

EX ORIENTE LUX



Н. В. ИСАЕВА

СЛОВО,
ТВОРЯЩЕЕ
МИР

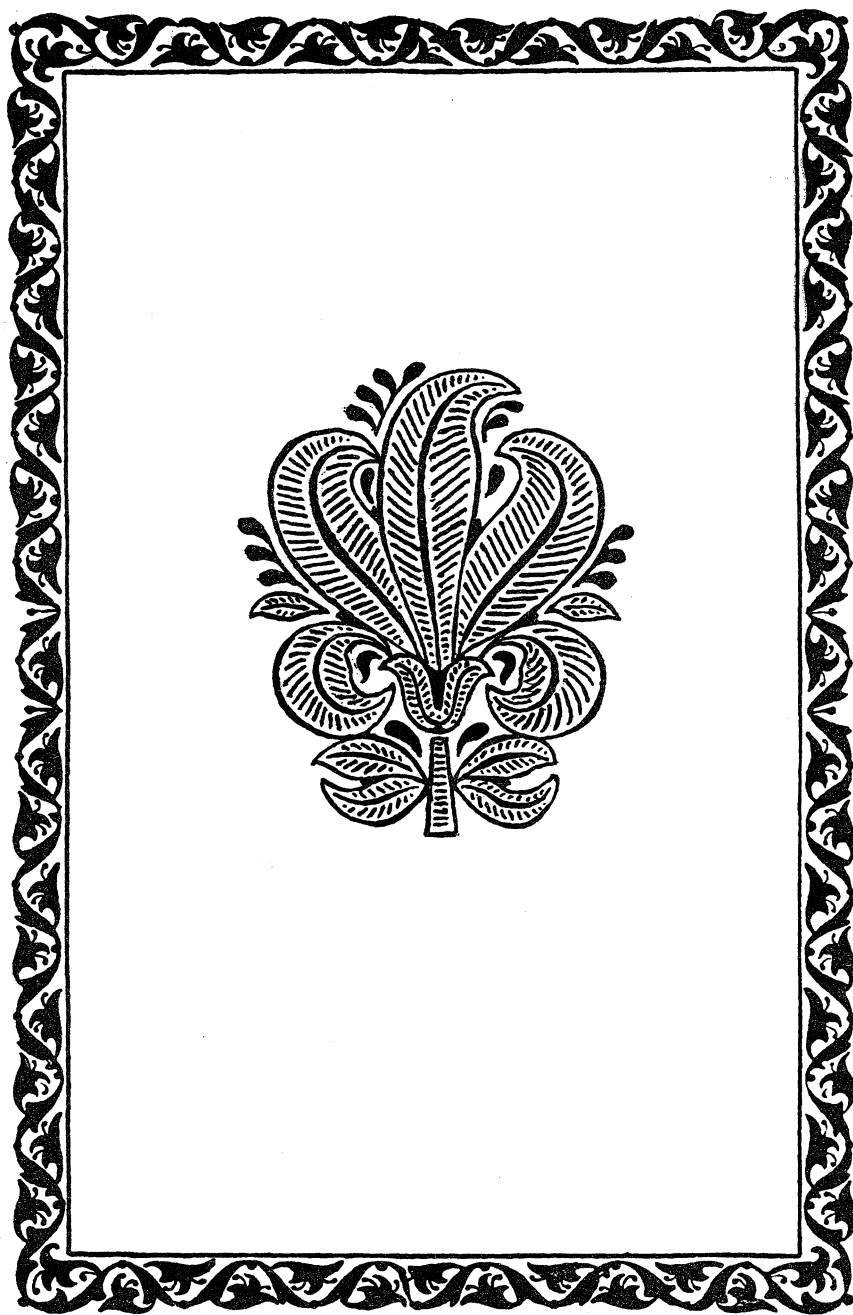


EX ORIENTE LUX

*

ГАУДАПАДА
БХАРТРИХАРИ
АБХИНАВАГУПТА





Н.В.ИСАЕВА

СЛОВО,
ТВОРЯЩЕЕ
МИР

ОТ РАННЕЙ ВЕДАНТЫ
К КАШМИРСКОМУ
ШИВАИЗМУ:
ГАУДАПАДА
БХАРТРИХАРИ
АБХИНАВАГУПТА



НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«ЛАДОМИР»
МОСКВА

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО
ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ
РОССИЙСКОГО ГУМАНИТАРНОГО НАУЧНОГО ФОНДА
(проект 97-03-16017)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ответственный редактор
академик РАН
Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН

Оформление
Д. Б. ШИМИЛИСА

© Н.В. Исаева. Монография, переводы, 1996.
© Д.Б. Шимилис. Оформление, 1996.
© Научно-издательский центр
«Ладомир», 1996.

ISBN 5-86218-222-5

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без договора с издательством запрещается*

ОТ РАННЕЙ
ВЕДАНТЫ
К КАШМИРСКОМУ
ШИВАИЗМУ





The Brain is wider than the Sky,
For, put them Side by Side,
The one the other will contain
With ease, and you beside.

The Brain is deeper than the Sea,
For, hold them, Blue to Blue,
The one the other will absorb,
As sponges, buckets do.

The Brain is just the weight of God,
For — heft them — Pound for Pound —
And they will differ, if they do,
As Syllable from Sound.

*Emily Dickinson*¹

ВВЕДЕНИЕ

Когда говорят об индийской философии, ее высшая точка отождествляется прежде всего с адвайта-ведантой Шанкары, — с той системой, в которой вселенная была сведена до уровня простой иллюзии, а единственная реальность признавалась за высшим Брахманом. Споры нет, веданта Шанкары — это действительно пример почти невероятной интеллектуальной смелости; это и редкое по глубине философское прозрение, когда весь мир последовательно выводится из единой точки — из чистого сознания, лишенного каких бы то ни было свойств и определений. Однако хорошо известно, что в первых веках нашей эры Шанкаре предшествовала целая плеяда философов-ведантистов. Они, возможно, и не были склонны к подобным крайним выводам, но тем не менее оставили и замечательные произведения, и необычные религиозные и философские идеи.

Что прежде всего приходит на ум, когда мы думаем о ранней веданте, о той веданте, что сложилась еще до времени Шанкары? Вера во всемогущество слова и утомительно подробные грамматические штудии... Изоощренная аналитика сознания и эзотерическая практика медитации, зависающая на грани тантризма... Мощное буддийское влияние и столь же крепкая опора на ортодоксальные корни... По первому впечатлению — клубок самых запутанных противоречий. Конечно, пройдет совсем немного времени, несколько веков, отделяющие ранних ведантистов от зрелой веданты Шанкары, и противоречия найдут разрешение; грубо подогнанные швы сгладятся, резкие контрасты исчезнут в едином сплаве нового целого — адвайты.

И все-таки трудно избежать ощущения, что во всяком синтезе, во

всякой совершенной гармонии нечто теряется. Примеряя друг к другу, соединяя вместе разнящиеся пласты мысли, нам приходится порой жертвовать нюансами: причудливыми выступлениями, изящными безделками. Наконец, слишком часто случается так, что подробности, казавшиеся чисто декоративными и необязательными, в дальнейшем способны дать жизнь новым идеям и направлениям.

Адвайта-веданта Шанкары — это, разумеется, мощная глыба понятий и образов, точнее — стройная и упорядоченная пирамида философских представлений. Но интересно взглянуть и на то, что было отброшено в сторону при ее строительстве или сослужило свою службу, пригодившись лишь на начальных этапах, оставшись лежать в основании этой философской конструкции. Любопытно познакомиться с предшественниками, предтечами Шанкары, которые размышляли о Боге, мире, человеческой душе, еще не подозревая о том, что для потомков они могут остаться всего лишь носителями удобного ярлычка представителей «ранней» веданты.

В сферу рассмотрения данной книги попадают прежде всего ведантист Гаудапада (Gauḍapāda), воспитавший непосредственного наставника Шанкары, Говинду, а также грамматист и философ Бхартриhari (Bhartṛhari). В конце книги показано, что двух этих ранних ведантистов уместнее считать не столько прямыми предшественниками Шанкары, сколько предтечами вполне теистичного по своей направленности кашмирского шиваизма.

Вообще говоря, учения предшественников Шанкары оказались своего рода мостиками, промежуточными звеньями между системой адвайты и другими религиозно-философскими школами. Известно, скажем, что Манданамишра в ранний период своего творчества испытывал значительное тяготение к мимансе; он даже оставил ряд трудов, написанных с мимансистских позиций. Гаудапада же на первый взгляд явил собою пример почти невозможного опосредования между ортодоксальной ведантой и «еретическим» учением буддизма. А самый интересный и яркий из этих философов, Бхартриhari, помимо использования отдельных буддийских идей, поставил нарождавшуюся адвайта-веданту в связь с почтенной грамматической традицией Индии. Наконец, все эти ранние ведантисты гораздо более органично, чем их умеренный последователь, умели соединять философские идеи с религиозно-мистической и ритуальной стороной учения. И наиболее ярким примером тут может служить Бхартриhari, чьи увлечения и прозрения были подхвачены в мистических и тантристских направлениях кашмирского шиваизма.

Какими бы яркими и живописными не были сами по себе ритуальные предписания или мифологические картинки, исследователю совершенно необходимо попытаться укоренить повторяющиеся мифологические и психологические образы ранней веданты в прочном онтологическом основании. Задача исследователя как раз и состоит в том, чтобы показать их неслучайный, неизбежно повторяющийся характер; не менее важно наметить и возможные направления их дальнейшего развития. По сути, всякий раз, когда приходится разбирать идеи и представления какой-то религиозно-философской школы, наилучшим рецептом бывают поиски именно онтологических импликаций (даже если последние вовсе не очевидны для самих ее адептов). А это неизбежно влечет за собой толкования, интерпретации, определенные допуски и гипотезы, которые помогают прояснить внутреннюю логическую структуру разбираемой философской системы.

В системе Гаудапады сразу же бросается в глаза, что, взамен выделяемых позднее Шанкарой двух уровней сознания и реальности (*vyāvahārika-satya*, или уровень «эмпирической практики», и *pāramārthika-satya*, или уровень «высшей истины»), взамен противопоставления чистого атмана всему прочему миру, мы встречаемся с четырехзвенной структурой мироздания. И несмотря на то, что представление о «космической иллюзии» — «майе» (*māyā*) было введено в учение веданты именно Гаудападой, трудно отделаться от впечатления, что предлагаемая им картина мира покоится не на идее чистой реальности, лишенной свойств и отношений, но на чем-то гораздо более многообразном и наполненном. В современных индологических работах Гаудапада, как правило, предстает мыслителем, который занимался установлением соответствий между микрокосмом человеческой души в ее разных проявлениях — и макрокосмом онтологических и даже космологических структур. Именно это, как считают исследователи-индологи, и помешало ему избавиться от некоторого резидуума, «осадка» психологии в онтологических построениях. Поэтому-то, по мнению большинства авторов, даже противопоставляя высшей реальности Брахмана иллюзорное сновидение, марево космических и психических явлений, он не сумел прийти к концепции чистого сознания, составившей позднее стержень Шанкаровой адвайты.

В данной работе я предлагаю несколько иной подход к учению Гаудапады, — подход, который, как мне кажется, помогает объяснить многие положения, в противном случае попросту повисающие в воздухе. Ключ, который помогает разобраться в некоторых «странных» утверждениях Гаудапады касательно природы реальнос-

ти, следует искать, вероятно, в его представлении о некоем едином динамическом процессе, ведущем как к возникновению мира, так и к четырехступенчатому делению сознания.

Подобная же перемена угла зрения предложена и для ранней веданты Бхартрихари. Хорошо известно, к примеру, что для адвайта-веданты Шанкары высший Брахман чист и лишен формы (*agūra*); все временные «качества», «формы», и «свойства» Брахмана привносятся извне, все они суть внешние наложения, посторонние, «привходящие» (*āgantuka*) характеристики, налагаемые на чистое сознание нашим резонерским рассуждением или замутненной чувственностью. Для Бхартрихари же Брахман есть Речь (*vāk*), Слово (*śabda*). Брахман имеет образ, и для нас этот образ обретает форму Вед; ведийские тексты — это, по существу, лицо Брахмана, повернутое к нам. Разумеется, и для Гаудапады, и для Бхартрихари Брахман в некотором смысле всегда остается единым (в рамках индийской ортодоксальной традиции это означает, что он пребывает нерасчлененной, однородной и целокупной сущностью, в высшей точке которой мы уже не в силах различить какие-либо дифференциации и разделения). С точки зрения ранних ведантистов, «семена» (*bīja*) будущего дробления присутствуют и в этом единстве, однако они свернуты настолько плотно, настолько глубоко погружены в свое латентное состояние, что мы можем догадываться об их присутствии лишь по степени изначального напряжения, с какой их прорастающие следствия выталкиваются наружу. Скажем, для Бхартрихари Брахман — это уже не ясный, покойный свет сознания, но сжатая пружина, которая просто не может не распрямиться.

Брахман един, но когда, с точки зрения ранних ведантистов, пружина эта расправляется, мир, сотворенный или проявленный этим Брахманом, оказывается множественным и разнообразным. Брахман един, но и мы, существа, пребывающие внутри видимой вселенной, способны помыслить его лишь в неких приближениях, пользуясь разными толкованиями и воображаемыми конструкциями (*vikalpa*). Самая сжатая форма, в которой представлен Брахман у Гаудапады и Бхартрихари, — это священный слог Ом (*praṇava*). Веды — это конечно же верный образ, верный сколок Брахмана (хотя и этот образ может быть противоречивым и раздробленным ввиду несовершенства отражающих его зеркал, то есть отдельных душ), но ядро и «семя» (*bīja*) Вед, ее самая точная форма и безобманное воплощение есть длящаяся пульсация (*spanda*) священной мантры.

Обращение Бхартрихари к священной Речи (*vāk*) также потребовало существенного перетолкования. Мне кажется, что благодаря

смене ракурса Бхартрихари оказался гораздо теснее (и естественнее) связан с традицией кашмирского шиваизма. Пожалуй, стало более понятным и то, как внутри его представления о Брахмане начинает явственно проступать лик персонифицированного Господа, Бога, имеющего имя, Бога, проявляющего мир усилием творения. Бхартрихари и Гаудапада включили в веданту совершенно новый элемент, который — теперь уже на путях самого философского рассуждения, а не просто в мифологических реминисценциях — напрямую выводил адепта (*sādhaka*) к идее личного Бога, а не просто к представлению о безымянном и безличном чистом Брахмане. Именно эти школы заложили онтологическое основание для концепции динамичного, активного и всемогущего Бога — Бога, создающего этот мир в свободном творческом порыве, через спонтанный выброс энергии, через собственное творческое и поэтическое усилие.

И хотя я вполне согласна со многими современными авторами, которые (к примеру, Андре Паду) говорят о проходившей начиная с IX в. н.э. «брахманизации» или даже «ведантизации» кашмирского шиваизма², можно с не меньшим правом утверждать, что еще раньше, начиная примерно с V — VI вв., уже полным ходом шел взаимодополнительный процесс обратного влияния религиозных парадигм на философские построения. На мой взгляд, учения Гаудапады и Бхартрихари ясно демонстрируют возможности тантристских преобразований внутри самой религиозной философии веданты. И, заметим уж кстати, предлагаемый поворот в рассмотрении ранней веданты попутно может помочь разъяснить и некоторые частные, технические вопросы, касающиеся этих систем; скажем, он помог разобраться в отношении Бхартрихари к ведийским «предписаниям» (*vidhi*) и определить роль, которую те играют в его системе.

Наконец, мне кажется, что учение Бхартрихари все же существенно отличается от своеобразного неоплатонизма, характерного для онтологии и космологии кашмирского шиваизма; в чем-то оно, вероятно, намеренно избегает слишком резко очерченных и определенных следствий. С точки зрения кашмирца Абхинавагупты, как только изначальный свет начинает свое схождение вниз, он тут же неизбежно дробится и разделяется на части; одновременно он уплотняется, становится «косным», «материальным», находя себе все менее прозрачные манифестации в иерархии сотворенной вселенной. Бхартрихари же был более склонен колебаться между представлением о «чистом», бескачественном Брахмане (*nirguṇa brahma*) — и Брахмане, наделенном качествами и силами (*saguṇa brahma*). Бхартрихари все еще явно

предпочитает уклоняться от конструирования бесконечных космологических и психологических иерархий (процесс, который, по сути говоря, можно продолжать *ad infinitum*), он все еще предпочитает рассуждать на уровне энергий. Как ни удивительно, но наиболее поразительные совпадения тут обнаруживаются между некоторыми онтологическими представлениями Бхартрихари и соответствующими положениями кашмирской эстетической теории. В этом плане вспоминаются прежде всего понятие «косвенного смысла» (*dhvani*) и концепция эстетического наслаждения, или «вкушения» (*rasa*), разработанная Абхинавагуптой.

Между тем все это вплотную подводит нас к несколько иной теистической традиции. Как ни покажется странным, но ближайшие аналогии идеям ранней веданты можно найти в учении средневековых византийских исихастов, Григория Нисского и Григория Паламы, равно как и в традиции православного «имяславия», представленной о. Павлом Флоренским и Алексеем Лосевым. Разумеется, подобная аналогия кажется слишком далекой и натянутой, хотя, скажем, серьезные параллели между кашмирским шиваизмом и неоплатонической традицией вполне уместны. По правде говоря, когда я осторожно допустила, что отдельные положения конкретного ответвления христианской теологии имеют некоторое сходство с идеями, имплицитно присутствующими в структуре ранней веданты, я всего лишь попробовала назвать крайние точки, в которых эти теологические системы подходят достаточно близко друг к другу. Я вовсе не пытаюсь утверждать, будто в некоем пределе они действительно сходятся: на мой взгляд, стереть или хотя бы приглушить колоссальные различия между христианством и индийской традицией попросту невозможно. Тем не менее искушение проследить путь развития сходных идей порой бывает достаточно велико. Можно вспомнить, что даже такой тонкий и осторожный исследователь, как Пауль Хакер, пытался найти точки схождения между Шанкаровой адвайтой и неоплатонизмом³, хотя основания для подобной аналогии остаются гораздо менее убедительными и серьезными, чем возможность отыскать общую точку отсчета для кашмирского шиваизма и некоторых сходных неоплатонических идей. Во всяком случае, концепция «энергий», заимствованная из средневековой христианской традиции, помогла по-новому взглянуть на раннюю веданту; она позволила также объяснить некоторые темные моменты в эстетической теории Абхинавагупты.

Эта книга как бы распадается на две части. В первой представлено исследование, основные направления которого обозначены во Введении. Вторую же составляют переводы: это полный перевод «Мандукья-карик» (включая «Мандукья-упанишаду») и перевод «Брахма-канды», или «Главы о Брахмане», из трактата Бхартрихари «Вакья-падия». Переводы сопровождаются более подробным текстологическим (а иногда и лингвистическим) анализом.

Переводы выполнены по следующим изданиям: G a u ḍ a p ā d a. Māṇḍūkya-kārikā. — Īśādiśasopaniṣadaḥ. Śāṅkarabhāṣyasametah (Ten Principal Upanishads with Śāṅkarabhāṣya). Delhi — Varanasi — Patna, 1964; B h a r t ṛ h a r i. Vākya-padiya, Brahma-kaṇḍa. Ed. by Prof. K.V.Abhyankar and Acarya V.P.Limaye. Poona, 1965.



Глава I

ГАУДАПАДА

СОЗНАНИЕ И КОСМОС: ОТРАЖЕНИЕ ИЛИ ПРООБРАЗ?

ГАУДАПАДА. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

«Великий учитель» Гаудапада (Gauḍapāda) — конечно же один из наиболее почитаемых мудрецов ранней ведантистской традиции. Известно, что от Шанкары Гаудападу отделяет, по крайней мере, одно поколение наставников. В конце своего комментария к главному произведению Гаудапады — «Мандукья-карикам» Шанкара приветствует его как «paraṁ-guru», то есть Великого учителя, или Учителя учителей. Разделы из «Мандукья-карик» почти буквально цитируются в комментарии Шанкары к «Брахма-сутрам» (карика 1.16 приведена в «Brahma-sūtra-bhāṣya», 2.1.9, тогда как упоминание карики 3.15 можно найти в 1.4.14). Хотя в этом комментарии к «Брахма-сутрам» Гаудапада и не назван по имени, о нем говорится как о великом «знатоке традиции веданты» (vedānta-saṁpradāya-vid). Гаудапада упомянут и в комментарии Шанкары к «Шветашватара-упанишаде», где утверждается, что он был учеником другого знаменитого ведантистского мудреца, Шуки (Śuka)¹. Существует также авторитетное свидетельство одного из ближайших учеников Шанкары, Сурешвары (Sureśvara), который цитирует пассаж из Гаудападовыx «Мандукья-карик» в своей работе «Naiṣkārmya-siddhi» («Достижение [состояния] бездействия»)², а также в своем субкомментарии к Комментарию Шанкары к «Брихадараньяка-упанишаде»³. Отрывки или цитаты из Гаудапады, как и само его имя, временами продолжают всплывать и в позднейших ведантистских работах⁴, и тон тут неизменно остается глубоко почтительным.

Имя ведантистского учителя дошло до нас в разных версиях; помимо самой популярной формы Гаудапада (Gauḍapāda), которую предпочитал Шанкара, встречаются и близкие вариации — Гаудачарана (Gauḍācarana)⁵, Гаудападачарья (Gauḍapādācārya) (Коммен-

тарий Шанкары к Швет.-уп., 1.8), Гаудачарья (Gauḍācārya) (Видьяранья, «Pañca-daśi», 2.23) или просто Гауда (Gauḍa) (Сурешвара, «Naiṣkārmya-siddhi», 4.44).

Трудно сказать что-либо определенное о жизни Гаудапада, поскольку, как это обычно бывает с ранними религиозными мыслителями Индии, сведения можно почерпнуть разве что из агиографий или из скудных упоминаний в более поздних философских текстах. В живой устной традиции веданты Гаудапада считается учителем непосредственного наставника Шанкары, ведантиста Говинды (Govinda). Позднейший адвайтист Анандагири (Ānandagiri), написавший собственное толкование ('Tīkā') комментария Шанкары к «Мандукья-карикам», замечает в начале своего текста, что Гаудапада начал литературно-философскую деятельность длительным покаянием (tapas) в Гималаях, в Бадарикашраме (Badarīkaśrama), то есть в священном месте, по традиции связанном с именем бога Нара-Нараяны (Nara-Nārāyaṇa). Ублажив бога аскезой и понравившись ему своим упорством, Гаудапада сумел добиться от него позволения проповедовать адвайта-веданту. Считается, что он получил первоначальное наставление в этой системе от другого легендарного мудреца, Шуки. После этого Гаудапада начал сочинять свой комментарий к «Мандукья-упанишаде». По свидетельству позднего адвайтиста Балакришнананды (Bālakṛṣṇānanda, XVII в.), Гаудапада был одним из почитаемых наставников народа Гауда, жившего у берегов реки Хираравати (по всей вероятности, в Северной Бенгалии)⁶. Так что вполне возможно, что он получил свое имя по имени народа, к которому принадлежал, а окончание «rāḍa» было добавлено позже в виде обычного почетного прозвища⁷.

Долгое время считалось, что Гаудапада жил в VII в. (эта версия основывалась прежде всего на предполагаемом времени жизни Шанкары — между 780-м и 820-м гг., поскольку исследователи единодушно отводят Гаудападе временной интервал примерно за столетие до Шанкары). Однако после того как нынешняя датировка Шанкары оказалась сдвинутой к более раннему периоду (приблизительно ко второй половине VII — началу VIII в.), тот же подход стал применяться и к Гаудападе. В.Бхаттачарья и Т.М.П.Махадеван предположили, что более достоверной датой для Гаудапады следует считать примерно 500-й г.⁸. Их гипотеза основывалась прежде всего на свидетельстве буддийских источников. К примеру, Бхававивека (Bhāvaviveka) в своем произведении 'Tarka-jvala' («Жемчужина рассуждения»), то есть в автокомментарии к собственному тексту

'Mādhyaṃika-hṛdaya-kārikā' («Карики о сердцевине [учения] мадхьямики»), 8.10 — 13, цитирует пассажи, поразительно близкие «Мандукья-карикам». Буквальные же цитаты из «Мандукья-карик» можно найти в метрическом трактате Шантаракшиты (Śāntarakṣita) 'Tattva-saṅgraha' («Собрание [заметок] о сущности [учения]»), 93, тогда как его ученик Камалашила (Kamalaśīla) в своем комментарии 'Rañjika' определяет их как 'upaṇiṣat śāstra' — «наставление упанишад». Принимая во внимание, что дата жизни Шантаракшиты бесспорно установлена по тибетским источникам (это 705 — 762 гг.), мы получаем верхнюю границу датировки жизни Гаудапады. А поскольку сам Гаудапада цитирует пассажи, которые весьма напоминают цитаты из Нагарджуны (Nāgārjuna) и Асанги (Asaṅga), нижняя граница не может проходить раньше 400-го г. Иными словами, большая часть исследователей сейчас сходится на том, что вероятным временем жизни и творчества Гаудапады следует считать V — самое начало VI в.⁹

Наиболее значительное произведение Гаудапады — бесспорно, его комментарий к «Мандукья-упанишаде» — «Мандукья-карики» ('Māṇḍūkya-kārikā'). Этот метрический трактат известен также под названиями «Гаудапада-карики» ('Gauḍapāda-kārikā'), «Гаудападия-карики» ('Gauḍapādiya-kārikā') и «Агама-шастра» ('Āgama-śāstra'), или «Шастра о священной традиции». Гаудапада написал также комментарий ('Bhāṣya') к произведению Ишваракришны (Īśvarakṛṣṇa) 'Sāṃkhya-kārikā' («Карики об [учении] санкхьи»), равно как и еще один комментарий ('Vṛtti') к работе 'Uttara-gītā'. Иногда Гаудападе приписывают также ряд тантристских сочинений (тут можно упомянуть 'Subhāgodaya-stuti', 'Śrī-vidyāraṇya-sūtra' и некоторые другие). Согласно традиции веданты, он сочинил и другие самостоятельные работы и комментарии, но их авторство не атрибутировано достаточно надежно¹⁰.

«МАНДУКЬЯ-КАРИКИ». ГРАДАЦИИ СОЗНАНИЯ

В этой книге мы рассматриваем Гаудападовы «Мандукья-карики». Это примечательное произведение объединяет и философские положения ранней веданты, и их прямые религиозные следствия. Как говорит современный исследователь Колин Коул в своей монографии о понятии 'asparśa-yoga' (букв. «йога, свободная от касаний, от связей») у Гаудапады, ему хотелось прежде всего «обратить внимание на главные сотериологические побуждения и направленность учения Гаудапады, насколько они выражены в «Мандукья-кариках». Понятие

«учение» использовано здесь в качестве указания на внутреннее религиозно-духовное измерение текста. Ибо текст этот воплощает в себе сразу несколько элементов сотериологических поисков индийской традиции. В рамках этой единой направленности как бы сплавлены воедино философия, метафизика, эпистемология, психология и религия»¹¹. Вполне сочувствуя этим словам и выраженному в них стремлению свести вместе метафизические положения текста и их религиозное содержание, я все же пришла к несколько иным выводам относительно онтологических посылок Гаудапады, представленных в его «Мандукья-кариках».

Сам трактат ведантиста разделен на четыре главы (*prakaraṇa*). Первая из них — «[Глава] о священной традиции» («*Āgama*»), название которой порой распространяется на весь текст, представляет собой развернутый комментарий к «Мандукья-упанишаде» ('*Māṇḍūkyaopaniṣad*'). Любопытно, что текст последней в виде двенадцати прозаических отрывков полностью включен в «Мандукья-карики» и не встречается отдельно в ранних списках. Многие западные индологи, в частности Пауль Дойссен, даже высказывали предположение, что сама эта поздняя упанишада была сочинена Гаудападой. Понятно, впрочем, что подобная гипотеза никак не согласуется с собственно ведантистской традицией, в которой педантично и строго проводится разграничение между священным писанием (богодухновенными текстами упанишад, или шрути — *śruti*, то есть «услышанным») и священным преданием (толкованиями, созданными мудрецом или философом, — смрити — *smṛti*, то есть «припомненным»). Как бы в противовес такому святотатственному предположению западных историков, в вишнуитской традиции веданты (у последователей Рамануджи и Мадхвы) авторство Гаудапады существенно урезается, и вся первая глава «Мандукья-карик», включая стихотворное толкование прозаических кусков, считается собственно «Мандукья-упанишадой».

Итак, первая глава произведения Гаудапады, или «[Глава] о священной традиции» («*Āgama-prakaraṇa*»), открывается подробной аналитикой сознания. Гаудапада прослеживает четыре состояния (*avasthā*) сознания; в ином толковании — это четыре «шага» (*pāda*), которые необходимо сделать, чтобы прийти к освобождению. Отметим сразу одну любопытную деталь: четыре «шага», четыре слагаемых некоего единого целого могут трактоваться и как четыре ноги животного, в данном случае священной коровы (или буйволицы), персонифицирующей собою сакральную Речь (*vāk*), которая стоит у самих истоков творения¹². Тут уместно вспомнить кстати, что в индийской просодии *pāda* обозначает также поэтическую стопу.

Первое состояние, знакомое всем, носит название 'viśva', или «Всеобщее». Это обычное состояние бодрствования (jāgarita), восприятия наяву, когда сознание постигает (в обычной терминологии индийских философских трактатов — «вкушает») внешние объекты. Гаудапада пишет об этом:

«Всеобщее» вкушает внешние объекты,
и оно вездесуще¹³.

(Мандукья-карики, 1.1).

Тут действуют нормальные органы чувств (indriya), органы действия (karmendriya)¹⁴; тут непреложны законы нормальной, прагматично ориентированной человеческой логики.

Второй «шаг» сознание делает, переходя в состояние сна со сновидениями (svapna). Это состояние получает в «Мандукья-упанишаде», и соответственно в «Мандукья-кариках», название «Сияющее» (taijasa). По словам Гаудапады

«Сияющее» же вкушает внутренние [объекты]¹⁵.

(Мандукья-карики, 1.1).

Объектами тут выступают порождения самого же сознания: его собственные образы, воспоминания, грезы. Строго говоря, к той же ступени относятся и вообще все «иллюзорные», фантазийные, обманчивые восприятия, которые невозможно верифицировать, проверить в обычном опыте. Мы бы сказали, что сознание сияет тут отраженным светом, питаюсь прежним своим опытом и прежними умениями, накопленными в обычной, практической жизни. Похоже, правда, что для Гаудапады семантический акцент здесь несколько смещен: сознание выступает «сияющим», поскольку внешние, грубые покровы содраны, а тонкая оболочка грез не в силах заслонить внутренний свет, исходящий из глубины самого атмана.

Вместе с тем, подобно сознанию в состоянии бодрствования, «Сияющее» сознание активно использует все свои инструменты и орудия. Вслед за составителем упанишады Гаудапада поясняет, что на этой стадии, точно так же, как это происходило на первой, мы можем насчитать у сознания «семь членов» (sapta-aṅga), или телесных органов, телесных функций, и «девятнадцать ртов» (ekopaviṁśati-mukha):¹⁶ пять органов чувств (buddhi-indriya), пять «органов действия» (karma-indriya), пять «жизненных сил» (prāṇa),

равно как и трехсоставный «внутренний орган» (antahkaraṇa) (включающий buddhi, или интеллектуально-волевое начало, manas, то есть интегратор всех функций органов чувств, и ahaṅkāra, или осознание собственной личности, собственного, отличного от всех, индивидуального «я»), сопровождаемый мерно текущим процессом познания (citta). Все указанные функции, определения или свойства сознания (или, что то же самое, его инструменты) сами по себе вполне бессознательны; это такие же внешние, телесные оболочки атмана, как и его материальные воплощения. По сути, это своеобразные «двери восприятия» или же щупальца, которые атман выпускает, когда желает ознакомиться с окружающей его действительностью. С некоторой натяжкой и рискуя чересчур осовременить древнюю аналитику сознания, можно было бы сказать, что «инструменты» атмана выступают здесь в виде набора своеобразных компьютерных средств (причем как вещественно-телесных «железок» самого механизма, так и его программного обеспечения, чисто функциональных приемов — software). Понятно, что компьютер никак не может считаться одушевленным, одухотворенным: его всего лишь использует по назначению чистый дух, то есть атман. Строго говоря, аналогия хромает лишь в одном существенном аспекте: сам компьютер здесь воображаем, «вымышлен» иллюзорным усилием пользователя; с точки же зрения абсолютной истины (pāramārthika-satyam), тут нет ни объектов исчисления или восприятия, ни программы рассмотрения, ни самих орудий.

Между тем, пока иллюзия эта еще не стала очевидной, в сферу действия таких орудий попадают как предметы внешнего мира (на первой стадии, пока атман известен как «Всеобщее», или viśva), так и вымышленные объекты, продуцируемые самим сознанием (на стадии «Сияющего» сознания, то есть во сне или грезе). Их подразделение на эти две группы и предопределяет собой границу между первым и вторым «шагом», первой и второй «четвертью».

Третье состояние сознания, или третий «шаг», приводит нас в царство глубокого сна (supta, suṣṛpti). Это сон, который в современной науке принято называть медленным (в отличие от предшествующего ему второго состояния — быстрого сна, порождающего образы). Соответствующее состояние атмана обозначено как «Сознающее» (grājña); по словам «Мандукья-упанишады», все тут «становится неразличимым», одной лишь «глыбой сознания» (grājñaghana)¹⁷ (см. также толкование этого в «Мандукья-кариках», 1.1 — 5).

Если на прежних стадиях сознание еще пользовалось своими особыми инструментами или орудиями, то здесь орудия эти свернуты и

пребывают в латентном состоянии, — создается впечатление, что, как искусно украшенное и опасное оружие, они зачехлены и спрятаны до очередной надобности. Дело в том, что в глубоком сне без сновидений вместо множества «внешних» или «внутренних» объектов сознание имеет дело с одним-единственным чувством — ощущением неизреченного блаженства (*ānanda*). Щупальца втянуты, двери восприятия захлопнулись, сознание втягивается внутрь и остается один на один с собственной природой. Это еще не желанная не двойственность, это пока лишь предчувствие бессмертия и истинного блаженства, пред-вкушение, вкус вечности на губах. И вкус этот, как говорят, сладок. Во всяком случае, направление указано. Пока что атману дано лишь на мгновение заглянуть за покрывало майи, но этого достаточно, чтобы ощутить покой, отдохновение, свежесть новых сил и возможностей.

Для того же, чтобы у адепта не возникло опрометчивого желания застрять и остановиться на стадии «Сознающего» атмана в глубоком сне без сновидений, Гаудапада вскользь замечает в своих кариках, что третий «шаг» — это не просто стадия блаженства, но и «тяжелый сон», «оцепенение» (*nidrā*). Здесь уже нет обманчивого многообразия, но во тьме дремоты нет и истинного света. Это еще не освобождение, но всего лишь расставание с иллюзиями, своего рода отрицательное, апофатическое прозрение. Буддиста, наверное, могла бы удовлетворить такая краска, живописующая нирвану, поскольку *piṅvāṇa*, или «угасание», обыкновенно рассматривается как успокоение, равновесие всех дхарм, отсутствие болезненной и суетной активности; для ортодокса-ведантиста такое состояние слишком опасно сближается с полным угасанием и отрицанием. Ведантисту непременно понадобятся онтологические гарантии спасения и обещание некой положительной сущности, гарантии реального существования атмана, а не слегка завуалированная метафора милосердной смерти как полного избавления от страданий. Каков бы ни был «вкушаемый» объект, каковы бы ни были возбуждаемые им чувства, неизменным тут остается сознание как реальное основание всякого опыта и всякого восприятия, как главный принцип жизни вообще¹⁸.

Решившись сделать четвертый «шаг», мы немедленно попадаем на вершину пирамиды. Нужно лишь оговориться: поскольку мы все еще имеем дело с феноменальными состояниями сознания, то есть с чем-то реально достижимым (и постижимым) уже здесь — в этом мире и в этой вселенной, — четвертый «шаг» обеспечивает нам всего лишь еще одно приближение к сущности атмана. Разумеется, сам по

себе он отнюдь не равен освобождению: истинная свобода наступит только тогда, когда обратный путь окажется невозможным. Но так или иначе, «четвертое» состояние приносит с собою блаженство и прекращение горестей; важно и то, что оно имеет ясный онтологический статус, поскольку в потенции, в пределе свойственно всем без исключения живым существам.

«В уничтожении всех печалей
распорядитель-Господь неистощим,
Недвойственное блаженство,
«Четвертое» [состояние],
считается заполняющим собою все существа¹⁹.||»

(Мандукья-карики, 1.10).

«Тиṭīa» (букв. «четвертое») — это предельное состояние, снимающее всякую противоположность между «внешним» и «внутренним», между сном и бодрствованием, светом и тенью, блаженством и тревогой. Ведь не случайно, что в «Мандукья-кариках» для него не нашлось собственного имени; имя это оказывается заменено порядковым числительным: «Четвертое» состояние вообще не может быть определено и обозначается по преимуществу апофатически, в череде взаимопротиворечивых обозначений, то есть, по существу, в терминах отрицательной теологии. Даже в самой «Мандукья-упанишаде» оно предстает перед слушателем прежде всего через длинный ряд отрицаний:

«Они считают „Четвертым“ то, что не сознает внутреннего, не сознает внешнего, не сознает их обоих, это и не глыба сознания, это не сознание и не отсутствие сознания. Оно невидимо, лежит вне обычной практики, недостижимо, невыводимо, немыслимо, неопишимо»²⁰ (Ман.-уп., 7).

В толковании Гаудапады соответствующая карика звучит так:

Эти двое, «Всеобщее» и «Сияющее»,
полагаются связанными
причиной и следствием. |
«Сознающее» связано лишь причиной.
Ни одна из этих двух [возможностей]
не существует для «Четвертого». ||

«Сияющее» не постигает ни себя, ни другого,
ни истины, ни лжи. |

Но это «Четвертое» —
всегда свидетель всего²¹ ||.

(Мандукья-карики, 1.11-12).

В комментарии Шанкары к 7-й карике трактата Гаудапады, там где понятие *tuṅṡa* разобрано подробно, поясняется, что все предыдущие «космические» или «воспринимающие» состояния подобны веревке в руках искусного жонглера или волшебника. Публике может показаться, будто веревка поднимается к небесам, однако это не более чем ловкий трюк, разгадать который способны лишь самые проницательные зрители. Или, говорит дальше Шанкара, «подобно тому как волшебник остается стоять на земле, оставаясь невидимым [для зрителей] благодаря покрывалу своей волшебной иллюзии, выходящая реальность, называемая Четвертым состоянием, [постигается лишь мудрецами-ведантистами]»²².

Иными словами, лишь это «Четвертое» состояние поистине лежит вне какой бы то ни было двойственности, за пределами суетного мирского многообразия. В кариках Гаудапады оно прямо названо «не-двойственным» (*advaita*). Недвойственность отличает как высшую точку сознания, так и раскрывающуюся в ней высшую реальность, тождественную освобождению. Именно благодаря появлению этой концепции учение Гаудапады — а вслед за ним и позднейшая система Шанкары — начали именоваться «адвайта-веданта» — «недвойственная веданта».

Соблазнительно усмотреть истоки такой концепции в воззрениях буддийских школ, непосредственно предварявших школу Гаудапады. Американский исследователь Ф.Уэлинг считает, например, исторически достоверным, что «адвайта-веданта Гаудапады отличалась от предшествующей ей веданты, и многие аспекты этого различия объяснимы только исходя из признания сознательного или невольного заимствования теорий махаянского буддизма»²³. Пожалуй, именно в буддийской *шунья-ваде* Гаудапада почерпнул противопоставление «суетного», неподлинного знания (*saṃvṛti-satya*) и высшего знания (*pāramārthika-satya*), равно как и уверенность в том, что это высшее знание заведомо должно оставаться неопределимым, несказуемым, принципиально уклоняющимся от вербализации. Наконец, именно в буддизме он нашел представление о «мае» (*māyā*)²⁴, то есть неизбежной иллюзорности мирского знания и даже всего мирского опыта вообще.

Посмотрим, какой предстает майя в Гаудападовых кариках. В первой же главе, вслед за косвенным описанием «Четвертого» состояния сознания, говорится:

Когда пробуждается душа,
спавшая дотеле
под воздействием безначальной майи, |

Она пробуждает то,
что не рождено, недвойственно,
лишено сновидений и тяжелого сна²⁵ ||.

(Мандукья-карики, 1.16).

Иными словами, мы имеем дело все с тем же противостоянием трех первых ступеней восхождения и ступеньки четвертой, но теперь нам становится окончательно ясно, что три первых «шага» не выводят человека за пределы иллюзии, сновидения. Отсчет реальности начинается с вершины, а то, что представлялось незбылемым, прочным, достоверным, на поверку предстает зыбкой грезой. Рвется марево сновидения, сброшен со счетов тяжелый, глубокий сон, но столь же ненадежной стороной вдруг оборачивается к нам и привычная реальность яви. Буддист сказал бы о «пустоте» (*śūnyatā*), зияющей пропасти, лежащей в подкладке всякого опыта, всякого восприятия. Ведантист Гаудапада до странности сближается с ним, отстаивая тезис об иллюзорности эмпирической действительности.

Здесь, пожалуй, стоит вернуться к изначальной трактовке четырех «четвертей». Я думаю, что вообще неверно представлять себе их в виде сегментов, на которые распадается некая единая целокупность, единая сущность. Да и лесенка сущего, последовательное продвижение, чередование «шагов», или ступеней, — далеко не самый точный образ. В своем комментарии к «Мандукья-упанишаде» Шанкара разъясняет, что каждую из «четвертей» уместнее рассматривать как своего рода «четвертак», составляющий разменную долю более крупной монеты; тогда мелкие, менее ценные единицы дробления будут поглощаться единицами более крупными²⁶. Иначе говоря, состояния сознания входят друг в друга без остатка, как набор матрешек, как китайские шкатулки: все они укладываются внутри самой крупной, самой представительной куклы или коробки. Стало быть, все «шаги», или «четверти», представляют собой иерархическую структуру, где каждый следующий — высший — слой целиком поглощает собою слой предыдущий. И в самом деле, даже в последнем речении «Мандукья-упанишады» соответствие между «четвертями» установлено «ввиду соизмеримости (*mitēh*) [с другими состояниями] или ввиду способности поглощать (*apīteḥ*) [предыдущие состояния]»²⁷.

Похоже, что теперь несколько яснее предстает и вся концепция реальности. Высшее, самое важное состояние сознания — это своего рода опора, стержень, несущая конструкция, которая обеспечивает прочность всей структуре мироздания. В терминах Гаудапады — это

единственная «реальность», подпирающая собой все остальное. Без «Четвертого» состояния, которое на первый взгляд кажется самым туманным и неуловимым, а на деле удерживает и все остальные от соскальзывания в небытие, сама конструкция целиком растворялась бы в мареве всеобъемлющей иллюзии. Вот почему в четвертой, заключительной главе «Мандукья-карик» Гаудапада еще более решительно высказывается в пользу реальности, вечности и «нерожденности» этого поистине «последнего» состояния сознания:

Видимость порождения,
 видимость движения
 и точно так же видимость
 вещественности |
 Существует у сознания,
 которое не рождено,
 неподвижно и невещественно;
 [Это сознание] спокойно
 и недвойственно²⁸ ||.

(Мандукья-карики, 4.45).

Таким образом, мы ясно видим, как, с одной стороны, Гаудапада вроде бы вполне разделяет чисто буддийское сомнение в реальности мира, с другой же — определенно противопоставляет буддизму свое искреннее убеждение в том, что есть некая онтологическая реальность, которая существует безусловно и абсолютно. Велико искушение сделать отсюда и соответствующий вывод, прямо сблизив Гаудападову концепцию реальности с ведантой Шанкары. В этом случае такое «Четвертое» состояние сознания, не уловимое обычными средствами рационального постижения, тем не менее считается бесспорно реальным и представляет собой не что иное, как высшее «я», или чистый атман, тождественный Брахману. Текст «Мандукья-карик» конечно же дает основания для подобных сближений. Однако не будем спешить с окончательными выводами. Посмотрим, не найдется ли тут какого-то более последовательного и убедительного объяснения.

Все в той же первой главе своих карик Гаудапада предлагает способ приближения к высшей реальности, опирающийся на особые приемы медитации или же специально подобранные заклинательные формулы-мантры (mantra). Скажем, одним из возможных отражений четырех упомянутых «шагов» может служить рецитация священного слога Ом (Om). Тогда каждое из трех первых состояний поочередно отождествляется с одним из звуков, на которые этот слог раскладывается по правилам санскритской фонетики: поскольку звук «о» счи-

тается дифтонгом, мы получаем тут звуковой ряд 'a' — 'u' — 'm'. Гаудапада пишет:

Звук «а» ведет ко «Всеобщему»,
тогда как звук «у»
ведет к «Сияющему», |
А звук «м» ведет к «Сознающему»²⁹ ||...
(Мандукья-карики, 1.23).

При этом 'turīya' не находит себе прямого соответствия в звуковом строе слога; символ «Четвертого» состояния — это «точка» (bindu) как часть графического изображения «анусвары» (anusvara), или конечного носового призвучия, создающего назализацию дифтонга 'o'³⁰. Потому и Гаудапада в продолжение своего рассуждения говорит:

...Для лишнего же меры
не существует никакого движения³¹. ||
(Мандукья-карики, 1.23).

