагола' – как части речи).

³¹ Термин *карака* – *kāraḥ* (букв. «деятель, инструмент»), который передается нами здесь термином «актант» (рассматриваемый в ключе семантики, может иногда называться «опосредователь» – *sādhaka* или «средство» – *sādhana*), вводится «управляющей» (*adhikāra*) сутрой Панини 1.4.23: *kāraḥ*. Выбор данного слова для передачи термина «карака» обусловлен двумя причинами: во-первых, этимологией самого слова *карака*, которое буквально и значит «деятель, актант», во-вторых относительной содержательной близостью западного лингвистического термина «актант» индийскому понятию *карака*. Как и в случае с индийским *карака*, который полагался инструментом в реализации действия – центрального момента предложения – западный «актант» также, прежде всего, применим к ситуации вербоцентрического взгляда на предложение. Западная теория актантов допускает т.н. «актантную трансформацию», т.е. изменение соотношения между синтаксическим и семантическим актантом, а равно и представление несубstantивного элемента ситуации (действия) в качестве актанта. Данное справедливо и в отношении «карака» индийской грамматики.

Понятие *карака*, таким образом, лежит на границе синтактики и семантики, что отличает его от западного понятия падежа, принадлежащего сфере синтаксиса. Вообще говоря, этот термин означает способность вещи становиться инструментом действия. Выделяют следующие *караки*: *arādāna* – точка, из которой начинается действие, *sampradāna* – точка, куда действие направлено, *kaḥa* – инструмент действия, *adhikaraṇa* – локус, субстрат действия, *karman* – прямой объект действия, *karṭṛ* – агент действия (*hetu* – инициатор действия – как разновидность агента. Эта *карака* связана скаузацией). На уровне словоизменения эти *караки* представлены, прежде всего, сериями окончаний (традиционно просто пронумерованных от 1 до 7), соответствующих западным падежам Abl., Dat., Instr., Loc., Acc., Nom. Серия окончаний Gen. обозначает связь (*sambandha*), которое действие не характеризует и обычно в число *карак* не включается. (Исключением выступают ряд оговоренных случаев, где словоформа в Gen. выступает в роли той или иной *караки*, обычно – *karman*. Обычный пример: *mātuḥ* (Gen.) *smarati*. «помнит мать». В таком случае окончание Gen. именуют *kāraḥkaṣaṣṭhi*). Следует отметить, что возможны случаи, когда и финитная глагольная форма выступает как актант (*карака*). Например, как в обсуждаемой далее фразе: *bhavati rasati* – «бывает, печет». В ней финитная глагольная форма – «печет» – *karṃakāraḥ* (объектный актант) по отношению к глаголу *bhavati* – «бывает».

³² *akhyātam sāvyayakāraḥkaṣaṣṭhi vākyam/*

³³ Т.е. в данном случае имеется ввиду неизменная наречная форма.

³⁴ Рис прямой объект действия варит. Т.е. в данном случае имеем *караку* *karman* (т.е. прямой объект действия).

35 odanam ṁḍuviśadam pacati/
36

37 अपरा अहाः अक्युताम सविषेणमित्येवा, sarvāṇi hi etāni kriyāvīṣeṣaṇānā.

38 Автор «Махабхашья-прадипы», живший около 12 в. н.э. в Кашмире.

39 ekaśabdaḥ samālavacano na tu samkyāvact. (Цит. по: Joshi 1968: 109, ft. 197).

40 То есть, по мысли Кайяты, предложением следует понимать как определенную композиту типа *бахуверихи*, относящуюся к отсутствующему здесь определяемому – «группа слов». Таким образом, сочетание *br̥hi br̥hi Devadatta* «говори, говори, Девадатта!», по мнению Кайяты, должно считаться одним предложением, хотя в нем формально и наличествуют две финитные глагольные формы. (Возможно, что, давая такое определение предложения, Катъяяна, а вслед за ним Патанджали со своим примером (*br̥hi br̥hi*) стремились учесть также такие ведийские примеры, как: *indra sara somam ribaribed* (Ригведа 10.22.15), где форма *ribaribed* – по форме представляет собой два глагола, однако *padanamḥa* трактует ее как одну глагольную словоформу. Подробнее см. Shastri 1974: 209)

41 Т.е. предложение мыслится отражающим процесс, который обозначается в предложении, прежде всего глаголом. Поэтому считается, что предложение построено именно вокруг глагола. Можно говорить о схожести подхода Катъяяны и современной вербоцентрической теории предложения. Теория индийских *карак* (см. сноску 30) отчасти напоминает актантную структуру предложения. Некоторые параллели современным понятиям актантной валентности и актантной трансформации можно найти во второй главе «Вакьяпади» Бхартрихари.

42 ЛЭС 1990: 233.

43 Как указывает Джоши (Joshi 1968: ix) о дескриптивном или генеративном характере паниниевской грамматики Патанджали говорит в «Самартах-ахнике» Мхб, когда рассуждает, описывается ли грамматикой или порождается ею данная лингвистическая форма (*nityaśabda* и *kāryaśabda*, соответственно).

44 Об этом говорит Патанджали в комментарии на *варттику* 6 «Самартах-ахники».

45 Сам Панини в сутре 2.1.1 употребляет слово *самарта* (*samarthaḥ*) – определение к *падравиधि* (*padavidhi*) – «операция над финитной словоформой». Позднейшими грамматистами оно интерпретируется именно как *самартахья*. Характер этой *сутры* именно как *парибхашхи* – метаправила, действующего на протяжении всей «Аштадхьяи» наглядно демонстрируется в начале «Самартах-ахники» Мхб Патанджали.

46 *paraśaravauarekṣām sāmārthameke* – Катъяяна, *варттика* 2.1.1.4.

47 Joshi 1968: vi

48 Точнее, *одана* – рисовая каша на молоке.

49 Опосредовано семантической связью с апена – «сю»

50 Патанджали приводит также пример с местоимением 1-го лица ед. ч.: *odanam rasa mama bhaviṣyati*. Он аналогичен примеру с приводящимся нами 2-м л. ед. ч. и нами здесь опускается.

51 *варттика* 2.1.1.5: *tatra nānākārakānnighātayuşmadasmadādeśapratīṣedhaḥ*.

52 Этот подход в какой-то степени напоминает выявление глубинной структуры предложения в современной генеративной лингвистике.

- 53 śabdapramāṇakā vyaṃ/ yacchabda āha tadasmākāṃ pramāṇam/ śabdaśceha
sattāmāha/ ayaṃ daṇḍaḥ/ astīti gamyate/ sa daṇḍaḥ kartā bhutvānyena śab'
54 henābhisambadhyamanāḥ karaṇaṃ sampadyate/
55 samānavākye nighātayuşmadasmadadesāḥ.
56 na ca samānavākye dve tiṅante staḥ.
57 Что было бы, безусловно, существенным изъяном, т.к. краткость изложения
полагалось основным достоинством грамматики. Расхожим является изре-
чение, что «грамматист радуется сокращению на пол-моры, как рождению
сына».
Собственно, Катяяна вынужден и сам указывать на это, говоря о том, что
отдельное поминание atīā в сутре на его взгляд избыточно (*варттика*
8.1.28.1). Этим он, безусловно, вступает в конфликт с главным «муни» –
мудрецом санскритской грамматики – Панини.

Использованная литература

- ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Abhyankar 1986 – *Abhyankar K.V.* A Dictionary of Sanskrit Grammar. Baroda, 1986.
- Aklujkar 1970 – *Aklujkar A.* The Philosophy of Bhartṛhari's Trikāṇḍī, Doctoral dissertation. Camb. (Mass): Harvard Univ., 1970 (Неопубликована).
- Bhide 1980 – *Bhide V.V.* The Concept of the Sentence and the Sentence-Meaning According to the Pūrva-Mīmāṃsā // Proceedings of the Winter Institute on Ancient Indian Theories on Sentence-Meaning. – Pune, 1980. P. 137–142.
- Devasthali 1959 – *Devasthali G.V.* Mīmāṃsā – the Vākya-sāstra of Ancient India. Bombay, 1959.
- Devasthali 1974 – *Devasthali G.V.* Vākya According to the Munitraya of Sanskrit Grammar // Charudeva Shastri Felicitation Volume. – Delhi, 1974. P. 206–215.
- Iyer 1965 – Vākya-padīya of Bhartṛhari with the Vṛtti. Chapter I. English Translation by *K.A. Subramania Iyer*. Poona, 1965.
- Iyer 1966 – Vākya-padīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva. Kāṇḍa I. Edited by *K.A. Subramania Iyer*. – Poona 1966.
- Iyer 1969 – *K.A. Subramania Iyer.* Bhartṛhari. A study of the Vākya-padīya in the Light of the Ancient Commentaries. Poona, 1969.
- Ivanov 2003 – *Ivanov V.P.* The list of sentence definitions in the second kāṇḍa of the Vākya-padīya // In the materials of the 12th World Sanskrit Conference. Helsinki, 2003. P. 98.
- Joshi 1968 – Patañjali's Vākya-padīya-Mahābhāṣya. Samarthāhnikā. Edited with translation and explanatory notes by *S. D. Joshi*. Poona, 1968.
- Katre – Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Roman Transliteration and English Translation by *Sumitra M. Katre*. – Delhi, 1989.
- Kielhorn – The Vākya-padīya-Mahābhāṣya of Patanjali. Ed. by *F. Kielhorn*, Vol. I–III. Poona, 1985–2002.
- Laddu 1980 – *Laddu S.D.* The Concept of Vākya According to Kātyāyana and Patañjali // Proceedings of the Winter Institute on Ancient Indian Theories on Sentence-Meaning. Pune, 1980. P. 223–228.
- Raja 1962 – *K. Kunjunnī Raja.* Bhartṛhari's list of sentence-definitions (a textual problem) // Adyar Library Bulletin (Madras). 1962. № 26. P. 206–210.
- Raja 1963 – *K. Kunjunnī Raja.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1963.
- Sen – *Chitrabhanu Sen.* A Dictionary of the Vedic Rituals. Based on the śrauta and gṛhya sūtras. Delhi, 2001.
- Sharma, 1980 – Vākya-padīyam [Part II] (Vākya-kāṇḍam) by Bhartṛhari. With the Commentary of Puṅyarāja & Ambākartri by pt. *Raghunātha Sarmā*. Varanasi, 1980.
- Verpoorten, 1987 – *Jean-Marie Verpoorten.* Mīmāṃsā Literature. A history of Indian Literature. Vol. VI Fasc. 5. Wiesbaden, 1987.

SUMMARY

Vladimir Ivanov

Sentence definition: Early Mīmāṃsā and Vyākaraṇa

In the paper two approaches to the definition (*lakṣaṇa*) of the sentence (*vākya*) are being compared. The first one is the definition found in the Mīmāṃsā-sūtra (2.1.46). The second is the definition of Kātyāyana present in the Mahābhāṣya of Patañjali (2.1.1, va. 9-10). Bharṭṛhari in his Vākyapadīya (II.3) states that these definitions though formally having some common traces don't completely tally. What are, propely speaking, the points of similarity and difference between these two approaches to the definition of sentence?

Formally both these definitions emphasize the importance of the unity of meaning/aim in sentence (*arthaikatva* – in Mīmāṃsā (M), *sāmarthyā* in its function as *ekārthabhāva* in Vyākaraṇa (V) presented by its central element – verb (expressing action – *kriyā*) in its connection with the other subordinate elements of the sentence. This connection – mutual requirement of the elements in the sentence – is characterized by these systems also in a similar way – as *ākāṅkṣa* in M and *vyapekṣā* in V.

At the same time, while giving their definition of the sentence, M and V were focused on the particular problems pertaining to the sphere of their interests as two *darsāna*-s. In the case of M, it was the need to separate one *yajus*-formula from another and to determine the boundaries of a ritual expression. (So to say – sentence as a unit of measurement of one ritual act). V, while giving the definition of the sentence, faced some particular problems pertaining to the rules of Pāṇini dealing with the cases of *nighāta* in finite verb-forms, namely 8.1.20-26 and 8.1.28. Thus the Kātyāyana's definition of the sentence does not allow seeing one sentence in some cases, which could be considered as one by the definition of M. So the approach of M thus could be characterized as more semantic and descriptive while that of V – as more syntactic and generative.

Терминология «силы» в трактате «Вакьяпадия» Бхартрихари

Бхартрихари (5 в.), один из самых значительных лингвистов и мыслителей Древней Индии, в своем лингво-философском трактате «Вакьяпадия» активно использует терминологию, которую мы условно называем «терминологией силы». Это такие термины как «śakti» (от √śak «мочь») и «śamarthyā», означающие собственно «силу», а также «śakta» и «śamartha» (могущий, сильный). Важность этой терминологии несомненна хотя бы ввиду частотности ее использования¹, но перед исследователем встает проблема интерпретации, поскольку такими понятиями как «сила», «энергия» ни лингвистика, ни лингво-философия, ни философия, как правило, не оперируют². В исследовательской литературе, посвященной Бхартрихари, конечно, много говорится о «силах»³. Некоторым «силам» посвящены отдельные статьи⁴. Но попыток обобщить все то, что о «силах» говорил сам Бхартрихари, насколько нам известно, еще не делалось⁵, хотя отмечалось, что понимание данной терминологии «во много определяет толкование всей системы Бхартрихари» (Денисов 2000: 26). Для первичного анализа следует обратиться к эпохам до Бхартрихари и выявить предпосылки появления такой терминологии.

Веды

Бхартрихари, являясь представителем ортодоксального направления в индийской философии, мог заимствовать какие-то идеи из священных текстов – Вед, и уже в них мы находим интересный материал по употреблению производных корня śak, «мочь». Весьма распространенными оказываются дезидеративная основа «śikṣ» («желать мочь») и именная основа «śacti» («сила», имя существительное ж. р., обычно во мн. ч.). Финитные формы от основы «śikṣ» используются в обращении к богам (чаще к Ин-

дре), чтобы те «возжелали проявить мощь» в отношении просящего или самой просьбы (РВ 1.27.6с, 1.34.4b, 1.81.2d, 2.11.21с, 3.59.2b, 7.32.26с, 8.2.15с, 9.81.3с, 10.81.5с и др.). Вот характерное обращение к Индре: «О Индра, возжелай проявить силу, имеющий силы, в отношении нас своими силами»⁶. Напомним, что для индийцев Индра – это первый грамматист и создатель первой «вьякараны» (грамматики), называемой еще «aindra», т.е. «индрова»⁷.

Богиня Шачи (śactī) (м.б., персонифицированная мощь божества) известна как супруга Индры. Традиция приписывает ей авторство гимна Ригведы 10.159, относящегося к гимнам-самовосхвалениям (Елизаренкова 1999: 452,453). Таких гимнов в Ригведе пять, причем три из них относятся к Индре (10.48, 49, 119)⁸, один к богине речи Вач (10.125) и один – указанный выше. У гимна Шачи, при всей сложности его трактовки, много сходств с гимном Вач. Шачи, также как и Вач в гимне 10.125, нигде себя не называет, и вдобавок в древнейшем ведийском словаре «Нигханту» (до 6-го в. до н.э.) Шачи упоминается как одно из имен речи (Нигханту 1.11.49). Связь Речь–Сила здесь весьма очевидна, и она не могла быть незамечена индийскими грамматистами.

А вот другой пример из знаменитого гимна «К лягушкам» (РВ 7.103.5). Пение лягушек автор гимна уподобляет повторению учениками слов учителя:

«Когда одна из них повторяет речь другой,
Как ученик – (речь) учителя,

Всё это целиком (выглядит) у них как урок...»⁹ (Пер. Т.Я.Елизаренковой).

Интересно то, что учитель назван «могущим», «обладающим силой» (śakta), а ученик «желающим обладать силой» (śikṣamāna), т.е. желающим достичь совершенства учителя. Здесь отражены, во-первых, представления индийцев о принципах традиционного обучения, а во-вторых, связь обучения именно с устной передачей знания. Название исторически первой в Индии лингвистической науки – фонетики (śikṣā) также образовано от дезидеративной основы «śikṣ», т.е. означает «желание мочь» правильно произносить гимны, как это делает учитель (Гхош 1938: XV–XVI).

Иными словами, предпосылки развития у грамматистов терминологии «словесной силы» мы наблюдаем уже в самых ранних ведийских текстах.

Панини

Бхарттрихари, как продолжатель лингвистической традиции, которая до него уже развивалась более тысячелетия, опирался и на своих предшественников. Конечно, главные авторитеты для него это Панини – автор грамматики «Аштадхьяи», Катьяяна – составитель «Дополнений» к данной грамматике, и Патанджали – автор «Великого Комментария» «Махабхашья». Но прямых фактов заимствования терминологии «силы» из перечисленных источников мы не обнаружим. Разве что некоторые мысли трех великих лингвистов могут косвенно указывать на некоторую связь с идеями Бхарттрихари.

У Панини встречаются термины «*samartha*» и «*sāmarthya*». Этимологически «*samartha*» означает со-предметность (*sam+artha*), соответствие объекту, откуда обычное употребление в санскрите данного слова для обозначения силы¹⁰. Сильный или способный человек это тот, кто соответствует объекту, на который направлена его деятельность, поэтому штангист способен (*samartha*) поднять штангу, если он имеет силу, соответствующую (*sam-*) предмету (*-artha*), т.е. штанге. «*Sāmarthya*» – абстрактное существительное, образованное от «*samartha*»: сила, способность.

Слово «*artha*» (предмет, цель, смысл, богатство, польза, политика и т.д.) весьма многозначно, но, что важно, оно никогда не означает предмет или вещь саму по себе. Если это и предмет, то всегда «вписанный» в деятельность человека. Поэтому в индийской лингвистике *artha* это собственно «предмет» языковой деятельности – смысл, порождаемый в коммуникации (об *артхе* в индийской философии см. Парибок, Оленев 2000: 97–100).

В таких сутрах как 1.3.42, 2.3.57, 3.3.152, 8.1.65 термин *самартха* можно понять как «соотносимое с одним и тем же смыслом», выражение одного и того же разными способами или просто синоним. Например, в 3.3.152 говорится, что личные окончания опатива (LIṆ) присоединяются к корню в сочетании с наречиями «*uta*» или «*ari*», имеющими один смысл – значение «определенности», «несомненности»¹¹: ‘*uta kuryāt*’ или ‘*ari kuryāt*’, «Определенно сделает!». Речь здесь, несомненно, идет об альтернативных высказываниях, т.е. о двух различных речевых актах, передающих одно содержание. В других же сутрах, где встречаются термины «самартха» или «самартхья» (2.1.1, 4.1.82,

8.3.44), Панини говорит об одном акте высказывания. Так, в интерпретирующей сутре 2.1.1 указано, что грамматические операции (*vidhi*), предписанные для словоформ (*pada*), имеют место только при наличии «соотнесения с одним смыслом» (*samartha*)¹². Это чисто техническое правило, введенное для ограничения применения других правил, распространяется на последующие правила. Например, в сутре 2.1.24 указано, что в сочетаниях, где после слова с окончанием аккузатива следуют слова «*śrita*» (пребывающий в чем-то, попавший во что-то, прибегший к чему-то), «*aṭīta*» (перешедший) и другие, возможна замена словосочетания сложным словом типа *tatpuruṣa*: *kaṣṭam śritaḥ=kaṣṭāśritaḥ* «попавший в беду», *kāntāram aṭītaḥ = kāntārāṭītaḥ* «прошедший лес». Но это правило не действует в таких фразах: *paśya devadatta kaṣṭam śrito viṣṇumitro gurukulam* «Смотри, Девадатта, вот беда!»¹³ *Прибег*¹⁴ Вишнумитра к дому учителя» (МхБх: т.1, 359–360). Очевидно, что в примере «попавший в беду» «попавший» и «беда» не являются синонимами, поскольку речь идет о едином высказывании или, по крайней мере, единой синтагме, т.е. в рамках единого речевого акта. Такое употребление термина «*samartha*» обычно интерпретируется как «синтактико-семантическая связь» (Катре 1990: 105). В последнем же примере слова «беда» и «прибег» не соотносятся (*sam-*) с одним смыслом (*artha*), поскольку приписаны к разным синтагмам, поэтому правило не действует.

Для нас данное правило выглядит несколько странным, ибо связанность или несвязанность слов очевидна. В речи это следует из интонации, пауз («казнить нельзя помиловать»). На письме же мы используем знаки препинания, как раз указывающие на отсутствие связи. Следует принять во внимание факт, что для индийцев речь – это не отдельные слова, а поток (*saṃhitā*), в котором происходят определенные эвфонические изменения на стыках слов или изменении акцентуации, и этот поток есть нечто целое, связанное единым: тем содержанием, которое намеревается сообщить говорящий. Заметим, что «*saṃhitā*» это еще и название ведийских гимнов, которые читаются не по словам, а непрерывно. В таком едином акте высказывания формально может быть и несколько синтагм, и даже несколько предложений (так, в нашем примере с Девадаттой можно выделить четыре отдельных высказывания). Но если это один акт (один смысл), то он и будет производиться на одном дыхании и без перерыва между словами

(особенно наглядно это показывает индийское письмо, воспроизводящее именно поток речи, а не отдельные словоформы). Пример с Девадаттой – это единый акт высказывания, поэтому эвфония между словами «kaṣṭam» и «śrītaḥ» происходит (сонант «m») произносится как особый носовой призвук, именуемый анусвара, «ṁ»), но из-за отсутствия синтактико-семантической связи (sāmarthya) невозможна замена сложным словом.

Приведем еще один заслуживающий внимания пример. В сутре 8.3.44 Панини указывает, что в непрерывной артикуляции (saṃhitāyām, П 8.2.108.) перед велярными и лабиальными смычными *k, kh, p, ph* у слов с исходом на *-is, -us*, конечный *-s* которых в этой же позиции заменяется на висаргу *-h* (8.2.66, 8.3.15), висарга может заменяться на церебральный глухой щелевой *-ṣ*, но только при наличии синтактико-семантической связи. В примерах это выглядит так: *sarpiḥ karoti=sarpiṣkaroti*, «делает топленое масло», но во фразе *tiṣṭhatu sarpiḥ piba tvam udakam*, «пусть останется *масло, пей-ка* ты воду» между словами «*sarpiḥ*» (масло) и «*piba*» (пей) связи нет, поэтому замена на стыке слов невозможна. Если в предыдущем примере принцип «синтактико-семантической связи» распространялся на правило словосложения (и его действие совершенно очевидно), то во втором примере мы видим распространение данного принципа даже на эвфонию на стыке слов.

Нельзя, конечно, сказать, что Панини использует слово «самарта» для выражения разных понятий, поскольку во всех указанных случаях общий его смысл остается тем же, просто сам контекст сутр специфицирует его применение (для синонимичных высказываний, для словосочетаний), но речь всегда идет о семантической связи. Такое же понимание двух употреблений термина *самарта* демонстрирует и Патанджали. В комментарии на сутру 2.1.1. он говорит, что термин «sāmarthya» может означать как «один и тот же смысл» при синонимии, так и «взаимную связанность» (vyarekṣā) в случае отдельно взятого словосочетания¹⁵. Термин «vyarekṣā» мы бы отнесли к области синтаксиса, т.к. это «взаимная обусловленность» членов предложения или синтагмы, буквально, «взаимное ожидание», предвосхищение одного члена высказывания через другой. Однако в любом случае этот термин подразумевает «единый смысл» в рамках единого акта. При таком понимании семантико-синтаксической связи вполне логично,

если не неизбежно, возникает понятие силы как силы, обеспечивающей смысловое единство в акте коммуникации, иначе любой такой акт распадается на отдельные слова, слоги, звуки.

Бхартрихари

Мы показали, что для Бхартрихари возможным источником идей служили священные тексты, а также тексты его предшественников. Но этим вряд ли можно ограничиться. Ведь дело не в «идеях», а в самой речи. В любом языке мы сможем найти такие сочетания как «сила слова», «сильное речение», «сильно сказано». Но, как правило, эти речения отнесут не к науке, а к «литературе», «образным выражениям», в общем, к риторике. Однако, если бы все это было только метафорой, то вряд ли слову, печатному или устному (масс-медиа), свободе слова, торговле словом придавали бы такое значение в современном мире. Значит, сила все-таки есть, если мы реально наблюдаем ее действие. Индийцы это всегда сознавали, поскольку их жизнь всегда была связана с ритуалом (словесным обращением к божествам), словесной магией (заклинание укусов змей, лечение болезней и проч.). А раз слову присуща сила, то возникает проблема «правильной», результативной речи.

В «Махабхашье» Патанджали намекает на известный миф о демоне Вритре, который гибнет по вине своего отца Тваштара, поскольку тот плохо знал санскрит. В «Шатапатха-брахмане» говорится, что Тваштар хотел произнести заклинание: «Да вырастешь убийцей Индры!» (*indraśatrur vardhasva*), но ударение поставил не там, и сложное слово *таттуруша* стало *бахуврихи*: «тот, чей убийца Индра» (ШтБр 1.6.3.1). Обратный пример – употребление правильной речи. «Кто знает особенности языка и должным образом в общении употребляет слова, тот ином мире обретает себе бесконечную победу» (МБх т. 1: 2). «Одно слово, правильно употребленное, правильно познанное и опирающееся на знание данной науки, в мире горнем принесет исполнение желаний» (МБх т. 3: 58). Если Патанджали просто констатирует наличие данной силы, то Бхартрихари поставил задачу вскрыть ее механизм.

Наиболее подробно проблематику, связанную с «силами», Бхартрихари затрагивает в 3-ей и самой обширной книге «Вакьяпадии», но для начала мы рассмотрим некоторые контексты из первых двух.

Сила слова: 1-я книга

В первых строфах-кариках Бхартрихари говорит о некоем абсолютном принципе – Брахмане, сущность которого Слово (*śabda-tattva*) и который, хотя и един и неделим (ибо вечен), представляется будто множественным из-за обладания множеством потенций (*śaktivyūpaśraya*) (VP 1.2, 3). И неотделимые от него силы (*kalā*), основываясь на такой силе как время, или в соединении с ней (*kālaśaktim upāśritāḥ*), становятся шестью источниками всего феноменального разнообразия (*bhāvabhēdasya upayaḥ*) (VP 1.3)¹⁶. Из данной строфы иногда делается вывод о том, что сила-время у Бхартрихари считается главной и независимой силой Брахмана (Айр 1969: 110, Пери 1972: 26), хотя текстуально это подтверждено лишь в комментариях. К данной «силе» мы вернемся позже.

В строфе 1.6 Бхартрихари уже говорит о силе слов. Если священное знание (Веды) заключает в себе метод (*upāya*) достижения освобождения и является как бы отражением Брахмана или даже подражанием ему (*anukāra*) (VP 1.5), то логичен вопрос, почему так много направлений и редакций (*śākhā*) у этих текстов? Бхартрихари отвечает, что несмотря на разнообразие, во всех «редакциях» сила слов одинаково определена (*śabdānām yataśaktitvam*). Комментатор поясняет, что имеется в виду сила слова выражать заложенный в него определенный смысл (*niyata-artha-pratyūyana-sāmarthya*), а также сила выступать причиной достижения успеха (*abhyudaya-hetutā-sāmarthya*). Что же касается различий, то они относятся не к содержательной стороне, а к звуковой (комм. к VP 1.6 в бенаресском издании). Единственной же из наук, которая непосредственно занимается словом, оказывается грамматика, поэтому Бхартрихари и говорит, что грамматика – ближайшая к Брахману (VP 1.11), и только через нее можно познать высшую сущность (*taṭtva*) и достичь освобождения (VP 1.13, 14).

Бхартрихари сравнивает свойства слов со свойством света: «Как свет имеет две силы – быть воспринимаемым и быть причиной восприятия, так и у всех слов есть эти две отдельные [си-

лы)»¹⁷. Данное положение, по крайней мере, указывает на особый статус слов, в сравнении с другими явлениями природы (bhāva). Понятно, что мы воспринимаем слова в акте коммуникации, но мы также воспринимаем и другие объекты, как горшок. Будет ли отличие? Комментатор Харивришабха поясняет, что объекты (горшок и др.) это всегда только воспринимаемое (grāhya), а орган (глаз и т.д.) это всегда воспринимающий (grāhaka), причина восприятия. Свет, по мнению Бхартрихари и комментатора, не таков, поскольку и сам воспринимается как свет, будучи противопоставленным тьме, но еще «выхватывает» (grāhaka) объекты, становясь причиной восприятия объектов. Аналогичным образом слово, противопоставленное всем другим сущим (bhāva), т.е. несловам, а также всем другим словам, воспринимается как некое явление и одновременно нечто выражает. Раскрывать себя и иное, по Харивришабхе, это, по сути единая неизменная сила, лишь мнимо воспринимаемая как две различные (комм. к ВП 1.55). Очевидно, что благодаря указанным свойствам слово уже не может считаться какой-то вещью, которая, в силу соглашения или чего-то иного, обозначает другие вещи. Но встает вопрос: каким образом звучащее слово выражает что-то от него отличное, какое-то содержание, какие-то смыслы?

Для того, чтобы показать, как работает этот «механизм» выражения, Бхартрихари обращается к Панини. В его грамматике есть, на первый взгляд, весьма безобидная сутра: «Если [употребленное в грамматике слово] не является грамматическим термином, то слово [означает] собственную форму»¹⁸. Грамматика Панини составлена в виде кратких формул, откуда для краткости изъято все лишнее. Например, если мы бы сказали «к словоформе 'слон' прибавляется суффикс превосходной степени 'ейш' и окончание прилагательного 'ий'», то индийский грамматист сформулировал бы так: «К слону [прибавить] ейш и ий»¹⁹. Сутрой 1.1.68 Панини разграничивает употребление в грамматике терминов и не терминов, а также указывает на корректное употребление правил. Если использовать наш пример, то суффикс и окончание следует прибавлять только к словоформе «слон», а не к реальному слону или же к синониму слова «слон». Бхартрихари из этого технического правила делает удивительный вывод: все слова уже обладают смыслом, который есть их «собственная форма», т.е. не Панини придумал такое употребление, а это есте-

ственное свойство всех слов: «первый смысл», который передает слово, это **слово само по себе** (ВП 1.57–68). Получается, что первое означаемое слова – это само означающее. Способность или сила «выражать» присуща уже самому слову как таковому в акте употребления, независимо от того, поняли мы его в речи или нет. Если слово произнесено правильно, то мы уже **поняли** его форму, потому что можем ее повторить (ср. «глокая куздра»).

Сила присуща именно слову, и на этой силе держится весь мир²⁰. Весь мир, согласно Бхартрихари, и возник из Вечного Слова²¹, поэтому и любая деятельность человека основана на слове²². Знания же человека также невозможны без Слова: «Невозможен никакой акт понимания, который бы не сопровождался Словом; и всякое знание, будто переплетенное [со Словом], им же освещается»²³. И также, как Патанджали, Бхартрихари ставит проблему «правильных» слов. Если слова имеют силу, то эта сила может приносить плоды, которые могут быть как благими, так и не благими. «Правильные [слова] (sādhu), полученные от авторитетов через традицию, есть средство [следования] Высшему Закону (Дхарме). Неправильные же (asādhu) – обратной природы, хотя и не отличны в том, что касается [их способности] передавать смыслы»²⁴.

Перевод слова «sādhu» как «правильный» (correct word), хотя и правильный, но не совсем точный. Слово это возводится к корню «sādh» – «достигать», поэтому буквально означает «достигающий результата», «ведущий к результату» или попросту «результативный». Поэтому проблема «неправильных» слов у Бхартрихари поставлена гораздо острее, чем у Патанджали, который ограничивается лишь общим соображением, что неправильным словам учить неэкономично (МБх т.1: 5). В толковании Бхартрихари «неправильные» слова – это слова нерезультативные (asādhu). Но ведь они по своей силе не отличны от правильных (artha-pratyāyana-abheda)? Их отличие очень ярко показано в конце первой книги. У правильного слова «aśva» (конь) есть «неправильная» искаженная форма «asva» (ср. в пали «assa»). Это вообще характерное явление для среднеиндийских диалектов, в которых чаще всего нет различения щелевых ś, ṣ и s, инвариантом которых выступает один щелевой «s». Вопрос состоит в легитимности данной формы. Если предположить, что форма «asva» при именовании коня правильная, то, при соответствующем указании

на коня, мы ее правильно поймем, например, как «[конь], у которого нет ничего своего» (a-sva) (VP 1.140 [148]). Если же это слово неправильное, то произойдет следующее: неправильное слово «asva», которое все равно слово и поэтому обладает силой значения, выступает в качестве причины понимания правильного слова «aśva»²⁵, которое только и «ответственно» за обозначение «коня», причем это знание правильного слова является не непосредственным, а выводным, а само неправильное слово при этом воспринимается как бы правильным²⁶.

Важно, что эти неправильные формы не могут передавать смысл независимо от правильных (VP 1.142 [150]), и их смысл уже предопределен правильным, иначе мы их не поняли бы (VP 1.144[152])²⁷, но в силу привычки неправильные слова входят в употребление благодаря несостоятельным, необразованным людям, которые смешали Божественную Речь с неправильной (daiivī vāg vyatikīrṇeyam aśaktair abhidhātṛbhiḥ), и для них уже правильные слова ничего не значат (avācaka) (VP 1.145-146 [153-154]). Это еще одно подтверждение того, насколько важно для Бхартрихари изучение грамматики, которая не дает «разлагаться» правильному языку.

Сила слова: 2-я книга

Хотя и во второй книге («Книге о предложении») мы обнаружим достаточное количество контекстов, связанных с нашей проблематикой, подробно рассматривать мы их не будем. Основная мысль, которую Бхартрихари хочет довести до нас в этой книге, следующая: предложение или высказывание (скр. «vāku») это единственно реальная единица речи. Предложение неделимо, а слова, которые якобы могут быть из него извлечены, это мнимые части, которые не способны передавать никакого содержания в отрыве от высказывания как целого. Смысл высказывания постигается не через отдельные смыслы этих мнимых единиц, а тоже как целое и неделимое, как моментальный акт интуитивного прозрения (pratibhā) (подробнее о проблеме высказывания у Бхартрихари см. Айяр 1969: 181–203). Об «интуиции» в трактате Бхартрихари мы писали в [Тавастшерна 2000], но приведем один показательный контекст. Пытаясь объяснить, что есть интуитивное постижение смысла высказывания, Бхартрихари говорит:

«Как некоторые вещества без какого-либо усилия, а лишь через вызревание, обретают [новую] силу, например, [силу] опьянять, [как в соке, превращающемся в вино], так и интуитивное постижение (*pratibhā*) [смысла высказывания возникает] у тех, кто обладает этой [силой]» (VP 2.148). «*Pratibhā*» – тоже некая сила, способность, присущая человеку как существу, наделенному речевой способностью. А если *pratibhā* это то же, что и смысл высказывания («the real meaning» в терминологии известного исследователя Бхартрихари Гауринатхи Шастри, см. Шастри 1991: 133–152), то содержание второй книги оказывается тесно связанным с проблематикой «силы» слова.

Сила слова: 3-я книга

Наибольший интерес в связи с трактовкой «силы» представляет именно третья книга («Книга о словоформе», если следовать интерпретации комментатора Хелараджи), в которой рассматриваются следующие темы (они же вынесены в заглавия разделов): «Универсалия» (*jāti*), «Субстанция» (*dravya*)²⁸, «Связь» (*sambandha*), «Качество» (*guṇa*), «Направление» (*diś*), «Средство» (*sādhana*), «Действие» (*kriyā*), «Время» (*kāla*), «Лицо» (*puṅṣa*), «Число» (*saṃkhyā*), «Залог» (*upagraha*), «Род» (*liṅga*), «Сложные образования» (*vṛtti*). Сразу возникает искушение назвать все или почти все «грамматическими категориями», но анализ текста показывает, что либо Бхартрихари плохо понимает, что такое грамматическая категория, либо вообще речь идет совсем о другом. Некоторые из терминов (субстанция, качество, время, действие, направление) очевидно перекликаются с таковыми в философских системах (например, в вайшешике), где они обозначают философские категории (*padārtha*)²⁹, но если предположить хоть какую-то однородность в содержании третьей книги, то все обозначенные «темы» не удастся свести к «философским категориям». Таким образом, перед нами встает серьезная проблема интерпретации, удовлетворительного решения которой еще, пожалуй, не существует.

В каждом из перечисленных разделов мы сталкиваемся с терминами «силы». Так, про связь (имеется в виду связь слова и смысла) говорится, что это тоже сила, причем «сила всех сил» (3.3.5). «Субстанция» и другие³⁰ это не «категории», а силы, вы-

деляемые по различным функциям³¹. Универсалия – сила (3.1.92), число – тоже сила (3.1.50). Огромный блок из четырех глав с шестой по девятую вообще посвящен четырем силам: направлению, средству, действию и времени. Иначе, главная тема 3-й книги это сила слова.

Поскольку в пределах одной статьи перспектива рассмотрения всей третьей книги в силу ее объемности не представляется реальной, мы ограничимся кратким обзором глав с 6-й по 9-ю.

Четыре силы: направление, средство, действие и время

Во вступительной строфе-карике Бхартрихари говорит, что слова «направление» (*diś*), «средство» (*sādhana*), «действие» (*kriyā*) и «время» (*kāla*), обозначающие предметы (*vastvabhidhāyinaḥ*), оказываются чрезвычайно неопределенными, поскольку относятся к силам³². Хелараджа поясняет в комментарии на данную строфу, что все эти слова обозначают не вещи, а силы. О том, что это силы (или просто о наличии силы) познающий заключает из следствий, которые они производят (*kārya-anumeya*). Перечисленные выше слова, которые выражают вполне определенные вещи (*siddha-svabhāva-vastu-vācaka*), не могут прямо указывать на то, что есть сила, поэтому и оказываются весьма расплывчатыми (*atyantam anavasthitāḥ*), но косвенно, все-таки, указать можно (*lakṣaṇena-avasthāpayitavyam*) (комм. к 3.6.1).

Направление

Силу «направление» Бхартрихари определяет так:

1) Это причина понимания расположения одного относительно другого, причина разведения между границей (*avadhi*) и тем, что определяется относительно этой границы («*pratipādyā*» у Бхартрихари и «*avadhimat*» у Хелараджи). Например, в высказывании «это спереди того», «то» – граница, точка отсчета, а «это» – соотносимое с ней.

2) Причина понимания простой направленности (*ṛjutva*), причем соотношенность с чем-либо, как в первом случае, здесь не требуется, поскольку мы просто понимаем прямоту или искривленность чего-то.

3) Это основание или причина проявления всех разновидностей движений (поднятие, опускание и проч.)³³.

Следствия действия этой силы видны повсеместно, поэтому она всеобъемлюща (ВП 3.6.17). Хелараджа сравнивает ее со «временем». Единой и неделимой силе Абсолюта-Брахмана, называемой «время», приписывается множественность (напр., прошедшее, настоящее и т.д.), поскольку она функционирует двойкой: через силу «разрешение» и силу «запрет» (см. ниже), что «налагается» на различные явления. Точно также и единая сила «направление» членится через то, что сопутствует ее проявлению (*upādhi-bhinnā*), но она и есть причина пространственного разделения явлений (*bhāva-bheda-nibandhanī*) (см. комм. к 3.6.20).

Благодаря действию этой силы возникают такие различия как «восток», «запад» и другие из-за связи с объектами иного рода. И таким образом сила-направление, будучи единой и неделимой, членится и этим своим разделением становится причиной пространственного членения явлений³⁴. Мы наблюдаем некоторые следствия действия чего-то, т.е. некоторые явления (*bhāva*), осмыслить которые невозможно (*vikalpa-atīta-tattva*), поэтому и используются «условные» употребления наименований в обыденной коммуникации, поскольку как-то называть эти явления надо³⁵.

Средство и действие

Средство у Бхартрихари – это сила, которая ведет к осуществлению действия, и она находится либо в собственном субстрате (т.е. в деятеле), либо во внешнем источнике. В индийской грамматической традиции под «средством» (*sādhana*) со времен Патанджали подразумевают систему «актантов» или «ролей» (участников действия), впервые введенную Панини (П 1.4.23 и далее). В «Аштадхьяи» Панини использует термин «карака» (скр. «*kāraḥ*», собственно, «деятель»), но уже в определении шести «ролей» (точка отсчета, реципиент, инструмент, локус, объект, деятель) у него указан термин «*sādhakatama*» для инструмента, т.е. «самое эффективное средство» в ряду остальных пяти (П 1.4.42), поэтому преемственность в терминологии здесь не нарушена. Караки у Панини сейчас принято интерпретировать в качестве «синтактико-семантических ролей» (Кардона 1974: 279). Безусловно, вводя шестерку *карак*, Панини имел в виду семантику в

тесной связи с синтаксисом, вводя шестерку карак, т.е. эти «роли» – необходимые «смыслы», относящиеся к интенции говорящего, которая состоит не в обозначении «вещей», а в выражении действия. У Панини это нигде прямо не постулируется, но есть основания полагать, что такое понимание смысла, который несет в себе речевой акт, у индийских грамматистов было³⁶.

Сама по себе вещь, или субстанция, не может быть средством. Но и сила не существует без субстрата. Дубина не есть средство для такого действия как «отдубасить». Сама по себе дубина, возможно, всего лишь поток сменяющих друг друга буддийских элементов-дхарм. Но именно в деятельности человека дубина обретает смысл-силу как инструмент. Деятельность (*vyavahāra*) становится необходимым условием появления инструментов, а инструменты-силы – необходимым условием реализации действия. Патанджали, определяя действие, так и говорит, что «действие это модус функционирования средств-карак»³⁷. Для любого действия должна быть интенция. Для речевой деятельности эта интенция выражена у грамматистов словом «*vivakṣā*» – стремление высказаться, но «*vivakṣā*» точно так же может считаться стремлением к началу действия.

Действие и средство тесно связаны друг с другом. Более того, Бхартрихари говорит, что действие – это первое из средств³⁸. Уже в «Махабхашье» говорилось, что действие не может быть выражено никакими словесными средствами (а следовательно, и глаголом), а увидеть действие непосредственно – это все равно, что увидеть плод в утробе матери (МБх т.1: 254)³⁹. В том же русле интерпретирует действие известный комментатор «Нирукты» Дурга-ачарья: «действие, хотя и не воспринимаемо, логически выводится через феномены-бхавы»⁴⁰, «действие не имеет никакой формы и не может быть выражено, но если оно как бы пребывает в оболочке средств-актантов, [т.е. деятеля, объекта и проч.], то этими актантами проявляемое и может быть [косвенно] указано»⁴¹. Действительно, если мы попытаемся увидеть действие, например, варку риса, то нас постигнет разочарование, поскольку «уловить» момент, когда она происходит, оказывается невозможно. Мы видим, в лучшем случае, непрерывную цепочку сменяющих друг друга действий: принесение дров, разжигание очага, установку котла, заливание воды и проч. Но и эти акты можно далее членить до бесконечности. Почему же все это мы называем

одним – варкой риса? Бхартрихари, безусловно, имеет в виду не онтологию, а практическую деятельность человека, осмысленную в языке, которая должна иметь цель. Принесение дров и прочее имеет одну цель⁴², поэтому все это и называется «варкой риса». Напрашивается аналогия с речевой деятельностью. Согласно Бхартрихари, в предложении, например, «Приведи корову!», в начальном звуке [п] уже заложен смысл всего высказывания, который постепенно проявляется и становится полностью ясным с произнесением последнего звука [у]⁴³. При таком подходе может возникнуть следующая проблема: если в речевом акте смысл заложен в каждом отдельном звуке, то неясно, каким образом будут отличаться такие слова как «tena» и «nate», т.к. они будут состоять из одинакового количества и качества звуков (см. комм. к ВП 1.92). Нужна сила, обеспечивающая появление (=проявление) звуков в их последовательности, чтобы не было их смешения или одновременного появления. И имя этой силы – Время.

Время

Время – сила, которая служит для разделения действий (3.9.2, 3.9.28). Оно – причина (nimitta) возникновения, бытия и разрушения (3.9.3). Действует время через две свои силы (по сути это двуединая сила): силу «разрешение» и силу «запрещение», которые обеспечивают разделение явлений, организуя их в последовательности (3.9.4). Если бы этой двуединой силы не было, то все в мире смешалось бы (3.9.5), все явления возникали бы одновременно, т.е. нарушился бы закон причинности (комм. к 3.9.5). Время – причина действия всех сил (3.9.9). Оно всеобъемлюще (vibhu) (3.9.14). «Время имеет вечную активность через две свои силы; запрет и разрешение, и этой своей активностью оно [как бы] членится и [как бы] обретает вид последовательности» (3.9.30). Время, будучи абсолютным, не может иметь вид последовательности, поэтому Хелараджа поясняет, что последовательность – свойство не времени, а действия. В речи также наблюдаемо действие двух сил времени. Благодаря им вечное и неделимое слово (sphoṭa), проявляется через последовательность производимых, невечных звуков⁴⁴. Например, когда произносится слово 'gauḥ' («корова»), сила «разрешение» «позволила» поя-

виться звуку 'g', а сила «запрет» воспрепятствовала появлению в этот момент остальных звуков.

О «времени» у Бхартрихари в трудах известных индологов написано достаточно много. Для нас важно, что оно выступает основным «регулятором» деятельности, а любая деятельность подразумевает разворачивание в последовательности, например, средств деятельности. Очевидна взаимосвязь, по крайней мере, трех из описываемых нами «сил»: средства, действия и времени. Четвертая «сила», «направление» (первая в данном списке), также неразрывно связана с ними, поскольку обеспечивает пространственную направленность действия и возможность пространственного отделения одной вещи от другой. Что хотел объяснить этой четверкой Бхартрихари, не совсем ясно. В предисловии к «Главе о направлении» Хелараджа говорит, что Бхартрихари задает в своем тексте систематический список четырех *падартх* (*padārthāṃs tantreṇoddiśya*), и к этим *падартхам* комментатор применяет определение «*eka-yoga-kṣemān*» (комм. к ВП 3.6.1). Термин «*yoga-kṣema*» обычно интерпретируется как «обретение желанного», достижение успеха и его удержание⁴⁵. Числительное «*eka*» (один) здесь, возможно, употреблено для указания на то, что эти четыре силы обеспечивают деятельность человека и, соответственно, ее успех. Иными словами, в современной терминологии мы бы это назвали некоей деятельностной моделью, но так это или нет, вопрос остается открытым.

Типология сил

В завершение мы приведем список Хелараджи из его комментария к карике 3.7.2 в «Главе о средстве». Толкуя пассаж о том, что «все в этом мире есть совокупности сил»⁴⁶, он предлагает некую типологию «сил»:

1. Сила, возникающая из своей причины – субстрата, т.е. при исчезновении субстрата исчезает и сила. Пример: «светильник» мудрости (субстрат) и его сила освещать=просвещать. Хелараджа употребляет сложное слово «*bodha-pradīpa*», которое можно понять и как *двандву* («мудрость+светильник»), но смысл от этого сильно не меняется.

2. Сила, которую Хелараджа почему-то определяет как «человеческую» (*rauṅṣeyī*). Это сила, как и предыдущая, пребывает

в своем субстрате, но в скрытом виде, как, например, мышечная сила, которая проявляется в процессе регулярных физических упражнений и соответствующего калорийного питания.

3. Сила, которая находится в субстрате, но управляется усилием человека (т.е. внешним усилием), например, убийственная сила яда сама по себе не действует, пока его не применяют. Также сила семени породить ростки не проявлена, пока сеятель его не посеет.

4. Сила, преображаемая избытком другой силы, как, например, у йогоинов сила изменять вид вещей.

5. Сила, проявляющаяся с течением времени, как у блага (dharma) или не-блага (adharma) сила породить плоды праведных или неправедных дел.

С первого взгляда данный список может показаться весьма хаотичным, тем более не совсем ясно, какое отношение он имеет к лингво-философии Бхартрихари и к тем проблемам, которые он решает в третьей книге (как утверждает сам комментатор, «книге о слове» как части высказывания) и в данной главе (главе о «средствах»). В общем, Хелараджа говорит о деятельности человека, заключающейся в использовании или получении сил для успешной ее реализации, и если «всё есть силы», то смысл будет состоять в их обретении и использовании. Вопрос в том, внешние это силы или нет. Так, вторая сила (мускулы) – это сила, присущая человеку, но ее необходимо развивать. Третья (как яд) – не присуща человеку, чужая сила, но человек может использовать ее как свою, т.е. человек просто берет ее извне. Пятая сила – тоже внешняя (приходит со временем извне) и проявляется благодаря определенной деятельности человека. В четвертом случае человек использует не внешние силы, а свою собственную, превосходящую внешние, для их преобразования. Несколько проблематичной выглядит первая сила, поскольку речь не идет ни о ее обретении, ни о ее использовании. Она просто есть, ибо есть ее субстрат.

Не исключено, что здесь мы имеем дело с некоторой типологией видов человеческой деятельности, при этом не следует забывать, что для индийцев речь – тоже деятельность. А слово – не вещь, а сила. Можно усмотреть некоторое сходство данной «типологии» и перечня шести типов интуитивного познания, который Бхартрихари приводит в ВП 2.152 (подробнее см. Тавастшерна 2000):

1. Естественная или врожденная интуиция, к которой можно отнести и врожденную способность (=силу) человека к речи.

2. Знание, получаемое строгим следованием пути *дхармы* (*sarāṇa*), как это делал особо почитаемый индийский провидец Васиштха, получивший откровение в виде гимнов Ригведы в результате своей праведной деятельности.

3. Способность, приобретенная в процессе регулярной практики, например, моментальное знание у профессионалов в определенном виде деятельности.

4. Йогическая способность получать знания из другого источника (например, собеседника) насильственным внедрением в его сознание.

5. Тоже паранормальный вид знания, получаемый от всяких духов типа ракшасов посредством «допуска» их в свое сознание (что-то вроде шаманского чревовещания).

6. Тоже знание-откровение, но полученное не в результате деятельности реципиента, а по милости дающего это знание, как в случае с Кришной, который дал знание-откровение (Бхагавадгиту) Арджуне.

В данном списке также идет речь о такой форме деятельности, как познание. Поэтому вполне сопоставимыми оказываются 2-я сила у Хелараджи (обретаемая в процессе тренировки) и 3-я интуиция (регулярная практика) у Бхартрихари. Йогическая (4-я у Хелараджи и Бхартрихари) просто совпадают. Что касается использования чужой силы за неимением своей (3-я у Хелараджи), то, хотя и с натяжкой, оно соотносимо с использованием «сил» ракшасов и прочих духов (5-я интуиция у Бхартрихари). 2-й вид интуитивного (мудрец Васиштха строго следовал праведным путем, в результате чего со временем достиг святости) полностью соответствует пятой «силе» у Хелараджи («сила» проявляется извне со временем как результат определенной деятельности). Осталась 1-я «сила» Хелараджи, весьма напоминающая «естественную» или врожденную интуицию по Бхартрихари. Не хватает у комментатора шестой «силы», которую можно было бы соотнести с непосредственно передаваемым знанием (6-м у Бхартрихари). Выскажем предположение, что здесь соответствие можно усмотреть опять же с первой «силой», которая как светильник освещает себя и иное, т.е. может иметься в виду как по-

знание собственными «силами», так и познание, получаемое с помощью «света знания» другого.

Корректно ли такое сопоставление «сил» из списка Хелараджи (сила яда, мышц и т.д.) и способов интуитивного познания? Мы уже указали выше, что слово для Бхартрихари – это тоже сила, неотделимая от того, что мы называем познанием, а интуицию (*pratibhā*) Бхартрихари понимает как «смысл высказывания» (*vākyārtha*), и она также является «силой».

«Сила» – необходимый атрибут любого вида деятельности, а сила, называемая речью и которой человек наделен от природы, есть главный движитель в освоении действительности и выработывании правильного понимания того, как действовать. Предположим, что существует некий параллелизм или связь между силами и их проявлениями вне познающего субъекта с одной стороны и познавательной силой субъекта с другой. В этом случае сила означения, заложенная в слове, доводит до ума не предметы, не вещи, равно как и не знание о предметах или явлениях, а знание о силах, проявляемых в той или иной форме. Именно знание (о силах) ведет к наиболее результативному действию. Два человека одинаковой физической силы покажут явно различную результативность в использовании лопаты для одного и того же дела, если один из них не знает, как ей пользоваться. В общем, знание – это сила.

Примечания

- ¹ Сарвешвара Шарма Пери в одной из своих статей указывает, что слово «сила» в трактате употреблено 109 раз (Пери 1981: 75), но он, вероятно, имеет в виду только употребление самого слова «śakti». Далее мы увидим, что о «силах» Бхартрихари говорит во много раз больше.
- ² «Энергиями» и «силами» занимается физика, поэтому понятие «силы звука» возможно только в таком разделе лингвистики как акустика. Правда, можно вспомнить понятие «energeia» у Ф. фон Гумбольта, одного из родоначальников философии языка, который понимал «энергию» как «творческую деятельность духа».
- ³ Наиболее значительные из общих работ, посвященных Бхартрихари и в той или иной мере затрагивающих проблематику «сил», это Гауринатх Шастри 1959 и 1991, Айяр 1969, и, безусловно, Хубен 1995.
- ⁴ Весьма популярной в этом отношении оказывается девятая глава третьей книги трактата Бхартрихари – «Глава о времени», где автор рассматривает время как силу Брахмана, но эта популярность связана, как нам кажется, с тем, что такая тема как «время» содержательно (на первый взгляд) более близка современной философии, чем, например, тема «средство», или «залог».
- ⁵ Специальных работ по данной теме обнаружить пока не удалось. Единственная статья упомянутого выше Пери, которая так и называется «The idea of power (śakti) in the *Vakyapadiya*», представляет собой лишь краткий пересказ некоторых идей «Вакьяпадии», что никак не проливает свет на вопросы, которые мы далее будем рассматривать.
- ⁶ *indra – śikṣā śacīvas tva naḥ śacībhiḥ* (PB 1.062.12c,d).
- ⁷ В Тайттирия-самхите (6.4.7.5) содержится миф о том, как Индра впервые «грамматизировал» Речь, «войдя» в нее. При этом в мифе употреблен глагол «*vyākaroṭ*» (от *vyā*+*√kr*), и название дисциплины «грамматики» в Индии (*vyākaraṇa*) явно восходит к этому употреблению в Ведах. О школе «айндра» подробнее см. Бёрнелл 1875.
- ⁸ Последний (PB 10.119) гимн, согласно традиции, приписывается риши Лабе (*Ālaba*), который еще назван Айндра, что может пониматься в качестве патронима. О сложностях в трактовке данного гимна см. Елизаренкова 1999: 517.
- ⁹ *yad eṣāṃ anyo anyasya vācaṃ śaktasyeva vadati śékṣamāṇaḥ / sarva tad eṣā samīdheva parva.* (PB7.103.05a–c).
- ¹⁰ *samarthaḥ khalu me bhartā gāvaṇaṃ hantum āhave* «Ведь способен мой супруг убить Равану в битве!», Рамаяна 5.24.14.
- ¹¹ *utāroḥ samarthayoḥ* LiN, П 3.3.152. Уточнение об «одном смысле» сделано потому, что «*ari*» может употребляться эмфатически, как в данном случае, но еще может выступать в функции отделяемого глагольного префикса, например: *dadhāti* – ‘ставит’, но *ari-dadhāti* – ‘закрывает’.
- ¹² *samarthaḥ padavidhiḥ*, П 2.1.1.
- ¹³ Слово «*kaṣṭam*» здесь употреблено как наречие, образуемое окончанием аккузатива, но для индийского грамматиста это все равно слово в

аккузативе. Но возможно и другое понимание, где слово «kaṣṭam» выступает в качестве объекта–прямого дополнения глагола «raśya», т.е. букв. «смотри на беду».

14 Т.е. спрятался.

15 ekārthibhāvo vā sāmarthyam vyapekṣa vā, МБх т.1: 359.

16 Под шестью источниками, как рождение и прочие (janmādayo vikārah śat), имеется в виду список, приведенный единожды у Яски в его «Нирукте». Он ссылается на некоего Варшьяяни и разъясняет теорию шести видоизменений (vikāra) сухих, или феноменов (bhāva). Все трансформации обозначаются в этой теории глагольными формами: 1) [нечто] рождается (jāyate), 2) [оно] есть (asti), 3) изменяется (vipariṇamate), 4) увеличивается (vardhate), 5) уменьшается (aparakṣiyate), 6) исчезает (vinaśyati). Яска добавляет, цитируя того же Варшьяяни, что все остальные возможные «модификации» суть производные описанных шести и должны пониматься уже исходя из конкретного речевого акта (ato'nye bhāvavikāra eteṣāmeva vikāra bhavanti ha smāha te yathāvacaṇam abhyūhitavyaḥ, Нир. 1.4.) Так все многообразие явлений сводится здесь к шести принципиальным. Эту теорию Яска использует в качестве основы своей семантической теории для обобщения всех возможных процессов, выражаемых в языке.

17 grāhyatvaṃ grāhakatvaṃ ca dve śakti tejaso yathā/ tathaiva sarvaśabdānām ete pṛthag avasthite, ВП 1.55. В разночтениях в «Бенаресском» издании указан вариант «pṛthag iva sthite», т.е. две силы «будто находящиеся отдельно».

18 Данного варианта придерживается и комментатор.

19 svam rūpaṃ śabdasya-aśabdasamjñā, П 1.1.68.

20 В санскрите не запрещено образование степеней сравнения имен существительных, поэтому слово «слонейший» («gaja-tama», т.е., лучший слон) вполне допустимо.

21 śabdeṣvevāśritā śaktir viśvasyāsya nibandhanī ВП 1.110 [118].

22 śabdasya pariṇāmo 'yam ity āmnāyavido viduḥ / chandobhya eva prathamam etad viśvaṃ pravartate, ВП 1.112 [120].

23 itikartavyatā loke sarvā śabdavyapāśrayā, ВП 1.113 [121].

24 na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte / anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsate, ВП 1.115 [123].

25 śiṣṭebhya āgamāt siddhāḥ sādhaso dharmasāadhanam / arthapratyāyanābhede viparītās tv asādhavaḥ, ВП 1.27

26 Ср. в русском языке «конь» и украинском «кинь». Если предположить ситуацию, где один человек говорит русскоязычному человеку, указывая на коня, «кинь», то возможно два варианта понимания: 1) русский человек понимает слово как правильное и, например, что-нибудь кинет в коня, 2) тот же участник коммуникации поймет, что это вариант слова «конь» (неправильный, искаженный и т.д.), т.е., через словоформу «кинь» поймет словоформу «конь», которая только и выразит правильное содержание, но не непосредственно.

27 te sādhuṣv anumānena pratyayotpattihetavaḥ / tādātmyam upagamyeva śabdārthasya prakāśakāḥ, ВП 1.141 [149].

28 Можно привести много примеров из жизни. Например, в разговорной речи слово «человек» сейчас очень часто звучит как [чек], но если попросить

человека написать, что он сказал, то, безусловно, он напишет «человек». Но возможно, недалек тот час, когда «слово» «чек» станет «второй нормой» и в итоге вытеснит правильное слово, но, я надеюсь, всем очевидно, что слово «чек» обладает гораздо меньшей «силой», чем «человек» хотя бы потому, что само по себе оно бессмысленно. Ср. также де-семантизированные слова, как «спасибо», «пожалуйста», всевозможные аббревиатуры и т.д.

28 «Субстанции» у Бхартрихари посвящены две небольшие главы в третьей книге: вторая и четвертая.

29 «Категория» – распространенная и весьма спорная трактовка данного термина. О проблематике в связи с толкованием «падартх» см. Парибок, Оленев 2000: 100–119).

30 Хелараджа поясняет, что Бхартрихари говорит о таких «падартах» как субстанция, качество, движение, общее, особое, присушность, и что они не какие-то отдельные сущности, а силы Единого, а об их различии мы заключаем именно из-за наблюдения различного действия этих сил: *dravya-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣa-samavāya-lakṣaṇāḥ padārtha na prthag-bhūtāḥ / ekasyaiva śaktayo vilakṣaṇa-vyāpāra-anumeyāḥ* / Комм. к ВП 3.1.23.

31 *dravyādayaḥ sarvāḥ śaktayo bhinnalakṣaṇāḥ*, ВП 3.1.23.

32 *dik sādhanam kriyā kāla iti vastvabhidhāyinaḥ / śaktirūpe padārthanām atyantam anavasthitāḥ*, ВП 3.6.1.

33 *vyatirekasya yo hetur avadhipratipādayoḥ/ rjiv ity evaṃ yato 'nyena vinā buddhiḥ pravartate// karmaṇo jātibhedānām abhivyaktir yadāśrayā/ sā svair upādhibhir bhinnā śaktir dig iti kathyate*, ВП 3.6.2-3.

34 *tasyās tu śakteḥ pūrvādi- bhedo bhāvāntarāśrayaḥ/ bhinnā dik tena bhedena bhedāyivopakalpate*, ВП 3.6.20.

35 *vikalpātattataveṣu samketopanibandhanāḥ / bhāveṣu vyavahāra ye lokas tatrānugamyate*, ВП 3.6.25

36 У Бхартрихари прямых указаний мы также не найдем, но Хелараджа, в конце подробнейшего комментария на первую строфу «Главы о действии», утверждает следующее: «Определенно, смысл высказывания – это только действие, которое и есть основание [всего]. И только так должно это понимать. Поэтому хватит мне тут лишнего болтать» (*kriyāiva pradhānabhūta vākyārtha iti nirṇīta tata evāvadhāryamṃ alam iha vistareṇa*, комм. к ВП 3.8.1)

37 *kāraṇaṃ pravṛtti-viśeṣaḥ kriyā*, МБх т.1: 258.

38 *prakṛtiḥ sādhanānāḥ sā prathamam tac ca kāraṇam*, ВП 3.8.38.

39 Известный пример, употребляющийся в философской литературе для демонстрации невозможного: мы плод не увидим, поскольку если насильственно извлечем его из утробы, то он уже не будет плодом, ибо погибнет.

40 *bhāvasiddhyaiva cānumīyate kriyā parokṣāpi satt*, Нир. 1.1, с. 17.

41 *amūrtā hi kriyā nirupākhyā sā hi kāraṇābhivyāyamānā kāraṇāśarīre ca santi śakyate nirdiṣṭum*, Нир. т. 2: 18.

42 *eka-phaloddeṣa* в терминологии комментатора Харивришабхи, см. комм. на ВП 3.9.90.

43 *nādair ahitabḥjāyam antyena dhvaninā saha/ āvṛttaparipakāyaṃ buddhau śabda 'vadhāryate*, ВП 1.84.

- ⁴⁴ nādasya kramajātatvān na pūrvo na paraś ca saḥ/ akramaḥ kramarūpeṇa bhedavān
iva jāyate, ВП 1.49.
- ⁴⁵ Ср. определение в словаре «Vācaspatya»: «yogaś ca ksemañ ca samāhāraḥ
dvandvaḥ alabhyalābhacintāsahite labdhaparirakṣaṇe» (Vācaspatya.
A Comprehensive Sanskrit Dictionary compiled by Prof. Taranatha
Tarkavacaspati. – Calcutta 1883. – Т. 20, С. 4780).
- ⁴⁶ śaktimātrāsamūhasya viśvayānekaḥ... ВП 3.7.2.

Библиография

Айр 1969 – K. A. Subramania Iyer. Bhartṛhari. A study of the Vākyapadīya in the light of the Ancient Commentaries. Poona, 1969.

Бёрнелл 1875 – Burnell A.C. On the Aindra School of Sanskrit Grammarians. Mangalor, 1875.

Вакьяпадия 1 (ВП 1) – Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentaries Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva, kāṇḍa I /Critically edited by K.A. Subramania Iyer. Poona, 1966.

Вакьяпадия 1, бенаресское издание – Vākyapadīya. A treatise on the philosophy of Sanskrit grammar by Bhartṛhari with a commentary by Puṇyārāja on the 1st and 2nd kāṇḍas /Ed. by Rāmakṛṣṇa Śāstrī alias Tātya Śāstrī Paṭavardhana, Gaṅgādhara Śāstrī Mānavallī, Ramacandra Śāstrī Koṭibhāskara and Goswami Dāmodara Śāstrī. Vol. I. Benares, 1884–1887.

Вакьяпадия 2 (ВП 2) – Vākyapadīya of Bhartṛhari (An ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar). Containing the Ṭika of Puṇyārāja and the Ancient Vṛtti /Ed. by K.A. Subramania Iyer. With a Foreword by Ashok Aklujkar. Kāṇḍa II. Delhi, 1983.

Вакьяпадия 3.1-7 (ВП 3.1-7) – Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helarāja. Kāṇḍa III, Part I /Ed. by K.A. Subramania Iyer. Poona, 1963.

Вакьяпадия 3.8-14 (ВП 3.8-14) – Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helarāja. Kāṇḍa III, Part II /Critically Ed. by K.A. Subramania Iyer. Poona, 1973.

Гхош 1938 – Ghosh M. Pāṇintya-śikṣā, critically edited in all its five recensions. With introduction, translation and notes. Calcutta, 1938.

Денисов 2000 – Денисов Ю.В. Представления о времени в философии Бхартрихари // История философии. М., 2000. № 7. С. 6–38.

Елизаренкова 1999 – Ригведа. Мандалы IX–X /Издание подгот. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999.

Кардона 1974 – Cardona G. Pāṇini's kārakas: agency, animation and identity // Journal of Indian Philosophy. № 2. С. 231–306.

Катре 1990 – Katre S.M. Aṣṭādhyāyī of Pāṇini / Roman Transliteration by Sumitra M.Katre. Austin, 1990.

Махабхашья (МБх) – Mahābhāṣya of Patañjali, edited by F.Kielhorn, Vol. I–III. Bombay: 1892–1909.

Нирукта (Нир.) – Nirukta. By Yaska, with the commentary of Durgacārya /Ed. by V.K.Rajwade // Anandaśrama Sanskrit Series. Vol. 88, Pts. I–II. Pune, 1921, 1926.

Панини (П) – См. Катре 1990.

Парибок, Оленев 2000 – Парибок А.В., Оленев Д.В. Введение в древнеиндийский органон познания // История философии. М., 2000. № 7. С. 6–38.

Пери 1972 – Peri Sarveswara Sharma. The Kālasamuddesa of Bhartṛhari's Vākyapadīya, together with Helarāja's commentary translated from the Sanskrit for the first time. Delhi, 1972.

Пери 1981 – Peri Sarveswara Sharma. The idea of power (śakti) in the Vākyapadīya // Bhāratīya Vidyā № 41. Bombay, 1981. P. 75–79.

Тавастшерна 2000 – Тавастшерна С.С. Пратибха, или интуитивное познание, в трактате Бхартрихари «Вакьяпадия» // История философии. М., 2000. № 7. С. 163–174.

Хубен 1995 – Houben Jan E.M. The Sambandha-samuddeśa (chapter on relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language. Groningen, 1995.

Шастри 1959 – Gaurinatha Śastri. The Philosophy of Word and Meaning. Some Indian approaches with special reference to the philosophy of Bhartṛhari. Calcutta, 1959.

Шастри 1991 – Gaurinatha Śastri. The philosophy of Bhartṛhari. Delhi–Varanasi, 1991.

SUMMARY*Serguei Tawaststjerna****Shakti (power) Terminology in the Vākyapadīya of Bhartṛhari***

In a number of papers devoted to various aspects of Bhartṛhari's philosophy it is stated that the notion of *śakti* (power, capacity) is very important for understanding the basic ideas developed by the philosopher, but, unfortunately, we can hardly find any satisfactory interpretation of the term «*śakti*» in modern publications. This could be accounted for by the difficulties connected with the interpretation of the term «power» in the context of philosophy or linguistics, because both disciplines do not operate with such categories as «power» or «capacity». Looking back into the history of Ancient India we may notice that this concept was current among its early thinkers, and some traces of the notion of power as «power of speech» could be found even in the Vedas. This idea was also developed in the works of Indian grammarians (Pāṇini, Patañjali), but it was Bhartṛhari who for the first time attempted to present a serious argumentation concerning «power» as an inherent property of speech, and even as its most important property, which makes speech possible.

Аудриус Бейнорюс

Шактипата: «нисхождение благодати» в Кашмирском тантризме

*praṇamāmi parām anuttarām
nijabhāsām pratibhācamatṛṭim*

Преклоняюсь пред Всевышним,
Непостижимым, Самоосвещающим,
Восторгом озарения!

Абхинавагупта¹

Понятие благодати в той или иной форме присутствует во всех мировых религиях. Христианские теологи часто противопоставляют так называемые «авраамитские» религии (иудаизм, христианство и ислам) – дальневосточным и юговосточным именно на том основании, что в последних акцент делается не на благодати, а на собственных усилиях человека. Однако Индия с ее многообразием форм религиозной жизни не укладывается в подобное противопоставление.

Хотя классические *даршаны* (йога, санкхья, веданта) специально не рассматривают понятие «благодати»², большинство индуистских религиозных традиций, и в особенности те, что основаны не на Ведах, а на Агамах и Тантрах, то есть традиции шиваитов, вишнуитов и шактов – признают нисхождение божественной благодати (*śaktipāta*, *anugraha*) существенным условием самореализации. Иными словами, благодать – в одних традициях меньше, в других больше – сочетается с методами йоги и медитации.

Наиболее отчетливое концептуальное выражение понятия *шактипата* мы находим в традиции тантристского шиваизма, особенно в трактатах кашмирского йога, поэта, мистика и философа X–XI вв. Абхинавагупты, считающегося одним из самых великих индийских мыслителей. Понятие *шактипата* у Абхинавагупты рассматривается в данной статье с точки зрения спосо-

бов проявления божественной силы в общей сотериологической структуре тантрийской практики – *садханы* (*sādhana*). Исследование структуры функционирования *шактината* помогает лучше понять феноменологию йогической и тантрийской практики, а также характер йогических трансформаций сознания.

В Агамах («священных текстах») тантристского шиваизма термин *шактината* упоминается уже в V–VI вв. Однако в брахманистской среде этот термин не получает широкого распространения.

В теологии шиваизма антропоморфный образ Шивы символизирует сознание, ничем не обусловленное, не имеющее ни форм ни границ, а его женский аспект, известный под множеством имен (Девы или Шакти и т.д.) – динамическую, творческую силу абсолютного сознания. Иконографически связь Шивы и Шакти изображается в виде андрогинного божества Ардханаришвары. Символом же единства в многообразии (*bhedābheda*) является зеркало (*darpaṇa*) – одно, отображающее многое³.

Психокосмическая Шакти проявляется в двух аспектах: 1) в постоянном поддержании творческого процесса миропоявления и нашего каждодневного опыта при одновременном сокрытии чистой природы сознания, т.е. природы Шивы; 2) в выявлении на феноменальном уровне скрытой первичной структуры абсолютного сознания (*pat* – «нисхождение», «проявление»). Это отличает Кашмирский шиваизм от адвайта-веданты Шанкары, где Брахман – абсолютное, чистое сознание – является пассивным, а его творческую силу представляет *майя* (*māyā*), онтологический статус которой представляет для адвайтистов неразрешимую проблему⁴. Согласно Кашмирским шиваитам, Шива проявляет себя в пяти формах космической деятельности: творение (*sṛṣṭi*), поддержание (*sthiti*), разрушение (*samhāra*), сокрытие (*tirodhāna*) и раскрытие или дарование благодати (*anugraha*). Эти пять функций или пять форм деятельности Шивы тоже называются *шакти* (потенциями или силами). Они действуют не только в космическом плане, но и в каждом познавательном акте индивида. Именно *ануграха-шакти* (*anugrahaśakti*) пробуждает в индивиде желание и стремление заняться йогической практикой. Так проявляется не имеющая никакой интенции

или цели игра Шивы (*īlā, kṛīḍā*) или попытка чистого сознания познать самого себя через создание множественности⁵.

Необходимость обретения *шактината* объясняется в рамках концепции «трех загрязнений» или «ограничений» (*mala*), которую Абхинавагупта развивает в своих трактатах «Тантралока» (*Tantrāloka*), «Тантрасара» (*Tantrasāra*) и «Парамартхасара» (*Paramārthasāra*). Как уже говорилось, одна из пяти космических функций Шивы – *тиродхана-шакти* (*tirodhānaśakti*) – заключается в сокрытии истинной природы сознания. Это проявляется в трех «ограничениях», которые Шива в ходе своей игры (*kṛīḍā*) сам на себя накладывает, преображаясь таким образом в множество индивидуальных душ (*jīva*) или в монады сознания (*cidāṇu*). Среди этих ограничений *анава-мала* (*ānavamala*) – «тонкое ограничение», *маййи-мала* (*māyīyamala*) – «ограничение иллюзией», во время которого и возникает различие явлений бытия, и *карма-мала* (*kārmamala*) – «ограничение действием», т.е. воплощение сознания в формы ума и тела. Таким образом, Шива сам становится индивидом, странствующим в изменчивой *сансаре*. И только он сам с помощью *ануграха-шакти* (*anugrahaśakti*) может освободить себя от им же самим наложенных ограничений. По этой причине в йогических и тантрических традициях Индии *шактината* считается высшей формой духовного посвящения, знаменующей собой вступление на духовный путь.

Шактината не отделялась от духовной передачи знания и до Абхинавагупты. Особая значимость придавалась внутренней передаче, тогда как ритуальный аспект отодвигался на второй план. Традиционно *шактината* выступала высшей формой благословения ученика учителем – *гурукрупа* (*gurukṛpā*). «Гуру – это благословляющая сила Господа», – пишет ученик Абхинавагупты Кшемараджа в своем комментарии к «Шива-сутре»⁶.

Передавая ученику божественную благодать, учитель передает ему *мантравирья* (*mantravīrya*) – потенцию просветленного сознания, заключенную в звуковой форме *мантры*. Получить благословение учителя означает получить благословение Бога, а благословение Бога равносильно благословию от своей собственной сущности (*gururātmā īśvareti, īśvaro gururātmēti*). В Индии широко известна шлока из «Куларнава-тантры» (*Kulārnavatantra*): «Гуру – отец, гуру – мать, гуру – Бог. Когда Шива гневается, гуру спасает [от его гнева], но никто не может помочь, когда гневается

гуру» (XII. 49). Или «Ученик обретает учителя в зависимости от силы *шактината*. Если *шакти* не снизошла, то не будет и возможности [достичь реализации] (*siddhi*)» (XIV.38). Гуру – не только «инструмент» божественной благодати и не только посредник – находясь ближе к людям, он своими возможностями даже превосходит Бога.

Как совершается нисхождение благодати? Хотя его часто связывают с посвящением (*dikṣā*), эти понятия не идентичны, поскольку нисхождение благодати происходит не во всех посвящениях. Благодать может снизойти и вне ритуала посвящения.

Согласно традиционной этимологии индийских пандитов, термин *dikṣā* состоит из двух санскритских корней *dā* – «давать» и *kṣi* – «уничтожать». Так пандиты показывают, что сам термин содержит в себе свидетельство того, что посвящение – это и получение божественной благодати и спасение и уничтожение неведения и ограничений⁷. В ходе посвящения адепту передается сила *сиддхи* (*siddhi*), которая на обычном уровне проявляется в магических способностях (ясновидение, яснослышание, чтение чужих мыслей, т.п.), а на духовном – в озарении, т.е. в раскрытии внутренней божественной сущности.

Нисхождение божественной силы часто происходит вне ритуала, неформальным образом. Оно может осознаваться или не осознаваться, быть грубым (*sthūla*), тонким (*sūkṣma*), более тонким (*sūkṣmatara*) и наитончайшим (*sūkṣmatama*)⁸. В «Куларнавантре» упоминаются три формы посвящений, которые не сопровождаются никакими ритуалами или обрядами. Это посвящение посредством прикосновения (*sparsā*), посвящение взглядом (*drkṣamjñā*) и посвящение мыслью (*mānasa*)⁹. Абхинавагупта добавляет к ним посвящение посредством устной передачи (*vāni*). Все эти посвящения основываются на «намерении совершенного учителя» (*siddhasaṃkalpa*), когда его чистая воля отождествляется с волей Господа Шивы. Именно Шива является изначальным Учителем и распространяющим благодать абсолютным сознанием.

В четвертом разделе «Тантралоки» упоминается и возможность получить прямое посвящение от своей собственной *шакти*. Получивший такое посвящение именуется *самсиддхика* (*saṃsiddhika*) «самопосвященным». Такое посвящение может произойти и во сне, когда «богиня сознания» (*saṃvittdevī*) озаряет

посвящаемого «светом интуитивного познания» (*prātibhaṃ jñānam*). «Посвященный богиней своего собственного сознания [...], он мгновенно обретает знание всех шастр»¹⁰. Отождествление силы собственного сознания с богиней, по мнению Абхинавагупты, является осознанием благодати – и имманентным и трансцендентным. Как предполагает Алексис Сандерсон, такое понимание «самопосвящения» Абхинавагупта заимствовал из древней тантрийской традиции Крама (*krama*)¹¹.

Другой важный вопрос: что определяет нисхождение благодати? Почему кто-то ее получает, а кто-то – нет? Вопрос поднимался еще до появления шиваистской теологии, и в индийской религиозной традиции существует несколько способов ответа на него. Согласно точке зрения современного специалиста по Кашмирскому шиваизму Деабрата Сен Шармы, необходимо рассматривать этот вопрос с двух позиций: с феноменальной позиции индивида и с трансцендентальной позиции Шивы, которые нашли отражение в текстах Абхинавагупты¹². Он детально разбирает различные мнения на этот счет, существовавшие в его время¹³. Доминировала точка зрения, согласно которой нисхождение благодати определяет соответствующая карма или кармы. Однако, Абхинавагупта считает, что раз карму настоящего определяют оставшиеся после прошлых жизней латентные склонности (*saṃskāra*), а они, в свою очередь, определяются предшествующими жизнями, то разыскивая первичную причину (*nimitta*), мы сталкиваемся с проблемой дурной бесконечности (*regressus ad infinitum*), так и не получив логического объяснения причин проявления *шактината*.

Другая точка зрения (теория *karmasāmya*) связывает причину нисхождения благодати с равновесием противоположных карм: светлой (*śukla*) и темной (*kṛṣṇa*). Согласно этой теории, равновесие двух форм кармы приводит к тому, что они аннигилируют, вызывая озарение. Критикуя эту теорию, Абхинавагупта подчеркивает, что уничтожение всех кармических накоплений влечет за собой и уничтожение тела, существование которого также поддерживается кармическими потоками. В этом случае с исчезновением ментального аппарата исчезает и возможность пробудить интуитивное познание (*prātibhaṃ jñānam*), которое является условием просветления и раскрывается на уровне интуитивного интеллекта *буддхи* (*buddhi*)¹⁴.

В некоторых школах ортодоксального (*astika*) индуизма, таких, как йога Патанджали, адвайта-веданта Шанкары, вишишта-веданта Рамануджи и др. утверждалось, что нисхождение благодати происходит по воле Господа (*paramēśvarecchā*). Однако Абхинавагупта утверждает, что это невозможно по двум причинам¹⁵. Во-первых, любое рассуждение находящегося в *сансаре* индивида о мотивах божественной воли (*hetu*) не имеет никакого смысла (ср. христианское провидение – неисповедимы пути Господни). Во-вторых, даже допуская, что такие рассуждения возможны, мы были бы вынуждены предположить, что Бог пристрастен (*rāga-dveṣa*). Подобным же образом в «Тантралоке» Абхинавагупта отбрасывает и другие возможные объяснения причин нисхождения благодати: акцент на практике активного бесстрастия (*vairāgya*), стремление очиститься, поклонение божеству (*devatā*) и т.д. Главная идея Абхинавагупты состоит в том, что благодать невозможно заработать никакими способами!

Поскольку Абхинавагупта сознает, что человеческий ум постоянно ищет рациональные объяснения и не может принять необусловленность *шактината* и пассивность реципиента, он обращается к мистической теории «созревания ограничений» (*malaparipāka*) южно-индийской школы шайва-сиддханта. Представители этой школы утверждают, что все три «ограничения» (*āṇavamala, māyīyamala, kārmamala*) являются субстанциональными, т.е. опираются на определенную субстанцию (*dravya*). На феноменальном уровне «ограничения», или *mala*, безначальны, но, подобно другим материальным объектам, они имеют свое завершение (*sānta*). Это означает, что в тот момент, когда «ограничения» «созревают», они полностью проявляются и исчерпывают себя. Шива, пребывающий в процессе космической игры в постоянной ситуации посвящения, передает свою силу тому, в ком они «созревают». Отбросив неприемлемые для него соображения о материальной природе *mala* и напоминая, что основой божественной силы *ануграха* выступает проявление ничем не обусловленной божественной свободы (*svātantrya*), Абхинавагупта утверждает, что с точки зрения высшей истины (*paramārtha*) не существует никакой причины нисхождения благодати. «Причина благодати – сам Шива, наисветлейший, чья суть – свободный и ничем не обусловленный свет. Существование различных уровней просветления, – это [проявление] его свободы»¹⁶. Иначе го-

вора, с точки зрения Божественной Сущности, благодать – это дар, а не воздаяние.

В то же самое время Абинавагупта считает, что на феноменальном уровне, т.е. уровне проявленного внешнего мира или в сфере воздействия трёх видов *мала*, единственную приемлемую на рациональном уровне интерпретацию представляет теория «созревания ограничений» (*malaparipāka*). Она позволяет хотя бы отчасти объяснить градацию уровней интенсивности нисхождения благодати и другие аспекты тантрийской практики.

Градация степеней *шактината* изложена в XIII разделе «Тантралоки» и в XI разделе «Тантрасары», где по интенсивности *шактината* разделяется на сильную (*tīvra*), среднюю (*madhya*) и слабую (*manda*), а они, в свою очередь, на три подвида (тоже определяемые как *tīvra*, *madhya*, и *manda*). В результате мы получаем девятиричную классификацию *шактината* от самой интенсивной (*tīvra-utkṛṣṭa*) до самой слабой (*manda-nikṛṣṭa*)¹⁷. Только находясь в физическом теле (*sthūlaśarīra*), индивид (*sakala* – «ощущающий») может рассчитывать на обретение благодати, поскольку для сознательного ее принятия необходимо посредничество ментального аппарата. Так, например, во время глубокого сна, когда ментальный аппарат не функционирует, сознание не в состоянии принять благодать, но если во сне разум активен, то и сознание способно служить приемником благодати. Небесные создания – деваты (*devāta*) – также не могут принять благодать, поскольку не обладают телом, поэтому человеческое воплощение считается самым ценным.

Несмотря на то, что переживания *шактината* имеет разные формы, с точки зрения божественного уровня благодать всегда одна и та же, одинаково разрушающая «ограничения тонкого уровня» (*āṇavamala*). Переживание *шактината* определяется различной степенью готовности (*ādhāra*) ее принять, т.е. неодинаковыми йогическими усилиями (*puruṣakāra*) индивидов в этой и прошлых жизнях, по-разному уменьшающими воздействие *майи* и *кармы* – *māyīyamala* и *kārmamala*¹⁸. Чем оно слабее, тем сильнее переживание благодати. Хотя считается, что индивидуальные усилия следует уравнивать божественной волей, но уничтожить наитончайшие ограничения (*āṇavamala*) может только сам Шива. После их уничтожения пробуждается латентная божественная сущность (*śuddhavidyodaya*), и созна-

ние озаряется светом интуитивного знания (*prātibhaṃ jñānam*), раскрывающим суть *махамантры* (Великой мантры) шайвов – «Я – Шива» (*Śivo 'ham*).

Но само нисхождение благодати еще не означает немедленного просветления и познания сущности Шивы (*śivatva*), поскольку устраняется только один уровень загрязнений – *анавамала*. Более того, упоминаются случаи, когда человек, получивший *шактината*, и в ком ограничения *анавамала* устранены, этого даже не замечает и не старается собственными усилиями устранить другие ограничения – *майийа-мала* и *карма-мала*, чтобы очистить *буддхи* от тенденций *гун раджаса* и *тамаса*¹⁹.