«Лишний меры» (amātra) здесь — конечно, чистый атман, или же в данном случае адепт (sādhaka), для которого более не значимы «меры звука» (mātra), адепт, который вышел за пределы звуковых определений, тот, кто более не связан даже конкретным фонетическим звучанием слога Ом. Вместе с тем «лишний меры» — это «несоизмеримый» Брахман (ибо чистый атман, или высший Брахман, по самой сути своей недоступен обычному восприятию и рациональному пониманию, «невымерен» никакими источниками достоверного познания³²). Скажем, в самой «Мандукья-упанишаде» три первых «шага» сознания (и соответственно три первых, «звучащих» доли священного слога Ом) отличает как раз их «соизмеримость» (miti, еще одно производное от глагольного корня tām — «мерить») и «поглощение» (apīti), то есть способность вливаться, без остатка входить в более высокий иерархический уровень. (См. Ман.-уп., 11.)

Подводя итоги сопоставлению четырех состояний сознания и четырех «долей» сакральной мантры, Гаудапада провозглашает:

Следует знать слог Ом по четвертям;
нет сомнения, что меры звуков
и есть эти четверти. |
Познав этот слог Ом по четвертям,
не стоит размышлять более ни о чем³³ ||.

(Мандукья-карики, 1.24).

И далее:

Следует сосредоточить разум на слогѣ Ом,
 слог Ом есть Брахман,
 лишенный страха. |
 Для упрочившегося в слогѣ Ом
 нет больше никакого страха ³⁴||.

(Мандукья-карики, 1.25).

Наконец, в «Мандукья-упанишаде», равно как и в «Мандукья-кариках» Гаудапады приводится еще одно соответствие, еще одна «четверка» сущностей. Согласно ведийской традиции, состояние бодрствования (так называемое «Всеобщее» — *viśva* — состояние сознания) обычно отождествляется с определенным космическим состоянием атмана. При этом «бодрствующая» космическая душа, обнимающая собою все живые души, душа, называемая «Всечеловеческим» (*vaiśvānara*) Господом, или попросту Богом-творцом, «вкушает», то есть воспринимает, внешние объекты. В число таких объектов попадают вселенские образования, сотворенные этой космической душой многочисленные миры и их всевозможные проявления. (См. Ман.-уп., 9.)

Похоже, что автор упанишады вместе со вторящим ему комментатором как бы проецируют определенные состояния психики, свойственные индивидуальной душе, на теологически развернутую модель вселенной. Судя по отзывам самого Гаудапады и его собственных толкователей (среди них можно отметить Шанкару и других, более поздних ведантистов), второй «четверти», или второму «шагу» сознания («Сияющему» сознанию, или *taijasa*), поставлен в соответствие так называемый «Золотой зародыш» (*hiraṇya-garbha*); это все та же «космическая душа», но теперь она только грезит, произвольно вымысливая для себя многообразные сны. Ступени же «Сознающего» (*prājña*), то есть атмана в состоянии глубокого сна без сновидений, соответствует «Непроявленное» (*avyakta*) состояние вселенского атмана; таким он бывает в промежутках между двумя циклами творения. Только на высшей стадии чистый атман и «Четвертое» состояние сознания могут близко соприкасаться или даже сливаться воедино.

«МАНДУКЬЯ-КАРИКИ».

ИЛЛЮЗОРНЫЙ МИР И ПРОБЛЕМА ТВОРЕНИЯ

Вторая глава трактата Гаудапады названа «Главой о ложности» ('*Vaitathya-prakarana*'). «Ложность» в данном случае — «не-

реальность», «не-достоверность», онтологическая сомнительность. Поскольку тезис о сходстве, внутреннем подобии трех первых состояний сознания уже заявлен, Гаудапада прямо начинает свое рассуждение со сравнения восприятий во сне и наяву. Несколько начальных карик главы опираются по преимуществу на аргументы «от здравого смысла», причем надо признать, что аргументы эти до наивности просты. Адвайтист прямо заявляет, что объекты, увиденные во сне, никак не могут быть признаны реально существующими, так как, обладая они обычными пространственными измерениями, не поместились бы «внутри» (antah) соответствующих воспринимающих субъектов:

[Искушенные] люди говорят:
все сущности во сне ложны, |
Ибо сущности эти
пребывают внутри...³⁵||
(Мандукья-карики, 2.1).

К числу схожих «пространственных» аргументов относится и сомнение в возможности таких объектов (или же воспринимающего их субъекта) реально перемещаться, меняя места пребывания, пути их достижения, способы движения. Сюда же примыкает и «временной» аргумент, согласно которому времени для всех этих перемещений у спящего человека явно недостаточно (по всей вероятности, время внутри сновидения идет гораздо быстрее). (См. Мандукья-карики, 2.2.)

Пока, как видим, ставка делается на различие сна и яви, доступное и открытое каждому здравомыслящему человеку. И в этот момент Гаудапада делает ловкий логический поворот, пытаясь использовать все те же рациональные доводы для обоснования принципиального сходства восприятий во сне и наяву:

Точно так же считаются ложными
и сущности яви,
подобно сущностям во сне...³⁶|
(Мандукья-карики, 2.4).

Читатель вправе возмутиться — уж слишком откровенно передернут аргумент в рассуждении. Попробуем, однако же, посмотреть на предмет спора с иных позиций. В самом деле, на что же тут опирается адвайтист? Вначале он отстаивает реальность пространственно-временных отношений, а затем с удивительной легкостью этой реальностью пренебрегает. Вероятно, правильное всего здесь рассматривать упомянутые пространственно-временные отношения на-

подобие Кантовых «чистых форм рассудка», то есть определенных границ, парадигм, неотъемлемых свойств самого нашего восприятия. Если время и пространство суть чистые «вместилища» нашего опыта, они действительно оказываются характеристиками восприятия, а вовсе не неперменными онтологическими свойствами реальности. Тогда и «общий аргумент» (в терминах Гаудапады это звучит так: 'prasiddhena eva hetunā' — «благодаря известному общему аргументу») становится вполне убедительным, раз уж явь и сон уподобляются по самому главному их отличительному признаку — оба даны нам в парадигмах восприятия.

Рассматривая вопрос об онтологической природе мира, а также проблему его творения, адвайтист пробует оценить и представления других школ. Скажем, в четвертой главе своих карик, в главе, где он заново возвращается к прежде названным и разобранным проблемам (некоторые карики даже содержат текстуальные повторы стихов из предыдущих глав), он перебирает возможные варианты философского толкования причинности.

Как известно, в индийской ортодоксальной традиции существуют два главных подхода. Согласно одному из них, который в конечном итоге оформился как учение *satkārya-vāda* («учение о реальности следствия»), всякое следствие реально пред-существует в своей причине, до поры до времени пребывая внутри нее в свернутом, латентном, состоянии. Тогда творение (в том числе и творение мира) предстает как постепенный процесс развертывания, берущий свое начало в самой причине. С точки же зрения второго подхода к причинности, известного как учение *asatkārya-vāda* («учение о нереальности следствия»), рождение следствия — это всегда некий взрыв, прерыв постепенности, следствие всегда оказывается чем-то абсолютно новым, прежде не бывшим, чем-то кардинально отличным от собственной причины.

Первый вариант толкования причинности разделяла санкхья. Поэтому и мир в ней предстает в виде развертывания, постепенной эволюции «первоматерии» — *prakṛti*. Поскольку сама *prakṛti* безусловно реальна, эта реальность как бы сообщается и всем ее модификациям: объекты внешнего мира реальны, ибо их текстура, их «ткань», в конечном счете сплетена из «нитей», или «гун» (*guṇa*), все того же единого первоначала. Второй подход характерен для ньяи и вайшешики, которые, по существу, настаивали на возникновении реальных предметов и явлений из небытия.

Гаудапада отмечает, что, став на точку зрения санкхьи, мы столкнулись бы с неизбежностью бесконечного регресса (*anavasthā*) при-

чинно-следственной цепи. Бессознательная, неодушевленная причина, постоянно и бессмысленно продуцирующая следствия, лишь уведит нас в дурную бесконечность, лишая надежды на освобождение от круга перерождений. К тому же, по мысли Гаудапады (и тут он опирается на почтенную и непререкаемую традицию индийской ортодоксии), нечто разделенное и раздробленное не может полагаться вечным; более того, такая подверженная модификациям «первоматерия» не может даже считаться нерожденной, безначальной: дробность и текучесть уходят вдоль этой линии в обе стороны, и нам никак не отыскать единой точки, стоящей у истоков многообразия, равно как не увидеть и той единой точки, в которой это многообразие пресекается³⁷.

Стало быть, поскольку в конечном счете убеждение найяиков и вайшешиков в качественном различии причины и следствия приводит нас к признанию случайности, необъяснимой спорадичности появления мира, на него также нельзя опереться при определении онтологического статуса вселенной.

Единственной свободной от противоречий доктриной оказывается, по мнению Гаудапады, теория *ajāti* («отсутствие порождения»), то есть вывод о невозможности творения вообще. Получается, что, как только мы начинаем рассуждать последовательно, нам приходится признать, что творение мира, равно как и само его существование, всего лишь иллюзорны. Тем легче оказывается теперь, возвращаясь к предыдущему рассмотрению, окончательно поставить знак равенства между сном и явью. Выходит, что все наши восприятия наяву подобны сновидениям и грезам, они ничему не соответствуют и служат всего лишь «пустыми» знаками отсутствующих вещей.

Отсюда уже естественно вытекает и главная посылка Гаудапады:

То, что не существует
в начале и в конце,
не существует также и в середине³⁸. |

(Мандукья-карики, 2.6).

Здесь мы отходим от доводов здравого смысла и возвращаемся к основным постулатам, лежащим в основе адвайтистской теории мироздания. Все, что имеет начало и конец, все, что непрочно, изменчиво, текуче, уже по одной этой причине не может считаться достоверным, а значит, и реально существующим. Все изменчивое несет в своей сердцевине упадок и разрушение; все строящееся и преобразующееся строится только к собственной гибели, все развивающееся и

растущее изначально больно смертью. Реально существующим мы вправе считать лишь то, что пребывает вечно и не подвержено изменениям. Стало быть, и сущности, объекты, данные нам в восприятии (будь то сновидение или греза либо обычное восприятие бодрствующего субъекта), нереальны, ложны (*vitatha*) уже просто в силу своей переменчивости. Вещи меняются и «оборачиваются», а потому и приговор им суров: это полые внутри «оборотни», чьи образы безвозвратно тают пред ясным светом сознания.

Здесь адвайтист, с одной стороны, явно отсылает нас к буддийскому опыту, к буддийской картине мира, согласно которой все явления «моментальны», мгновенны (*kṣāṇika*), а весь мир предстает в виде непрерывного потока становления (*saṃtāna*). С другой стороны, даже в самой этой карике, где старательно обосновывается «ложность» всего сущего, явственно различимо томление по прочной основе мироздания, по вечному Брахману, который один лишь способен уделить всем вещам малую толику собственной реальности, чтобы с его помощью они тоже смогли поучаствовать в вечности.

Гаудапада пишет:

Даже наяву все,
 постигаемое внутренним восприятием,
 считается нереальным, |
 Тогда как то,
 что постигнуто внешним восприятием,
 [считается] реальным.
 Однако логично предположить,
 что в обоих видах постижения
 воспринимается нечто ложное³⁹. ||

(Мандукья-карики, 2.10).

И далее, в той же второй главе говорится:

Подобно тому, как видится нечто
 во сне или в иллюзии,
 подобно тому, как виден в небе
 волшебный город гандхарвов, |
 Так и вся эта вселенная видится мудрым,
 искушенным в веданте⁴⁰. ||

(Мандукья-карики, 2.31).

Интересно, что эта последняя карика почти дословно заимствована из знаменитого буддийского текста — «Мадхьямика-карик» Нагарджуны. Правда, там она звучит чуть иначе:

Подобно иллюзии, подобно сновидению,
 подобно волшебному городу гандхарвов, |
 Подобно [видимости] рождения, —
 таким [предстает] это состояние,
 этот поток [существования]⁴¹. ||

(Нагарджуна. Мадхьямика-карики, 7.34).

Как видим, и там и здесь изменчивость, текучесть прямо приравнивается к иллюзорности. Коль скоро нечто преобразуется, перетекает и множится (а именно таковы по самой своей сути и наши восприятия, и их объекты — предметы и явления внешнего мира, даже будь мы в принципе готовы допустить их реальное существование), оно, по определению, неподлинно, иллюзорно, как иллюзорен открывающийся глазу волшебный город небесных музыкантов — гандхарвов. Внешние объекты нереальны, «ложны» (*vitatha*, *vaitathya*), поскольку их можно без остатка свести к внутренним восприятиям (потому, скажем, «экономнее» будет, воспользовавшись бритвой Оккама и не умножая понапрасну сущностей, считать реальными лишь сами эти восприятия). Однако, как мы убедились, внешние объекты нереальны и по куда более веской причине, они «ложны» и неподлинны, ибо по самой природе своей изменчивы и преходящи.

Правда, не стоит и чересчур преувеличивать значение всех этих философских параллелей. Есть, конечно, и существенная разница между буддийским отношением к иллюзорности мира и отношением адвайтистским. В самом деле, для буддиста все может начинаться и заканчиваться идеей «ложности», но там, где он склонен видеть лишь распадающуюся, разорванную реальность, там, где ему мерещится реальность, обратившаяся в поток мгновенных феноменов, которые беспрерывно являются из пустоты и в эту же пустоту уходят, Гаудапада открывает для себя нечто совершенно иное. Он ищет скорее надежную опору, прочный стержень, который смог бы подпереть ненадежную текучесть сущего. Я бы сказала, что адвайтист Гаудапада, равно как и его позднейший ученик — Шанкара, видит и в самой космической иллюзии, майе, скорее уж некое обозначение завесы, скрывающей высшую сущность. Майя у них соотносится прежде всего с ведийской метафорой «сокрытого», «тайного» (*gūḍha*) Брахмана⁴².

Потому как непосредственное продолжение той же мысли мы обнаруживаем в «Мандукья-кариках» любопытный пассаж, едва ли возможный в чисто буддийском контексте:

Но если в обоих состояниях
 у всех объектов
 [постигается] ложность, |

Кто же тогда постигает эти объекты,
и кто тогда их вымысливает?⁴³ ||

(Мандукья-карики, 2.11).

Ответ дается в следующей карике:

Господь-атман вымысливает себя самого
через собственную майю. |

Он и постигает сущности.

Таково твердое убеждение веданты⁴⁴. ||

(Мандукья-карики, 2.12).

Немного дальше Гаудапада разъясняет, в каком порядке происходит такое «вымысливание» (*kalpanā*)⁴⁵. Оказывается, вначале высший атман создает иллюзорное представление об отдельной душе (*jīva*), а уж затем усилием творческого воображения проецирует вовне образы предметов и явлений, образы действий и образы плодов таких действий (*phala*), пожинаемых в круговороте сансары. По существу, маршрут движения здесь пролегает внутри все той же пирамиды состояний сознания, вот только вектор меняется на обратный, и движение идет в противоположном направлении. Если адепт, стремящийся прийти к единству атмана, постепенно движется все дальше от обычного состояния сознания наяву, когда ему кажется, будто он имеет дело с реальными внешними объектами, то высший атман в этой игре «вымысливания» переходит от чистых иллюзий и грез к представлению о предметах и явлениях эмпирического мира. Позднее мы еще вернемся к вопросу о том, действительно ли приходится иметь тут дело с двумя разнонаправленными движениями. Пока что обратимся к тексту самого Гаудапады, который рассуждает о творческой активности высшего атмана:

Вначале он вымысливает отдельную душу,
а затем по отдельности все сущности, |

Внешние и внутренние.

И каково знание [души] —
такова и ее память⁴⁶. ||

(Мандукья-карики, 2.16).

Получается, что, согласно «Мандукья-карикам», мир отдельных душ и внешних объектов в конечном счете — всего лишь проекция единого и нераздельного сознания. В разных местах своих Карик Гаудапада дает этому сознанию различные имена: порой это атман упа-

нишад, порой — просто сознание (*citta*). Заметим, что этот последний термин, обычно относимый к «мышлению», «ментальной деятельности», весьма часто встречается именно в буддийских текстах; отсюда он, по всей вероятности, и перекочевал в произведение Гаудапады. Однако если буддийская *citta* по природе своей моментальна и изменчива, то для Гаудапады «сознание» составляет реальную подкладку видимой вселенной. Чаще всего оно прямо отождествляется с неизменным, вечным и чистым атманом.

Говоря о глубинной пропасти, разделяющей иллюзорный мир и вечный атман, Гаудапада напоминает и о том, что атман мы способны представить себе как вместе с объектами, так и отдельно, независимо от них. Между тем сами объекты воспринимаются нами лишь благодаря атману, они даны нам лишь постольку, поскольку уже освещены светом сознания. Стало быть, атман способен существовать независимо от вещей, тогда как вещи ущербны в своей реальности и существуют лишь благодаря отраженному свету, благодаря внутренней поддержке атмана.

Этот [атман] полагается
вместе с нереальными сущностями,
однако он полагается
и недвойственным. |
Сущности же непременно полагаются
вместе с этим недвойственным [атманом];
потому-то недвойственность
так благодатна⁴⁷. ||

(Мандукья-карики, 2.33).

Иными словами, из двух аспектов атмана (и, заметим сразу, из двух аспектов бытия вообще) предпочтителен тот, что определяется как недвойственный (*advaita*). Гаудапада говорит:

А потому, познав это так,
следует укрепить свою память
в не-двойственности⁴⁸. |

(Мандукья-карики, 2.36).

И, уже исходя из этого, Гаудапада конструирует своеобразную иерархию различных уровней бытия и соответствующих им восприятий. Хотя три начальных состояния сознания и открывающаяся в них феноменальная действительность реальны лишь относительно, иллюзорно, они все же не могут быть просто сброшены со счетов как слу-

чайные ошибки или заблуждения. Похоже, что реальность по-разному отвечает в них, похоже, что по мере движения вперед, по мере удаления от единой точки не-двойственности, свет сознания как бы постепенно угасает, а его реальность истончается. Может даже возникнуть ощущение, что картина, предлагаемая Гаудападой, чем-то близка теоретическим построениям неоплатонизма, где изначальный свет постепенно слабеет, углубляясь в толщу косной, инертной материи.

Разумеется, родословную этой концепции Гаудапады при желании нетрудно проследить вплоть до буддийской теории «двух истин» с ее противопоставлением «суетной», «профанической», «спрятанной» истины (*saṃvṛti-satya*) и истины абсолютной, безусловной (*pāramārthika-satya*). Можно вспомнить и о том, что схожее представление об иерархии бытия и знания составляет один из главных теоретических постулатов адвайта-веданты Шанкары. Последний, как известно, различал «эмпирическое», «неподлинное», «практически-удобное» знание (*vyāvahārika-jñāna*) и противостоящее ему «высшее», «абсолютное» знание, знание «с точки зрения высшей истины» (*pāramārthika-jñāna*).

Кажется вполне естественным увидеть и в учении Гаудапады примерно такой же вариант вселенской иерархии, когда каждый следующий «шаг», или ступень (*rāda*), сознания всегда чуть более реален по сравнению с предыдущими и занимает определенное место в иерархической структуре бытия. Я, однако же, склонна полагать, что дело обстоит несколько сложнее; думаю, что все эти четыре состояния сознания, равно как и соответствующие им четыре космических образа божества, четыре «шага» к освобождению, да, впрочем, и все остальные «четверки», составляют не просто ступенчато организованную раскладку мира, но вступают с чистым сознанием в совершенно иные, гораздо более тесные отношения.

В своей книге, посвященной Гаудападе, Колин А. Коул пишет о медитации, объектом которой становится Брахман: «Метод *Asparśa Yoga* можно назвать «техникой бессознательного», поскольку в задачу его входит сделать сознание тихим и неподвижным (*anagata*). Сознание в виде опытного, эмпирического восприятия должно быть преобразовано в свою истинную сущность, то есть в сознание чистое и недвойственное»⁴⁹. С этими определениями в принципе можно, пожалуй, и согласиться (хотя, по правде говоря, образ «неподвижности» — отнюдь не та метафора, которая первой приходит на ум при знакомстве с учением Гаудапады). Однако спустя несколько страниц исследователь поясняет, что, по его мнению, главное

различие между системой Гаудапады и более ранними вариантами ведантистской мысли коренится в явном предпочтении, которое Гаудапада отдавал «более глубоким медитативным задачам» (видимо, в противовес тем упрощенным целям, что ставили перед собой адепты, ориентировавшиеся исключительно на мантры)⁵⁰. Я с трудом представляю себе, как можно хвалить религиозного философа за то, что тот мыслит «более глубоко», или «более возвышенно», или даже «более абстрактно»; коль скоро мы действительно пытаемся разобраться в особенностях учения Гаудапады, коль скоро мы пробуем оценить его собственный вклад в историю религиозной мысли, вероятно, следует остановиться на отличительных, уникальных чертах его концепции сознания — сознания, которое для него прямо приравнивается к вечному спасению.

Гаудапада будто бы ничем существенно не отличается от адвайтиста Шанкары, когда он — в противоположность буддистам — рассматривает освобождение от сансарного круга перерождений как «достижение уже достигнутого» (*prāptasya prāpti*). В отличие от нирваны буддийских учений, такое освобождение отнюдь не строится собственным усилием адепта, напротив, будучи тождественным чистому атману, оно изначально присутствует в мире, обеспечивая прочную опору и самому этому миру, и усилиям того же адепта. «Достижение уже достигнутого» — это возвращение отдельной души к собственной своей сущности, потому-то оно и толкуется не как действие, но как познание. Двигаясь к освобождению, мы не творим Брахмана из устремлений, желаний и заблуждений собственной фантазии, мы лишь узнаем то, что существовало всегда, то, что, во всяком случае, куда более реально, чем все причудливые индивидуальные особенности нашей души. В Кариках Гаудапады это изложено так:

Говорят, что, лишённое мыслительных конструкций,
нерожденное знание
неотлично от познаваемых [объектов]. |
Брахман как познаваемый [объект] вечен.
Нерожденный атман [постигается]
нерожденным же [знанием]⁵¹.||

(Мандукья-карики, 3.33).

«МАНДУКЬЯ-КАРИКИ». «МЕРЦАНИЕ» КОСМОСА

Здесь следует на время вернуться к представленной у Гаудапады четырехзвенной структуре сознания и мира. Собственно говоря, таких

структур в «Мандукья-кариках» упомянуто несколько. Это и последовательное прохождение «шагов», или «ступеней» (*rāda*) сознания, и перечисление четырех ипостасей «космической души», и чередование четырех звуковых элементов священного слога Ом. К этому можно добавить и упоминаемые в третьей главе три первые (и подразумеваемая четвертая, естественно, стоящая особняком) «стадии жизни» (*āśṛāṁ*)⁵², и четыре «оболочки», или «чехла» (*kośa*), атмана⁵³, и все прочие регулярно всплывающие «четверки» (с прибавлением, если угодно, и самих «Мандукья-карик» с их четырьмя главами, где глава последняя явно отделена от прочих своей лексикой и одновременно объемлет их все, включая в себя прямые цитаты из предыдущих глав).

Как же нам относиться ко всем этим четверичным структурам? В конце концов, если мы действительно имеем дело с серийными совокупностями, образованными всякий раз различными четверками элементов, остается признать, что либо таких наборов заведомо слишком много, либо часть их выступает попросту проекцией, отражением одной «главной», «базовой» структуры. Можно вполне представить себе цепочку рассуждения, главным тезисом которой будет соотношение, так сказать, микрокосма и макрокосма⁵⁴.

В самом деле, что мешает нам рассматривать «космические», «вселенские» структуры как отражение структур ментальных, как своего рода психологию, опрокинутую в космос, спроецированную на структуры мироздания? Или наоборот, отчего бы не счесть аналитику индивидуального сознания лишь бледным отражением более общих, «корневых» ипостасей бытия, его онтологических структур?

Если пойти по такому пути, у нас с легкостью определится и промежуточное положение самого Гаудапады — мыслителя, стоящего на полпути между буддизмом и ведантой. Остановка лишь за ракурсом рассмотрения, но уж его-то вполне можно выбрать и произвольно, в зависимости от собственных предпочтений исследователя. Коль скоро акцент сделан на внутренних структурах сознания, Гаудапада явно смещается в сторону буддийских школ, если же мы исходим из представления о вечном атмане (с онтологией, плавно переходящей в космологические и мифологические представления), то соответственно тотчас же получаем крен в сторону традиционных, ортодоксальных воззрений. Когда я писала книгу о Шанкаре, я сама использовала сходный метод (разумеется, делая ставку на второй, так сказать онтологический, подход), и Гаудапада предстал перед читателем своего рода непоследовательным, «незрелым» ведантистом, кото-

рый так и не сумел преодолеть лексик и настроений буддийского периода⁵⁵.

Теперь же мне кажется, что такой угол зрения едва ли помогает понять Гаудападу, своеобразие его воззрений, собственные его поиски и собственные находки. Что, если все его навязчиво повторяющиеся «четверки» на деле вовсе не жесткие структуры, не наборы элементов, не фиксированные точки, но просто указание на присутствие и активность некоего, как сказал бы Ролан Барт, «структуро-созидающего процесса»? Может быть, в конечном счете важны не элементы сами по себе, а повторяющиеся закономерности в их расположении?

«Четверки» порождаются снова и снова, поскольку существуют лишь силовые линии, лишь напряженное поле, в котором они каждый раз заново организуются. Сами элементы вообще не имеют прочного онтологического статуса, а потому мы не вправе решать, какие из них «более» или «менее» реальны. Истинная реальность сохраняется только за полем, постоянно их продуцирующим, онтология стоит лишь за скрещением линий, за «сеткой» (*reseau*) или за «решеткой» (*la grille*), которая создает собственные «нити» и «узелки»; определены не точки структуры, но соединяющие их пунктиры внутренних связей.

Пожалуй, теперь яснее становится и происхождение загадочного понятия *spranda* («вибрация», «пульсация», «мерцание»), прилагаемого Гаудападой к сознанию. Само это слово вдруг неожиданно выходит на поверхность в контексте четвертой главы «Мандукья-карик», которая, как уже говорилось, стоит особняком, существенно отличаюсь от прочих частей трактата.

Глава эта получила название '*Alāta-sānti-prakaraṇa*', то есть «Глава об угасании горящих угольев». Исследователи индийской культуры и религии много раз писали об удивительной близости ее текста произведениям буддийских философов Нагарджуны (*Nāgārjuna*) и Асанги (*Asaṅga*), упирая прежде всего на особый термин, которым в этой главе обозначено «сознание». Вместо привычных слов '*vijñāna*', '*jñāna*', вполне уместных в устах ведантиста, особенно когда они прямо замещают собою атман как чистое сознание, мы чаще всего сталкиваемся с понятием *citta* (ментальная активность, мыслительный процесс), — понятием, будто напрямую списанным из буддийских трактатов.

Шанкара в своем комментарии к «Мандукья-карикам» пишет, что хотя учитель Гаудапада порой и встает на точку зрения буддистов-виджнянавадинов, он делает это лишь для того, чтобы показать аб-

сурдность и несостоятельность воззрений тех, кто по наивности верит в реальность внешнего мира⁵⁶. Вполне в русле все той же ведантистской традиции современный индолог Т.М.П. Махадеван полагает, что Гаудапада использовал аргументы и терминологию буддистов в качестве простительной уловки, дабы тем вернее привлечь их на сторону ортодоксии⁵⁷.

Терминология четвертой главы «Мандукья-карик» и впрямь поразительно близка словарю буддийских текстов. Поскольку вся мирская практика приравнена им к сновидению, естественно, что выход за ее пределы определен как «пробуждение» (*prabodha*). Показательно, разумеется, и то, что мудрецы, достигшие освобождения или указывающие путь к нему, названы «пробужденными» (*prabuddha*, *buddha*)⁵⁸. Упоминается в тексте Гаудапады и сам Будда⁵⁹, хотя Шанкара в своем толковании этой карики спешит пояснить, что даже если Будда и приблизился вплотную к постижению недвойственности, на деле «эта не-двойственность, собственная природа высшей реальности, известна лишь благодаря упанишадам».

Даже разделение знания на «мирское двойственное» (*dvayam laukikam*), «мирское чистое» (*śuddham laukikam*) и «надмирное» (*lokottaram*) почти буквально следует делению, принятому в «Ланкаватара-сутре»⁶⁰. Правда, если судить по контексту четвертой главы «Мандукья-карик», три эти вида знания опять-таки соответствуют уже знакомому нам соотношению между состоянием бодрствования (*jāgarita*), состоянием сна со сновидениями (*svapna*) и состоянием глубокого сна без сновидений (*supta*).

«Мирское двойственное состояние»
считается данным нам вместе с вещами
и вместе с восприятием. |

«Мирское чистое состояние»
считается данным нам без вещей,
но вместе с восприятием. ||

«Надмирное состояние»
традиционно считается
данным нам без вещей
и без восприятия. |

Но тут [все равно] существуют
знание и его объект⁶¹.||

(Мандукья-карики, 4.87 — 88).

Интересно, что во второй половине 88-й карики появляется и недостающий четвертый элемент — так называемая цель познания

(vijñeumat), соответствующая чистому, предельному состоянию сознания. Иначе говоря, мы получаем здесь ту же самую четырехзвенную структуру, где vijñeumat занимает место сознания tuṅṣṭa; в этом предельном состоянии пропадает и обычное дробление, многообразие форм мирского знания.

Каким же предстает это «четвертое», чистое состояние сознания в последней главе «Мандукья-карик»? Образ, предлагаемый здесь Гаудападой, — это образ тлеющей головни, которая почти догорела, но продолжает попеременно то потухать, то вновь вспыхивать:

Подобно тому, как тление горячей головни
кажется ровным,
прерывистым и так далее, |
Вибрация сознания кажется разделенной
на само восприятие
и того, кто воспринимает⁶². ||

(Мандукья-карики, 4.47).

Итак, прежде всего это сознание, свободное от расщепления на объект и субъект, сознание, свободное от всякого ущербного противопоставления частей или действующих лиц такого мыслительного действия. Да это и неудивительно, поскольку, как мы помним, четвертый «шаг» (pāda) сознания должен непременно включать в себя и поглощать собою все предыдущие состояния, соединяя и взаимно снимая все их свойства. Но вместе с тем для Гаудапады это такое сознание, которое предстает в виде «вибрации», «дрожания», «мерцания» (spanditā) и которое существует лишь в виде волнообразного колебания или пульсации, это по сути своей некое энергетическое поле, напряженность которого попеременно то усиливается, то вновь ослабевает⁶³. Наконец, Шанкара в своем комментарии вводит еще одну поясняющую картинку: головня движется, вращаясь по кругу, и движение это столь стремительно, что реальным становится уже только сам этот мерцающий круг, а не отдельные точки, через которые проходит угасающий факел. Реальны уже не последовательные пространственные положения, реально лишь само мерцание, что постепенно складывается в некий узор, геометрическую фигуру, несущую новые очертания и новый смысл. Мы считываем только этот образ, само же положение головни становится ускользающе иллюзорным.

Тогда «очищение» сознания вполне закономерно приравнивается к «успокоению», «угасанию» этих волн. Вибрация должна стихнуть, ее рефлекс, отражения, то есть иллюзорные видимости сотворенного

мира, должны вновь вернуться в свое латентное состояние. Только там, в свернутом бутоне, содержащем в себе все возможности становления и расцвета, сосредоточено и энергетическое ядро (bija, «семя» или «зародыш» становления), потенциально способное начать новый вселенский цикл. Понятно, что видимые сущности, те кажущиеся его отблески, которые и образуют в конечном счете весь сотворенный мир, нельзя определить ни как онтологически реальные, ни как абсолютно нереальные. Как говорит Гаудапада,

Пока горящая головня тлеет,
видимости появляются
вовсе не откуда-то извне. |
Они никуда и не рассеиваются от головешки,
когда та погашена⁶⁴. ||

(Мандукья-карики, 4.49).

Вообще-то сам образ вспыхивающих мгновенных элементов, которые тут же гаснут, чтобы на их месте появились столь же мгновенные дискретные сущности, по идее, должен явно отсылать нас к положениям буддийского «учения о моментальности» (kṣāṇika-vāda). И в самом деле, на первый взгляд тут прослеживается весьма заметное сходство со взглядами мадхьямиков, в согласии с которыми все существующие «дхармы» покоятся на зияющей «пустоте» (śūnya) и в конечном счете являются из небытия, чтобы, вспыхнув на мгновение, вновь уйти туда же⁶⁵. В какой-то степени это действительно соответствует интуиции Гаудапады, однако для нас существенно, что адвайтист все-таки опирается здесь отнюдь не на буддийское представление о бесконечно мелкой дробной делимости, когда частицы сущего постепенно теряют всякую субстанциальность, превращаясь в ускользающе малые и мгновенные «качества», «свойства». Для Гаудапады неизменно действенным и реальным остается четырехзвенное отношение, в котором внутренние связи оказываются куда существеннее самой жесткой решетки, а глубинная, повторяющаяся конфигурация бытия — важнее образующих ее элементов.

В главе о Бхартрихари я еще вернусь к несколько загадочной и непреложно повторяющейся «четверичности» этого узора, а пока обратимся к самому «мерцанию», к самой «пульсации». Почти в самом конце «Мандукья-карик» Гаудапада говорит:

Эта двоица, подобная [двоице]
восприятия и воспринимающего,
есть всего лишь вибрация сознания. |

Сознание же безобъектно;
потому-то его и называют
вечно лишенным связей⁶⁶. ||

(Мандукья-карики, 4.72).

Как сказано в 75-й, а затем и в 79-й карике, это сознание (citta) отдается подобным колебаниям в силу «страстной привязанности» (abhiniveśa) к нереальным объектам, в силу странного каприза, вынуждающего это сознание «измышлять», «воображать» заведомо нереальные сущности. И всякий раз, когда в Кариках Гаудапады речь идет о сознании, лишенном определений, несотворенном, о сознании, собственным усилием творящем (или проявляющем) мир явлений, их самый прилежный и скрупулезный комментатор — Шанкара неизменно уточняет, что тут подразумевается высший Брахман упанишад. Чтобы предостеречь читателя от чисто психологических трактовок пассажа о «вибрации сознания», Шанкара в своем толковании тут же подбирает ему соответствующее речение шрути о высшей реальности, не связанной какими бы то ни было отношениями или свойствами⁶⁷.

Похоже, что и сам Гаудапада не стал бы возражать против подобного толкования, поскольку для него

Оно оказывается нерожденным,
лишенным тяжелого сна,
лишенным сна со сновидениями,
самосветящимся. |

Ибо эта сущность вечно сияет
по самой своей природе⁶⁸. ||

(Мандукья-карики, 4.81).

Вероятно, стоит отметить, что само слово «самосветящийся» (prabhāta) в ортодоксальной традиции служит обычным эпитетом именно для чистого сознания, тождественного атману: только такое сознание не нуждается в освещении себя неким иным светом. Атману не нужно присутствия иного сознания, иного свидетеля, чтобы удостовериться в собственном существовании, в собственной реальности. Его реальность раскрывается внезапно, во вспышке, всплеске интуиции, которая опирается на известное всем живым существам ощущение «я есмь». Именно такой подход и позволяет адвайте избежать бесконечного регресса (anavasthā) сознаний, наблюдающих друг друга, с тем чтобы удостовериться свое реальное присутствие: регресс этот обрывается тотчас же, как только он натывается на сознание себя «видящим» (drāṣṭṛ), «свидетелем» (sākṣin), чей взгляд всегда идет «изнутри»⁶⁹.

Гаудапада же говорит:

Вследствие своей приверженности,
ко всевозможным объектам,
этот Господь[-атман] |
Всегда легко скрывается под покровом
и тяжело раскрывается⁷⁰. ||
(Мандукья-карики, 4.82).

Иначе говоря, по некой странной прихоти (которая, впрочем, вполне закономерна) Господу (bhagavān), то есть атману, нравится играть в прятки, нравится укрывать себя под грудой «вымышленных» сущностей и именовании. Тут в подтверждение можно вспомнить хотя бы знаменитый текст из Брих.-уп. (4.2.2): «Ибо богам как бы приятно косвенное (ragokṣa, букв. „заочное“) и ненавистно прямое [название]»⁷¹.

И наконец, завершаются «Мандукья-карики» восхвалением некоего «высшего состояния»:

Пробудившись к этому состоянию,
которое остается непостижимым,
глубочайшим, нерожденным,
вечно равным себе и священным, |
Мы в меру своих сил
почитаем его⁷². ||
(Мандукья-карики, 4.100).

Любопытно, что Шанкара, всячески пытавшийся удержать «учителя своего учителя» (parama-guru) в лоне ортодоксальной традиции, в своем комментарии к этой карике полностью меняет контекст высказывания. Для того чтобы избежать соблазна буддийских коннотаций, он подставляет вместо привычного для Гаудапады термина 'rādam' («состояние», «шаг») слово 'brahmanam' («Брахман», которое гладко входит в поэтическую строфу, совпадая с замещаемым словом даже по грамматической форме. Стих перефразируется, верность ортодоксии сохранена, однако вместе с вольным толкованием приходит и изменение смысла. Правда, на мой взгляд, здесь как раз нет большой нужды оберегать ортодоксальную непорочность Гаудапады: тот по-своему был не менее верен ведийской традиции, чем сам Шанкара. Просто Гаудапада предпочел избрать в этой традиции несколько иную ветвь, которая в конечном итоге оказалась не менее почитаемой и авторитетной, чем адвайта Шанкары.



Глава II

БХАРТРИХАРИ

РЕЧЬ И МИР:

ВЫРАЖЕНИЕ ИЛИ ТВОРЕНИЕ?

ГРАММАТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ.

БХАРТРИХАРИ. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Прежде чем непосредственно перейти к учению Бхартрихари, уместно, вероятно, сказать хотя бы несколько слов о месте грамматических теорий в индийском философском знании. Сошлюсь хотя бы на известную французскую исследовательницу, крупнейшего специалиста по Бхартрихари, Мадлен Биардо: ей приходилось и переводить трактат грамматиста, и писать о нем монографию, и заниматься изучением индийской грамматической традиции вообще. Так вот, Биардо пишет: «Западу также известны философии грамматики и языка, в которых грамматисты и лингвисты благоразумно выдвигают некие ограниченные теоретические положения, представляющиеся им вполне оправданными в свете соответствующей дисциплины. Порой эти положения просто сводятся к тому, что как бы упорядочивают фундаментальные концепции данной конкретной науки; в дальнейшем все это получает название „философия“. Однако, будучи учеными, эти грамматисты и лингвисты отнюдь не претендуют на то, чтобы, исходя из своей науки, дать цельное видение вселенной, — даже если сами они и испытывают потребность поместить собственную дисциплину внутри своего представления о мире»¹. Между тем (и тут Биардо, на мой взгляд, предлагает верную оценку места грамматики в индийской традиции) индийским грамматистам всегда было свойственно стремление связать чисто технические построения и правила с общим порядком вселенной, с представлением об истоках мира и его природе. Или же, по ее собственным словам, мы сталкиваемся тут с представлением о «важности языка, который в Индии как для грамматиста, так и для всех других (теоретиков) является не столько орудием для выражения мысли, сколько способом познания реальности и овладения ею»².

Разумеется, отчасти такое положение объясняется самыми общими ортодоксальными представлениями о роли священных текстов в создании и поддержании устройства вселенной. Один из распространенных вариантов представляет дело так: Брахман, то есть высшее первоначало, творит мир не непосредственно, а как бы создавая предварительную матрицу, особого рода образец, которому и должен следовать весь порядок мироздания. Как известно, время в индийской традиции имеет циклический характер, так что после каждого цикла созидания неминуемо наступает и цикл разрушения (обычно он определяется как период «вселенского пожара» — *pralaya*, как бы выжигающего дотла сущности прежде бывшего мира). Священным же текстам отводится совершенно уникальная роль: они выступают своеобразными промежуточными звеньями между циклами, в конечном счете обеспечивая непрерывность и стабильность природных законов, законов морали и религии, равно как и возможность достигнуть Брахмана и освобождения. Сами слогги Вед, частицы, на которые членится Откровение, служат опорой обычным природным явлениям (следующим некоей непреложной упорядоченности и оттого принципиально познаваемым); вместе с тем они образуют основу человеческих усилий, которые разворачиваются в сфере обыденной жизни, ритуальной практики и даже самого Богопознания.

Индийская «грамматическая теория» начинает свой отсчет от времени Панини (*Pāṇini*) и Яски (*Yāska*) (более ранние грамматические тексты не сохранились до наших дней). Эти мыслители жили более двух тысяч лет тому назад, возможно, около V в. до н.э.;³ оба они называют еще имена грамматистов Шакалы (*Śākalya*), Аудумбараяны (*Audumbarāyana*), Варттакши (*Vārttakṣa*), Шатакаяны (*Śatakāyana*), Гаргьи (*Gārgya*) и др., однако те известны нам не прямо, а лишь по таким отсылкам. Главная работа Панини носит название '*Aṣṭādhyāyī*' («Восьмиглавие») и дает нормативное аналитическое описание санскрита; наиболее ранний из сохранившихся комментариев к трактату Панини принадлежит Катьяяне (*Kātyāyana*) (вероятно, середина III в. до н.э.). Но даже эти пояснения Катьяяны дошли до нас лишь в составе более позднего философского и лингвистического комментария Патанджали (*Patañjali*).

Патанджали (он иногда отождествляется со знаменитым автором «Йога-сутр» — основателем философской системы йога) был одним из величайших философов-грамматистов Индии. Время его жизни — примерно 150 г. до н.э., а основные идеи его учения сохранились как в виде его собственного комментария к сутрам Панини, так и в виде

пояснений (Vārttika) к заметкам Катьяяны. Комментарий Патанджали к текстам Панини называется 'Mahā-bhāṣya' («Великое толкование»). По своей структуре он полностью следует за базовыми сутрами Панини. По существу, «Маха-бхашьи» Патанджали, с их вниманием к проблемам вечности языка и его способности схватывать реальность, целиком лежат в русле традиционных тем индийской теистической философии, где акцент делался на возможности освобождения, на единстве человеческого атмана и высшего Брахмана, а также на способах достижения высшей реальности. Как пишут Гарольд Кауард и Кунджунни Раджа, «целью индийской грамматической философии является... не просто интеллектуальное познание, но непосредственное постижение высшей истины»⁴. Считается, что Бхартрихари написал комментарий к этой работе⁵. В рамках данной работы нам придется иметь дело прежде всего с самостоятельным трактатом Бхартрихари — его произведением «Вакья-падия» ('Vākya-padiya'), идеи которого, впрочем, вполне согласуются с основными положениями грамматической религиозной философии более раннего времени. Известно, кстати, и интересное свидетельство кашмирских шиваитов — Сомананды (Somānanda) и Утпалаचारьи (Utpālācārya) (около IX — X вв. н. э.), согласно которому Бхартрихари написал еще сочинение «Śabda-dhātu-samikṣā» («Исследование корнесловия»), где он рассматривал высшие формы «видящей» Речи (Paśyanti); это произведение не сохранилось⁶.

Грамматист Бхартрихари жил, по всей вероятности, около V — VI вв. (точнее определить время представляется затруднительным — хронологическая неясность, размытость датировок, — вовсе не редкость, скорее правило в истории философской мысли в Индии). Если верить сообщению буддийского паломника И-Цзина, вероятно несколько более поздняя дата: согласно его «Запискам», Бхартрихари умер в 651 г.⁷ Однако Эрих Фраувааллер (E. Frauwallner) и индийский ученый Х. Рангасвами Айенгар (H. R. Rangaswamy Iyengar), обнаружившие в работах буддиста Дигнаги (Dinnāga) прямые цитаты из Бхартрихари, соответственно относят ведантиста к V в.⁸ Джайнский религиозный философ VI в. Синхасуригани (Simhasūrigaṇi) сообщает также, что Бхартрихари учился у мудреца Васураты (Vasurāta), который был связан отдаленным родством с учеником другого знаменитого буддиста, Васубандху (Vasubandhu)⁹.

Некоторые исследователи и культурологи склонны отождествлять философа Бхартрихари со знаменитым санскритским поэтом Бхартрихари, автором трехчастного стихотворного цикла «Шатака-траям»

('Śataka-trayam'), то есть «Три сотни» (в этот цикл входят «Nīti-śataka», или «Сотня [стихов] о моральном законе», 'Śṛṅgāra-śataka', или «Сотня [стихов] о страстном желании», и 'Vairāgya-śataka' — «Сотня [стихов] об отречении [от мира]»). Трудно с уверенностью сказать, идет ли здесь речь о тезках, живших приблизительно в одно и то же время, или Бхартрихари — мудрец и стихотворец — был действительно только один. Можно лишь отметить, что в целом основные посылки стихов «Шатака-траям» не противоречат ведантистским идеям философа Бхартрихари, хотя они, конечно, дают скорее обобщенный образ веданты, лишенный своеобразных особенностей того грамматического и лингвистического учения, которое нас здесь интересует в первую очередь. Во всяком случае, две эти стороны предполагаемой творческой активности Бхартрихари воспринимались в общем и целом отдельно друг от друга; как говорит Субрамания Айер в своей книге о Бхартрихари, «в то время как автор «Вакья-падии» всегда был известен по преимуществу в кругах философов и грамматистов, автор трех сотен стихов был гораздо более популярен у санскритологов вообще»¹⁰.

Согласно сведениям, передаваемым индийской традицией, Бхартрихари в юности прошел через кратковременное увлечение буддийскими идеями, однако позднее стал убежденным защитником ортодоксального брахманизма. Правда, — и то же самое можно сказать о многих других непосредственных предшественниках Шанкары — в его учении порой явственно ощутим привкус буддийских концепций. Тем не менее его главная работа — трактат «Вакья-падия» — в целом написана в духе веданты, хотя этот ее вариант и существенно отличен от адвайта-веданты Шанкары. Стоит заметить, что ведантист Ямуначарья (Yāmunācārya) в своей работе 'Siddhi-traya' («Тройственное осуществление») называет Бхартрихари в числе мудрецов, непосредственно способствовавших становлению веданты.