В целом, можно выделить три основных уровня процесса нисхождения благодати.

1. *Пашакшая* (*pāśakṣaya*) – устранение самих ограничений, что в христианском мистическом опыте соответствует уровню очищения (*purgation*);

2. *Прашибха-джнянодая* (*prātibhā jñānodaya*) – пробуждение интуитивного знания в процессе посвящения, что соответствует уровню *iluminatio*;

3. *Шиватва-нранти* (*śivatvapṛāpti*) – всеобъемлющее познание сущности Шивы, что соответствует христианскому единению с Богом (*unio divina*)²⁰.

Как уже говорилось, сам акт *шактината* еще не означает, что индивид немедленно освобождается. Это только знак вступления на истинный путь. Разные уровни интенсивности определяют и существование разных практик – *садхан* (*sādhanā*). Поэтому в Кашмирском шиваизме нет единой, предписываемой всем без исключения системы практик. Вместе с тем, в нем не признается возможность свободно выбрать ту или иную практику. Выбор уже предопределен интенсивностью *шактината*, что ограничивает и возможность поиска и возможность желания вообще. В шиваистском тантризме упоминаются четыре формы *садханы*, которые находятся в непосредственной зависимости от уровня интенсивности принятия *шактината* и связаны с тремя преобладающими *шакти*: желанием (*icchā*), знанием (*jñāna*) и действием (*kriyā*)²¹. Наивысшая форма практики называется «не-практикой» (*апираја*), поскольку это самое интенсивное нисхождение благодати, когда мгновенно, без каких бы то ни было усилий со стороны адепта, осуществляется погружение сознания в

Высшее начало (*samāveśā*), которое узнается индивидом в себе самом (*pratyabhijñā*). Как говорит Джаярадха в своем комментарии к «Тантралоке»: «Тот, на кого сила нисходит самым интенсивным образом, переживает наивысшее блаженство и, отбросив тело, мгновенно освобождается»²². Этот уровень нисхождения божественной благодати порождает космическую радость (*jagadānanda*) и переживание эстетического и мистического озарения, восхищения или экстаза (*pratibhācamatṛti*). Поэтому в «Тантралоке» утверждается, что творческое (*kavya*) и научное (*vidyā*) вдохновение²³ являются знаками благодати, своеобразной харизмой. Свои феноменальные интеллектуальные и духовные способности Абхинавагупта также связывал с воздействием *шактината*.

Чтобы благодать начала себя проявлять, самая низкая форма *шактината* – *āṇavopāya* – требует дополнительных очистительных усилий (*kriyā*). Две другие формы практики (*śamḥbhāva upāya* и *śakti upāya*) связаны с соответствующими уровнями тантристской медитации и визуализации. В любом случае все четыре средства (*upāya*) ведут разных людей к одной и той же цели различными путями. Поэтому неправильно было бы подразделять их на лучшие и худшие, ведь лучшим методом является тот, который наиболее эффективен для определенного типа людей²⁴.

Таким образом мы видим, что обсуждение процесса нисхождения благодати является существенным элементом теологических размышлений в системе Кашмирского шиваизма. Главное отличие этой системы от более поздних шиваистских и вишнуитских концепций божественной благодати заключается в том, что в последних, особенно в представленных дуалистическими школами веданты (Рамануджа, Нимбарка, Валлабха, Чайтанья) и шиваистским теизмом (пашупата, шайва-сиддханта), источник благодати находится в Боге, пребывающим вне человека, который, хотя и связан различными способами с человеком, все-таки остается вечно «другим». Система же Кашмирского монизма локализует источник благодати внутри самого индивида. Как заметила Л.Сильберн, Кашмирский шиваизм «представляет собой не йогическую мистику, а мистику благодати, поскольку все есть благодать. И Шива является не источником благодати, а самой благодатью»²⁵. Вишнуитское же *бхакти*, с точки зрения шиваитов представляет собой более низкий уровень практики, поскольку формирует эмоциональную привязанность (*rāga*).

В заключении я хотел бы обратить внимание на то, что в контексте современной индийской религиозности *шактипата* является далеко не только теоретическим конструктом, интересным лишь с историографической точки зрения. Последние века преподносят много примеров того, как учителя различных индийских традиций тем или иным образом передают силу своим ученикам. Знаменателен пример известного мистика XIX века, жреца богини Кали, Шри Рамакришны Парамахамсы, который одним прикосновением руки к скептически настроенному Нарендранатху (будущий Свами Вивекананда) передал тому *шактипата* и перенес его в глубокое многочасовое экстатическое переживание *самадхи*²⁶. Другой известный *сиддха* (*совершенный*) нашего времени, внесший свой вклад в развитие традиции *шактипата* и передающий это учение на Западе, Свами Муктананда описывает, как в 1947 году его учитель *самсиддхикка* Бхагаван Нитьянанда передал ему божественную силу одним взглядом²⁷.

Примечания

- ¹ Parātrātrīkā Vivaraṇa, Maṅgalaśloka, 3. См. в: *K.C.Pandey, Abhinavagupta: A Historical and Philosophical Study*. 2d ed. Benares: Chowkhamba, 1963.
- ² Классические даршаны и неортодоксальные философские школы Индии (буддисты, джайны) упоминают проявление гностического аспекта «благодати», называемого по-разному – *prajñā, pratibhā, kevala jñāna* и т.п.
- ³ См.: *Harsha V. Dehejiva. Pārvatīdarpaṇa. An Exposition of Kāśmīr Śaivism through the Images of Śiva and Pārvatī*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- ⁴ Суть этой проблемы заключается в следующем: если *майя* укоренена в Брахмане, то Брахман не является чистым, если она укоренена в чем-то другом, то Брахман не является единственным первоначалом.
- ⁵ О космической игре Шивы см.: Bettina Baumer. 'The Play of the Three Worlds: The Trika Concept of *līlā*' // *The Gods at Play: Līlā in South Asia* /Ed. by William Sax. N. Y., 1994.
- ⁶ *guruḥ va paramēśvart anugrahikā śaktiḥ – Śivasūtravimarsinī* by Kṣemarāja. English translation named *Śivasūtras: The Yoga of Supreme Identity*, by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979. 2.10.
- ⁷ Например: *dyate jñāsadbhāvaḥ kṣiyate paśuvāsana* – *The Tantrasāra of Abhinavagupta*, ed. By Mukund Ram Shastri. Srinagar: The Research Department, 1918. P. 3.
- Непревзойденным исследованием понятия *dikṣā* является фундаментальная работа Яна Гонды – *Jan Gonda. Change and Continuity in Indian Religion*. The Hague, 1965. P. 315–462. Так же, см: *S. Gupta, Dirk Jan Hoens, Teun Goudriaan. Hindu Tantrism*. Leiden, 1979. P. 71–89: *Abhedananda Bharati. The Tantric Tradition*. L., 1965. P. 185–198.
- ⁸ Debabrata Sen Sharma. *The Philosophy of Sadhana: With Special Reference to Trika Philosophy of Kāśmīr*. Karnal. Haryana, 1983. P. 96.
- ⁹ *Kulāriṇava Tantra*, tr. By Ram Kumar Rai. Varanasi: Prachya Prakashan, 1983. XIV. 34.
- ¹⁰ *svasaṃvīttvevībhīr dikṣiṭaḥ – Tantrāloka*, 4.42ab, 4.45cd
- ¹¹ См. Замечательную статью А. Сандерсона: A. Sanderson. 'Śaivism and the Tantric Tradition' // *The World's Religions* /Ed. by S.Sutherland. L., 1988. P. 660–704.
- ¹² Debabrata Sen Sharma. *The Philosophy of Sadhana: With Special Reference to Trika Philosophy of Kāśmīr*, Karnal. Haryana, 1983. P. 84.
- ¹³ См.: *Malinīvijayavārttika of Abhinavagupta* /ed by Madhusudana Kaul, Srinagar, 1921. I.5.689–693.
- ¹⁴ Фактически в шиваизме широко используется вся терминологическая номенклатура школы санхья и буддхи шиваитов является функционально идентичным буддхи санхья. Мы переводим это слово в данном контексте как интуитивный интеллект, так как он действует не постоянно, а кратковременными проблесками в зависимости от уровня очищения сознания от гун раджаса и тамаса.
- ¹⁵ *The Tantrasāra of Abhinavagupta*, ed. By Mukund Ram Shastri, Srinagar: The Research Department, 1918, XI раздел.

- 16 tena śuddha svaprakāśaḥ śiva ekātra karaṇam, sa ca svācchandyamātreṇa
tāratamyaprakāśakaḥ – Tantrāloka, XII.116b–117a.
- 17 Эти девять типов śaktipāta и связанный с ними опыт детально описан в статье
Jankinath Kaul, 'Śaktipāta: Grace in Kashmir Shaivism' // *Mysticism in Shaivism
and Christianity*. Ed. by Bettina Baumer. New Delhi, 1997. P. 247–262.
- 18 См.: Paul E. Muller-Ortega. 'Śaktipat: The Initiatory Descent of Power' //
Meditation Revolution. A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage /Ed.
by D. Renfrew Brooks and others. New Delhi, 2000. P. 433–431.
- 19 Swami Lakshman Jee. *Kashmir Shaivism: The Secret Supreme*. Sri Sarguru
Publications, 1991. P. 49.
- 20 Например, Эвелин Андерхилл в своей известной работе, посвященной
христианскому мистицизму, выделяет пять степеней или уровней
мистического пути, которые однако могут быть сведенными к трём, выше
упомянутым. См.: Evelyn Underhill. *Mysticism. A Study in Nature and
Development of Man's Spiritual Consciousness*. L.: Methuen&Co, 1923. Part II.
- 21 Ранние шиваистские авторы Васугупта, Сомананда, Утпала, опираясь на
старые тантристские тексты, а именно, на «Малинивиджаоттара-тантру»
(*Mālinīvijayottara Tantra*, II.21–23), упоминают только три упайи (upāya).
Четвертую, наивысшую, вводит Абхинавагупта, детально анализируя все
четыре формы практики. См.: *The Tantrasāra of Abhinavagupta* /Ed. By
Mukund Ram Shastri. Srinagar, 1918. P. 7.
- 22 *paraśamvit camatkārānubhavalābha [...] tīvrattīvrāḥ śaktipāto dehapātavaśāt svayam
mokṣaprada iti* – Tantrāloka, XII.130.
- 23 *kavitvaṃ sarvaśāstrārthavettīrtvam* – Tantrāloka, XIII.222.
- 24 Похожая система четырех или шести тантрических классов и
соответствующих им практик существует и в буддизме ваджраяны. См.: F.D.
Lessing and A. Wayman. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*.
Translated from Mkhas grub rje's *Rgyud sde spyihi mnam par gzag pa rgyas par
brjod*, with original text and annotation. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.
- 25 *Le Paramārthasāra*. Text Sanskrit édité et traduit par Liliane Silburn, Institute de
Civilisation Indienne. P., 1957. P. 41.
- 26 *The Gospel of Sri Ramakrishna* /English transl. by Swami Nikhilananda,
Mylapore. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1992. Introduction, P. 57.
- 27 Swami Muktananda. *Play of Consciousness*. South Fallsburg, N. Y.: SYDA
Foundation, 1994. P. 71–79.

Санскритские источники

The *Tantrāloka* of Abhinavagupta with *Viveka* by Jayaratha /Ed. by M.S.Kaul and M.R.Shastrī. Vol. I–VIII. Kashmir Series of Texts and Studies, 1918–1938.

The *Tantrasāra* of Abhinavagupta /Ed. by Mukund Ram Shastrī. Srinagar: The Research Department, 1918.

Abhinavagupta's *Parātr̥sīkā Vivaraṇa*. The Secret of Tantric Mysticism. Sanskrit text /English transl. and notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Le *Paramārthasāra*. Text Sanskrit édité et traduit par Liliane Silburn, Institute de Civilisation Indienne. Paris: Boccard, 1957.

Spanda-Kārikas: The Divine Creative Pulsation /Transl. by Jaidev Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.

Kṣemarāja's Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition. /Sanskrit text with English transl. by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarsīnī of Abhinavagupta with *Bhāskart* of *Bhīskarakaṅṭha* /Ed. and transl. by K.A.Subramania Iyer and K.C.Pandey, Vol. I–III. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Śivasūtravimarsīnī by *Kṣemarāja*. English translation named *Śivasūtras*: The Yoga of Supreme Identity, by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.

Vijñāna Bhairava or Divine Consciousness: A Treasury of 112 Types of Yoga /Text and English transl. by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

Mālinīvijayottara Tantra /Ed. by M.S.Kaul // Srinagar. Kashmir Series of Texts and Studies. 1922. № 37.

Kulārṇava Tantra /Transl. by Ram Kumar Rai. Varanasi: Prachya Prakashan, 1983.

SUMMARY*Audrius Beinorus***Shaktipāta: the Descending of Grace in Kashmir Tantrism**

In this paper, the author examines the concept of Shaktipāta in the texts of Kashmir Shaiva (Trika) tradition. Shaktipāta is the name given to that impulse of Shiva's will and freedom that each person has within his or hers inner being, and that makes possible the destruction of all his or hers impurities (mala): that of illusion (māyīyimala), that of action (kārmamala) and that of consciousness (āṇavamala).

Is pointed out that destruction of the self limitation (vilaya, tirodhāna), creating the false identification of the person, is possible only through the grace of the divine Self (anugraha) that is Shiva himself. Special attention is drawn to the fact, that the descent of divine grace marks only the beginning of the process of divinization of the aspirant. Different forms of transmission of grace from teachers in the process of initiation (dīkṣā) as well as independently of it are discussed. Conditions or causal factors of the possible descent of grace are analysed from the point of view of the greatest Kashmiri savant Abhinavagupta (11 C.). In the theology and soteriology of Trika system, the Shaktipāta is classified under three degrees and three more subdivisions according to the intensity of its reception by the individual beings. From a conceptual point of view it is evident that the process of Shaktipāta constitutes the pivotal and essential component of the Shaivite theological formulations.

Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе

(на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы»¹)

Многочисленные упоминания о времени (*kāla*), встречающиеся практически во всех книгах Махабхараты, не могут остаться незамеченными для исследователей и переводчиков этого памятника. Большая их концентрация наблюдается в 12-ой книге Махабхараты и в меньшей степени в 13-ой, содержащих, наряду с достаточно сформировавшейся системой философских взглядов, «слои», относящиеся к более раннему периоду героической дидактики. Именно на материале этих книг мы и будем исследовать круг значений слова *kāla* и разнообразные представления, связанные с понятием времени. Целью данной статьи является попытка описать и классифицировать возможные типы действия в зависимости от понимания времени. Все случаи употребления слова *kāla*, а также словосочетаний, в которые оно входит, можно условно разделить на две группы. В первой речь идет о времени в абстрактном понимании как о «высшем владыке» – Парамешваре (*paramēśvara*), которому часто приписывается космогоническая функция: оно создает миры, поддерживает их существование и, в конце концов, уничтожает их. Пример такого текста мы находим в первой главе «Анушасанапарвы»²

*Солнце, Луна, Вишну, вода, Ветер, Шатакрату*³,

*Агни, Небо и Земля, Митра*⁴ *и Васу*⁵, *а также травы и растения,*

Реки и океаны, змеи, все сущее и не сущее

Порождается временем, и им же уничтожается.

К другой группе принадлежат случаи, когда слово *kāla* обозначает конкретное время, которое может быть благоприятным (*kāla*) или неблагоприятным (*akāla*) для совершения определенного действия. Тексты, в которых слово *kāla* употребляется в значении, относящемся к первой группе, довольно легко вычлени-

ются и объединяются в подобие некоторой целостности. Так, в 12-ой книге Махабхараты идея о всевластии времени и его неизменной цикличности или повторяемости (*raguāya*) развиваются в 26, 27, 28, 34, 62, 105, 137, 216, 217, 219-ой главах, в 13-ой книге соответственно в 1, 143-ой главах и т.д. Пример подобного текста – речь царя из «Беседы царя Брахмадатты с птицей Пуджани», адресованная им этой птице, которая долгое время жила в его дворце. Одновременно с царицей произвела она на свет птенца и каждый день летала на берег океана, принося царевичу и своему сыну чудесные плоды, дававшие им здоровье и силу. Однажды царевич, оставшись без присмотра, стал играть с птенцом и случайно убил его. Увидев свое дитя мертвым, Пуджани в гневе покалечила царского отпрыска и вознамерилась навсегда покинуть место, где ей пришлось ответить злом на зло, причиненное ей. Убеждая ее остаться, царь приводит следующие аргументы (Мбх 12.137.45-48):

«То, что должно случиться, совершается временем. Следовательно, все разнообразные деяния реализуются через него. Кто и кому в этом случае может причинить зло?»

Рождение и смерть равны в своем осуществлении. Только время одно существует как инструментальная причина всего этого.

Одни умирают вместе, другие – по очереди. Время сжигает живые существа, пожирая их, как огонь дрова.

Мы не можем оценивать действия друг друга. Лишь время является основой счастья и страданий живых существ».

Многочисленность таких текстов и сходство их содержания, безусловно, наводят на мысль о существовании некой философской доктрины, отражающей подобные фаталистические взгляды. Все они так или иначе передают общую идею: безграничность власти времени, судьбы, удела (*daiva*, *niyati*) природы вещей (*svabhāva*) или случая (*yadṛcchā*) над вселенной и людьми. Любые попытки человека повлиять на события или внести в них какие-то коррективы заранее обречены на провал, ибо все, что произойдет, уже предрешено заранее, и все, кому суждено умереть, «уже убиты» временем. Учение о могуществе времени, известное как *калавада*, (доктрины, проповедующие высшую власть *daiva*, *niyati*, *svabhāva* или *yadṛcchā*, по сути дела, ничем от него не отличаются) не осталось без внимания как отечествен-

ных, так и зарубежных ученых, в числе которых: В.Бедekar⁶, С.Бхарадвадж⁷, Р.Панникar⁸, Я.В.Васильков⁹, В.Г.Лысенко¹⁰ и другие исследователи.

Прежде всего, возникает вопрос о происхождении *калавады* и других сходных учений. Как выяснилось, тексты подобного рода присутствуют в «Атхарваведе» (19. 53,54), где идея о времени как о верховном владыке находит свое выражение в двух гимнах, посвященных *кала*¹¹. Упоминание об этих доктринах содержится и в «Шветашватара-упанишаде» (6.1):

«Одни провидцы говорят о причине мира, как о естественной природе вещей, Другие – как о времени. И те, и другие заблуждаются.

Ведь в действительности это могущество Бога (deva), проявляющееся в мире, которое движет это колесо Брахмана.

Приверженцем *свабхававады* был Маккхали Госала, современник Будды и основатель секты *адживиков*, идеи *свабхававады* подробно развиваются в «Буддхачарите» Ашвагхоши, доктрины *калавады* и *свабхававады* упоминает Парамартха в своем комментарии к «Санкхьякарике»¹².

«Глава о времени» (*kālasamuddeśa*) Бхартрихари также содержит некоторые идеи и сравнения, характерные для текстов *калавады*. Так, например, в четвертой карике вселенная уподобляется марионетке, которой управляет кукловод-время¹³.

Поскольку ссылки на *калаваду* и *свабхававаду* присутствуют во многих ранних источниках, некоторые исследователи до недавнего времени пребывали в уверенности, что эти учения сформировались за пределами эпоса и затем были в него инкорпорированы. Васильков же высказал мнение, что *калавада*, отражающая философию героического фатализма, развивалась в рамках самого эпоса на его ранней героической стадии¹⁴. О том, что идеи *калавады* присутствовали в эпосе еще на устной стадии его бытования, свидетельствует наличие эпических формул в текстах эпоса, имеющих отношение к *калаваде*. Постепенно это фаталистическое мировоззрение стало вытесняться новыми религиозными учениями (в том числе об Атмане-Брахмане, *карме*, *мокше* и т.д.). Как отмечает Васильков, в некоторых текстах, например, в главе 1 «Анушасанaparвы», в «Беседе охотника и змеи», где рассказывается о змее, ужалившей маленького мальчика, и об охотнике, поймавшем эту змею, чтобы убить ее, высказывания о *карме* (ко-

торая названа истинной причиной смерти ребенка) накладываются на более ранний слой, отражающий идеи *калавады*, и являются интерполяцией. Неудивительно, что новые религиозные воззрения и взгляды рано или поздно вступают в конфликт с прежними, и идеи *калавады* начинают постепенно вытесняться, ассоциироваться с психологией побежденных, звучать в устах демонов, потерпевших поражение и т.д.

Существует ряд текстов, где учение *калавады* подвергается сомнению или опровергается. Хорошим примером такой полемики служит уже упомянутая выше «Беседа царя Брахмадатты с птицей Пуджани» (Мбх 12,137.50-53, 78-80) где царь Брахмадатта выступает последователем *калавады*, а птица Пуджани оспаривает его доводы:

«Если время властно надо всем, то разве может кто-то испытывать вражду? Почему же тогда родственники идут мстить за убитого?»

Почему боги и асуры в прежние времена убивали друг друга?

Если от времени зависят рождение и смерть, счастье и несчастье, бытие и небытие, зачем тогда врачи хотят сделать лекарство для больного?»

Если время все пожирает (сжигает), какой толк от лекарств?»

Почему же люди, охваченные горем, рыдают и сетуют столь громко?»

Если время – мерило всего, откуда быть дхарме у тех, кто совершает деяния.

Судьба и деяния рук человеческих взаимосвязаны. При этом удел благородных – действие, трусливые же пресмыкаются перед судьбой.

Дело, несущее благо, должно быть выполнено, будь оно приятно или же неприятно. Человека, бездеятельного по натуре, всегда постигают всяческие несчастья.

Поэтому следует действовать смело, даже если нет уверенности в результате. Отбросив все, что им дорого, люди должны поступать наилучшим образом».

Большинство ученых единодушно во мнении, что *калаваду* едва ли можно назвать философским учением в полном смысле слова. Скорее всего, оно отражает в мифопоэтической форме мировоззрение, характерное для того периода, когда идеи инду-

изма еще не получили широкого распространения. Роль *калавады* в развитии религиозно-философской мысли древней Индии оценивается по-разному. Некоторые исследователи полагают, что особого значения *калавада* не имела. Васильков, напротив, считает, что влияние *калавады* на ранний индуизм, в особенности на «Бхагавад-гиту», которая наставляет о необходимости действовать без заинтересованности в результатах, чрезвычайно велико¹⁵.

Действительно, если рассматривать любое учение с точки зрения того, что оно предлагает делать на практике, у последователей *калавады* (и это отмечают большинство исследователей) есть только два пути: либо полное бездействие, так как от человека ничего не зависит, и все, что должно с ним произойти, уже предрешено заранее, либо же действие, основанное на том, что диктует долг или обстоятельства, но отстраненное, незаинтересованное. В обоих случаях человек является лишь инструментом в руках высшей силы (времени, судьбы). Однако, несомненно, существует еще и третий путь – путь правильного действия в надлежащее время. Многочисленные ссылки на него как раз относятся к тем случаям употребления слова *кала*, когда оно означает не абстрактное, а конкретное время, с которым также тесно связано понятие места *деша* (*deśa*): лишь действие, совершенное в подходящий момент в определенной точке пространства приводит к желаемому результату.

«Шантипарва» в основном содержит наставления о том, как следует поступать царю в той или иной ситуации; в ответ на вопросы Юдхиштыры Бхишма рассказывает различные истории. В большинстве случаев подчеркивается, как важно для царя уметь определять «правильное время» для того или иного действия: «Царь должен одаривать подданных в надлежащее время» (Мбх 12.57.12), «Тот, кто мудр, дает и потребляет в должное время» (Мбх 12.57.22). Во время сражения с врагами царь «должен напасть в подходящее время» (Мбх 12.138.26), принимая во внимание, что упущенная возможность может больше не повториться. Умение вычислить правильный момент или просчитать ситуацию наперед выручит в минуту опасности. В качестве примера приводится история о трех рыбах, живших вместе в одном пруду (Мбх 12.135). Одна из них была «прозорливой» – *диргхадарши* (*dīrghadarśī*), другая «точно знала, когда приходит подходящее время» – *праптакаладжня* (*prāptakālajña*), а третья была «медли-

тельной) – *dirghasūtra* (dirghasūtra). Увидев, что рыбаки собираются осушить пруд, первая рыба решила незамедлительно покинуть его и посоветовала подругам сделать то же самое, но они ее не послушали. Пруд осушили и всех его обитателей поймали сетью. Вторая рыба, точно знающая, когда нужно действовать, спокойно дождалась подходящего момента, перехитрила рыбаков и сумела ускользнуть, третья же ничего не предприняла и погибла. В конце сюжета приводится мораль (Мбх 12.135. 17-19):

«Тот, кто в надлежащее время не будет начеку, погибнет, как погибла медлительная рыба.»

Тот, кто не торопится сделать благое дело, говоря: «Я самый ловкий» подвергается опасности, как рыба, сохранявшая спокойствие до последнего.»

Тот, кто заботится о будущем, проявляя дальновидность, достигает наилучшего результата, как прозорливая рыба.»

В главе 136 «Шантипарвы» рассказывается о коте и мыши, которая, будучи *каладжня* (kālañña) и *дешакалавид* (deśakālavīd), т.е. «знающей правильное время» и «знающей время и место», смогла избежать смертельной опасности. Неосторожный кот попался в ловушку охотника и не мог освободиться самостоятельно, тогда как мыши угрожали сразу два ее недруга: мангуста и сова. Мудрая мышь сказала коту, что им следует помочь друг другу: он защитит ее от врагов, а она перегрызет его путы. Кот с радостью согласился и спрятал мышью у себя под брюхом. Мышь же ждала, когда наступит надлежащее время и грызла ремни очень медленно. В ответ на упреки перепуганного кота и его просьбы поторопиться она отвечала (Мбх 12.136. 88-91):

«Успокойся, друг, нет нужды торопиться и не о чем волноваться.»

Мы оба – знатоки времени, и нет сомнения – оно не замедлит наступить.»

Дело, начатое не вовремя, не послужит цели.»

Дело, начатое вовремя, приводит к блестящему результату.»

Если я освобожу тебя раньше времени, ты будешь представлять угрозу для меня. Всему свое время. Подожди, к чему спешить?»

Когда я увижу чандалу¹⁶, приближающегося с оружием в руках,

Опасность будет в равной мере грозить нам обоим, и я сразу перегрызу твои пути».

В этом небольшом отрывке четко прослеживается противопоставление *кала* и *акала* как соответственно благоприятного и неблагоприятного времени.

Как уже упоминалось, с понятием *кала* тесно связано понятие *деша* (*deśa*) – место (Мбх 12.135. 21, 22-23):

«Землю называют местом, время же невидимо.

Мудрецы-риши говорят, что время и место являются самыми главными для людей, тому же учат дхармашастры¹⁷ и мокшашастры¹⁸. Они (время и место) также имеют власть над камой¹⁹.

Тот, кто действует осмотрительно, тщательно подготовившись, выбирает подходящие время и место, вкусит плод их обоих».

В 138-ой главе также говорится: «Мудрый нападает в правильном месте и вовремя. Если же он нападет не вовремя и не в нужном месте, то попытка будет бессмысленной» (Мбх 12. 138. 26)

В вышеуказанных примерах определить «правильное время» помогают мудрость, опыт, интуиция и, наконец, здравый смысл. Но не во всех ситуациях можно легко просчитать действия, особенно когда дело касается управления государством.

Возникает предположение, что существовала некая система расчетов, с помощью которых определяли эти «правильные» время и место. Первым делом возникает мысль об астрологии. Известно, что в Индии с древнейших времен существует развитая и точная наука *джйотиша* (*juotiṣa*), включающая в себя как астрономию – науку о строении и развитии небесных тел, местоположении и движении планет, солнечных и лунных затмениях, счете времени, предсказании сезонных явлений и т.д., так и астрологию, изучающую влияние небесных светил на исторические события и судьбу человека.

В ведийский период астрономия была неотъемлемой частью жизни людей. Жрецы должны были обладать астрономическими знаниями, необходимыми не только для религиозных целей (в частности для определения надлежащего времени для жертвоприношений), но также и для назначения празднеств, свадеб, начала сева и т.д. – традиция, продолжающаяся и по сей день²⁰.

С астрологией же дело обстоит не столь однозначно. Некоторые ученые полагают, что астрология появилась гораздо позднее, и что в период, когда складывался древнеиндийский эпос, ее как таковой еще не существовало.

В тексте «Шантипарвы» есть указания, позволяющие предположить, что цари, вероятно, имели придворных астрологов и предсказателей. Например, в главе 59 рассказывается о царе Приху, сыне Вены, появившемся из правой руки своего отца (Мбх 12.59.116, 117):

*«Шукра²¹, кладезь мудрости, стал его пурохитой²²,
Валакхильи²³ – министрами, Сарасваты²⁴ – свитой.
Великий риши Гарга стал его самватсарой».*

Слово *самватсара* можно толковать как «астролог»; к тому же, именно Гарга считается автором трактата по астрологии «Гарга-самхита» (Gargasamhitā).

В «Шантипарве» встречаются эпизоды, для толкования которых можно привлечь астрологию. Вернемся к уже упомянутой «Беседе птицы Пуджани и царя Брахмадатты». Увидев своего птенца, убитого царевичем, птица восклицает (Мбх 12.137. 15-16):

«Сейчас я жестоко отомщу этому неблагодарному, вероломному негодюю за его злодейство.

Ведь убив того, кто родился, рос, ел вместе с ним и зависел от его защиты, он совершил тройное зло».

В тексте несколько раз подчеркивается одновременность рождения царевича и птенца (последнего называют *самаджатака*, *samajātaka*, «рожденный в то же время» или *сахасамджата*, *sahasamjāt*, «родившийся вместе»), что свидетельствует о важности данного факта. Момент рождения связывает птенца и царевича особыми узами и делает убийство одного из них другим еще более значимым.

Известно, что знание точного часа и минуты рождения – необходимое условие для составления любого гороскопа, одна из шести ветвей *джьотиши* так и называется *джатака* (*jātaka*), то есть астрология рождения, искусство составления гороскопов. Похоже, что эта деталь сюжета о птице подчеркнута отнюдь не случайно. В тексте «Шантипарвы» присутствует ряд косвенных указаний, свидетельствующих о применении астрологии, но в некоторых случаях они носят совсем туманный характер.

Причины этого могут быть разные. Астрология считалась тайным знанием жрецов-брахманов, их привилегией. С другой стороны, самые сложные расчеты иногда, возможно, оказывались ошибочными, вызывая недоверие и разочарование, а предсказания – связанными с обманами и мистификациями. Говоря о мистификациях, можно привести в качестве примера сюжет из 83-ой главы «Шантипарвы», повествующий о царе Кошалы Кшемадаршине, которого обкрадывали его министры, и мудреце по имени Калакаврикшия (kālakavṛkṣīya)²⁵ (Мбх 12.83. 7-15):

«Мудрец Калакаврикшия пришел в страну царя Кшемадаршина с вороной, запертой в клетке.

Желая разузнать обо всем, что происходит в государстве, он долго бродил по Кошале, говоря:

*«Я изучаю воронью науку, вороны рассказывают мне
О том, что будет, было и происходит сейчас».*

Путешествуя таким образом с места на место, он расспрашивал людей

О прегрешениях царских министров.

Наконец, он разузнал все подробности о жизни и состоянии страны

И обо всех преступлениях придворных, где бы они ни совершались.

Взяв свою ворону, он, верный обетам, пошел во дворец к царю

И объявил: «Я знаю все».

Подойдя к одному богато одетому министру, он сказал

Словно бы со слов вороны: «Ты совершил такой-то поступок в таком-то месте.

Тот-то и тот-то знают, что ты крадешь из сокровищницы государя».

Министр быстро смекнул: «Это ворона сообщает ему обо всем»

И предупредил тех придворных, которые постоянно запускали руку в царскую сокровищницу.

Они же ни на минуту не усомнились в его словах.

Напуганные этим рассказом, придворные

Подкрались ночью к спящей вороне и убили ее».

Таким образом, мудрый Калакаврикия вывел воров на чистую воду и избежал опасности, направив их гнев на другой объект. Возможно, сюжет имеет несколько ироническую окраску²⁶.

Сам факт, что хитрость мудреца удалась, и министры безоговорочно поверили в способность вороны знать прошлое, будущее и настоящее, указывает на то, что в древней Индии могли практиковаться различные гадания и предсказания будущего при помощи птиц²⁷.

Подведя итог изложенному выше, следует сказать, что отказ от действия и действие по велению долга, но без заинтересованности в результатах, связаны с глобальным, вселенским аспектом времени. Тогда как правильное действие, построенное на логическом умозаключении и правильное действие, основанное на применении определенной системы вычислений или некоего тайного знания: гаданий, предсказаний и т. д., соотносятся с конкретным аспектом времени.

Можно предположить, что существует по крайней мере одна точка пересечения этих аспектов времени: это – фигура царя, стоящая в центре эпического повествования.

«Время ли определяет царя или царь определяет время?»

Нет сомнения, что царь определяет время.

Если царь правит справедливо, целиком и полностью в соответствии с наукой государственного управления,

Наступает лучшее из времен – Критаюга²⁸. (Мбх 12.70. 6-7).

Если царь забывает о науке управления полностью

Приходит Калиюга²⁹ и мучит людей, сея раздоры». (Мбх 12.70.18).

«Нельзя презрительно говорить о царе, что это всего лишь человек.

Царь есть Божество (devata) в образе обычного человека.

Он может представать в пяти обликах, что присущи времени:

Агни³⁰, Адити³¹, Мритью³², Вайшраваны³³ и Ямы³⁴». (Мбх 12.68.40-41)

Нет сомнений, что именно на царя возложена ответственность за выбор «правильного времени» для конкретных действий, наряду с этим он является и воплощением всеильного времени в его более абстрактном понимании.

Примечания

- 1 Соответственно, 12 и 13 книги Махабхараты.
- 2 The Mahābhārata, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar (1925–1943) and S. K. Belvalkar (1943–1961). Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona. 13,1. 48–49. Здесь и далее перевод с санскрита М. И. Петровой.
- 3 Шатакрату – дословно «Свершивший сто жертвоприношений» или Стосильный – эпитет Индры.
- 4 Митра – один из богов-Адитьев.
- 5 Васу – 8 полубогов, подвластных Индре.
- 6 *Bedekar V.M.* The doctrines of Svābhava and Kāla in the Mahābhārata and other old Sanskrit works // Journal of the University of Poona. Humanities, Poona 1961. P. 1–17.
- 7 *Bharadwaj S.* The Concept of “Daiva” in the Mahabharata. Delhi: Nag Publishes, 1992.
- 8 *R. Panikkar.* Time and History in the Tradition of India: Kāla and Karma // Cultures and Time. P., 1976. P. 63–78.
- 9 *Васильков Я.В.* Kālavāda (the doctrine of Cyclical Time) in the Mahābhārata and the concept of Heroic Didactics // Composing a tradition: concepts, techniques and relationships. Proceedings of the first Dubrovnik international conference on the Sanskrit epics and purāṇas. Zagreb, 1999. P. 17–33.
- 10 *Лысенко В.Г.* Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика. Индийская рационалистическая традиция и современность. М., 1988.
- 11 *Васильков Я.В.* Kālavāda. P. 20.
- 12 *Bedekar V.M.* The doctrines of Svābhava and Kāla. P. 8–10.
- 13 *Денисов Ю.В.* Представление о времени в философии Бхартрихари (на материале «Главы о времени», карики 1–15) // История философии. М., 2000. № 7.
- 14 *Васильков Я.В.* Kālavāda in the Mahābhārata. P. 25–29.
- 15 Там же. P. 31.
- 16 Чандала – представитель одной из самых низких в Индии каст.
- 17 Дхармашастры – трактаты, посвященные законам, религиозным нормам и морали.
- 18 Мокшашастры – трактаты об освобождении.
- 19 Имеется в виду одна из трех основных целей человеческой жизни: *дхарма* – закон, религиозный долг; *артха* – польза, богатство и *кама* – любовь, наслаждение.
- 20 *Indian Astronomy. A source-book* // Compiled by B.V. Subbarayappa and K.V. Sarma. Bombay, 1985. P. 20.
- 21 Шукра – один из эпитетов Агни, досл.: ясный, светлый.
- 22 Пурохита – жрец-брахман, наблюдающий за свершением ритуальных обрядов в семье.
- 23 Валакхильи – маленькие мудрецы, сопровождающие колесницу Сурьи.
- 24 Сарасват – «Имеющий отношение к богине Сарасвати».

- 25 Перевести имя мудреца довольно сложно, так как здесь, безусловно, имеется игра слов: *kala* означает время, *kalaka* – темно-синий, черный, *kalaka* – ворона, *vṛkṣṭya* – «имеющий отношение к дереву» или «находящийся на дереве».
- 26 В связи с этим сюжетом вспоминается, например, история о Ходже Насреддине и его ишаке, якобы обладавшем необыкновенными свойствами, имеющая явно фольклорное происхождение.
- 27 Орнитомантия – т.е. гадание по полету, крикам, посадке и различным действиям птиц встречалась у первобытных народов, была распространена в классическом мире, а также в древней Руси.
- 28 Критаюга – золотой век, первый и наилучший из мировых периодов.
- 29 Калиюга – последний из четырех мировых периодов, в конце которого должно произойти разрушение исполненного беззаконий мира, после чего вселенная возродится вновь.
- 30 Агни – бог огня.
- 31 Адитья – сын Адити, обычно бог солнца Сурья.
- 32 Мритью – персонификация смерти.
- 33 Вайшравана – досл. Прославленный – эпитет Куберы, бога богатства и сокровищ.
- 34 Яма – бог смерти, царь усопших.

SUMMARY

M. Petrova

Concepts of Time and Action in Ancient Indian Epic(Books 12th and 13th of *Mahābhārata*)

In this article I am trying to analyze different concepts of time in *Mahābhārata* in connection with the human action (effort). In *Mahābhārata*, the word *kāla* (time) is used very often. A considerable amount of its occurrences is found in Book 12th and (to a lesser extent), in Book 13th. In these Books along with the onto-philosophical speculations on time as the universal power, one meets different views on time, close to the notion of 'fate', 'destiny', that are characteristic for the early pre-philosophical layers of epic «heroic didactics»

The occurrences of the usage of the word *kāla* (and word combinations including it) in Mbh. can be conditionally divided into two groups:

1. The first group deals with the understanding of *Kāla* as the «Highest Lord» – *paramēśvara*, carrying out the cosmogonical function. *Kāla* creates the world, ensures its functioning and destroys it. The power of *Kāla* is absolute and all the attempts of man to influence the course of events are futile.

2. The second group includes the passages, where the word *kala* means concrete time or moment, which can be favorable (*kāla*) or unfavorable (*akāla*) for some action.

The ability to define the «right time» is very important and leads to success in any undertaking. The methods of defining this «right time» for the action interest us in the first place. An attempt has been made to establish some system of computation, connected with a developed and precise astronomical/astrological science of *jyotiṣa* as well as other methods of knowledge (predictions etc).

Юнг и «Абхидхармакоша» Васубандху: некоторые параллели*

В отечественном юнговедении первая попытка компаративистского анализа психоаналитического наследия Юнга и буддизма была предпринята петербургскими учёными в сборнике статей «История современной зарубежной философии: компаративистский подход»¹. В параграфе «Юнг и буддизм» отмечалось, в частности, что интерес Юнга к буддизму обусловлен, прежде всего, его исследованием буддийских практик работы с сознанием, а также подчёркивалось, что эти исследования (в том числе и восточных текстов) позволили Юнгу провести аналогии с собственной теорией бессознательного и архетипов, и использовать полученные сведения в психотерапевтических целях². Примечательным фактом в данной связи является признание и самого Юнга в том, что его метод анализа бессознательного окончательно прояснился для него только после того, как он обратился к изучению восточных религий и философий³. Таким образом, в произведениях классической индийской, тибетской и китайской литературы Юнг нашёл не только много родственного своим идеям, но и получил импульсы для их развития.

Исследовательский интерес Юнга к буддизму отражён (помимо прочих многочисленных ссылок и комментариев) в его предисловии к книге Судзуки «Основы дзен-буддизма»⁴, в котором Юнг пишет: «Каждый, кто действительно попытается понять буддийскую доктрину, пусть даже ограниченно, – то есть путём простого отказа от различных западных предрассудков – дойдёт до определённых глубин или почувствует серьёзные трудности, которыми философская и религиозная западная мысль пренебре-

* Данная статья основана на материалах диссертации автора на соискание ученой степени канд. филос. наук «Карл Густав Юнг и индийская философия сознания» (М., 2004).

гает до сегодняшнего дня ...»⁵. При этом ключевые понятия философии дзен-буддизма рассматриваются Юнгом с позиции аналитической психологии.

В связи со сказанным необходимо напомнить о влиянии на Юнга (которое он открыто признавал) философии трёх немецких мыслителей, а именно: Шопенгауэра, Ницше и Гартмана, в трудах которых также отчётливо прослеживаются мотивы буддийской философии. Данный факт, возможно, объясняет некоторые мировоззренческие и научные установки Юнга, связанные с Востоком. Вместе с тем, известно, что сфера интересов Юнга охватила впоследствии не только индуизм и буддизм, но и многочисленные источники по китайской, греческой и европейской философии.

Среди представителей западной философии, обратившихся к сравнительному анализу творчества Юнга и индийской философии, можно отметить американского учёного Гарольда Коварда, написавшего единственную в своём роде монографию «Юнг и Восточная мысль»⁶. Обнаруженные Ковардом моменты сходства между аналитической психологией Юнга и «Йога-сутрами» Патанджали⁷ во многом объясняют и параллели, возникающие при прочтении некоторых источников буддийской литературы, поскольку буддизм располагал своей системой йоги. Таково, в частности, учение о карме, о фиктивной реальности «Я», описание эмпирических форм сознания и другое, включая приёмы йогического сосредоточения и последующего освобождения от уз сансары.