«ВАКЬЯ-ПАДИЯ». БРАХМАН КАК ИСТОЧНИК МИРА

Метрический трактат Бхартрихари «Vākya-pādiya» — «[Трактат] о речении и слове» состоит из трех «разделов» (kaṇḍa), отсюда и иное название, под которым он был известен грамматистам, — «Trī-kaṇḍī» («Трехчастное [произведение]»). Первый из них, или «Глава о Брахмане» («Brahma-kaṇḍa»), посвящен природе Брахмана, сущности Речи и истокам вселенной. Второй раздел («Vākya-kaṇḍa», т. е. «Глава о речении») отведен разбору цельного предложения, или выс-

казывания, третий («Paḍa-kaṇḍa», или «Глава о слове») — словам (paḍa), или смысловым единицам, на которые распадается фраза. Помимо рассмотрения чисто лингвистических проблем, вторая и третья главы включают анализ некоторых философских аспектов, связанных с понятиями времени, пространства, общих категорий и т.д. Моя работа основана по преимуществу на материале первой главы «Вакья-падии», поскольку именно там главные идеи Бхартрихари представлены наиболее ясно и подробно.

Однако, прежде чем приступить к исследованию трактата Бхартрихари, совершенно необходимо хотя бы вскользь остановиться на довольно сложной и вместе с тем принципиально важной проблеме: проблеме известных комментариев к «Вакья-падии».

Самый известный из этих комментариев — 'Vṛtti' («Толкование»), предполагаемым автором которого считается Харивришабха (Harivṛṣabha). Его личность до сих пор составляет предмет серьезных разногласий и споров между индологами, поскольку и сейчас никто не может сказать с уверенностью, не скрывается ли за этим именем сам Бхартрихари. Дело в том, что имя 'Harivṛṣabha', так же как и 'Bhartṛhari', буквально значит «великий, могучий Хари», и оба эти слова можно с полным основанием счесть вариантами одного и того же имени. Текст «Вритти» был впервые опубликован в 1934 г. Чарудевой Шастри¹¹, который посчитал его частью основного корпуса самой «Вакья-падии». Позднее, в 1964 г., текст первой главы «Вакья-падии», сопровождаемый «Вритти» (вместе с французским переводом), был опубликован Мадлен Биардо¹². В своем введении к публикации французская исследовательница свела воедино свидетельства самых почитаемых авторитетов индийской ортодоксальной традиции (среди прочих она цитирует Кумарилу, Хелараджу, Манданамिशру, Абхинавагупту), которые дают основание полагать, что автором «Вритти» был сам Бхартрихари; правда, опираясь на собственный текстологический анализ, она скорее склонна рассматривать Бхартрихари и Харивришабху как двух разных авторов. Между тем в 1969 г. К.А. Субрамания Айер предположил, что «Вакья-падия» и первые две части «Вритти» принадлежат одному и тому же человеку¹³. Ашок Аклуджкар, написавший главу о Бхартрихари для уже упоминавшегося монументального исследования «Философия грамматистов», в целом придерживается той же точки зрения¹⁴.

Какими бы ни оказались итоги этого давнего спора об именах и авторстве, можно, я думаю, заключить, что Бхартрихари и Харивришабха не так уж разнятся в своем подходе к сущности Слова

(трудности тут возникают лишь в связи с несколькими небольшими разделами, которые будут рассмотрены особо). Как пишет Мадлен Биардо, «произведение Харивришабхи тем не менее полезно для нас, поскольку оно составляет базовое толкование „Вакья-падии“, а значит, и обеспечивает исходный пункт всех последующих попыток истолкования карик [Бхартрихари]. Лишенное подлинной гениальности и оригинальности, оно все же не раз помогает прояснить комментируемый стих, а зачастую и умело увязывает его с тем, что было сказано Бхартрихари в других главах»¹⁵. Хотя эти слова и могут показаться чересчур резкими, они ясно дают понять, что текст «Вритти» (по крайней мере, текст двух первых глав) соответствует основным положениям «Вакья-падии» Бхартрихари.

Можно упомянуть еще один знаменитый комментарий к «Вакья-падии» — это 'Prakāśa' («Ясный свет») Хелараджи (Helaraja), кашмирского мыслителя, который, по преданию, был одним из учителей Абхинавагупты и жил около X в.¹⁶. Сохранился, правда, лишь комментарий к третьей главе трактата Бхартрихари, а потому он практически остался за рамками данной книги. То же самое относится и к комментарию Пуньяраджи (Puṇyagāja) ко второй главе «Вакья-падии», известному под названием 'Paṇikīṭṭa-prakāśa' («Свет разъяснения»)¹⁷.

Так или иначе, основные положения «Вакья-падии» грамматиста Бхартрихари очерчены уже в самом начале, в первых двух кариках этого произведения:

Безначальный и бесконечный Брахман —
 это сущность Слова,
 это неуничтожимый [Слог];¹⁸ |
 Он проявляется¹⁹
 в виде объектов,
 и от него разворачивается мир. ||
 Тот, о ком священная традиция
 наставляет как о Едином,
 служит опорой различных сил;²⁰ |
 Он, будучи нераздельным,
 проявляется как раздробленный
 из-за этих сил²¹. ||

(Вакья-падия, 1.1-2).

Нам еще предстоит вернуться к разбору этих первых карик. Пока достаточно лишь отметить некоторые слова и выражения, которые попадают на нас с самого начала, отметить странности и даже кажу-

щиеся противоречия, нуждающиеся в разъяснении. Брахман представляется здесь как «сущность слова» (*śabda-tattva*), а это может означать и гипотетическое «изначальное слово», стоящее у истоков вселенной, и некий существенный, «корневой» смысл, глубоко упрятанный внутри каждого произносимого слова. Брахман ясно определен здесь как нечто, от чего «развертывается мир» (*prakriyā jagato yataḥ*), а такая установка обычно предполагает некое реальное действие, реальное развитие, — подобное, скажем, развертыванию «праkritи» (*prakṛti*, то есть природы, первоматерии в учении санкхьи). В то же время здесь сказано, что Брахман лишь «проявляется» (*vivartate*) через объекты вселенной, стало быть, он, по сути, лишь облекается в некую «кажимость» (*vivarta*), которую трудно представить себе в терминах реального творения. Иными словами, Брахман находит себе «выражение» в каких-то не вполне реальных вещах и явлениях феноменального мира (положение, которое скорее ассоциируется с позднейшей адвайта-ведантой Шанкары).

Во второй карике все это еще раз изложено в несколько ином ракурсе. Мы узнаем, что о Брахмане наставляют как о «едином» (*ekatva*), но что вместе с тем он служит «опорой различных сил» (*bhinna-śakti-vyaparāśraya*), их «основанием» и «источником». На деле здесь мы снова сталкиваемся с прежней проблемой: стоит нам согласиться, что Брахман един, что он по сути своей «неразделен» (*apṛthakva*), и нам сразу же приходится признать, что он не может быть вовлечен в реальный процесс творения, а значит, вся вселенная тут же предстает «видимостью», «кажимостью» (*vivarta*); стоит же, напротив, принять концепцию творения, и Брахман неминуемо становится прибежищем неких внутренних качеств, различий, «сил». Пока что Бхартрихари настаивает на том, что Брахман как-то умеет соединить в себе и то и другое: «Он, будучи нераздельным, проявляется как раздробленный» (*apṛthakve pi... pṛthakvena vartate*). Любопытно, что ключевое слово, употребленное Бхартрихари в этой карике (слово «*vartate*»), обыкновенно означает реальное действие; и все же грамматист не случайно выбрал здесь тот же глагольный корень, что уже был использован им (в форме «*vivartate*») для Брахмана, который лишь «проявляется», «манифестирует себя» через объекты мира.

В прозаических же разъяснениях «Вритти» к этим двум карикам говорится: «Здесь провозглашено, что Брахман не схватывается ментальными конструкциями (*parikalpa*) и что он, превзойдя любые различия и отношения, тем не менее наделен многообразными потенциями (*śakti*); что, хотя этот [Брахман] как бы обретает различия между

„знанием“ (vidyā) и „незнанием“ (avidyā), по сути своей он свободен от всяких различий. Во всех своих состояниях он не связан с началом и концом, [поскольку те порождаются] качествами или отсутствием качеств, преобладающих в мирской практике (vyavahāra), и проистекают от повторяющегося восприятия различных временных отрезков (kāla-bheda), равно как и от внутренней силы становления (bhavanā), сопрягающейся с разными образами (mūrti)»²². Так что, насколько можно судить, Брахман стоит вне всяких качеств и ограничений, включая и те из них, что заданы естественной временной последовательностью (а время-то как раз в первую очередь и ассоциируется с процессом реального творения вселенной). По сути, само время, тесно сопряженное с идеей причинности, с причинно-следственной цепочкой, члены которой сменяют друг друга в четко заданной последовательности, — само это время истончается, становится смутным и уклончивым, стоящим на одном уровне с «ментальными конструкциями» (parikalpa). Брахман, как уже сказано, превосходит всякие различия и определения (включая, кстати, и различие между «знанием» и «неведением» — различие, которое обеспечило Шанкаровой адвайта-веданте мощное онтологическое разведение «реального» и «нереального»). Как несколько позже отмечает Харивришабха, Брахман «по видимости разделяет себя, обретая различные и нереальные формы. Эти [формы] подобны объектам, являющимся нам во сне»²³. Все эти доводы, разумеется, свидетельствуют в пользу прямо-таки адвайтистской по духу концепции vivarta.

Однако из текста Харивришабхи вытекает, что тот же самый Брахман наделен «различными силами» (sarvabhīḥ śaktibhir). И этот Брахман, продолжает далее комментатор, «создает различные образования (vikāra), даже те из них, что погружены в самую сердцевину материи, — подобно тому, как поздним летом перемена погоды [создает] тяжелые дождевые тучи»²⁴. Так же Харивришабха истолкует и одно из любимых слов адвайтистской традиции — слово «сознание» (caitanya), но у него смысл этого термина оказывается довольно подвижным и начинает соотноситься с иной реальностью: «Его сознание, хотя оно и едино, дробится на многообразные части, подобно тому, как частички угольных [искр одновременно] присутствуют внутри [одного] пламени или [капельки] воды [слитно пребывают] в океане»²⁵. Вообще-то, искры, разлетающиеся от единого пламени, или же капли воды, сливающиеся вместе, чтобы образовать единую толщу океана, — это популярная и традиционная метафора для множества «сущностей» или «существ», составляющих вселен-

ную. При этом молчаливо подразумевается, что такая вселенная сотворена сознательным усилием Бога-творца, то есть Ишвары (Īśvara, или *saṁṣṭa-brahma*, — это конечно же «Брахман, наделенный свойствами»).

А где-то посредине, на полпути между двумя этими крайними точками, двумя возможностями интерпретации, Харивришабха ищет свой подход, уже намеченный базовыми кариками «Вакья-падии». Брахман — это «сущность слова» (*śabda-tattva*), или же, поясняет комментатор, «[Брахман] назван сущностью слова, поскольку [все эти] образования (*vikāra*), даже если допустить у них [возможность] различных форм (*bhinna-rūpa*), выводятся из [одной и той же] первоматерии (*prakṛti*); [это неизбежно], раз уж эти образования вовлечены в слова и, [наоборот,] сами слова вовлечены в эти образования»²⁶. Или, перефразируя толкование комментатора, слова зависят от объектов, коль скоро они стремятся действительно выразить сущность вселенной, но и вещи, в свою очередь, зависят от слов, обеспечивающих внутреннюю опору и основание для их осмысленного существования. Брахман, будучи сущностью слова, поддерживает собой язык во всех его разнообразных проявлениях (прежде всего, разумеется, Брахман обеспечивает внутреннее равновесие и согласованность ведийских речений), язык же поддерживает собою всю совокупность вселенной. В комментарии Харивришабхи есть отсылка к некоему тексту; источник его не установлен, но сама цитата звучит так: «Эта тонкая речь, по сути своей неотделимая от вещей, сама по себе едина и [никогда] не развертывается [вовне]»²⁷.

Подводя итоги предыдущему рассмотрению, Харивришабха делает своего рода предварительное заключение: «[Взаимно] противоречивые и самосущие силы (*śaktayaḥ*) соединяются в Брахмане, каковой есть сущность слова, однако единство (*ekatva*) его при этом не нарушается»²⁸. Получается, что мы как бы сделали полный круг, вернувшись в результате к концепции Брахмана, согласно которой он одновременно предстает и как разделенная, раздробленная сущность, и как нераздельное целое. И значит, не остается ничего другого, как предположить, что разгадку придется искать в самом этом необычном понятии — «сущность слова» (*śabda-tattva*), в представлении о «слове», о «речи» (*vāk*) вообще. В самой природе слова, в самой природе речи и языка непременно должно быть нечто, объясняющее это странное умение быть одновременно единым и множественным, целокупным и бесконечно раздробленным.

Правда, примирение этих противоположных сущностей несколько легче дается автору «Вакья-падии». Сама стихотворная форма трак-

тата с ее афористически-отточенными формулировками и стандартным набором риторических украшений помогает Бхартрихари поддерживать некий общий налет торжественной мифологичности, providческого пафоса, отчасти напоминающий стилистику упанишад. В «Вакья-падии» слово — это не просто произносимое, второпях высказанное речение обыденного языка, — нет, это божественная Речь (*vāk*), пребывающая до нашего мира и вне его, это Речь, творящая и саму вселенную, и обычный человеческий язык.

В отличие от найяиков и вайшешиков, полагавших, будто главная задача языка — обеспечить надежную внешнюю оболочку, которая могла бы связать отдельные восприятия в некую целокупность, Бхартрихари вводит слово в самую сердцевину сознания. Если для ньяи и вайшешики слова неизменно остаются всего лишь произвольными условными значками, более или менее удобным средством для надежной передачи содержания, то веданта Бхартрихари с самого начала отводит им куда более важную роль. Найяики, как известно, ссылались на пример младенцев и немых, которые лишены дара речи, но тем не менее явно наделены сознанием и способны к созданию представлений. По Бхартрихари же, в основе всякого восприятия лежит непроявленное, латентное слово, составляющее как бы «семя» (*bija*) мысли и одушевленности вообще.

Это слово, молча присутствующее вначале и постепенно прорастающее затем в реальное, понятное каждому говорению вслух, может выступать в разных формах. Согласно «Вакья-падии», есть три ипостаси речи: «Видящая» (*paśyanti*), «Срединная» (*madhyamā*) и «Проявленная» (*vaikhaṇī*)²⁹. По словам Бхартрихари,

Эта [наука грамматики]
 есть высший и чудный
 источник познания
 тройственной речи,
 соединяющей [в себе] многие пути — |
 «Проявленной» [речи],
 «Срединной» [речи]
 и [речи] «Видящей»³⁰. ||

(Вакья-падия, 1.143).

Иначе говоря, эта речь проявляется сначала в латентном, «свернутом» состоянии, затем в форме ментального образа желанного предмета (или же в парадигмах и правилах рассуждения о нем) и, наконец, в виде обычного «говорения вслух».

Для большей наглядности примем пока своего рода неоплатоническую схему развития речи, предложенную М.Биардо. Судя по тому образу, который складывается после чтения ее книги, Речь (или Слово) как бы начинает свое нисхождение от верхней, единой точки, постепенно продвигаясь ко все большей эмпирической раздробленности. Речь переходит при этом от чистого, безгрешного, незамутненного состояния ко все более «темным», «испорченным», «непрозрачным» состояниям, как бы все глубже увязая в плотной, вещественной «материи». И в самом деле, этот неоплатонический образ кажется отчасти оправданным, поскольку одной из любимейших ведантистских метафор для чистого сознания (*vidyā*, *jñāna*, *caitanya*) остается образ ясного, сияющего, почти ослепительного в своей яркости света (*prakāśa*). Бхартрихари, в свою очередь, без колебаний использует ту же метафору для обозначения «Речи» (*vāk*):

Если бы у сознания
исчезло постоянное сходство
с формой речи³¹, |
То и свет перестал бы освещать, —
ведь только эта [речь]
и делает все узнаваемым³². ||
(Вакья-падия, 1.124).

Интересно, кстати, что Харивришабха предлагает и возможное объяснение такому преобразованию «сознания-света» в «форму речи»; он говорит в своем комментарии, что, если бы не появление этой речи, свет вечно продолжал бы струить свои лучи, оставаясь невидимым, так как ему нечего было бы освещать (или «видеть»)³³. Иными словами, не обрети он этой формы речи, свет не осознал бы даже собственного существования.

«ВАКЬЯ-ПАДИЯ». МАНИФЕСТАЦИИ РЕЧИ

Поскольку рассуждение всегда легче вести начиная с нижнего яруса, посмотрим, что соответствует у Бхартрихари уровню «Проявленной» (*vaikhaṇī*) речи. Такая речь существует в некотором «природном», «вещественном» выражении, она раздроблена на множество «звучаний» (*nāda*)³⁴. Как говорит Харивришабха, «обретая форму слогов (*vaṇṇa*), когда воздух ударяет в точки артикуляции [на своем пути] вверх, проявленная речь оказывается связана с жизненным дыханием (*grāṇa-vṛtti*) говорящих»³⁵. Бхартрихари же говорит:

Раздробив свою единую сущность
 на отдельные формы
 слышимых [звуков], |
 Обозначив таким образом отдельные слоги,
 жизненное дыхание
 сливается затем
 с этими слогами³⁶. ||

(Вакья-падия, 1.115).

Иначе говоря, «жизненное дыхание» (grāṇa), опираясь на чувственно воспринимаемый, осязаемый «воздух» (vāyu), дробится на части в зависимости от способа и места артикуляции. При этом разные звуковые элементы начинают обозначать и выражать различные «слоги» (vaṇa, дословно: «буква»; в слоговом письме санскрита эти «буквы» конечно же обозначают базовые «фонемы»). Эти эмпирические, физически артикулируемые «звучания» (nāda) имеют определенную длительность, тембр, окраску и прочие отличительные признаки.

Понятно, что «Проявленная» (vaikharī) речь — это лишь эмпирическое выражение (или отражение) соответствующих этапов развития предыдущей стадии речи, — того, что было названо речью «Срединной» (madhyamā)³⁷. «Срединная», или «внутренняя», речь, речь «про себя», создается идеальными «звуками» (dhvani); это своего рода «первозвуки», звуки, какими они могли бы быть, звуки, пригодные для различения сознанием. По словам самого Бхартрихари,

У «спхоты», не дробящейся во времени,
 проявляется различие
 в длительности первозвуков (dhvani); |
 В силу же различий
 в условиях схватывания
 говорят и о различиях
 в модусах проявления (vṛtti)³⁸. ||

(Вакья-падия, 1.75).

Оставим пока в стороне загадочную «спхоту» (sphoṭa), которая явно уходит куда-то в верхние ярусы речевых структур, поскольку даже из приведенного выше стиха ясно, что «спхота» куда более непосредственно соотносится с уровнем единой Речи, когда та пребывает в нетронутой целокупности, с уровнем Речи, еще не вступившей в процесс дробления. Попробуем сосредоточиться на понятии Бхартрихари об этом «первозвуке», или dhvani.

Скажем, в учении Патанджали «dhvani» — конкретный способ произнесения звука (то есть это понятие прямо соответствует термину 'nāda' у Бхартрихари). Можно отметить, что у Патанджали отдельной фонеме соответствует как раз термин 'sphoṭa'; для него 'sphoṭa' означает вовсе не внутреннюю «природу», внутреннюю «форму» (svaṅga) слова, но скорее определенный временной промежуток (svakāla), потребный для произнесения этого слова. Иначе говоря, как раз sphoṭa Патанджали в конечном счете становится тем, что Бхартрихари позднее назвал «dhvani», или «первозвук»³⁹. Между тем в некоторых эстетических теориях, в том числе в эстетике кашмирского шиваизма, dhvani представляет собой скорее эстетически истолкованный и отшлифованный «смысл» фразы или поэтического украшения (alaṅkāra), нечто, рождающееся внутри косвенного, переносного употребления слов.

Для Бхартрихари dhvani представляет собой идеальный образ, идеальную конфигурацию данного слога, или фонемы (varṇa). И как раз поэтому такой «изначальный», «корневой» первозвук обладает некими отличительными свойствами. Бхартрихари в своем трактате различает «первичные» (prākṛta) и «вторичные» (vaikṛta) характеристики звуков. К числу первичных относится «мера долготы» (kāla), то есть изначальная протяженность звука, позволяющая различать фонемы (по правилам санскритской фонетики звуки делятся на «краткие» — hrasva, «долгие» — dīrgha и так называемые «протяженные» — pluta)⁴⁰. Вторичными же считаются характеристики, обусловленные внешними обстоятельствами (тут dhvani почти смыкается с реально артикулируемым «звучанием» — nāda)⁴¹.

По сути, дхвани — это не то, что мы обычно называем звуком, дхвани — это конечно же звук идеальный, звук, еще не реализованный в артикуляции; когда несколько дхвани соединяются вместе, такое сцепление проявляет определенную узнаваемую структуру, изначальную внутреннюю конструкцию того или иного слова. Подобные «корневые», изначальные звуки атомарны и далее не делимы, они отличны друг от друга и все же считаются всепроникающими (sarvagata) и вездесущими (vibhu), их нельзя ухватить с помощью обычного чувственного восприятия. Они выступают как «действующая причина» (nimitta), как необходимое предварительное условие для произнесения реального, эмпирического звука. Важно, что мы не только способны мысленно произносить различные звуки как бы про себя, еще до их реальной артикуляции, но и можем мысленно узнавать их, когда сами слушаем другого собеседника. Ведь, несмотря на все осо-

бенности или погрешности чужого произношения, мы уверенно различаем в услышанном потоке речи отдельные фонемы (то, что в индийской лингвистической традиции именуется отдельными слогами — *varṇa*). Механизм такого «узнавания» (*pratyabhijñā*), «угадывания», будет рассмотрен чуть дальше.

Наконец, верхней ступеньке в трехзвенном членении Речи соответствует Речь «Видящая» (*paśyanti*)⁴². В комментарии Харивришабхи можно найти такое развитие этой же темы: «Но высшая форма „Видящей“ Речи не обнимает собою ошибочные формы, она стоит вне всяких отношений и вне мирской практики (*loka-vyavahāra*). И именно об этой речи сказано в некоторых [разделах] священной традиции: к ней можно приблизиться либо посредством грамматики, что наделяет знание [его] правильными [словесными формами], либо посредством [особой] йоги, что специально [занимается] словом»⁴³. А несколько раньше, в комментарии к той же карике «Вакья-падии», Харивришабха рассуждает так: „Видящая“ [Речь] целиком пронизана силой последовательного [развертывания], которая и задает порядок последовательных [шагов], хотя сама по себе эта [„Видящая“ Речь] остается нераздельной. Двигаясь или оставаясь неподвижной, будучи доступной умственному сосредоточению, оставаясь сокрытой или чистой, содержа в себе формы предметов познания, сбросив эти формы или даже оставаясь полностью лишенной форм, обретая видимость отдельных [внешних] объектов, обретая видимость взаимосвязанных [внутренних] объектов или же обретая видимость отсутствия каких бы то ни было объектов, эта [„Видящая“ Речь] наделена [потенциальными] различиями без какого-либо [действительного] развертывания»⁴⁴. И кстати уж, как мы видим, большая часть свойств, приписанных «Видящей» Речи, организована в группы по три; на мой взгляд, это служит косвенным свидетельством того, что для Бхартрихари и Харивришабхи первые три уровня речи взаимно эквивалентны, легко пересчитываются и трансформируются друг в друга, но полностью отделены от уровня четвертого.

В трактате Бхартрихари, несмотря на понятные колебания в определениях, которые неизбежно возникают, стоит автору приблизиться к вершине пирамиды, такой точке «Видящей» Речи обыкновенно отвечает уже упоминавшаяся «спхота». Это точка единой, нераздельной Речи, это Слово, сосредоточившееся в одном-единственном звуке. Не вдаваясь в подробности, скажем пока, что «спхота» присутствует в каждом слове, составляя его «собственную форму» (*svagūṇa*). Будучи единой (оставим пока в стороне вопрос — единой для всех слов

вообще, единой для отдельной фразы или же единой для каждого слова в отдельности), «спхота» и воспринимается сразу, внезапно, в едином акте постижения, который не может дробиться на отдельные этапы. Бхартрихари говорит:

И точно так же,
 благодаря предыдущим восприятиям,
 [которые остаются] неназываемыми,
 но благоприятствуют окончательному
 ясному постижению, |
 Вдруг определяется
 собственная форма слова,
 когда она освещается [изнутри]
 первозвуком (dhvani) ⁴⁵. ||

(Вакья-падия, 1.83).

Иными словами, отличительной чертой этой третьей стадии Речи является то, что она воспринимается «вдруг», сразу. Человеку может показаться, будто он ухватывает смысл предложения постепенно, по мере того, как оно проговаривается. На самом же деле смысл этот может вспыхнуть лишь как единое целое и всегда после того, как фраза уже закончена.

«ВАКЪЯ-ПАДИЯ». ЯЗЫК И БЫТИЕ

Однако учение Бхартрихари отнюдь не сводится лишь к констатации нерасторжимой связи между сознанием и языком. Грамматист делает и следующий шаг, пытаясь связать язык с бытием, выявить онтологические основания и необходимости такой связи. И естественным звеном тут оказывается отождествление воспринимаемого объекта (grāhya), воспринимающего субъекта (grāhaka) и самого состояния восприятия (grāhaṇa). Все они сливаются воедино в «четвертом» виде речи. Эта четвертая ступень появляется в комментарии Харивришабхи к упоминаемой выше карике, однако она косвенно обозначена и в самом трактате Бхартрихари⁴⁶. «Четвертое» состояние речи названо «Вышним» (parā vāk). По словам комментатора, «это тройственная речь, подобная иллюзорной видимости „узлов“ сознания, чью протяженность невозможно измерить, сияет внутри [всех] человеческих существ только благодаря четвертому [состоянию]. Однако и здесь лишь весьма малая часть этой [речи] применяется в обычной мирской практике (vyavahāra), тогда как прочее остается за пределами всеобщего употребления. Ибо сказано было:

Речь измеряется четырьмя четвертями,
и это известно
мудрейшим среди брахманов. |
Три из этих [четвертей] неподвижны,
будучи сокрыты в тайном месте,
и человеки изъясняются
лишь четвертой [четвертью] речи⁴⁷. ||

Эта чистая форма речи целиком согласована с традиционным знанием, ... каковое именуется грамматикой⁴⁸.

Это высшее единство речи выражено в сакральном, изначальном слове Вед, взятых, однако, в своей «очищенной» ипостаси, свободной от человеческих ошибок и погрешностей. На основе этого «свернутого», но незримо присутствующего Слова, на основе этой матрицы и творится мир в начале каждого вселенского цикла.

Знатокам священной традиции ведомо,
что весь [мир] —
это лишь развертывание слова, |
И вся эта [вселенная]⁴⁹
изначально проявляется
от Ведийского стиха⁵⁰. ||

(Вакья-падия, 1.120).

Священное слово, стоящее у истоков мира как некое нерасчлененное единство, как неизменный образец и плодоносное лоно, порождающее все сущее, — это одновременно и высший Брахман упанишад, чьим символом служит священный слог Ом (Om). Строго говоря, слог Ом, выступающий в форме «протяженной», гулкой мантры (иное обозначение слога Om — это *ṛṇava*, букв. нечто «звучащее», «дрожащее», «резонирующее»), выступает своего рода двойным медиатором. С одной стороны, он стоит между Брахманом и отдельным, конкретным Ведийским текстом, поскольку это «корневая» мантра, заново порождающая эти Веды для каждого вселенского цикла. С другой стороны, он располагается между Брахманом и миром объектов, помогая творить (или проявлять) их для каждой вновь создаваемой вселенной. Иначе говоря, слог Ом помогает создавать как объекты познания, так и средства, к этому познанию ведущие, этому научающие.

По словам Бхартрихари,

Истинное знание, называемое чистым,
достижимо одним-единственным словом. |

Оно целиком содержится
в форме [слога] Ом⁵¹.||

(Вакья-падия, 1.9).

На первый взгляд может показаться, что тут выстраивается достаточно стройная система. В самой высшей ее точке мы как будто находим «чистое знание» (*visuddhis... vidyā*), соответствующее, вероятно, «чистому атману» Шанкары (или его же «чистому» Брахману, лишенному свойств и атрибутов, то есть *nirguṇa-brahma*). Тогда получается, что сакральная мантра Ом — это своего рода лик Брахмана, наделенного свойствами (*saguṇa-brahma*), «лик» Бога-творца (*Īśvara*), повернутый к нам в начале каждого вселенского цикла. И действительно, как не раз повторяет Бхартрихари в своем трактате, именно слог Ом дает нам истинный «образ» (*anukāra*) Брахмана, а вместе с тем и «образ» священного писания (*saṅga-śruti-rūpa*). Наконец, в третьей главе «Вакья-падии», во втором разделе, где Бхартрихари рассуждает о «субстанции» (*dravya*), мы встречаем более развернутое определение «чистого знания», или «чистого сознания» (*śuddha jñāna*):

Ввиду [существования] повсюду
множества форм,
«чистота» [постулируется]
для сознания, лишенного опоры; |
Потому-то высшую, единую чистоту
и называют лишенной формы⁵². ||

(Вакья-падия, 3.2.56).

Но вот тут-то и начинаются расхождения. В адвайта-веданте Шанкары у чистого сознания нет никаких форм, поскольку оно по самой своей сути лишено каких-либо свойств или характеристик. В веданте же Бхартрихари «чистое сознание» постулируется лишь теоретически; на деле же сама эта высшая точка, высший Брахман — каким бы именем мы его ни обозначали — содержит внутри множество потенциальных форм, множество проявлений, которые лишь до поры до времени (до момента творения) пребывают в свернутом, латентном состоянии.

Как уже было сказано, в трактате Бхартрихари высший Брахман отождествляется со Словом (*śabda*) или с Речью (*vāk*). Правда, в самих кариках «Вакья-падии» нет еще выражения *śabda-brahma* («Брахман-слово») — оно появляется впервые только в комментарии Харивришабхи. Так или иначе, кажется, что Бхартрихари тут не-

сколько отклоняется от традиции упанишад. В «Майтри-упанишаде» (6.22), к примеру, ясно говорится:

Узнай же, что есть два Брахмана —
Брахман-слово и высший [Брахман]. |
Брахмана-слово оставив,
иди к высшему Брахману⁵³. ||

Нетрудно догадаться, что «Брахман-слово» ('śabda-brahma') здесь обозначает Брахмана, взятого как объект ритуального почитания. В системе Шанкары ему соответствовал бы уровень *saguṇa-brahma* (то есть уровень Брахмана, «наделенного [благими] свойствами»), или уровень *Īśvara* — персонифицированного Господа, Бога-творца, имеющего лик, Бога милосердного и всемогущего. Понятно, что для Шанкары это низшая, неподлинная, даже иллюзорная ступень постижения Брахмана⁵⁴. Как сказано далее в «Майтри-упанишаде», в прозаическом разъяснении к тому же пассажи, «следует медитировать на двух Брахманов: на Слово и то, что Словом не является. Посредством Слова проявляется то, что не есть Слово. При этом [слог] Ом есть Слово. Благодаря [слогу] Ом Слово уходит вверх и теряется в том, что не есть Слово»⁵⁵.

А теперь припомним, что в Гаудападовых «Мандукья-кариках» говорилось:

Ибо слог Ом — это низший Брахман,
и тот же слог Ом
считается высшим Брахманом⁵⁶. |
(Мандукья-карики, 1.26).

По сути, здесь мы встречаемся с несколько иным ответвлением священной традиции, опирающейся на упанишады. Ведь, скажем, из «Прашна-упанишад» (5.2) известно следующее речение: «О Сатьякама, этот самый Брахман, что [именуется] и высшим, и низшим, есть слог Ом»⁵⁷. Особенно любопытно здесь то, что такое соединение высшей и низшей ипостасей Брахмана происходит благодаря представлению о первичной сакральной мантре.

Стало быть, веданта в принципе допускает и такой взгляд на природу Брахмана: теперь это уже не просто чистое сознание, в котором как в зеркале отражаются преходящие, случайные или попросту иллюзорные объекты, но некая реальность, несущая в себе внутреннюю активность, внутренние потенции, как бы многообразные «семена» (*bīja*) становления. Сам Бхартрихари пишет об этом так:

Это воление, называемое словом,
 имеет как бы природу яичного желтка; |
 Его развертывание происходит постепенно,
 когда одна часть следует за другой,
 подобно тому как это происходит,
 когда [одна нога следует за другой]
 при обычной ходьбе⁵⁸. ||

(Вакья-падия, 1.51).

Поясняя эту карикю, Харивришабха уточняет, что речь идет тут именно о павлиньем яйце (mauṇḍa-āṇḍa)⁵⁹. Это и в самом деле удивительно уместный пример, поскольку желтая сердцевина, на первый взгляд остающаяся совершенно однородной, уже таит внутри всю пестроту оперения взрослой птицы. Кстати, тот же пример с желтком павлиньего яйца стал излюбленной метафорой и у кашмирских шиваитов, где Брахман наделяется множеством потенций и сил⁶⁰. Иными словами, чистый Брахман, кажущийся единым и вполне равным себе, как бы скрывает внутри этой самотождественности различные «потенции», «силы» (śakti, bhavanā). Вспомним тут хотя бы упоминавшуюся выше карикю, с которой мы и начинали наш разбор:

Тот, о ком священная традиция
 наставляет как о Едином,
 служит опорой различных сил; |
 Он, будучи нераздельным,
 проявляется как раздробленный
 из-за этих сил⁶¹. ||

(Вакья-падия, 1.2).

Эти потенции развертываются в мир, но, если судить по приведенной прежде карике (Вакья-падия, 1.51), речь идет не просто об идее постепенной эволюции мира. Аналогия с обычной ходьбой, которая развертывается как чередование толчка и торможения, скорее уж наводит на мысль, что само развертывание энергии проходит как попеременное проявление расширений и сжатий. Похоже, что мы имеем дело не с однородным постепенным процессом, но с некоторым диалектическим колебанием, с чередой мерцающих усилий, с волнообразным движением, которое проходит через заранее намеченные фазы.

Само слово «Брахман» ('brahma') происходит от глагольного корня 'bṛh' — «расти», «распухать», «расширяться», «распространяться во все стороны». Однако для обозначения способности Брахмана

развертываться в мир Бхартрихари использует иной термин: это слово, уже хорошо знакомое нам по «Мандукья-карикам», — знаменитое *spanda*, то есть «вибрация», «пульсация», «дрожание» или даже «мерцание». Не довольствуясь этим термином, он говорит в своем трактате также о «вспышке», «всплеске», «взрыве изнутри» (тут можно упомянуть хотя бы многочисленные производные от глагольного корня 'sphuṭ', включая и знаменитую спхоту, равно как и производные от схожего по смыслу и звучанию глагольного корня 'sphur'). Одновременно корень 'sphuṭ' имеет еще один смысловой оттенок: он означает также способность «внезапно [про]являться», «делаться видимым, явным»; соответственно *sphoṭa* — это не только «проявление», «раскрытие», но и особое состояние, когда в ответ на произнесенное слово в сознании мгновенно вспыхивает образ предмета, о котором идет речь. Внезапная «вспышка» ментального образа, вызванная к жизни произнесенным речением, поразительно тесно сближается здесь с концепцией творения, когда вся вселенная мгновенно является глазу, когда целый мир внезапно рождается, как только ему было подобрано правильное именование. Правда, пытаюсь подыскать подходящую аналогию для такой «вспышки», или «пульсации», не следует забывать, что подобное прерывистое дрожание — это одновременно и световая, и звуковая волна; это не только мерцание чередующихся вспышек, но и протяжный гул звуковой мантры. И, скажем, даже соглашаясь с тем, что четыре Веды дают нам достаточно верный «образ» (*apikāga*, *gīra*) Брахмана, мы не должны забывать, что картинка, предлагаемая ими, — это в первую очередь картинка звуковая.

Мы, по существу, с другой стороны подходим к той же проблеме, что так интересовала нас в связи с трактатом Гаудапады. Здесь опять-таки встает тот же самый вопрос: имеем ли мы дело с реальным творением мира, или все, что происходит, — всего лишь «проявление», «манифестация» некой вечно пребывающей и неизменной сущности? Наступает ли тут реальное развертывание вселенной, или же просто смысл, до поры до времени остававшийся сокрытым, вдруг начинает просвечивать, «сиять» (*prakāśate*) внутри открывающихся нам слов и объектов? Есть ли вообще какое-либо различие между «творением» и «выражением», между «развертыванием» мира и «освещением» смысла, или они по сути своей тождественны, поскольку каждый объект и каждое существо (*bhāva*) этой вселенной представляют собой не что иное, как проявление одного и того же Слова, — своего рода вариацию эстетических оттенков

смысла, который можно приписать одному и тому же изначальному Слогу.

В конце концов, излюбленный глагол, употребляемый Бхартрихари в этом контексте, — это глагол 'vṛt', то есть «[про]являться», — глагол, взятый вместе со всеми его производными и коннотациями, включая и «видимость», «кажимость» (*vivarta*). В начале своего трактата ведантист поясняет:

И в разных школах видно,
что [выразительная] сила слов
остается тою же самой⁶². ||

(Вакья-падия, 1.6).

Иначе говоря, выразительная сила слов неотделима от «действенности» вообще; «выражение» и есть «воздействие» — оно способно производить следствия, а значит, и творить. Всякий раз, когда в тексте Бхартрихари мы сталкиваемся с упоминанием неких «сил», или «потенций» (*'śakti'*), как неотъемлемой стороны самого Брахмана, не стоит забывать, что тут подразумевается в том числе и «выразительная мощь» (*abhidhā-śakti*), «выразительные средства» поэтического текста. Как пишет в комментарии к этой карике Харивришабха, «[выразительная] сила слов остается неизменной, поскольку они способны соответствовать тому или иному определенному объекту и становиться источником определенного наслаждения (*abhyudaya*)»⁶³. Разумеется, здесь подразумевается не просто эстетическое удовольствие, которое мы получаем от искусного употребления слов; косвенно, полунамеком нас отсылают к гораздо более важному понятию «блаженства», непосредственно связанного с возможностью освобождения;⁶⁴ по сути, два эти вида блаженства кажутся на удивление сходными друг с другом. Именно благодаря такой «выразительной силе» слов, которая так ясно проявляется и в усилии творения, что развертывается на космологическом уровне существования, и в его эстетическом соответствии, что узнаваемо в творческом порыве поэта, мы с такой несравненной легкостью угадываем во всех толкованиях исходного текста⁶⁵ (как, впрочем, и во всех многообразных и дробящихся следствиях изначальной причины) все ту же единую творческую мощь, угадываем единого Брахмана.

Есть тут еще одна «сила» (*śakti*) Брахмана, на толковании которой стоит задержаться. Это '*vikalpa*' — «воображение», «фантазия», «ментальная конструкция». Как считает Мадлен Биардо, в учении Бхартрихари ясно представлены два плана, два вектора развития или

дробления: реальное эмпирическое многообразие природных сил (собственно «потенций» — śakti) — и соответствующее ему многообразие воображаемых конструкций, «измышлений» (kalpanā). С точки зрения французской исследовательницы, два эти плана вселенной соотносятся между собой, пребывают друг с другом в некой предустановленной гармонии, но отнюдь не перекрываются и, уж тем более, не могут считаться абсолютно тождественными. Вполне естественно, что в этом случае сама śakti оказывается в чем-то сродни магической силе, которая организует вселенную, превращая ее в космос, а не просто в беспорядочное сплетение и нагромождение феноменов. По словам М. Биардо, «абсолют смоделирован — если можно так сказать — по образцу некой формулы, произносимой ради получения определенного желаемого результата. Однако верить в магию — как раз и означает верить в реальность ее следствий»⁶⁶.

Сразу же должна признаться, что подобное противопоставление двух потенций: реальной природной силы, творящей вселенную, и силы воображения, выражения, — вовсе не кажется мне убедительным. В третьей главе «Вакья-падии», в разделе о пространстве (dik), Бхартрихари еще раз возвращается к термину kalpanā. Там говорится:

Воображаемое деление
на время и пространство
установлено в мире
подобно [такому же делению] сознания. |
Да и кто пожелал бы установить иначе
природное [устройство]
для живых существ?⁶⁷ ||

(Вакья-падия, 3.6.18).

Понятно, что весь пафос рассуждений М. Биардо состоит в том, чтобы показать, как Бхартрихари трансформирует в своем трактате известные буддийские понятия, пытаясь сделать их более «реальными», более онтологизированными. Я же думаю, что употребление всех этих глагольных корней вроде 'vikṛp' («воображать», «вымысливать»), 'vivṛt', 'vṛt' («[про]являться», «делать явным») скорее возвращает нас к картине мира, которая очень напоминает образ, предложенный Гаудападой.

«Творение» есть одновременно и «выражение», «проявление смысла», поскольку природный аспект вселенной ничуть не более «реален», чем аспект мысленный. Брахман, явившийся в виде Речи, отнюдь не представляет собой совокупность природных явлений, однако он не выступает и просто как совокупность слов и их смыслов.

Брахман-Слово ('śabda-brahma') есть не что иное, как постоянное мерцание, пульсация смыслов, образов, явлений. Элементы тают и растворяются, они исчезают и сменяют друг друга; неизменным остается лишь энергетический заряд, снова и снова порождающий те же структуры, те же наборы, те же узоры сущего.

Не случайно в трактате Бхартрихари мы вновь находим уже знакомый образ тлеющей, мерцающей головни, которая к тому же вращается по кругу, так что реальными оказываются не отдельные ее положения в пространстве, но сам этот светящийся круг, само пульсирующее движение.

Предстает ли [все происходящим]
от [внутренней] «Самости»
или же от «Высшего»,
оно все равно определяется словом; |
Ведь именно посредством слова
устанавливается смысл⁶⁸. ||
Даже в совершенно иных обстоятельствах,
[когда субстрата нет, а есть лишь]
действующая причина, |
Скажем, когда появляется круг огня,
[описываемый горящими головешками,]
одною лишь силой слова
[в сознании] ясно проявляется
его форма⁶⁹. ||

(Вакья-падия, 1.129 — 130).

Не случайно, наконец, что постижение Брахмана (а значит, и его реальное достижение) совпадает с постижением смысла изначального Слова — постижением, которое становится возможным лишь в акте внезапного озарения, или же (если излагать это в терминах европейской философии) в акте «интеллектуальной интуиции» (pratibhā). Вместо того чтобы гадать, что более реально: чистый Брахман или Брахман, таящий в себе свернутые «силы», вместо того чтобы выбирать между реальностью космологического творения и неуловимой реальностью «выражения», достаточно просто сменить угол рассмотрения. Такая перемена ракурса неминуемо приводит нас к идее «пульсации» как таковой, к «мерцанию» как волне смысла, к «сетке» взаимосвязей и закономерностей, которая вполне может существовать и без какого бы то ни было вещественного субстрата.

Язык, или (говоря словами Бхартрихари и Харивришабхи) чистая «Речь» (vāk), — это отнюдь не какая-то определенная и прочная субстанция (хотя мы и рассматриваем ее как неизменное ядро все-

ленной), но вместе с тем это и не оболочка, не внешняя скорлупка, не средство для передачи отдельного от нее, сокрытого смысла. Язык сам мыслит себя, точнее — сам себя «проговаривает», он снова и снова складывается как игра с самим собою, он порождает себя как энергетическая волна, как «вибрация» или подрагивание самоорганизующегося узора. И несмотря на всю четкость и повторяемость этого узора, нам приходится признать, что под ним нет и никогда не было никакой субстанциальной подкладки⁷⁰.

То, что происходит во всеобщем, космическом масштабе, повторяется (или проигрывается) и на уровне отдельных сознаний говорящего и слушателя. Точнее даже не повторяется, ведь процесс здесь один и тот же, и в каждом осмысленном речении заново воспроизводится развертывание мира. Можно даже сказать, что каждый акт речи, подобно ослепительной вспышке света, заставляет уже известный узор проявляться снова и снова — совсем как мгновенно вспыхивающий луч лампы в затемненной комнате фотографа внезапно проявляет латентное изображение, делая его наконец видимым для нас. Вот как излагает это Бхартрихари:

Когда постижение (buddhi),
семена (bija) которого засеяны
[реально выговариваемыми] звучаниями (nāda),
наконец прорастает
с последним
[передающим его] звуком (dhvani), |
Все слово
вдруг определяется⁷¹. ||

(Вакья-падия, 1.84).

И опять-таки мы следим здесь за прерывистым процессом «вибрации» изначального слова. Вначале оно пребывает в сознании говорящего в свернутом состоянии, как «семя» (bija) смысла, затем как бы переходит в «овеществленное», «материализованное» состояние, воплощаясь в звуках обычной речи. Едва нечто произнесено, слушатель воспринимает эти артикулированные звучания с помощью своих органов чувств (indriya). Однако лишь после того как фраза прозвучала до конца и была до конца воспринята, в сознании слушателя внезапно вспыхивает (prakāśate) понимание ее смысла. По существу, само это «озарение» (pratibhā), вспышка интеллектуальной интуиции, становится возможным лишь потому, что в его собственной душе до поры до времени дремало все то же латентное слово. Когда нам что-то сказано, мы не постигаем это впервые, мы «узнаем» в

нем свое собственное знание. В этом отношении концепция «узнавания» (pratyabhijñā)⁷², предложенная Бхартрихари, а затем с таким размахом подхваченная кашмирскими шиваитами, более всего похожа на Платонову «припоминание» (ἀνάμνησις)⁷³. Конкретные же звуки речи не порождают здесь смысла — они лишь обеспечивают условия, способствующие его пробуждению. Кстати, замечу попутно, теперь становится понятно, почему, вразрез с ранее существовавшей грамматической традицией (например, в противоположность учению Патанджали), Бхартрихари полагает, что смысл раскрывается именно в цельной фразе, в законченном предложении, а не в отдельных, дробных его частях, вырванных из контекста: только законченное речение несет в себе отблеск изначально значимого образца, сохранным пребывающего в душе каждого живого существа.

В пределах этого миропорядка (ṛte)
нет такого понятия,
которое не принимало бы форму слова; |
Всякое знание сияет,
будучи как бы пронизано словом. ||

Если бы у сознания
исчезло постоянное сходство
с формой речи, |
То и свет перестал бы освещать, —
ведь только эта [речь]
и делает все узнаваемым⁷⁴. ||

(Вахья-падия, 1.123 — 124).

ṛte — по логике
"те". То же
мыслим в мифе
Здесь: "нет в миру
представления, которое
не содержит в себе сход-
ство с формой". Понятие
значительно абстрактнее
представлений. Кон-
цепция слова шиваитов.

В этих кариках мы встречаем весь набор ключевых понятий Бхартрихари: это и «слово» (śabda), и «речь» (vāk), и глагол «сияет» (bhāṣate), и не менее показательный глагол «освещает» (prakāśate), и сам этот «свет» (prakāśa). Тут их соотношение представлено как бы в пределах вселенского «миропорядка» (ṛta), и потому не будем заблуждаться — речь идет не просто о механизме познания, но об устройстве бытия. Автор трактата начинает излагать проблемы эпистемологии, но они тут же плавно переходят в онтологические вопросы.

Чуть дальше в тексте за этим пассажем следуют карики, в которых происходит как бы обратное движение: вначале говорится о речи (vāk), которая «вошла» во все живые существа как сам принцип их одушевленности, а затем рассуждение незаметно переходит в плоскость «создания смыслов» (artha-kriyā), то есть к теории познания. Я уже не раз повторяла, что ведантист толкует здесь об одном и том

же действию, просто берется этот процесс с разных точек зрения. Итак, Бхартрихари пишет:

Она, [эта речь,] действует как сознание
всех блуждающих в сансаре [душ],
она пребывает внутри и снаружи. |
И ни в одном живом существе
не может быть сознания
помимо этой тонкой сущности. ||

При создании смыслов
речь стремится войти
во все воплощенные [души]; |
Если бы ее не было,
все оставалось бы неодушевленным,
как кусок дерева
или [каменная] стена⁷⁵. ||

(Вакья-падия, 1.126 — 127).

Неудивительно теперь, что для схватывания такой особой онтологической структуры, лежащей у истоков всего сущего, то есть для «уловления» Речи, требуются особые ловушки и наживки, особые «силки», в которые речь эта готова будет войти. Короче, необходимо тонкое лингвистическое умение, требуется «искусство грамматики» (*vyākaraṇa*). В книге о Шанкаре я довольно подробно писала об особых приемах обращения с языком, об онтологической необходимости, которая побуждает нас прибегать к особым средствам «косвенного» толкования. Я упоминала там о «переносном», «метафорическом» смысле (*gauṇa*, *aupāsārika*), возникающем, когда поэзия и герменевтика соединенными усилиями помогают нам пробиться к чистому бытию (или «чистому сознанию»), которое иными способами не улови́мо и не вырази́мо⁷⁶. Разумеется, сейчас нас занимают попытки «уловить» не «атман, лишенный свойств» (*nirguṇa*); нас заботит скорее Бытие, которое с самого начала дано вместе с веером внутренних сил и творческих потенций. В системе Бхартрихари внутреннее звено, связующее Бытие и Речь, ощутимо еще сильнее, чем в Шанкаровой адвайте, а потому и акцент, который сделан тут на языке, становится еще ярче, еще заметнее.

Так или иначе, именно изначальная, чистая Речь, по мысли Бхартрихари, служит опорой не только всей внутренней структуре вселенной, но и основанием всего человеческого знания:

Эта [речь] есть основание
всех наук, искусств и ремесел, |

В том, что создано ее силой,
 всякая вещь
 [всегда] отличается от другой⁷⁷. ||
 (Вакья-падия, 1.125).

Стало быть, речь и «искусство грамматики» как бы встречаются здесь на полпути друг к другу: речь охотно поддерживает своим усилием все искусства, в том числе и эту особую словесную игру, ведущуюся по своим правилам, грамматика же «очищает» речь и избавляет ее от погрешностей. По сути, «грамматика» берет тут на себя также функции герменевтики, давая произнесенным словам единственно верное толкование. У Бхартрихари сказано:

Эта [грамматика] есть
 врата освобождения,
 противоядие от пороков речи; |
 Она очищает всякое знание,
 она сияет внутри
 [всякого] знания⁷⁸. ||
 (Вакья-падия, 1.14).

И далее:

Это первый шаг,
 [первая ступенька] лестницы,
 ведущей к совершенству, |
 Это прямая, царская дорога
 [для всех,] кто стремится
 к освобождению⁷⁹. ||
 (Вакья-падия, 1.16).

И наконец, то же самое, но уже применительно к высшему Брахману:

Хотя и единое, оно
 многообразно разделяется
 [толкованиями] разных [традиций], |
 Этот высший Брахман достижим
 посредством овладения грамматикой⁸⁰. ||
 (Вакья-падия, 1.22).

СТРУКТУРА ВСЕЛЕННОЙ И МЕСТО ЧЕЛОВЕКА

Стало быть, общая картина мира, предложенная Бхартрихари, выглядит так. На вершине пирамиды, в высшей ее точке (там, куда

Шанкара позднее поставит высший Брахман, лишенный свойств — *nirguṇa-brahma*), у Бхартрихари помещается Брахман — внутренняя сущность слова (*śabda-tattva*, или, как это затем будет названо в грамматической философии, *śabda-brahma*), или Речь (*vāk*). Причем это Слово, этот Язык по сути своей предстает в виде «пульсации», или «вспышки» (*sphoṭa*), «вибрации» (*spanda*), энергетической волны (*kampa*), изначально заключая в себе бутоны свернутых «сил» (*śakti*) и возможностей. Брахман Шанкары творить не может, ибо он есть чистое сознание, могущее лишь созерцать, смотреть изнутри. Что же до Брахмана Бхартрихари, то он распухает, напрягаясь изнутри собственными потенциями, «семенами» (*bīja*) вещей и смыслов⁸¹. Этот Брахман сохраняется вечно как постоянно возобновляемая сеть значений и импульсов, как энергетическое поле, непрерывно порождающее все те же структуры и очертания сущего.

В подтверждение этого — еще одна, последняя, цитата из Бхартрихари, прямо отсылающая нас к глубинным интуициям Гаудапады:

Подобно тому как наяву (*pravibhāge*)
[речь] в качестве деятеля
воздействует на объекты действия, |
Во сне со сновидениями (*avibhāge*)
она сама как раз и пребывает
в виде объектов действия⁸². ||
(Вакья-падия, 1.128).

Разумеется, термины, которые использованы здесь, чтобы обозначить «состояние бодрствования» (*'pravibhāga'* — букв. «разделенное [состояние]») и «сон со сновидениями» (*'avibhāga'*, то есть «неразделенное [состояние]»), несколько непривычны, да и «речь» (*vāk*) тут у Бхартрихари прямо не упоминается; все же я думаю, мы вправе положиться на толкование Харивришабхи⁸³. Иными словами, мы вновь возвращаемся к четырехзвенной матрице мироздания. Та же конфигурация из четырех элементов — в четырех «звуках», на которые распадается священный слог Ом, она же просматривается в перечислении четырех видов Речи⁸⁴. Мы видим, как с завидной настойчивостью повторяется и воспроизводится все то же соотношение четырех точек, последняя из которых стоит чуть особняком, как бы обнимая и поглощая собою три остальные.

Отчего же элементов этих непременно четыре, а образ мира неизменно вписывается в эту четырехугольную рамку? Чтобы ответить

на этот вопрос, попробуем обратиться к «искусству грамматики», столь горячо рекомендованному нам самим Бхартрихари.

Я думаю, что «язык», чистая «речь» как таковая (то, что Фердинанд де Соссюр назвал бы *'la langue'*, а не *'la parole'*) непременно включает в себя грамматическую категорию «лица». И в самом деле, если мы попытаемся строить картину мира по Шанкаре, нам довольно будет одного «первого лица»; по сути, в этой системе важно лишь определить точку чистого «я», то есть атмана. И уж затем, для завершения картины, мы можем вывести из него «третье лицо» (это будет «не-я», «он», *alter- Sein* — то есть инобытие духа, внешний мир, лежащий за пределами моего собственного сознания). Для логически законченной системы вполне достаточно такого соотношения между «я» и «не-я»; в этом смысле адвайта-веданта Шанкары — это, вероятно, система наиболее последовательная, хотя и в европейской традиции примерно та же логическая процедура отчетливо различима в учениях Декарта или, скажем, Фихте.

Понятно, что местоимение «я» употребляется здесь как чистая абстракция, в полном отвлечении, отрыве от всякого психологизма (например, в духе Эмиля Бенвениста или Ролана Барта). Оно, по существу, указывает здесь на абсолютный субъект, «первое лицо», источник восприятия и суждения, одновременно представляя собой грамматическую категорию для обозначения субъекта речи, «говорящего», «адресанта». Тогда «не-я», «он», «это» суть нечто абсолютно противоположное такому субъекту; «третье лицо» — это всегда предмет рассмотрения, всегда объект *par excellence*, независимо от того, рассматриваем ли мы его как нечто реально существующее или же, отказывая ему в реальности, делаем его зависимым и производным от самого «я».

Совсем другая картина получается, как только в качестве первоисточника, первоначала сущего мы берем Речь. Эта Речь (как абсолютное «я», как «первое лицо» грамматической парадигмы) конечно же говорит о чем-то (о «нем», об «этом», о том же «третьем лице» грамматической схемы). Однако не менее важно, что она говорит, непременно обращаясь к другому субъекту (к некоему абсолютному «ты», к собеседнику, к своему «адресату»). Как показал Бенвенист, внутри этой логики грамматической парадигмы абсолютному «лицу» (обоим субъектам, вступившим в общение на правах «я» и «ты») противостоит абсолютное «не-лицо» («он»), так что реальная пропасть отделяет тут двух собеседников от того, о ком у них идет разговор. Во время этого диалога «третье лицо» постоянно отсутствует;

тем самым это «не-лицо», этот «отсутствующий некто», по самой сути своей обращается в «нечто», в неодушевленный предмет беседы. И все время, пока длится этот диалог, два его участника, два собеседника, — «я» и «ты» — остаются взаимно обратимыми; иначе говоря, обращаясь друг к другу, они как бы меняются местами, попеременно становясь друг для друга то «адресантом», то «адресатом». Между тем «не-лицо» («он», «это»), с точки зрения грамматики, никогда не может оказаться одушевленным субъектом, наделенным даром речи; оно никогда не может, так сказать, обернуться к нам лицом⁸⁵.

Появление этого абсолютного «ты», появление «второго лица» тотчас же выводит нас за пределы чисто логической системы. Оно предполагает диалог, предполагает допущение чужой одушевленности, наконец, оно предполагает множество душ и Бога, имеющего лик, — Бога, в своем милосердии оказавшегося готовым обратиться к нам.

В вариантах веданты, предложенных Гаудападой и Бхартрихари, уровню «третьего лица» соответствует мир, вселенная (*viśva*), или — что то же самое — восприятия, приходящие к нам в состоянии бодрствования (*jāgarita*). Это такая стадия существования, когда нам кажется, будто мы получаем все свои впечатления от внешних объектов; но одновременно это и уровень «Проявленной» (*vaikhaṇī*) речи — речи, опирающейся на овеществленный, материальный субстрат, на эмпирические звучания (*nāda*). Уровень «второго лица» — это уровень существующих отдельных душ, это отдельные «сияющие» сознания (*aiśvara*), способные продуцировать образы, грезы и сновидения даже в отсутствие каких бы то ни было эмпирических объектов; это так называемая «Срединная» (*madhyamā*) речь, сама создающая для себя множество ментальных образов. Наконец, «первое лицо», «я», или «абсолютный субъект» — это то, что Гаудапада именовал «Сознающим» (*grāhī*), это атман в состоянии глубокого сна, когда он возвращается к своей корневой сущности и сбрасывает все внешние характеристики; вместе с тем это «Видящая» (*paśyanti*) речь Бхартрихари, свернувшаяся в единую «точку» созерцания. Понятно, что «четвертый» элемент обнимает собою их все, он содержит три эти вектора развития внутри себя; три первых состояния лежат в нем как сжатая пружина, каждую минуту готовая распрямиться, как бутон, готовый процвести, как «сгусток» или «капля» (*bindu*) энергии, как «семя» (*bīja*) всех потенций и возможностей.

Вот почему так легок и естествен переход от подобных вариантов веданты к откровенно теистическим построениям тантриков. Вот от-

куда берется загадочное упоминание Гаудапады о «йогe, свободной от касаний» (*aspaśra-yoga*), вот как закладывается переход, соединяющий грамматическую школу Бхартрихари с мистическими упражнениями кашмирских шиваитов. Адвайта Шанкары уже утратила интерес к проблеме корреляции абсолютного «я» и абсолютного «ты», она оказалась равнодушной к тому, как может строиться отношение Бога и отдельной души, своевольно сдвинув такое отношение куда-то в низшую сферу, в область «неподлинного», «профанического» знания (*apara-vidyā*). Веданта же Гаудапады и Бхартрихари, с ее ориентацией на язык, на четырехзвенную матрицу мироздания, плавно и естественно приходит к теме религиозного почитания, к теме божественного милосердия и всемогущества, равно как и к признанию важности священной традиции (*āgama, āmṇaya*) и Ведийских предписаний.

Заметим попутно, что, только зайдя с этой стороны, можно попытаться разяснить и еще один момент, который до сих пор вызывал довольно много недоумений у исследователей и критиков веданты.

Хорошо известно, что как пурва-миманса, так и веданта отличались особым пиететом по отношению к Ведам, особой ориентацией на священный канон⁸⁶. Однако, даже подчеркивая свое преклонение перед Ведийским каноном, мимансаки предпочитали ориентироваться на так называемые предписания (*vidhi*), то есть на прямые команды и запрещения (по преимуществу ритуального плана), встречающиеся в Ведийских текстах. Шанкара же, напротив, явно склонялся к тому, что обычно именуется «объясняющими» речениями (*arthavāda*), то есть к «необязательным», «избыточным» пассажам, полным метафор, аллюзий, намеков и тому подобных средств «косвенного» (*parokṣa*) сообщения. Более того, собственные произведения Шанкары (а он был, несомненно, не только величайшим философом, но и одним из крупнейших индийских поэтов своего времени) во многом смоделированы по образцу таких полумифологических, полухудожественных текстов⁸⁷.

Казалось бы, Бхартрихари с его вниманием к языку, с его открытым почитанием мифологизированной Речи, должен был выступить непосредственным предшественником Шанкары в таком признании преимущества и верховенства речений *arthavāda*. Между тем все обстоит наоборот: Бхартрихари вполне сходится с мимансаками, отдавая приоритет речениям *vidhi*. Недоумение разрешается, и все тут же поворачивается совершенно иной стороной, стоит вспомнить о том, что Речь, или «первое лицо», этот абсолютный субъект, постоянно ищет себе собеседника, иными словами, ищет некое абсолютное «ты», к

которому она могла бы обратиться. Тогда и «предписания» (vidhi) будут, подобно библейским заповедям, выполнять совершенно уникальную роль: они будут прежде всего «зовом», «призывом» Речи, ее попыткой остановить нас, попыткой обратить на себя внимание.

Предписания (или запрещения — pratisēdha, то есть как бы оборотная сторона предписывающих речений Вед) важны не сами по себе, точнее, они важны не с точки зрения своего конкретного содержания (в конце концов они часто побуждают нас приписывать моральную ценность, сообщают моральную мотивацию сложным и многоэтапным ритуальным действиям, которые представляются этически вполне безразличными). Суть дела в другом — как только я добровольно признаю над собою власть этих предписаний, как только я соглашаюсь с тем, что они мне вменяются, я тотчас же перестаю быть посторонним и оказываюсь в положении «адресата», в положении правомочного собеседника в этом диалоге. Вместо того чтобы оставаться безразличным чужаком, я добровольно беру на себя роль «второго лица», становлюсь неким абсолютным «ты», «слушателем» и восприимчиком сообщения речи, она же, в свою очередь, признает меня равноправным субъектом в этой беседе и соглашается стать «вторым лицом», таким же «ты», то есть собеседником для меня. А это и есть начало настоящего диалога, лишь так и открывается реальная возможность обмена энергий, равно как и возможность повторения, нового «разыгрывания» или пре-творения все той же внезапно вспыхнувшей четырехзвенной сетки.

Можно даже сказать, что для Шанкары поэтическое творчество или философская изобретательность были, по сути, возможно более верным отражением (bimba) иллюзорной игры творения, и главной целью было сделать отражающее зеркало не просто ясным, но прямо-таки прозрачным, — с тем чтобы внутренний свет атмана мог беспрепятственно струиться сквозь него. Я позволю себе продолжить здесь ту же аналогию; тогда окажется, что Гаудапада и Бхартрихари заботились скорее не о верном отражении реальности, но о том, чтобы поэтическое и философское творчество становилось своего рода «участием» в божественной игре творения. Для них творчество человека неминуемо должно было превращаться в онтологически необходимое воспроизведение, в сознательное «про-игрывание» пульсации первичного энергетического узора. Да и собственное «искусство грамматики» (vyākaraṇa), практикуемое Бхартрихари, напоминает нам не столько о подробных грамматических рассуждениях Панини или Патанджали, сколько о творческом усилии поэта или художника.



Глава III

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ: ВЗАИМОПЕРЕПЛЕТЕНИЕ ЭНЕРГИЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО

РАННЯЯ ВЕДАНТА И КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ

Было нетрудно убедиться, что согласно ранней веданте форма мироздания задана некой четырехзвенной структурообразующей матрицей. Вместе с тем мы имеем основания полагать, что матрица эта весьма близка к изначальной Речи (*vāk*), Слову (*śabda*), по крайней мере, в ней явственно различимы дрожание и гул некоего первого — одновременного — звучания.

В грамматическом учении Бхартрихари, как и в адвайта-веданте Гаудапады, вопрос о «чистом Брахмане» (*nirguṇa brahma*, то есть Брахман, лишенный свойств) как бы выносятся за скобки. На вершине пирамиды оказывается некая языковая (во всяком случае, звучащая) сущность, символом и приближенным соответствием которой служит священный слог Ом. Первоначало четырехзвенно, четырехсоставно, однако, вместо того чтобы иметь дело с реально существующими наборами «элементов», мы встречаем здесь звучащую энергетическую волну, снова и снова создающую все те же узоры, все те же очертания. Позднее эти пульсирующие ряды становятся узнаваемы и различимы либо как повторяющиеся структуры сознания, либо как фундаментальные, базовые структуры вселенной. В противоположность этому элементы таких узоров сами по себе не могут считаться реальными или нереальными — единственной реальностью остается внутреннее содрогание энергии, которая продолжает колебаться и звучать в своем особом ритме.

Отсюда понятно, почему, говоря о Брахмане, оба ведантиста прибегают к сходным терминам, почему они часто используют сходные производные одних и тех же глагольных корней. В их учениях рас-

суждения о высшем Брахмане все время выталкивают на поверхность тесно связанные, близкие по звучанию слова: 'spanda', 'sphoṭa', 'sphuṭa', 'sphurattā', 'kaṃpa'; и все они передают тот же смысл «вибрации», «пульсации», «дрожания», «мерцания»... Похоже, что сама вселенная тут вызвана к жизни пульсацией этого поля, которое вечно напрягается и дрожит, попеременно чередуя в своем развертывании латентные и проявленные состояния.

Пытаясь подобрать этой картинке наиболее близкие аналогии, надо быть готовым искать их как в позднейшем историческом развитии представленных здесь систем, так и в типологически близких религиозных и философских учениях. Вообще-то перед ведантой открывались две возможности, поскольку там довольно рано наметились сразу две основные линии исторического развития: первая позднее сложилась в Шанкарову версию адвайты, а вторая нашла довольно естественное продолжение в идеях кашмирского шиваизма¹. В обоих случаях проблема состояла в том, чтобы найти убедительное и достоверное звено, которое помогло бы связать высший Брахман с тварной вселенной. Другими словами, главная трудность заключалась в строительстве мостика, надежно перекрывшего бы пропасть между Богом как единственной реальностью и множеством сотворенных им вещей.

Как мы знаем, решение Шанкары было вполне радикальным: согласно его варианту адвайта-веданты, творения вообще никогда не было, а все имеющееся многообразие сущностей всегда оставалось лишь иллюзорной кажимостью. В адвайте Шанкары высший Брахман рассматривается как нечто принципиально несказуемое (anirvacanīya), лишенное свойств и атрибутов (nirguṇa), как нечто стоящее вне какой бы то ни было возможности развертывания (araṇīyāma), и Брахман этот по сути своей есть не что иное, как чистое сознание (caitanya, vidyā). Между тем даже для монистических направлений кашмирского шиваизма высший Брахман изначально обременен внутренними потенциями и силами (śakti); благодаря серии собственных трансформаций (raṇīyāma) он реально разворачивается во множественность сотворенной вселенной.

Сходство между Гаудападой и Бхартрихари, с одной стороны, и кашмирскими шиваитами, с другой, конечно же гораздо более очевидно и естественно, чем любые аналогии, которые могут существовать между учениями этих ранних ведантистов и адвайта-ведантой Шанкары. Хорошо известно, к примеру, что один из величайших кашмирских философов и эстетиков, Абхинавагупта, в своем трактате 'Tantra-āloka' («Свет тантры») не раз прямо отсылает читателя к

грамматическим теориям Бхартрихари. В трактате сказано, что последователи «грамматической традиции» признают «Брахмана-слово» (*śabda-brahma*) как высшую реальность, и что для них Брахман этот, по существу, отождествляется с «Видящей» (*paśyanti*) Речью².

Ближайшие аналогии идеям Гаудапады и Бхартрихари можно найти главным образом в лоне так называемого не-двойственного шиваизма. Религиозным основанием ему служили по преимуществу системы «Трика» («*Tṛika*»), или «[Почитание трех богинь] трезубца», и «Крама» («*Krama*»), или «Нисхождение [божественных сил]»³, тогда как соответствующие философские положения обеспечивались тщательно продуманными теоретическими конструкциями школ «спанда» («*spanda*») и «пратьябхиджня» («*pratyabhiññā*»).

«Спанда» буквально значит «пульсация», «вибрация»; эта философская школа в рамках кашмирского шиваизма уже полностью оформилась к IX в. К этому времени стали авторитетными и почитаемыми два ее базовых текста: «*Śiva-sūtra*» («Сутры Шивы»), рассматривавшиеся как богодухновенное откровение, данное мудрецу Васугупте (*Vasugupta*), и «*Spanda-kārikā*» («Карикки о вибрации [сознания]»), написанные тем же Васугуптой или, возможно, его ближайшим учеником Каллатой (*Kallaṭa*). По словам Алексиса Сандерсона, в этой школе Шива предстает как «всеобъемлющая реальность, как единое, цельное сознание, которое проявляет себя во всех субъектах, действиях и объектах восприятия благодаря своему внутреннему и бесконечному динамизму»⁴. Нетрудно заметить, что такой «динамизм», равно как и само понятие этой вечной «вибрации» сознания, имеет поразительное сходство с тем «дрожанием», «мерцанием», «пульсацией», что составляет единственное основание реальности и сознания в некоторых философских школах ранней веданты.

С самого начала X в. система спанда начинает претерпевать определенные внутренние сдвиги и перемены. Созданное Соманандой (*Somānanda*) произведение «*Śiva-dṛṣṭi*» («Созерцание Шивы»), по существу, прокладывает путь новому направлению, которое чуть позже получило название кашмирской школы «пратьябхиджня». Совсем так же, как это происходит со словом «спанда», само имя «пратьябхиджня» тут же отсылает нас к определенным ключевым понятиям учения Бхартрихари. Мы помним, что в его трактате «Вакья-падия» *pratyabhiññā* означает «узнавание»: это своего рода «воспоминание», «припоминание», восстановление какого-то важного знания, которое с самого начала латентно присутствует в сознании

адепта, но с помощью специальных приемов должно быть «вызвано», «извлечено» наружу, чтобы стать наконец явным. Оказавшись «припомненным», такое знание способно вдруг явить свою сущность, представ перед адептом как высшая реальность, как нечто, приближающее его к высшему Брахману. Согласно же положениям не-дуалистичного кашмирского шиваизма, сам Шива должен быть «узнан» как та внутренняя сущность в сердце адепта (*sādhaka*), которая составляет не только основание его сознания, но и абсолютное обещание освобождения⁵.

Исходная точка становления этой новой школы обыкновенно отсчитывается от времени написания текста '*Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*' («Карики об узнавании Господа»), который был сочинен сыном и учеником Сомананды, Утпаладевой (*Utpaladeva*) в начале X в. Утпаладева написал собственный комментарий (*Vṛtti*) к этому базовому тексту, однако основное толкование его было дано одним из его более поздних последователей, Абхинавагуптой (конец X — первая четверть XI в.). Помимо комментариев к трактату Утпаладевы ('*Īśvara-pratyabhijñā-vimarsinī*') и его собственному автокомментарию ('*Īśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarsinī*'), Абхинавагупта написал еще несколько философских текстов; самыми важными были, пожалуй, '*Tantra-sāra*' («Сущность тантры»), '*Tantra-āloka*' («Свет тантры») и '*Parā-triṃśikā-vivaraṇa*' («Толкование тридцати [шести шлок] о Верховной [Богине]»). Наконец, что для нас не менее существенно, он оставил и ряд работ по эстетике, по теории литературы и драмы, которые, как это ни странно, во многих отношениях стоят даже ближе к идеям ранней веданты, чем его метафизические сочинения.

Развивая идеи школы пратьябхиджня, ее сторонники и последователи, особенно Абхинавагупта, считали себя своего рода собирателями,* сумевшими синтезировать и органично соединить более ранние положения не-дуалистичного шиваизма. Скажем, ближайший ученик Абхинавагупты, Кшемараджа (*Kṣemarāja*), живший в XI в., дал авторитетное толкование «Спанда-карики», да и сам Абхинавагупта полагал, что скорее объяснял идеи своих предшественников, чем спорил с ними. Иными словами, в собственном учении Абхинавагупты нашлось место как положениям школы спанда, так и концепциям школы пратьябхиджня; в какой-то мере можно считать, что он развил тезисы более ранних кашмирцев именно в тех частях, в тех точках роста, где они наиболее тесно соприкасаются с идеями ранней веданты.

По сути дела, главным положением, которое разделяли все школы в рамках не-двойственного кашмирского шиваизма, было представле-

ние о космическом союзе двух сущностей (или даже скорее о соединении двух аспектов одной и той же нераздельной сущности), — сознающей и активной, — воплощенными соответственно в образе Шивы (Śiva) и его любящей спутницы Шакти (Śakti). Как сказано в «Пара-тримшика-виваране» Абхинавагупты, «невозможно даже помыслить какое-либо различие, которое могло бы [отделить] Шакти от Шивы»⁶. Вместе с тем такой союз становится выражением двух аспектов внутри самого сознания: с одной стороны, сознание пребывает чистым, это ясное и покойное свечение созерцания (prakāśa), его-то и символизирует Шива; с другой стороны, это сознание уже наделено целым спектром внутренних потенций, своего рода динамичным само-осознанием, которое проявляется как желание знать, оно отмечено внутренним побуждением преступить через собственные границы, — этот аспект динамичной саморефлексии (vimarśa) представлен внутренней активностью Шакти. Именно такая динамичная, вечно разворачивающаяся, вечно выталкивающая себя вовне реальность и отождествляется обычно с Речью ('vāk'), пребывающей у истоков всякого творения.

Уже для Утпаладевы эта «сила» (śakti), или «энергия», или — что то же самое — «Высшая Речь», обретает очертания самосознающего, самопостигающего, пульсирующего сознания (ahaṃ-pratyavamarśa), тогда как Абхинавагупта, в свою очередь, сосредоточился на исследовании тонких взаимосвязей, которые соединяют динамичный порыв «саморефлексии» (vimarśa) и эротико-мистическое представление об энергиях «сердца» (hṛdaya). Так или иначе, пишет современный исследователь Марк Дычковски, практически все не-дуалистические школы кашмирского шиваизма «разделяют общую интуицию, общее видение реальности как единого творящего и разрушающего, динамичного божественного сознания»⁷.

Союз, или взаимопереплетение двух всеобщих начал, понимается здесь как постоянная вибрация, пульсация, или внутренняя дрожь (spanda, sphurattā)⁸, которая становится истинным основанием для постепенного разворачивания всего сотворенного мира. Это чередующееся, прерывистое «сияние», которое одновременно предстает как манифестация изначальной Речи, постепенно сгущается и тускнеет, опускаясь все ниже в сферу «грубой» материи; оно шаг за шагом преображается, в конечном счете отливаясь и дробясь в многообразную вселенную вещей и отдельных душ. Но поскольку изначальное движение сознания обнаруживает себя в каждом человеческом существе, адепт (sādhaka) должен прежде всего раскрыть собственную

способность подняться к созерцанию такого союза. Сплетение двух мировых начал заложено в самом истоке бытия, и задача адепта — подняться к его созерцанию, ощутить это соитие непосредственно, во внезапном «проблеске» (*pratibhā*) мистического озарения; говоря словами кашмирской школы пратьябхиджня, адепт должен «узнать», увидеть самого себя тождественным высшему Господу.

В поэтическом трактате Утпаладевы «Ишвара-пратьябхиджня-карики» об этом сказано буквально следующее:

Коль скоро атман нельзя назвать
не сознающим,
его провозглашают
самим сознанием; |
Оно же, в свой черед,
тождественно действию,
благодаря которому мы способны
распознать [его отличие]
от неодушевленных вещей. ||

Сущность действенного сознания —
это сознание себя самого.
Высшая речь всегда проявляется
через самое себя. |
Это поистине самодостаточность,
верховное господство
самого высшего атмана. ||

Это сознание есть мерцающая вибрация
высшей реальности,
что лежит за пределами
времени и пространства. |
Составляя
внутреннюю сущность [Брахмана],
она зовется также
сердцем великого Господа⁹. ||

(Утпаладева. Ишвара-пратьябхиджня-карики, 1.5.12 — 14).

Прежде всего отметим здесь поразительные терминологические соответствия. Ведь не случайно в этом контексте, в непосредственной близости к предполагаемому источнику вселенной, мы находим и понятие «Высшей Речи» (*ragā vāk*), которое было так выпукло представлено если не в самом трактате Бхартрихари, то, уж во всяком случае, в комментарии Харивришабхи к «Вакья-падии». В своем толковании текста Утпаладевы Абхинавагупта предлагает собственную интерпретацию этого понятия. По его словам, «это саморефлек-

тирующее сознание (*pratyavamarśa*) названо еще „говорением“ (*śabdāna*), которое имеет природу внутреннего выражения. Такое говорение поистине не имеет ничего общего с [обычным], общепринятым языком (*saṅketa*). Это действие, [которое раскрывает] сияющее блаженство, оно подобно внутреннему кивку [одобрения и согласия]. Это нечто, придающее жизнь буквам алфавита и прочим [вещам], оно наделено также [внутренней] формой [обычных], общепринятых слов, находящихся на уровне „видимости“ (*māyā*), поскольку оно есть также основание всех прочих представлений... Эту [речь] называют „Высшей“ в силу ее полноты, и ее называют Речью (*vāk*), ибо она „речет“ (*vakti*), сообщая словесное выражение всей вселенной благодаря такому представлению. Оттого-то мы можем сказать, что [эта речь] создана сама собой и собой же проговаривается, ведь по сути своей это сущность сознания (*cid-rūpatā*); она укоренена в собственном своем бытии — в вечно существующем [сознании] Я»¹⁰.

Именно благодаря внедрению энергии, вибрации сознания и слова в самую сердцевину высшего первоначала, сторонники кашмирской школы пратьябхиджня обосновали новую возможность подхода к космическим манифестациям Брахмана. Эти вселенские проявления больше не рассматриваются как нечто вроде шанкаровых иллюзорных мирских феноменов, которые в своей кажимости всего лишь миражно «накладываются» (*adhyasyate*) на неизменную реальность высшего Брахмана, — однако они не считаются и следствиями сторонней, независимой от Брахмана сущности, реально разворачивающейся в мир (наподобие *prakṛti*, или первоматерии санкхьяиков). Нет, космические аспекты или манифестации выступают у кашмирцев как своего рода латентные возможности, реально свернутые в «сердце» (*hṛdaya*) высшего Брахмана; такие возможности способны внезапно «вспыхнуть», «расколоться», «разбрызгаться», приняв обличье видимых вещей. То же звучание, та же преемственность идей отчетливо слышны и в самом подборе терминов; шиваистская, тантристская по своей сущности '*sphurattā*' («перывистая яркость», «дрожащее сияние») конечно же весьма близка '*sphoṭa*', '*sphuṭa*' и '*sphurattā*' Бхартрихари и Харивришабхи, — как смысловые, так и чисто этимологические, даже фонетические отзвуки тут вполне очевидны. А концепция четырех стадий изначальной Речи, столь важная и заметная в учении Абхинавагупты, кажется даже более последовательной и проработанной, чем соответствующая ей идея, предложенная в «Вакья-падии» грамматиста.

Даже Гаудападава *tuṅya* нашла себе прямую переключку в позднейших работах Абхинавагупты. В своем кратком метрическом трактате '*Paramārtha-sāra*' («Сущность высшей истины») он говорит:

Творение, поддержание и распад,
равно как и состояния бодрствования,
сна со сновидениями и глубокого сна, — |
Все сияют
внутри «четвертого» [состояния] (*tuṅya*),
которое, [в свой черед,] сияет,
не омрачаясь ими. ||
[Состояние] бодрствования — это «Всеобщее»,
вследствие различий [внутри него];
[состояние] сна со сновидениями —
это «Сияющее»,
поскольку оно проявляет
свою природу как свет; |
Тогда как [состояние] глубокого сна
[именуется] «Сознающим»,
поскольку оно всего лишь глыба сознания;
но «четвертое» [состояние] (*tuṅya*)
выше их всех... ||

Благодаря применению
этого трезубца сил¹¹
вся эта [вселенная]
выплескивается наружу |
Господом [всех] богов,
[известным] под именем Шивы
в своей божественной обители
внутри высшей истины¹². ||

(Абхинавагупта. Парамартха-сара, 34 — 35, 45).

Тем не менее все эти поразительные схождения не должны скрывать и те реальные различия, которые существуют между учением Бхартрихари и идеями кашмирских шиваитов. По существу, эти различия становятся вполне ясными, стоит внимательнее присмотреться к тантристской философии. В третьей главе трактата «Тантра-алока» Абхинавагупты мы находим образ постепенного разворачивания божественной силы в мир видимых вещей. «Мать-Шакти» претерпевает изменения и растекается в сотворенную вселенную, проходя через ряд промежуточных ступеней; она создает мир, сама поочередно примеряя на себя облачения звуков и букв санскритского алфавита. Гласные и согласные звуки предстают здесь как многообразные вариации все

того же гулко вибрирующего звучания, которое внутренне присуще сознанию самого Шивы; вместе с тем они реально существуют тут в виде четко очерченных, сжатых и определенных ступенек на пути постепенного творения (sṛṣṭi) внешнего мира¹³.

Похоже, что все эти возможности уже были заложены и частично использованы и в «Вакья-падии» Бхартрихари, где, как мы помним, о высшей реальности говорится:

И у этого единого [Брахмана],
у семени всего [сущего],
уже есть разделение |
В виде вкушающего [субъекта],
вкушаемого [объекта],
а также в виде самого вкушения¹⁴. ||
(«Вакья-падия», 1.4).

Тем не менее основная отличительная черта трактатов Бхартрихари и Гаудапады — это отказ цепляться за жесткие тезисы и определения, нежелание связывать себя четкими формулами. У ранних ведантистов все еще подвижно, текуче, все колеблется и осциллирует между понятиями 'nirguṇa' и 'saṅguṇa'. Там, где кашмирские шиванты скорее выбрали бы квазинеоплатонический вариант творения с его постепенным нисхождением, постепенным дроблением и ослаблением изначального света, ранние ведантисты явно демонстрируют свою склонность рассуждать на уровне энергий. Вместо сгущения, замутнения первого светящегося луча, которое продолжает нарастать, пока тот наконец почти полностью не гаснет в толще материальных вещей, ранняя веданта предлагает образ постоянного колебания, постоянного мерцания некоего изначального узора.

Согласно положениям Шанкаровой адвайты, с высшим Брахманом вообще никогда ничего не случалось, само творение всего лишь иллюзорно, оно попросту не существует как онтологическая реальность. В противоположность этому, с точки зрения не-дуалистичного кашмирского шиваизма, после первого выброса напряженной, звенящей энергии начинается реальный процесс творения, который представляет собой своего рода непрерывную эманацию форм и сущностей, причем такие формы и сущности тяготеют к тому, чтобы застывать и отливаться в виде жестких иерархий бытия. Между тем в ранней веданте (по крайней мере, в вариантах, представленных Гаудападой и Бхартрихари) изначальная энергия находит выражение в чередующихся, сменяющихся образах, в процессе наречения имен,

в звучании голоса, который лишен какого бы то ни было материального воплощения, в повторяющихся очертаниях и структурах, которые снова и снова вызываются к жизни.

Шиваитские философы-тантрики также начинали свое рассуждение с подобного понятия изначального света, заранее обремененного внутренними напряжениями и потенциями, как бы распираемого изнутри собственным творческим усилием. Однако, по их мнению, первоначальная эманация света оказывается окантованной ограничениями, сгущенной и уплотнившейся; она постепенно замедляет свое нисхождение, натываясь на сопротивление материальной среды. Проходя через ряд ступеней, эманация света обретает на этом пути промежуточные формы, занимающие отведенные им места в многослойной иерархии существования¹⁵. И точно такие же жестко очерченные иерархии прослеживаются на пути адепта, когда он начинает собственное движение в прямо противоположном направлении, пытаясь проложить свою дорогу к изначальной светлой «точке» (bindu) сознания. Как говорит Андре Паду, «это космическое движение в тантристской системе мышления имеет и свое соответствие в микрокосме, причем оба они связаны воедино постоянными подобиями и взаимозависимостями, так что движение сотворения вместе с тем предстает и как то, что породило нашу связанность сансарой, а обратное движение предстает как освобождение»¹⁶. Отсюда и все сложные схемы, все запутанные структуры, настойчиво сплетаемые кашмирскими философами, отсюда все их более или менее убедительные попытки найти и описать предполагаемые соответствия между явлениями мира, равно как и подобные соответствия, что, на их взгляд, связывают эмпирические объекты или качества с их отражениями (или прообразами) в высших, «божественных» мирах.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБ ЭНЕРГИЯХ: АНАЛОГИИ С НЕОПЛАТОНИЗМОМ И ИСИХАЗМОМ

Посмотрим теперь, что происходит, когда высшая реальность оказывается представлена в философском учении подобным образом, — иначе говоря, когда она понимается как нечто, реально эманлирующее в мир, то есть реально дробящееся во множество бесчисленных манифестаций. Обычно в теоретических следствиях такого изначального тезиса легко узнаваем и его неоплатонический по духу пафос, который неизбежно окрашивает всю онтологическую картину в собственные, легко различимые тона.

С одной стороны, здесь неминуемо возникают сложно организованные и жесткие иерархии; они призваны обеспечить последовательный ряд чередующихся звеньев, связывающих «единую» и «неизменную» сущность на вершине пирамиды с изменчивым феноменальным миром у ее подножия. С другой стороны, тут явственны и определенные дуалистические импликации, поскольку считается, что сама эманация, или дробление изначальной сущности, обыкновенно происходит внутри некой плотной и противящейся среды. Иными словами, даже если «материя» — восприимница (или вместилище) процесса творения — по сути своей предстает как чистое отрицание, она все равно считается неким противоположным принципом, чем-то потенциально опасным и чуждым, своего рода темным фоном, который в какой-то степени ответствен за многократное преломление и ослабление изначального света. Вот почему, кстати, христианским неоплатоникам (даже самым почитаемым из них, скажем, Оригену или Эвагрию Понтию) так никогда полностью и не удалось отрешиться от потенциально дуалистических импликаций, так никогда и не удалось развеять подозрения в аррианской или манихейской ереси. И вот почему большинство тантристских по духу шиваитских и вишнуйских школ (включая и так называемые не-дуалистичные шиваитские учения, и даже версию системы пратьябхиджня, предложенную Абхинавагуптой) явно уходили в сторону от чистого монизма Шанкары, склоняясь скорее к потенциально дуалистическим положениям и верованиям.

Между тем для Гаудапады и Бхартрихари решение проблемы соотношения между «единым» и «многими» аспектами Брахмана лежало скорее на уровне энергий. Одновременно эта проблема оказалась для них тесно связанной с понятием «речи», — во всяком случае, с представлением о некой звучащей, фонической силе, а также с внутренними потенциями языка, в частности, — с предполагаемой способностью поэзии и грамматики раскрывать и развертывать собственные внутренние значимости. И если кашмирские шиваиты рассматривали «Речь» ('vāk') и «Слово» ('śabda') как растекающуюся эманацию, способную на реальное «творение» (sṛṣṭi), то Бхартрихари гораздо более заботило умение речи выражать смыслы. Интересно, что эта сторона грамматического учения Бхартрихари была более последовательно продолжена не столько в онтологических теориях Абхинавагупты, сколько в его эстетических идеях, особенно в представлении о dhvani, или косвенном, предполагаемом, подразумеваемом смысле — таком смысле, который не может быть жестко оп-

ределен или объяснен. Согласно эстетике Абхинавагупты, дхвани несомненно существует, хотя этот смысл и лишен конкретного воплощения; дхвани существует лишь как уклончивый и невыразимый намек, сокрытый узор и образец, который лишь смутно угадывается, узнается внутри плотной массы слов и предложений, уже наделенных определенным буквальным смыслом.

В истории западной философии и религии я смогла обнаружить лишь одну близкую аналогию, которая отчасти перекликается с подобным подходом; она неминуемо всплывает, когда мы обращаемся к одному из направлений внутри восточного православного христианства. Интересно, что это как раз вероучение, которое часто именуется «христианской йогой»¹⁷, хотя само по себе данное определение не имеет прямого отношения к онтологическим импликациям и было впервые предложено из-за практиковавшихся этим учением духовных упражнений (в частности, из-за отмечавшейся исследователями особой молитвенной практики и практики созерцания). Я имею в виду, разумеется, учение исихастов; вначале, как известно, это были по преимуществу монахи с горы Афон, знаменитые своей практикой ἡσυχία (букв. «молчание», «глубокое сосредоточение»). Эта практика включала непрерывное и молчаливое повторение так называемой Иисусовой молитвы — краткого и неизменного распева, своего рода жесткой мантры. Адепт снова и снова твердил про себя слова молитвы — до тех пор, пока те не приходили в некий резонанс с внутренними ритмами его собственной телесной жизни, и прежде всего с чередованием и всплесками жизненного дыхания. С достижением такой цели и сами слова сакральной формулы становились ненужными и излишними, слова отмирали и отбрасывались, тайная же молитва, слившись с внутренним естеством подвижника, скрытно продолжала свою жизнь в нем, оставаясь неприметной для глаза стороннего наблюдателя.

Однако, когда мы ищем параллели между ранней ведантой и некоторыми христианскими концепциями, нас в первую очередь интересуют отнюдь не эти монашеские духовные упражнения. Компаративистские рассуждения трудно строить на одних только совпадениях ритуальной практики или подобиях мифологической картинки, какими бы яркими и неслучайными они нам ни казались. Практика и мифология доказательны лишь тогда, когда удастся прояснить онтологические основания, в которых они укоренены. Для христианского исихазма такие основания нужно искать прежде всего в представлениях о фундаментальном различии, отделяющем божественную «сущность» (οὐσία) от божественной «энергии» (ἐνέργεια).

В действительности здесь мы вновь сталкиваемся — хотя и в ином, превращенном виде — все с той же проблемой соотношения (или перехода) между «Единым» и «многим». В то время как западное христианство в общем-то склонно начинать рассуждение с понятия «сущности», или «природы» (*esse*) Бога, восточная христианская традиция предпочитает исходить из представления о реальных «силах», или «потенциях», «творящих способностях». Как подмечал еще в конце прошлого века французский католический теолог Анри де Реньон, «греческие (христиане) входят в древо Порфирия снизу, начиная с конкретного и действительного индивида, с такого, каким он предстает в реальности, со всей совокупностью его существенных или приводящих свойств»¹⁸. Иными словами, латинская схоластика сосредоточила свои усилия прежде всего на концепции единой сущности, уже затем как бы спускаясь вниз к представлению об активных субъектах, личностях, которые эту сущность в себе воплощают. Между тем греческое православие избирало в качестве исходной точки как раз представление о действующих персонах, составляющих Троицу, о динамических силах, что в ней манифестируются, — и только затем решалось подниматься к абсолютному единству. Для православного христианства образ Троицы был прежде всего дан непосредственно, в лично переживаемом опыте мистического созерцания, тогда как неопределимая и единая божественная сущность всегда оставалась скорее предметом более абстрактной, более прохладной общей идеи. Созерцательный религиозный опыт восточного христианства — опыт, опирающийся на представление о трех различных ипостасях Божества, — нашел дальнейшее выражение в концепции «энергий», эманлирующих из божественной сущности и обеспечивающих промежуточное онтологическое звено между верховным Господом и всей сотворенной вселенной.

Доктрина исихастов, которая полностью оформилась только к XIV в. в работах византийского философа и теолога Григория Паламы (1296 — 1359), как раз и представляла собой попытку перекинуть мост через пропасть, что разделяет несотворенную сущность Бога и сотворенную, конечную природу человека. Вместе с тем это учение давало возможность приблизиться к непостижимой и невыразимой божественной сущности с помощью наших ограниченных средств познания.