Целью данной статьи является обнаружение параллелей между отдельными положениями теории сознания Юнга и концепцией, представленной в трактате «Абхидхармакоша» (Abhidhar'makośa) Васубандху⁸. Для реализации этой задачи мы обратились к первому разделу трактата «Учение о классах элементов», посвящённому описанию структуры и функций психики. В нем излагается сумма философских представлений о человеческой природе как потоке элементарных мгновенных причинно обусловленных состояний (*дхарм*) и рассматриваются первые три абхидхармистские классификации⁹.

Все содержания сознания классифицируются по пяти группам (*skandha*), двенадцати источникам (*āyatana*) и восемнадцати классам элементов (*dhātu*)¹⁰. По скандхам разделялись элементы, составляющие эмпирическую личность (*puḍgala*), которая складывается из пяти скандх элементов: 1) чувственное (*gūḥa*);

2) ощущения (*vedanā*); 3) представления (*saṃjñā*), 4) волевые акты или интенциональные установки (направленные и ненаправленные) и другие способности, обусловленные кармическим фактором (*saṃskāra*); 5) сознание (*vijñāna*). Далее описываются шесть познавательных способностей и шесть категорий соответствующих объектов, которые вместе составляют 12 *āyatana* или «баз» познания, как то: шесть воспринимающих способностей (*in'driya*): орган зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, мыслительные или познавательные способности, сознание; шесть объектов (*viṣaya*): видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое, мыслимые объекты¹¹.

Сознание в трактовке «Энциклопедии Абхидхармы» никогда не появляется одно. Его поддерживают познавательная способность и соответствующий объект, который, как и все объекты познания может быть чувственным или нечувственным. Приведённая классификация 12 «баз» познания содержит все элементы бытия в шести субъективных и шести объективных формах, которые обобщаются термином «всё» (*savam*).

Общий поток элементов, представляющих (на уровне профанического понимания) индивида (*puṅgala*), также включает в себя шесть способностей, шесть видов объективных элементов и шесть видов сознания. Таким образом, к 12 компонентам добавляются следующие шесть: сознание видимого, слышимого, обоняемого, вкушаемого, осязаемого и сознание нечувственного. Сознание, которое представляет собой один элемент, расщеплено здесь на семь частей, так как оно входит в индивидуальную жизнь как способность (*mano-dhātu*)¹². На более высоких уровнях (*gūpa-dhātu*), достигаемых через медитацию, сознание чувственного постепенно исчезает, и в нематериальном мире (*arūpa-dhātu*) остаётся только сознание нечувственного.

Чувственное обозначается термином *gūpa* или *gūpa āyatana*, что предназначено для характеристики видимого чувственного¹³. Элементы видимого образуют группы цвета и формы. Чувственное представляет две больших категории: объективное (*viṣaya*), образующее внешние объекты и органы чувств (*indriya*), и ментальные элементы, которые делятся на две главные части: субъективную и объективную. Субъективное рассматривается как воспринимающая способность и представлена одним элементом: *citta*, *vijñāna* или *manas*¹⁴. Его содержания находятся в объектив-

ной части, которая несёт в себе различные представления, ощущения и другие ментальные явления. Общее определение воспринимающего сознания в «Абхидхармакоше» трактуется так: *vijñānaṃ pratīvijñāptiḥ*, то есть, «сознание – это указание или осведомление в каждом отдельном случае» (о том, что представлено в каждый отдельный момент органам чувств или непосредственно сознанию)¹⁵. Сознание выступает как осознание предшествующего момента¹⁶. Сознание (*citta*) никогда не появляется в отдельном состоянии, оно всегда сопровождается каким-либо вторичным ментальным явлением (*caitta*), а именно ощущением (*vedanā*), представлением-различием (*saṃjñā*) и намерением (*cetanā*). Названные элементы относятся к трём разным классам. Ощущения определяются как приятные, неприятные и нейтральные. Представления характеризуются как действие абстрактной мысли и как нечто, абстрагирующее простой характерный признак от отдельных объектов. Усилие определяется как ментальный акт, предшествующий действию, это элемент или сила, являющаяся составной частью потока индивидуального бытия (*santāna*)¹⁷.

Рассматривая классификацию сознания в интерпретации Юнга, мы видим следующую последовательность: пять групп, относящихся к содержаниям сознания¹⁸, и восемь функций эктопсихического и эндопсихического происхождения. Первые пять групп включают в себя пять последовательно разворачивающихся процессов:

1. Восприятие, с помощью которого мы видим, слышим, осязаем и тем самым осознаём. Оно представляет собой взаимодействие различных психических процессов, комплекс которых называется мышлением, отвечающим за определение объекта.

2. Распознавание, понимаемое как сравнение и различение с помощью припоминания. В результате сравнения и различения с образами памяти возникает знание.

3. Оценка, которая сопровождается эмоциями, в результате чего объект кажется хорошим или плохим. Данный процесс, по Юнгу, можно назвать также чувствованием.

4. Предвосхищение или интуиция, которая является одной из основных функций психики и служит для восприятия заключённых в ситуации возможностей.

5. Акты волеизъявления и влечения, которые могут быть направленными и ненаправленными (Юнг относит их к безусловно вторичным психическим явлениям)¹⁹.

Этими группами, по Юнгу, исчерпываются все содержания сознания²⁰. Структуру дополняет описание функций сознания, которые могут быть эктопсихическими или эндопсихическими²¹. Первые Юнг определяет как четыре основных функции: две рациональные и две иррациональные, а именно, мышление, чувство, ощущение и интуиция, которые отвечают за отношения между содержаниями сознания и данными, поступающими извне. Вторая группа функций включает память, субъективные компоненты сознательных функций, эмоции и аффекты, инвазии (где доминирует тень психики). Последняя группа в большей степени подчинена бессознательным процессам, которые управляют личностью. Эндопсихика представляет тень мир сознания и включает в себя как индивидуальное (обусловленное памятью предков), так и коллективное (общечеловеческий опыт) бессознательное. Данные функции, по Юнгу, реализуют изначально заложенный в психике характер и судьбу индивида.

Рассмотрев обе структуры, мы можем провести сравнительный анализ. В описании эмпирических форм сознания в обеих системах присутствует определённое сходство. Основную параллель в данном случае составляют пять групп скандх и вторичные ментальные явления, классификация которых дается в «Абхидхармакоше». Повторим: первые пять групп элементов сознания в буддизме представляют чувственное, ощущения, представления (или восприятия), волевые акты (направленные и ненаправленные) и сознание²². При этом сознание, как утверждает Васубандху, никогда не появляется одно, но всегда сопровождается каким-либо вторичным ментальным явлением, а именно: ощущением, которое определяется как приятное, неприятное и нейтральное, представлением-различием и намерением-усилием или волевыми актами, которые проявляются как ментальная сила, предшествующая действию.

Напомним, что у Юнга классификация содержаний сознания состоит из следующих групп: восприятие, распознавание (включающее сравнение и различие), оценка (включающая эмоции), предвосхищение, а также процессы воли и влечений (которые могут быть направленными и ненаправленными). Данные содержа-

ния дополняются эктопсихическими функциями ощущения, мышления, чувства, интуиции. Вторая группа функций (эндопсихика), представляющая бессознательный аспект содержаний сознания, через которые, по определению Юнга, раскрываются и характер и судьба личности, в определённом смысле может быть сопоставлена с сансарой, четвёртой скандхой буддизма, которая представляет кармический фактор психического опыта и также определяет судьбу и характер индивида.

При этом буддийские двенадцать источников сознания (шесть познавательных способностей и шесть соответствующих объектов) и восемнадцать классов элементов (шесть способностей, шесть видов их объективных элементов и шесть видов сознания: видимого, слышимого, осязаемого и т.д.) также находят параллели в структуре Юнга. Так, например, восприятие включает в себя познавательные способности и соответствующие объекты (видимого, слышимого и т.д.).

Сходным образом Юнг определяет объектную реальность как проекцию, общепсихологический механизм, при помощи которого любые субъективные переживания переносятся на объект. Так, характеристика цвета или запаха является проекцией, поскольку в самом объекте нет ни цвета, ни запаха – это субъективное переживание. Звук также не существует сам по себе, это психический феномен, спроецированный сознанием. Данный процесс соответствует функции мышления, с помощью которой объекту даётся имя и сообщается о том, чем он является²³.

Таким образом, в данном случае также можно говорить о представленных в «Абхидхармакоше» категориях субъективного и объективного, где последнее выступает как внешние объекты и органы чувств, а первое как ментальные элементы или воспринимающая способность. Отсюда мы видим, что в буддизме реализуется предельный психологизм, где мир рассматривается не сам по себе, а как аспект психического опыта переживаемого субъектом, что также находит своё отражение в концепции Юнга, который трактует объектный мир как психическую проекцию.

Изложенное позволяет говорить о сходствах обеих систем в понимании структуры и функций психики, хотя здесь имеет место различная последовательность и способ представления классификации. При этом необходимо подчеркнуть, что в данном

анализе декларируется сходство лишь эмпирических форм сознания, но не концептуальных основ данных теорий.

Дополнить сказанное позволит рассмотрение второй важной составляющей обеих систем, в качестве которой выступает понятие «Эго» или «Я». В буддийском воззрении на мир личности не существует²⁴, есть лишь упорядоченная цепочка элементов, которая разворачивается в соответствии с определёнными законами. В связи с этим субъект (в условном смысле) не может рассматриваться как отдельный объект или способность познания, поскольку он нереален. Таким образом, представляя собой комбинацию различных элементов, он определяется как «наименование», а не реальность. Буддийская философия анализирует отдельные (единственно реальные) элементы, образующие общий поток каузальных отношений (включающих в себя шесть способностей, шесть видов объективных элементов и шесть видов сознания: видимого, слышимого и т.д.), который на профаническом уровне представляет личность.

В качестве условной характеристики индивида буддисты используют термин *анатман* (*anātman*) – не-душа, при этом *атман* можно рассматривать и как синоним личности, «Эго» или «Я»²⁵. Буддизм, по мнению Ф.И.Щербатского, никогда не отрицал существования личности или души в эмпирическом смысле, в нём лишь считалось, что данное понятие не является конечной реальностью²⁶. Поэтому более точным термином для обозначения индивида будет *сантана* (*santāna*), т.е. поток взаимосвязанных явлений, который включает в себя ментальные элементы, физические элементы собственного тела и внешние объекты (или их восприятие), поскольку они образуют опыт данной личности. Этот поток элементов (условно называемый индивидом) не ограничен настоящей жизнью, но имеет корни в прежних существованиях и продолжается в будущих. Таким образом, буддизм постулирует отсутствие «Я» в смысле отдельного элемента, поскольку нет духовной субстанции отдельной от психических и материальных элементов. Нет души отдельной от ощущений, идей, волевых актов и т.д., поэтому термин «элемент» служит выражением для обозначения «не-я»²⁷. Как сказано в «Абхидхармакоше»: «...Сознание образно называется «Я», оно есть опорный элемент для сознания ощущения «Я», так же как органы чувств являются опорными элементами для соответствующих ощущений...»²⁸.

Определение «Я» или «Эго» у Юнга также неоднозначно. Первоначально он определяет Эго как центр сознания, обеспечивающий связь с его психическими содержаниями. Но в дальнейшем этот тезис получает следующее пояснение. Формально все психические содержания считаются сознательными тогда, когда они вступают в связь с «Я». Но определение «Я» основано на отражённых функциях органов чувств и множестве прошедших процессов. Все эти части нуждаются в сцеплении, в качестве которого и выступает сознание. Таким образом, «Я» следует также понимать как отображение, но не одного, а множества процессов и содержаний, которые составляют «Я»-сознание. Юнг постулирует множество «Я»-сознаний, определяемых им как «совокупность различных сознаний органов чувств»: я – вижу, я – слышу, я – осознаю. Это множество образует единство, которое стягивает отдельные части в направлении «возможно мнимого центра»²⁹. Юнг говорит не просто о «Я», но о комплексе «Я», непостоянном и имеющем изменчивую структуру. Поэтому на вопрос о том, является ли «Я»-сознание центральным образом, представляющим человеческую суть, Юнг отвечает отрицательно³⁰.

«Я»-сознание можно считать центром лишь условно, поскольку оно не включает в себя все содержания и функции. Кроме того, им значительно больше забыто, чем оно знает. Так как «Я»-сознание не охватывает целого, оно осознаёт лишь меньшую часть того, что оно видит и слышит, следовательно, утверждает Юнг, «Я», может быть только частным комплексом.

Таким образом, душа или «Я»³¹, по Юнгу, это непрерывная последовательность различных образов и представлений. Изложенное показывает, что индивид в системе Юнга предстаёт как «...непознаваемый объект, представленный внешне в виде внутренне взаимосвязанной системы материальных элементов, но при рассмотрении изнутри, вся деятельность которого является не более чем последовательностью сложных душевных образов...»³². Непостоянство отражений субъективного «Я» делает невозможным даже приблизительное познание его основы, откуда действительность душевных фактов нельзя подчинить ни критике познания, ни естественнонаучному опыту. Вместе с тем, сознание, по определению Юнга, инстинктивно, оно представляет собой врождённый безусловный аспект человеческой природы, а не вторичный фактор, приобретённый обучением³³.

Из сказанного видно, что «Я» или «Эго» у Юнга принимается как условно реальное понятие, которое вполне соответствует буддийскому «не-Я».

На основании изложенного можно выделить несколько общих позиций. Первое, в обеих системах категория «Я» рассматривается как условно реальное понятие, поскольку индивид представляет собой сложный комплекс ментально-чувственных отношений. Таким образом, тезис «нет души отдельной от ощущений» является общим выводом. Второе положение логически дополняет первое, сообщая, что сознание никогда не возникает одно, поскольку оно обусловлено познавательной способностью и соответствующим объектом. Третий тезис объединяет мнение о том, что бытие является взаимодействием множественности тонких, конечных, недоступных анализу элементов материи, духа³⁴ и сил (обозначенных буддистами термином «дхарма»).

Важным моментом для сравнительного анализа может выступить также определение индивида как «потока» взаимосвязанных явлений. Напомним: буддизм постулирует отсутствие «Я» в смысле отдельного элемента, поэтому индивид классифицируется как *сантана*, т.е. поток взаимосвязанных явлений, который включает в себя ментальные элементы, физические элементы собственного тела и отношение к внешним объектам. Этот поток элементов континуален, т.е. не ограничен настоящей жизнью, так как обусловлен прежними существованиями и продолжается в будущих.

В оценке Юнга индивид также предстаёт непознаваемым объектом, который, с одной стороны, представляет систему материальных элементов, а с другой, вся деятельность которого классифицируется как «непрерывная последовательность сложных душевных образов». При этом сознание, по утверждению Юнга, есть врождённый, а не вторичный аспект человеческой природы, поскольку оно также имеет корни в прошлом и продолжается в будущем (через индивидуальное и коллективное бессознательное). Таким образом, судьба индивида изначально заложена в его сознании (эндопсихические функции).

Подобное определение Юнгом психики (или «Я»-сознания) индивида в определённом смысле может соответствовать буддийскому термину «сантана», т.е. поток. Похожие ассоциации вызывает и тезис Юнга о том, что «... общее представление о

сознательном мире происходит из последовательности моментальных состояний сознания, взаимосвязанных, но имеющих при этом самостоятельный характер...»³⁵.

Подводя итог исследованию, перечислим основные различия обеих систем, в качестве которых выступают следующие положения.

1. Философия сознания буддизма обосновывала свою теорию как путь, посредством которого можно достичь религиозного освобождения, успокоения потока *дхарм* и обретения *нирваны*. Юнг, напротив, в своих исследованиях Юнг никогда не преследовал задачу конечного слияния с бессознательным, данные опыты (погружения в бессознательное) осуществлялись лишь в терапевтических и научных целях.

2. Юнг характеризует бессознательное как фактор вневременный и почти вечный, скрывающий в себе как материал, имеющий индивидуальное происхождение (индивидуальное бессознательное), так и материал, содержащий остатки жизни предков и человечества вообще (коллективное бессознательное). Вторая форма опыта (хотя бессознательное предопределяет судьбу и характер) лично не переживалась индивидом и реализуется через архетипы³⁶. Оба типа бессознательного входят в структуру психики. Буддизм постулирует континуальность сознания совершенно в другом аспекте. Нет «памяти предков» и «памяти человечества», Абхидхарма говорит лишь о единичном потоке сознания, комбинация *дхарм* которого постоянно меняется. Вместе с тем, кармический фактор, определяющий судьбу и характер, выступает как нравственный результат прошлого индивидуального опыта, то есть как следствие того, что когда-то переживалось и совершалось индивидом.

Таким образом, обе концепции имеют моменты сходства-различия, однако в системе Юнга содержатся отдельные противоречия, что, по видимому, обусловлено его стремлением обосновать свою теорию в рамках рациональных представлений, соответствующих биологическому подходу³⁷. Признание бесконечной континуальности сознания не могло соответствовать этим целям, следовательно, единственно возможным оказалось признание генетического детерминизма сознания в виде «остатка жизни предков» (или осадка имевших место переживаний). При этом механизм подобного наследования описывается не очень

внятно и определяется как нечто, не поддающееся логическому осмыслению³⁸.

Необходимо ещё раз подчеркнуть, что в нашем случае в качестве материала для сравнительного анализа явилось описание эмпирических форм сознания и его деятельности. При этом мы не затрагивали концептуальных основ данных теорий (касающихся религиозного или биологического аспектов), а исследовали параллели, имеющие философский смысл в теории сознания обеих систем.

На протяжении всей своей творческой деятельности Юнг обращался к индийской философии и религии. Более того, учёный ясно осознавал параллельность своих открытий древнеиндийским взглядам, в связи с чем писал: «...Если говорить о том, что мы считаем специфическим западноевропейским изобретением, то есть о психоанализе и исходящих от него инициативах, то он представляет собой попытку начинающего в сравнении с тем, что является на Востоке давно разработанным искусством. Книга, в которой проводятся параллели между психоанализом и йогой уже написана – автор её Оскар Шмиц...»³⁹.

Вместе с тем, говоря о своём интересе к индийской философии, Юнг не отмечает степень её влияния на свою концепцию. В качестве своих основных идейных авторитетов он упоминает Шопенгауэра, Ницше, Гартмана, Канта, упоминает о влиянии алхимии и гностицизма, но нигде прямо не указывает на возможность восточной подоплёки своих идей. Данное обстоятельство объясняется стремлением Юнга соответствовать, в некоторой степени, научным стереотипам своего времени. На рубеже столетий восточная философия широко ассоциировалась с различными формами теософии, а тем самым и с теософским акцентом на оккультных или парапсихических феноменах, что никак не отвечало характеру научной мысли той эпохи. Юнг же всегда стремился обосновать свою теорию в эмпирических рамках, и свой интерес к оккультизму и разумным метафизическим учениям объяснял именно с позиции исследовательской практики и эксперимента⁴⁰.

Однако ссылки Юнга на индийскую философию можно обнаружить уже в самых ранних его произведениях. В работе «Либидо, его метаморфозы и символы» (1911г.) приводится ряд цитат из «Ригведы», упанишад и древнеиндийской мифологии в

переводах самых различных авторов, среди которых Юнг упоминает имена П.Дойссена, Э.Эббега, Р.Гарбе и других востоковедов⁴¹. Данный факт наглядно свидетельствует о достаточном знакомстве Юнга с индийской мыслью в ранний период творчества и опровергает мнения некоторых современных исследователей о том, что «... впервые Юнг обратился к изучению восточных религий и философий в конце 20-х годов под влиянием сиолога Рихарда Вильгельма...»⁴². Напомним, что комментарий к «Тайне золотого цветка» написанный в этот период, датирован 1929 годом, а до этого времени (т.е. до знакомства с Р.Вильгельмом, которое произошло в 1928 г.) были опубликованы работы «Трансцендентальная функция» (1916 г.), «Психологические типы» (1921 г.), «Структура души» (1927), «Аналитическая психология и мировоззрение» (1928 г.). В этих трудах мы можем найти не только ссылки общего и частного характера, но также комментарий и аналитическую интерпретацию древнеиндийских текстов.

Помимо этого Юнг указывал, что его комментарий к «Тайне золотого цветка», был написан как продолжение монографии «Отношения между Я и бессознательным» (1928 г.), в предисловии к которой сказано: «... Я не случайно ссылаюсь на эту публикацию, так как восточная философия вот уже многие тысячелетия занимается глубинными процессами человеческой души и потому – располагая столь необходимым сравнительным материалом – имеет для нашего исследования неопределимое значение...»⁴³.

Таким образом, дальнейшая работа по исследованию восточной философии и религии носила в творчестве Юнга закономерный характер и не исчерпывалась отдельными комментариями и предисловиями к известным текстам, поскольку многие работы позднейшего периода (включая одну из последних «Воспоминания, сны, размышления» 1961 г.) также содержат в себе обращение к Индии. При этом необходимо подчеркнуть, что данные исследования Юнга преследовали две цели: первое – это интерпретация восточных текстов на понятном для западного читателя языке, и, второе – поиск архетипического материала и смысловых параллелей в качестве аргументов, подтверждающих теорию коллективного бессознательного самого Юнга.

В числе проблем, интересовавших Юнга в связи с индийской философией, особо можно выделить темы кармы (необходимой для понимания сущности архетипа), реинкарнации, Атмана-

Брахмана (в смысле архетипического Первоначала и символа воплощавшего в себе энергию либидо). Юнга также интересовала этика буддизма и личность Будды (в сравнении с Христом). Пристальное внимание было уделено практическим аспектам философии йоги и тибетского буддизма (практика медитации и символизм мандалы). Кроме прочего Юнг рассматривает концепцию *манаса* или «разума» как понятия, с одной стороны, включающего в себя основные функции и содержания сознания, и с другой – как составляющее «внутренней души» или «атмана». Здесь мы также можем отметить различный подход Юнга к исследованиям в сфере индуизма и буддизма. В первом случае Юнг подвергает анализу отдельные понятия и исследует мифологию. Во втором он обращается к практическим и этическим аспектам философии.

Тексты, на которые ссылается Юнг, позволяют говорить о его значительном интересе к брахманистской литературе, но далеко не всегда можно определить, что в данных материалах являлось предметом заимствования, а что использовалось только в качестве иллюстрации. Подобная ситуация видна и в философии А.Шопенгауэра, который, как пишет Юнг «...Находясь под сильным влиянием буддизма, придаёт в своей философии особое значение спасительному действию сознания...»⁴⁴. В данной связи также можно сказать о позитивном восприятии концептуальных идей Юнга со стороны представителей современной философской мысли Индии, которые считают его взгляды родственными взглядам упанишад⁴⁵.

Тексты классического и позднего индийского буддизма, очевидно, не были знакомы Юнгу, однако в разных работах, так или иначе, проскальзывают упоминания общего характера о буддизме хинаяны-махаяны без ссылок на какой-либо источник. Среди индийских текстов, на которые ссылается Юнг мы обнаруживаем «Ригведу», «Атхарваведу», Упанишады (Чхандогья, Брихадараньяка, Шветашвара и др.), «Махабхарату», «Бхагавад-гиту», «Йогасутры», Пураны и т.д.⁴⁶, таким образом, в сравнении с буддизмом обращение Юнга к брахманистской литературе пропорционально больше. Вместе с тем изыскания Юнга в сфере китайского, тибетского и японского буддизма, которые являются прямым продолжением учения индийской махаяны, свидетельст-

вуют о том, что философия дальневосточного буддизма в определённой степени была Юнгу известна.

Выводы, к которым мы пришли в данном исследовании, позволяют говорить о возможном влиянии на мировоззрение Юнга, как буддизма, так и индийской философии в целом. Тем не менее, его система (также как и философия буддизма) носит автономный и независимый характер, в связи с чем обнаруженные нами параллели следует рассматривать как имеющие не прямое, но косвенное значение. Здесь надо иметь в виду следующее: во-первых, Юнг стоял на позициях западного типа мышления и часто использовал индийскую мысль в качестве аргумента, подтверждающего универсальный характер своей теории, во-вторых, как мы выяснили, трактаты классического и позднего буддизма не входили в сферу исследований Юнга, поэтому элементы сходства не могли быть результатом их влияния на него.

При этом некоторые положения сравниваемых теорий совсем не находят своих параллелей. Так, например, основное понятие коллективного бессознательного (как хранилища человеческого опыта) Юнга не имеет никаких аналогов в философии сознания «Абхидхармакоши», однако оно получает своё подтверждение в поздней школе буддизма, философии йогачар⁴⁷.

В заключении ещё раз отметим тот факт, что исследования, проведённые буддийскими мыслителями в сфере сознания и психики, значительно опередили открытия западноевропейской психологии, которая, пройдя свою эволюцию, пришла к похожим выводам сравнительно недавно. Так, Юнг пишет: «...мы, европейцы, всего лишь полуостров на азиатском материке, населённом древними цивилизациями, представители которых тысячелетиями упражнялись в психологической интроспекции, тогда как мы занялись психологией даже не вчера, а только сегодня утром...»⁴⁸.

Примечания

- ¹ *Соколов Б.Г.* Юнг и буддизм // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997. С. 450.
- ² Так, например, практику буддийской медитации Юнг отождествлял с трансцендентной функцией и т. д. См. *Юнг К.Г.* О психологии восточных религий и философий. М., 1994.
- ³ Там же.
- ⁴ *Юнг К.Г.* Предисловие // *Судзуки Д.Т.* Основы дзен-буддизма. Бишкек, 1993.
- ⁵ Там же. С. 7.
- ⁶ *Coward H.* Jung and Eastern Thought. N. Y., 1985.
- ⁷ *Ibid.* P. 95–110.
- ⁸ Васубандху – индобуддийский мыслитель (4-5 вв.), автор не только «Абхидхармакоши», но и трудов по йогачаре и комментариев к махаянским сутрам Асанги. В «Абхидхармакоше» Васубандху систематизировал основные положения буддийской теории дхарм как списка 75 классов частиц потока сознания. Труд составлен с синкретических позиций хинаяны, так как автор использовал положения как вайбхашики, так и саутрантики.
- ⁹ Данная классификация элементов-дхарм имела место уже в раннем буддизме. «Энциклопедия Абхидхармы» суммирует и поводит итог всему, что накопила история буддийской религиозно-философской мысли с момента её возникновения.
- ¹⁰ Васубандху «Абхидхармакоша». Разд. 1. Анализ по классам элементов, карик 16-34 /Пер. и коммент. Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. СПб., 1994. *Рудой В.И. Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Классическая буддийская философия // Абхидхармистское учение о сознании. СПб., 1999. С. 113–149. Данный текст также представлен переводом и комментариями *Ф.И.Щербатского*. См.: Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 112–197. Необходимо отметить, что содержательно данные переводы идентичны, вместе с тем, существуют некоторые отличия в интерпретации отдельных терминов и логическом синтаксисе. Кроме того, важно учитывать, что эти переводы делались в разное время и с использованием разных источников. Так перевод В.И.Рудого выполнен с санскритского оригинала памятника, изданного П.Прадханом в 1967 году, Щербатской же для перевода первой части «Абхидхармакоши» использовал два первоисточника – санскритский и тибетский, которые были изданы им в 1917 году. В целях сравнения мы ссылаемся на оба источника. Для удобства ссылок в дальнейшем мы будем использовать следующие сокращения: АК (Абхидхармакоша), 1 (часть первая) и числовой символ карики с указанием автора перевода.
- ¹¹ АК1. Карика 7–14 (Пер. В.И.Рудого).
- ¹² АК1. Карика 24 (Пер. и коммент. Ф.И.Щербатского). С. 119.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Васубандху использует данные понятия как синонимы, поскольку разум (manas), сознание как таковое (citta) и каждый из семи видов различающего сознания (vijñāna) означают одно и то же. Одновременно сознание определяется как отдельная дхарма, которую можно обозначить как единицу мышления (cittakṣana). См.: *Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Классическая буддийская философия. СПб., 1999. С. 134,168.
- ¹⁵ *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 125.

- 16 В комментарии В.И.Рудого данное положение поясняется так: «...Сознание есть отдельная дхарма – читта, которую можно обозначить как единицу мышления (читтакшана). И в этом смысле каждая предыдущая единица мышления выступает объектом для последующей. Так Васубандху определяет содержательную континуальность мышления, подчёркивая, что в языке описания она может быть передана только дискретным образом». См.: *Рудой В.И. и др. Классическая буддийская философия. Гл. 4 // Абхидхармистское учение о сознании. СПб., 1999. С. 134.*
- 17 *Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 126.*
- 18 *Jung C.G. Psychologische Typen. Gesammelte Werke. Bd. 6. § 757, 775, 831. Zurich, 1967. S. 538–578.*
- 19 *Ibid. С. 578.*
- 20 *Юнг К.Г. Структура души. М., 1994. С. 111.*
- 21 Напомним, что экзопсихика, по Юнгу, это система ориентации, связывающая человека с данными ему в ощущениях внешними фактами. Эндопсихика – это система отношений между содержаниями сознания и бессознательными процессами.
- 22 Отметим, что в переводе Ф.И. Щербатского пятая скандха (читта, виджняна и манас), представлена как «чистое сознание», которое делится на субъективную и объективную части: «... элемент, именуемым безразлично *citta*, *vijñāna* или *manas* представляет собой чистое сознание, или чистое чувствование без всякого содержания. Его содержания размещаются в объективной части, которая содержит в себе различные ментальные явления в числе 46 отдельных элементов...». См.: *Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 124.*
- 23 *Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 111–113.*
- 24 Пять групп причинно-обусловленных дхарм представляют всю полноту психической жизни, поэтому термин «индивид» не вводится. Отрицая реальность личности, «Я», вайбхашики, описывали индивида посредством пяти групп причинно-обусловленных дхарм. Вместе с тем, поскольку сознание охватывает весь организм в целом в качестве своей опоры и создаёт на базе этого эгоцентрированные представления, то именно сознание и выступает опорой Эго. Поэтому, как отмечает Васубандху, в переносном смысле сознание может быть названо атманом, предикатом которого выступает местоимение «Я» и его синонимы. (А.К.1.39). См. комментарий Рудого. С. 49.
- 25 *Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 132.* В комментарии Щербатской указывает, что данный вопрос был подробно изложен Васубандху в заключительной главе «Абхидхармакоши», где термины *ātma*, *jāva*, *sattva*, *puḍgala* употребляются как синонимы.
- 26 Там же.
- 27 *Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 134.*
- 28 А. 1. 39 (пер. Ф.И.Щербатского).
- 29 *Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. С. 275–277.*
- 30 Там же. С. 276.
- 31 Юнг рассматривает данные понятия во взаимосвязи, где «Я» входит в структуру «душевных элементов»: «... Поскольку человек, как нам кажется, представляет собой замкнутое в себе жизненное единство, то напрашивается вывод, что отображения всех душевных деятельности могут быть охвачены в целостном образе всего человека, а он рассматривает их и знает о них в качестве своего «Я». См.: *Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. С. 276.*
- 32 Там же. С. 279.

- 33 Сэмюэл Э., Шортер Б., Плот Ф. Словарь аналитической психологии К.Г.Юнга. М., 1994. С. 144.
- 34 Элементы духа или ментальные элементы, согласно Абхидхарме входят в состав чувственного. Субъективное или дух, рассматривается как воспринимающая способность и представлена одним элементом: citta, vijñāna или manas. См.: А.К.1, карика 16.(перевод Ф.И.Щербатского)
- 35 Юнг К.Г. Тевистокские лекции. Киев, 1995. С. 5.
- 36 Юнг говорит о кармическом факторе архетипа как отпечатке прошлого, но при этом указывает, что данная форма опыта никогда не переживалась индивидом лично, между тем как кармический фактор предполагает результат, который является следствием именно индивидуального забытого прошлого. См.: Юнг К.Г. Личное и сверхличное, или коллективное бессознательное. М., 1998. С. 309.
- 37 Юнг стремился обосновать все свои гипотезы с научной точки зрения и подчёркивал, что его теория проверена эмпирическим путём. Положения и вопросы, которые не вписывались в «рамки» научности или носили противоречивый характер, не конкретизировались. Такова в частности, гипотеза о механизме наследования, которая первоначально обосновывается Юнгом с биологической точки зрения, а позднее характеризуется как психическая наследственность, которая сравнивается с восточным представлением о карме и реинкарнации. См.: Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 76.
- 38 Юнг сформулировал положение о «психоидном бессознательном» как первичной структуре, проявления которой невозможно непосредственно воспринять или представить, т.е. это уровень совершенно недоступный сознанию. Глубина данной области не допускает её происхождения из общей инстинктивной, неврологической и морфологической основы человека. Именно через эту сферу, по Юнгу, организм обретает некую форму внутренне присущего «знания» относительно своей деятельности и судьбы. См.: Jung C.G. Collected Work. Vol. 8, § 436. L., 1985.
- 39 Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 312–313. К сожалению, у нас не было возможности ознакомиться с упомянутой Юнгом монографией Оскара Шмица.
- 40 В современной буддологической литературе отмечается, что уже в начале двадцатого века многие западные учёные имели практический интерес к буддизму, однако из предосторожности скрывали его перед своими коллегами. См.: Уоттс А. Предисловие // Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002. С. 9.
- 41 Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. С. 132, 173–174, 265.
- 42 Бакусев В. Предисловие // Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 2003. С. 17.
- 43 Юнг К.Г. Отношения между Я и бессознательным // Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 2003. С. 177.
- 44 Юнг К.Г. Работы по психиатрии. СПб., 2000. С. 296.
- 45 История современной зарубежной философии: компаративистский подход. Ведический взгляд на психоанализ З.Фрейда и К.Юнга. СПб., 1997. С. 449.
- 46 См.: Психологические типы. М., 1995. С. 250–265.
- 47 Подробно об этом см. диссертацию автора «Карл Густав Юнг и индийская философия сознания».
- 48 Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. С. 312–313.

SUMMARY*Irina Efimova***Carl Jung and Abhidharmakosha of Vasubandhu: Some Parallels**

The subject of this paper is the comparative analysis of Carl Jung's theory of consciousness with that of Abhidharma Buddhism (according to the Abhidharmakosha of Vasubandhu, 4–5 century). The author deals with the classification of the contents of consciousness proposed by Jung and Vasubandhu and finds some significant typological parallels, especially between the Buddhist notion of anatman and Jung's conception of "Ich". She argues that the Buddhist and other Asian traditions were important for Jung mostly because of his preoccupation with the problem of the Unconscious and his attempt to insert their ideas into his own system. Thus, his address to these traditions was not accidental, as many specialists on Jung think, but steady and continuous through all his life.

У истоков «арийской теории»: «парсизм» Отмара Франка

«Могучей аватаре времени, всепобеждающей и образотворяющей светоносной энергии наций, древнему свету, которым союзы народов себя осветили и который вновь явлен нашим взорам...» – эти слова можно было прочитать на титульном листе книги, вышедшей в тысяча восемьсот восьмом году сразу в двух немецких издательствах – у Лехнера в Нюрнберге и у Бессона в Лейпциге. Заглавие по тем временам отличалось краткостью: «Свет с Востока». Зато посвящение растянулось более чем на страницу – и напоминало ритуальное славословие божества. «...Возвышенному герою, который – на этот раз в Германии – словно священный огонь, разорвал... завесу тьмы и которому суждено полностью развеять ночь, что тяготела над немцами и страшила их...» Каждый новый эпитет как будто стремился превзойти предыдущий; одна метафора соперничала с другой: «...Тому, кто воздвигнет в Германии храм солнца, в котором германцы вновь раздуют пламя древнего единства... Тому, кто... вновь откроет нам Восток и сделает возможным свободное общение с колыбелью человеческого рода и раем наших праотцев...».

Автором книги был Отмар Франк, профессор философии из Бамберга, а «светоносной энергией наций» – император Наполеон.

Спустя два столетия весь тот год выглядит как сплошная цепь исторических предзнаменований. Всего несколько месяцев назад Бонапарт, подписав Тильзитский мир, произнес знаменитые слова: «Я могу все». Теперь же, во время новой, эрфуртской встречи императора французов с самодержцем всероссийским, бывший глава наполеоновской дипломатии князь Талейран предлагает Александру Первому тайную помощь в борьбе против своего повелителя. Королевская семья Испании содержится в замке Валансэ (под присмотром того же Талейрана), но кастиль-

ские крестьяне уже поят французов отравленной водой из колодезцев, и не за горами время, когда слово «герилья» не будет нуждаться в переводе. А в Йенском университете Иоганн-Готтлиб Фихте читает патриотические лекции, которые вскоре будут изданы под названием «Речи к немецкой нации».

Тысяча восемьсот восьмой год оказался, однако, переломным не для одной лишь европейской политики. Именно на него пришлись перемены и в той сфере, где точная датировка чаще всего невозможна: в представлениях европейцев о других, неевропейских цивилизациях. Конечно, просвещенные умы Европы и раньше охотно наряжали своих идеальных героев в восточные костюмы: если памфлетисты XVI века видели спасение от словесного чванства и в «турецкой правде», то двумя столетиями позже борцы с предрассудками восхитились рационалистическим конфуцианством как противоядием от религиозного фанатизма. На заре девятнадцатого века, «начавшегося с убийства» (Ф.Шиллер), стремление обрести истину на Востоке не только не исчезло, но даже усилилось. Характер поиска, однако, изменился: в отличие от просветителей, романтики были движимы не столько мыслью о совершенном государстве, сколько желанием обнаружить колыбель человеческого рода, его «древнюю отчизну» – *die alte Heimat* (Новалис). «Источник всех языков, всех мыслей и всей поэзии, созданной человеческим духом, – так определил сущность *der alten Heimat* Фридрих Шлегель. Современный Запад мало походил на нее: «То, что на Востоке ...льется из источника со всей силой нерасчлененного единства, здесь (на Западе. – А.П.) должно было подвергнуться всякого рода расчленению... Произошло разложение человеческого духа... Распалось на части то, что в Азии существует как единое могучее целое...»¹.

Новая, третья по счету восточная утопия (точнее, дистопия), созданная европейскими интеллектуалами, была связана с Индией. Ее-то провозвестником и стал Шлегель, в том же тысяча восемьсот восьмом году выпустивший в свет свою знаменитую книгу «О языке и мудрости индийцев». «Мало того, – скажет впоследствии Генрих Гейне, – что благодаря этой книге у нас началось изучение санскрита, – благодаря ей оно было обосновано»².

То, как именно старший из братьев Шлегелей обосновал необходимость изучения индийских древностей, и сделало его произведение документом, одинаково ценным и для истории востоковедения и для истории немецкого национализма. Создав необыкновенно притягательный образ исконного единства индоевропейцев, он в центр его поставил Германию. Языковое родство – свидетельство родства духовного; и если роль пращура в этой большой семье принадлежит древним ариям, то их прямые и ближайшие потомки – германские народы и прежде всего немцы. И когда Йозеф Клапрот в 1823 году положит начало традиции – называть индоевропейцев индогерманцами (*Indogermanen*), а индоевропейские исследования – индогерманскими (*Indogermanische Altertumskunde*), это будет лишь развитием шлегелевских идей.

Отличия новой восточной утопии от прежних бросаются в глаза. На этот раз идеальный мир был одновременно далеким и интимно близким; оказывалось, что наследие древних «индогерманцев» все еще живет в немецкой культуре – в народных преданиях и в самом немецком языке как их глубинная сущность, как глубоко сокрытый внутренний слой. И вместе с тем между потерянным раем изначального индоевропейского единства и нынешним «расчленением» Германии – и политическим, и духовным – пролегал весь путь мировой истории.

Последняя же представлялась Шлегелю и его единомышленникам как единый процесс деградации и распада. Цивилизации сменяли друг друга на исторической сцене, и рождение каждой из них означало еще один, новый раскол, еще один разрыв с «древней отчизной». Расцвет и упадок ближневосточных империй, вслед за ними – Греции и Рима и, наконец, – коллизии в христианской Европе – все это истолковывалось как цепь своеобразных сепаратистских движений, все дальше уводящих человечество от первоначальной гармонии³.

Такова была историческая прелюдия к главной – мессианской – теме. Немцы – законные наследники древних ариев – должны, наконец, сказать свое решающее слово в истории. Ожидалось, что следующим актом мировой драмы станет восстановление утраченного индогерманского единства. И что главная роль здесь будет принадлежать немцам.

Нетрудно заметить, что перед нами – ранняя версия того, что впоследствии, пережив не столь уж долгую эволюцию, превратится в арийскую теорию и станет идейной основой самых различных течений европейского и прежде всего немецкого национализма, в том числе и в его крайних, расистских формах – от венской «ариософии» и доктрин общества Туле до разработок «арийского наследия» и «немецкого боговидения» (Deutsche Gottschau) – подчас не без участия крупных востоковедов – уже в условиях Третьего Рейха⁴.

Вместе с тем кого-кого, а Шлегеля трудно зачислить в предшественники ариософии, не говоря уже о нацизме: он придерживался либеральных убеждений, выступал в поддержку еврейской эмансипации, да и женат был к тому же на дочери М. Мендельсона. Не менее важно и другое: само отношение Шлегеля к арийским древностям. В его произведениях мы не найдем ни прямого отождествления ариев с немцами, ни даже самого термина «индогерманцы». Движимый романтическим мессианизмом, он был все же достаточно осторожен в своих выводах и к нарисованной им картине индоевропейского единства относился как к гипотезе, хотя и весьма вероятной⁵.

В совершенно иной манере написан «Свет с Востока». Там, где Шлегель рассуждает, взвешивая *pro et contra*, Франк проповедует, взывает, осуждает, восхищается. Потому-то его экстравагантное учение и дает, пожалуй, лучшую возможность проследить связь между изучением индоарийских древностей и немецким националистическим мифотворчеством и увидеть, таким образом, начало пути, о конечном пункте которого в тысяча восемьсот восьмом году едва ли можно было догадаться.