Вообще-то исихасты вполне сознавали важность основных положений апофатической, «отрицательной» теологии Псевдо-Дионисия Ареопагита. И в самом деле, согласно апофатическим представлени-

ям, — а их целиком разделяли и сами исихасты, — сущность Бога абсолютно неопределима; она не схватывается ни нашими чувствами, ни разумом, она уклоняется от человеческих категорий, оставаясь вечно непостижимой и несказуемой. Однако эта божественная сущность, лишенная свойств и атрибутов, открывается нам через свои «энергии», которые по сути подобны энергиям, скрывающимся в обычных человеческих существах. Даже ограниченная человеческая «энергия», или «способность», может быть приведена в некое «сообщение» (κοινωνία) или περίωρήςις (то есть, буквально, «резонанс», «отзвук», «согласие», «гармония») с соответствующей ей божественной «энергией»¹⁹. Внутри такой «синергии», или «сообщения энергий», конечная человеческая природа очищается благодаря божественной милости, равно как и благодаря собственным творческим возможностям. По словам Григория Паламы, Бог может «обоживать» сотворенные души, сливаясь с ними именно в их энергиях. Это не означает, разумеется, что Бог соединяется с тварями в своей «ипостаси», или в своей «личности» (соединение «ипостасей» существует лишь у Иисуса Христа), но это также не означает, что он соединяется с ними в своей божественной сущности (абсолютное различие между полностью невыразимой, непостижимой сущностью Бога и сотворенной, ограниченной природой человека сохраняется вечно, оно продолжает существовать даже для спасенной души). Просто в своей милости Бог допускает возможность человеческого участия в некоторых своих энергиях²⁰.

Такая концепция «сообщения», «сочетания» (περίωρήςις) энергий предполагает активный и динамичный вклад самого человека, который должен приуготовлять себя к действию в согласии с божественным планом, распространяющимся на всю вселенную. Иначе говоря, хотя союз с несказуемой и непостижимой сущностью Бога абсолютно невозможен, у человека есть реальная возможность «соучастия» в этой божественной природе благодаря «со-общению» (κοινωνία) через энергии²¹, и потому первейшая его задача — не упустить возможность подобного взаимоскрепления сил.

Важно отдавать себе отчет в том, что божественные энергии — это отнюдь не следствия его сущности; они не созданы во времени наряду со всем прочим творением, но вечно истекают наружу, переходя за пределы его собственной природы. Даже если бы сотворения мира не было вовсе, рисунок и узор этих энергий все равно продолжал бы постоянно присутствовать, постоянно возобновляться. Энергии вечны, ибо сам Господь вечен; и энергии того же рода (пусть и

менее мощные, менее яркие) вечно сияют в сотворенных и ограниченных существах. Всю теологию исихастов можно свести к одному основному тезису, стоит нам только припомнить основополагающее определение, данное Григорием Паламой: энергия есть сам Бог, Бог же не есть его энергия. Эманирующие, истекающие энергии раскрывают или выражают «имена» Бога, хотя сам Господь и не может быть исчерпывающе определен этими возможными атрибутами; иными словами, энергия — это зеркало, отражающее Бога, даже если сущность его и остается вечно невидимой и лишенной образа. Энергии — это «лучи изначального света» (Псевдо-Дионисий), и они вечно действуют внутри нас благодаря посредничеству Святого Духа, ибо они суть свободный дар Божий (и даже свобода нашей души есть сама по себе такой же дар, она — одна из Божьих сил, которые он выплескивает наружу, чтобы разделить с нами). Через Божью милость мы обретаем и сообщение в энергиях, — по сути, мы обретаем все, за исключением тождества сущности, поскольку, как уже было сказано, божественная природа остается для нас недостижимой и непостижимой даже после спасения.

Теперь, удерживая в памяти эту доктрину божественной энергии, мы можем вновь вернуться к восточнохристианскому опыту постижения божественной троичности. В западном христианстве основной упор сделан на единство сущности, так что три ипостаси рассматриваются скорее как три возможных отношения, существующие между отдельными аспектами этой единой природы. Согласно же догматике восточного христианства, нам не дано знать, что такое Бог, мы можем лишь знать, что он *есть*, ибо в истории спасения он реально явил себя в трех конкретных ипостасях: как Отец, как Сын и как Святой Дух. Единство триады никак не может быть логически выведено из понятия сущности, не может быть доказано или убедительно продемонстрировано, оно существует лишь в первичном опыте; есть одна «сущность», или «природа» (*οὐσία*), которая остается вечно сокрытой от глаз, но есть три «лика» (*πρόσωπα*)²², что воспринимаются нами в «энергиях». По словам византийского теолога Григория Назианзинца, «когда я говорю о Боге, вы должны одновременно ощутить одну вспышку света и три такие же вспышки. Тройственный в качествах, ипостасях или ликах, если вы предпочитаете именовать их так (ибо мы не станем спорить об именах, [сойдясь на том, что] все эти слоги передают один и тот же смысл); но единый в своей „сущности“, или божественной природе»²³. Концепция этих ипостасей становится яснее, как только мы припомним, что, согласно визан-

тийским мыслителям, одна и та же энергия берет начало в Отце, протекает через Сына и находит завершение в Святом Духе, так что это, по сути, одно и то же действие, одно и то же усилие, а отнюдь не три разных акта. Понятие «энергии» как бы отражает и объемлет собою согласованное, динамичное со-общение трех ликов: ипостаси здесь не смешиваются друг с другом, они неслиянны, однако вместе с тем они соединяются вместе через общую энергию любви.

Но такое соотношение задает нам и образец, пригодный для всех человеческих существ. Поскольку *ἐνέργεια* — это не просто один из аспектов сущности, не просто символ никак не выразимой иначе природы, но скорее динамическое усилие, проистекающее от Бога, она одновременно решает обе задачи: охраняет от нескромного и непрошеного вторжения непостижимый характер божественной сущности и вместе с тем создает свободный канал сообщения между Богом и человеком. Говоря словами Григория Паламы, мы можем приблизиться к Богу, «ибо у Бога есть его „сущность“, но есть и нечто иное, что не является сущностью, но не может быть названо и случайным качеством, а именно: у него есть воля и энергия»²⁴. Оставаясь полностью трансцендентным и недостижимым, Господь тем не менее целиком отдает себя в своей энергии. Будучи тождественным энергии и вполне присутствуя в ней, он раскрывает себя как поистине живое, активное, соучаствующее в нас существо. Разнообразные энергии отнюдь не подразумевают дробления божественной сущности, они не представляют и разные уровни воплощения и сгущения божественного света (как это понималось бы в неоплатонизме), — нет, единственным их смыслом и целью становится передача, сообщение живого динамизма самого божества.

Акт творения полностью отделен от свободного истечения вечных энергий. Сотворение вместе с тем означает и начало времени, внезапный временной разрыв вечности, мгновенное появление вещей и существ *ex nihilo*²⁵, тогда как энергия может быть представлена лишь как постоянно возобновляющийся, вечно ткущийся узор взаимосвязей, взаимных тяготений и стремлений. Если даже для христианских неоплатоников (равно как и для кашмирских шиваитов) эманация божественного света была обречена на то, чтобы дробиться, терять свою прозрачность и яркость, увязать в косной и плотной среде, попутно преобразуясь в строгие формы сотворенной вселенной, то *ἐνέργεια* исихастов никогда не обретает жесткие очертания неодушевленных вещей. По самой сути своей она может существовать лишь как живое соотношение, никогда не стремясь отлиться в определенную фор-

му или тело. Говоря словами византийских теологов, энергия есть «Фаворский свет», свет божественной «эпифании» (ἐπιφάνεια), самораскрывающееся свечение, полностью лишенное вещественного, материального субстрата²⁶.

Теперь, думаю, не покажется странным тот поворот, который идеи исихастов претерпели в позднейшей истории православной церкви. И в самом деле, если мы согласны признать, что живая пульсация божественных энергий имеет нечто общее с вибрацией (*spanda*, *spḥoṭa*), о которой твердили ранние ведантисты, кажется вполне естественным и следующий шаг, когда мы решаемся уподобить (или даже отождествить) эту энергию любви с той энергией, что внутренне присуща Речи, иначе говоря, с ее способностью «именовать» или «призывать».

В конце прошлого столетия теология исихастов пережила подлинное возрождение у русских религиозных философов и богословов. До этого официальное русское православие очень долго относилось к ней с подозрением, как к чему-то, граничащему с ересью; однако идеи исихастов оказались на удивление живучими и стойкими. В своих «Очерках античного символизма и мифологии» Алексей Лосев, сам склонявшийся к православному варианту исихазма, пишет: «Паламиты учили, что Свет Фаворский, виденный учениками Христа и подвижниками, не есть ни сама сущность Божия (ибо энергия сообщима человеку, существо же Божие — несообщимо), ни тварное вещество... (ибо иначе тварь обожилась бы чрез себя саму), но — присносушая энергия сущности Божией, отличная от самой сущности, но неотделимая от нее. Энергия... переходя к твари и освящая ее... сама отнюдь не становится тварью, но продолжает быть неотделимой от Бога, то есть самим Богом. Имя „Бог“, говорили они, должно быть прилагаяемо не только к сущности Божией, но и к ее энергиям. Всякая энергия и все энергии вместе суть сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни какая-нибудь одна, ни все взятые вместе»²⁷. Сообразно такой традиции, язык (или «речь»), способный «давать имена», «именовать», берется в качестве энергийной эманации некой изначальной божественной сущности (*esse*, οὐσία).

Лосев был мыслителем, который явно тяготел к теологии исихазма; время, правда, было не слишком благосклонно к подобного рода богословским упражнениям. Единственная книжка, целиком посвященная сходным идеям, которую он сумел опубликовать до своего лагерного заключения, вообще не упоминает Бога или проблему «божественной природы»; она рассматривает исключительно

«энергию имени»²⁸. Однако еще до него одно из философских направлений, которое интересовалось проблемами внутренних потенций языка, уже заняло видное место в русской религиозной философии. Оно было напрямую связано со старой православной традицией, носившей название «имяславия»; один из выдающихся его сторонников, о. Павел Флоренский, возводил корни своего учения не только к византийской секте исихастов, но и к современным ему филологическим и лингвистическим идеям Александра Потебни²⁹.

«Имя», то есть всякое «истинное», «правильное» название, есть единственно возможное проявление чистого бытия, или (что то же самое) чистого сознания. Оно гораздо теснее связано с энергией этого бытия, чем любой из объектов, к которым это имя прилагается. «Имя» все еще продолжает светиться изнутри энергией божественного присутствия; более того, «имя» и есть сама эта энергия, постоянно действующая внутри нашего мира, равно как и единственно верное средство нашего прямого сообщения с Богом. Когда Адам нарекал все вещи и существа недавно сотворенного мира их именами, он не мог своевольно «изобретать» эти имена сам, не мог как бы просто извлекать их из небытия; имена уже находились в мире, они существовали еще до момента творения как чистый энергетический узор, что вечно продолжает «сказываться», продолжает мерцать задолго до того, как в этом мире появится первый «сказитель».

И в самом деле, только «имена» (или «слова» как таковые) способны одновременно осуществлять две теологические функции: с одной стороны, именно они создают отдаленную, неуловимую возможность апофатического приближения к Богу, с другой — сами наделяют людей средствами катафатического откровения.

Сущность Бога вечно сокрыта, она несказуема и непостижима; в индийских терминах мы могли бы сказать, что она по сути своей есть *pīṅgava*, иначе говоря, лишена свойств и определений. Как ни тяжело сознавать это с точки зрения теологических импликаций, поделаться тут ничего нельзя: атман не схватывается ни логическим рассуждением, ни чувственным опытом; оставаясь основой, опорой всякого опыта и всякого восприятия, он не может обернуться на самое себя, не может сделаться собственным объектом. Однако, как мы помним из доктрины адвайты, есть и некий способ оставаться в непосредственной близости, в тесном соседстве с атманом, пусть даже нельзя и надеяться когда-либо погрузиться в его внутреннюю сущность. И такой способ, такой путь открывается нам самим языком; в обширной области языка существуют средства косвенного сообщения, позволяющие

нам располагаться рядом с неуловимой сердцевинной. Конечно же самые «сильные» из этих речений — это тексты откровения, богодухновенные тексты, которые никем не были «придуманы». Возьмем ли мы слова Вед или притчи Нового Завета, обратимся ли к некоторым базовым текстам кашмирского шиваизма, — все они полны метафор и игры слов, поэтических украшений и загадок; и то, что на первый взгляд может показаться излишним и даже раздражающим в философском тексте, на деле совершенно неизбежно, когда мы имеем дело с чистым бытием или чистым сознанием³⁰. Но даже когда обычные люди используют метафоры, символы, аллегории, когда поэты и философы прибегают к обманчивым, изобретательным, блестящим фокусам поэтического языка, они (возможно, не отдавая себе в этом отчета) пытаются удержаться в сияющей близости чистого атмана (или же «сущности» — οὐσία — Бога), поскольку эта сущность, оставаясь совершенно невидимой, может быть выслежена лишь благодаря сияющему ореолу энергий, которые ею постоянно излучаются. Слова, в особенности слова поэтические, одни только и выживают в этой разреженной атмосфере, где логике было бы нечем дышать, — они выживают и выполняют свою задачу именно потому, что сами несут в себе долю той же энергии, что постоянно выплескивается наружу из этой непостижимой и неизмеримой «черной дыры».

Если обратиться теперь к катафатической теологии, важно не забывать, что сама ее возможность основана на милосердной решимости Бога сойти к тварному миру, спустившись вниз по лестнице «теофаний». Бог проявляется в сотворенной вселенной, но гораздо более полно он проявляется в своих энергиях. Фома Аквинский сказал бы, что возможность познания Бога опирается на «аналогию сущности» (*analogia entis*), ибо только сам Бог и устанавливает образец, которому призвана следовать вся сотворенная им вселенная. Между тем, с точки зрения христиан-исихастов (и, кстати, также с точки зрения ранних ведантистов, в своих рассуждениях о Брахмане все еще колебавшихся между понятиями 'pīguṇa' и 'saguṇa'), Бог узнается лишь в своих энергиях, которые создают пульсирующий, мерцающий узор, в конечном итоге одушевляющий конечные существа и дарующий им жизнь.

Согласно доктрине исихастов, и вселенная, и конечные человеческие существа были сотворены *ex nihilo*, особым усилием божественной воли; они вовсе не плавно эмануруют из него, наподобие того как это видится неоплатоникам и кашмирским шиваитам. Они представляют собой не просто сгущение, затемнение божественного света,

но скорее напоминают о разрыве, о качественном «прыжке» или «прерыве» постепенности. Мы не можем сказать, было ли творение «реальным» или «нереальным», а поскольку и сами люди также сотворены, мы не можем сказать, насколько реальна человеческая сущность; единственное, что не подлежит сомнению, — это то, что энергии реальны. Наконец, сам человек точно так же непостижим и неопределим в своей сущности, ибо он был сотворен «по образу и подобию» (ὁμοούσιος) Божьему. «Природа» человека, или его «сущность» (οὐσία), отлична от Божьей, однако она остается такой же темной и несказуемой тайной, что и природа Господа. Нельзя надеяться «познать» Бога, точно так же как нельзя надеяться «познать» собственное свое существо (в индийских терминах мы бы сказали, что все атманы по сути своей остаются *nigūṇa* — лишенными свойств и атрибутов), но ведь главная цель всего сотворенного мира — отнюдь не созерцать божественную сущность, но соучаствовать³¹ в ее энергиях. Свободное движение человека к Богу одновременно предстает как столь же свободный дар или милость божественной ἐνέργεια. Нет никакого противоречия, никакой прогалины между человеческой свободой и божественной милостью, поскольку последняя уже действует в людях изнутри, раскрываясь прежде всего в творческих потенциях человека.

Согласно теологической доктрине, берущей свое начало в учении византийских исихастов, человек может реально соучаствовать в общем плане Бога только в том случае, если он готов прибегать к тем же силам, к тем же энергиям. А самой мощной из этих сил остается сила речи, способность проявлять новые смыслы и создавать мир как бы вместе с Богом, в едином порыве напряженного эстетического творчества. Отношение между ними скорее уж напоминает современные толкования искусства, когда художник и зритель по сути равновелики в своей творческой активности, когда способность создавать и порождать полагается тождественной способности воспринимать, «считывать» ускользающие эстетические смыслы³². Зритель тут — не покорное и пассивное вместилище для навязанной ему идеи или образа; его долг и высшее наслаждение заключены в способности соучаствовать в рождении этого смысла. Два творца работают над ним вместе, согласно (мы могли бы даже сказать: в *περίχωρήσις*); промежуточное же звено, «общее поле», внутри которого они встречаются друг друга, обеспечено речью, поэтическим языком³³. Стало быть, с точки зрения как исихастов, так и последователей ранней веданты, главный долг адепта — это его добровольное согласие, сознательное

усилие, которое напрямую выводит его к соучастию в божественных энергиях. Только признавая необходимость такого соучастия, только открываясь призыву и заклинанию такой «энергии» (ἐνέργεια), вечно звучащей в мире как его божественная Речь, человек может надеяться выстроить свое отношение с Богом. Но как только такое отношение установлено, Речь тотчас же раскрывает свою внутреннюю структуру как трехзвенное мерцание «я» — «ты» — «оно», между тем как высший уровень непостижимой «сущности» (уровень οὐσία, или *piṅga-brahma*, то есть уровень «чистого», «бескачественного» Брахмана) обеспечивает этой структуре молчаливое основание чистого сознания, всегда оставаясь четвертым элементом в этом вечно возобновляющемся узор³⁴.

ЭСТЕТИКА АБХИНАВАГУПТЫ

Если и впрямь существуют близкие схождения между динамическим подходом ранней веданты и положениями кашмирского шиваизма, то их следует, вероятно, искать в рамках эстетической теории Абхинавагупты. В каком-то смысле это вполне естественно, поскольку единственная реальная возможность «согласовать», «гармонизировать» энергии — это попытка настроить их в резонанс внутри общего творческого усилия (предпочтительнее всего в такой области, где можно свободно играть словами и значениями). Мы видели, что концепция «внезапного озарения» (*pratibhā*), которая занимала такое важное место в учении Бхартрихари, нашла несомненное соответствие в доктрине «узнавания», или *pratyabhijñā*, давшей свое имя самой интересной школе кашмирского шиваизма. Однако, если уж говорить об «отзвуке», о звучащей вибрации, что мгновенно соединяет Бога и человека в общем поле одной и той же словесной энергии, этому могут найтись еще более поразительные параллели в одной из более специальных концепций Абхинавагупты; я имею в виду его понятие эстетического наслаждения как онтологической страсти.

Помимо прямого влияния всей предшествующей традиции кашмирской философии, помимо воздействия теорий более ранних грамматистов, Абхинавагупта конечно же учитывал в своих рассуждениях и эстетические теории своего времени. Считается, что он пришел к эстетике и литературной критике довольно поздно, уже после того, как собственные его философские концепции полностью оформились. Самые известные его работы в этой области — без сомнения, 'Locana' («Глаз») — комментарий к знаменитому трактату

'Dhvanyāloka' («Свет дхвани») Анандавардханы, а также обширный комментарий к 'Nāṭya-śāstra' («Трактат о драматическом искусстве») Бхараты. Разумеется, подробный анализ эстетических категорий Абхинавагупты никак не вмещается в рамки данной книги, да и специалисты уже проработали эту тему достаточно подробно³⁵. Мне же хотелось просто привлечь внимание читателя к некоторым подобиям и повторам, отсылающим нас прямым к концепции «Высшей Речи». Как писал Абхинавагупта в своем комментарии к «Натя-шастре», «поэт подобен Праджапати, из любовного желания (kāma) которого и родился этот мир, ибо он наделен силой (śakti) порождать чудесные и прежде неведомые вещи; эта [сила] дается [ему] божественной „Высшей Речью“ (ragā-vāk), иначе именуемой „озарение“ (pratibhā); она пребывает в его собственном сердце и постоянно резонирует (udita) [там]»³⁶.

Здесь меня будут интересовать только эстетические проблемы, взятые применительно к языку, — скажем, представление Абхинавагупты о потенциях и возможностях речи и его идеи относительно способности языка передавать смыслы. Можно также попытаться выяснить, что это за особое бытие, которое, согласно Абхинавагупте, раскрывается в поэтическом тексте, каковы конкретные средства и способы этого раскрытия, что именно воспринимается слушателем или зрителем, и, наконец, как все это увязано с общей концепцией вселенной в кашмирском шиваизме.

Начиная со времени Анандавардханы (примерно IX в.) индийская эстетика начала проявлять интерес к эвокативной функции языка. Иными словами, крупнейшие теоретики литературы, помимо обсуждения чисто технических проблем поэтики, все больше занимались способностью языка передавать некие смыслы косвенно, без явного их выражения. К этому моменту в индийской литературе уже существовала изощренная классификация метафор и поэтических украшений, однако они чаще всего рассматривались просто как удобные средства поэтического ремесла. Получалось, что дело тут в особых умениях, которыми постепенно овладевает поэт; поэтическая выразительность выступала прежде всего как орудие, которое может шлифоваться и оттачиваться, как нечто, чему можно научить — и, соответственно, научиться³⁷. Анандавардхана же стал одним из основателей так называемой школы дхвани (dhvani), то есть школы «подразумеваемого», «косвенного» смысла; он оказался первым теоретиком литературы, полагавшим, что язык наделен способностью косвенного сообщения (vyāñjana-vyāpāra). Более того, по мысли

Анандавардханы, такая способность внутренне присуща не только поэтическому тексту, но и — пусть в разной степени — вообще любому речению или высказыванию³⁸.

Выдвигая свою теорию дхвани, сам Анандавардхана и его последователь Абхинавагупта связывают ее с учением грамматистов, и прежде всего с идеями Бхартрихари. Разумеется, с точки зрения терминологии «дхвани», или «идеальный звук», «первозвучие» Бхартрихари, которое, по сути, есть один из способов проявления спхоты, имеет очень мало общего с концепцией дхвани как «косвенного, подразумеваемого смысла». Тем не менее сам пафос учения Бхартрихари очень близок построениям кашмирских эстетиков. По словам Анандавардханы, «первые среди мудрецов — это грамматисты (*vaiyākaraṇa*), ибо грамматика есть корень всякого знания; и они употребляли [слово] дхвани [для обозначения] произносимых [идеальных] звуков. Потому-то и считается, что прочие мыслители, следуя по их стопам и будучи способны распознать сущность поэзии, [называют] поэзией единство означающего и означаемого (*vācya-vācaka-saṃmīśra*), или сущность слова, давая ей также имя дхвани, — в силу той же способности передавать подразумеваемые смыслы (*vyañjakatva*)»³⁹. И Абхинавагупта, в свою очередь, в комментарии «Лочана» (1.4) подчеркивает, что у него нет никаких разногласий со сторонниками доктрины спхоты, то есть с последователями Бхартрихари.

Перед тем как разобраться в концепции дхвани, предложенной Абхинавагуптой, вернемся ненадолго к базовым терминам санскритской поэтики.

Когда мы имеем дело с буквальным смыслом, речения, слова или вообще языковые средства называются *abhidhā* (или *vācaka*), транслируемый ими буквальный смысл — это *abhidheya* (*vācya*), а процесс такой передачи, само действие, способствующее возникновению буквального смысла, именуется *abhidhāna* (*vacana*). Чаще всего действие тут разворачивается по законам простой денотации: слово или речение непосредственно указывают на конкретный объект или прямо отсылают к нему.

Разумеется, литературные критики и теоретики вполне отдавали себе отчет в том, что поэзия использует и иные смыслы слов, — смыслы, которые исключают возможность прямого толкования. Предшественник Анандавардханы, Бхамаха (*Bhāmaha*), и его современник Рудрата (*Rudraṭa*) уже определили источники возникновения и правила функционирования так называемого переносного, фигура-

тивного смысла (*lakṣaṇa*). По их терминологии, слово или речение, передающее этот переносный смысл, обычно называется «*lakṣaṇika*», тогда как передаваемое ими обозначается понятием «*lakṣya*». Действие по передаче переносного смысла — '*lakṣaṇa*' есть та область поэтического творчества, что занята по преимуществу созданием метафор (*gūṛaka*), изобретением языковых украшений (*alaṅkāra*), вымысливанием тропов, двусмысленностей, многозначных поэтических строк (*vakrokti*).

Как уже говорилось, Анандавардхана был первым эстетиком, предположившим, что каждое речение наделено помимо этого также и эвкативной силой, способностью порождать косвенные, подразумеваемые смыслы. Новое поле значений закладывается отнюдь не расширением, продлением изначального смысла (будь то смысл буквальный или переносный), но включением совершенно иной силы; сила эта внутренне присуща самому слову, а также тем особым, необычным сочетаниям слов, что удастся изобретать только поэтам. Порой своевольно нарушая законы логики, порой осмеливаясь вставить в строку, казалось бы, совершенно неподходящее слово, поэт открывает новые, неожиданные смыслы, которые нельзя ни объяснить, ни предсказать заранее. Поэтический смысл, полученный таким образом, не может быть передан никаким иным сочетанием слов, и отличительная особенность поэтического текста вообще состоит в том, что его нельзя пересказать, нельзя перефразировать, не нанеся тем самым непоправимого урона ускользающему косвенному смыслу. Неуловимое ядро смысла лишено какого-либо «вещественного» субстрата, на него можно указать лишь намеком; мы вообще способны только догадываться о том, что именно пытался передать автор, нам не под силу настолько приблизиться к этому темному смысловому «центру», чтобы он вдруг открылся однозначному определению. Более того, «косвенный», «подразумеваемый» смысл в какой-то мере остается загадкой и для самого поэта. Сила «косвенного сообщения» (*vyuñjana-vyārāga*) порождается самим языком, поэт — всего лишь орудие или подходящий инструмент для того, чтобы без потерь доставить этот смысл слушателям. Если «косвенный смысл» — это мелодия, то поэт оказывается не столько композитором, сколько дудочкой, на которой эта мелодия сыграна. Как раз такая внутренняя энергия поэтического языка и стала называться «дхвани» (см.: Дхваньялока, 1.2, и другие разделы). Возвращаясь к нашим терминологическим соответствиям, можно уточнить, что речение, передающее «косвенный смысл», обычно называется «*vyuñjaka*», а смысл, переда-

ваемый таким образом, чаще всего обозначается словом «*vyāṅgya*», или все тем же знакомым словом «дхвани».

Известно, что согласно санскритской поэтике метафорический, переносный смысл (*lakṣaṇa*) — это вызов и противоположность смыслу буквальному (*abhidhā*); они не могут существовать в одном и том же речении одновременно, слушателю приходится выбирать либо одно, либо другое. Напротив, когда в поэтической строке появляется «дхвани», он отнюдь не отменяет ее буквального смысла. Смысл *abhidhā* и смысл *lakṣaṇa* вполне могут сохраняться: они не мешают «дхвани», ибо не в состоянии подорвать его внутреннюю мощь, не могут помешать косвенному смыслу проявиться; «косвенный», «подразумеваемый» смысл может использовать все что угодно в качестве средства сообщения, средства передачи. *Abhidhā* и *lakṣaṇa* подчинены и побеждены смыслом «дхвани», они не в силах оказать сопротивление, когда «косвенный» смысл неудержимо устремляется вперед в страстном желании сообщить о мире что-то такое, что известно только самому языку. Как сказано в «Лочане» Абхинавагупты, «„дхвани“ — это поистине родовая область косвенного сообщения»⁴⁰.

Очень часто бывает трудно определить действительный смысл того или иного термина санскритской поэтики; эти трудности удваиваются, когда мы имеем дело с таким намеренно расплывчатым и двузначным термином, как «дхвани». В европейской критической литературе '*vyāñjana*' и '*dhvani*' иногда переводятся как «подразумеваемый», «угадываемый», «переносный», даже «символический» смысл речения или отдельного слова. Однако такой разнообразный список синонимов легко может ввести в заблуждение, поскольку «дхвани» тут, по существу, смешивается с «метафорой», «аллегорией», «символом» и прочими подобными терминами европейской поэтики⁴¹.

В конце концов, если отвлечься от всех этих возвышенных и красивых слов, в чем же на деле состоит радикальное расхождение между «переносным» смыслом (*lakṣaṇa*) — и смыслом «косвенным», «подразумеваемым» (*vyāñjana*, *dhvani*), как их можно отличить друг от друга?

Я бы сказала, что это нетрудно показать на довольно простом примере. Предположим, мы держим в руках доставленное почтальоном письмо. Тогда *abhidhā*, или «буквальный» смысл, — это сжатая сводка содержания, формальная опись, нацарапанная на самом конверте. По ней мы можем, разумеется, составить некоторое представ-

ление о содержимом; более того, мы вправе счесть, что конверт не стоит и вскрывать, поскольку опись заведомо правдива и добросовестна. Lakṣaṇa, то есть смысл «переносный», «фигуративный», как бы уподобляется нарядным виньеткам и картинкам, украшающим конверт. Понятно, что автор письма вполне мог бы заменить эти украшения иными, реши он вдруг, что, скажем, новый декоративный орнамент будет больше соответствовать вкусам и предпочтениям адресата. Vyāñjana, или dhvani («косвенный» смысл), — это не что иное, как само письмо, которое может быть прочитано лишь в том случае, если мы осознаем настоятельную необходимость вскрыть конверт. Тогда же, кстати, нам станет понятно, что и сам конверт был нужен пославшему только для того, чтобы отправить и сберечь в дороге это письмо.

Но и это еще не все. Письмо, которое дошло до адресата, было с самого начала отправлено ради некоего послания, ради передачи сообщения. Вот тут, пожалуй, самое время ввести еще один важнейший термин санскритской поэтики. Мне кажется (если, конечно, я не пребываю в глубоком заблуждении относительно базовых понятий кашмирской эстетической теории), что само «сообщение» — это то, что обыкновенно зовется «раса»⁴². Санскритский термин «rasa» относится к числу тех ускользающих, трудноуловимых слов, которые доставляют столько хлопот переводчикам. Здесь же вариантов перевода особенно много. «Раса» толкуется и как «вкус», «привкус», и как «поэтическое воображение», «поэтическая интуиция», и даже как «сильная эмоция», «эстетическое чувство», «эстетическое наслаждение»⁴³. Но, опять-таки, термины — даже самые изысканные и изощренные — сами по себе ничего не объясняют, они так и остаются пустыми скорлупками, если мы не пытаемся понять реальность, которая за ними лежит, если мы не стремимся определить роль, которая отведена им в общей структуре учения.

До Анандавардханы теория «расы» уже не раз становилась предметом обсуждения эстетиков и литературных критиков. Одним из признанных авторитетов в этой области был Бхарата (Bharata) (около VI в.), знаменитый автор уже упоминавшейся «Натьяшастры» («Трактата о драматическом искусстве»). Для него «раса» прямо соотносилась с понятием «сильного чувства», «устойчивого настроения» (sthāyi-bhāva); во всяком случае, он полагал, что «раса» может порождаться таким чувством⁴⁴. Современник Анандавардханы, кашмирец Бхаттанаяка (Bhaṭṭanāyaka) (IX в.) отождествлял «расу» с понятием «удовольствия» или «наслаждения» (bhoga), выводя всю

эту концепцию из представления мимансы о «действенности», «внутренней потенции» слова (теория śabda-bhāvana).

Согласно Анандавардхане и Абхинавагупте, «раса» не может быть сведена всего лишь к некоему «вкушению», «удовольствию», пусть даже подразумеваем тут особый род наслаждения — наслаждение эстетическое. Иными словами, «раса» включает не только (или не столько) эмоциональный отклик, но и нечто, сближающее ее с «познанием», «знанием». И кроме того, есть важная роль, которую может сыграть одна лишь «раса»; это то, что сближает ее с понятием «катарсиса» (κάθαρσις), каким он предстает в «Федоне» Платона (раздел, где «знание» приравнивается к обрядам очищения) и в «Поэтике» Аристотеля (шестая глава, где о катарсисе говорится в связи с теорией драмы).

Возвращаясь к нашему примеру, можно сказать, что, как только письмо получено и прочитано адресатом, это значит, что сообщение уже передано. И важная сторона этого сообщения (то есть «расы») состоит в том, что если оно вообще воспринимается, то непременно внезапно, в единой вспышке осознания (sphuṭatva). По существу, мы имеем здесь дело все с той же концепцией, которая была прежде известна нам под другим именем: идея «расы» в эстетике Абхинавагупты возвращает нас к «мгновенному озарению» (pratibhā) Бхартрихари и к «внезапному припоминанию» (pratyabhijñā) самого Абхинавагупты. «Раса» вспыхивает вдруг, неожиданно для «вкусившего» ее слушателя; и, как сказано в «Дхваньялоке», «она никогда не может стать объектом прямого словесного определения»⁴⁵.

В эстетической теории Абхинавагупты «раса» едва ли может толковаться как «постоянное», «сильное», или даже особо «чистое» чувство. Из контекста «Дхваньялоки» и «Лочаны» совершенно ясно, что «эмоция», «чувство», «настроение» (sthāyi-bhāva) должны рассматриваться скорее как locus или случайная манифестация «расы». «Раса» всегда сопровождается «вкушением» или «наслаждением», «раса» даже опознается по этому отличительному признаку, когда «вкушение» становится верным знаком ее присутствия для слушателя, однако она никоим образом не сводится к такому «вкушению». По словам Абхинавагупты, приведенным в «Лочане», «[эстетическое] наслаждение (bhoga) бывает вызвано не столько поэтическими словами, сколько удалением препятствий слепящей тьмы, порожденной путаным неведением (moḥa). В надмирном блаженстве, которое наступает таким образом и иначе зовется „сладостью“ (asvāda), главным передаваемым смыслом будет смысл косвенный (dhvanana). И

как только этот косвенный смысл передается, „раса“ становится способной порождать наслаждение. Ибо само „наслаждение“ (bhoga) есть не что иное, как дрожь изумления и радости (samatkāra), берущая начало в эстетической страсти (rasyamānata)... Мы согласны, что эстетическое наслаждение сродни радости от [узнавания себя как] высшего Брахмана»⁴⁶. И несколько позднее в том же тексте Абхинавагупта еще раз подчеркивает, что все «расы» передаются только через косвенный, подразумеваемый смысл (abhivyañjyante).

Итак, письмо благополучно попало в руки адресату и было прочитано, сообщение доставлено. Момент передачи тотчас же отмечается адресатом во внезапной «вспышке» озарения (pratibhā); наконец, что еще более важно, сама эта весточка тут же «узнается» как сообщение осмысленное. Такое «узнавание» вообще становится возможным лишь потому, что — еще до момента получения — в душе у самого адресата уже дремало такое же знание, просто он об этом до поры до времени даже не подозревал. И только внутри мгновения эстетической страсти слушатель (то есть наш адресат) становится равновеликим поэту (или поэтическому тексту), который обращается к нему с посланием.

Теперь мы подходим к еще одному эстетическому понятию, которое весьма часто фигурирует и в трактате Анандавардханы, и в комментарии Абхинавагупты. Я имею в виду их представление о 'sahṛdaya' (букв. «тот, чье сердце подобно [моему]», «со-сердечный [приятель]»), или о «заинтересованном слушателе». Когда европейские исследователи пробуют переводить этот термин, предложенные ими варианты обычно сосредоточены вокруг соответствующих умений и навыков; 'sahṛdaya' для них — это, как правило, «понимающий», «вдумчивый», «чувствительный» читатель, некто, сведущий в поэтических играх, человек «изысканного вкуса» (в своем переводе «Дхваньялоки» Д. Инголс предпочитает термин 'connoisseur' — «знаток»). Мне кажется, однако, что в эстетической теории Абхинавагупты речь скорее идет об особых узах, связывающих поэта и слушателя; и крепость этих уз, их совершенно исключительный характер, никак не могут объясняться ни эмоциональным контактом, ни степенью искушенности знатока.

Согласно «Лочане» Абхинавагупты, культурная утонченность и всевозможные технические «умения» (vyutpatti) поэта и слушателя полезны лишь до тех пор, пока им приходится иметь дело с разнообразными «украшениями» (alaṅkāra) поэтического текста. Мы можем старательно изобретать или искусно разгадывать аллегории, загадки,

метафорические определения, мы можем сколько угодно обучаться всем приемам передачи переносного смысла (*lakṣaṇa*), все равно такие культурно отшлифованные средства поэтической выразительности оказываются явно недостаточными для сообщения смысла косвенного (*vyāñjana*, *dhvani*). В коротком стихе из «Лочаны» говорится:

Корова Речи

доится для получения «расы»
ради ее жаждущих малышей; |

И едва ли это можно сравнивать
с тем, что [усердно] выдаивается
[учеными]-подвижниками⁴⁷. ||

(Лочана, 1.6).

«Малыши» (*bāla*), дети священной коровы Речи, — это как поэты (*kavi*), так и «со-сердечные» слушатели (*sahṛdaya*), — все те, кто позволяет Речи действовать через себя, «сказываться» через посредство собственного естества. Короче, это те, кто способен ощутить в поэтическом тексте изначальную пульсацию первого Слова. Со-общение между поэтом и слушателем происходит на уровне бытия, а не на уровне психологии; в момент поэтической страсти (*rasa*) раскрывается и «узнается» сама эта языковая реальность, которая уже существовала задолго до того, как данный текст был произнесен или услышан. Даже *saṃatkāra*, или дрожь изумленной радости, что сопровождает эстетическое наслаждение, является по сути своей не эмоциональной реакцией, но скорее мгновением эпифании, тем блаженством удивления, которое мы испытываем в момент правильного решения сложной словесной головоломки.

Потому-то поэзия и литература (как, впрочем, и драматическое искусство) никогда не выступают для Абхинавагупты простым «развлечением» (*vinoda*) или «удовольствием» (*prīti*); они обычно напрямую связаны с состоянием блаженства (*ānanda*), что сопровождается знанием Брахмана⁴⁸. Иными словами, эстетическая теория Абхинавагупты имеет ярко выраженный онтологический привкус: «дхвани» как «косвенный», «подразумеваемый» смысл остается радикально отличным от любых технических и культурных «умений» (*vyutpatti*), а «раса» как страсть узнавания всегда радикально отлична от эмоциональных реакций, которыми так легко манипулировать и которых так легко добиваться хорошему ремесленнику. В одном из разделов «Дхваньялоки» Анандавардханы (1.6) мы находим запоминающийся образ богини Сарасвати; там говорится, что, действуя через великих

поэтов, она «изливает наружу эту сущность (artha-vastu), что подобна сиянию и может определяться как внезапная, прерывистая вспышка света»⁴⁹. «Сущность», подразумеваемая здесь, — это конечно же «раса»; она помещена вне сферы человеческих эмоций и непосредственных реакций и отождествляется с «прерывистым», «мерцающим» светом (parisphuranta), который проявляется во внезапной «вспышке» (pratibhā). А в своем комментарии Абхинавагупта уточняет, что Сарасвати здесь — просто одно из имен богини Речи (vāk), тогда как «внезапная вспышка света есть сознание, которое заново готово просиять в каждом своем мерцании»⁵⁰.

Можно вспомнить также, что в «Tantra-āloka» («Свет тантры») Абхинавагупта уже писал:

И впрямь, когда он [слышит] сладкие песни
или касается сандалового дерева, |
Когда он более не [довольствуется]
пребыванием посредине
[и прежним своим равнодушием],
когда напряженная дрожь (spandamānatā)
[зарождается] в его сердце, |
Все это называется силой блаженства,
а человек этот становится
«со-сердечным» [слушателем] ⁵¹. ||

Та же сила блаженства (ānanda-śakti), которая в литературе, в поэзии соответствует «расе», здесь ставится в более широкий контекст: «эстетическое наслаждение», или «эстетическая страсть», рассматривается как онтологическая категория, как основная черта вселенной (а не просто как свойство литературного произведения). Или, если, скажем, зайти к этому с другой стороны, сам мир тут становится поэтическим текстом, который создается или выражается Речью.

А вместе с таким подходом разрешимы становятся и наши прежние недоумения. Для Абхинавагупты порядок значимости тут перевернут. Дело уже не в том, что ловкий «знаток» (connoisseur) способен успешно различать «расы». Наоборот, как только эстетическая страсть «расы» начинает навязывать себя кому-то, как только она охватывает слушателя, насильно принуждая «узнавать» себя в поэтическом произведении, обычный человек тотчас же становится равным гениальнейшему поэту, становится его «со-сердечным» слушателем (sahrdaya).

И наконец, последняя проблема, настоятельно встающая перед нами в связи с эстетической теорией Абхинавагупты. Можем ли мы

утверждать, что в его системе послание или сообщение, которое приходит к адресату, всегда остается одним и тем же — вне зависимости от самих писем, от их авторов или получателей.³ Иными словами, можем ли мы предположить, что «раса» Абхинавагупты, то есть описанная им «онтологическая страсть», в основе своей всегда неизменна, тождественна себе, вне зависимости от текстов, через которые она передается?

Разумеется, все зависит от толкования этой «расы». Как мы уже видели, она никоим образом не может сводиться просто к инстинктивной эмоциональной реакции на ловко подобранный, искусный стимул. Скорее сама эмоция становится случайным «локусом», точкой проявления «расы», указанием на нее или знаком ее присутствия. Говоря словами Абхинавагупты (Лочана, 1.5), «печаль (śoka) — это „устойчивое настроение“ (sthāyi-bhāva), которое становится существенной областью для вкушения [„расы“] „сострадания“ (karuṇa). Поскольку же состояние сознания (citta-vṛtti), которое [определяется] импульсами (vibhāva) и следствиями (anubhāva) применительно к устойчивому настроению печали, становится соответствующей „расой“, когда оно [достигает] сущности вкушения, можно также сказать, что пребывающий внутри [этого устойчивого настроения] достигает „расы“»⁵².

В Индии существует легенда, согласно которой первым поэтом на свете был мудрец Вальмики; считается, что он — совершенно неожиданно для себя — произнес стихотворные строки, когда увидел, как самец птицы-краунча горюет после гибели самки. Но, как сказано в «Дхваньялоке» об этом «первом стихотворении» первого поэта, само стихотворение передает не печаль, но нечто совсем иное. Сообщение, отосланное поэтом и полученное слушателем, касается сущности, которая вовсе не похожа на обычное чувство, переживаемое нами в сходных обстоятельствах реальной жизни. Эмоциональная реакция оказывается вытесненной чем-то иным; для того, чтобы суметь произвести такую глубинную перемену в слушателе, сама печаль должна радикально преобразоваться. Теперь это уже не психологическое состояние, которое всегда остается непрочным, не настроение или чувство, которое непременно предполагает подвижность и переменчивость. Природа поэзии, природа слова преобразуют печаль в некую особую сущность, которая ближе всего обозначается словом *kāśarīs*; иначе говоря, во внезапной «вспышке» или «озарении» (*pratibhā*) нам позволено бывает заглянуть в новую онтологическую реальность.

Возвращаясь к нашему примеру с посланием, попробуем ответить теперь и на недавно поставленный вопрос о возможном количестве «рас». Проблема эта, по-моему, постепенно начинает проясняться. И в самом деле, коль скоро главная цель произведения искусства — его способность создать «разъем», «трещину» в скорлупе обычных отношений, так, чтобы сквозь эту щель поэт и слушатель смогли заглянуть в некую новую сущность (а сущность эта к тому же совпадает с их собственной истинной природой), то, может, и впрямь сообщение здесь всегда остается одним и тем же? Может, это сообщение вообще не зависит от конкретных поэтических образцов, которые служат разве что удобными поводами или средствами для его передачи? Конечно, такое предположение едва ли покажется справедливым, если мы будем все время оглядываться на Бхарату, который перечислял восемь основных «рас», практически отождествляя их с соответствующими эмоциями. Но вот стоит нам последовать за Абхинавагуптой, и ответ, по-моему, напрашивается сам собою: в своих философских построениях этот кашмирский эстетик явно предпочитал искать одну-единственную «расу».

На первый взгляд, впрочем, разрыв с Бхаратой у него не так уж заметен. Конечно, историкам эстетики хорошо известно, что Абхинавагупта добавил к списку Бхараты еще одну, девятую «расу». Это была так называемая «раса спокойствия», «раса покоя» (*śānta-rasa*). Анандавардхана впервые упоминает эту «расу» в третьей главе своей «Дхваньялоки» (3.26), правда никак не проясняя причины ее появления. Для Абхинавагупты же введение девятой «расы» совершенно меняет всю перспективу рассмотрения категорий; более того, это новшество немедленно сдвигает привычный угол зрения на прочие восемь «рас». Как сказано в «Лочане» о шанта-расе, «поскольку она опирается на высшую цель человека (*parama-puruṣārtha*), ибо [приносит нам] плоды освобождения, она считается также основанием (*pradhana*) всех [прочих] „рас“»⁵³. Есть, правда, и весьма любопытный пассаж, посвященный расе покоя, в четвертой главе «Дхваньялоки» Анандавардханы: «Эта цель человека, определяемая как освобождение, [толкуется] в шастрах как единственная высшая [цель], тогда как в поэзии она остается „расой покоя“ (*śānta-rasa*), определяемой как внезапно процветшее счастье, которое вызвано утолением жажды... Поскольку она есть высшая сущность, ее смысл может быть передан лишь „косвенно“ (*vyāṅgyatvena*), а никак не с помощью буквальных средств (*vācyaatvena*). И в самом деле, смысл главной сущности способен просиять гораздо прекраснее, когда он не

передается буквально, [обычными] словами (svaśabdānabhidheyatvena). И в собраниях искусных и мудрых согласно считается, что драгоценный предмет [рассуждения] способен [по-настоящему] просиять как раз тогда, когда его передают косвенно, а не прямо (na śākṣāt), не [обычными] словами»⁵⁴.