Уроженец Бамберга – древней столицы Франконии – и, стало быть, южанин, Отмар Франк был известен, в числе прочего, острым соперничеством с другим знаменитым представителем юга в немецкой индологии – выходцем из Майнца Францем Боппом. Ревнивое отношение Франка к успехам своего великого современника усугублялась более чем двадцатилетней разницей в возрасте (Франк родился в тысяча семьсот семидесятом, Бопп – в тысяча семьсот девяносто первом году). Примечательно и другое различие: если Бопп в 1821 году сделался профессором Берлинского университета, а годом позже – членом Прусской академии наук, то Франк свою академическую карьеру сделал целиком и

полностью на юге: сначала преподавал в родном Бамберге, затем переехал в Вюрцбург, а в тысяча восемьсот двадцать шестом году, уже будучи широко известен, занял кафедру в только что основанном университете Мюнхена. Вся его последующая деятельность (до самой смерти в тысяча восемьсот сороковом году) была связана с баварской столицей.

И, наконец, для двух выдающихся востоковедов было характерно различное, даже противоположное отношение к самому предмету исследования: интерес Боппа к древнеиндийским текстам всегда оставался по преимуществу, если не исключительно лингвистическим; Франк же был в первую очередь философом.

Примечательно, что именно курс философии читал он в Бамбергском университете. Лишь позднее, переехав в Вюрцбург, начал преподавать также и филологию – индийскую и персидскую⁶. Уже в бамбергский период Франк сформулировал свою концепцию, причудливо и вместе с тем на удивление последовательно соединившую новейшие для того времени идеи в санскритологии и иранистике с романтической историко- и даже натурфилософией, – дав этому единственному в своем роде синтезу название «парсизма». В дальнейшем его взгляды менялись лишь незначительно. Всю жизнь он мечтал создать «философско-персидскую» академию (*philosophisch-persische Akademie*) – ученое сообщество, чьей задачей было бы исследование «древнейшей мудрости Востока и немецкой нации».

С научной точки зрения, творчество Франка очень неравноценно. Эрнст Виндиш в своей «Истории санскритской филологии», упрекает создателя парсизма в том, что тот, переводя индийские философские тексты, «работал изолированно, философское словоупотребление знал недостаточно, с чрезмерной легкостью верил, будто постиг глубинный смысл философского текста и передавал смысл последнего с большей мистической туманностью, чем в подлиннике»⁷. Вместе с тем он подчеркивает, что во второй период своей деятельности Франк приобрел «заслуживающее внимание знание санскрита»⁸.

Усовершенствование в санскрите было, в частности, следствием поездки в Париж, а затем в Лондон, где создатель «парсизма» имел возможность общаться с крупнейшими индологами того времени. Эта «стажировка», состоявшаяся благодаря финансовой поддержке, которую Франку оказал король Баварии, про-

должалась около трех лет. В Париже Франк находился одновременно с Боппом; следует, впрочем, отметить, что в предисловиях к своим позднейшим произведениям он крайне скуп на сообщения о парижском периоде, зато с удовольствием рассказывает о пребывании в Лондоне и встречах с А. Гамильтоном, Ч. Уилкинсом и Т.Г. Колбруком⁹.

Вернувшись на родину, Франк в 1817 году издает хрестоматию санскритских текстов (*Conspectus Chrestomatae Sanskritae*), а вслед за хрестоматией – целую серию классических памятников – фрагменты Махабхараты, «Законов Ману», первую часть комментария Шанкары на «Брихадараньяка упанишаду». А в 1823 году выпускает в свет «*Vyakarana Sastracaksus/Grammatica Sanscrita*» – первую санскритскую грамматику в Германии – на этот раз посвятив свой труд королю Баварии Максимилиану-Йозефу. Тремя годами позже Франк основывает журнал «Вьяса» – первое немецкое периодическое издание, полностью посвященное индийским исследованиям. А в 1835 году публикует текст и собственный перевод «Веданта-сары» Садананды – впервые дав европейскому читателю возможность узнать об индийской философии из первых рук¹⁰.

Вместе с тем авторитет Франка как ученого был отнюдь не безусловен. Написанная им санскритская грамматика не вызвала доверия за пределами Баварского королевства. Нечего и говорить, что для в дальнейшем студенты изучали санскрит по Боппу (его учебник вышел в свет в 1827 году), а не по Франку. Обратной стороной присущего Франку энтузиазма были неумеренная склонность к эффектным аналогиям, уже упомянутое «легковерие» и попросту самоуверенность – выглядевшие вызывающе даже в нестрогую эпоху романтизма и, по выражению Эрнста Виндиша, «обесценивавшие» его смелую мысль и редкую образованность. Разделяя, в частности, распространенную в те времена мысль о родстве индийской и египетской цивилизаций (или, скорее, о генетической зависимости последней от древнеиндийских образцов), Франк и здесь выказал почти гротескную прямолинейность. Так, например, имя бога Амон он возводил к санскритскому «манас» – «мысль», «ум». И предлагал следующее объяснение: до тех пор, пока Сокрытое, или Непровлеченное (авьякта) в ходе своей эманации не породит мышле-

ние («манас»), оно остается «лишенным мысли», т.е. дословно «а-манас», или «Амон»¹¹.

Такая свобода обращения с именами и терминами объяснялась, однако, не одним лишь легковерием. Вернее – само легковерие Франка покоилось на прочной основе: на глубоком убеждении в существовании тесных уз, связующих немецкий дух с индийским. Равно как и в том, что эти узы охватывают весь мир.

Назвав Наполеона «аватарой», Франк сделал характерное уточняющее примечание: «в брахманистском смысле», или «в том смысле, который придают этому слову брахманы («im Sinne der Brahmanen»). Посвящая «Свет с Востока» императору, среди многочисленных титулов которого был и титул протектора Рейнского союза, тридцативосьмилетний создатель «парсизма» едва ли догадывался о том, как скоро любые славословия в адрес Бонапарта сделаются анахронизмом. Зато его собственным идеям была суждена долгая жизнь – если не как научной концепции, то как мифу, точнее – составной части мифа.

Свою доктрину «парсизма» (в некоторых случаях именуя ее также «магизмом») Франк строит в соответствии с духом времени – начиная с натурфилософского фундамента. Все люди стремятся к свету – эту исходную мысль следует понимать не метафорически, а совершенно буквально: именно любовь к животворному свету одушевляет любую человеческую деятельность; свет, по словам Франка – это «вечно плодоносный источник всякой религии, науки, искусства и государственного устройства»¹².

Речь идет, однако, не только о человеческой природе, но и об устройстве универсума. А также и о движущих силах исторического процесса. Его начало было, утверждает Франк, следствием вселенской катастрофы: земная ось изменила свой угол, и божественный свет начал гаснуть. «Импульсами света земного определяется местонахождение ... колыбели рода человеческого. Земная искра, божественно трепетавшая в людях, обитала сперва... в чистых световых сущностях (teine Lichtwesen), из их лона... устремлялась она к солнцу. Эти люди-боги, еще создававшие свое происхождение, возвышали... человеческое до божественного, пока не наступило время, когда (земная) ось изменила свое направление и божественное, казалось, опустилось (до уровня) человеческого и начало угасать, а люди... почитали божественное,

улетевшее от них на небеса, – свет, отделившийся от них по их собственной вине¹³.»

Любовь к свету, присущая каждому человеку, означает, таким образом, не что иное как желание вернуться к тому давно утраченному блаженному состоянию, когда изначальный свет (*das Licht der Urwelt*) сиял во всю свою мощь. Таков важнейший тезис франковской историософии; самая же, пожалуй, примечательная черта ее – последовательный и прямолинейный монизм. Свет распространяется из одного источника – и, точно так же, существовал один-единственный очаг зарождения человеческой цивилизации: «Из одной страны была заселена Земля, и из нее же исходил свет, озаривший... все области мира. Из Ирана шли его лучи в Индию, в Египет, в Грецию, в Германию и во всю Европу...»¹⁴.

Всемирно-историческая роль Ирана подтверждается, полагает Франк, как самим характером иранской религии – культ света представлен здесь в наиболее чистом, «изначальном» виде – так и естественными (геологическими) факторами. «Существовал лишь один народ, (обитавший) в той стране, которой сама география предназначила стать местом зарождения человечества; от божественного света, врожденного этому народу, и родилось почитание света (у других народов. – *А.П.*)»¹⁵.

Франк занимает, конечно, не столько геология, сколько филология. Когда-то в древности греки и римляне восприняли изначальную «магическую» мудрость персов – но, разумеется, фальсифицировали ее¹⁶.

И на античной культуре, т.е. на искажении культуры подлинной, основывается вся европейская, в том числе немецкая наука, не говоря уже о системе образования! Влияние эллинизма на немцев Франк находит во всех отношениях губительным, ибо оно, по его мнению, расслабляет и порождает склонность к бездеятельной рефлексии¹⁷.

Не менее суров он и в своей оценке тех, кто «возводит все восточное к еврейскому и ... представляет ... восточную литературу в лучшем случае как дополнение к Ветхому Завету», ибо они «хотят ...ствол (дерева. – *А.П.*) представить всего лишь как побочную ветвь (*als einen Nebenzweig*)»¹⁸.

Такие суждения вполне можно истолковать как призыв к исторической объективности. Но Франк продолжает свою мысль,

не оставляя у читателя никаких сомнений в том, что он действительно имеет в виду: «... Ради незначительного отклонения (unbedeutende Ableitung) они упустили из виду основной поток (den Hauptstrom)!»¹⁹.

Что же касается «основного потока», то его направление создатель парсизма указывает с полной ясностью: «... Совершенно особые, изначальные узы связывают немцев с Востоком, так что весь их подлинный характер является персидским, о чем свидетельствует... поразительное, интимнейшее родство немецкого языка с персидским...»²⁰.

И вот, наконец, главный вывод: «... Немец... ведет свой род с Востока – не так, как все другие нации, т.е. более или менее опосредствованно, но все следы его древней истории, равно как и его ...живой язык – все это указывает, что немцы – родные братья не грекам и не римлянам, а персам.»²¹. «... Следы персидского влияния, – развивает эту мысль Франк, – надлежит искать не только в языке немцев, но в их старинных памятниках, хрониках, мифах, народных преданиях...»²². Потому изучение Востока и захватило немцев в значительно большей степени, чем англичан или французов, что для них это – не что иное, как возвращение к собственному прошлому. Но ведь древние индоевропейцы (провозвестник парсизма неизменно именует их «персами») – предки всех «культурных народов» (kultivierte Voelker) Европы, а не только немцев. Почему же в одной лишь Германии ностальгия по «стране пращуров всех народов» (die Sehnsucht in das Urstammland aller Voelker, по климату утраченного рая (das Clima der Paradiese) и по «небу изначальной поэзии» (in den Himmel der Urpoesie) оказалась так сильна? Казалось бы, германцы, «северные азиаты», самой природой «были предназначены лишь к тому, чтобы возделывать неплодородные земли да время от времени... наводнять собой южные и западные просторы, создавая неустойчивые государства, тогда как в условиях изобилия, порождаемого умеренным климатом, они вовсе не должны были, подобно другим культурным европейским народам, прославиться успехами в науках и искусствах)? Преимущество своих соотечественников перед чужеземцами Франк усматривает в «большей энергии неослабевших природных чувств», а также в большей численности населения, «наступающего на пятки татарству» (sich in der Tatarey draengende Bevoelkerung)²³.

Историческая миссия немцев состоит в том, чтобы, возродив свою «восточную настроенность» (*orientalischer Sinn*), восстановить затем и утраченное восточно-западное единство. Следует, однако, отметить, что ориентофильство Франка отнюдь не безгранично. «Парсизм» предполагает строгую иерархию народов и культур – и ступень, занимаемая каждой из них на лестнице исторического развития, определяется исключительно расстоянием, отделяющим ее – во времени и в пространстве – от древней иранской прародины.

Чтобы оценить характер франковской концепции «парсизма», равно как и ее значение в контексте «индогерманских штудий» немецкого романтизма, необходимо вновь обратиться к уже упомянутому бестселлеру Фридриха Шлегеля. И в первую очередь – к тому, как современники (в том числе младшие) восприняли эту знаменитую книгу.

Чрезвычайно характерное рассуждение об индийской мудрости по Шлегелю принадлежит Генриху Гейне. Его труд, полагал автор «Романтической школы», «написан... в интересах католицизма. Ибо эти люди обнаружили в индийской поэзии не только его (католицизма. – *А.П.*) мистерии, но также всю католическую иерархию, борющуюся со светской властью. В Махабхарате и Рамайне они видели...средневековье, по которому гуляют слоны (*Elefanten-Mittelalter*). В самом деле, когда... царь Вишвамित्रа ссорится со жрецом Васиштхой, то эта ссора вызвана столкновением тех же интересов, во имя которых наш император боролся с папой – несмотря на то, что у нас предмет раздора назывался инвеститурой, а у них речь шла о корове по имени Шабала»²⁴.

Если с образом «средневековья, по которому гуляют слоны» спор едва ли возможен, то в справедливости интерпретации, предложенной Гейне, легко усомниться. Конечно, едва ли следует подвергать сомнению очевидное – прокатолические и проавстрийские настроения и самого Шлегеля, и многих других романтиков. Вопрос в другом – в какой мере они определяли характер концепции?

Пример Отмара Франка с его экстравагантным «бонапартизмом» оказывается здесь как нельзя более кстати. Ибо профессор из Бамберга, посвятивший свой труд ненавистному и северогерманским, и австрийским патриотам протектору Рейнского союза, отстаивал в то же время весьма сходное со шлегелевским пони-

мание «индо (ирано)-германского единства – и к тому же в значительно более радикальной, чем у Шлегеля, форме. Сопоставив воззрения двух столь различных и вместе с тем столь схожих мыслителей, можно воспроизвести некоторые общие черты романтического «индийского ренессанса». И прежде всего – представить себе, насколько далеки были его провозвестники от любых представлений о дуализме духовной и светской власти.

Сам Шлегель уже в молодости неоднократно высказывал мысль о том, что европейская цивилизация только выиграла бы, если бы в средние века центр католицизма находился не в Риме, а в Германии. Именно германская империя представлялась ему универсальным образцом государственности и правопорядка. В дальнейшем он лишь уточнял и развивал свою концепцию, зачастую прибегая к красноречивым историческим параллелям. Так, в «Путешествии во Францию» Шлегель сравнивает немцев с другими строителями всемирных империй – римлянами и арабами. А затем с горечью восклицает: «К каким огромным успехам – и не во времена ... Карла Пятого – могло бы привести объединение немецкой и испанской наций!» Любимым героем Шлегеля был, однако, вовсе не Карл Габсбург: «Наиярчайший и наивысший пункт в этой великой трагедии олицетворяет император Фридрих Второй, величайший герой современности»²⁵.

Такие слова о средневековом государе, известном и крайним вольнодумством, и неизменным интересом к Востоку, и, в первую очередь, непримиримой (и взаимной) враждебностью папскому престолу, не оставляют никаких сомнений в том, на чьей стороне был Фридрих Шлегель в старинном немецком споре об инвеституре.

Автор «Света с Востока» и здесь идет значительно дальше Шлегеля. Он прямо говорит о том, что его идеал государственности находится на Востоке. «Вы хотите знать, как в ходе мирового возникли все великие монархии Азии и как они, чем дальше, тем больше отклонялись от изначального образца? Знание об изначальной, великой и единой мидийско-бактрийской, или персидской империи, одушевившей Восток, – об империи, центр которой располагался между нынешней новперсидскими землями и северной Индией, – дает нам необходимый для этого исторический масштаб»²⁶.

Таким образом, с древним Ираном Франк связывает не только представление о «прародине», die alte Heimat, характерное и для многих других романтиков; для него это еще и «изначальное государство» (der Urstaat), чьи ценности немцам предстоит возродить.

Едва ли было бы справедливо, однако, видеть в этом только экстравагантное обоснование национализма. Дело в том, что, концепция «парсизма» включает в себя и такой тезис: различия между древней мудростью персов и всеми прочими культурами суть, по существу, мелкие частности: не только религии греков и римлян, но также иудео-христианская традиция представляют собой все тот же изначальный «магизм» и культ света, хотя и (как можно сделать вывод) изрядно потускневший.

Насущной задачей Франк считает, во-первых, дальнейшие исследования магизма – а стало быть – всего многообразия языков и верований (даже у американских индейцев можно, по его мнению, отыскать следы персидского наследия), во вторых же – восстановление изначального света в глубинах человеческой природы, своего рода религиозно-этическое самоусовершенствование. Однако и то, и другое – средства достичь главной цели: возродить Urstaat – изначальное государство²⁷.

Создатель «парсизма» не был, разумеется, теоретиком государства. Однако об одной важнейшей черте чаемой им «персогерманской» державы он говорит с полной ясностью – о необходимости полного, абсолютного национального единства, распространяющегося на все стороны духовной жизни. И здесь он явным образом предвосхищает позднейшую «народническую» (voelkisch) – в сугубо немецком смысле этого термина – традицию. Об этом свидетельствует его трактовка христианства – в особенности его роли в истории Германии.

Главное, что здесь волнует Франка, – это те случаи, когда религиозные распри мешают национальному единству. И неудивительно, что лютеровскую реформацию он оценивает как национальную трагедию, повлекшую за собою духовный раскол немецкого общества. Здесь провозвестник «парсизма», разумеется, не одинок – именно такой точки зрения на реформацию придерживались самые разные авторы – вплоть до Фридриха Энгельса. Иначе обстоит дело с более ранними событиями – например, с крестовыми походами или войнами Карла Великого против

язычников-саксонцев. Если деяния крестоносцев Франк упоминает лишь как пример «незавершенного начинания» (*unvollstaendiges Beginnen*)²⁸, то в саксонских кампаниях он видит тяжелейшую историческую ошибку²⁹.

Такая трактовка ключевых событий германской истории явно расходилась с немецкой традицией. Зато она вполне созвучна тому, что впоследствии будет писать на ту же тему и венский «ариософ» Гвидо фон Лист, и многие другие представители немецкого (и вообще европейского) почвенничества – приходя сначала к «арио-христианским», а затем и откровенно антихристианским выводам.

Не меньшего внимания, чем вопрос о наследниках франковского «парсизма», заслуживает однако, и другой – о его предшественниках. А вместе с тем – и о корнях романтического ориентализма в целом. Слова Гейне о «средневековье, по которому гуляют слоны» несомненно справедливы в одном отношении – «ностальгия по Востоку» имела глубокие корни в немецкой духовной истории. При ближайшем рассмотрении оказывается, однако, что искать их следует отнюдь не в стане клерикалов.

Представление о немцах как об «изначальном народе» (*Urvolk*), чей язык существует от века и, согласно наиболее смелым теориям, был в ходу уже у библейских пророков, – бытовало уже во времена Оттонов, Франконской династии и Штауфенов³⁰. Правда, в ту пору они дополнялись и в известной мере уравнивались католическим универсализмом, точнее – составляли с ним нерасторжимое целое³¹.

Ситуация решительно изменилась на рубеже XV–XVI столетий – в эпоху гуманизма. Именно тогда, в атмосфере всеобщего недовольства папским Римом, немецкие интеллектуалы с невиданной прежде остротой ощутили пропасть, разделявшую «германство» и «латинство». И, в отличие от своих собратьев в Англии и Франции, стали черпать вдохновение не в античности, но в немецкое средневековье. «Чего стоят греки и римляне по сравнению с нашим Карлом, Оттонами, Генрихами и Фридрихами?» – этот риторический вопрос сформулировал в 1501 году Генрих Бебель в приветственной речи, обращенной к императору Максимилиану Габсбургу. «Насколько выше этих язычников, с их неудержимой жадной господства, – продолжал ученый, – стоят наши (герои), прославленные подвигами во славу Бога и христианства! Но поэты,

историки и философы чрезмерно почитают этих язычников, а наших императоров никто не знает»³².

Националистические настроения³³ не означали, однако, отказа от средневекового универсализма – они лишь свидетельствовали о переосмыслении, которому он подвергся в новую эпоху. Гуманисты полностью солидаризировались со всемирно-имперскими притязаниями прошлого – но вместо «Священной Римской империи» предпочитали говорить об империи Германской. Потому-то поиск ее исторических, в том числе этнических корней и сделался для них первостепенной задачей.

Решить же ее – т.е. обосновать новыми, не богословскими методами представление о немцах не как об одном из европейских народов, но как о народе «изначальном», чьи обычаи, образ жизни и, разумеется, язык универсальны, – можно было, лишь обнаружив колыбель германства за пределами Европы³⁴.

В этой ситуации и развернулась острая дискуссия о прародителях немецкого народа. Леон Поляков справедливо отмечает, что вопрос об общем предке германского народа был впервые поставлен именно накануне реформации³⁵.

Относительно того, кто же был пращуром германцев, мнения разошлись. Лютер настаивал на том, что немцы ведут свой род от Иафета – точнее, от его правнука по имени Ашкеназ, который в прежние времена считался прародителем одних лишь саксонцев³⁶.

По-прежнему пользовалась популярностью и теория, согласно которой корни германства следовало искать в древней Трое. Однако подлинной этнографической новинкой стала третья версия (нередко мирно соседствовавшая с «тройанской»), источником которой послужила так называемая хроника Псевдо-Бероза – искусная подделка, подлинным автором которой был Джованни Нанни. Согласно Псевдо-Берозу, немцы происходили от древних вавилонян. Такая родословная удовлетворяла самые честолюбивые притязания; тут было все – и достаточная древность, и державный пафос, и даже некоторая связь с библейской традицией. Но, пожалуй, всего интереснее то в данном случае мы сталкиваемся с первой по времени попыткой локализовать *die alte Heimat* на Востоке, иначе говоря – с самой ранней исторической формой немецкого ориентализма. И примечательно, что наиболее ярких приверженцев «вавилонской теории» – Иоганна Турмайера (Авентина) и Науклера – мы находим не в Саксонии или Тюрин-

гии, а именно на юге – там, где спустя более чем два столетия возникнет концепция «парсизма».

В самом деле, романтики, по существу, воспроизвели старую схему – но, разумеется, наполнили ее новым содержанием. И снова этнический национализм был усилен старинным универсалистским мотивом. Сущность этого синтеза с неподражаемым афористическим блеском выразил Эрнст Мориц Арндт, определив «немца» как «всечеловека» (*Allerweltsmensch*) и заодно отметил, что раз Вселенная дарована Богом немцам, то их родиной является весь мир³⁷.

Разумеется, такого рода «всемирная отзывчивость» совсем не обязательно предполагала ориентализм – ни в персидском, ни в индийском, ни в каком либо ином варианте. Ни Арндт, ни Фихте, ни впоследствии Фридрих Ульрих Ян не проявляли интереса ни к индологии, ни к иранистике. Но там, где требовалось обосновать немецкую исключительность с исторической точки зрения, рано или поздно начинал брезжить «свет с Востока». Ибо отстоять немецкое превосходство надлежало по отношению к Западу.

Плоды ориенталистских увлечений оказались значительно разнообразней, чем казалось поначалу. Нетрудно заметить сходство между романтическими представлениями об утраченном индогерманском единстве и индуистской концепцией юг, сменяющих друг друга в ходе всемирной деградации. Здесь следует, вероятно, говорить все же не о заимствованиях, а о типологических параллелях. Другое дело – само универсалистско-националистическое мировоззрение романтиков. Его сущность едва ли можно объяснить, не приняв во внимание немаловажного обстоятельства, прежде едва ли возможного: прямого заимствования и использования индийских интеллектуальных моделей. И в первую очередь – той, что, казалось, была совершенно несовместима с романтическим национализмом. Хорошо известно, что брахманистской традиции неведомо различие между собственной и чужой культурой; «иноплеменное» понимается как «свое» – подвергшееся порче и искаженное – подчас до неузнаваемости. Такое искажение – результат обособления, «откола» (апабхранша) от социального целого; оно-то и ведет, как считается, к образованию «новых» народов, говорящих на «других» языках, представляющих собой не что иное как испорченный санскрит. Само собой разумеется, что языковая деградация – лишь

следствие деградации нравственной. Иначе говоря, там, где европеец усматривает этнические различия, традиционное индийское сознание обнаруживает нечто совсем иное: различия между высшими и низшими ступенями социальной иерархии³⁸.

Этот принцип и нашел свое воплощение в романтических «индогерманских студиях». Одни применили его с приличествующей осторожностью, другие – безоговорочно и с энтузиазмом. Характерно, однако, что либеральный и осторожный Фридрих Шлегель использует брахманистскую ксенологическую модель не для выяснения восточной специфики, но раскрывая самую суть своей исторической концепции. Движение индоевропейцев на Запад, внутренние противоречия индоевропейского общества и, разумеется, распад некогда целостного *Urvolk* – все это он истолковывает, обращаясь к дхармашастрам. Рассуждения, проникнутые романтическим историзмом, словно сами собой внезапно складываются в традиционное индийское учение о млеччхабхаве – неизбежном «одичании» ариев, пренебрегших дхармой.

Что заставило древних индоевропейцев отправиться на Запад, чтобы заложить основы его цивилизации? Отвечая на этот вопрос, Шлегель прибегает к аналогии: если позднее римляне и арабы могли пускаться в завоевательные походы и основывать торговые колонии, то почему это было не под силу предкам западных народов? Правда, у историка как будто нет оснований говорить об индийских завоеваниях. Не менее существенно и другое: чем объяснить «отдаление римлян и греков, а в еще большей степени германских народностей от их родины (*Mutterland*)»? Рассматривая возможные причины миграций, основоположник немецкой индологии говорит о внутренних конфликтах в древнеиндийском обществе, о предубеждении брахманов не только против мясной пищи, но и вообще против чрезмерного внимания к материальному благополучию, и о неизбежном следствии всего этого – отселении (*Auswanderung*) всех тех, кто не желал подчиняться слишком строгой брахманской «конституции» (*Verfassung*). Свои рассуждения Шлегель иллюстрирует примерами из индийских источников:

«В родословиях индийцев нередко сообщается, как тот или иной род (*Geschlecht*) деградировал (*ausgeartet*), так что (входящие в него люди. – *А.П.*) превратились в варваров-млеччхов, т.е.

ушли к народам, известным в качестве дикарей. Законы Ману (X, 43–45) сообщают нам о целой группе... одичавших... кшатрийских родов, среди которых мы... обнаруживаем названия ... великих и прославленных наций: шака, чина и пахлава (шаки, китайцы и персы (пехлевийцы). – А.П.) ... Затем следуют яванцы (т.е. ионийцы. – А.П.), и если они, как утверждается, изображены в пуранах всего лишь как секта, приверженная чувственному культу природы... то это, собственно, никак не противоречит тому, что они рассматриваются здесь вместе с другими одичавшими кшатриями, ибо одно вполне сочетается с другим»³⁹.

Изыскания Шлегеля с редкой ясностью демонстрируют, что связь между романтическим пониманием истории и индийскими исследованиями никак не была случайностью. Напротив, в представлении о прошлом человечества как о распаде первоначального единства и последовавшей за ним всемирной деградации отразились традиционные индийские воззрения, которые стали известны в Европе благодаря ориенталистам-романтикам. И именно эти воззрения повлияли на романтический универсалистский национализм.

В первую очередь это относится к индийской ксенологической модели. Если Фридрих Шлегель видел в ней ключ к объяснению прошлого, то Отмар Франк отстаивал «персидские добродетели немцев» отнюдь не только в историческом аспекте. Читая «Свет с Востока», подчас нелегко отделаться от мысли, что это – всего лишь пародия на Шлегеля. Что, разумеется, неверно. У франковского «парсизма» – свои корни, уходящие в культуру немецкого юга. Где индогерманскому мифотворчеству и предстояло в недалеком будущем превратиться в «арийскую теорию».

Попытка бамбергского профессора задним числом подарить своим соотечественникам иранскую прародину была еще одним предзнаменованием тысяча восемьсот восьмого года – незаметным и от того особенно зловещим. Помня об опыте двадцатого столетия, трудно не назвать его экстравагантную концепцию опасной. Но, не забывая и об исторической дистанции, лучше ограничиться эпитетом «поучительная».

Примечания

- 1 *Schlegel F.* Kritische Friedrich- Schlegel Ausgabe, Siebenter Band (Studien zur Geschichte und Politik), Muenchen-Padeborn-Wien, Verlag Ferdinand Schoeningh, Thomas-Verlag, Zuerich, 1966. S. 73 «Reise nach Frankreich».
- 2 *Heine H.* Werke und Briefe in zehn Baenden. Bd. 5. Berlin, 1961. S. 64.
- 3 См.: *Tieck und die Brueder Schlegel*, Briefe, Hrsg. H. Luedeke. Fr. /M., 1930. S. 140.
- 4 Ср.: *Daim W.* Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Die sektierischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Wien-Koeln-Graz, 1985; *Goodrick-Clarke N.* The Occult Roots of Nazism. N. Y., 1992; *его же.* Hitler's Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth, and Neo-Nazism. N. Y.-L., 1998. Ср.: *Hauer J. W.* Deutsche Gottschau. Stuttgart: K. Gutbrod, 1935.
- 5 Ср.: *Poliakov L.* The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe. N. Y., 1977. P. 191–192.
- 6 *Windisch E.* Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde. Erster Teil. Strassburg, 1917. S. 63–67.
- 7 Ibid. P. 65.
- 8 Ibid. P. 64.
- 9 Ibid. P. 65.
- 10 *Frank O.* Die Philosophie der Hindu. Vaedanta-Sara von Sadananda, Sanskrit und deutsch zum ersten Mal uebersetzt, und mit den Anmerkungen und Auszuegen aus den Scholien des Rama-Krischna-Tirtha begleitet». Muenchen-Leipzig, 1835.
- 11 Ср.: *Frank O.* Ueber die indischen Verwandtschaften im Aegyptischen, besonders in Hinsicht der Mythologie. Bd. III. Muenich, 1840. S. 99 ff; см. также: *Windisch E/* Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde. Erster Teil. S. 66–67.
- 12 *Frank O.* Das Licht vom Orient dargestellt von Othmar Frank, Professor der Philosophie zu Bamberg. I Theil. Nuernberg bey Lechner und Leipzig bei Besson, 1808. S. 3.
- 13 Ibid.
- 14 Ibid. P. 4.
- 15 Ibid.
- 16 Ibid. P. 44.
- 17 Ibid. P. 18–19.
- 18 Ibid. P.32.
- 19 Ibid.
- 20 Ibid. P. 15.
- 21 Ibid. P. 16.
- 22 Ibid. P. 100.
- 23 Ibid. P. 44–47.
- 24 *Heine H.* Op. cit. S. 65.
- 25 Kritische Friedrich- Schlegel Ausgabe, Siebenter Band (Studien zur Geschichte und Politik). S. 61, 62.
- 26 *Frank O.* Das Licht. S. 43–44.
- 27 Ibid. S. 144.

- 28 Ibid. S. 46.
- 29 Ibid. S. 145–146.
- 30 Ср.: *Poliakov L. The Aryan Myth. P. 75–76.*
- 31 Ср.: *Вайнштейн О.А. Западноевропейская средневековая историография. М., 1964. С. 79–80, 145.*
- 32 Цит. по: *Вайнштейн О.А. Западноевропейская средневековая историография. С. 318.*
- 33 Ср.: *Вайнштейн О.А. Западноевропейская средневековая историография. С. 317.*
- 34 См.: *Joachimsen P. Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus. I. Teil. Leipzig–Berlin, 1911.*
- 35 *Poliakov L. The Aryan Myth. P. 73.*
- 36 Ibid.
- 37 *Arndt E.M. Versuch in der vergleichenden Voelkergeschichte. Leipzig, 1843. S. 392.*
- 38 Ср.: *Halbfass W. Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel–Stuttgart, 1981. S. 194–195.*
- 39 *Schlegel F. Kritische Friedrich- Schlegel Ausgabe. Achter Band. Studien zur Philosophie und Theologie. Muenchen-Padeborn-Wien, Verlag Ferdinand Schoeningh, Thomas-Verlag, Zuerich, 1975. S. 279, 283–285.*

SUMMARY

*Alexei Pimenov***Toward the Roots of Aryan Theory:
Othmar Frank and his *Parsism***

The article explores the views of Othmar Frank (1770–1840), one of the founders of Indian and Iranian studies in Germany and a remarkable figure in the history of German romantic nationalism. Frank's teaching as represented in his major work *Das Licht vom Orient* (1808), could be characterized as one of the first steps towards what later would be known as Aryan theory. Against the backdrop of the commonly romantic picture of Indo-Iranian world as the cradle of human civilization, Frank's attitude looked like a particularly radical attempt to orientalize the nationalist discourse by emphasizing the link between German ethnicity and the heritage of the ancient Iran. Frank believed the Germans to have inherited, unlike other Europeans, the language, culture and virtues of the glorious ancestry. His theory of *parsism* was based on the mystique of light, the roots of which were also traced by him to the ancient Iranian religion. Regarding the diversity of world cultures as just a number of deviations from the Persian mainstream, the author of *Das Licht vom Orient* strongly criticized European scholarship for focusing on biblical and Greek studies.

Frank's romantic extravaganza was rooted in the context of the long tradition of German exceptionalism that has always whimsically combined strong ethnic nationalism with universalistic motifs. No less importantly, as early as in the XV-XVI centuries, the Humanists had put forward various versions of non-European origin of the German nation. The romantics' innovation consisted in adopting some basic patterns of Indian thinking. In particular, in their picture of the disintegration of the primordial unity of the Indo-European unity one can easily recognize the basic scheme of *mlecchabhava*, or the degradation of the Aryans neglecting dharma and their gradual transformation into barbarians (*mlecchas*).

Абхинавагупта «Парамартха-сара» («Сердцевина высшей истины»)

Введение

О тексте и его месте в творчестве Абхинавагупты

Творчество средневекового индийского мыслителя Абхинавагупты (конец X – начало XI в., Кашмир) известно отечественному читателю в основном по его эстетическим трудам (некоторые из них были опубликованы на русском языке в переводе Ю.М.Алихановой). Философские взгляды Абхинавагупты частично освещены в книге Н.А.Исаевой¹. Однако философские труды этого выдающегося мыслителя в переводах на русский язык пока еще не издавались.

Абхинавагупта принадлежал к религиозно-философскому течению Кашмирского шиваизма, которое в настоящее время привлекает внимание многих индологов-философов. Название указывает на место происхождения и наибольшего распространения этого учения. Традиционно настроенные исследователи, а также сегодняшние адепты этого учения предпочитают объединять различные школы, сложившиеся в рамках монистического шиваизма, под общим названием «Трика», в то время как изначально «Трикой» называлась только одна из школ. Трудно сказать, к какому из направлений Кашмирского шиваизма, существовавших в X–XI вв., принадлежал Абхинавагупта. Он учился у многих учителей и был посвящен в ритуалы нескольких школ, таких, как Крама, Пара и Трика. О жизни Абхинавагупты известно только лишь то, что он сообщает о себе сам в таких работах, как «Паратримшика-виварана» и «Тантра-алока». Самым знаменитым из его предков был Атригупта, живший в Антарведи при царе Яшовармане, в середине VIII века. Когда Яшоварман был свергнут царем Кашмира Лалитадितьей, последний, пораженный умом и познаниями Атригупты, предложил ему переселиться в Кашмир. Отец Абхиnavы – Нарасимхагупта был адептом культа

Шивы-Махешвары и высоко образованным человеком. Благодаря ему Абхинавагупта получил всестороннее образование. Его мать умерла, когда он был еще ребенком. Он изучал под руководством учителей не только шиваитские агамы, но и доктрины буддизма, джайнизма и традиционные брахманские системы. Творчество Абхинавагупты принято подразделять на три периода: «тантрический», «эстетический» и «философский». Однако и «тантрические» и «эстетические» труды Абхинавагупты содержат и философские идеи. И само распределение на периоды тоже вызывает сомнения, поскольку маловероятно, чтобы Абхинавагупта создавал тексты по одному предмету и не касался других.

Интересующий нас здесь текст – «Парамартха-сара», или «Парамартха-сара-санграха» – относится скорее к «философским» работам Абхинавагупты. Он является адаптацией другого текста, созданного Адишешей или Шешамуни (иногда считается, что это прозвища Патанджали, бывшего адептом змееголового бога Шешанаги), носящего аналогичное название, который после появления текста Абхинавагупты стал называться «Адхара-карики»². Согласно одним издателям в 79 или 85 стихах этого текста описывались принципы философии санкхьи в ее вишнуитском варианте. Другие издатели причисляют Адишешу к представителям ранней адвайта-веданты, считая его предшественником Гаудапады. «Адхара-карики» пользовались значительной популярностью в Кашмире и во времена Абхинавагупты и даже раньше. Монистическая адаптация текста не новость в рамках Кашмирского шиваизма. Уже сами агамы («откровения») базовые тексты, на которых строится здание этой системы, изначально интерпретировались в дуалистическом смысле, и лишь потом были переистолкованы в духе монизма.

Далее будут изложены те основные моменты учения Абхинавагупты, которые необходимы для понимания «Парамартха-сары».

При переводе текста использованы два издания-перевода³.

Учение Абхинавагупты

Трика является последовательной монистической системой. Выделяемые в ней три аспекта реальности: единство (*абхеда*), единство, преобладающее над дифференциацией (*бхеда-абхеда*), и дифференциация *бхеда* подчинены монистическому видению

мира. Об абсолюте, *Парамашиве* (Высшем Шиве), заключающем в себе все три аспекта, невозможно определенно утверждать даже то, что он и есть Единое, так как он, превосходя и единство, составляет Все, и помимо него ничего не существует. Абсолют является вечным сознанием себя (*чайтанья*), тождеством Самости (*Атмана*), Сознания (*чит*) и «Я» (*ахам*). *Атман* это не субъект, противоположный объекту, а абсолютный Субъект, совершенное единство субъекта и объекта, чуждое всякой обусловленности, поскольку, с точки зрения кашмирских шиваитов, нет ничего отличного от сознающего Я, содержащего все, что есть.

Реальность Сознания не может быть поставлена под сомнение, поскольку оно раскрывает (освещает) само себя (*свапракаша*) и, таким образом, является самодостовверным: без этого света Высшего сознания индивидуальная душа, эго, не смогла бы осознать собственного существования. Сознание это не только свет (*пракаша*), но акт сознания этого света (*вимарша*), выражение свободы действия сознания (*сватантра*), которая заключается в его способности к постоянной актуализации. Сознание совпадает с самим собой в каждом своем свободном акте, *вимарша* и *пракаша* составляют два аспекта, два полюса колебания сознания, создающего вибрацию (*спанда*), а сама эта вибрация основной источник энергии, поддерживающий существование Вселенной. Несмотря на различие между сознанием и сознанием себя, то есть между *пракашей* и *вимаршей*, которое условно и делается только для того, чтобы облегчить понимание двух аспектов единой сущности, универсальное Сознание пребывает неразделенным.

Как возможно, чтобы бесконечно разнообразный мир полностью идентичный сознанию, представал отличным от сознания, или, более того, чем-то внешним по отношению к нему? С точки зрения Абхинавагупты, дело не в том, что под влиянием Сознания множественность, содержащаяся в его недрах, начинает развиваться, а в том, что Сознание скрывает и затемняет себя – *тиродхана*. Почему оно это делает? В силу игры (*лила*, *крида*) – свободного волеизъявления Шивы (*сватантрия*), выражающемся в своеобразной «игре в прятки», когда Он стремится спрятаться от самого себя.

Тиродхана-шакти, сокрывающая энергия, порождает воспринимаемую нами Вселенную. В результате она выглядит как «не-я» (*анатма*) или «чтойность» (*иданта*), то есть как внешний

объект. Тем не менее, Высший Субъект является неизменной подкладкой этого дуализма, ведь в реальности его ничто не ограничивает, не дифференцирует. Вместе с тем Сознание проявляется также через милость (*ануграха*).

Главное отличие монизма Абхинавагупты от монизма Шанкары состоит в том, что абсолют Абхинавагупты наделен энергией. Шакти – имманентный аспект Шивы-Атмана – играет ключевую роль в творении проявленной вселенной. Абсолютное содержит в себе активное начало (*шакти*), имеющее пять форм проявления: сознание (*чит*), блаженство (*ананда*), желание (*иччха*), знание (*джняна*) и действие (*крिया*). Они в свою очередь делятся на множество модификаций *таттв*, или элементов, – по мере нисхождения энергии (*шакти*) от самой Высшей *таттвы* – Шивы вплоть до индивидуальных душ и материальных вещей, обеспечивая пребывание Сознания в каждой крупице вселенной. В учении Кашмирского шиваизма насчитывается около 36 *таттв*. Они помещены в четыре сферы-анды (букв. яйца): сферу Шивы-Шакти, сферу иллюзии (*майя*), сферу природы (*пракрити*) и сферу земли (*притхиви*). Число этих *таттв* варьируется.

Абхинавагупта описывает Парамашиву как *парататтву*, что может быть понято и как “высшая *таттва*”, или как “то, что превосходит все *таттвы*”, или предшествует им, поскольку это еще не *таттвы* в том смысле, в котором они будут проявляться потом. Парамашива содержит все их в себе в непроявленном состоянии.

Первые две *таттвы* 1. *Шива-таттва* (я) и 2. *Шакти-таттва* (я есмь) соответствуют уровню, предшествующему началу творения. Строго говоря, Шива и Шакти это одна реальность (Парамашива), которая обозначается двумя терминами, чтобы выделить два разных аспекта единой сущности: аспект высшего единства (Шива) и аспект множественности (Шакти), аспект потенции-силы знания (*бодха*) и свободного действия (*крिया*), которые в Парамашиве неразличимы. Импульс к началу творения дает *Шакти-таттва*. Она и образует первую из четырех сфер, или *анд*, *шакти-анду*, или «сферу энергии». В нее входит группа трех чистых *таттв*, созданных самим Парамашивой:

3. *Садашива-таттва*; 4. *Ишвара-таттва*; 5. *шуддха-видья* или *садвидья-таттва*.

3. Садашива воплощает энергию желания (*иччха-шакти*). Первую *таттву* начала творения сравнивают с той стадией развития яйца павлина, когда все качества будущей птицы представляют собой однородную недифференцированную жидкость. Сознание объекта уже возникло, но еще не выделилось из субъекта.