Наверно, самый важный — и к тому же самый ясный — раздел, касающийся расы покоя, можно найти в комментарии Абхинавагупты к «Натья-шастре» Бхараты. Тут она прямо уподобляется высшему атману, достижение же этой «расы» явно понимается как своего рода катарсическое преобразование обычной реальности. По словам Абхинавагупты, когда человек задается вопросом о природе эстетического наслаждения, ему отвечают так: «Собственная природа атмана [временно] окрашивается „смехом“, „эротической любовью“ и прочим, что может придать ему свои цвета. Однако он [все равно] остается этой белейшей [бесцветной] нитью, что сияет (nirbhāsamāna) сквозь горстку свободно нанизанных [полупрозрачных и разноцветных] драгоценных камешков. Он обретает формы всех чувств, вроде эротической любви и прочего, [которые на него накладываются], поскольку все эти чувства могут придавать ему свои цвета. Однако он тотчас же вспыхивает (vibhāta), просвечивая сквозь них, стоит лишь просиять (bhāsamāna) знанию: „это атман“. Он лишен скопления печалей, ибо отворачивается от них. Поскольку же он есть достижение высшего блаженства (parama-ānanda), он просвечивает (nirbhāsamāna) всякий раз, когда происходит „обобщение“ (sādhāraṇatā) [чувств] в поэзии и драме. И благодаря такому отличению себя от непосредственного восприятия он [преображает] сердце [слушателя] в убежище этого надмирного блаженства»⁵⁵. Иными словами, именно сам атман, используя в качестве своих средств «косвенный» язык, преобразует и поэта и слушателя в «со-сердечных» (sahṛdaya) адресатов для послания Речи.

И еще один любопытный момент, который, похоже, был весьма важен для Абхинавагупты. Настоячиво отстаивая преимущество и особость śānta-rasa, он все же включает в комментарий к «Дхваньялоке» короткий стишок, который представляет «расу покоя» в несколько ином свете. Стихотворение принадлежит перу самого Абхинавагупты и звучит так:

О ты, увенчанный луною
Господь жизненных дыханий,
когда ты внезапно прикасаешься ко мне
после долгой боли разлуки, |

Мое сознание —

кукла, выточенная из лунного камня —
тает и истает совсем⁵⁶.||

(Лочана, 3.30).

Здесь, что, впрочем, спешит признать и сам Абхинавагупта, происходят довольно странные вещи: все искусные приемы, которыми обычно пользуются поэты для пробуждения śṅgāra-rasa, или «расы эротической любви», идут в дело, чтобы могла родиться śānta-rasa. Пожалуй, это еще одно уместное и своевременное напоминание нам — «расу покоя» нельзя толковать буквально, или, говоря другими словами, мы не должны попадаться в ловушку «буквальных» смыслов (abhidhā). Самая «покойная», самая «мирная» из всех «рас» Абхинавагупты на поверку несет в себе несомненный привкус и даже жало эротической страсти⁵⁷. Подобно всем другим «расам», она прежде всего остается онтологической «страстью», то есть реальной и опасно живой энергией (śakti, ἐνέργεια), пульсирующим напряжением (если угодно, «истаиванием»), которое постоянно действует, постоянно выталкивает себя наружу, постоянно ищет согласных партнеров, чтобы возобновлять и длить свой вечный диалог.



ИМЯ И ГОЛОС: ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ НЕНАУЧНЫЕ ЗАМЕТКИ

Итак, мы видели, что, согласно теориям ранней веданты, высшая реальность представлена в виде некой языковой (во всяком случае, звуковой) сущности, которая в основе своей четырехчленна, четырехзвенна. При этом как Гаудапада, так и Бхартрихари перечисляют несколько таких «четверок»: это могут быть «состояния», или «шаги» (*rāda*) сознания, космические манифестации Брахмана, виды или уровни самой Речи, фонетические элементы сакральной мантры «Ом» и т. д. Как бы то ни было, какое бы объяснение мы здесь ни искали, похоже, что таких наборов заведомо слишком много. Чтобы не уходить в бесплодные философские спекуляции и не тонуть в спорах по поводу относительной «реальности» каждой из этих «четверок», наконец, чтобы не увязнуть в перечислении бесконечных соответствий «микрокосма» и «макркосма», я предложила попросту переменить угол зрения.

Тогда, вместо того чтобы без конца перетасовывать заведомо неисчерпаемые наборы конкретных «элементов» или «точек», мы будем иметь дело с неким энергетическим полем, снова и снова порождающим один и тот же узор, одну и ту же конфигурацию. Едва ли можно раз и навсегда решить, реальны или нет сами элементы; но некая онтологическая реальность все же существует: это реальность энергетической волны, реальность того напряженного поля, что с завидным упорством бесконечно воспроизводит все ту же структуру. Мир разворачивается благодаря пульсации, «мерцанию» (*spanditā*, *sphoṭa*, *sphurattā*, *kampa*) этого узора, который попеременно то напрягается, то снова угасает. В ранней веданте Гаудапады и Бхартрихари сам Брахман отождествляется с внутренней вибрацией высшей Речи, всегда готовой внезапно вспыхнуть в виде четырехчленной динамичной структуры.

Интересно, что узор этот неизменно отливается именно в такую форму, что он всегда дробится на четыре элемента, причем один из элементов явно стоит особняком, занимая во всей системе своего рода привилегированное положение. Я предположила, что убедительно объяснить такую раскладку можно лишь одним способом: приняв во внимание внутренние грамматические законы, в согласии с которыми действует Речь (*vāk*). Действительно, три первые точки представляют своего рода расщепление внутри уже развернутой Речи: оставаясь абсолютным субъектом, абсолютным «я» в диалоге, она вместе с тем обращается к своему собеседнику, то есть к некоему абсолютному «ты», тогда как сам разговор касается отсутствующего «третьего лица», или предмета беседы. Тогда четвертый элемент должен обозначать изначальную ступень Речи свернутой — ту ее ступень, которая всегда остается за пределами диалога, молчаливо поддерживая и наполняя этот диалог изнутри.

Наконец, в книге ясно говорится, что концепция языковой энергии, лежащей в основании вселенной, да и сам образ Речи как единственно возможной онтологической опоры сущего, как единственно надежного гносеологического средства, позволяющего нам получать достоверное знание, — это вовсе не уникальное достояние одной ранней веданты. Непосредственное продолжение и развитие этих идей можно проследить у кашмирцев, особенно в не-дуалистичных шиваитских системах, а поразительные параллели и схождения с ранней ведантой прямо-таки бросаются в глаза, когда мы обращаемся к учениям христианских неоплатоников и исихастов. На мой взгляд, самые близкие аналогии Гаудападовой «вибрации» (*spanditā*), равно как и представлению Бхартрихари о «внезапной вспышке» (*pratibhā*) или «припоминании» (*pratyabhijñā*) высшей реальности, открываются нам в шиваитском учении Абхинавагупты (школа «пратьябхиджня» — школа «припоминания»), особенно же в его эстетических идеях касательно взаимосвязи «дхвани» и «расы».

Читатель, наверное, заметил, что я в основном старалась уклониться от обсуждения чисто эротических коннотаций представления об энергиях Речи (*vāk-śakti*). Между тем не подлежит сомнению, что эта тема всегда оставалась весьма существенной, например, для шиваитского тантризма. Можно, конечно, сослаться на то, что уже и так существует пространная литература (и на санскрите¹, и на европейских языках²), специально посвященная этому важному сюжету. Однако само по себе такое умолчание по-своему довольно показательно. Строго говоря, тот же самый механизм уже включался, как

только мы пытались приблизиться к чистому бытию или чистому знанию: тень этой непостижимой сущности тотчас же ложилась на всю окружающую ее область, создавая как бы лимб, особое пространство, уклоняющееся от однозначных толкований. В этом отношении полезно бывает иногда вспоминать, что в ведийских текстах, равно как и в санскритских трактатах по поэтике, неизменно подчеркивалось: сердцевину рассмотрения, его самое глубинное ядро всегда следует намеренно оставлять неназванным, нетронутым. Нечто, драгоценно сохраняемое, может быть указано лишь вскользь, намеком; его нельзя называть и обозначать прямо, как негоже вообще насильственно вторгаться в сферу, которая предпочитает оставаться замкнутой и огражденной от нескромных глаз: «Ибо богам как бы приятно косвенное и ненавистно прямое [называние]»³.

Дальнейшее развитие идей ранней веданты, тот поворот, который они получили в кашмирском шиваизме, ясно показывает, что сама стихия языка всегда рассматривалась там как в высшей степени эротическая среда (и с этим, вероятно, согласится любой художник, чье дело — играть словами). Это опосредование, которое постоянно поддерживает собою хрупкую связь между художником и зрителем, поэтом (kavi) и «со-сердечным» ему слушателем (sahṛdaya), изначально заряжено эротическим напряжением; по самой своей природе это та же стихия и то же опосредование, что сводит вместе любящего и любимого. Действующие лица, вовлеченные в это отношение, сами по себе не важны, — действительно имеет значение лишь пульсирующий заряд любви и взаимного «узнавания», в равной степени раскрывающий их навстречу друг другу. Для Гаудапады и Бхартрихари отдельные элементы в структуре мира сами не существенны и вполне взаимозаменяемы, смысл проявляется лишь в их мерцающей игре и взаимосвязи. А для тантрика-шиваита Абхинавагупты согласованная дрожь «пракаши» («чистого света сознания») и «вимарши» («динамичной саморефлексии») обретает явственные черты эротического соития.

Одновременно нужно не упускать из виду (и это особенно заметно в не-дуалистичном кашмирском шиваизме), что самая универсальная парадигма эротической любви уже задана изначально в том отношении, которое связывает Бога и живую душу. Потому, с точки зрения религиозного опыта, всякая любовь по самой сути своей всегда остается любовью, которая, говоря словами лорда Альфреда Дугласа, возлюбленного Оскара Уайльда, «не смеет назвать своего имени»; иначе говоря, всякая любовь, как бы боясь сглаза, неизменно и ревниво окружает себя недомолвками, уклончивостью, стыдом⁴.

Исходя из религиозной перспективы, любовь, лишенная покровы тайны и стыда, обречена на то, чтобы оставаться в лучшем случае здоровым физическим упражнением, возможно, и полезным с точки зрения нормальной биологии или психологии, но явно недостаточным, чтобы приблизиться к онтологической реальности наравне с религиозной страстью. И точно так же язык, лишенный своих коннотаций, своих косвенных и двоящихся смыслов, всегда останется полезным научным орудием, едва ли способным создавать новые образы и новые миры.

Абхинавагупта сказал бы, что «узнается» не сам объект любви (ибо как Бог, так и одушевленный, познающий субъект по сути своей стоят за пределами познания), но захватывающая, ошеломляющая онтологическая страсть, или «раса». Мы немедленно ощущаем присутствие этой «расы» (или внезапную вспышку — *gratibhā*) по той особой «дрожь», «содроганию» (*vīp*)⁵, что одновременно охватывает поэта и слушателя, немедленно окрашивая их отношение в тона эротической любви (*ullāsa*) и радостно-изумленного узнавания (*saṃatkāra*). Любовный союз Шивы и Шакти, прерывистое красно-белое мерцание внутри изначальной «точки» (*bindu*) — это не просто напоминание об их плодородии (ведь в конце концов, нам не дано знать, действительно ли вселенная, порожденная этим соитием, онтологически реальна, мы не знаем даже, произошло ли вообще когда-то реальное творение). В пульсирующей дрожи этого союза должен прежде всего угадываться ускользающий, сокровенный трепет эротической и художественной страсти⁶. Опосредование языка, стихия Речи всегда в высшей степени эротичны, поскольку один лишь язык способен скрывать смыслы и одновременно косвенно передавать их внутри самого этого сокрытия.

В терминах теологии исихастов это можно выразить так: мы не можем быть совершенно прозрачны ни для самих себя, ни даже для Бога, ибо в противном случае сама вечность утратила бы свой смысл, сведясь к бесконечному и скучному повторению уже достигнутого. Согласно же эстетике Абхинавагупты, даже когда нечто повторяется (а ведь поэт отнюдь не порождает новый язык, он может лишь выявить нечто, уже заложенное в самой структуре языка), оно неизменно проигрывается как бы впервые, заново, в изумлении и радости. Ускользающая точка (*bindu*) художественного творчества всегда замечательно непредсказуема, и все же она намечена языком, использует языковые средства и начинает разворачиваться внутри языковой природы. Задача художника — вовсе не в том, чтобы «копировать»

вселенную или «подражать» ей, но в том, чтобы полностью проявить собственную творческую энергию (говоря языком теологии, ему надлежит беспокоиться не об «аналогии бытия», но лишь об «аналогии делания»). Вообще в эстетике Абхинавагупты главная роль, отведенная художнику, — это, бесспорно, роль теургическая, само же художественное творчество выступает еще одним подобием («отражением» — *pratibimba*, или даже «драматическим проигрыванием» — *paṭya*) творческого импульса, укорененного в истоках вселенной. Изначальное мгновение напряженного содрогания, мгновение творческого всплеска вегда останется непостижимым, неуловимым, да оно и не предназначено для постижения или именования; однако мы вполне способны подобрать подходящие имена для отношений, связей, силовых линий, которые начинают с очевидностью проступать в мире, как только высший Брахман (или высшая Речь), напрягаясь собственными внутренними потенциями (*śakti*), начинает внезапно раскалываться изнутри.

Поэтические средства, изобретенные самим языком, подводят нас вплотную к ускользающей сердцевине бытия и сознания, поскольку они сами наделены способностью (*śakti*) передавать смысл, не называя его прямо⁷. И когда мы внезапно «узнаем» нечто, смутно брезжившее в виде намека, в виде косвенной отсылки, мы испытываем тот всплеск эстетического наслаждения, который невольно смещает нас все ближе к несказуемой «сущности» (*οὐσία*). С каждым творческим усилием поэта мы все больше приближаемся к резонансу энергий, а вместе с ним и к разгадке головоломки бытия⁸.

Имея дело с таким сознанием, имея дело с Речью, которая предстает перед нами в качестве опоры всей сотворенной вселенной (включая и сами выразительные средства поэтического языка), мы можем до определенной степени сочувствовать и попыткам Жака Дерриды (Jacques Derrida), который вслед за Роланом Бартом попробовал переместить акцент на понятие «письма» (*l'écriture*). В его системе именно «письмо» оказывается тем самым молчаливо подразумеваемым основанием всей человеческой культуры и философии. А в очень интересной книге «Деррида и индийская философия», две главы которой отведены рассмотрению взаимосвязей между учениями Дерриды и Бхартрихари, Гарольд Кауард показал, что поиски общего основания между двумя культурными традициями так или иначе упираются в концепцию динамичной природы языка⁹.

Кто же спорит, очень важно попытаться обозначить внутренние основания собственного мира и собственных культурных допущений

(или хотя бы приблизиться к ним, коль скоро мы согласны, что эта исходная точка искусно уклоняется от всяких четких определений). Но если следовать идеям ранних ведантистов, окажется, что после всех этих «деконструкций» мы должны получить отнюдь не «письмо» (пусть даже взятое в своей самой первичной, архетипичной форме), но скорее живую и динамичную Речь: «Речь, которая речет» (*vāc... vakti*). Или, если уж подойти еще ближе к изначальным этимологиям, мы получаем тут некий «Голос» (*vox, la voix, voice*), который гласит и ласкает, закликает и колдует, всеми силами пытаясь привлечь наше внимание, — «Голос», способный создавать и развертывать образы, «Голос», упрямо продолжающий внутри нас свою вечную деятельность.



ГАУДАПАДА

•

МАНДУКЪЯ-
КАРИКИ



ОМ! О БОГИ, ДА УСЛЫШИМ МЫ БЛАГОЕ УШАМИ,
ПРИНОСЯ ЖЕРТВЫ, ДА УЗРИМ МЫ БЛАГОЕ ОЧАМИ. |
ПОЧИТАЯ БОГОВ НЕКОЛЕБИМО, ВСЕМ СУЩЕСТВОМ,
ДА НАСЛАДИМСЯ МЫ ЖИЗНЬЮ, ПРИЯТНОЙ БОГАМ. ||

ДА БУДЕТ ИНДРА¹, КРЕПКИЙ СЛАВОЙ, МИЛОСТИВ К НАМ,
ДА БУДЕТ ПУШАН², ВСЕВЕДУЩИЙ, МИЛОСТИВ К НАМ, |
ДА БУДЕТ ГАРУДА³, РАЗРУШИТЕЛЬ ЗЛА, МИЛОСТИВ К НАМ,
ДА БУДЕТ МИЛОСТИВ К НАМ БРИХАСПАТИ⁴, ПОДАТЕЛЬ БЛАГ. ||

ОМ! МИР! МИР! МИР!

(МАН.-УП.)



Глава I

ГЛАВА О СВЯЩЕННОЙ ТРАДИЦИИ¹

Я склоняюсь перед тем Брахманом,
что вкусил² все грубые объекты,
наполнив все мирское
Сиянием лучей неизменного Сознания³,
объемлющего все движущееся и неподвижное, |

Склоняюсь перед Брахманом,
что выпил⁴ все множество вещей,
создаваемых желанием и освещаемых разумом.
Склоняюсь перед Брахманом,
что спит, наслаждаясь блаженством⁵,
даруя и нам наслаждение майей⁶,
Склоняюсь перед Брахманом,
что считается Четвертым⁷,
если смотреть сквозь майю, —
перед Брахманом,
что велик, бессмертен и не рожден. ||

Да защитит нас этот Четвертый,
что, соединившись со всей вселенной⁸,
вкушает⁹ грубые объекты,
создаваемые добродетелью и пороком,
Что через собственный свой свет
воспринимает¹⁰ объекты вкушения,
сотворенные собственным разумом, |
Что затем снова возвращает все внутрь себя¹¹
и наконец освобождается¹² от всех свойств,

отбрасывая прочь
всякие особенности и различия. ||

СЛОГ ОМ ЕСТЬ ВСЕ ЭТО. ЯСНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ЭТОГО [НАЧАТО
ТАК]: ВСЕ ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ — ЭТО ПОИСТИ-
НЕ ОМ. И ТО, ЧТО ПРЕВОСХОДИТ ТРИ ВРЕМЕНИ, ТАКЖЕ ПО-
ИСТИНЕ ОМ. ||1||

ВСЕ ЭТО ЕСТЬ БРАХМАН. АТМАН ЕСТЬ БРАХМАН. АТМАН ЖЕ
ЧЕТВЕРИЧЕН¹³. ||2||

ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ — ЭТО «ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ»¹⁴, ЧЬЯ ОБЛАСТЬ
ДЕЙСТВИЯ — БОДРСТВОВАНИЕ, ЧЬЕ СОЗНАНИЕ ОТНОСИТСЯ
КО ВНЕШНИМ ВЕЩАМ; У НЕГО СЕМЬ ЧЛЕНОВ¹⁵ И ДЕВЯТНА-
ДЦАТЬ РТОВ¹⁶, И ОНО ВКУШАЕТ «ГРУБЫЕ» ЭЛЕМЕНТЫ. ||3||

«СИЯЮЩЕЕ»¹⁷ — ЭТО ВТОРАЯ ЧЕТВЕРТЬ, ЧЬЯ ОБЛАСТЬ ДЕЙ-
СТВИЯ — СОН СО СНОВИДЕНИЯМИ, ЧЬЕ СОЗНАНИЕ ОСТАЕТСЯ
ВНУТРЕННИМ; У НЕГО СЕМЬ ЧЛЕНОВ И ДЕВЯТНАДЦАТЬ РТОВ,
И ОНО ВКУШАЕТ «ТОНКИЕ» ЭЛЕМЕНТЫ. ||4||

ЭТО СОСТОЯНИЕ — ГЛУБОКИЙ СОН, В КОТОРОМ СПЯЩИЙ НЕ
ЖЕЛАЕТ ПРЕДМЕТА НАСЛАЖДЕНИЯ И НЕ ВИДИТ СНОВ. ТРЕТЬЯ
ЧЕТВЕРТЬ ЕСТЬ «СОЗНАЮЩЕЕ»¹⁸, ЧЬЯ ОБЛАСТЬ — ГЛУБОКИЙ
СОН, ГДЕ ВСЕ СТАНОВИТСЯ НЕРАЗЛИЧИМЫМ, ОДНОЙ ЛИШЬ
ГЛЫБОЙ СОЗНАНИЯ; ОНО ПРЕБЫВАЕТ В БЛАЖЕНСТВЕ, ОНО
ПОИСТИНЕ ВКУШАЕТ БЛАЖЕНСТВО, ОНО И ЕСТЬ ДВЕРЬ ВОС-
ПРИЯТИЯ. ||5||

ЭТО ГОСПОДЬ ВСЕГО, ОН ВСЕВЕДУЩ, ОН — ВНУТРЕННИЙ УПРА-
ВИТЕЛЬ, ОН — ИСТОЧНИК ВСЕГО; ОН ПОИСТИНЕ — ПОРОЖ-
ДЕНИЕ И ГИБЕЛЬ СУЩЕСТВ. ||6||

1. «Всеобщее» вкушает внешние объекты,
и оно вездесуще,
«Сияющее» же вкушает
внутренние [объекты], |
«Сознающее» — это глыба сознания.
Единое здесь помыслено тройственно. ||
2. «Всеобщее» пребывает в правом глазу,
в месте вкушения,
«Сияющее» же остается в сознании, |

«Сознающее» — в пространстве сердца.
Так тройственно оно присутствует в теле. ||

3. «Всеобщее» всегда вкушает грубое,
«Сияющее» вкушает тонкое, |
И точно так же «Сознающее»
вкушает блаженство.
Знай, что всякое довольство тройственно. ||
4. Грубое насыщает собою «Всеобщее»,
Тонкое насыщает собою «Сияющее», |
И так же блаженство радует собою «Сознающее».
Знай, что всякое довольство тройственно. ||
5. Тот, кто знает обе стороны: вкушение,
которое тройственно, |
Равно как и того, кто назван здесь вкушающим, —
тот не затронут,
даже когда вкушает. ||
6. Известно, что порождение
свойственно всем существам, |
Прана¹⁹ рождает все.
Пуруша²⁰ порознь творит
лучи сознания. ||
7. Одни, обдумывая творение,
полагают, что оно есть
многообразное роскошество²¹, |
Другие же считают,
что оно подобно природе
сновидения или волшебства²². |
8. Относительно творения
одни твердо убеждены,
что творение есть просто
желание²³ Бога. |
Те, кто размышляет о времени, то есть астрологи,
думают, что рождение существ
происходит от времени. ||

9. Одни говорят,
что творение происходит ради наслаждения,
другие — что это развлечение²⁴.|
Однако оно составляет собственную природу Бога,
ведь какое желание может быть у того,
чье любое желание уже исполнено? ||

ОНИ СЧИТАЮТ «ЧЕТВЕРТЫМ» ТО, ЧТО НЕ СОЗНАЕТ ВНУТРЕННЕГО²⁵, НЕ СОЗНАЕТ ВНЕШНЕГО²⁶, НЕ СОЗНАЕТ ИХ ОБОИХ²⁷, ЭТО И НЕ ГЛЫБА СОЗНАНИЯ²⁸, ЭТО НЕ СОЗНАНИЕ И НЕ ОТСУТСТВИЕ СОЗНАНИЯ. ОНО НЕВИДИМО, ЛЕЖИТ ВНЕ ОБЫЧНОЙ ПРАКТИКИ, НЕДОСТИЖИМО, НЕВЫВОДИМО, НЕМЫСЛИМО, НЕОПИСУЕМО, СУЩНОСТЬ ЕГО СОСТАВЛЯЕТ УБЕЖДЕНИЕ В ЕДИНСТВЕ АТМАНА. В НЕМ УГАСАЕТ МНОГООБРАЗИЕ, ОНО СПОКОЙНО, БЛАГОДАТНО И НЕДВОЙСТВЕННО. ЭТО АТМАН, ЕГО И СЛЕДУЕТ ПОЗНАТЬ. ||7||

10. В уничтожении всех печалей
распорядитель-Господь неистощим. |
Недвойственное божество,
«Четвертое» [состояние],
считается заполняющим все существа. ||
11. Эти двое, «Всеобщее» и «Сияющее»,
полагаются связанными
причиной и следствием²⁹.|
«Сознающее» связано лишь причиной³⁰.
Ни одна из этих двух [возможностей]
не существует для «Четвертого». ||
12. «Сияющее» не постигает ни себя, ни другого,
ни истины, ни лжи. |
Но это «Четвертое» —
всегда свидетель всего³¹.||
13. Не-постижение двойственности
остается общим
для «Сознающего» и «Четвертого»³².|
Но «Сознающее» сковано тяжелым сном³³.|
а это всегда есть семя³⁴.
В «Четвертом» же такого сна не существует. ||

14. Первые два скованы
сновидениями и тяжелым сном,
тогда как «Сознающее» сковано
лишь тяжелым сном без сновидений. |
Убежденные не видят
ни сновидений, ни тяжелого сна
в «Четвертом». ||
15. Сновидение приходит к тому,
кто постигает ложно,
Тяжелый же сон — к тому,
кто не знает реальности. |
Когда две ошибки этих двух устранены,
достигается «Четвертое» состояние. ||
16. Когда пробуждается душа,
спавшая дотоле
под воздействием безначальной майи, |
Она пробуждает то,
что не рождено, недвойственно,
лишено сновидений
и тяжелого сна. ||
17. Возможно ли это,
если многообразный мир существует?
Но нет никакого сомнения в том,
что он не существует³⁵. |
Эта двойственность — всего лишь иллюзия,
высшая реальность же недвойственна. ||
18. Ведь измышленное многообразие
должно исчезать,
если оно придумано кем-то. |
Такая беседа ведется ради наставления.
Коль скоро все познано,
двойственности более не существует. ||

ЭТОТ САМЫЙ АТМАН, ПРИМЕНИТЕЛЬНО К СЛОГУ, ЕСТЬ СЛОГ
ОМ. ПРИМЕНИТЕЛЬНО ЖЕ К МЕРАМ ЗВУКА³⁶, ЭТИ МЕРЫ СУТЬ
ЕГО «ЧЕТВЕРТИ», «ЧЕТВЕРТИ» ЖЕ СУТЬ МЕРЫ. ЭТО ЗВУКИ «А»,
«У», «М»³⁷.||8||

«ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ»³⁸, ПРЕБЫВАЯ В БОДРСТВОВАНИИ, ЕСТЬ ЗВУК А, ИЛИ ПЕРВАЯ МЕРА, ПОСКОЛЬКУ НАПОЛНЕНИЕ ВСЕГО ИДЕТ ПЕРВЫМ. ТОТ, КТО ЗНАЕТ ЭТО, ДОСТИГАЕТ ЦЕЛИ ВСЕХ ЖЕЛАНИЙ И СТАНОВИТСЯ ПЕРВЫМ. ||9||

«СВЕТЯЩЕЕСЯ», ПРЕБЫВАЯ ВО СНЕ СО СНОВИДЕНИЯМИ, ЕСТЬ ЗВУК «У», ИЛИ ВТОРАЯ МЕРА, ВВИДУ СОВЕРШЕНСТВА И ПРОМЕЖУТОЧНОГО ПОЛОЖЕНИЯ. ТОТ, КТО ЗНАЕТ ЭТО, УВЕЛИЧИВАЕТ ПОТОК СВОЕГО ЗНАНИЯ И СТАНОВИТСЯ РАВНЫМ. В ЕГО РОДУ НЕТ НИКОГО, КТО НЕ ЗНАЛ БЫ БРАХМАНА. ||10||

«СОЗНАЮЩЕЕ», ПРЕБЫВАЯ В ГЛУБОКОМ СНЕ, ЕСТЬ ЗВУК «М», ИЛИ ТРЕТЬЯ МЕРА, ВВИДУ СОИЗМЕРИМОСТИ [С ДРУГИМИ СОСТОЯНИЯМИ] ИЛИ ВВИДУ СПОСОБНОСТИ ПОГЛОЩАТЬ [ПРЕДЫДУЩИЕ СОСТОЯНИЯ]³⁹. ТОТ КТО ЗНАЕТ ЭТО, СОИЗМЕРИМ ВСЕМУ И СТАНОВИТСЯ ИСТОЧНИКОМ ПОГЛОЩЕНИЯ. ||11||

19. Когда полагается тождество «Всеобщего»
 со звуком а,
 очевидным становится сходство с «первым»; |
 При постижении тождества «Всеобщего»
 с мерой звука а
 очевидным становится
 и сходство с «наполнением». ||
20. Когда познается тождество «Сияющего»
 со звуком у,
 ясно проявляется «совершенство»; |
 При постижении тождества «Сияющего»
 с мерой звука у
 столь же ясным становится
 и «промежуточное положение». ||
21. «Познающее определено»
 как тождественное звуку м, |
 Поскольку оба они
 соизмеримы [с прочими состояниями]
 и оба равно способны
 поглощать [предыдущие состояния]. ||

22. Тот, кто с твердым убеждением
знает общее сходство,
предстающее в трех состояниях, |
Тот великий мудрец,
поистине достойный восхищения
и почитания всех существ. ||
23. Звук а ведет ко «Всеобщему»,
тогда как звук у
ведет к «Сияющему», |
А звук м ведет к «Сознающему».
Для лишенного же меры⁴⁰
не существует никакого движения. ||

ЛИШЕННОЕ МЕРЫ, «ЧЕТВЕРТОЕ», ЛЕЖАЩЕЕ ВНЕ ОБЫЧНОЙ ПРАКТИКИ, ЯВЛЯЮЩЕЕ СОБОЙ УГАСАНИЕ МНОГООБРАЗИЯ, БЛАГОДАТНОЕ, НЕДВОЙСТВЕННОЕ — ЭТО И ЕСТЬ ОМ, ЭТО И ЕСТЬ АТМАН. ТОТ, КТО ЗНАЕТ ЕГО ТАКИМ, ВХОДИТ В АТМАН БЛАГОДАРЯ САМОМУ ЭТОМУ АТМАНУ⁴¹. ||

ТАК ЗАВЕРШЕНА «МАНДУКЬЯ-УПАНИШАДА».

24. Следует знать слог Ом по четвертям;
нет сомнения, что меры звуков
и есть эти четверти. |
Познав этот слог Ом по четвертям,
не стоит размышлять более ни о чем. ||
25. Следует сосредоточить разум на слоге Ом,
слог Ом есть Брахман,
лишенный страха. |
Для упрочившегося в слоге Ом
нет больше никакого страха. ||
26. Ибо слог Ом — это низший Брахман,
и тот же слог Ом
считается высшим Брахманом. |
Нет ничего до него, нет ничего внутри,
нет ничего снаружи, нет и ничего после;
слог Ом неуничтожим. ||

27. Ибо слог Ом
поистине начало, середина
и конец всего. |
Познав слог Ом таким образом,
его достигают тотчас же. ||
28. Следует познать слог Ом как Господа,
пребывающего в сердцах у всех. |
Осознав всепроникающий слог Ом,
мудрый более не печалится. ||
29. Несоизмеримый, бесконечной меры⁴²,
угашающий двойственность, благодатный — |
Таким известен слог Ом.
Тот, кто знает его так, —
настоящий мудрец,
и не таковы прочие люди. ||



Глава II

ГЛАВА О ЛОЖНОСТИ¹

1. [Искушенные] люди говорят:
все сущности во сне ложны, |
Ибо сущности эти пребывают внутри².
Но основание такое противоречиво³. ||
2. Кроме того, при этом не видят
иных мест, [якобы] уйдя туда,
Ибо времени на это недостаточно⁴. |
Наконец, всякий, когда его разбудят,
уже не остается в прежнем месте
своего сна. ||
3. Да и отсутствие колесниц и прочего
известно из упанишад⁵,
благодаря рассуждению. |
Говорят, что доказанная так
ложность сущностей во сне
ясно видна. ||
4. Точно так же считаются ложными
и сущности яви,
подобно сущностям во сне. |
Правда, они отличаются от тех,
ибо сущности во сне
пребывают внутри и сжимаются
[до размеров тела]⁶. ||

5. Но поскольку различные сущности уподобляются
благодаря известному
общему аргументу⁷, |
Искушенные мужи говорят:
состояния сна и бодрствования одинаковы. ||
6. То, что не существует
в начале и в конце⁸,
не существует также и в середине. |
Хотя и подобные ложным сущностям,
они считаются как бы истинными. ||
7. И даже их полезность⁹
опровергается в сновидениях. |
А потому в силу аргумента
о начале и конце
они доподлинно считаются ложными. ||
8. Новое качество¹⁰ здесь —
это свойство пребывания
в определенном состоянии¹¹,
подобно тому как это случается
с обитателями небес. |
Вот что видит он, удалившись туда¹²,
подобно тому как это происходит
с опытным путешественником в этом мире. ||
9. Даже во сне со сновидениями
все, постигаемое внутренним восприятием¹³,
считается нереальным, |
Тогда как то, что постигнуто
внешним восприятием¹⁴, реально.
Однако ясно, что в обоих видах постижения
воспринимается нечто ложное. ||
10. Даже наяву все,
постигаемое внутренним восприятием,
считается нереальным, |
Тогда как то,
что постигнуто внешним восприятием,

[считается] реальным.
 Однако логично предположить,
 что в обоих видах постижения
 воспринимается нечто ложное. ||

11. Но если в обоих состояниях¹⁵
 у всех объектов
 [постигается] ложность, |
 Кто же тогда постигает эти объекты,
 и кто тогда их вымысливает?¹⁶ ||
12. Господь-атман вымысливает себя самого¹⁷
 чрез собственную майю¹⁸. |
 Он и постигает сущности.
 Таково твердое убеждение веданты¹⁹. ||
13. Господь умножает обычные сущности,
 пребывающие во внутреннем восприятии. |
 Точно так же Господь вымысливает
 определенные сущности
 во внешнем восприятии. ||
14. Ибо сущности, существующие внутри,
 откуда длится мысль,
 и сущности, существующие снаружи,
 связанные с двумя временами, — |
 Все они воображаемы.
 И нет для их различий иной причины. ||
15. Те непроявленные сущности,
 что существуют внутри,
 и те ясные сущности,
 что видны снаружи, — |
 Все они воображаемы.
 А различия их обусловлены
 органами восприятия. ||
16. Вначале он вымысливает отдельную душу²⁰,
 а затем — по отдельности все сущности, |
 Внешние и внутренние.

И каково знание [души]²¹ —
такова и ее память. ||

17. Подобно тому как веревка,
чья природа не была ясно осознана,
в темноте иллюзорно представляется |
Змеей, полоской на воде и тому подобным,
так и атман вымысливается по-разному. ||
18. И подобно тому как наступает
ясное осознание веревки,
а воображаемая [иллюзия] исчезает²², |
Когда нам понятно,
что тут всегда была только веревка,
и ничего другого, кроме нее, —
так же остается и твердое убеждение
относительно атмана. ||
19. Он вымысливается как некая бесконечная сущность,
вроде Праны и прочего. |
Посредством этой майи
Господь и сам заблуждается. ||
20. Те, кто знает Прану²³,
считают Прану этим.
Те, кто знает [грубые] элементы²⁴,
считают этим элементы. |
Те, кто знает качества²⁵,
считают этим качества,
ну а те, кто знает сущности²⁶,
считают этим сущности. ||
21. Те, кто знает «четверти»²⁷,
считают «четверти» этим.
Те, кто знает объекты²⁸,
считают этим объекты. |
Те, кто знает миры²⁹,
считают этим миры,
ну а те, кто знает богов,
считают этим богов. ||

22. Знатоки Вед считают Веды этим.
Те, кто знает жертвоприношения,
считают этим жертвоприношения. |
Те, кто знает вкушающего³⁰,
считают этим вкушающего,
ну а те, кто знает объекты вкушения,
считают этим объекты. ||
23. Те, кому ведомо тонкое,
считают тонкое этим.
Те, кто знаком с грубым,
считают этим грубое. |
Те, кому ведом Бог, имеющий форму³¹,
полагают, что он наделен формой,
ну а те, кто знает лишённое формы,
считают, что это лишено формы. ||
24. Те, кому ведомо время³²,
называют его временем.
Те, кому ведомо пространство,
считают это пространством. |
Искушенные в спорах считают это рассуждением,
ну а знающие вселенную
полагают это вселенной. ||
25. Знакомые с рассудком³³
считают это рассудком.
Знающие же разум³⁴
считают это разумом. |
Знатоки мыслительных действий³⁵
сводят все к мыслительным действиям,
ну а знатоки должного и не должного³⁶
сводят все к должному и не должному. ||
26. Одни говорят,
что реальность образована
двадцатью пятью сущностями³⁷,
другие же твердят о двадцати шести³⁸. |
Одни полагают, будто в ней известна
тридцать одна категория³⁹,

тогда как, согласно другим,
число категорий бесконечно. ||

27. Приверженцы мира провозглашают этим мир,
приверженцы стадий жизни⁴⁰
называют стадии жизни. |

Знатоки грамматических категорий полагают,
что все дело в словах
мужского, женского и среднего рода,
тогда как иные считают,
будто главное —
это высший и низший [Брахман]. ||

28. Знающие творение говорят о творении,
знающие распадение [мира]
говорят о распаде. |

Знающие пребывание считают этим пребывание.
Все эти [представления]
просто всегда [накладываются на атман]. ||

29. Всякий, кому показана некая сущность,
видит только эту сущность. |

И сущность эта защищает его,
становясь им самим⁴¹;
ее постижение ведет
к такому отождествлению. ||

30. Хотя все эти сущности
по сути не отличаются [от атмана],
этот [атман] предстает как отличный. |

Тот, кто поистине знает это,
постигает⁴² все без сомнений. ||

31. Подобно тому как видится нечто
во сне и в иллюзии,
подобно тому как виден в небе
волшебный город гандхарвов⁴³, |

Так и вся эта вселенная видится мудрым,
искушенным в веданте⁴⁴. ||

32. Нет уничтожения, нет и порождения,
нет связанности [сансарой],
нет и того,
кто стремится к освобождению. |
Нет желающего спастись,
нет и спасенного.
Такова высшая истина. ||
33. Этот [атман] полагается
вместе с нереальными сущностями,
однако он полагается
и недвойственным, |
Сущности же непременно полагаются
вместе с этим недвойственным [атманом];⁴⁵
потому-то недвойственность
так благодатна. ||
34. С точки зрения атмана,
этот [мир] не многообразен;
но он не мог бы существовать и сам по себе. |
Обычные вещи не существуют
отдельно друг от друга,
но они не существуют и нераздельно.
Это известно тем, кому ведома сущность. ||
35. Мудрецами, искушенными в знании Вед,
теми, кто лишен страсти,
лишен боязни и гнева, |
Этот [атман] видится
свободным от всякого примысливания⁴⁶,
недвойственным,
видится как утасание многообразия⁴⁷. ||
36. А потому, познав это так,
следует укрепить свою память⁴⁸
в не-двойственности. |
Достигнув же не-двойственности,
следует вести себя в мире
подобно несведущему чудаку⁴⁹. ||

37. Нужно чураться
 восхвалений и приветствий,
 отказываться даже от обрядов. |
Опорой должно быть неизменное и изменчивое⁵⁰,
 и зависеть ему следует
 от случайных обстоятельств⁵¹. ||

38. Увидев реальность⁵²
 как изнутри, так и снаружи, |
Следует стать этой реальностью,
 следует наслаждаться этой реальностью,
 и не следует от нее отклоняться. ||



Глава III

ГЛАВА О НЕ-ДВОЙСТВЕННОСТИ

1. Прибегающий к почитанию¹
действует в сфере порожденного² Брахмана. |
Но ведь до возникновения [вселенной]
все это было одним нерожденным [Брахманом].
А значит, такой человек
достоин лишь жалости. ||
2. Потому-то я стану говорить
о свободном от ограничений,
о нерожденном, об уравновешенном. |
Ведь вовсе ничего не рождается,
хотя и кажется рождающимся на свет. ||
3. Коль скоро об атмане говорят
как о чем-то подобном пространству³,
подобно тому как это пространство
содержится в глиняных кувшинах, |
И поскольку, подобно таким кувшинам,
атман пребывает
в виде составных сущностей,
это и служит надлежащим примером
в том, что касается порождения. ||
4. Ведь стоит нам разбить кувшины,
и заключенное внутри них пространство |
Сливается воедино,
Вот так и души сливаются
здесь, в едином атмане. ||
5. Подобно тому как пространство
в разных кувшинах
отнюдь не замутняется,
когда один из них заполнен
пылью или дымом, |

- Так и все души [не затрагиваются],
когда одна из них испытывает
наслаждение или нечто иное. ||
6. Хотя формы, действия и именованья
различаются сообразно разным [вместилищам], |
Для самого пространства нет различий.
Таково определенное заключение
относительно [многообразных] душ. ||
7. Подобно тому как пространство
внутри кувшина —
это не преобразование⁴ и не часть⁵
[общего] пространства, |
Отдельная душа никогда не бывает
преобразованием или частью
[единого] атмана. ||
8. Подобно тому как небесный свод
невеждам кажется потемневшим, |
Атман кажется запятнанным чернотой
непробужденным⁶. ||
9. Пребывая во всех телах,
он⁷ не так уж отличен от пространства |
Своей смертью и рождением,
равно как и приходом и уходом. ||
10. Все совокупности⁸, подобные сновидению,
сотворены волшебной иллюзией,
принадлежащей атману. |
Превосходи они друг друга
или будь они подобны между собой,
нельзя логично доказать
[их реальное существование]. ||
11. Про оболочки [души], начиная с той,
что образована пищей⁹,
подробно говорится в Тайттирии¹⁰. |
Атман всех этих [оболочек] есть душа,
он же — высший [Брахман],
так здесь наставляется. ||

12. Показано также, что для всех двоиц
[существует единство],
и в сладостном знании¹¹
пребывает высший Брахман. |
Точно так же показано, что [в мире]
пространство равно содержится
в земле и в утробе человека. ||
13. Тожество души и [высшего] атмана
прославляется в силу их неразличения, |
Отличие же их порицается.
Отсюда все это вообще
становится легко понятным. ||
14. Однако ведь еще до [текстов] о возникновении
[Веды] наставляли
об отдельном существовании
души и [высшего] атмана¹².
[Это говорилось] лишь ради будущего действия
и в переносном смысле¹³,
ибо в буквальном смысле это невозможно. ||
15. Благодаря примерам с землей,
золотом, искрами и прочим¹⁴,
творение толковалось многообразно. |
Однако все это проделывалось
ради представления о единстве.
Ибо нет никаких различий. ||
16. Тройственно разделены стадии жизни:¹⁵
видение может быть
низшим, средним и высшим. |
О таком почитании [Веды] наставляют
из сострадания¹⁶. ||
17. Сторонники двойственного взгляда,
твердо убежденные
в собственных заключениях, |
Вечно спорят друг с другом.
Этот же [недвойственный подход]
нисколько им не противоречит¹⁷. ||

18. Не-двойственность есть высшая значимость,
двойственность же считается
производной от нее. |
Для них же двойственность
присутствует в каждой
из двух точек зрения.
А потому такой [недвойственный подход]
нисколько этому не противоречит. ||
19. Ибо этот нерожденный [атман]
разделяется посредством
волшебной иллюзии,
и никак иначе. |
Ведь если бы он разделялся реально,
бессмертный оказался бы смертным. ||
20. Болтуны стремятся доказать
порождение этой
нерожденной сущности. |
Но как же может нерожденная
и бессмертная сущность
оказаться подверженной смерти? ||
21. Бессмертное не бывает смертным,
и точно так же смертное
не бывает бессмертным. |
Ведь нельзя же
преобразовать собственную природу. ||
22. Если некто полагает,
что некая бессмертная сущность
по самой своей природе
вдруг становится смертной,
То как же она может считаться бессмертной,
раз она оказывается созданной?
Как она может оставаться вечно пребывающей,
неизменной? ||
23. То же сказано и в Писании
относительно сотворенного
либо реально, либо нереально¹⁸. |

Только то, что определено [в Ведах]
или же выведено логически, —
только то и существует.
Нет более ничего иного. ||

24. Поскольку [в Ведах] говорится:
«Тут нет никакой множественности»¹⁹
и «Этот Господь из-за майи»²⁰, |
А также: «Хотя он и не рождается,
он кажется разделенным»²¹,
ведь из-за майи только представляется,
будто он порождается. ||

25. Вследствие опровержения
того, что возникло²²,
опровергается возникновение вообще. |
Благодаря [тексту]
«Да и кто мог бы его породить?»²³ —
опровергается вообще всякая причина. ||

26. Поскольку благодаря [тексту]
«Не то, не то»²⁴
отменяется все,
что разъяснялось ранее, |
Ввиду того что аргумент здесь
совершенно непостижим,
этот нерожденный [атман]
сияет изнутри сам собою. ||

27. Ведь рождение того, что уже реально существует,
можно логически допустить
только в силу майи,
а не по собственной природе. |
А для того, кто считает,
что оно порождается
по собственной природе,
все обстоит так, будто
порождается уже прежде рожденное. ||

28. Для не существующего же реально
рождение вообще невозможно —

ни в силу майи,
ни по собственной природе, |
Ибо сын бесплодной женщины
не может родиться на свет
ни в силу майи,
ни по собственной природе. ||

29. Подобно тому как в сновидении
рассудок вибрирует²⁵ в силу майи
как бы в двух проявлениях²⁶, |
Так и наяву
рассудок вибрирует в силу майи
как бы в двух проявлениях. ||

30. Нет никакого сомнения,
что в сновидении
недвойственное сознание²⁷
выступает как бы в двух проявлениях. |
Но нет и сомнения,
что и наяву
эта недвойственная [сущность]
выступает как бы в двух проявлениях. ||

31. Все это, все, что двойственно,
все движущееся и неподвижное
видится сознанием²⁸. |
Ибо когда сознание
перестает быть сознанием²⁹,
двойственность более не воспринимается. ||

32. Когда, благодаря пробуждению [сознания]:
«Атман и есть истина»,
сознание перестает вымысливать [сущности]³⁰, |
Тогда это [сознание],
ввиду отсутствия объектов восприятия,
перестает быть восприятием³¹. ||

33. Говорят,
что лишенное мыслительных конструкций³²,
нерожденное знание
неотлично от познаваемых [объектов]³³. |

Брахман как познаваемый [объект] вечен,
 нерожденный [атман] постигается
 нерожденным же [знанием]. ||

34. Деятельность сознания,
 когда оно находится под контролем,
 когда оно лишено
 примысливания [ненужного],
 когда оно исполнено понимания³⁴, — |
 Вот эту деятельность и надо постигнуть.
 Однако деятельность его в глубоком сне
 отлична от этого
 и вовсе не напоминает
 ничего из предыдущего. ||

35. Ибо сознание это истаяет³⁵
 в глубоком сне,
 но оно отнюдь не тает,
 когда находится под контролем. |
 Вот это самое [сознание]
 и есть лишенный страха Брахман,
 наделенный светом³⁶ сознания,
 окружающим его со всех сторон. ||

36. [Этот Брахман] не рожден,
 он не спит³⁷, не грезит³⁸,
 он лишен имен и форм, |
 Он вечно сияет, он всеведущ.
 [Применительно к нему] невозможно
 никакое ритуальное почитание. ||

37. Он свободен от всякой суетной болтовни,
 он стоит выше всякого рассудка, |
 Совершенно спокойный, вечно сияющий,
 он сам и есть освобождение³⁹,
 он неколебим и лишен страха. ||

38. Нет ни притяия, ни отвержения⁴⁰
 там, где не существует
 рассудочного постижения. |

Тогда знание устанавливается в атмане,
оно оказывается нерожденным
и совершенно спокойным. ||

39. Эта йога, обычно именуемая
«йогой, лишенной касаний»⁴¹,
с трудом постигается всеми йогинами. |

Ведь те йогины,
которые усматривают страх
в том, что лишено страха,
боятся ее. ||

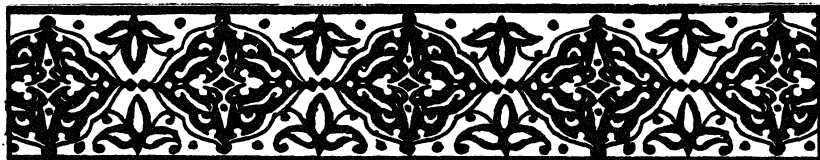
40. Всем этим йогинам кажется,
что лишь благодаря контролю
над рассудочным постижением |
Возможно прекращение страдания,
пробуждение и вечный покой. ||

41. [Они говорят]: подобно тому
как океан можно осушить
стебельком травы куша⁴²,
на котором удержится лишь капля воды, |
Так и контроль над рассудочным постижением
наступает благодаря
отсутствию уныния [у йогина]. ||

42. Посредством особого усилия⁴³,
достигнув контроля над вниманием,
что обычно рассеяно
среди объектов желания и вкушения, |
Следует [приводить сознание] к покою
даже во сне⁴⁴,
ибо сон в чем-то сродни желанию. ||

43. Постоянно памятуя,
что все исполнено страдания,
отвращаясь от объектов желания и вкушения, |
Памятуя о том, что все это —
нерожденный [Брахман],
[йогин] более не видит порожденного. ||

44. Следует пробудить сознание,
погруженное в глубокий сон;
следует заново утишить беспокойное;⁴⁵ |
Следует угадывать,
когда сознание окрашено желанием;
и нельзя тревожить сознание,
достигшее равновесного покоя. ||
45. Там, [в этом состоянии],
нельзя вкушать наслаждение;
благодаря различающему знанию
нужно оказаться вне всяких связей. |
Когда сознание,
ставшее неколебимым,
пожелает вдруг вырваться наружу⁴⁶,
следует усердно обращать его к единству. ||
46. Когда сознание не истаивает⁴⁷
до предела
и вместе с тем не рассеивается
в дроблении⁴⁸, |
Когда оно замирает неподвижно
и не является в форме [объекта]⁴⁹,
оно становится Брахманом. ||
47. Это самосущее, спокойное,
приходящее вместе с угасанием⁵⁰,
невыразимое словами,
есть высшее счастье. |
Оно само не рождено,
[а в силу тождества] с нерожденным [Брахманом],
тождества [с Брахманом],
которого следует познать,
оно само названо всеведущим [Брахманом]. ||
48. Ни одна живая душа не порождается,
для нее не существует
никакого возникновения. |
Этот [Брахман] есть высшая истина,
в которой ничего вообще
не порождается. ||



Глава IV

ГЛАВА ОБ УГАСАНИИ ГОРЯЩИХ УГОЛЬЕВ

1. Я склоняюсь перед тем —
лучшим из всех двуногих¹,
кто благодаря знанию,
подобному бесконечному пространству,
познал сущности, сравнимые с небом², |
Перед тем, кто полностью осуществил это
благодаря знанию,
не отличимому от познаваемого объекта. ||
2. Я почитаю ту,
что называется йогой,
свободной от касаний³,
что составляет радость всех существ,
что всегда благодатна, |
Почитаю ту йогу,
что свободна от разногласий,
непротиворечива,
указана нам [в Священном писании]. ||
3. Бывают ведь такие спорщики⁴,
которые полагают возможность рождения
у того, что уже существует. |
Другие же мудрецы⁵
спорят между собой,
полагая [возможность рождения]
у того, что не существует⁶. ||

4. То, что уже существовало прежде,
не порождается,
ведь ничто из существовавшего всегда
не может вдруг родиться. |
И те, кто спорит с этим,
[неминуемо] приходят к не-двойственности,
а значит, они показывают
невозможность порождения. ||
5. И мы попросту одобряем
отсутствие порождения,
показанное ими, |
Мы с ними вовсе не спорим.
[О ученики], постигните же [реальность],
что свободна от разногласий. ||
6. Болтуны стремятся доказать
порождение этой
нерожденной сущности. |
Но как же может нерожденная
и бессмертная сущность
оказаться подверженной смерти?⁷ ||
7. Бессмертное не бывает смертным,
и точно так же смертное
не бывает бессмертным. |
Ведь никак невозможно
преобразование собственной природы⁸. ||
8. Если некто полагает,
что некая бессмертная сущность
по самой своей природе
вдруг становится смертной, |
То как же она может считаться бессмертной,
раз она оказывается созданной?
Как она может оставаться вечно пребывающей,
неизменной?⁹ ||
9. Совершенно¹⁰, самосуца,
прирожденна¹¹ и не создана [другим], — |

Такова природа [мирских вещей].