4. Ишвара-*таттва* соответствует энергии знания (*джняна-шакти*). В данном случае *джняна* это сознание объекта (*идам*), которое выделяется и начинает преобладать, хотя осознание Я остается еще достаточно сильным.

Если на первых двух фазах подчеркивался либо субъект (аспект Шивы), либо объект (аспект Шакти), то когда акцент уравнивается и равно падает как на единство (субъект), так и на многообразие (объект), наступает черед 5-ой *шуддхавидья-таттвы* (или *садвидья-таттвы*). Это план энергии действия (*крия-шакти*), который подразделяется на два уровня: на первом существует прочное равновесие «Я» и «этого» (субъекта и объекта), а на втором появляется более четкое осознание различия между ними: «Я есть Я», а «это есть это». Второй уровень называют *махамая*. *Махамая* включена в *шуддхавидья-таттву*, то есть относится к чистым *таттвам*, созданным самим Парамешварой, а не кем-то из богов, которым он передает свою творческую функцию.

К *таттвам*, созданным самим Парамешварой, относится и 5-я *таттва* – *майя*, но она уже считается нечистой (*ашуддха*). Основная функция *майи* – затмение, сокрытие, которое тоже является проявлением свободной воли или игры Парамешивы. Сокрытие выражается в ограничении, дифференциации, детерминации. *Майя* скрывает чистоту и божественную природу существ, пребывающих на этом уровне. В результате они предают забвению бесконечную природу своего сознания и свои божественные возможности. В силу этого существа уровня *майи* называются *ану* «малыми», «конечными». Они начинают воспринимать мир и другие существа как абсолютно отличные от себя. У них появляется ощущение своей ограниченности и несовершенства, которые они пытаются восполнить привязанностью к внешним объектам. Из *майя-таттвы* появляются еще пять *таттв*. Они известны как пять панцирей (*панча-канчука*), прикрывающих и тем самым скрывающих реальную природу сознания и ограничивающих духовные потенции человека. Это *видья*, *кала* (*kalā*), *рага*, *нияти*

и *кала* (*kāla*). Мы оказываемся в Сфере *майи* (иллюзии), когда вселенная воплощается в пространственно-временные и материальные формы.

6. *Видья* – это сила, ограничивающая знание, а еще точнее ограничение потенции знания (*джняна-шакти*). Термин *видья* встречался нам и на уровне предыдущей *таттвы*, но тогда его характеристиками были *сад* (подлинное) и *шуддха* (чистое). В качестве панциря (*канчука*) *видья* определяется как *асад* и *ашуддха*. «Нечистота» происходит от сознания двойственности, различия между субъектом и объектом.

7. *Кала* (*kālā*) – это ограничение потенции действия (*крия-шакти*). *Крия* из свободного действия, проявления божественной спонтанности, превращается в *карму* механизм кармического воздаяния.

8. *Рага* – это страстная привязанность к чему-то. Антипод *раги* – *двеша* (отвращение) относится к тому же состоянию.

9. *Нияти* – это необходимая связь причины и следствия. Закон кармы тоже является одной из форм *нияти*. Только сознание Шивы не связано *нияти*, поэтому в его отношении причина не обязательно порождает следствие.

10. *Кала* (*kāla*) – это фактор времени. Одна из иллюзорных форм обусловливания нашего сознания, то есть опять таки ограничивающий фактор. Сознание Шивы вне *калы*, вне времени. Все события для Шивы существуют одновременно вне всякой последовательности. Поэтому его называют *акала*.

Термины для всех остальных *таттв* заимствованы у санхьи, но несмотря на это, попадая в шиваитскую систему, они приобретают другой смысл.

Под влиянием пяти панцирей сознание выделяется в нечто отдельное индивидуальное и ограниченное – 11. *Пурушу*, или индивидуальную душу. Поскольку она – результат ограничения высшего сознания, ее называют *ану* (предельно малой, атомистичной), а также *пашу* (жертвенным животным, привязанным к жертвенному столбу – символ закабаленности). На стадии *туруши* ощущение недвойственности полностью потеряно и все приобретает черты двойственности, разделенности на субъект и объект.

12. *Пракрити*. С этой *таттвы* берет свое начало Сфера *пракрити* (*пракрити-анда*). Здесь мы имеем дело с эволютивной схемой, заимствованной у санхьи. Но принципы обеих систем

различаются. Если в санхье *пуруша* не связан с *пракрити*, то в Кашмирском шиваизме это формы эволюции единого начала. Эволюция *пракрити* есть не реальная трансформация, как в санхье, а лишь *абхаса*, видимость, отражение. *Гуны* в санхье (*саттва*, *раджас* и *тамас*) – это субстанции-силы, неотделимые от *пракрити*, в Кашмирском шиваизме *гуны* суть творения *пуруши*. Попадая в сферу *пракрити*, три *шакти* Высшего сознания *джняна*, *крия* и *майя*, приобретают форму трех *гун*: *джняна* становится *саттвой*, *крия* – *раджасом* и *майя* – *тамасом*. Три *гуны* – каждая по-своему – продолжают дело затмения сознания. Фактически, они представляют три степени такого затмения: *саттва* слабою (сознание еще просвечивает), *раджас*, производя активность и страдание, затмевает его в больше степени, *тамас* настолько сильно затмевает сознание, что оно кажется совершенно инертным.

В результате нарушения равновесия *гун* сначала появляется *буддхи-таттва* (или *махат*), которая станет субстратом заблуждающегося сознания; затем *аханкара-таттва*, агент индивидуации субстрат воли и *манас-таттва* – субстрат чувств, или эмпирический субъект, поставляющий желания и соответствующие им образы. Эти три *таттвы* образуют внутренний орган – *антакарана*.

Из *манаса* эмануирует пять чувственных способностей – *джнянендрия*: слух, осязание, зрение, вкус, обоняние; пять способностей действия – *кармендрия*: органы артикуляции речь, органы манипулирования руки, органы перемещения ноги, органы опорожнения и репродуктивные органы, потом пять *танматр* тонких элементов, посредников между чувственными способностями и грубыми элементами: *танматры* звука, осязания и т.п., а затем пять грубых «великих элементов» или *махабхут* – *акаша*, ветер, огонь, вода, земля. Таким образом процесс творения.

Сфера земли – это уже стадия вещей, тел и индивидуальных душ, сотворенных из материала предыдущей стадии. В сфере земли действует тройное ограничение-омрачение (*мала*):

1. *анава-мала* – буквально «тонкое омрачение» – омрачение с помощью силы предельного ограничения: сознание низводится к очень маленькому размеру – размеру «атома». Тем самым теряет-ся и всезнание и абсолютная полнота Высшего сознания;

2. *маййи-мала* – омрачение с помощью иллюзии прежде всего иллюзии множественности, речь идет о тройственном различии: между субъектом и объектом, субъектом и субъектом, и объектом и объектом, эта *мала* выражается в чувстве само недостаточности, неполноценности;

3. *карма-мала* – омрачение с помощью иллюзии кармы, иллюзии состоящей в том, что бывает добродетельная и недобродетельная, благая и неблагая карма; то есть это иллюзия ограниченности действия. Каждая последующая *мала* основана на предыдущих. Все вместе они образуют тройную оболочку зерна перерождения. Чтобы зерно дало всход, оно нуждается в оболочке, через которую оно будет прорываться. У *пуруши*-души три таких оболочки: самая тонкая *анава-мала* и самая грубая *карма-мала*. В результате тройного омрачения сознание перестает быть прозрачным для самого себя. Его сравнивают с зеркалом, которое запорошено пылью и грязью и больше неспособно отражать. Человек может устранить только самые грубые омрачения *маййи* и *карма мала*. Что касается *анава-мала*, то его может устранить лишь сам Шива в акте своей милости (*ануграха*).

Когда йогин разбивает оковы невежества, вспоминая о своей идентичности высшему *Атману*, он освобождается, даже оставаясь соединенным со своим телом и его действия не вызывают никаких приятных или неприятных последствий.

Абхинавагупта пользуется упанишадовой схемой четырех состояний сознания, давая им свою трактовку. Бодрствование (*джаграт*) – это состояние, когда объект воспринимается как нечто внешнее по отношению к субъекту. Сон со сновидениями (*свапна*) включает в себя и воображение, и всю внутреннюю деятельность мышления. Глубокий сон (*сусупти*) сосредоточен на познающем субъекте (*праматри*). В Четвертом состоянии (*турья*) на первый план выходят свободная активность и реализация нашей истинной природы. Но есть еще и состояние *турьятата* – выше Четвертого. Оно определяется как непрерывная полнота реализации Высшего сознания.

* * *

Таковы основные положения Кашмирского шиваизма, которые нашли отражение в том, что мы условно можем назвать фи-

лософской или общемировоззренческой частью (приблизительно карики 1-63) «Парамартхасары». Однако этот текст содержит и важнейшие сотериологические идеи, которые излагаются с 64 по 105 карикю. Важно понимать, что, с точки зрения Кашмирского шиваизма, закабаление в сансаре и освобождение это лишь две стадии игры, свободного творческого волеизъявления Шивы, который сначала пожелал стать индивидуальной душой и принять на себя все тяготы ее существования в сансаре, а потом решил вернуться к самому себе, к своему реальному состоянию через узнавание своей истинной природы (*пратьябхиджня*). Абхинавагупта описывает путь к этому высшему состоянию, когда адепт, получая инициацию от шиваитского учителя, изучая священные *агамы* и труды по философии, практикуя йогу, в конце концов приходит к осознанию себя как Шивы. Это и есть высшая сотериологическая цель Кашмирского шиваизма. Адепты этой формы шиваизма говорят о Шиве не в третьем лице «Он», а в первом «Я». «Шива – это Я!».

«Парамартха-сара»

1. О Шамбху⁴, высший, стоящий над пучиной [*майи*], безначальный, единственный, нисходящий во множество сокровенных [мест]⁵, вместилище всего, пребывающий во всем движущемся и неподвижном, лишь к тебе прибегаю!

2. Ученик, заблудившийся в круговерти страданий, начало коим в обители зародыша, а конец [кладет] смерть, попросил Бхагавана Адхару⁶ [наставить его в] высшей истине.

3. Этот гуру⁷ дал ответ в форме «Адхара-карик»⁸, Абхинавагупта же изложил их суть с точки зрения учения Шивы⁹.

4. Благодаря величию врожденной [ему] *шакти* Всесильным¹⁰ порождена раздельно эта четверка сфер¹¹ – (сфер) *шакти*, *майи*, *праkritи* и земли.

5. Там внутри [сфер] эта вселенная – непрерывная последовательность разнообразных органов тел и миров. И там сам Шива – воплощенный в теле (*дехин*), субъект вкушения (*бхоктри*), принявший состояние индивидуальной души (*наму*).

6. Как чистый кристалл принимает облик различных цветов¹², так же и Господь принимает облик богов, людей, животных и растений¹³.

7. Как отражение Луны движется в движущейся воде, а в стоячей останавливается, точно так же [происходит] с этим Атманом, Великим Господом в отношении всего множества тел, органов и миров.

8. Как Раху¹⁴, хотя [сам по себе] невидимый, пребывая на диске Луны, показывает себя, так же и этот Атман, хотя и всепроникающий, находя убежище в чувственных объектах, показывает себя в зеркале мысли.

9. Как лицо в зеркале, очищенном от пыли, сияет, так же этот, имеющий облик света? Атман, сияет в таттве мысли (*дху*)¹⁵, очищенной благодаря нисхождению энергии Шивы¹⁶.

10–11. Эта высшая *таттва*, сияющая, совершенная, наслаждающаяся великим блаженством от пребывания в самой себе, наделенная в избытке желанием, сознанием, инструментом¹⁷, преисполненная бесконечной *шакти*, свободная от всех ментальных конструкций, чистая, спокойная, свободная от возникновения и исчезновения; именно в ней, высшей таттве, сияет этот мир, состоящий из 36 (*таттв*).

12–13. Как отраженные в зеркале разнообразные города, деревни и тому подобные (вещи) [в действительности] неразличимы, хотя кажутся отличающимися и друг от друга, и от зеркала, так же и этот мир, хотя он и не отделен от чистейшего, высшего сознания Бхайравы¹⁸, имеет видимость разделенного внутри себя и отделенного от этого [чистого сознания].

14. Он проявляет состояния Шивы, Шакти, Садашивы, Ишвары и Видьи – этих *таттв*¹⁹, используя дифференцирующую способность пяти энергий²⁰.

15. Богиня Майяшакти²¹ это высшая свобода воли (*сватантрия*) Великого Властителя, осуществляющая труднейшее²², это покров Шивы, [наброшенный им] на собственный Атман²³.

16. В силу власти *майи* знание затемняется, и становится индивидуальной душой (*пуман*), рабом (*пашу*), связанным временем, ограничением, необходимостью, страстью и (несовершенным) знанием²⁴.

17. (В фразе:) “Это²⁵ есть нечто²⁶, что я теперь²⁷ познаю²⁸ во всей полноте²⁹” “это” вместе с *майей*, образует шесть панцирей³⁰ и называется внутренней частью малой как атом (души)³¹.

18. Подобно оболочке, которая кажется неотделимой от зерна риса, а в действительности отдельна (от него), она (ду-

ша) очищается [от 6 оболочек], когда истово обращается к пути Шивы.

19. Таким же образом и *пракрити*, характеризующаяся лишь удовольствием, страданием и заблуждением³², создает внутренний орган (*антахарана*), состоящий из уверенности, воли и сомнения, (*абхимана*), который последовательно (отождествляется с) *буддхи*, *манасом* и чувством “я”.

20. В отношении звука и т.п. [образуются:] органы восприятия (*буддхиндрии*): ухо, кожа, глаз, язык, нос, [далее] органы действия (*кармендрии*): гортань, руки, ноги, анус и половые органы.

21. Область тонких и неделимых объектов, подлежащих восприятию это 5 тонких элементов (танматр): звук, осязаемость, свет-цвет, вкус, запах.

22. Из соединения этих [тонких элементов] появляются грубые объекты, состоящие из пяти материальных элементов: *акаши*, ветра, огня, воды и земли.

23. Подобно тому, как шелуха покрывает зерно риса, так и это творение, начиная с *пракрити* и кончая землей³³, покрывает сознание телесностью.

24. Высшее покрытие здесь нечистота, тонкое покрытие – это *майя* и другие панцири, и грубое [покрытие] носит внешний характер и принимает форму тела. Так Атман покрыт тремя покровами (*коша*)³⁴.

25. В силу мрака неведения *атман*, хотя он един и обладает самодостаточным бытием, мыслит себя в терминах множества и разнообразия воспринимаемых объектов и воспринимающих субъектов (*грахья-грахака*).

26. Подобно тому как сок, сахар, патока это все тот же сок сахарного тростника, также и разные состояния суть [состояния] Высшего Атмана Шамбу³⁵.

27. Дифференцирующее познания (*виджняна*)³⁶, внутренний правитель³⁷, космическая энергия (*прана*), космическое тело (*вирад*)³⁸, обычное тело (*деха*), универсалии (*джати*), индивиды (*пинды*) – все это [существует] исключительно [с точки зрения] обыденной истины (*вьявахара*)³⁹, с точки зрения высшей истины (*парамартха*) – их нет⁴⁰.

28. В веревке нет змеи, хотя она и пугает насмерть. Столь велика сила заблуждения, что ее невозможно распознать.

29. Так же *дхарма*, *адхарма*, рай, ад, рождение, смерть, несчастье, варна⁴¹, ашрама⁴² и т.д. хотя и не существуют в *атмане*, из-за силы заблуждения кажутся существующими в нем.

30. Самоослепление – это когда в отношении форм существования, которые неотличимы от *атмана* благодаря [их] причастности к свету, возникает заблуждение, что это не *атман*⁴³.

31. Но из тьмы же – еще большая тьма, как нарыв на опухоли, – это когда то, что не является атманом тело, прану⁴⁴ и т.д. принимают за атман⁴⁵.

32. Удивительно, как *атман* оборачивается в знания⁴⁶ [себя как] тела, праны, концепций мысли, расширения небес⁴⁷ подобно пауку, [который оборачивается] в паутину.

33. Посредством открытия могущества самопознания происходит разворачивание врожденной самости⁴⁸. Так Высший Шива распространяет свою игру, состоящую в закабалении и освобождении.

34. В нем, в состоянии *турия*⁴⁹, появляются возникновение, пребывание, разрушение⁵⁰, бодрствование, сон, глубокий сон, тем не менее, оно же [состояние *турия*] сияет, когда не покрыто ими.

35. Бодрствование – это весь мир в силу [свойственного ему] многообразия, сон – это *теджас* (сияние) в силу могущества [свойственного ему] света, состояние глубокого сна – это *праджня* (мудрость) в силу интенсивности [свойственного ему] знания, выше [их] – *турия*⁵¹.

36. Как поверхность неба не загрязняется тучами и клубами пыли, точно так же Высший *пуруша* не затрагивается искажениями *майи*.

37. Как внутреннее пространство горшка наполнено пылью, а внутреннее пространство других горшков из-за этого не загрязняется, так же эти индивидуальные души подвержены различиям в виде счастья и страдания.

38. Этот Бхагаван кажется спокойным, когда спокойна группа *таттв*, радостным, когда радостна группа *таттв* и бесчувственным, когда бесчувственна группа *таттв*⁵². Однако с точки зрения высшей истины он не таков⁵³.

39. Устранив прежде всего проявление его (*атмана*) формы в неатмане⁵⁴, Высший Атман отсекает заблуждение о том, что в *атмане* содержится форма неатмана⁵⁵.

40. Таким образом, у вырвавшего с корнем оба заблуждения, у реализовавшего свою цель высшего йогина никогда не бывает необходимости сделать что-то еще.

41. Эта тройка земли, *пракрити* и *майи*⁵⁶, имеющая форму должествующего быть познанным (объекта), благодаря силе опыта недвойственности сводится к чистой реальности (*сам*).

42. Отставив в сторону различия, можно видеть пояс, серьги, браслет как золото, точно так же при отказе от различий все светит как чистая реальность.

43. Этот Брахман высший, чистый, спокойный, чья сущность – отсутствие различий, одинаковый, бессмертный, истинный, покоится на *шакти*, имеющей природу сияния.

44. То же, что называют объектом желанья, объектом познания и объектом действия имеет природу сияния, а то, что нетрогнуто (этим сиянием) есть лишь небесный лотос⁵⁷.

45. Бог богов с помощью трезубца *шакти*⁵⁸ отправляет все сущее в Высшего Повелителя по имени Шива, Высшую истину⁵⁹.

46. И, наоборот⁶⁰, в ходе обретения (познания) Атмана через внешний (мир) благодаря последовательному проявлению 5 *шакти*⁶¹ разворачивается эта чудесная триада сфер⁶².

47. И бог в своей [космической] игре запускающий в действие [космическое] устройство (*янтра*) в форме колеса *шакти*, есть лишь Я, имеющее чистую форму, стоящее на месте вращающегося великое колесо Шакти.

48. Именно во мне проявляется вселенная, как горшок и подобные [предметы] в чистом зеркале. Из меня все возникает, как из сна – разнообразные сновидения⁶³.

49. Я же, обладающий в качестве [своей] формы всей (вселенной), словно тело, обладающее руками и ногами, сияю во всем сущем как собственная форма света.

50. Я – слышащий, видящий и обоняющий, хоть и лишен тела и индрий, Я – создаю различные доктрины (*сиддханты*), священные тексты (*агамы*), логические трактаты (*тарка*), хоть и не являюсь действующим.

51. Так с исчезновением представления о двойственности, с преодолением отуманивающей майи, да растворится он в состоянии Брахмана⁶⁴, как вода в воде, молоко в молоке⁶⁵.

52. Таким образом, когда с помощью *бхаваны*⁶⁶ собрание *таттв*⁶⁷ оказывается сведенным к *таттве* Шивы⁶⁸ откуда возьмется скорбь, заблуждение у того, кто все видит брахманом⁶⁹?

53. Благой или неблагоприятной плод *кармы* возникает из-за соединения с ложным знанием, ибо порок привязанности ложен, подобно обвинению в воровстве, предъявленному не вору⁷⁰.

54. Те глупцы, которые исповедуют неведение, создаваемое в обыденной практике, следуют к рождению и смерти, заключенные в оковы *дхармы* и *адхармы*.

55. Карма же, состоящая из *дхармы* и *адхармы* и появляющаяся во время неведения, исчезает в огне различающего знания (*виджняна*), подобно давно собранному хлопку.

56. С обретением знания сделанное не приносит плода. Как возможно его (йогина) [новое] рождение? И, освободившись от оков рождения, сияет он лучами собственной самости, солнца, которое и есть Шива.

57. Как зерно, очищенное от оболочки, мякины, ости, не дает ростка, так и *Атман*, освобожденный от атомистичности, от *майи*, от *кармы*⁷¹, не дает ростка [будущего] существования.

58. Знающий Атман ничего не боится потому, что все для него его собственная форма, и не горюет, ибо с точки зрения высшей истины не существует разрушения.

59. Вследствие накопления драгоценностей высшей истины в сокровищнице, находящейся в глубине сердца, можно сказать: “только Я [и существую]”. Какое может быть несчастье в состоянии Парамешвары?

60. У *мокши* нет ни какого-то определенного места, ни движения к другому месту. *Мокша* – это проявленность собственной энергии, разрубание узла неведения.

61. Тот, кто разрубил узел неведения, устранил сомнения, избавился от заблуждений, у кого исчезают и дурные и хорошие поступки, даже будучи связан со своим телом, освобожден⁷².

62. Как прокаленное на огне семя не способно прорасти, так и *карма*, прокаленная на огне знания, не приводит к перерождению.

63. Ибо, благодаря способности представить будущее тело как соответствующее содеянному [настоящим телом], присущей ограниченному интеллекту (*буддхи*), при разрушении данного тела сознание соответственно сжимается⁷³.

64–66. Если же, напротив, Ишвара незагрязненное (*амала*) понимание, агент понимания и действия, преодолевший вселенную, вездесущий, высший свет, не всходящий и не заходящий, чьи устремления истинны (эффективны), не ограниченный пространством и временем, вечный, неразрушимый, совершенный, единственный агент, творящий разрушение и рождение роя бесчисленных *шакти*, знаток творения и прочих действий⁷⁴, как он, сознающий свое тождество Шиве, может остаться в *сансаре*? Откуда и куда может он двигаться, будучи вездесущим?

67. Таким образом, с помощью аргументов доказано, что карма знающего не имеет плода. Знающий убежден: “не мое это, а Его” – не бывает в мире плода (кармы) при такой уверенности.

68. Поистине, пробужденный благодаря дуновению *бхаваны*⁷⁵, сжигает в жару Атмана все ментальные конструкции и сам становится состоящим из светящегося пламени.

69. Душа всякого существа освобождается, питаясь тем, что придется, одеваясь во что придется, умиротворенная, обитая там, где придется.

70. Знающий высшую истину, не затронут ни заслугами ни прегрешениями, совершил ли он сотни тысяч жертвоприношений коня (*ашвамедха*)⁷⁶, или убийств брахмана⁷⁷, [он] – незапятнан.

71. Отказавшийся от опьянения, чувственного экстаза, гнева, любовной страсти, отвращения, страха, алчности, ослепления, не произносящий ни хвалебных гимнов («*стотра*»), ни «*вишат*»⁷⁸, пусть бродит он словно бесчувственный, без слов и мыслей.

72. Эта группа, начиная с опьянения и чувственного экстаза, возникает в силу самоомрачения, которое есть разделение (множественность). Но как может быть затронут им познавший собственную природу недвойственности?

73. Нет больше ничего отличного от него, достойного почитания гимнами и жертвенными ритуалами; возрадуется ли он с помощью хвалебных гимнов и т.п., он, освобожденный, никому не поклоняющийся и не произносящий «*вишат*»?

74. Его святилище – сложно устроенное индивидуальное тело, содержащее 36 *таттв*, наполненное окнами, постоянное, а также то, что отличается от тела: горшки и т.п.⁷⁹

75. И в нем (в этом святилище) – Высший Атман, соединенный со своими *шакти*, совершающий великое подношение

(пуджа) божеству Шиве⁸⁰, Великому Бхайраве⁸¹, чистыми субстанциями совершенного самосознания⁸².

76. Жертвоприношение (*хома*⁸³), совершаемое на этом сверкающем пламени сознания, в которое вливается масса семени внутренних и внешних ментальных конструкций, происходит беспрепятственно.

77. Медитация не подвержена упадку, ибо Господь снова и снова творит разнообразные формы. Его медитация есть ничто иное как истинная реальность, определяющая все мыслительные конструкции⁸⁴.

78. Он заставляет разворачиваться перед внутренним оком последовательности миров (*бхавана*), мысленное выстраивание последовательности *тамтв*⁸⁵, группы органов чувств. Это то, что называют рецитацией (*джана*)⁸⁶.

79–80. Тот, кто видит все выглядящим одинаково, кто мысленно представляет свое сознание обитающим на кладбище вселенной, прикрепленным к скелету тела, кто пьет из черепа, фрагмента должного быть познанным, который он держит в руке переполненным соком вселенной⁸⁷, — трудновыполним и [одновременно] легок обет (*вратья*) его⁸⁸.

81. Так, отбросивший рождение и разрушение, реализовавший высшую истину, называемую Махешварой⁸⁹, завершивший то, что следовало завершить, пребывает согласно своему желанию, поскольку ему открылось состояние воспринимающего субъекта.

82. Таким образом, тот, кого называют самостью всего, простирающийся повсюду, отбросивший многообразие, познает высшее несравненное блаженство, он пребывает тождественным Ему⁹⁰.

83. Покидает ли он [свое] тело в *тиртхе*⁹¹ или в доме, в котором питаются собаками⁹², даже в беспамятстве в момент обретения знания, он освобождается и восходит к абсолютному (*кай-валья*)⁹³, к разрушению страданий.

84. Посещение святых мест приводит к накоплению заслуг, смерть в доме неприкасаемого ведет в ад⁹⁴, но какое до этого дело тому, кого не касаются пятна добродетельного и недобродетельного⁹⁵.

85–86. Попытка вложить зерно риса в остатки мякины и оболочки по извлечении его из мякины и оболочки не вернет ему

сути той [прежней] формы⁹⁶. Так и сознание, отделенное здесь от покрывающих его панцирей с помощью очистительных ритуалов (*санскар*), когда оно пребывает [в них], будучи освобожденным Я, остается нетронутым [ими]⁹⁷.

87–88. Драгоценный камень, отшлифованный искуснейшим мастером до полной прозрачности, может потускнеть из-за ограничивающей его оправы, но отделенный от привходящих ограничений (*упадхи*)⁹⁸ снова обретает свою истинную природу. Так и сознание, очищенное наставлением совершенного учителя, освобожденное от привходящих ограничений тела и т.п., сияет как собственная форма Шивы.

89. С помощью неколебимой веры в авторитетность шастр и т.п. тоже происходит отождествление [с объектом своей веры], перед самой смертью обретают небеса, ад или человеческое состояние⁹⁹.

90–91. Что же касается последнего мгновения, в которое получает подпитку добродетельное или греховное состояние, [оно] становится фактором, содействующим [будущему перерождению] у глупцов, в отношении же пути [знающих] это не причина (*хету*). Те же *пашу*¹⁰⁰, крылатые, ползучие и т.п., которые познали свой собственный путь как путь Самости, очищенные самопознанием в прошлом, идут [сейчас] этим путем¹⁰¹.

92. Человек – узник внутри тела – он сам себе небо и сам себе ад, по разрушении этого [тела] он принимает форму другого тела в соответствии со своими привычками¹⁰².

93. Так в момент [обретения] знания его собственная самость внезапно проявляется такой, какая она всегда. Она не становится другой и после распада тела.

94–95. Отключение группы органов чувств, потеря памяти, хрипы, одышка, разрывы в жизненноважных органах, разнообразные боли [характеризуют] опыт, порожденный *санскарами* тела. Каким образом этого может не быть при соединении с телом? Хотя знающий (*джнянин*) в момент смерти соединен с ослеплением, он не отрывается от высшей реальности своей самости¹⁰³.

96. Когда по этому пути он следует за учителем к высшей реальности, то неожиданно в результате интенсивного нисхождения энергии (*шактитата*) совершенно беспрепятственно становится самим Шивой.

97. Шаг за шагом взошедший по лестнице [*таттв*] к форме, превосходящей все [формы], когда он реализует восхождение к высшей *таттве*, являющейся конечным пределом, то достигает состояния Шивы¹⁰⁴.

98–99. Тот же [йогин], кто страстно желал достичь этого состояния, может остановиться на середине пути и умереть в момент, когда он еще не достиг высшей ступени в серии реальностей¹⁰⁵. Шастры называют его *йогабхраштой*¹⁰⁶, он становится повелителем (определенного божественного) мира, дающего разнообразные наслаждения, который становится (для него) местом успокоения. В следующем рождении он достигает единения с Шивой.

100. Практикующий этот совершенный путь, но не достигший высшей йогии, соучаствует в небесных наслаждениях и, обладая умом, исполненным радости, наслаждается долгое время¹⁰⁷.

101. Как великий повелитель почитается всеми людьми, живущими в разных землях его царства, так *йогабхрашта* почитается всеми богами во всех божественных мирах.

102. После огромного периода времени он снова рождается в человеческом облике, практикует йогу и достигает божественного бессмертия, откуда он больше не возвращается [в *сансару*].

103. Поэтому тот, кто предан этому праведному пути, он и достигает свое состояние Шивы. Так, размышляя о высшей истине, и следует совершать усилие.

104. Тот, кто сосредоточен на этом высшем Брахмане так, как это описано здесь в краткой форме Абхинавагуптой, быстро обретает в своем собственном сердце вхождение в состояние Шивы¹⁰⁸.

105. Мною, Абхинавагуптой, просветленным в результате любовного поклонения стопам Шивы, объяснена эта в высшей степени тайная суть шастры в сотне (стихов) в метре *арья*.

Публикация подготовлена
М.С. Денисовой и Ю.В. Денисовым

Примечания

- 1 *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир: от Гаудапады до Абхинавагупты. М.:
Ладомир, 1996.
- 2 От одного из имен автора текста Адхара Бхагаван
3 *Le Paramārthasāra de Abhinavagupta.* Traduction et introduction par Lilian Silburn.
College de France/ Institut de Civilisation Indienne. P., 1979; *Essence of the Ex-*
act Reality or Paramarthatasara of Abhinavagupta. With English Translation and
Notes by B.N.Pandit. Munishiram Manoharlal Publishers, 1991.
- 4 Шамху (Благосклонный) одно из имен Шивы.
5 Согласно комментарию, это сердца живых существ от богов-властителей
космоса, таких, как Рудра, до обычных индивидуальных душ.
- 6 Другое имя Шешамуни (*Śeṣamuni*), или Шешанага (*Śeṣanāga*), или Адишеша
(*Ādiśeṣa*), или Патанджали (не путать с Патанджали автором «Махабхашьи»
или Патанджали автором «Йога-сутр»).
- 7 Патанджали.
8 Считается, что «Адхара-карики» – вишнуитский текст.
9 То есть толкует его с точки монистической зрения, свойственной Кашмир-
скому шиваизму.
- 10 Сферы порождены богом Брахманом.
11 Буквально, яиц (*анда*). Образ яйца ассоциируется не только со сферической
формой, но и с непроявленным, латентным состоянием.
- 12 Имеется в виду цвета окружающих кристалл предметов.
13 Ср. концепцию наложенных свойств (*упадхи*) в адвайта-веданте.
14 Раху имя демона, которому индийская мифология приписывает способность
поглощать Луну, объясняя тем самым затмения Луны.
- 15 *Таттва буддхи.*
16 Одна из пяти функций Шивы благодать (*ануграха*).
17 Под «инструментом» (*карапа*) в данном случае понимается крия (*kriyā*).
18 Грозный, устрашающий аспект Шивы, символизирующий силу, способную
разушить иллюзорные разграничения.
19 Первые пять «чистых» *таттв*, то есть *таттв*, созданных самим Шивой.
20 Энергий сознания, блаженства, желания, знания и действия.
- 21 Богиня Майяшакти олицетворяет силу вселенской иллюзии *майи*, которая в
Кашмирском шиваизме, в отличие от адвайты, рассматривается как прояв-
ление свободной воли Шивы.
- 22 Труднейшее это создание феноменального мира множественности и измен-
чивости.
23 Речь идет о космической функции Шивы, которая называется сокрытие его
собственной природы.
- 24 Это пять панцирей (*панча-канчука*) *майи*, ограничивающих и затмевающих
чистое самосознание Шивы.
25 Ограничение познания причинно-следственной связью *нияти*.
26 Так срабатывает ограничение объекта познания чем-то определенным – *кала*
(*kalā*).
27 Так работает ограничение времени – *кала* (*kāla*).

- 28 Ограничение, накладываемое несовершеннознанием – *видья*.
- 29 Ограничение, накладываемое страстью – *рага*.
- 30 Пять, названных выше, плюс *майя*.
- 31 В результате всех этих ограничений душа становится малой как атом (*ану*).
- 32 Указание на три *гуны* – *саттву*, *раджа*с и *тамас*. В санхье это три субстанциальные составляющие *праkritи*. В Кашмирском шиваизме – ее качества или атрибуты.
- 33 То есть сферы *праkritи* и сферы земли.
- 34 Имеются в виду три формы загрязнения: врожденное или «атомистическое» (*апавамала*), объясняющее отсутствие адекватного самопознания; загрязнение *майи* (*маууамала*), которое является тонким и лежит в основе иллюзорной дифференциации; и загрязнение действия (*кагтамала*), вовлекающее индивида в процесс кармического воздаяния (*сансару*).
- 35 «Благостный», «Умиротворенный» – одно из имен-эпитетов Шивы.
- 36 Как для последователей буддийской виджнянавады.
- 37 Понятие упанишад, обозначающее способность Атмана изнутри управлять деятельностью организма.
- 38 Как в некоторых ведийских космогонических гимнах, описывающих творение мира из тела первочеловека (*пуруши*).
- 39 Судя по комментарию, перечисляются разные воззрения на конечную истину: сторонников виджнянавады, сторонников *праны*, сторонников космического тела, обычного тела, а также реалистов, верящих в реальное существование универсалий, и номиналистов сторонников реального существования индивидов.
- 40 Ср. концепцию двух уровней истины в буддизме мадхьямики и в адвайтаведанте.
- 41 Здесь четыре сословия: брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр.
- 42 Четыре стадии жизни: ученика, домохозяина, лесного отшельника и бродячего отшельника.
- 43 Речь идет о дифференциации единого сознания на множественность субъектов и объектов познания, которые по ошибке принимаются за нечто отличное от Высшей самости, хотя ее свет светит и в них.
- 44 *Прана* сама по себе лишена сознания, поэтому она не может быть сознающим началом.
- 45 Другая ошибка противоположного свойства: Атман видят в том, что им не является теле, *пране* и т.п.
- 46 Согласно комментарию, это относится к концепциям, в которых *Атман* отождествляется с телом, *праной* и т.д.
- 47 По комментарию, «расширение небес» – это то, что остается после исчезновения вселенной.
- 48 Познав свою Самость как основу всей вселенной, адепт достигает освобождения от ложных самоотождествлений, о которых говорилось ранее, и понимает, что и закабаление и освобождение – лишь игра Высшего Шивы.
- 49 Буквально «четвертое» – высшее состояние сознания (Сознание Шивы), которое лежит в основе всех других состояний.
- 50 Три состояния вселенной в классической космологии.

- 51 Четыре состояния или четыре «шага к освобождению» из «Мандукья упанишад»: *вайшванара* (всечеловеческое) сознание во время бодрствования; *тайджаса*, или «сияющее» – сознание во время сна со сновидениями; «мудрое» – состояние глубокого сна без сновидений, когда создание выступает единой, нерасчлененной массой – «глыба сознания» (Шанкара); четвертое (*турия*) – трансцендентное, неопределимое в категориях двойственности.
- 52 Результат действия трех *гун*: *саттвы* (спокойной радости), *раджаса* (возбуждения) и *тамаса* (отупения).
- 53 Действие трех *гун* простирается лишь на панцири, покарывающие Сознание Шивы, но не на него самое.
- 54 Это касается таких ошибочных суждений, как «я толстый», «я худой» и т.п., то есть в не-я видят форму Я.
- 55 Например, как в суждениях: «Я ограничено», «Я–специфично», то есть в Я видят форму не-я, поскольку ограниченным и специфичным может быть только эго.
- 56 Три сферы творения, начинающиеся с *таттвы майи*.
- 57 Символ нереальности.
- 58 Имеются в виду три шакти (энергии) Шивы: познание (*видья*), желание (*иччха*) и действие (*крия*).
- 59 В йогическом опыте Йогини как, Парамешвара, при обращении внутрь себя и сворачивании цикла творения (*нимеша*) может, достигнув уровня Шакти, погрузить внешний мир в неразличимое единство знания и блаженства (первые две *таттвы*), которое называется Шивой, и представляет собой Высшую реальность, или Высшую истину – *парамартха*.
- 60 То есть по аналогии с Парамешварой, обращающим свой взор вовне (*умеша*) и начинающим новый цикл творения вселенной, Йог тоже может развернуть вовне свои энергии.
- 61 Сознание, блаженство, желание, знание и действие.
- 62 Сферы *майи*, *пракрити* и земли.
- 63 Мир является *абхасой*, вимостью, которая не имеет самостоятельной реальности, отличной от реальности сознания.
- 64 Состояние Брахмана это – сосредоточение на бесконечном, всепроникающем сознании.
- 65 Речь идет о Йогине, преодолевшем двойственность.
- 66 *Bhāvanā* высший мистический опыт или интенсивное творческое воображение, которое йог испытывает, осознавая свое тождество с Шивой.
- 67 36 *таттв*.
- 68 Первая в перечне 36-ти *таттв*.
- 69 Йогин, достигший состояния Брахмана, видит всю совокупность *таттв* как Брахман нерасчлененное единство бесконечного сознания.
- 70 Ср. комментарий Гаудапады к «Санкхья-карике» Ишваракришны (20): «Как не вор, попавшийся вместе с ворами, считается вором, так и Пуруша, находящийся в контакте с тремя активными гунами, не будучи даже деятелем, считается деятелем по причине контакта с деятелями» (пер. В.К.Шохина: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспатимишра /Издание подготовил В.К.Шохин. М.: Ладомир, 1995).

- 71 Три малы (силы осквернения): *анава-мала* (сила ограничения), *маййи-мала* (сила двойственности) и *карма-мала* (сила кармы действия, имеющего благоприятный или неблагоприятный плод).
- 72 Идея освобождения при жизни *дживанмуктья*.
- 73 То есть бесконечное сознание ограничивается в связи с условиями существования будущего тела.
- 74 Имеются в виду другие космологические действия Шивы: поддержание, разрушения мира, а также сокрытие собственной сущности и благодать (*ануграха*).
- 75 Так же как костер разгорается из искры от порыва (дуновения) ветра.
- 76 Самая большая ритуальная заслуга с точки зрения брахманизма.
- 77 Самое серьезное преступление с точки зрения правовых норм брахманизма и индуизма.
- 78 «Вишат» – это ритуальная формула, которую произносят, когда бросают или вливают в огонь жертвенные субстанции.
- 79 Святилищем Высшего Я служат не только индивидуальные тела, но и любые внешние объекты, которые тоже состоят из 36 *таттв* и в основе которых то же Высшее Сознание.
- 80 Шива буквально «Благосклонный» – это спокойный, доброжелательный аспект божества.
- 81 Бхайрава гневный аспект божества, предназначенный для защиты верующих.
- 82 В святилище собственного тела йогин совершает подношение собственными очищенными от двойственности энергиями (сознания, блаженства, желания, знания и действия) своему Высшему Я, Шиве в ипостаси Бхайравы. Чистые жертвенные субстанции это акты самосознания (*амарша*) в связи с пятью названными энергиями или *шакти*.
- 83 *Хома* общее обозначение ритуалов, в ходе которых происходит вливание в огонь растопленного масла.
- 84 Йогин сознает, что энергия мысли неотделима от Высшего света сознания.
- 85 То есть последовательность (*крама*) разворачивания *таттв* есть в конечном итоге продукт воображения или мыслительного конструирования.
- 86 Произносятся (рецитируя) священные слогги *мантры*, йогин воспроизводит космический процесс творения мира.
- 87 Йогин сравнивается с поклонником Шивы из секты капаликов и т.п., который проводит все свое время на кладбище, пьет из чаши, сделанной из человеческого черепа и представляет себя скелетом.
- 88 Трудность его религиозного обета (послушания) состоит в том, что в конечном итоге все зависит не от него, а от милости Шивы, но его послушание легко выполнимо, поскольку оно не требует никаких внешних аксессуаров.
- 89 Имеется в виду уровень сознания, который называется *мантра-махешвара* и соответствует *сада-шива-таттве*.
- 90 Йогин осознает себя тождественным Шиве.
- 91 Святое место.
- 92 Имеются в виду племена или низкие касты, которые употребляли ритуально нечистую пищу.