Ее познай как не меняющую
собственной сущности. ||

10. Все сущности¹² по своей природе
свободны от старости и смерти. |

Однако воображая себе старость и смерть,
погрузившись в это представление,
они отклоняются¹³ [от своей сущности]. ||

11. Тот, для кого причина и есть следствие,
полагает, что сама причина
проходит через порождение¹⁴. |

Но как же может нечто,
проходящее через порождение,
считаться нерожденным?¹⁵
И как может раздробленное
полагаться вечным? ||

12. Если, [согласно вашему воззрению],
следствие не отличается от причины,
значит, и само следствие
должно быть нерожденным. |

А коли это так,
как может быть вечной ваша причина,
если она не отличается от следствия,
а то подвержено порождению? ||

13. Тот [спорщик], согласно которому
следствие порождается
чем-то нерожденным,
не приводит наглядного примера¹⁶ [в подтверждение]. |

И если [предположить],
что порожденное [следствие]
появляется от другой порожденной [сущности],
это тоже ничего не решает. ||

14. Если некоторые [говорят],
что следствие — это источник причины,
а причина — источник следствия, |

То как же они могут утверждать одновременно,
будто причина и следствие
не имеют начала? ||

15. Те, [кто говорит],
будто следствие — это источник причины,
а причина — источник следствия, |
И будто так и наступает порождение,
уподобляются тем, [кто сказал бы],
что сын рождает отца. ||

16. Если есть возможность существования
причины и следствия,
вам следует определить их порядок¹⁷. |
Ведь если они возникают одновременно,
между ними не может быть
[причинно-следственного] отношения,
как нет его между двумя рогами [коровы]. ||

17. Если причина должна возникнуть
из собственного следствия,
ее нельзя принять с очевидностью¹⁸. |
Как же причина,
которую нельзя признать таковой,
может способствовать
возникновению следствия? ||

18. Если причина считается
зависящей от следствия,
следствие же — зависящим от причины, |
То какая из этих двух сущностей
появилась раньше —
так, чтобы другая
могла потом зависеть от нее? ||

19. Неспособность [объяснить это]
указывает на недостаток знания,
или же на опровержение
[вашего представления]
о порядке [порождения]. |

Вот так мудрые¹⁹ всячески разъясняют
отсутствие порождения. ||

20. Что же до разъясняющего примера
с семенем и ростком²⁰,
то он сам подобен «большему термину»²¹. |

Пример, который столь же неопределен,
как «большой термин»,
не годится для того, чтобы определить
[отношение] между «большим термином»
и доказанным следствием. ||

21. Незнание же того,
что идет вначале, а что — потом,
ясно указывает на отсутствие порождения. |
Ведь если порождение реально,
почему же не постигается его причина?²² ||

22. Ни одна сущность не рождается
ни от другого, ни сама по себе,
[ни от того и другого вместе]. |
Ни одна сущность, которая рождается,
не может [считаться]
ни реальной²³, ни нереальной,
ни той и другой вместе. ||

23. Причина не порождается
от безначального следствия,
да и следствие по своему естеству
не порождается [от безначальной причины]. |
[Потому причина и следствие не порождаются],
ведь то, что лишено начала,
поистине начала не имеет. ||

24. [Следует признать, что] у познания
есть причина²⁴,
поскольку противоположное утверждение
ведет к уничтожению двойственности. |
Что же до [реального] существования объектов,
признаваемого другими школами,
то оно подтверждается

тем, что [нам дано]
ощущение страдания²⁵. ||

25. В соответствии с восприятием
всей этой последовательности
предполагается, что познание
основано на [собственных] причинах,
[то есть на реальных объектах познания]. |

Однако с точки зрения реальности
оказывается, что эти причины —
суть вовсе не причины. ||

26. Сознание²⁶ не соприкасается²⁷ с вещами,
нет у него соприкосновения
и с видимостями вещей. |

Ибо, исходя из [изложенного выше],
[реального внешнего] объекта не существует,
видимый же объект
неразделен [с сознанием]. ||

27. Сознание никогда не соприкасается с объектом
во всех трех состояниях²⁸. |

Но поскольку [внешних] объектов нет вовсе,
как же можно говорить
об их ложной видимости²⁹? ||

28. Стало быть, сознание не порождается,
не порождается и то,
что воспринимается этим сознанием. |

И те, кто допускает для сознания
хоть какое-то порождение,
подобен [человеку],
заметившему следы на небесах³⁰. ||

29. Стало быть, [противники пытаются утверждать],
будто нерожденное порождается.

Но поскольку отсутствие порождения — |
Это собственная природа [реальности],
изменения этой природы
никак не может произойти. ||

30. Наконец, будь сансарный мир безначален,
конец его также не мог бы наступить. |
И не оказалось бы бесконечным освобождение,
которое мыслится имеющим начало. ||
31. То, что не существует
в начале и в конце,
не существует также и в середине. |
Хотя и подобные ложным сущностям,
они считаются как бы истинными³¹. ||
32. И даже их полезность
опровергается в сновидениях. |
А потому в силу аргумента о начале и конце
они доподлинно считаются ложными³². ||
33. Во сне со сновидениями
все [воспринимаемые] сущности нереальны,
поскольку они видны как бы внутри тела. |
Ибо как можно [реально] воспринимать
все эти существа пребывающими
в таком ограниченном пространстве?³³ ||
34. Нелогично полагать,
будто [во сне со сновидениями]
мы [действительно] уходим в те места,
что нам пригрезились,
ибо времени на такой уход явно недостаточно. |
Наконец, всякий, когда его разбудят,
уже не остается
в прежнем месте своего сна³⁴. ||
35. Увидев [во сне],
будто мы общаемся с друзьями,
мы не находим этому подтверждения,
когда просыпаемся. |
И все, что увидели [во сне],
пробудившись, мы более не видим. ||

36. Да и само тело,
уиденное во сне,
нереально,
поскольку совсем другое, [спящее] тело
воспринимается отдельно от него. |
- И подобно такому телу,
все уиденное [наяву]
воспринимается благодаря сознанию,
а потому оно нереально. ||
37. Поскольку все [во сне]
воспринимается подобно тому,
как это происходит наяву,
явь считается причиной сна. |
- На деле же явь тоже реальна
лишь для данного воспринимающего [субъекта],
так как эта явь есть причина его сна. ||
38. Поскольку порождение
не установлено с очевидностью,
[в упанишадах] провозглашено,
что все является нерожденным³⁵. |
- Нет и никакого возникновения
сущего из не-сущего. ||
39. Увидев наяву нечто нереальное
и будучи захвачены этим,
мы видим это затем и во сне. |
- Однако увидев нечто нереальное во сне,
мы не видим это вновь при пробуждении. ||
40. Нет нереальной сущности,
которая имела бы нереальное
своей причиной;
точно так же нет и такой нереальной сущности,
которая имела бы причиной реальное. |
- Наконец, нет такой реальной сущности,
причиной которой было бы реальное.
Как же может быть, чтобы нереальное
имело причиной реальное? ||

41. Подобно тому как в силу искажения³⁶
можно и наяву воображать,
будто соприкасаешься с немислимыми вещами³⁷,
которые кажутся реальными, |
Во сне, в силу такого же искажения,
мы видим предметы,
относящиеся только [к этому сновидению]. ||
42. Ради восприятия
и ради правильных обрядов³⁸
говорится о существовании
[внешней] реальности³⁹. |
Так мудрые наставляют о порождении
тех, кого всегда пугает
[представление о] нерожденной сущности. ||
43. Тем, кто, боясь нерожденной сущности,
опираясь на восприятие
[и правильные обряды],
отклоняется [от атмана
и принимает двойственность], |
Пороки [ложного знания] о порождении
не принесут плода;
да и сами эти пороки
будут незначительны. ||
44. Только благодаря восприятию
и правильным обрядам
воображаемый слон зовется слоном, |
И только благодаря восприятию
и правильным обрядам
[внешняя] реальность зовется таковой. ||
45. Видимость порождения,
видимость движения
и точно так же видимость
вещественности |
Существует у сознания⁴⁰,
которое не рождено,
неподвижно и невещественно;

[Это сознание] спокойно
и недвойственно. ||

46. Стало быть, это сознание⁴¹ не порождается,
стало быть, и все сущности⁴²
полагаются нерожденными. |
Те, кому ведомо это,
не попадают более в беду⁴³. ||

47. Подобно тому как тление⁴⁴ горящей головни⁴⁵
кажется⁴⁶ ровным,
прерывистым и так далее, |
Вибрация сознания кажется разделенной
на само восприятие
и того, кто воспринимает⁴⁷. ||

48. Подобно тому как горящая головня,
когда она более не тлеет,
оказывается свободной
от видимости и порождения, |
Сознание,
когда оно более не вибрирует,
оказывается свободным
от видимости и порождения. ||

49. Пока горящая головня тлеет,
видимости появляются
вовсе не откуда-то извне. |
Они никуда и не рассеиваются от головешки,
когда та погашена. ||

50. Они не исходят от этой головни,
поскольку лишены субстанциальности⁴⁸. |
И в том, что касается сознания,
все должно быть точно так же,
поскольку видимости здесь такие же. ||

51. Пока сознание вибрирует,
видимости появляются
вовсе не откуда-то извне. |

Они никуда не уходят от сознания,
когда оно затихло,
ниоткуда и не стекаются к нему. ||

52. Они не исходят от этого сознания,
поскольку лишены субстанциальности, |
Ведь они вечно остаются немислимыми,
так как не имеют отношения
к причине и следствию. ||

53. Субстанция может выступать причиной
другой субстанции,
ибо одна сущность может быть причиной
совершенно иной. |
Однако сущности [душ]⁴⁹
нельзя рассматривать
ни как субстанции,
ни как нечто отличное от всего другого⁵⁰. ||

54. Стало быть, внешние объекты⁵¹
не порождаются сознанием,
как, впрочем, и само сознание
не порождается внешними объектами. |
Так мудрые наставляют о нерожденности
отношения причины и следствия⁵². ||

55. До тех пор, пока внимание [человека]
обращено к отношению причины и следствия,
такое отношение причины и следствия
[реально] существует. |
И стоит ослабеть [нашему] вниманию
к отношению причины и следствия,
как это отношение
тут же перестает возникать. ||

56. До тех пор, пока внимание [человека]
обращено к отношению причины и следствия,
длится и это сансарное состояние. |
И стоит ослабеть [нашему] вниманию
к отношению причины и следствия,
как сансара перестает действовать. ||

57. [Нам кажется, будто] все порождается,
только в силу [существования]
эмпирической [истины]⁵³.
Тогда получается,
что нет ничего вечного. |
На самом же деле все есть нерожденный [атман],
и тогда получается,
что нет уничтожения. ||
58. Значит, сущности,
которые рождаются,
вовсе не рождаются на самом деле. |
Их порождение сродни волшебной иллюзии⁵⁴,
да, впрочем, и самой майи
не существует. ||
59. Подобно тому как из иллюзорного семени
прорастает столь же иллюзорный росток, |
Причем росток этот и не вечен,
и не уничтожим⁵⁵,
такое же рассуждение
вполне применимо и к [прочим] сущностям. ||
60. Ни к каким нерожденным сущностям
нельзя применять слова
«вечное» и «невечное». |
Ни одно различительное определение⁵⁶
не подходит там,
где непригодны слова. ||
61. Подобно тому как в сновидении
сознание колеблется в силу майи
как бы в двух проявлениях, |
Так и наяву
сознание колеблется в силу майи
как бы в двух проявлениях⁵⁷. ||
62. Нет никакого сомнения,
что в сновидении
недвойственное сознание
выступает как бы в двух проявлениях, |

Но нет и сомнения, что и наяву
эта недвойственная [сущность]
выступает как бы в двух проявлениях⁵⁸. ||

63. Когда спящий и видящий сны,
двигаясь внутри своей грезы,
видит все эти живые существа — |
Как рожденные из яйца⁵⁹,
так и рожденные из пота⁶⁰, —
эти существа, пребывающие
во всех десяти сторонах света, ||

64. То [на самом деле] эти [живые существа]
являются объектами восприятия
этого спящего и видящего сны.
Они не существуют отдельно от его [сознания]. |
И точно так же само сознание
этого спящего и видящего сны
считается просто объектом его восприятия. ||

65. Когда воспринимающий наяву,
двигаясь во время бодрствования,
видит все эти живые существа — |
Как рожденные из яйца,
так и рожденные из пота, —
эти существа, пребывающие
во всех десяти сторонах света, ||

66. То [на самом деле] эти [живые существа]
являются объектами восприятия
этого бодрствующего субъекта.
Они не существуют отдельно от его [сознания]. |
И точно так же само сознание
этого бодрствующего субъекта
считается просто объектом его восприятия. ||

67. Оба они воспринимаемы друг для друга⁶¹.
Однако [если спросить:]
«Существует ли это?»,
ответом будет: «Нет». |

Ведь обоим недостает
надежного доказательства⁶²,
и каждое воспринимается
только благодаря допущению другого. ||

68. Подобно тому как живое существо,
увиденное во сне,
рождается и умирает, |
Все эти живые существа здесь
существуют и не существуют. ||

69. Подобно тому как живое существо,
сотворенное волшебной иллюзией,
рождается и умирает, |
Все эти живые существа здесь
существуют и не существуют. ||

70. Подобно тому как живое существо,
созданное заклинаниями,
рождается и умирает, |
Все эти живые существа здесь
существуют и не существуют. ||

71. Ни одна живая душа не порождается,
для нее не существует
никакого возникновения. |
Это есть высшая истина,
в которой ничего вообще
не порождается⁶³. ||

72. Эта двоица, подобная [двоице]
восприятия и воспринимающего,
есть всего лишь вибрация сознания. |
Сознание же безобъектно;
потому-то его и называют
вечно лишенным связей. ||

73. То, что существует
с точки зрения
измысленной⁶⁴ эмпирической [истины],

отнодь не существует
с точки зрения высшей истины⁶⁵. |
Все, что возможно
с точки зрения
эмпирической [истины],
проповедуемой в других системах,
вовсе не существует,
если исходить из высшей истины. ||

74. Даже нерожденной
[душа считается]
с точки зрения измысленной
эмпирической [истины],
с точки зрения же высшей истины
она не может даже [считаться] нерожденной. |
С точки же зрения заключений,
принимаемых другими школами,
равно как и с точки зрения
эмпирической [истины],
она все-таки порождается. ||

75. Существует неудержимое стремление
к нереальным объектам,
хотя двойственности на самом деле нет. |
Пробудившись к осознанию
нереальности двойственного,
[душа] освобождается от причинности
и более не рождается. ||

76. Когда [душа] более не воспринимает
высшие, низшие и средние причины, |
Сознание более не рождается.
Да и как может наступить следствие
в отсутствие причины? ||

77. Нерожденность⁶⁶, что достижима сознанием,
лишенным причин,
постоянна и недвойственна; |
Ведь все [прочее]
просто воспринимается сознанием,

а сознание это остается
нерожденным и всеобщим. ||

78. Пробудившись к этой истине,
которая лишена причины,
и не допуская возможности
какой-либо отдельной причины помимо этого, |
[Человек] достигает состояния бесстрашия,
свободного как от печали,
так и от желаний. ||

79. Ибо в силу страстной приверженности
к нереальным объектам
это [сознание] занимается
подобными же [вещами]; |
Пробудившись же к постижению
нереальности вещей,
оно становится лишенным связей
и обращается вспять⁶⁷. ||

80. Ибо для [сознания],
которое отвратилось⁶⁸ [от объектов]
и не занялось⁶⁹ ничем другим,
наступает состояние неколебимости. |
Ибо это — предмет [постижения] пробужденных,
это состояние выступает уравновешенным,
нерожденным и недвойственным. ||

81. Оно оказывается нерожденным,
лишенным тяжелого сна,
лишенным сна со сновидениями,
самосветящимся⁷⁰. |
Ибо эта сущность вечно сияет
по самой своей природе. ||

82. Вследствие своей приверженности
ко всевозможным объектам,
этот Господь[-атман] |
Всегда легко скрывается под покровом
и тяжело раскрывается⁷¹. ||

83. Утверждая, что атман «существует»,
«не существует»,
«существует и не существует»,
или же «не существует и не не-существует», |
Глупец набрасывает покров
[на идею атмана],
говоря об «изменчивости»,
«постоянстве»,
о них обоих вместе,
а также об их совместном отсутствии⁷². ||
84. Таковы четыре альтернативные возможности,
в случае принятия которых
Господь[-атман] остается навечно сокрытым. |
Тот же, кто осознал, что Господь
не затрагивается ими,
тот становится всеведущим⁷³. ||
85. Достигнув всеведения во всей его полноте,
достигнув недвойственного
состояния Брахмана, |
Прилагает ли затем человек некоторое усилие,
которое лишено начала,
лишено середины и конца?⁷⁴ ||
86. Вот это и называется скромностью брахманов,
их прирожденным спокойствием, |
Это и называется их самообузданием,
проистекающим из прирожденной склонности.
Познав это, просвещенный [человек]
укрепляется в спокойствии. ||
87. «Мирское двойственное состояние»⁷⁵
считается данным нам вместе с вещами
и вместе с восприятием. |
«Мирское чистое состояние»⁷⁶
считается данным нам без вещей,
но вместе с восприятием. ||
88. «Надмирное состояние»⁷⁷
традиционно считается

данным нам без вещей
и без восприятия. |
Но тут [все равно] существуют
знание и его объект.
«Цель же познания»⁷⁸
всегда прославляется пробужденными. ||

89. После того, как знание
[этих состояний] достигнуто,
после того, как последовательно постигнуты
их тройственные объекты,
и [высшая реальность] сияет сама по себе, |
Для многомудрого человека
прямо здесь, [на земле],
наступает состояние
всеведения и вездесущности. ||

90. В самом начале следует познать
«отвергаемое»⁷⁹, «постигаемое»⁸⁰,
«допустимое»⁸¹ и «прекращаемое»⁸². |
Среди них все,
за исключением «постигаемого»
традиционно считается
[иллюзорно] воспринимаемым. ||

91. Все живые существа следует познать
как [сущности],
по природе своей сходные с пространством⁸³
и безначальные. |
Для них совсем ни насколько
и совершенно нигде
не возможна множественность. ||

92. Все живые существа
по самой своей природе
являются изначально пробужденными
и прекрасно определенными⁸⁴. |
И тот, к кому приходит такая свобода,
становится достоин бессмертия. ||

93. Поскольку все живые существа
являются изначально спокойными
и нерожденными,
поскольку по самой своей природе
они пребывают совершенно отрешенными, |
Поскольку они одинаковы и неотличимы,
и поскольку [высшая реальность]
является нерожденной,
успокоенной и священной,
[здесь ничего не приходится достигать]. ||
94. Невозможно совершенство
для тех, кто вечно бродит среди различий, |
Поскольку у них есть склонность
к этим различиям.
А потому те, кто говорит о множественности,
традиционно считаются
достойными жалости. ||
95. Только те, кто укрепитя
в своем уверенном знании
нерожденной и одинаковой сущности, |
Будут считаться великими мудрецами в этом мире.
И никому другому [не дано]
погрузиться в это. ||
96. Известно, что знание,
пребывающее в нерожденных живых существах,
само является нерожденным
и стоящим вне отношений. |
И поскольку это знание
пребывает вне отношений,
оно провозглашается лишенным связей. ||
97. И стоит кому-либо допустить
хотя бы малейшую возможность порождения,
как для такого [человека],
не способного различать,
тут же исчезает [понимание сущности],
лишенной связей. |

лишенной связей. |
 Что толку тогда твердить ему
 об уничтожении или сокрытии? ||

98. Ни одно живое существо
 никогда не было покрыто [неведением],
 все они по природе своей
 лишены загрязнений, |
 Все они изначально являются
 пробужденными и свободными.
 Но почему же тогда [о них говорится],
 что они пробуждаются?
 Потому что они уже владеют⁸⁵
 [высшим знанием]. ||

99. Ибо знание пробудившегося,
 который [осознал себя] вездесущим [атманом],
 отнюдь не простирается
 на [внешние] сущности⁸⁶. |
 И точно так же знание всех живых существ
 отнюдь не простирается
 на [внешние] сущности.
 Впрочем, этого не утверждал и Будда⁸⁷. ||

100. Пробудившись к этому состоянию,
 которое остается непостижимым,
 глубочайшим, нерожденным,
 вечно равным себе и священным, |
 Мы в меру своих сил
 почитаем его⁸⁸. ||

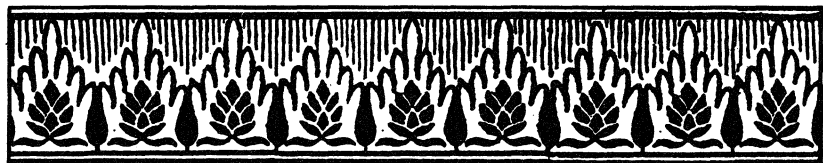


БХАРТРИХАРИ

•

[ТРАКТАТ]
О РЕЧЕНИИ¹
И СЛОВЕ²





ГЛАВА О БРАХМАНЕ

1. Безначальный и бесконечный Брахман —
это сущность Слова³,
это неуничтожимый [Слог];⁴
Он проявляется⁵
в виде объектов,
и от него разворачивается⁶ мир. ||
2. Тот, о ком священная традиция
наставляет⁷ как о Едином,
служит опорой различных сил;⁸ |
Он, будучи нераздельным⁹,
проявляется¹⁰ как раздробленный
из-за этих сил. ||
3. [Эти силы] основаны на силе времени¹¹,
когда та не встречает себе препятствий, |
Они — лоно для шести разных проявлений¹²,
начиная с рождения. ||
4. И у этого единого [Брахмана],
у семени всего. [сущего],
уже есть разделение |
В виде вкушающего [субъекта],
вкушаемого [объекта],
а также в виде самого вкушения¹³. ||

5. Средство постижения¹⁴
и знак¹⁵ этого [Единого] —
это Веда; |
Хоть она и едина,
знатоки передают ее
как бы во многих изводах¹⁶. ||
6. У разделений ее есть много версий,
но все они подчинены¹⁷
одному и тому же действию¹⁸. |
И в разных школах видно,
что [выразительная] сила слов¹⁹
остается тою же самой. ||
7. Что же до священного предания²⁰,
имеющего многие формы, —
предания, чьи цели то видны отчетливо,
то не видны вовсе, |
То именно знатоки Вед сообщили ему форму,
укоренив его в Ведах благодаря знакам²¹. ||
8. Прибегающие к объясняющим речениям²²,
эти собственные измышления |
Монистов и дуалистов²³,
выдуманные ими,
вступают между собой в противоречие. ||
9. Истинное знание, называемое чистым,
достижимо одним-единственным словом, |
Оно целиком содержится
в форме [слога] Ом²⁴
и не противоречит ни одному высказыванию²⁵. ||
10. От больших или меньших частей²⁶
этого слога,
создателя и управителя миров, |
Исходят многообразные знания —
источники наук и общепринятых нравов. ||

11. Благочестивые брахманы,
чьим подвижничеством²⁷
[достижимо] высшее подвижничество,
Эти пробужденные называют первую часть
того, что связано со священными текстами,
искусство грамматики²⁸. ||
12. Разделившись на совершенные формы,
эта Речь²⁹ есть высший вкус;³⁰ |
[Вот так], подобно свету
высшей добродетели,
эта [грамматика] тотчас же указывает путь
идущему к ней. ||
13. Сущность действий с вещами³¹
зависит от слов, |
Сущность же постижения смысла слов
невозможна без грамматики. ||
14. Эта [грамматика] есть
врата освобождения,
противоядие от пороков речи;³² |
Она очищает³³ всякое знание,
она сияет внутри
[всякого] знания. ||
15. Подобно тому как род вещей³⁴
всегда зависит [при передаче]
от рода слов³⁵, |
Это знание составляет основу
всех знаний в этом мире. ||
16. Это первый шаг,
[первая ступенька] лестницы,
ведущей к совершенству, |
Это прямая, царская дорога
[для всех], кто стремится
к освобождению. ||
17. Здесь атман, свободный от заблуждений,
достойный созерцания Вед³⁶, |

- Зрит чистую сущность Вед,
их исток³⁷, тончайшую сущность,
состоящую из Вед. ||
18. То³⁸, что представляет собою высшую форму
не подверженной различиям Речи, |
Есть чистое сияние, которое является³⁹
посреди всего этого мрака. ||
19. Светлое сияние, почитаемое теми,
кто вышел за пределы проявленного,
то есть [за пределы] достижения
образов и усилий, |
Теми, кто переступил
границу света и тьмы. ||
20. То, в чем обозначения⁴⁰ Речи,
представленные слоговыми знаками, |
Благодаря предвещающей их связи⁴¹ слов
сияют⁴²
подобно отражению [в зеркале]⁴³. ||
21. То, выражением чего служат
отдельно воспринимаемые знаки |
Атхарва[веды], Сама[веды],
Риг[веды] и Яджур[веды]. ||
22. Хотя и единое, оно
многообразно разделяется
[толкованиями] разных [традиций]. |
Этот высший Брахман достигим
посредством овладения грамматикой. ||
23. Великие мудрецы провозгласили,
что слова⁴⁴, их значения⁴⁵,
а также связь между ними вечны. |
Так сказано создателями сутр,
их первичных и вторичных толкований⁴⁶. ||
24. Те смыслы, которые получены
посредством применения категорий⁴⁷
и имеют постоянные характеристики⁴⁸, |

Те слова, которые следует
грамматически истолковать⁴⁹,
равно как и те,
что способствуют этому, ||

25. Те постоянные [формы],
что затрагивают отношения
причины и следствия,
а также отношения пригодности, |
Когда они правильны⁵⁰,
ведут к добродетели⁵¹ и пониманию,
когда же неправильны —
только к пониманию. ||

26. [Все] они были представлены в этой шаштре
благодаря указаниям
и подробным разъяснениям. |
Но лишь некоторые из них рассматривались
сообразно принятой традиции⁵²,
чтобы их можно было запомнить. ||

27. Правильные формы,
установленные совершенными
благодаря традиции, —
это средства достижения добродетели. |
Неправильные же формы,
не отличаясь от них в постижении смысла,
[в остальном] противоположны им
[по своим свойствам]. ||

28. Независимо от того,
вечны слова или нет⁵³,
начало их неведомо. |
Как и в случае с живыми существами,
здесь также наблюдается непрерывность⁵⁴. ||

29. Никто не стал бы вводить такую систему правил
без всякой цели. |

Потому-то образованные и предложили [прибегнуть]
к этой систематической традиции⁵⁵,
[которая помогает] определить правильность. ||

30. Нельзя определить добродетель
одним лишь рассуждением,
без помощи традиции⁵⁶. |
Даже знание провидцев⁵⁷
предваряется этой священной традицией. ||

31. Никто не может, ссылаясь на рассуждение,
покидать пути добродетели, |
Что дошли до нас без ущерба,
ибо они приняты повсеместно в мире. ||

32. У существующих вещей
есть разные внутренние силы⁵⁸
ввиду различий в условиях,
во времени и в пространстве; |
Потому-то их весьма трудно
ухватить рассуждением⁵⁹. ||

33. Даже всем известная
внутренняя сила субстанции⁶⁰,
способная производить следствия, |
Может оказаться недействительной,
когда она прилагается
к конкретному предмету. ||

34. Даже тогда, когда нечто
ценой огромных усилий
логически выводится мудрецами,
поднаторевшими в рассуждениях, |
Оно может быть опровергнуто
другими [мудрецами],
еще более искусными. ||

35. Только благодаря исследованию⁶¹
знатоки различают
драгоценные камни, монеты и прочее,
и этому нельзя научить других. |

Такого рода знание
не передается логически. ||

36. Поразительные же способности
духов предков⁶², ракшасов⁶³ и пищачей⁶⁴ |
Сформировались исключительно благодаря действиям
[в прежних воплощениях]
и ускользают от восприятия⁶⁵ и вывода⁶⁶. ||

37. Для тех, у кого вдоволь света,
для тех, чей разум не затемнен, |
Знание прошлого и будущего
ничем не отличается
от [обычного] непосредственного восприятия. ||

38. Для тех, кто пронизательным взором⁶⁷
видит [реальность],
недоступную для чувств и разума, — |
Для тех невозможно [допустить] и рассуждение,
которое опровергало бы их речи. ||

39. И как же можно опровергнуть того,
кто не сомневается
в собственном своем знании,
в собственном видении? |
Коль скоро оно основано
на непосредственном восприятии,
как можно опровергнуть его [рассуждением]? ||

40. Для того же, чтобы распознать,
что такое добро и что такое зло, |
Мало толку в шастрах.
[Это справедливо] для всех людей,
начиная с неприкасаемых. ||

41. [Знание] того,
кто прибегает к священной традиции⁶⁸,
столь же непрерывной,
как и само сознание, |
Нельзя опровергнуть
логическими доводами. ||

42. Между тем тот, кто полагается
на логическое рассуждение,
вполне может упасть, — |
Совсем как слепой,
идуший трудной дорогой на ощупь. ||
43. Вот почему, на основании
несотворенного Писания
и общепринятой традиции⁶⁹, |
Мудрые создали науку,
что разъясняет слова. ||
44. Среди главных словесных элементов⁷⁰
мудрые, знатоки слов,
выделяют два слова: |
Одно — это причина самих слов⁷¹,
другое же передает смысл⁷². ||
45. Некоторые, из числа древних [учителей],
говорят, что между ними
есть различие в сущности⁷³. |
Другие же объясняют,
что именно благодаря разнице
между различными [сознаниями]
в нечто нераздельное
[вводится] различение⁷⁴. ||
46. Точно так же, как свет,
[сокрыто] пребывающий в огнive,
служит причиной другого света, |
Так и слово, пребывающее в сознании,
[становится] причиной других,
звучащих по отдельности слов⁷⁵. ||
47. Вначале [слово] избирается разумом,
поскольку оно связано с данным смыслом, |
Потом ему помогает первичный звук⁷⁶,
так что оно схватывается⁷⁷
благодаря органам действия⁷⁸. ||

48. Поскольку звучание⁷⁹
рождается последовательно⁸⁰,
[слово], у которого
нет ни «до», ни «после», |
[Слово], лишенное последовательной длительности⁸¹,
все же проявляется как бы разделенным
благодаря своей последовательной форме. ||
49. Подобно тому как отражение,
пребывающее в ином месте⁸²,
в силу движения воды |
Как бы подражает действиям этой сущности,
[аналогичное отношение связывает]
звучание и первичное слово⁸³. ||
50. Подобно тому как в знании
сияет его собственная форма
и форма познаваемого, — |
Точно так же в слове
сияет его собственная форма
и форма смысла⁸⁴. ||
51. Этс воление⁸⁵, называемое словом,
имеет как бы природу яичного желтка;⁸⁶ |
Его развертывание происходит постепенно,
когда одна часть следует за другой⁸⁷,
подобно тому как это происходит,
когда [одна нога следует за другой]
при обычной ходьбе. ||
52. Подобно тому как [у живописца]
некий образ⁸⁸, объектом которого
выступает одно и то же представление,
помогает [поэтапно] воспроизвести на холсте |
Какой-то другой образ⁸⁹, —
так и у слова наблюдается
три стадии [развертывания]. ||
53. Подобно тому как сознание говорящего
поначалу обращено к словам, |

Сознание слушателей также поначалу
схватывает только [слова]⁹⁰. ||

54. Поскольку обыкновенно словесные выражения
предназначены для [передачи] чего-то иного, |
Люди не обращают на них особого внимания;
ведь они первичны лишь иногда,
обычно же второстепенны
и подчинены смыслу⁹¹. ||

55. Подобно тому как свет
наделен двумя силами:
способностью проявлять⁹² [другое]
и способностью проявляться⁹³ самому, |
Так и все слова обладают
этими двумя отдельными силами⁹⁴. ||

56. Смысл не освещается,
пока слова не стали объектами [слуха]. |
Даже их реальное существование
само по себе еще не освещает смысл,
пока слова не будут восприняты⁹⁵. ||

57. Потому-то, когда собственная сущность слова
еще не постигнута,
говорящего переспрашивают:
«Что ты сказал?» |
Когда должен быть освещен смысл,
сущность органов чувств
не воспринимается вместе с ним⁹⁶. ||

58. Коль скоро у слова
есть два отдельных свойства,
которые и сознанием
воспринимаются по отдельности, |
Неудивительно, что слово
вызывает различные следствия⁹⁷. ||

59. Например, грамматические понятия
вроде термина vṛddhi⁹⁸,

имея своей основой
собственную сущность [слова], |
Стоят в непосредственной связи
с обозначающими их выражениями,
скажем, со словами,
обозначенными символом 'adaic'⁹⁹. ||

60. Точно так же слово «огонь»¹⁰⁰,
имея своей основой
внутреннюю сущность слова «огонь», |
Вступает в отношение
с сочетанием звуков «огонь»,
означаемым которого
будет само слово «огонь». ||
61. Всякое слово, которое становится термином,
уже не подвергается
[обычным] грамматическим операциям, |
Но ничто не ограничивает его способности
напоминать о другом слове,
[имеющем то же звучание]¹⁰¹. ||
62. Когда слово произнесено,
оно остается подчиненным смыслу,
то есть второстепенным,
и [само по себе]
оно не будет связано с действием. |
Вот почему считается,
что действия связаны
именно с такими [первичными] смыслами. ||
63. Когда нечто, выступающее
как общее качество
образа и предмета сравнения, |
Само становится предметом сравнения,
приходится [в дальнейшем]
вводить некое общее качество
уже для него самого¹⁰². ||
64. Когда свойство¹⁰³,
выступающее причиной

- определенной степени [совершенства],
полагается в качестве независимого предмета¹⁰⁴, |
Его собственная степень
определяется лишь благодаря иному
существующему в нем свойству. ||
65. Когда произносится слово,
которое в качестве смысла
указывает на самое себя¹⁰⁵, |
Оно имеет совершенно иную форму,
чем обычное слово,
[чьим смыслом выступает иной предмет]. ||
66. Еще до того, как означающее¹⁰⁶
сопрягается с чем-то означаемым¹⁰⁷,
оно сопрягается с собственной формой,
[представленной] смыслом¹⁰⁸. |
Вот так и возникает повод
для употребления
родительного и именительного падежей¹⁰⁹. ||
67. Тогда, в силу подобия с этим смыслом¹¹⁰,
за [употреблением] означающего
следует первый [падеж]¹¹¹. |
Если же [слово соотносится]
с внешним объектом,
[у него] появляется различие,
что и передается родительным падежом,
[отвечающим на вопрос]: «чей?». ||
68. Одни говорят,
что в сутре о «собственной форме»¹¹²
конкретное представляет собой
означающее для целого рода¹¹³, |
И тогда [из этого следует],
что сам род, пребывающий в конкретном,
подвергается грамматическим операциям. ||
69. Другие же утверждают,
что в этой сутре говорится о конкретном
как об означаемом [объекте]¹¹⁴, |

И тогда [из этого следует],
что именно это конкретное,
которое всего лишь помечено
родовыми [качествами],
подразумевается в грамматических операциях. ||

70. Одни полагают,
что слово едино,
независимо от того,
считать ли его преходящим¹¹⁵ или вечным; |
Другие же утверждают,
что слово множественно раздроблено, —
независимо от того,
считать ли его преходящим или вечным. ||

71. И даже если слова различны,
это не противоречит [утверждению],
что фонемы¹¹⁶ их одинаковы. |
И точно так же, если различны предложения,
слова [в этих предложениях
могут быть] одинаковы. ||

72. [Одни говорят]:
нет такого слова,
которое было бы чем-то отличным от фонем; |
Нет и такого предложения,
которое было бы чем-то отличным
от слов и фонем¹¹⁷. ||

73. [Другие говорят]:
слово не распадается на фонемы,
а в фонемах нет отдельных частей; |
И помимо цельного предложения,
у слов нет никакого
отдельного существования¹¹⁸. ||

74. Практика¹¹⁹ же опирается
на разные точки зрения: |
Ведь то, что одними почитается главным,
для других считается
чем-то прямо противоположным. ||

75. У «спхоты», не дробящейся во времени,
проявляется различие
в длительности первозвуков; |
В силу же различий
в условиях схватывания
говорят и о различиях
в модусах проявления. ||
76. Поскольку краткие, длинные
и протяженные [гласные]¹²⁰
по природе своей отличны
от вечной «спхоты», |
Как раз временной интервал
такого первичного отличия¹²¹ звука
внутри слова
и накладывается на «спхоту». ||
77. Вторичные отличия звуков¹²²
вызывают различия в модусах проявления
уже после того, как слово произнесено, |
Однако сущность «спхоты»
от этого не дробится. ||
78. Звуки создают предрасположенность¹²³
только в органах чувств¹²⁴,
или только в самом слове,
или в них обоих вместе, — |
Таковы три возможных тезиса,
которых могут придерживаться
те, кто полагает, будто [слово]
проявляется [благодаря звукам]¹²⁵. ||
79. Сосредоточенность и применение [глазных] мазей
создают предрасположенность
только для [зрительных] ощущений. |
Между тем, чтобы воспринять запахи,
нужна к тому же еще и предрасположенность
в самом объекте¹²⁶. ||

80. Поскольку зрение действует
[при условии] соединения,
считается, что такая предрасположенность
возникает благодаря присутствию света
сразу в двух сущностях:
В самом объекте и в органах чувств¹²⁷.
То же самое происходит
и [в момент проявления] звука. ||
81. Одни говорят,
что «спхота» воспринимается
слитно со звуками; |
Другие же считают,
что звуки вовсе не воспринимаются,
а кое-кто полагает,
что звуки [воспринимаются] независимо. ||
82. Ведь глава или стих Вед
вдруг запоминаются целиком
только после всех повторений, |
И они не всплывают в памяти
после каждого
из промежуточных повторений¹²⁸. ||
83. И точно так же,
благодаря предыдущим восприятиям,
[которые остаются] неназываемыми,
но благоприятствуют
окончательному ясному постижению, |
Вдруг определяется
собственная форма слова,
когда оно освещается
первозвуком (dhvani)¹²⁹. ||
84. Когда постижение,
семена которого засеяны
[реально выговариваемыми] звучаниями¹³⁰,
наконец прорастает
с последним
[передающим его] звуком¹³¹, |

Все слово
вдруг определяется¹³². ||

85. Когда такие словесные элементы,
на деле вовсе не существующие,
полагаются реально существующими, |
Это [объясняется] лишь неспособностью слушателя
[отличить одно от другого] ¹³³.
На самом деле это просто способы восприятия
[реального слова]. ||

86. Видимость различия внутри знания и речи —
это конечно же иллюзия. |
Речь окрашивается тут
последовательностью [развертывания],
знание же опирается
на познаваемый [объект] ¹³⁴. ||

87. Подобно тому как постижение меньших чисел —
это способ постигнуть искомое число,
хотя они и разнятся друг от друга¹³⁵, |
Так и слушание других слов —
это способ услышать [искоемое слово]. ||

88. Хотя артикулируемые звуки,
с помощью которых проявляются
слоги, слова и фразы, |
Отличны друг от друга,
но силы их [при этом]
как бы смешиваются¹³⁶. ||

89. Подобно тому как [люди],
ошибившись вначале,
[оттого что] увидели некий предмет
издали или в сумерках, |
Спустя некоторое время
после такого восприятия
видят его [наконец] иначе,
[то есть правильно] ¹³⁷, ||