- 93 Термин санкхьи, означающий состояние изоляции от *пракрити*, которое достигает *пуруша* после освобождения. Однако в Кашмирском шиваизме *кайвалья* означает реализацию себя как самости всего, как Высшего Субъекта (Шивы).
- 94 Согласно «Законам Ману», описывающим нормы поведения в индуистском обществе.
- 95 С точки зрения Кашмирского шиваизма оппозиция добродельного-недобродетельного относится к сансарному существованию, поэтому для достижения освобождения от *сансары* ее необходимо преодолеть.
- 96 Зерно без оболочки не может дать всходов.
- 97 Такое Я больше не перерождается (в индийской мысли освобожденная душа часто сравнивается с зерном, которое неспособно прорасти).
- 98 *Упадхи* – термин адвайта веданты.
- 99 В Индии распространено представление о том, что то, над чем человек размышляет в последнее мгновение жизни, и определяет его посмертную участь. Если предметом размышления является какое-то божество, то он отправляется в его обитель, если он думает о небесах, то отправляется туда, если об удовольствиях, то отправляется в ад и т.п.
- 100 *Пацу* это домашние или жертвенные животные; обычно в их число включают лошадей, быков, коров, людей, иногда к ним добавляют мулов и ослов.
- 101 Если существо испытало опыт самосознания, то будь оно кем угодно, даже животным, птицей или рептилией, в последний момент своей жизни оно пойдет путем, по которому самопознание ведет к состоянию Шивы.
- 102 То есть в соответствие с отпечатками, которые оставляют в его душе его прошлые действия.
- 103 Предсмертные страдания, которые испытывает йогин, являются следствием заработанной им кармы, однако они не влияют на эффективность освобождающего знания Я.
- 104 Здесь рассматривается другой случай: если адепт не испытывает интенсивного нисхождения энергии Шивы, то его путь – это постепенное восхождение к тождеству с Шивой через прохождение *чакр* от основания позвоночника до головы.
- 105 Это касается йогина, на которого нисходит *мадхья-шактината*, срединная благодать: если он восходит к высшему состоянию постепенно, то может умереть до того, как достигнет состояния высокого уровня, которое позволит ему совершить последний шаг к единению с Шивой.
- 106 Отпавший от пути йоги.
- 107 Речь идет о йогине, который любит наслаждения больше чем освобождение. И он, испытав все возможные наслаждения в божественных мирах в течение бесконечно долгого времени, тоже становится на путь совершенного освобождения.
- 108 Вхождением в состояние Шивы, которое обозначается техническим термином *самавеша*, конечность индивидуального сознания прекращается, и индивид ощущает свое тождество с Шивой.

SUMMARY**Abhinavagupta. Paramārthasāra**

Translated from Sanskrit into Russian by Yu. Denisov
and M. Denisova

This is the first translation into Russian of one of the most popular work of Abhinavagupta – the greatest thinker of medieval Kashmir (X–XI A.D.). He is known to Russian reader by his works on aesthetics, which were published in Russian translation from Sanskrit by Y.M. Alikhanova. Some of his philosophical ideas are presented in N.A. Isayeva's book, but none of his philosophical works had been so far translated into Russian.

Philosophy of Abhinavagupta is the synthesis of religious and philosophical teachings, which are known today under the common name of Kashmir Shaivism, the monistic doctrine based on the notion of identity of individual soul with Shiva.

The treatise «Paramārthasara» is the monistic adaptation of the earlier Vaishnava text, which explained the basic principals of Sāṃkhya philosophy, and was popular in Kashmir long before Abhinavagupta.

Амритачандра Сури
«Пурушартха-сиддхьюпая»
(«Средство достижения цели души»)*

Согласно джайнской дигамбарской традиции, текст «Пурушартха-сиддхьюпая» («Средство достижения цели души») принадлежит авторитетному учителю по имени Амритачандра Сури. О его жизни почти ничего неизвестно. Ничего не сообщается и о его учителях, учениках и последователях.

Джайнские списки учителей – *паттавали* – датируют время жизни Амритачандры 904 г. н.э.¹. Согласно А.Н.Упадхьи (см. введение к «Правачана-саре» Кундакунды), он жил между 800 и 1100 годами², а Натхурам Преми³ предполагает, что Амритачандра должен был жить между 1000 и 1250 гг. Верхний предел этой датировки основывается на времени составления «Сагарадхарма-амриты» – трактата, в котором цитируется сочинение Амритачандры. Н.Преми также обращает внимание на тот, весьма любопытный факт, что в этом тексте Амритачандра дважды назван «тхаккура» – титулом, который обычно дается людям принадлежащим к высшим кастам.

Амритачандре Сури приписывается несколько трактатов, часть которых составляют комментарии на сочинения известных джайнских авторов: «Атма-кхьяти» и «Таттва-дипика» (на «Самая-сару» и «Правачана-сару» соответственно дигамбарского учителя 3–4 вв.н.э. Кундакунды), а также «Таттвартха-сара» (на «Таттвартха-адхигамасутру» автора 2–3 вв. н.э. Умасвати, признаваемого как шветамбарамми, так и дигамбарамми). Другая часть – это сочинение «Лагхутаттваспхота», представляющее собой изложение джайнской доктрины в поэтической форме и содержащее 25 гимнов по 25 стихов; а также «Пурушартха-сиддхьюпая» – трактат по джайнской этике, перевод которого и предлагается ниже.

Трактат написан в жанре *шравакачары* – свода ежедневных правил и обязанностей для мирян. Основной темой, бла-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 04-03-00325 а.

годаря которой этот трактат занял значительное место в джайнской традиции, является детальное и скрупулезное описание ахимсы – не-насилия.

Перевод трактата дается по тексту: Amṛitacandra Sūri. Puṣārtha-Siddhyupaya /Ed. by A.Chakravarti. Sacred books of Jainism. Lucknow, 1933. Vol. 4.

* * *

1. Да будет победа этому высшему «светилу»⁴, в котором, как на поверхности зеркала, отражается «гирлянда» всех категорий⁵ со всеми их безграничными модусами.

2. Я поклоняюсь [учению о] «неодносторонности» – «семени» высших агам⁶, очищенному от [ложных] представлений слепорожденных о слоне⁷ и противоречивых понятий, выражающих среди всех возникающих точек зрения только одну.

3. Тщательно изучив высшие агамы, [предлагающие] единое видение⁸ трех миров, я составил для друзей⁹ это «Средство достижения цели души»¹⁰.

4. Знающие обыденную и подлинную [точки зрения]¹¹ творят в мире «переправу»¹², разрушающую труднопреодолимое невежество учеников буквальным и метафорическим¹³ объяснением.

5. Здесь подлинная [точка зрения] понимается [как] настоящая, обыденная – [как] ненастоящая. Вся сансара по большей части противится настоящему постижению¹⁴.

6. Мудрецы-повелители наставляют с ненастоящей [точки зрения] для понимания непросветленных. Но нет всеведения у того, кто [знает] только обыденное наставление.

7. Подобно тому, как не видевший львов может принять за льва кошку, точно так же для незнающего подлинной точки зрения обыденная подобна подлинной.

8. Именно тот ученик, который, действительно постигнув обыденную и подлинную точки зрения, пребывает в равновесии¹⁵, обретает полный «плод» наставления.

9. Пуруша¹⁶ есть сознание. Атман лишен осязания, вкуса, запаха, цвета, имеет атрибуты и модусы, наделен возникновением, исчезновением и постоянством¹⁷.

10. Постоянно изменяясь из-за иллюзорного знания в безначальной непрерывности, он (т.е. атман. – Н.Ж.) является создателем и «вкусителем» своих собственных изменений.

11. Когда он, свободный от всех иллюзий, обретает неизменное сознание, то он становится обретающим все, что должно быть обретено, и достигает правильной цели души.

12. Далее, в силу кармических состояний созданные душой изменения, выступая лишь действующей причиной, сами по себе преобразуются в материю.

13. У сознающей [души], изменяющейся самой по себе через свои собственные состояния сознания, материальная карма является лишь действующей причиной [изменений].

14. Таким образом, эта [душа], несвязанная с состояниями сознания, вызванными кармой, невежественным [людям] представляется связанной. Но эта иллюзия – «семя» [нового] рождения.

15. Именно та непоколебимость, которая избегает противоречий, вызываемых страстями, и правильно определяет истинную реальность, [является] этим средством достижения цели души.

16. Следование этому пути, после полного отстранения от сомнительного поведения и достижения полного соблюдения обетов, является не-мирской жизнью мудрецов.

17. Тот, кто часто не может придерживаться полного соблюдения обетов, [пусть] в таком случае наставляется в частичном соблюдении.

18. Того немудрого, кто без разъяснения дхармы аскетаставляет людей в дхарме домохозяина, в соответствии с учением Благословенного следует контролировать.

19. Даже высокоумный¹⁸ ученик, ограниченный плохим истолкованием учения, довольствуется низшим положением и бывает обманут этим ложным представлением¹⁹.

20. Таким образом, ему следует постоянно идти, в соответствии со [своими] силами, Путем Освобождения, состоящем из трех [«жемчужин»]: правильного видения, правильного постижения и правильного поведения.

21. Далее. Сначала следует в полную силу²⁰ культивировать праведность²¹. Именно благодаря ей обретаются [правильные] знание и поведение.

22. Итак, всегда следует культивировать веру в душу, не-душу и другие «реальности», свободные от противоречивых определений. Такова природа Атмана.

23. Никто никогда не должен сомневаться, истинны или не истинны все «неодносторонние»²² высказывания всезнающих²³, порожденные вещами.

24. Даже придерживающийся одностороннего, дурного, чуждого учения не должен стремиться к величию и тому подобному здесь, в этом рождении, а в последующем – к положению чакравартина²⁴, Кешавы²⁵ и тому подобному.

25. Не следует испытывать беспокойство²⁶ по отношению к многообразным состояниям сознания, вызванным голодом, жаждой, холодом, жарой и экскрементами.

26. В этом мире через свет «реальностей» следует постоянно культивировать неложное видение²⁷ ошибочных шаштр, ошибочного учения и ошибочных божеств.

27. Всегда следует увеличивать добродетель созерцанием тонкости атмана и практиковать сокрытие чужих ошибок для [обретения] свойства «сокрытия чужих недостатков»²⁸.

28. В случае отступления от Пути под влиянием чувственного желания, гнева, гордыни и других [страстей] следует практиковать непоколебимость²⁹, соединив ее со знанием своих и чужих писаний.

29. Необходимо добиваться приверженности³⁰ Учению, приносящему благополучие, счастье, процветание и распространение ненасилия среди всех благочестивых³¹.

30. Свой собственный атман следует просвещать светом «трех жемчужин»; учение Джины – [распространять] наилучшим дарением, аскезой, почитанием³² Джины, знанием.

31. Волей проявив правильное знание, сопровождаемое праведностью, следует постоянно посвящать [себя] почитанию атмана через [изучение] священных книг, аргументацию и йогу.

32. Хотя видение сопутствует постижению, желательно поклоняться им по отдельности, так как между ними существует различие в признаках.

33. Джины называют праведность причиной, а правильное знание – следствием. Поэтому желательно поклоняться знанию вслед за праведностью.

34. Хотя праведность и знание возникают одновременно, но отношение между ними как между причиной и следствием, [подобно отношению между] светильником и светом.

35. Следует прилагать усилие для понимания существующих разноприродных «реальностей». Такова природа атмана, свободная от сомнения, противоречий, неверного понимания.

36. [Правильным] словоупотреблением и [пониманием] значения [слов], соединением того и другого, в [соответствующее] время [правильным] способом, с [подобающим] уважением и отношением, без утаивания, следует с великим усердием почитать знание.

37. Правильное поведение следует обретать удалением [кармы] ложного видения³³, пониманием смысла «реальностей», правильным знанием, постоянной непоколебимостью.

38. Поведение же, следующее за невежеством, не называется правильным. Поэтому сказано, что [правильное] поведение обретается вслед за [правильным] знанием.

39. Таким образом, правильное поведение возникает в результате отказа от всякой недостойной деятельности, свободной от всех страстей. Такова сияющая, бесстрастная природа атмана.

40. Два вида правильного поведения рождаются через полный или частичный отказ от насилия, произнесения неправды, воровства, нецеломудрия, привязанности.

41. Полностью посвятивший себя избавлению³⁴ становится аскетом³⁵. Он – воплощение сути самости³⁶. Тот же, кто посвящает себя частичному избавлению, может быть только послушником³⁷.

42. Всякое такое [потворство есть] (частичное избавление. – Н.Ж.) именно насилие в силу того, что насильственно изменяется атман. Произнесение неправды и тому подобное всеведущий [приводит] для учеников в качестве примера [недолжного].

43. Ведь насилие есть то, что из-за активности страстей [выступает] причиной повреждения физической или психической природы пран³⁸.

44. Однако невозникновение вожеления и других [страстей] есть ненасилие, а их появление – насилие. Таково краткое содержание агам Джины.

45. Но никогда не бывает насилия при повреждении пран, [если человек] не движим вожелением и другими страстями и наделен [правильным] поведением.

46. При невнимательном действии под влиянием вожеления и других [страстей] насилие постоянно увеличивается³⁹, [независимо от того], умирает ли живое существо⁴⁰ или нет.

47. Атман, наделенный страстями, из-за самого себя причиняет вред в первую очередь самому себе, [независимо от того], рождается ли насилие по отношению к другим [живым существам] или нет.

48. Насилием является [как] вовлеченность в насилие, [так и] стремление к воздержанию от насилия. Поэтому невнимательность по отношению к активности⁴¹ [тела, ума и речи] постоянно вредит пранам.

49. Простым контактом с внешними объектами человек не создает насилия. Но при очищении помыслов⁴² необходимо избавляться от источников⁴³ насилия.

50. Тот глупец, который, не постигая подлинной точки зрения, практикует [поведение] с подлинной [точки зрения], будучи при этом ленивым в практике, разрушает практику.

51. Один, не совершив насилие, вкушает «плод»⁴⁴ насилия. Другой же, совершив насилие, может не вкусить «плод» насилия.

52. У одного малое насилие со временем дает большой «плод». У другого великое насилие в период созревания приносит малый «плод».

53. Даже у двух вместе творящих одно и то же насилие во время «[созревания] плода», у одного насилие приносит тяжелый «плод», а у другого – легкий.

54. Насилие «плодоносит» до, во время, после совершения и до попытки совершить насилие, даже если оно не совершено, из-за намерения.

55. Бывает, совершает насилие один, а «плоды» вкушают многие. А бывает, многие творят насилие, а один вкушает «плод».

56. Одному насилие во время созревания приносит один «плод» – насилие. А у другого насилие приносит великий «плод» – не-насилие.

57. «Плод» насилия при изменении одному дает не-насилие. А другому насилие приносит «плод» не-насилия, и не иначе.

58. Так в труднопроходимой чаще многообразных представлений только учителя, знающие применение «колеса» точек зрения, могут быть защитой для имеющих ложные взгляды о Пути.

59. Остро заточенное «колесо» точек зрения избранного Джинны, [чьи края] трудно избежать, мгновенно рубит головы неверно обученных.

60. Верно поняв, [что такое] насилие, жертва, насильник и «плоды» насилия, находящимся под покровом [Учения] всеми силами следует постоянно избегать насилия.

61. Те, кто желают отказаться от насилия, в первую очередь должны всячески избегать вина, мяса, меда и плодов пяти [видов дерева] удумбара⁴⁵.

62. Вино одурманивает разум, одурманенное сознание забывает дхарму. Душа, забывшая дхарму, без колебания совершает насилие.

63. Вино вредит источнику множества душ, рождающихся из сока⁴⁶. Те, кто употребляют вино, обязательно порождают насилие.

64. Гордыня, страх, отвращение, сомнение, враждебность, печаль, чувственное желание, гнев и другие [страсти суть] проявления насилия и все [они – его] последствия.

65. 65. Поскольку мяса не бывает без разрушения пран, постольку употребляющий мясо безусловно увеличивает насилие.

66. Даже если мясо быка, вола и других [животных], так сказать, само по себе мертвое, то и в этом случае бывает насилие из-за повреждения самозарождающихся существ⁴⁷, обитающих там.

67. В сырых, вареных или готовящихся кусках мяса самозарождающиеся существа одного и того же рода возникают беспрерывно.

68. Тот, кто ест или прикасается к сырым или вареным кускам плоти, убивает великое множество собранных вместе душ.

69. В этом мире даже капля меда является насилием по отношению к пчелам. Тот глупец, который ест мед, является великим насильником.

70. [Поедание] меда, вытекшего самого по себе или вытщенного из улья с помощью ухищрения, является насилием из-за убийства живых существ⁴⁸, обитающих там (т.е. в улье. – Н.Ж.).

71. Мед, вино, масло и плоть чрезвычайно изменчивы, принявшие обеты не употребляют их в пищу, [так как] там [могут быть] живые существа одного рода.

72. Два [дерева] удумбара и плоды [деревьев] пипал, баньяна и пакар – источник рождения подвижных [душ]. Поэтому поедание их – насилие.

73. Далее, если же они (т.е. плоды. – Н.Ж.) будут очищены со временем от подвижных [душ] и высушены, то даже [в этом слу-

чае] их поедание может быть насилем, характеризующимся вождением и другими видами [страстей].

74. Отказавшись от восьми обретений, вызывающих болезненное и труднопереносимое зло, чистые умом достойны наставления в Учении Джины.

75. Те, кто, выслушав сущность учения о ненасилии, не в состоянии отказаться от насилия в отношении неподвижных [душ], пусть освобождаются от насилия в отношении подвижных [душ].

76. Полное избавление обретается через деяние, деятеля и намерением речью, телом и умом, неполное же – многими формами [аскезы].

77. Домохозяева, наделенные связью с объектами, убивают определенное количество [существ] с одной индрией. [Однако им] следует бросить умерщвление остальных неподвижных [душ].

78. Обретя высший «эликсир» не-насилия, являющийся причиной бессмертия, не нужно следовать неподобающему поведению глупцов, увидев [его].

79. «Благословенное Учение – утонченно, и нет ошибки в насилии для Учения» – так в сомневающихся в Учении сердцах никогда не должно быть насилия над воплотившимися [душами].

80. «В этом мире Учение распространяется божествами, и им [в качестве приношения] может быть предложено все» – так вынося ложное суждение, разумным не следует творить насилие над воплощенными [душами].

81. «Нет ошибки в убиении козы и другого [мелкого скота] с целью почитания» – нельзя, так решив, приносить в жертву⁴⁹ живых существ ради гостя.

82. «Приготовление пищи убиением одного живого существа предпочтительнее убиения многих» – никогда нельзя, так рассудив, совершать насилие над высокоразвитыми живыми существами.

83. «Убиением одной души можно защитить множество» – не следует, подумав так, совершать насилия над убийцами живых существ.

84. «Эти души, убившие множество живых существ, приобретают тяжелый порок⁵⁰» – не следует, так проявив сострадание, убивать убийц воплощенных [душ].

85. «Убитые многострадальцы быстро испытывают прекращение страдания» – не следует так схватив «меч» решения, убивать страдающего.

86. «Обретение счастья трудно. Убитый счастливый все равно счастлив» – не следует так принимать «саблю» рассуждения для убийства счастливых.

87. Для увеличения могущества сосредоточения [с целью] обретения условий благого рождения, ученику, стремящемуся к благочестию⁵¹, не следует рубить голову своего учителя.

88. Не следует верить учению кхарапатиков⁵², [о том, что] «освобождение есть разбивание горшка», которое вдальбливается в каждого обучаемого, из-за [их] жажды [иметь] богатых [учеников].

89. Увидев впереди другого голодного, не следует убивать самого себя для [того, чтобы] предложить свою плоть в качестве пищи⁵³.

90. Кто же, обученный точкам зрения и аспектам⁵⁴ почитаемым учителем, постигший секрет учения Джинны и достигший ненасилия, станет отстаивать заблуждение?

91. Когда неистинное суждение выносится из-за невнимательной активности⁵⁵, то понятно, что оно ложно. Существует четыре его вида.

92. Первый вид ложного [суждения – это суждение], в котором объект отрицается как существующий в отношении его места, времени и природы. Например, «Девадатты здесь нет».

93. Второй вид ложного [суждения – это суждение], в котором несуществующий объект утверждается [как существующий] по отношению к месту, времени и природе других [объектов]. Например, «Здесь есть горшок».

94. Третий вид ложного [суждения – это суждение], в котором существующий объект представляется [объектом] другой природы, подобно тому, как корова называется «лошадью».

95. Тройственная форма речи: позорная, порочная и неприятная, обычно называется четвертым [видом] ложного [суждения].

96. Постыдная, насмешливая, неразвитая, грубая, неподобающая и невнятная, или иначе – не соответствующая правилам, – все это называется позорной [речью].

97. Речь об отрезании, разбивании, убийстве, пахании, торговле, воровстве и тому подобном – порочная [речь], поскольку ведет к разрушению пран.

98. Речь, вызывающая неудовлетворенность, страх, боль, враждебность, печаль, ссоры и жар в душе другого⁵⁶ считается неприятной.

99. Невнимательная активность – единственная причина всех названных видов речи. Поэтому в неправильной речи присутствует даже насилие.

100. Описав невнимательную активность [как] причину всех неправильных речей, [следует отметить, что] повторение предписаний⁵⁷ и религиозной практики⁵⁸ не могут быть неистинными.

101. Те же, кто не могут освободиться от порочной [речи] из-за получения однократного и многократного наслаждения⁵⁹, пусть постоянно освобождаются от всех остальных [видов] неправды.

102. Взятие незаданного в силу невнимательной активности и тому подобного следует рассматривать как воровство и это и есть насилие из-за причинения вреда.

103. Внешнее имущество человека – это его праны. Тот, кто забирает имущество человека, забирает его праны.

104. Насилие не исключается из воровства, поскольку оно входит в [воровство]. Невнимательная активность [состоит] во взятии вещей, принадлежащих другим.

105. Но нет [между ними] и полного совпадения. Ведь у незнающих вожделения и в принятии кармы нет насилия из-за отсутствия главной причины – невнимательной активности.

106. Тот, кто не способен прекратить пользоваться водой из пруда⁶⁰ и тому подобного, пусть постоянно отказывается от всего другого, [ему] неданного.

107. Нецеломудрием считается такое совокупление, которое связано с чувственным вожделением. Из него (т.е. совокупления. – *Н.Ж.*) проистекает насилие из-за убийства повсеместно живых существ.

108. Насколько [семена] сезама в сезамовой трубке, положенной на раскаленное железо, сжигаются⁶¹, настолько повреждается множество душ в чреве при совокуплении.

109. Если у кого-то любовный акт совершается из-за возбуждения неестественным способом⁶² и т.д., то он всегда вызывает насилие из-за зависимости от возникновения вожделения.

110. Те, кто не могут из-за заблуждения оставить своих собственных жен, должны сделать это в отношении всех остальных женщин.

111. Следует знать, что пристрастие⁶³ как таковое – это привязанность. Пристрастие – это видоизменение привязанности⁶⁴, возникающее из-за действия заблуждения.

112. Если привязанность [в качестве] определяющего признака включается в пристрастие, то пристрастный, даже не имея никакого имущества, [остаётся] «владельцем».

113. В таком случае не было бы никакой внешней привязанности. Однако она в любом случае является причиной пристрастия.

114. Но не может быть включения привязанности, поскольку в восприятии кармы у бесстрастных нет пристрастия.

115. Говоря кратко, она (т.е. привязанность. – *Н.Ж.*) может быть внутренней и внешней. Первая бывает четырнадцати видов, вторая – двух видов.

116. Четырнадцать внутренних обладаний – ложность, чувственность, вожделение, насмешки, шесть ошибок, четыре страсти.

117. Далее, внешняя привязанность бывает двух видов – по отношению к сознательным и бессознательным существам. И все [это] не исключает насилие.

118. Ачарьи демонстрируют ненасилие [как] оставление обеих привязанностей и рассматривают два вида привязанности [как] насилие.

119. Пристрастие к внутренним «объектам» (т.е. идеям и чувствам. – *Н.Ж.*) считается насилием из-за проявления [в виде] насилия. [Пристрастие же] к внешним предметам определенно утверждает насильственность.

120. [Но если бы было] так, то не было бы различий между детенышем антилопы и «обманщиком мышей» (т.е. котом. – *Н.Ж.*). Однако это не так – между ними есть различие в уровнях пристрастия.

121. Пристрастие слабее в детеныше антилопы, живущем побегими зеленой травы, но оно сильнее в коте, разрушающем норы мышей.

122. Заметное различие следствий достигается различием причин, подобно различию в удовольствии от сладости сахара или молока.

123. Удовольствие от сладости молока слабо из-за слабой сладости [молока], в сахаре же насыщенная сладость считается сильной.

124. Первая [ступень правильного поведения] состоит в вере в категории реальности. На первой [ступени еще существуют] ложность – «вор» правильного поведения – и четыре страсти.

125. Вступая на вторую ступень частичного принятия обетов⁶⁵, частично принявшие обеты подавляют страсти.

126. Следует собственными усилиями прекратить контакт со всеми остальными внутренними «объектами» посредством размышления о доброте, очищения и тому подобного.

127. Поскольку из-за соприкосновения с внешними предметами распространяется отсутствие должного самообладания, следует избегать всех сознательных или бессознательных⁶⁶ существ.

128. Тому, кто не может отказаться от денег, зерна, слуг, домов, известности и тому подобного, следует ограничить их [количество], так как сущность избавления – «реальность».

129. Поскольку у вкушающих ночью возникает беспрепятственное насилие, постольку прекратившим насилие следует отказаться от вкушения ночью.

130. Отсутствие избавления [определяется] последствиями возникновения вожделения и других [страстей] и этим насилие не исключается. Как же может не появиться насилие у вкушающих ночью?

131. Если так, тогда следует оставить вкушение днем и есть только ночью. В этом случае не будет постоянного насилия.

132. Однако вожделение вкушающего ночью больше, чем вкушающего днем, подобно [разнице] вкушения куска мяса и комочка риса.

133. Как может прекратить насилие вкушающий без солнечного света? Ведь даже при свете лампы мелкие насекомые попадают в пищу.

134. Рассуждая далее, тот, кто прекращает умом, речью и телом вкушение ночью, всегда сохраняет не-насилие.

135. Таким образом, те, кто, желая себе пользы, на тройственном Пути Освобождения непрерывно прилагают усилия, без задержки приходят к освобождению.

136. Подобно тому, как стены, окружая города, [их] защищают, так и дополнительные обеты – защита основных обетов. Поэтому следует соблюдать даже дополнительные обеты.

137. Следует умеренно странствовать⁶⁷ на восток и другие стороны света⁶⁸, определив границу в соответствии с хорошо известными знаниями.

138. Таким образом, тот, кто так живет, внешне воздержанным в отношении сторон света, в результате ограничений и полного самообладания принимает полный обет ненасилия.

139. И затем уже, определив время, воздерживающийся пусть установит ограничение пространства по отношению к деревьям, рынкам, домам, улицам и другим [многолюдным местам].

140. Незапятнанный разум, прекративший тем временем насилие, возможное в широком пространстве, дает приют ненасилию.

141. Никогда не следует даже думать об охоте, победах, поражениях, сражениях, изменах, воровстве и тому подобном, поскольку [это] только плод порока.

142. Не следует давать порочного совета человеку, живущему искусством, торговлей, письмом, сельским хозяйством и ремеслом.

143. Нельзя без причины копать землю, вырывать деревья, топтать траву, разбрызгивать воду и тому подобное и даже срывать листья, плоды и цветы.

144. Нужно [быть] внимательным, [чтобы] не давать инструменты насилия – нож, яд, огонь, плуг, меч, лук и тому подобное.

145. Никогда не нужно слушать, приобретать, изучать и т.д. ложные рассказы, возбуждающие вожделение и другие [страсти] и затуманивающие понимание.

146. Следует оставить азартные игры – первое из всех зол, разрушение очищения, «дом» обмана, хранилище лжи и воровства.

147. Тот, кто так познав, отказывается от ненужных грехов, беспрестанно обретает безупречную победу – обет ненасилия.

148. Обретя равнодушие по отношению ко всем вещам в силу отказа от вожделения и отвращения, нужно практиковать самотождественность – «корень» постижения реальности.

149. Обязательно следует размышлять об этом регулярно в конце [каждого] дня и ночи. Если это происходит в другое время, то в этом нет ошибки, [но есть определенная] польза.

150. У утвердившихся в самотождественности вследствие прекращения всякой активности появляются великие обеты, несмотря на действие «затемняющей» поведение кармы.

151. Чтобы укрепить проводимую ежедневно практику самождественности, обязательно следует дважды соблюдать очистительный пост⁶⁹ [каждые] две недели.

152. Очистительный пост следует начинать в середине дня, предшествующему дню прошадха⁷⁰, освободившись от всех работ и уничтожив привязанность к своему телу и тому подобному.

153. Следует утверждать контроль над телом, умом и речью, сев в уединенном месте, отказавшись от всякой греховной активности и воздерживаясь от объектов всех индрий.

154. Проведший день в беспрерывном «добродетельном» созерцании, совершивший почитание на закате, три стражи [ночи] пусть проводит на чистой подстилке, победив сон изучением [писания]⁷¹.

155. Поднявшись на рассвете, затем выполнив положенные в это время обязанности, следует совершить обязательное почитание Джинны предметами прасука⁷².

156. Описанным выше способом следует усердно проводить день, вторую ночь и половину третьего дня.

157. У того, кто, освободившись от всякой активности, проводит таким образом шестнадцать ям (48 часов. – *Н.Ж.*), обязательно появляется в полноте обет ненасилия.

158. Даже слабое однократное и многократное наслаждение может быть причиной насилия над неподвижными душами. С прекращением же однократного и многократного наслаждения не появляется даже легкое насилие.

159. При контроле над речью нет неправды, при отказе от любых даров – воровства, при отсутствии совокупления – невоздержания и даже привязанности к частям [тела].

160. Уничтожив таким образом насилие, он (т.е. аскет. – *Н.Ж.*) практически приходит к состоянию [обретения] великих обетов⁷³, но из-за действия «затемняющей поведение» кармы не может достигнуть ступени самообладания.

161. Частичное прекращение однократного и многократного наслаждения – корень насилия, но не наоборот. Постигнув сущность вещей⁷⁴, необходимо своей собственной силой отказаться от этих двух.

162. Желание убить даже одно [существо] убивает безграничное [количество] других, поэтому необходимо отказаться от убийства остальных [существ] с бесчисленными телами⁷⁵.

163. Следует отказаться от свежесбитого масла –местилища множества душ. Даже если [его] кусок чист, он считается запретным.

164. Мудрый, рассмотрев свои собственные силы, должен отвергнуть даже незапрещенную пищу. Не отвергнутое наслаждение должно быть ограничено либо днем, либо ночью.

165. Далее, приняв во внимание свои собственные силы, следует в соответствующее время день ото дня расширять ограничение, установленное ранее.

166. У того, кто, полностью довольствуясь ограниченной пищей, отказывается от большей части пищи, может быть особенное ненасилие в силу прекращения насилия.

167. Обладающий качествами дарителя должен выделять пришедшему «имеющему вид, в котором был рожден»⁷⁶ определенным образом долю соответствующих предметов ради пользы себе и другим.

168. «Определенным образом» значит – [уважительное] приветствие⁷⁷, высокое сиденье⁷⁸, омовение ног, почтение⁷⁹, поклонение⁸⁰, чистота речи, тела, ума и чистота пищи.

169. Качества дарителя – безразличие к мирской выгоде, терпение, бесхитрость, отсутствие зависти, печали, радости, эгоизма⁸¹.

170. Практикующему жестокую аскезу может быть дана только та вещь, которая не вызывает вожделения, отвращения, невоздержанности, опьянения, страдания, страха и тому подобных [чувств], и способствует изучению [писаний]⁸².

171. «Сосуд»⁸³ бывает трех видов в соответствии с качествами – причинами освобождения: обладающие правильными взглядами, [но] не соблюдающие обеты, частично соблюдающие и полностью соблюдающие обеты.

172. Даянием преодолевается жадность – способ проявления насилия. Поэтому дар страннику равносителен прекращению насилия.

173. Как же не может быть жадным тот, кто отсылает прочь пришедшего в дом, достойного, подобно пчеле не причиняющего вред другим [принятием даров].

174. [Если кто-то], свободный от сожаления и печали, подавивший жадность, обретший отказ [от всего], предлагает мудрецу пищу, приготовленную для себя самого – это и есть ненасилие.

175. «Это единственное, что способно удержать мое благочестие со мной» – так всегда следует почтительно думать о саллекхане⁸⁴.

176. «При приближении смерти я обязательно совершу соответствующим образом саллекхану» – такой мыслью следует неизменно охранять заповеди⁸⁵.

177. В смерти при отсутствии вожеления и других [страстей] у поступающего [подобным образом] из-за следования саллекхане не может быть самоубийства.

178. У того, кто, подверженный страстям, остановкой дыхания, водой, огнем, ядом или оружием уничтожает праны, действительно может быть самоубийство.

179. Насилие вызывается причиной – страстями. Если они (т.е. страсти. – *Н.Ж.*) ослаблены, тогда саллекхана считается достигшей цели – ненасилия.

180. [Как] богиня окончательного блаженства, жаждущая [супруга], сама выбирает [себе] господина, так же ради защиты обетов аскет [по своему выбору] непрестанно соблюдает все заповеди.

181. Следует избегать следующие семьдесят проступков, предотвращаемых предписанной чистотой, пять по отношению к каждому [из следующих пунктов] – праведности, обетам и заповедям.

182. Сомнение, страстность, неприятие, прославление лжноверующих и восхваление [их] в уме – таковы проступки по отношению к правильной вере.

183. Увечение, битье, связывание, принуждение поднять чрезмерный груз, отказ богатого в еде и пище [нуждающимся] – таковы пять [нарушений] обета ненасилия.

184. Ложное наставление, выдача секретов, клевета, изготовление фальшивых документов, разглашение чужих мнений относительно поведения и жестов – [пять нарушений обета правдивости].

185. Прелюбодеяние, использование ворованного, взятие неданного, противозаконное бродяжничество, обвешивание – [пять нарушений обета не-воровства].

186. Сильное сексуальное желание, любовные игры, брак с недостойной, связь с безнравственной замужней или незамужней женщиной – пять [нарушений обета воздержания].

187. Изменение ограничений относительно дома и земли, одежды и имущества, серебра и золота, корма и скота, слуг и служанок – пять нарушений [ограничения владения].

188. Превышение ограничений вверх, вниз и в восьми направлениях, расширение границ полей и забвение границ считаются пятью нарушениями первой заповеди [относительно пространства].

189. Отправка, задержка, произнесение вслух, выпадение звуков и формы, выбрасывание предметов – таковы пять [нарушений] второй заповеди.

190. Непристойные слова⁸⁶, непристойные жесты⁸⁷, неверное использование чего бы то ни было, болтливость, необдуманные суждения – таковы пять [нарушений] третьей заповеди.

191. Неверное применение речи, ума и тела, а также безразличие и забвение правил – таковы пять [нарушений] четвертой заповеди.

192. Выбрасывание предметов, использование мест отдыха и испражнений, не осматривая их и не подметая, забвение правил и безразличие – пять [нарушений] поста.

193. Поедание сознательных [сущест, продуктов], содержащих сознательные [существа], и связанные с сознательными [существами], дурно приготовленные и выжатые – таковы пять [нарушений] шестой заповеди.

194. Предоставление [прав] дарителя другим, положение пищи и покрытие [ее предметами, содержащими] сознательные существа, нарушение сроков [приготовления пищи] и недовольство – таковы нарушения гостеприимства.

195. Жажда жизни, [жажда] смерти, привязанность к друзьям, воспоминания об удовольствиях, связанность⁸⁸ – эти пять [нарушений] бывают во время саллекханы.

196. Таким образом, йогин, осознав эти нарушения и отказавшись [от них], достигает цели души безупречными праведностью, обетами и заповедями.

197. Аскеза же считается в агамах частью освобождения, так как включается в [правильное] поведение. Следовательно, наделенным чистым сердцем⁸⁹ необходимо практиковать ее своими собственными силами.

198. Необходимо практиковать пост, ограничения в пище, сон и отдых в уединении, отказ от вкусного⁹⁰, умерщвление плоти и избирательная пища. Это внешняя аскеза⁹¹.

199. Необходимо практиковать благочестие, услужение, искупление, отречение, изучение писаний и созерцание. Это внутренняя аскеза⁹².

200. Необходимо практиковать то, что сказано о поведении мудрецов в учении главы⁹³ – джин, хорошо осознав свое собственное положение и силы.

201. Следует выполнять эти шесть ежедневных обязанностей: спокойствие, прославление, восхваление, раскаяние, отречение и отречение от тела.

202. Необходимо осуществлять тройной контроль: правильное применение⁹⁴ тела, правильное применение речи и правильное применение ума.

203. Правильный вход и выход, правильная речь, а также правильная еда, правильное принятие и отдавание [вещей], правильное испражнение – такова осторожность.

204. Необходимо следовать добродетелям: спокойствию, мягкости, прямоте, чистоте, правдивости, отрешенности, целомудрию, отказу [от телесного], аскезе и самообладанию.

205. Следует постоянно размышлять о непостоянстве, беззащитности, одиночестве, отчужденности, нечистоте, притоке [кармы], рождении, мире, разнообразии, просветлении, остановке [притока кармы] и уничтожении [кармы]⁹⁵.

206. Голод, жажда, холод, жар, нагота, нищета, прекращение, неполучение [подавания], укусы moskitov и других насекомых, брань, болезнь, уныние,

207. прикосновение к колючкам, незнание, не-видение, а также высшую мудрость, уважение и неуважение, отдых, сидение, хождение, убийцы и женщины –

208. эти двадцать два⁹⁶ [фактора] следует всегда спокойно переносить свободным от боли и избегающим причины боли умом.

209. Домохозяину, взыскующему непрерывного освобождения, необходимо следовать этим «трем жемчужинам» даже частично.

210. Определяемому постоянно прилагаемым усилием [при возможности] обретения просветления следует вступить на путь мудрецов и безотлагательно всецело следовать ему.

211. [Тот], кто, связанный кармой, следует «трем жемчужинам» частично, подчинен обратному (т.е. страстям. – Н.Ж.), [ведь] средство освобождения – не средство связанности.

212. Поскольку [есть] благие взгляды, постольку нет связанности. Однако поскольку [есть] вожделение, постольку появляется связанность.

213. Поскольку [есть] знание, постольку нет связанности. Однако поскольку [есть] вожделение, постольку появляется связанность.

214. Поскольку [есть правильное] поведение, постольку нет связанности. Однако поскольку [есть] вожделение, постольку появляется связанность.

215. Протяженность связанности определяется активностью души, длительность связанности же – страстями. Но видение, постижение и поведение не определяются ни природой активности, ни природой страстей.

216. Видение – убеждения атмана, постижение стремится к полному знанию атмана, поведение – устойчивость атмана. Как же из-за них может появиться связанность?

217. Та связанность кармой тиртханкары и ахары⁹⁷, которая описана в учении, вместе с праведностью и [правильным] поведением не станет ошибочной, рассмотренная с [различных] точек зрения.

218. Связанность тиртханкара и ахара бывает и при наличии праведности и правильного поведения. Поэтому активность и страсти у них не учитываются.

219. Но каким образом существует известная всем людям зависимость от материи, начиная с продолжительности жизни богов и до [продолжительности жизни] избранных мудрецов, придерживающихся «трех жемчужин»?

220. В этом мире «три жемчужины» являются причиной нирваны и ничего иного. Та добродетельная [карма] – благая направленность сознания, что притекает [в душу] – это недостаток.

221. У одного совершенно противоположные действия [могут совершаться] вместе, например [обычно говорят]: «Здесь горит масло», [хотя горит не масло как таковое, а проявляется за-

ключенный в нем жар]. Точно так же [происходит] с обыденной [точки зрения].

222. Путь Освобождения характеризуется праведностью, [правильным поведением] и постижением. Он [может иметь] буквальное и метафорическое объяснение. [И он] ведет душу⁹⁸ к высшему состоянию.

223. Всегда незапятнанная, полностью утвержденная в своей собственной природе, свободная от разрушения, высшая душа, очищенная от темноты, в высшем состоянии сверкает подобно небу.

224. Так в высшем состоянии удовлетворенный всеми объектами, погруженный в высшее блаженство, исполненный знания высший атман наслаждается вечно.

225. Подобно маслоделу, управляющему маслобойней и тянущему за один конец и отпускающему другой, джайнское учение преуспевает [в постижении] природы вещей⁹⁹.

226. Слова созданы из различных букв, а фразы созданы из слов. Эта шаstra – средство очищения души, – создана из фраз, но не нами.

Так заканчивается сокровищница сути учения Джинны под названием «Средство достижения цели души», созданная благословенным Амритачандрой Сури.

Публикацию подготовила Н.А. Железнова

Примечания

- ¹ На этот факт ссылается Петерсон в своем 18 отчете и на нем же основывается австрийский историк индийской литературы Морис Винтерниц. См.: *Winternitz M. A History of Indian literature. Delhi a.o., 1983. Vol. 2. P. 539, 561.*
- ² *Kundakunda. Pravacanasara. Ed. by A.N. Upadhye with sanscrit comm. of Amritacandra and Jayasena. Bombay, 1935. P. 101.*
- ³ *N. Premi. Jaina sahitya aur itihās. Bombay, 1959. P. 457-458.*
- ⁴ Под «светилом» (jyotiḥ) подразумевается атман, духовная субстанция.
- ⁵ Категории (padārtha) – 9, или по другой классификации, 7 основных понятий джайнской доктрины – душа (jīva), не-душа (ajīva), связанность кармой (bandha), приток кармической материи (asrava), остановка притока (samvara), уничтожение кармы (nirjarā), освобождение (mokṣa), добродетель (punya) и порок (pāpa).
- ⁶ «...агам» (āgama) – джайнское священное писание, каноническая литература.
- ⁷ Речь идет о знаменитой джайнской притче о слепцах и слоне. Слепые, узнав о том, что в деревню привели слона и, услышав что говорят о слоне, решили составить свое представление о нем. Каждый из этих слепцов дотронулся до одной части слона и по этой части составил представление обо всем слоне. Эта притча стала широко известна благодаря стихотворному пересказу Д. Руми.
- ⁸ «единое видение» (ekānetram) – букв. «одноглазое, имеющее один глаз».
- ⁹ «для друзей» (viduṣām) – имеется в виду, видимо, близкие ученики и последователи.
- ¹⁰ Как правило, словосочетание puruṣārtha переводится как «смысл/цель человеческой жизни» и в таком случае название трактата Амритачандры было бы «Постижение смысла человеческой [жизни]». Однако в данном случае мы предпочитаем перевести puruṣārtha как «цель души», ибо в джайнской философской традиции термин puruṣa понимается в качестве духовной субстанции. Этот же термин используется в джайнских текстах, когда наличествует скрытая или явная полемика со школой санхья по вопросу природы духовной субстанции и, наконец, само употребление данного слова в контексте сочинения Амритачандры склоняет нас в пользу нашего перевода.
- ¹¹ В дигамбарской традиции, в том числе в трактате Амритачандры, всякая проблема рассматривается с двух принципиально различных и несводимых друг к другу точек зрения: подлинной (niścaya paṇa) и обыденной (vyavahāra paṇa). Подлинное понимание заключается в объяснении природы реальности в её абсолютной чистоте, самообусловленности, неподверженности влиянию каких бы то ни было окружающих обстоятельств, незатронутости ничем внешним. Этот ноуменальный подход объясняет, что то или иное явление представляет само по себе и каковы его необходимые свойства. Подобное знание имеет абсолютный, предельный характер. Обыденная точка зрения демонстрирует феноменальную сторону всякого бытия любой субстанции в её внешних проявлениях, подверженных чуждому влиянию извне, и

представляет собой популярное изложение предельных истин для основной массы адептов.

12 «Переправа» (tīrtham) – имеется в виду джайнское учение.

13 Буквальное и метафорическое (mukhyopacāra).

14 Постижение (bodha) – у Амритачандры этот термин используется в качестве синонима правильного знания (samyagjñāna).

15 «... пребывает в равновесии» (madhyasthaḥ) – досл.: «находящийся посередине».

16 В данном случае мы сохраняем этот термин без перевода, поскольку здесь может иметься в виду несколько значений данного понятия в индийской философской традиции – это и духовная субстанция и человек как таковой. Кроме того, возможно в данном случае термин *puṅga* употреблен в качестве скрытой полемики с брахманистской школой санхья.

17 Эти три характеристики относятся к модусам, или способам проявления духовной субстанции, но не к ее природе.

18 «...высокоумный» (protsahamāno tiddṛam) – досл. «приготавливающий высоко». Вероятно, имеется в виду тот, кто способен к большому.

19 «...ложное представление» (durmati) – букв.: «плохая мысль».

20 «...максимально» (akhilayatnena) – досл.: «со всей волей, в полную силу».

21 Праведность (samyaktva) – у Амритачандры, так же как у другого дигамбарского автора Кундакунды (3–4 вв.н.э.), синоним правильного видения или правильной веры (samyagdarsāna).

22 «...неодносторонние» (anekāntā) – отсылка к джайнской доктрине «неодносторонности» (anekāntavāda), согласно которой о любом предмете, явлении и событии можно высказаться с нескольких позиций и все они будут отчасти истинны.

23 Несколько странный санскритский эпитет akhilajña, не встречающийся в джайнской литературе, здесь используется как синоним широко распространенного sarvajña или kevalajña – «всезнающий» и «всеведущий» соответственно.

24 Положение чакравартина (cakṛitva). Чакравартин – вселенский правитель, досл. «вращающий колесо [дхармы]». Идеальный правитель в индийской культуре.

25 Кешава (keśava) – букв.: «имеющий прекрасные волосы» – эпитет Вишну и Кришны, как одного из аватар Вишну.

26 Беспокойство (vicikitsa) – речь идет об одном из свойств души идущей по Пути Освобождения – безразличии (nirvicikitsa) атмана к внешним воздействиям.

27 Неложное видение (amūḍhadṛṣṭitva), еще одна характеристика добродетельной души.

28 «...сокрытие чужих недостатков» (upavṛthāṇa) – одно из восьми качеств благочестивой души.

29 «...непоколебимость» (sthitikarāṇa) – одно из восьми качеств благочестивой души.

30 «...приверженности» (vātsalya) – одно из восьми качеств благочестивой души.

- 31 «...благочестивых (*sadharmīṣu*) – т.е. всех людей, следующих дхарме – в данном случае – джайнскому учению.
- 32 «...почитанием» (*prāḥ*) – имеется в виду определенная религиозная практика, выражающаяся в почитании предметов культа (священных книг джайнизма, изображений тиртханкаров, свастики и т.д.) благовоениями, цветами, водой, рисом и тому подобным.
- 33 Карма ложного видения (*darśanamoha*) – один из подвидов кармы, затемняющей видение.
- 34 Избавление (*nivṛtta*) – термин аскетической практики, синоним освобождения (*mokṣa*).
- 35 «...аскетом» (*yati*).
- 36 «...сути самости» (*samayasāra*). Данный термин перекликается с названием одного из трактатов, входящих в *Corpus Kundakunda*. При переводе сочинений Кундакунды мы переводили словосочетание *samayasāra* как «суть учения», но в данном случае нам представляется целесообразным использовать другой вариант перевода.
- 37 «...послушником» (*upāsaka*).
- 38 В джайнской традиции праны понимаются как особые психо-физические факторы организма, в которые входят: индрии (органы чувств и познавательные способности), сила, дыхание и жизнь.
- 39 *dhāvatyagre* – досл.: «двигает в начале, продвигает вперед».
- 40 Здесь *jīva*.
- 41 Активность (*yoga*) – имеется в виду тройкая активность тела, речи и ума.
- 42 *prāṇātmavīśuddhaye* – досл.: «при очищении изменений», имеется в виду изменение состояний сознания.
- 43 *ayātana* – редкое слово для джайнской философской литературы. Данный термин, возможно, был заимствован из буддийской канонической литературы, где он применяется для обозначения шести источников познания
- 44 «Плод» (*phala*) насилия – результат, последствие насильственных действий.
- 45 Пять видов дерева удубмара – это деревья гулар, анжира, баньян, пипал, пакар, принадлежащие к семейству фиговых.
- 46 «...сока» (*rasa*) – в данном случае это слово может быть переведено и как «вьжимки».
- 47 «...самозарождающихся существ» (*nigota*) – согласно джайнским представлениям, даже в соке или меде обитает огромное множество мельчайших, не воспринимаемых органами чувств, душ.
- 48 «...живых существ» (*prāṇīnam*) – зачастую слово праны обозначает в трактате не столько праны как таковые, сколько живые существа вообще, т.е. тех, кто этими пранами обладает.
- 49 «...не следует приносить в жертву» (*kāyam nā ...samjīṭānam*) – досл.: «убивать священное животное».
- 50 «...приобретают тяжелый порок» (*uparjayanti guru pāpam*) – согласно джайнским представлениям, порок, также как и заслуга, накапливается. Порок и добродетель могут быть тяжелыми и легкими

- 51 «...благочестию» (*sudharmam*) – в данном случае слово *dharma* употребляется не в значении джайнского учения, а в общеиндийском смысле – как добродетель, долг.
- 52 «...кхарапатииков» (*khārapaṭikānām*) – согласно представлениям учителей этой, ныне не существующей, школы, душа пребывает в теле подобно свету, покрытому горшком. Когда горшок разбивается, свет становится свободным и автоматически распространяется во всех направлениях. Поэтому необходимо разрушить тело, дабы освободить душу. Подобные взгляды могли иметь весьма серьезные последствия, поскольку представители этой школы, фактически, легализовали в рамках своего учения убийство и насилие.
- 53 Это положение джайнский автор формулирует, видимо, в противовес буддийскому учению о безграничном милосердии Будды, о котором в джатаках (рассказах о прошлых перерождениях Будды) неоднократно рассказывается, что он предлагал свою плоть для утоления голода тигрицы и т.д. Подобные действия Учителя рассматривались буддистами как высшее проявление милосердия.
- 54 «...точкам зрения и аспектам» (*paṇabhaṅga*) – речь идет о доктрине «точек зрения» и семичленного предидирования объектов – двух разделах учения о «неодносторонности».
- 55 Одна из ступеней лестницы духовного самосовершенствования души, которая характеризуется отсутствием полного самоконтроля над умом, речью и телом.
- 56 «...жар в душе другого» (*paramaṇi tāpokaram parasya*) – досл.: «вызывающая жар другого [в отношении] высшего».
- 57 «...предписаний» (*heya*) – досл.: «что должно быть сделано».
- 58 «...религиозной практики» (*anuṣṭhāna*)
- 59 «...однократного и многократного наслаждения» (*bhogorabhoga*) – понятия джайнской аскетической практики, в которой различаются наслаждения, которые можно испытывать единожды (например, от вкушения какой-то пищи) – *bhoga* и многократно (например, вступив в сексуальное общение с одним партнером) – *urabhoga*.
- 60 «...прекратить пользоваться водой из пруда» (*kartum pīṇatoyāḍiharaṇavivṛttim*) – досл.: «совершить прекращение ношения воды из пруда».
- 61 «...сжигаются» (*himsyante*) – букв. «над которыми совершается насилие».
- 62 «...неестественным способом» (*anaṅgamaṇā*) – букв.: «не [с помощью] членов партнера»
- 63 «...пристрастие» (*mūrcchā*) – досл.: «обморок, одурманенность, ступор» джайские современные авторы понимают данный термин как привязанность, по всей видимости, синонимичный *parigraha*.
- 64 «...привязанности» (*mamaṭva*) – досл.: «мой-ность», т.е. то, что принадлежит мне.
- 65 «...частичного принятия обетов» (*deśacaritra*) – досл.: «частичного поведения».
- 66 «...бессознательных» (*tamacittam*) – букв.: «с темным сознанием» или «с помраченным сознанием».

- 67 «... следует странствовать» (*kartavyā virativalita*), досл.: «следует совершать хождение».
- 68 «... стороны света» (*digbhyah*).
- 69 «...очистительный пост» (*upavāsaḥ*) – аскетическая практика соблюдения очистительных постов *upavāsa* есть как в джайнизме, так и в буддизме.
- 70 Прошадха (*prośadha*) – восьмой и четырнадцатый день каждых двух недель лунного календаря.
- 71 «...изучением [писания]» (*svādhyāya*) – один из аскетических методов уничтожения кармы.
- 72 «... предметами прасука» (*prastūkairdravyaiḥ*) – к предметам прасука в джайнской религиозной практике относится все, что высушено, горячо, смешано с кислым, солью, сахаром и тому подобным. Джайнские авторы полагают, что значение данного термина – «то, в чем отсутствуют зародыши жизни», иначе говоря – все то, что стерилизовано (См.: *Amritacandrasuri. Purusartha-Siddhyupaya /Ed. by A. Chakravarti. Sacred books of Jainism. Lucknow, 1933. Vol. 4. P. 62.*)
- 73 «...состоянию [обретения] великих обетов» (*mahāvratitvam*).
- 74 «...сущность вещей» (*vastutattvam*).
- 75 «...бесчисленными телами» (*anantakāyānām*) – в джайнской религиозной практике различаются овощи, содержащие одну душу (*pratyeka*), например, рис, бобы (иначе говоря, все то, что растет над землей) и овощи, содержащие множество душ (*anantakāya* или *sadharaṇa*), например, картофель, инжир, редис (т.е. то, что растет в земле и под землей). В пищу употреблять рекомендуется только овощи первой категории. Данное предписание касается в особенности монахов. Подробное описание этих категорий см.: *Nemicandra. Gommarasara-Jiva-Kanda-samgraha /Ed. by Jaini. Sacred books of Jainism. Anah, 1921. Vol. 5. P. 56, 116–118.*
- 76 «...имеюшему вид, в котором был рожден» (*jātarūpāya*) – т.е. нагому аскету.
- 77 «...[уважительное] приветствие» (*samgraham*) – т.е. принятие в соответствии с приличествующим занимаемому положению и статусу почитанием.
- 78 «...высокое сидение» (*uccasthānam*) – пришедшего аскета, как высокого гостя, следует усадить на высокое сиденье.
- 79 «...почтение» (*arcanam*).
- 80 «...поклонение» (*praṇ āmam*).
- 81 «...отсутствие...эгоизма» (*nirahamkāritvam*).
- 82 «...способствующая изучению [писаний]» (*svādhyāyavṛddhikaram*) – досл.: «создатель увеличения изучения [писаний]».
- 83 «Сосуд» (*pātram*) – имеется в виду джайнский адепт.
- 84 «...саллекхане» (*sallekhana*) – досл.: «полное соскабливание, вычеркивание», имеется в виду «соскабливание» кармической материи с души – так в джайнской традиции обозначается религиозное самоубийство, которое не считается насильем.
- 85 Заповеди (*śīla*).
- 86 «непристойные слова» (*kandarpaḥ*), досл.: «пенис».
- 87 «непристойные жесты» (*kauṭkucyam*) – перевод условный.
- 88 «...связанность» (*sanidānaḥ*) – наличие каких-то факторов, привязывающих к

- 89 «...чистым сердцем» (svāntaiḥ) – букв.: «своего предела».
- 90 К отказу от вкусного (rasatyāgaḥ), согласно джайнским представлениям, относится отказ от молока, творога, масла, растительного масла, сладкого и соленого.
- 91 Ср. «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати (9.19).
- 92 Ср. «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати (9.20).
- 93 «...главы» (puṅgava) – букв.: «быка».
- 94 «...применение» (daṇḍo) – досл.: «наказание».
- 95 Ср. «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати (9.7).
- 96 Ср. «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати (9.9).
- 97 Те, кто приближаются к состоянию тиртханкары.
- 98 «...душу» (puruṣam).
- 99 «...природы вещей (vastutattvam).

SUMMARY

Natalia Zheleznova, Ph.D.

Amṛtacandra
«Puruṣārtha-siddhyupaya»

This is the first publication of a translation from the Sanskrit into Russian of Amṛtacandra's «*Puruṣārtha-siddhyupaya*» («The method of obtaining of Soul's aim»). Amritachandra – is a very famous Digambara author. Nothing is known of his life. On the evidence of a Digambara paṭṭāvāṭ – teacher's lineage – quoted in Peterson's 18-th report it seems that Amritachandra was alive in 904 A.D. A.N. Upadhye in his Introduction to the Pravacana-sāra, placed him somewhere between 800 and 1100 but N. Premi suggested that the dates of this Digambara author must lie between 1000 and 1255, the upper limit being given by the year of the compilation of the Sāgara-dharmāmṛta in which he is quoted. N. Premi has also paid attention to the fact that in this commentary Amritachandra is twice referred to as ṭhakkura – a title usually given to the people of Rajagharana.

In its outward form the Puruṣārtha-siddhyupaya is a śrāvakācāra – a compendium of everyday rules and duties for laymen – similar to many others: after a short introduction giving certain basic principles of Jainism it discusses the «three jewels», twelve duties and religious suicide – sallekhanā. But there is something that differentiates this treatise from all the others of the same kind. In rather harsh verse Amritachandra praises non-violence (ahimsā) with a great fervor, always stressing his theme that the whole behaviour of evil men originates from violence (himsā).

Пиппалада «Гарбха-упанишада» («Упанишада зародыша»)

В индийской антропологической мысли существовало основополагающее представление о единстве макро- и микрокосма. Как сказано в медицинском трактате «Чарака самхита»: «Человек соразмерен миру. Поистине, разнообразные явления, которые имеются в мире, имеются и в человеке, и что есть в человеке, есть и в мире» («Чарака-самхита», далее ЧС IV.13).

Примером пересечения традиций медицины и философии может служить «Гарбха¹ упанишада» (далее ГУ). Она входит в собрание ста восьми упанишад, известное как *муктика*, и принадлежит традиции «Атхарваведы», что подтверждается именем ее автора Пиппалады. Сама упанишада, представляющая краткий трактат по эмбриологии², сочетает идеи санкхья-йоги, медицинской теории, представленной главным образом в трактатах «Чарака-самхита» (ок.1 в.н.э.) и «Сушрута-самхита» (2–3 вв., далее СС), а также веданты.

В первой части ГУ подробно рассматривается тело и его составляющие. Во второй части – процесс образования и развития эмбриона. В третьей – причины неправильного образования эмбриона. В четвертой – связь между эмбриологией и сотериологией. Пятая часть содержит соотнесение трех психофизиологических огней с жертвенными огнями (то есть, тело выступает как некий самодостаточный механизм жертвоприношения). Завершается упанишада полным перечнем всего содержащегося в теле.

«Гарбха-упанишада»

Ом. Состоящее из пяти элементов³, пребывающее в пяти⁴, шестиричное⁵, имеющее шесть опор, наделенное связью с пятью *гунами*⁶. Это – тело, [обладающее] семью *дхату*⁷, состоящее из трех видов нечистот⁸, [происходящее] из двух лон⁹, [созданное] из четырех видов пищи¹⁰. Каким образом оно составлено из пяти –

земли, воды, огня, ветра, *акаши*? В этом теле, состоящем из пяти элементов, что есть земля, что есть вода, что есть огонь, что есть ветер, что есть *акаша*? Говорят, что в этом теле, состоящем из пяти элементов, твердое – это земля; жидкое – это вода; жаркое – это огонь; движущееся – это ветер; полое – это *акаша*. Из них земля поддерживает, вода соединяет в массу (комков), огонь освещает, ветер движет, *акаша* дает место. Объектом каждого [из двух] ушей является звук, кожи – осязание, каждого [из двух] глаз – цвето-форма, языка – вкус, носа – запах, половых органов – наслаждение, ануса – испускание (выделение), *буддхи* – понимание, *манаса* – размышление, речи – говорение.

[У тела] шесть видов опор. Каких? [Оно] воспринимает вкусы (раса): сладкий, кислый, соленый, горький, острый и вяжущий¹¹. *Шаджа, ршабха, гандхара, мадхьяма, паньчама, дхаивата, нишада* – это обозначения звуков, которые, когда их применяют, становятся десятью видами приятных и неприятных [сочетаний звуков]¹². [1] «Белый, красный, черный, серый, желтый, коричневый, бледно-желтый»¹³. «[Обладающее] семью *дхату*». Каким образом? Когда из субстанций у Девадатты рождаются объекты, возникает шесть *рас*, обладающих характером *сомы*; из *расы* [возникает] кровь, из крови – плоть, из плоти – жир, из жира – сухожилия, из сухожилий – кости, из костей – костный мозг, из костного мозга – сперма. Из соединения крови и спермы производится зародыш¹⁴. Именно в сердце происходит установление [*дхату*]. В сердце¹⁵ содержится внутренний огонь¹⁶, а там где огонь, там и желчь, а где желчь, там и ветер, из ветра же возникает сердце, если следовать порядку, названным порядком *Праджанати*¹⁷. [2] Из сексуального соединения в постменструальный период по истечении ночи и дня появляется *калала*, по истечении семи ночей и семи дней – зародыш в виде пузыря – *будбуда*, а через полмесяца образуется зародыш в виде комочка – *пинда*. На первом месяце он затвердевает; на втором месяце появляется голова; на третьем месяце – область стоп; на четвертом месяце – лодыжки, бедра, живот; на пятом месяце – позвоночник; на шестом месяце – рот, нос, глаза и уши; на седьмом месяце происходит соединение с жизненным принципом – *дживой*, на восьмом месяце – полнота всех качеств¹⁸.

Из-за преобладания семени отца [образуется эмбрион] мужского пола, из-за преобладания крови матери – [эмбрион] жен-

ского пола, а из равновесия [семени отца и крови матери] – гермофродит. Из-за поврежденного *манаса* становятся слепыми, хромыми, горбатыми, карликами¹⁹. Из-за разделения спермы, зажатой между двумя ветрами, образуются близнецы.

На восьмом месяце [эмбрион] состоит из пяти элементов, имеет все, что ему необходимо [для жизнедеятельности], его *буддхи* пятиричен, и благодаря сознанию он познает запах, вкус и т.д., мыслит самое неразрушимое – звук *Ом*, познав этот единственный звук²⁰. В теле этого воплощенного существа появляются восемь первичных и шестнадцать вторичных модификаций²¹. Благодаря тому, что поступает от съеденного и выпитого матерью через каналы и пуп, укрепляется *прана* – жизненное дыхание.

На девятом месяце [эмбрион] обладает полнотой всех качеств и органов познания. Он вспоминает о предыдущих рождениях, и различает дурные и хорошие поступки²²: «Я видел большое количество лон, я вкушал различную пищу, я сосал многочисленные груди, я рождался и умирал, и так снова и снова я совершал дурные и хорошие поступки ради других, теперь из-за этого я горю, совершенно одинокий, – те, кто вкушают плод ушли. Увы, погруженный в море страданий, я не вижу избавления. Если я покину лона, то достигну Великого *Ишвару*, уничтожающего дурной плод и дающего освобождение; если я покину лона, то достигну *Нараяну*, уничтожающего дурной плод и дающего освобождение; если я покину лона, то, упражняясь в санкхье и йоге, уничтожающих дурной плод, достигну освобождения; если я покину лона, то буду созерцать Вечного *Брахмана*»²³.

Когда [эмбрион] попадает в выход из лона, его *манас* сдавливается стенками [родового канала]: рожденный матерью в великих муках, и усыпленный действием *вайшнав*²⁴, он забывает рождения и смерти, и не различает дурные и хорошие поступки²⁵.

Почему говорят «тело»?²⁶ Ведь здесь [в теле] пребывают огни: огонь знания, огонь видения и внутренний огонь. Внутренний огонь, который называют пищеварительным, «испекает» все съеденное, выпитое, высосанное; огонь видения дает видение цветовой формы; огонь знания дает знание дурных и хороших поступков.

Имеется три расположения²⁷: во рту – обязательный огонь²⁸, в брюшной полости – огонь «домохозяина»²⁹, в сердце – южный огонь³⁰. *Атман* – это заказчик жертвоприношения (*яджамана*), *манас* – это *брахман* (жрец), вождделение и все, что с ним связано, –

это жертвенные животные, стойкость и удовлетворение – это инициация (*дикша*), органы чувств и познания – это утварь, используемая в жертвоприношении, органы действия – это возлияния, голова – это жертвенная чаша, волосы – это трава *дарбха*, рот – внутренний алтарь.

Голова составлена из четырех чаш, [имеется] шестнадцать мест для зубов с каждой стороны, сто семь чувствительных точек, сто восемьдесят суставов, сто девять связок, семьсот вен, пятьсот мускулов, триста шестьдесят костей, сорок пять миллионов волос (на теле). Сердце весит восемь *пал*, язык – двенадцать *пал*, желчи [в теле] – одна *прастха*, флегмы – одна *адхака*, спермы – одна *кудава*, жира – две *прастхи*, и неопределенное количество мочи и экскрементов, зависящее от того, сколько чего поглощено.

Таков трактат освобождения *Питпалады*, таков трактат освобождения *Питпалады*³¹.

Ом, умиротворение «пусть оба послужат нам защитой».

Так завершается упанишада эмбриона.

Публикацию подготовила О.А.Строганова

Примечания

- ¹ *Гарбха* – зародыш, эмбрион
- ² Существует несколько изданий этой упанишады, два из которых с комментариями Нараяны и Шанкарананды. В своей работе я буду использовать текст «Гарбха упанишады», издание Нирная сагара, Бомбей, 1925 г.
- ³ Как и вселенная, тело человека состоит из пяти элементов: земли, воды, огня, ветра, *акаши* (эфира или пространства). Являясь субстратом психики (*четана*), материя тела представляет собой модификацию этих элементов. Ср. ЧС IV. 4.6.
- ⁴ Пространство (*акаша*), в котором находится тело, проявляется в нем полостями – ротовой, носовой, брюшной, ветер – воздухом и газами в органах, огонь – пищеварительным огнем, вода – жидкими веществами (кровь, лимфа, слюна), а земля – плотными тканями.
- ⁵ То есть оно наделено пятью органами чувств и *манасом*.
- ⁶ Пять органов чувств – это органы зрения (глаза), слуха (уши), обоняния (нос), вкуса (язык) и осязания (кожа), которые воспринимают физические качества цвета (и формы), звука, запаха, вкуса и твердости. Эти качества и есть пять *гун*. Описывая роль элементов в формировании тела, Чарака говорит, что из пространства (*акаши*) формируется орган слуха; из ветра – орган осязания; из огня – орган зрения; из воды – орган вкуса; из земли – орган обоняния. Органы чувств дополняет *манас*, выступающий как бессознательный инструмент, деятельность которого направляется сознательной душой. Роль *манаса* состоит в координации деятельности моторных и сенсорных органов; *манас* также отвечает за то, чтобы чувственные данные поступали к субъекту познания – *атману*, и чтобы психомоторные желания последнего без промедления передавались соответствующим «исполняющим органам».
- ⁷ Семь *дхату* (или составляющих) – это жизненная жидкость (*раса*), кровь (*ракта*), плоть (*мамса*), жир (*медас*), кости (*астхи*), костный мозг (*мадджа*) и сперма (*шукра*). Все *дхату* образуются из питательной жидкости (*расы*) путем «варения», при этом все твердые части тела являются результатом «варки» жидких. Сама питательная жидкость (*раса*) образуется из ветра, огня и воды, которые, согласно теории аюрведы, составляют основу жизненной активности. Ветер (в аюрведе ему соответствует *вата*) проявляет себя в моторной деятельности организма – дыхании, глотании, говорении, пищеварении, выведении экскрементов, воды, кровообращении и двигательной активности вообще. Огонь (ему соответствует *питта*, или желчь) – это энергетическая система, которая поддерживает температуру тела и способствует перевариванию пищи, окрашиванию крови в красный цвет, является предпосылкой зрения, чувственной активности. Вода (ей соответствует *капха*, или флегма) представляет собой соединительную ткань организма, проявляющуюся в поте, слюне, лимфе и всех других жидкостях, которые поддерживают ткани и части тела в состоянии единого целого.

Питательная жидкость (*раса*) изначально находится в сердце, а уже от туда поступает в разные части тела по каналам, венам, артериям и капиллярам.

8 Под нечистотами (мала) подразумеваются продукты, образующиеся при нормальном функционировании трех гуморов *дхату* (*ваты*, *питты* и *капхи*, то есть *ветра*, *желчи* и *флегмы*). К ним относятся лимфа, желчь, моча, экскременты, носовая слизь и ушная сера, слезы, пот, ногти, волосы на голове и на теле, выделения слизистых оболочек глаз.

9 То есть сперма отца и кровь матери.

10 То, что было съедено, выпито, слизано и высосано.

11 Вкус является отличительным признаком жидкости, поэтому он играет важную роль в функционировании организма. Для правильного функционирования организма необходимо, чтобы человек соблюдал сбалансированный рацион сладкого, кислого, соленого, острого, горького, и вяжущего вкусов. Чарака полагает, что вкусы образуются из смешения воды с остальными элементами. Так, сладкий вкус образуется из-за преобладания воды; кислый – из смешения земли и огня; соленый – из смешения воды и огня; острый из смешения огня и ветра; горький из смешения ветра и *акаши*; и вяжущий из смешения ветра и земли (ЧС I.26.40).

12 Названия нот в музыкальной гамме индийцев. Обычно они обозначаются первыми слогами: *ша*, *риша*, *га*, *ма*, *па*, *дха* и *ни*. Здесь ноты приведены в качестве примера слухового восприятия. Из этих звуков могут быть составлены приятные и неприятные для слуха мелодии (*раги*). Раги могут развивать эстетический вкус и вызывать различные чувства, в зависимости от того, как они составлены. Бхарата перечисляет шесть видов мелодий: *Бхаирва*, *Каушика*, *Хиндола*, *Дипака*, *Шри-рага* и *Мегах*, каждая из которых вызывает определенные чувства (аффекты). Другие авторы используют иные названия и упоминают от 7 до 26 *раг*.

13 Подобно тому, как звуки образуют разнообразие мелодии, различные цвета при смешении образуют новый, специфический цвет. Стоит обратить внимание на то, что каждый цвет представлен разными жидкостями, протекающими в теле. Так, белый цвет символизирует сперму, а красный кровь и т.д. Согласно Шанкаре, эти цвета зависят от соотношения трех элементов (*дхату*) человеческого организма (желчи (*питта*), ветра (*вата*) и флегмы (*капха*): преобладание желчи соответствует коричневому цвету, ветра – синему или серому, флегмы – белому; равновесие флегмы с другими элементами – желтому; преобладание крови – красному. См.: Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971. С. 173.

14 По этому поводу среди автором аюрведы развернулась полемика. Чарака полагает, что зародыш не может быть произведен простым соединением семени отца (*шукра*) и крови матери (*шонита*). Необходимо также, чтобы *атман* (индивидуальная душа) с его тонким телом (тонкая структура, опосредующая контакт духовного субъекта, то есть *атмана*, с физическими телами в процессе перерождения), состоящим из воздуха, огня, воды и земли, а так же из *манаса*, был связан с семенем отца и кровью матери посредством *кармы* (ЧС « IV, 2-3). По мнению Сушруты, в зачатии и развитии зародыша участвуют огонь (*агни*), луна (*сома*), *саттва*, *радžas*, *тамас* (согласно комментарию Далханы, под ними также подразумевается

манас, который является производной их совместной эволюции), пять чувств и тонкое тело (*бхутатма*) – составляющие жизни, которые так же называются *пранами*. При этом семя составлено из жидкого элемента луны (*саумья*), а материнская кровь – из огненного элемента (*агня*), все же остальные элементы соотносятся с ними (СС III, 4.3).

15 Главным элементом, завершающим процесс образования эмбриона, является сердце, так как оно выступает опорой для *четана* (сознания), и именно в нем устанавливаются *дхату*. Как уже было сказано, три *дхату* (ветер, огонь и вода) образуют жизненную жидкость (*расу*), которая изначально находится в сердце, а уже из него, поступая по многочисленным каналам, питает тело эмбриона.

16 Внутренний огонь является продуктом пламени, которое циркулирует по телу и конденсируется в форме желчи. Он усиливается ветром, циркулирующим по дыхательным путям и пищеводу. Таким образом, сердце также выступает опорой органического дыхания.

17 Промежуток времени, необходимый для полного формирования эмбриона. Так же, как Праджapati родился по истечении определенного времени, с которым он отождествляется, именно за этот промежуток времени (в действительности девять, но иногда от десяти до двенадцати месяцев) эмбрион формируется полностью.

18 Для сравнения приведу этапы развития зародыша по Сушруте (СС III.3.30): Первый месяц – студнеобразная форма; второй месяц – из-за воздействия холода, жара и воздуха, студнеобразный комочек затвердевает (мужской зародыш – сферический (*пинда*), женский – эллиптический (*нешу*), гермофродит – полусферический (*арбуда*); третий месяц – видимы пять особых выростов (Сушрута считает, что появляются чувства); четвёртый месяц – проявляются явственно члены и сердце – особое местопребывание сознания, и с этого времени зародыш проявляет интерес к объектам чувств; пятый месяц – более сильно проявляется сознание; шестой месяц – начинает развиваться понимание; седьмой месяц – полное разделение и специализация членов; восьмой месяц – жизненный элемент (*оджас*) (в теории аюрведы конечная сущность семи *дхату*) ещё остаётся неустановившимся. Чарака считает, что на восьмом месяце происходит постоянный обмен *оджасом* между матерью и плодом, но плод ещё не способен удерживать *оджас*, и он возвращается к матери. Поэтому рождение ребёнка раньше срока делает его жизнь короткой.

Возвращаясь к ранней стадии развития зародыша, Сушрута отмечает, что после того, как под воздействием жара семя и кровь подвергаются химическим реакциям, образуются семь разных слоёв кожи, похожих на слой сквашенного молока. Толщина этих слоёв составляет примерно шесть рисовых зёрен или один дюйм. Она хорошо сохраняется только в тех местах, где есть плоть. Так же существует семь слоёв кожи, располагающихся между различными *дхату*. *Дхату* поддерживают существование тела (*раса*, кровь, плоть, жир, кость, костный мозг, семя и жизненные жидкости). Однако, эти слои кожи невидимы и предназначены для того, чтобы разделять между собой различные *дхату*. Первый слой (*мамса-дхара*) относится к венам, тканям и всему, что можно назвать плотью; второй слой

- (*ракта-дхара*) – к крови внутри плоти; третий (*медо-дхара*) окружает жир в животе и между костей; четвёртый слой (*шлеешма-дхара*) существует в суставах; пятый (*пуриша-дхара*) находится в кишке; шестой и седьмой называются *питта-дхара* и *шукра-дхара* (Дасгупта, излагая точку зрения Сушруты, не приводит местонахождения шестого и седьмого слоев кожи. См.: *S Dasgupta. History of Indian philisophy. Vol. 2. Cambridge, 1968. P. 317*).
- 19 Зародыш – это продукт нескольких взаимосвязанных причин, определяющих его развитие, его будущие органы и члены. Нарушение в какой-либо части тела при рождении – это дефект причины. Авторы аюрведы считают, что наследуемый от родителей материал влияет на физическую природу эмбриона, тогда как его психическое состояние находится под влиянием его собственной кармы, то есть, по существу, он сам несет ответственность за наличие у него тех или иных дефектов. Таким образом, биологический материал, получаемый от родителей, и кармический потенциал, аккумулярованный самим эмбрионом, являюся причинами возможных телесных изъянов. В ГУ излагается несколько другая точка зрения: телесные изъяны – следствие повреждения *манаса*.
- 20 Из этого следует, что по окончании своего развития эмбрион, находясь в утробе, обладает всеми жизненно важными органами, а также и сознанием, благодаря которому он мыслит слог *Ом*. То есть еще до рождения, он обладает священным знанием (которое утрачивает после рождения). Это представление предворает переход к одной из центральных тем индийской философской мысли – теме освобождения.
- 21 Под восемью модификациями понимаются *буддхи*, *ахамкара* и пять тонких элементов (*танматр*), которые являются потенциальными элементами звука, вкуса, цвета, осязания и обоняния. Под шестнадцатью модификациями – пять органов восприятия, пять органов действия, *манас* и пять материальных элементов. Это представление заимствовано из философии санхьи.
- 22 Важно, что к этому времени эмбрион обладает знанием прошлых рождений, и различает дурные и хорошие поступки. Из этого мы можем сделать важный вывод о наличии у эмбриона, находящегося в утробе матери, морального чувства.
- 23 Закон кармы здесь представлен как строго индивидуальный. Видя себя запертым в матке, эмбрион принимает решение освободиться после рождения. Он видит следующие пути освобождения: 1) бхакти (Вишну, Шива), 2) санхья-йога, 3) созерцание Вечного Брахмана (веданта).
- 24 С одной стороны, под вайшнавой подразумевается форма иллюзии – маяя рупа, из-за действия которой эмбрион забывает прошлые существования и не различает дурные и хорошие поступки. С другой стороны, так называемый «ветер рождения» (ведическая мифология ассоциирует Вишну с Марутами. См.: Ригведа, 7, 36, 9). Речь идет об особенной функции дыхания (*апана*), которое находится в основании тела. Это воздух, который выталкивает ребенка из из матки (представление восходит к Ригведе, 5, 78, 7-9).
- 25 Проходя через родовый канал, эмбрион получает родовую травму. Из-за этой травмы, усыпленный действием *вайшnavы*, он теряет свое воспоминание о

смерти и рождении, и о хороших и дурных поступках, то есть родившись, эмбрион утрачивает моральное чувство.

- 26 Тело «шарира», это место, где пребывает (*шриянте*) огонь. В данном месте текста речь идет об игре слов, так часто встречающейся в брахманах и упанишадах. Этимология слова «шарира» имеет два уровня, психологический и ритуальный. Сначала, элемент пламени находится в организме в форме желчи, *питты*, которая разделяется на пять огней. В тексте упанишады упоминаются «внутренний» огонь и огонь «знания». Первый является пищеварительным огнем, который переваривает пищу, попадающую в кишечник, второй дает видение объекта. Три других называются: «окрашивающий», «осуществляющий» и «освещающий». Данная упанишада не говорит о трех последних, вместо них в ней упоминается огонь «знания», который позволяет сознанию различать хорошие и плохие поступки.
- 27 Огонь является фундаментальным элементом жертвоприношения. Жертвоприношение включает обычно пять огней для подношений животным, людям, предкам, богам и Брахману.
- 28 «Обязательный огонь» (*ахавания*) – это огонь, в котором совершаются возлияния богам. Это обязательный огненный алтарь на месте жертвоприношения. «Обязательному огню» в человеческом теле соответствует рот. Огонь сам рассматривается как рот, который получая жертву, передает ее богам.
- 29 «Огонь домохозяина» (*грихпатья*) служит приготовлению пищевых элементов либо на месте жертвоприношения, либо в доме. Этому огню в человеческом теле соответствует брюшная полость (живот), именно там переваривается пища.
- 30 «Южный огонь» (*дакшина*) – это огонь, с помощью которого передают жертвы предкам, которые, согласно верованиям, пребывают на юге.
- 31 Краткий физиологический итог в конце упанишады подтверждает впечатление, что тело – это нечто составное, всегда готовое распасться на части, содержащее множество нечистот. Поэтому человек должен искать опору в чем-то вечном. Тот, кто знает тело как составную и нечистую массу, стремится от нее избавиться, и благодаря этому встает на путь освобождения.

Об авторах этого выпуска

Бейнорюс Аудриус – старший научный сотрудник Института культуры, философии и искусства (Вильнюс), доцент Центра Востоковедения Вильнюсского Университета, Литва, (PhD)

Денисов Юрий Вячеславович – аспирант Института философии

Денисова Мария Сергеевна – выпускница философского факультета ГУГН

Ефимова Ирина Яковлевна – аспирантка Института философии РАН

Железнова Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН и научный сотрудник Центра восточных философий Института философии РАН

Иванов Владимир Павлович – младший научный сотрудник Сектора Южной и Юго-Восточной Азии, СПб Филиал ИВ РАН

Маневская Илона Викторовна – стажер Лейденского университета (Голландия)

Мютель Мария Владимировна – аспирантка Института философии РАН

Оленев Дмитрий Владимирович – системный инженер в OCS Distribution

Петрова Мария Ивановна – младший научный сотрудник Сектора Южной и Юго-Восточной Азии, СПб Филиал ИВ РАН.

Пименов Алексей Владимирович – индолог, кандидат исторических наук, преподает в университете им. Джорджа Вашингтона (департамент германских и славянских языков и литератур, visiting professor)

Строганова Ольга Анатольевна – выпускница ГУГН

Тавастшерна Сергей Сергеевич – старший преподаватель СПбГУ, Восточный факультет, кафедра индийской филологии

Цветкова Светлана Олеговна – старший преподаватель СПбГУ, Восточный факультет, кафедра индийской филологии

Содержание

От составителя	3
----------------------	---

ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ

И.В. Маневская, Д.В. Оленев

О роли тантра-юкти в индийской интеллектуальной традиции	8
Summary	36

М.В. Мютель

К истории понятия определенности в индийской мысли (вьякарана и классическая нья)	37
Summary	54

С.О. Цветкова

Логика аланкары	55
Summary	75

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

В.П. Иванов

Определение предложения: ранняя миманса и вьякарана	76
Summary	93

С.С. Тавастшерна

Терминология «силы» в трактате «Вакьяпадия» Бхартрихари	94
Summary	119

MISCELLANEA

Аудриус Бейнорюс

Шактипата: «нисхождение благодати» в Кашмирском тантризме	120
Summary	133

М.И. Петрова

Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвь» и «Анушасанапарвь»)	134
Summary	146

И.Я. Ефимова

Юнг и «Абхидхармакоша» Васубандху: некоторые параллели	147
Summary	164

А.В. Пименов

У истоков «арийской теории»: «парсизм» Отмара Франка	165
Summary	184

ПУБЛИКАЦИИ

Абхинавагупта. «Парамартха-сара» («Сердцевина высшей истины»)	185
Публикация подготовлена <i>М.С. Денисовой и Ю.В. Денисовым</i>	
Summary	208

Амритачандра Сури. «Пурушартха-сиддхьяюпая» («Средство достижения цели души»)	209
Публикацию подготовила <i>Н.А. Железнова</i>	
Summary	235
Пиппалада. «Гарбха-упанишада» («Упанишада зародыша»)	236
Публикацию подготовила <i>О.А. Строганова</i>	
Об авторах этого выпуска	245

Contents

Preface (by <i>Viktoria Lyssenko</i>).....	3
---	---

LOGIC AND METHODOLOGY

Ilona Manevskaya, Dmitri Olenev

On the Role of the Tantrayuktis in Indian Intellectual Tradition.....	8
Summary	36

Maria Miutel

About the Notion of Definition in Indian Thought (<i>Vyākaraṇa</i> and Classical <i>Nyāya</i>)	37
Summary	54

Svetlana Tsvetkova

Logic in <i>Alaṅkāras</i>	55
Summary	75

PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Vladmir Ivanov

Sentence Definition: Early <i>Mīmāṃsā</i> and <i>Vyākaraṇa</i>	76
Summary	93

Serguei Tawastjerna

Shakti (power) Terminology in the <i>Vākyapadīya</i> of <i>Bhartṛhari</i>	94
Summary	119

MISCELLANEA

Audrius Beinorus

<i>Śāhaktipāta</i> : the Descending of Grace in Kashmir Shaivism.....	120
Summary	133

Maria Petrova

Concepts of Time and Action in Ancient Indian Epics (<i>Mahābhārata</i> , Books 12th and 13th).....	134
Summary	146

Irina Efimova

Carl Jung and <i>Abhidharmakośha</i> of <i>Vasubandhu</i> : Some Parallels	147
Summary	164

Alexei Pimenov

The Origins of the «Arian theory»: The «Parsism» of <i>Otmar Frank</i>	165
Summary	184

PUBLICATION OF TEXTS

<i>Abhinavagupta</i> («Paramārthasāra»)	185
Trsl. by <i>Maria Denisova</i> and <i>Yurii Denisov</i>	
Summary	208
<i>Amṛtacandra</i> («Puruṣārthasiddhyupaya»)	209
Trsl. by <i>Natalia Zheleznova</i>	
Summary	235
<i>Pippala</i> («Garbhopaniṣad»)	236
Trsl. by <i>Olga Stroganova</i>	
About the Authors of this issue	245

Научное издание

История философии № 11

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Оформление обложки: *Ю.А.Аношина, Д.А.Ларионов*

Технический редактор *А.В.Сафонова*

Корректурa авторов

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.12.04.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 10,35. Уч.-изд. л. 12,65. Тираж 500 экз. Заказ № 038

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14