90. Точно так же,
когда проявляется предложение,
[артикулируемые звуки],
способствующие его проявлению, |
Вначале придают постижению
видимость разделения на части. ||
91. Подобно тому как существует
четкая последовательность,
когда молоко преобразуется [в творог],
а семя — [в росток] ¹³⁸, |
Существует и четкая последовательность,
в соответствии с которой
происходит постижение
для слушателей, воспринимающих [речение]. ||
92. Даже если бы сами [слова]
разделялись на части,
различия таких частей наблюдались бы
[лишь] в силу последовательности звуков. |
Но коль скоро они лишены частей,
такая видимость разделения
просто служит средством [их постижения]. ||
93. Некоторые говорят,
что «спхота» — это всеобщее¹³⁹,
которое проявляется¹⁴⁰
через отдельные [сущности], |
Причем такими отдельными [сущностями]
считаются первичные звуки¹⁴¹. ||
94. [Другие же полагают],
что сам первичный звук
подвергается модификациям
в силу различных [способов артикуляции], |
А затем становится условием¹⁴² восприятия слова,
которое само по себе неизменно, —
совсем как свет лампы,
[который становится условием
восприятия объекта]. ||

95. [Есть и те, кто считает],
что проявление¹⁴³ совсем не обязательно
связано с чем-то вечным. |
Ведь допускается же,
что общие понятия
проявляются через посредство
своих носителей¹⁴⁴. ||
96. [А есть и те, кто напоминает],
что только телесные объекты
связаны с определенным местом. |
Между тем, даже если звуку и слову
и приписывают различие в месте [артикуляции],
на деле такого различия не существует. ||
97. Подобно тому как установлена
четкая взаимосвязь¹⁴⁵
между восприятием и воспринимаемым [объектом], |
Установлена такая же четкая взаимосвязь
между «спхотой» и конкретным звучанием:
они соотносятся как проявляемое
и то, что заставляет проявляться¹⁴⁶. ||
98. В мире установлено четкое правило взаимосвязи
для каждой субстанции в отдельности, |
Даже когда они освещаются
лишь благодаря чему-то похожему
на само восприятие, —
так обстоит дело с запахом и прочим¹⁴⁷. ||
99. [Однако многие утверждают],
что освещаемый объект
следует различиям той сущности,
которая его освещает¹⁴⁸. |
Это совершенно очевидно в тех случаях,
когда объект отражается в различных
[зеркальных поверхностях],
скажем, в воде или в растопленном масле. ||
100. [На это можно возразить] —
Ведь не бывает так, чтобы объекты,

подобные горе,
[реально] поместились бы
в отражающих гранях алмаза, — |
Их соответствующие очертания
имеют разные размеры¹⁴⁹. ||

101. Вот почему, когда речь идет
о слогах, словах или предложениях,
которые лишены временной раздробленности¹⁵⁰, |
Протяженность и конкретное время артикуляции¹⁵¹
приписываются им
только из-за временных различий
эмпирического звучания¹⁵²
[при произношении]. ||

102. Другие же твердят,
что «спхота» — это нечто,
создаваемое органами речи
при смыкании и размыкании [нёба], |
Тогда как звуки —
это словесные элементы,
порождаемые таким
[первоначальным] словом¹⁵³. ||

103. Слаб или силен тут словесный [импульс] —
это не создает различий
в протяженности «спхоты». |
Однако поток последующих словесных элементов
подвержен растяжению
или сокращению¹⁵⁴. ||

104. Издали различим только звук¹⁵⁵ [вообще],
подобно тому как [бывает едва видим]
свет [далекой] лампы. |
Между тем, когда звонят в колокольчик,
[звук] ясно различим. ||

105. Ввиду разной степени напряжения
при соединении органов речи
и точек артикуляции,

разной бывает и мера долготы
 для долгих и протяженных [звуков]. |
 Но как только такое дрожание¹⁵⁶ прекращается,
 порожденные им отдельные звучания¹⁵⁷
 вызывают различия в скорости речи. ||

106. Но даже после того, как это дрожание угасает,
 другие звуки¹⁵⁸ |

Продолжают порождаться из «спхоты»,
 подобно тому как одни языки пламени
 [рождаются] от других. ||

107. Некоторые полагают,
 что причиной слова выступает воздух¹⁵⁹,
 [другие — что это] атомы или Знание. |
 Так что в разных системах
 [говорится по-разному],
 и нет здесь единого устоявшегося мнения. ||

108. [Одни считают],
 будто воздух приводится в движение
 сообразно желанию говорящего, |
 [А затем этот воздух]
 сталкивается с разными точками [артикуляции]
 и преобразуется в слова. ||

109. Вследствие таких столкновений,
 вызванных силою первичной причины, |
 Даже самые плотные формы воздуха,
 наделенные [способностью]
 к ускорению или уплотнению,
 становятся различными
 [и звучат по-разному]. ||

110. [Сторонники же атомизма рассуждают так]:
 Будучи наделены всевозможными силами,
 различные виды атомов
 соединяются вместе и разъединяются. |
 [Так они] преобразуются¹⁶⁰ в сущность тени, света,
 тьмы и слова. ||

111. Последние атомы, именуемые словами,
соединяются по правилам [артикуляции],
когда мощь их проявляется в усилении; |
Затем они скапливаются вместе,
подобно облакам, [образуя фразы]. ||
112. [А вот постулат сторонника Знания]:
Этот внутренний сознающий [субъект],
[вначале] тонкий¹⁶¹ и пребывающий
внутри сущности речи, |
[Затем] проявляется¹⁶² как слово
ради явления собственной формы. ||
113. Этот [сознающий субъект],
став внутренним рассудком¹⁶³,
достигает зрелости через [телесный] жар, |
Затем он входит в поток воздуха,
называемый жизненным дыханием¹⁶⁴,
[после чего] выдыхается наружу. ||
114. Воздух становится прибежищем
этой сущности «внутреннего органа»¹⁶⁵, |
Он окрашивается его свойствами
и проявляется [в форме слова]
благодаря [телесному] жару. ||
115. Раздробив свою единую сущность
на отдельные формы
слышимых [звуков], |
Обозначив таким образом отдельные слоги¹⁶⁶,
жизненное дыхание
сливается затем
с этими слогами. ||
116. [Другие же говорят так]:
Вечное, нерожденное слово,
которое в силу своей тонкости
не воспринимается [органами чувств], |
Может схватываться благодаря тому,
что само выступает

как действующая причина¹⁶⁷, —
 точно так же, как воздух [бывает ошутим]
 благодаря обмахиванию опахалом. ||

117. [Некоторые же утверждают]:

Эта сила, которая пребывает
 в жизненном дыхании и в разуме¹⁶⁸, |
 Проявляется в разных точках [артикуляции]
 и сама обретает различия. ||

118. [Наконец, иные рассуждают так]:

Сила, пребывающая в словах, —
 это единственная опора всего мира. |
 Она подобна глазу, благодаря которому
 эта сущность интеллектуальной интуиции¹⁶⁹
 воспринимается в разных формах. ||

119. Различие между нотой «шадджа»¹⁷⁰

и другими нотами
 постигается
 лишь благодаря передаче словами. |
 Потому и все виды смыслов
 имеют опору лишь в словах. ||

120. Знатокам священной традиции¹⁷¹ ведомо,

что весь [мир] —
 это лишь развертывание слова, |
 И вся эта [вселенная]
 изначально проявляется
 от Ведийского стиха¹⁷². ||

121. Всякое [знание] о том,

что следует делать,
 основано в этом мире на слове. |
 Оно известно даже ребенку
 благодаря предрасположенностям¹⁷³,
 накопленным в прежних рождениях. ||

122. Первое движение органов речи,

подъем жизненного дыхания вверх, |

Подталкивание точек [артикуляции] —
все это было бы невозможным
без предварительного существования слова
[в предыдущих рождениях]. ||

123. В пределах этого миропорядка¹⁷⁴
нет такого понятия,
которое не принимало бы форму слова; |
Всякое знание сияет¹⁷⁵,
будучи как бы пронизано словом. ||

124. Если бы у сознания
исчезло постоянное сходство
с формой речи¹⁷⁶, |
То и свет перестал бы освещать¹⁷⁷, —
ведь только эта [речь]
и делает все узнаваемым. ||

125. Эта [речь] есть основание
всех наук, искусств и ремесел, |
В том, что создано ее силой,
всякая вещь
[всегда] отличается от другой. ||

126. Она действует как сознание¹⁷⁸
всех блуждающих в сансаре [душ],
она пребывает внутри и снаружи¹⁷⁹. |
И ни в одном живом существе
не может быть сознания,
помимо этой тонкой сущности. ||

127. При создании смыслов
речь стремится войти
во все воплощенные [души]; |
Если бы ее не было,
все оставалось бы неодушевленным,
как кусок дерева
или [каменная] стена¹⁸⁰. ||

128. Подобно тому как наяву¹⁸¹
[речь] в качестве деятеля
воздействует на объекты действия, |

Во сне со сновидениями¹⁸²
 она сама как раз и пребывает
 в виде объектов действия. ||

129. Предстает ли [все происходящим]
 от [внутренней] «Самости»¹⁸³
 или же от «Высшего»¹⁸⁴,
 оно все равно определяется словом; |
 Ведь именно посредством слова
 устанавливается смысл. ||

130. Даже в совершенно иных обстоятельствах,
 [когда субстрата нет, а есть лишь]
 действующая причина, |
 Скажем, когда появляется круг огня,
 [описываемый горящими головешками]¹⁸⁵,
 одною лишь силой слова
 [в сознании] ясно проявляется
 его форма. ||

131. Уже было сказано, что этот атман,
 пребывающий внутри говорящего,
 есть внутреннее слово; |
 Это великий бык¹⁸⁶,
 соитие с которым всегда желанно. ||

132. А потому очищение¹⁸⁷ слова
 [обеспечивает нам] достижение
 высшего атмана. |
 Тот, кому ведомо существо его действия,
 желает [соединиться]
 с бессмертным Брахманом. ||

133. Никто не утверждает,
 будто священная традиция¹⁸⁸
 лишена творца. |
 Даже когда все эти священные традиции исчезнут,
 останется тройственная [Веда]¹⁸⁹
 как семя [всего остального]. ||

134. Даже если бы все учения исчезли
и не осталось бы других творцов,
[чтобы возобновить их], |
Мир не уклонился бы от дхармы,
известной из Священного писания¹⁹⁰
и Священного предания¹⁹¹. ||
135. Появляясь знание само собой,
от шастр не было бы никакой пользы; |
Если же причиной знания является дхарма,
то в основе этой дхармы
лежит священная традиция. ||
136. Логическое рассуждение,
не противоречащее Ведам и шастрам, —
это зрение для невидящих, |
Ибо смысл предложения
определяется отнюдь не одной лишь
его формой¹⁹². ||
137. Порой нечто сказанное
отнюдь не подразумевается [непосредственно],
порой оно включено
в более широкое суждение,
порой же оно уточняется
другими указаниями; |
Многие из подобных заключений
доказываются посредством рассуждения. ||
138. Рассуждение, основанное
на человеческих [возможностях],
в конечном счете представляет собою
силу слов¹⁹³, |
И заключение, не опирающееся на слова,
[заключение тех], кто лишен
священной традиции,
поистине лишено основания. ||
139. Подобно тому как наблюдается,
что цвета и прочие [свойства]

наделены определенными силами
 применительно к конкретным следствиям¹⁹⁴, |
 Точно так же ясно видно,
 что слова способны
 обезвреживать яды и так далее¹⁹⁵. ||

140. Подобно тому как слова
 [наделены определенными силами],
 они способны также создавать дхарму. |
 А потому те, кто стремится
 к высшему [небесному] наслаждению,
 должны употреблять правильные речения. ||

141. Все люди постигают
 невидимые плоды [действий] и смыслы
 благодаря священной традиции. |
 Применительно ко всему,
 упоминаемому здесь
 [в связи со] священной традицией,
 можно было бы допустить и противоположное. ||

142. Правильное знание [слов]
 и составляет предмет
 традиционной науки¹⁹⁶,
 [именуемой] грамматикой. |
 Для нее и установлена
 непрерывная традиция
 образованных [мудрецов]. ||

143. Эта [наука грамматики]
 есть высший и чудный
 источник познания
 тройственной речи,
 соединяющий [в себе] многие пути, — |
 «Проявленной» [речи]¹⁹⁷,
 «Срединной» [речи]¹⁹⁸
 и [речи] «Видящей»¹⁹⁹. ||

144. Эта [наука грамматики]
составлена как на основании анализа²⁰⁰,
Так и без всякого анализа, |
Поскольку потенции слова
ясно видны тем, кому ведома
внутренняя сущность вещей. ||
145. Священное писание²⁰¹ провозглашается
безначальным, непрерывным и лишенным автора. |
Священное же предание²⁰²
создано образованными [мудрецами],
однако оно также не прерывается. ||
146. Для тех, кто проявился,
постепенно развернувшись
из слитного [начала],
само Священное писание
[предстает] как бы частью сна²⁰³. |
Священное же предание
создано мудрецами,
постигшими сущность вещей
и следующим указаниям [Вед]. ||
147. Загрязнения, пятнающие собой
тело, речь и разум, |
Соответственно очищаются науками:
медициной, грамматикой и философией. ||
148. Когда желают произнести слово «корова»,
но на самом деле употребляют
неправильное слово,
чтобы передать этот конкретный смысл, |
Это называется
«неправильным словоупотреблением»²⁰⁴. ||
149. Слова вроде слов
«вместилище»²⁰⁵ и «бесценный»²⁰⁶
правильны применительно к собственному смыслу. |

Правильность всегда определяется
 в соответствии с конкретным смыслом,
 который призвано передать слово. ||

150. Эти [как бы неправильные слова]
 благодаря логическому выводу
 выступают причинами
 появления в нашем сознании
 [слов] правильных. |

Как бы [временно] отождествляясь с ними,
 они освещают смысл
 [правильных] слов²⁰⁷. ||

151. Поскольку в традиции Священного предания
 они не толкуются образованными [мудрецами]
 как точные синонимы правильных [слов], |

Значит, их нельзя считать
 и непосредственно выражающими [смысл] ²⁰⁸. ||

152. Точно так же, когда ребенок
 учит слово «мама», |

Он произносит его [вначале] неразборчиво.
 Но те, кто знает это слово,
 понимают и его определенную форму,
 [связанную со смыслом]. ||

153. Точно так же,
 когда вместо правильного слова
 произносится [слово] неправильное, |
 Понимание его смысла
 предваряется правильным словом,
 [тотчас же] приходящим на ум. ||

154. Однако, когда говорят невежды²⁰⁹,
 для которых неправильные слова
 стали привычными, |

Правильные слова
 не [приходят им на ум],
 чтобы затем [верно] передать смысл²¹⁰. ||

155. Те, кто говорит неумело,
смешивают эту божественную Речь²¹¹
[с неправильными формами словоупотребления]. |
Но ошибаются тут как раз те,
кто полагает, будто речения
[случайны] и преходящи. ||

156. Как [правильные, так и неправильные формы]
передавались для нас непрерывно.
Однако, когда говорящий
собирается употребить [правильное слово], |
А употребляет иное, [неправильное],
нельзя предполагать,
будто именно последнее
и передает здесь смысл²¹². ||

Такова первая глава, называемая «Собрание традиций», в
«[Трактате] о речении и слове» созданном великим грамматистом
Бхартрихари.





КОММЕНТАРИИ

ОТ РАННЕЙ ВЕДАНТЫ К КАШМИРСКОМУ ШИВАИЗМУ

ВВЕДЕНИЕ

¹ Сознание шире всех небес —
Им стоит вровень встать —
И небо с легкостью войдет
В мысль, что ему под стать.

Сознание глубже всех морей —
Их синеву сравни, —
Не вымерить, не исчерпать
Их темной глубины.

Сознания тяжесть — это Бог, —
Взвесь — и увидишь вдруг:
Они отличны и равны,
Как слогу сроден звук.

Эмили Дикинсон

² См.: Р а д о у х А. Vāc. The Concept of the Word in selected Hindu Tantras. Albany, 1990, p. 32 — 33.

³ См., например, его статью о концепции сознания у Шанкары и неоплатоников, где он в заключение говорит: «Несмотря на огромные различия двух культур, мы находим в обеих системах впечатляющее множество терминов, которые частью почти буквально взаимопереводимы, частью же поддаются взаимному перетолкованию, представляя собой разные способы указания на одну и ту же предполагаемую реальность» (Н а с к е р Р. 'Cit' and 'Nous'. — Н а с к е р Р а u l. Kleine Schriften. Herausgegeben und erläutert von Lambert Schmithausen. Wiesbaden, 1977, s. 336).

Глава I

ГАУДАПАДА. СОЗНАНИЕ И КОСМОС: ОТРАЖЕНИЕ ИЛИ ПРООБРАЗ?

¹ См.: Ш а н к а р а. Комментарий к Шветашватара-упанишаде ('Śvetāśvataropaniṣad-bhāṣya'), I.8: 'tathā ca śukāśiṣyo gauḍapādācāryaḥ' — «и так [это было сказано] учителем Гаудападой, учеником Шуки».

² См.: «*Naīṣkārmya-siddhi*», 4.41, где Сурешвара цитирует «Мандукья-карики» (далее в примечаниях — МК), 1.11, и *Naīṣkārmya-siddhi*, 4.42, где он вводит в текст пассаж из МК, 1.15. В субкомментарии Джняноттамы (*Jñānottama*) к этой работе Сурешвары пассаж идентифицирован как «речение Гаудапады» — '*gauḍapādiya-vākya*'. См. также: Cole Colin A. *Asparśa-yoga. A Study of Gauḍapāda's Māṇḍūkya Kārikā*. Delhi, 1982, p. 3 — 4.

³ См.: *Sureśvara. Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya-vārttika*, 1.4.389 (с отсылкой к '*gauḍapādiya-vācas*' — «словом Гаудапады»), а также 2.1.386 и 4.4.886.

⁴ Вот лишь несколько примеров: *Vidyāraṇya. Pañca-daśī*, 2.28 и 2.29; *Sadānanda. Vedānta-sāra*; *Maṇḍanamiśra. Brahma-siddhi*, и т.д. Более подробно см.: Cole Colin A. *Asparśa-yoga*, p. 4.

⁵ Этот вариант приводится у Балакришнананды (*Bālakṛṣṇānanda. Śāṅkara-mīmāṃsā-bhāṣya-vārttika*, 2.9.12). — См.: *Mahadevan T. M. P. Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*. Madras, 1957, p. 7 — 8; Cole Colin A. *Asparśa-yoga*, p. 4.

⁶ *Bālakṛṣṇānanda. Śāṅkara-mīmāṃsā-bhāṣya-vārttika*, 2.9.12. — См.: *Mahadevan T. M. P. Gauḍapāda*, p. 8 — 9; *Karmakar R. D. Gauḍapāda-kārikā* (Ed., Translation and Notes). Poona, 1953, p. IV.

⁷ См.: *Mahadevan T. M. P. Gauḍapāda*, p. 309.

⁸ См.: *Bhattacharya V. The Āgamaśāstra of Gauḍapāda* (ed. and translated). Poona, 1943, p. LXXV — LXXVIII; *Mahadevan T. M. P. Gauḍapada*, p. 13 — 15.

⁹ См.: Cole Colin A. *Asparśa-yoga*, p. 7 — 8.

¹⁰ См.: *Karmakar R. D. Gauḍapāda-kārikā*, p. V — X, а также общий список надежных и сомнительных работ Гаудапады в: Cole Colin A. *Asparśa-yoga*, p. 7 — 10.

¹¹ См.: Cole Colin A. *Asparśa-yoga*, p. 7 — 8.

¹² См. об этом: Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993, p. 111 — 112. Кстати, когда мы говорим о четырех ногах священной коровы, или изначальной Речи (*vāk*), можно вспомнить еще и о том, что у нее есть вымя о четырех сосках, питающих живые существа четырехструйным потоком Вед. Правда, Шанкара в своем комментарии к «Мандукья-упанишаде» уточняет, что «...четыре четверти [следует понимать] как четыре четвертака монеты каршапана, а вовсе не как четыре ноги коровы» — '*catuspātkārṣāpanavan na gaur iva*'. Правда, впрочем, и то, что Шанкару мало интересовала великая богиня Речи.

¹³ МК, 1.1:

bahiṣprajñō vibhur viśvo... |

¹⁴ Как уточняется в Ман.-уп. 3, сознание в обычном своем, бодрствующем состоянии использует «семь членов» (*sapta-aṅga*), иначе говоря (если уж принять обычные перечисления частей тела в ритуале Агнихотра), — голову, глаза, жизненные силы, желудок, мочевой пузырь, ноги и рот (в Чх.-уп., 5.18.2, сказано: «Коль скоро небо — поистине голова Вайшванары, солнце — его глаза, воздух — его праны, пространство — его желудок, вода — его мочевой пузырь, земля — его ноги»; а чуть позже, в том же разделе, прибавлено: «Огонь же Ахавания — это поистине его рот»). Нетрудно заметить, что органы и части человеческого тела приводятся тут в соответствие с «элементами» или стихиями природной вселенной. Помимо этих «членов» у сознания есть еще «девятнадцать ртов» (*eko-naviṃṣati-mukha*), то есть пять органов чувств (*buddhi-indriya*), пять органов действия (*karma-indriya*),

пять пран (prāṇa), или «жизненных дыханий», рассудок (manas), интеллектуально-волевое начало (buddhi), самосознание (ahaṅkāra), равно как и сам процесс осознания (citta); они названы «ртами», поскольку рассматриваются как своеобразные «двери восприятия», помогающие нам «схватывать», «вкушать» объекты чувств.

¹⁵ МК, 1.1:

Ну antaḥprājñas tu taijasaḥ |

¹⁶ Согласно Ман.-уп., 4, сознание в состоянии сна со сновидениями использует те же орудия и инструменты, которые оно применяло в состоянии бодрствования: оно наделено теми же «семью членами» и «девятнадцатью ртами». Это еще одно свидетельство в пользу того, что все эти «инструменты» сознания представляют собой отнюдь не набор физических характеристик, но скорее совокупность «способностей», «сил», «потенций» сознания, которые в любой момент могут вступить в игру.

¹⁷ МК, 1.1:

Ghanaprajñas tathā prājña... |

¹⁸ Шанкара в своем комментарии к МК, 5, говорит: «Подобно тому как [жар] огня не прибывает и не убывает, когда тот сжег свое топливо, то есть дерево и прочее, [но остается по сути своей неизменным], ничто не отнимается [от атмана] и не прибавляется к нему [через восприятие] объектов» — 'na hi yasya yo viśayaḥ sa tena hiyate vardhate vā na hy agniḥ svaviśayaṃ dagdhvā kaṣṭhādi tadvat |'.

¹⁹ МК, 1.10:

Nivṛtteḥ sarvaduḥkhānām iśānaḥ prabhur avyayaḥ |
Advaitaḥ sarvabhāvanām devas turyo vibhuḥ
smṛtaḥ ||.

²⁰ Ман.-уп., 7: nāntaḥprajñam na bahiḥprajñam nobhayataprajñam na prajñānaghaṇam na prajñam nāprajñam | adṛṣṭam avyavahāryam agrahyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam... manyante... ||.

²¹ МК, 1.11 — 12:

Kāryakāraṇabaddhau tāv iṣyete viśvataijasau |
Prājñāḥ kāraṇabaddhas tu dvau turiye na
sidhyataḥ ||

Nātmānaṃ na parāṃś caiva na satyaṃ nāpi cānṛtam |
Prājñāḥ kiñcana saṃvetti turyaṃ tat sarvadṛk
sadā ||.

²² Ш а н к а р а. Комментарий к МК, 1.7: sa eva bhūmiṣṭhe māyācchanno 'dṛśyamāna eva sthito yathā tathā turīyākhyam paramārthatattvam |.

²³ W h a l i n g F. Śaṅkara and Buddhism. — Journal of Indian Philosophy. Dordrecht — Boston, 1979, vol.7, № 1, p. 23.

²⁴ Само по себе слово «майя» (māyā) встречается уже в Швет.-уп., 4.10, где оно обозначает божественную порождающую силу, энергетическую потенцию творения (śakti) и сближается с «праkriti» (prakṛti), то есть с первоматерией, природным началом вселенной.

²⁵ МК, 1.16:

Anādimāyayā supto yadā jivaḥ prabudhyate |
Ajām anidram asvapnam advaitaṃ budhyate tadā ||.

²⁶ См.: Ш а н к а р а. Комментарий к «Мандукья-упанишаде», 2, где четыре «четверти», или четыре «состояния» сознания, приравниваются к более мелким единицам, на которые разменивается монета каршапана (kārṣāpaṇa).

27 См.: Ман.-уп., 11: «Сознающее», пребывая в глубоком сне, есть звук «м», или третья мера, ввиду соизмеримости [с другими состояниями] либо ввиду способности поглощать [предыдущие состояния]» — 'suṣṭpasthānaḥ prājño makāras tṛtiyā mātṛa miter apiter vā... |'. Тот же аргумент подробнее развернут и самим Гаудападой (МК, 1.21):

«Познающее определено
как тождественное звуку „м“, |
Поскольку оба они
соизмеримы [с прочими состояниями]
и оба равно способны
поглощать [предыдущие состояния]. ||» —
Makārabhāve prājñasya mānasāmānyam utkatam |
Mātrāsampratipattau tu layasāmānyam eva ca ||.

28 МК, 4.45:

Jātyābhāsaṃ calābhāsaṃ vastvābhāsaṃ tathaiva ca
Ajācalam avastutvaṃ vijñānaṃ śāntam advayaṃ ||.

29 МК, 1.23:

Akāro nayate viśvam ukāraś cāpi taijasam |
Makāraś ca punaḥ prājñam... ||.

30 'Bindu' обозначает прежде всего некую «каплю», «сгусток» энергии. Достаточно вспомнить, что эта «точка» обеспечивает назализацию, а значит, и потенциально бесконечную протяженность звучания слога Ом (именно благодаря этому, разумеется, слог Ом иначе называется 'praṇava', или «гулка», «протяжная», отзывающаяся эхом мантра). В некоторых тантристских трактатах (в особенности в трактатах, принадлежащих традиции кашмирского шиваизма) bindu понимается еще и как световая точка, непременно необходимая для пробуждения «змеиной энергии» Кундалини; соответственно, с позиции тантристских и шактистских культов, bindu символизирует собой момент соития, эротически окрашенного союза Шивы и Шакти. Эта «точка» обыкновенно бывает представлена как взаимопроникновение двух цветов: Шивы, или спокойного, рефлективного сияния белого света (prakāśa), и Шакти, или напряженного, динамичного чередования красных вспышек (vimarśa). Bindu уже несет в себе и единство, и возможность дробления, разлома, а также потенциального умножения, порождения новых сущностей. В кашмирском трактате «Netra-tantra» («Тантра глаза»), откомментированном Кшемараджей (Kṣemarāja), прямо сказано: «Эта точка стала известна как Бог[-творец]» — 'sa binduś ceśvaraḥ smṛtaḥ |' (Netra-tantra, 21.66). А в одном из агамических текстов bindu представлена производным «чистого сознания» (cin-mātra), хотя, конечно, «сознание» здесь включает оба упомянутых выше аспекта; это одновременно и «самосветящаяся рефлексия» (prakāśa), и «динамическое, активное самосознание» (vimarśa):

То, что известно как корневая сущность,
представляющая собой [не что иное как]
чистое сознание,
придя в соприкосновение со светом, |
Сгустившись внутри себя
вследствие желания выплеснуть наружу
[свои эманации],
обретает состояние «точки» (bindutā). || —

Sā tattvasaṃjñā cinmātrā jyotiṣaḥ sannidheḥ
tadā |

Vicikīrṣur ghanibhūtā kvacid abhyeti
bindutām ||

(Prapañca-sāra-tantra, 1.41).

Стало быть, эта «точка», или «капля», пульсирующего, сияющего света, одновременно являющая собой гулкий отзвук фонической энергии, уже содержит в себе активное стремление выплеснуться наружу, «воссиять», постепенно развернуться в сотворенный мир.

³¹ МК, 1.23:

...nāmātre vidyate gatih ||.

³² По сути, сам термин 'pramāṇa', или «достоверный источник познания», — это производное от глагольного корня 'mā' («устанавливать меру», «мерять», «определять»). А все три главные праманы: чувственное восприятие (pratyakṣa), логический вывод (anumāna) и свидетельство авторитета (śabda) — каждая по своему — имеют дело с областью «измеримых феноменов», с чем-то, что может передвигаться, сравниваться, уподобляться или классифицироваться. Основное же понятие адвайты о «бескачественном Брахмане» (nirguṇa-brahma) опирается на представление о глубинной «несоизмеримости» (apramāṇtva) самого этого Брахмана и любых мирских феноменов. Брахман (или атман) — это по сути своей то, что не может быть измерено, то, к чему не приложить никакой линейки, каковы бы ни были деления, на эту линейку нанесенные.

³³ МК, 1.24:

Omkāraṃ pādaśo vidyāt pādā mātṛā na saṃśayaḥ |
Omkāraṃ pādaśo jñātvā na kiṃcid api cintayet ||.

³⁴ МК, 1.25:

Yuñjita praṇave cetah praṇavo brahma nirbhayaṃ |
Praṇave nityayuktasya na bhayaṃ vidyate
kvacit ||.

³⁵ МК, 2.1:

Vaitathyaṃ sarvabhāvānaṃ svapna āhur mañiṣaṇaḥ |
Antaḥsthānāt tu bhāvānām... ||.

³⁶ МК, 2.4:

...tasmā jāgarite smṛtaṃ |
Yathā tatra tathā svapne...||.

³⁷ У Гаудапады сказано:

Тот, для кого причина и есть следствие,
полагает, что сама причина
проходит через порождение. |
Но как же может нечто,
проходящее через порождение,
считаться нерожденным?
И как может раздробленное
полагаться вечным? ||

(Мандукья-карики, 4.11).

Kāraṇaṃ yasya vai kāryaṃ kāraṇaṃ tasya jāyate |
Jāyamānaṃ katham ajam bhinnaṃ nityaṃ
kathaṃ ca tat ||.

Хотя здесь санкхьяики и не названы прямо, аргумент явно обращен против них.

38 МК, 2.6:

Adāv ante ca yan nāsti vartamāne 'pi tat tathā |

39 МК, 2.10:

Jāgradvṛttāv api tv antas cetasā kalpitam
tv asat |

Bahis cetogṛhitam sad yuktaṁ vaitathyam
etayoḥ ||.

40 МК, 2.31:

Svapnamāye yathā dṛṣṭe gandharvanagaram yathā |
Tathā visvam idaṁ dṛṣṭam vedānteṣu
vicakṣaṇaiḥ ||.

41 N ā g ā r j u n a. Mādhyamaka-kārikā, 7.34:

Yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā |
Yathotpādas tathā sthānam tathā bhaṅga
udiritaḥ ||.

42 См. об этом, например, Кат.-уп., 1.3.12:

Он сокрыт во всех существах,
а потому он вовсе не сияет как атман. |
Однако же благодаря
сосредоточенному и тонкому сознанию
он виден видящим тонкое. || —

Eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho 'tmā na prakāśate |
Dṛśyate tv agryayā buddhyā sūkṣmayā
sūkṣmadarsibhiḥ ||.

43 МК, 2.11:

Ubhayaḥ api vaitathyam bhāvānām sthānayaḥ yadi |
Ka etān budhyate bhāvaḥ ko vai tesāṁ
vikalpakaḥ ||.

44 МК, 2.12:

Kalpayaty ātmanā 'tmānam ātmā devaḥ svamāyayā |
Sa eva budhyate bhāvaḥ iti vedāntaniścayaḥ ||.

45 Само слово 'kalpanā', возникающее в этом контексте, происходит от глагольного корня kṛ (или vikṛ) «воображать», «вымысливать», «создавать ментальные конструкции». Иначе говоря, сам высший Брахман, когда он предстает как Господь (deva) или даже Бог-творец (īśvara), тотчас же обретает функции архитектора, планирующего дизайнера, в задачу которого входит предложить воображаемую, ментальную модель, своего рода чертеж или кальку для построения вселенной. Нам еще придется разбирать в дальнейшем, в самом ли деле для Гаудапады (да и для Бхартрихари) существует какая-то разница между созданием ментальной конструкции и действительным творением.

46 МК, 2.16:

Jīvaṁ kalpayate pūrvaṁ tato bhāvān pṛthag vidhān |
Bāhyān ādhyātmikāṁś caiva yathā vidyās tathā
smṛtiḥ ||.

47 МК, 2.33:

Bhāvair asadbhir evāyam advayena ca kalpitaḥ |
Bhāvā apy advayenaiva tasmād advayatā śivā ||.

48 МК, 2.36:

Tasmād evaṁ viditvainam advaite yojayet smṛtim |.

49 См.: Cole Colin A. *Asparaśa-yoga*, p. 111 — 112.

50 «Медитация на внутреннее „Я“, которое представляет собой не какую-то точку или объект, но сам экзистенциальный субъект, представляется более трудной задачей, поскольку она совсем не походит на технику, предполагающую сосредоточенность на объекте, доступном восприятию субъективного сознания» (Cole Colin A. *Asparaśa-yoga*, p. 114.)

51 МК, 3.33:

Akalpakam aṣaṃ jñānaṃ jñeyābhinnam pracakṣate |
Brahmajñeyam aṣaṃ nityam ajenāṣaṃ vibudhyate ||

52 См.: МК, 3.16.

53 См.: МК, 3.11.

54 Подобный угол зрения отличает, скажем, Андре Паду, когда он рассматривает основные соотношения между «ментальными» и «универсальными» сущностями внутри шиваитской философии. Он пишет: «Похоже, что сама теория представляет собой перенос психологических наблюдений на уровень космоса. Шиваитская космогония зачастую выступает как своеобразная „космизация“ психологического опыта — и наоборот» (Padoux A. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Albany, 1990, p. 78). Но если такой подход вполне работает при анализе учений кашмирского шиваизма (и, возможно, может применяться также для объяснения истоков Гаудападовой мысли), он оказывается недостаточным, как только мы пытаемся перенести его на некоторые онтологические утверждения, взятые в контексте «Мандукья-карик».

55 См.: Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991, p. 8 — 10, 27 — 34.

56 См.: Шанкара. Комментарий к МК, 4.27.

57 См.: Mahadevan T.M.P. *Gaudapada*, p. 239.

58 Некоторые современные исследователи, симпатизирующие буддизму, например В.Бхаттачарья, склонны даже отождествлять Гаудападову йогу (yoga) с девятой дхьяной буддистов. А, скажем, адвайтист Шрихарша (Śrīharṣa), живший в XII в., в своем произведении 'Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya' («Усвоение глав об опровержении») мог позволить себе заявить, что у него нет расхождений с мадхьямиками, так как буддийская школа шуңьявада очень близка к адвайте (см. об этом: Grapoff Ph. *Philosophy and Argument in Late Vedānta. Śrī Harṣa's Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya*. Dordrecht — Boston — London. 1978). Представления о явных буддийских склонностях Гаудапады (а вместе с ним и «раннего» Шанкары) придерживался и такой серьезный религиовед, как Пауль Хакер (можно указать хотя бы на одну из его самых известных работ: Hacker P. *Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen. — Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich Frauwallner*, herausgegeben von G.Oberhammer. Vienna, 1968).

59 См.: МК, 4.99.

60 В «Ланкаватара-сутре», 3.156-157, сказано, например:

«Существуют, о Махамати, три вида знания: „мирское“ (laukika), „надмирное“ (lokottara) и „сверх-мирское“ (lokottaratāma). „Мирское“ знание свойственно глупцам, незрелым [мыслителям] и всем мудрецам, которые упорствуют, отстаивая [двойственность] бытия и не-бытия. „Надмирное“ знание свойственно шравакам и пратьека-буддам, которые упорствуют в своей приверженности [двойственному делению] понятий отдельного и общего. „Сверх-мирское“ же знание свойственно буддам и бодхисаттвам, оно свободно от [двоицы] бытия и не-бытия, ибо проистекает от созерцания того, что не возникает и не уничтожается».

· 'Tatra mahāmate triprakāraṃ jñānaṃ laukikaṃ lokottaraṃ ca lokottaratāmaṃ ca | tatra laukikaṃ jñānaṃ sadasat pakṣābhiniṣṭhānaṃ sarvatīrthakārabālaprthagjanānaṃ ca | tatra lokottaraṃ jñānaṃ sarvaśravakapratyekabuddhānaṃ ca svasāmānyalakṣaṇapātitaśayābhiniṣṭhānaṃ | tatra lokottaratāmaṃ jñānaṃ buddhabodhisattvānaṃ nirābhāsa... anirodhānutpādadarśanāt sadasatpakṣavigatam... pravartate |'.

⁶¹ МК, 4.87 — 88:

Savastu sopalambhaṃ ca dvayaṃ laukikaṃ iṣyate |
Avastu sopalambhaṃ ca suddhaṃ laukikaṃ iṣyate ||
Avastu anupalambhaṃ ca lokottaraṃ iti smṛtam |
Jñānaṃ jñeyaṃ ca... ||.

⁶² МК, 4.47:

Rjuvakradikābhāsaṃ alātaspaṇḍitaṃ yathā |
Grahaṇagrāhākābhāsaṃ vijñānaspaṇḍitaṃ tathā ||.

⁶³ Ближайшей аналогией этому, тем образом, который знаком нам из европейской культурной традиции, будет, пожалуй, Гераклитов «огонь» ('πῦρ'): «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий». — Κόσμος τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. — (Г е р а к л и т, фрагм. 51 (30 DK) (См.: К л и м е н т А л е к с а н д р и й с к и й. Строматы (Stromaton), V, 103.6).

⁶⁴ МК, 4.49:

Alāte spandamāne vai nābhāsā anyatobhavaḥ |
Na tato 'nyatra nispaṇḍān nālātaṃ
praviśanti te ||.

⁶⁵ В этой связи вспоминается не вполне обычный образ, заимствованный из совсем иной культурной традиции. Как известно, русские поэты-абсурдисты 20 — 30-х годов — Даниил Хармс и Александр Введенский увлекались не только литературными экспериментами; их интересовала также философия (сам по себе такой разброс интересов как раз неудивителен, поскольку даже скромные упражнения в филологии и грамматике порой приводят к новому ощущению языковых реалий и дают необычные результаты в сфере философии языка). В их посмертно опубликованных работах можно обнаружить незаконченные и довольно бессвязные отрывки, посвященные концепции «мерцания» мира. Внутренняя «дрожь», «пульсация», «мерцание» тотчас же проявляются, как только в мысленном эксперименте мы решаемся дойти до крайнего предела деления, разъятия самой ткани мира. Введенский называет это «номинативной редукцией»; в качестве примера он предлагает следить за бесконечным бегом мыши по кругу. Расчленив это кружение на предельно мелкие этапы, каждый из которых абсолютно отличен от другого (наподобие буддийского «мига», «мгновения», то есть 'kṣaṇa'), мы вовсе не останавливаем его (что должно было бы случиться, следуй мы тут апориям Зенона), но получаем само непрерывно-прерывистое движение, в котором трудно уже различить отдельные положения перемещающейся мыши. Движение, которое было рассеяно, расплыено на мельчайшие составляющие, более не «принадлежит» тому, кто действует и движется, оно более не представляет и некой определенной, застывшей сущности; это движение теперь скорее уж раскрывает свое внутреннее родство с самой пульсирующей и дрожащей вселенной. Или, как пишет современный философ В. Подорога, «мельчайшие составляющие времени не могут быть названы, они могут лишь мерцать. Мгновение

мерцания — мгновение новизны. Мгновения, или »точки времени«, слишком отличны друг от друга, чтобы мы поверили, что совсем еще недавно они принадлежали не миру, а были бегом мыши». (К вопросу о мерцании мира. Беседа с В.А.Подорогой. — Логос. М., 1993. № 4.) Любопытно, что Анри Бергсон, проводя все ту же «редукцию», или членение времени на бесконечно малые отрезки, получал как раз буддийское по духу «мгновение становления», «длительности» (*la durée*). Подорога, которому кажутся куда более убедительными прозрения русских поэтов-абсурдистов, отождествляет этот крайний предел редукции с мгновением поэтической «бессмыслицы», с секундой, когда язык «теряет власть над миром». Или — можно было бы возразить — с тем мгновением, когда язык, напротив, восстанавливает свою верховную власть над вселенной.

66 МК, 4.72:

Cittaspanḍitam evedaṃ grāhyagrāhakavad dvayam |
Cittaṃ nirviṣayaṃ nityaṃ asaṅgam tena
kīrtitaṃ ||

Очень похожий по смыслу пассаж встречается в одном из самых известных трактатов кашмирских шиваитов — в произведении Утпаладевы «*Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*» («Карики об узнавании Господа»):

В силу этой [вибрации]
[чистый] атман
обращает себя
в познаваемые объекты |.
Но у объектов познания
нет отдельного [независимого]
существования,
иначе свобода этого [атмана]
оказалась бы подорванной ||

Ātmānam eta evāyaṃ jñeyākuryāt pṛthak
sthiti |
Jñeyaṃ na tu tadāinamukhyat khaṇḍyetāsya
svatantratā ||

(*Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*, 1.15).

Толкование, вводящее сюда слово «вибрация» (*spanda*), предложено в авторитетном комментарии Абхинавагупты '*Pratyabhijñā-kārikā-vimarśini*'.

67 В комментарий к 72-й карике четвертой главы Шанкара вставляет подходящую цитату из «Брихадараньяка-упанишады»: «Его не затрагивает ничего из того, что он видит в этом состоянии, ибо этот [верховный] Муж [по природе своей] лишен связей» — '*Sa yat tatra kiṃcit paśyaty ananvāgatas tena bhavati asaṅgo hy ayaṃ puruṣa iti*' ('*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*', 4.3.15). И хотя здесь говорится о «Муже» (*puruṣa*), то есть о высшем атмане, который лишен каких бы то ни было связей именно во сне со сновидениями, уже в следующем разделе упанишады (4.3.16) буквально то же самое повторяется применительно к атману, вернувшемуся в обычное состояние бодрствования.

68 МК, 4.81:

Ajaṃ anidraṃ asvapnaṃ prabhātaṃ bhavati svayaṃ |
Akṛd vibhāto hy evaiṣa dharmo
dhātusvabhavataḥ ||

69 Достаточно вспомнить тут хотя бы часто приводимое Шанкарой речение из Брх.-уп., (3.4.2): «Нельзя увидеть свидетеля видения... и нельзя помыслить то, что

пронизывает собой мысль» — 'Na dṛṣṭer draṣṭāraṃ paśyeḥ... na vijñāter vijñātaraṃ vijñāniyaḥ'.

Помимо чисто полемических целей (а «бесконечный регресс» наблюдающих друг друга сознаний — это, как известно, один из популярнейших критических аргументов ньяя-вайшешики, обращенный против представления веданты о сознающем атмане), эта тема смыкается здесь с более общей проблемой авторефлексии сознания. По мысли Шанкары, чистая основа сознания никогда не может обернуться на себя самое, не может сделаться собственным объектом: «Действие, направленное на свой собственный источник, не может быть [помыслено] непротиворечиво; ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться» — 'Tarhi... na tad dārmātvaṃ asnuvita svātmāni kriyāvirodhāt | na hy agnir uṣṇaḥ saṃ svātmānaṃ dahati | na hi naṭaḥ śikṣitaḥ saṃ svakandhaṃ adhiroḥṣyati' (Шанкара. Комментарий к Брахма-сутрам, 3.54). Вот такое сознание, лишенное свойств и определений, — сознание, не доступное ни слову, ни понятию, ни чувственному образу, может полностью раскрыться лишь во внезапной вспышке «озарения» (pratibhā).

⁷⁰ МК, 4.82:

Sukham āvriyate nityaṃ duḥkhaṃ vivriyate sadā |
Yasya kasya ca dharmasya graheṇa bhagavān
asau ||.

⁷¹ 'Parokṣapriyā iva hi devāḥ pratyakṣadviṣaḥ'. О роли «косвенного» обозначения атмана, в том числе о роли самих священных текстов в онтологической структуре мира см.: Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия.

⁷² МК, 4.100:

Durdarśam atigambhīram ajam samyaṃ visāradam |
Buddhva padam anānātvaṃ namaskurmo yathābalam ||.

Глава II

БХАРТРИХАРИ. РЕЧЬ И МИР: ВЫРАЖЕНИЕ ИЛИ ТВОРЕНИЕ?

¹ Biardeau M. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. P., 1964, p. 252.

² Там же, p. 31.

³ См.: Coward Harold G. and Raja Kunjunni K. *Historical Resume*. — Coward Harold G. and Raja Kunjunni K. (Authors and Editors). *The Philosophy of the Grammarians* (Encyclopedia of Indian Philosophies) Princeton, N.J., 1990, p. 13 — 14.

⁴ Там же, p. 33.

⁵ Даже название этого комментария остается не вполне установленным. Индийский исследователь Ашок Аклуджар (Ashok Aklujkar) отмечает, что позднейшие грамматисты обыкновенно упоминают его как 'Tri-paḍī' («Трехчастие»); однако обычное название, под которым он известен сейчас, это 'Mahā-bhāṣya-praḍīpikā', или «Освещение великого толкования». Часто его называют просто «Заметками» («Tīkā») Бхартрихари к Маха-бхашьям. Сохранилась лишь небольшая часть прежде существовавшего текста, остальное, к сожалению, утрачено.

⁶ См.: Aklujkar Ashok. *Bhartrhari*. — Coward Harold G. and Raja Kunjunni K. *The Philosophy of the Grammarians*, p. 122.

⁷ См.: Takakusu J. A Record of the Buddhist Religion As Practised in India and the Malay Archipelago. Oxf., 1896, p. 180. Согласно И-Цзину, Бхартрихари «семь раз становился монахом и семь раз возвращался обратно в мир» (Takakusu J. A Record, p. 179).

⁸ См.: Iyengar H. R. Rangaswamy. Bhārtṛhari and Dinnaga. — Journal of the Buddhist Branch of the Royal Asiatic Society. 1951, № 26; Frauwallner E. Dinnāga, sein Werk und seine Entwicklung. — Wiener Zeitschrift für Kunde Süd- und Ostasiens, 1961, № 5, p. 125. В проведенных ими текстологических исследованиях показано, что прямые цитаты из Бхартрихари встречаются в главном произведении Дигнаги 'Pramāṇa-samuccāya-vṛtti' («Комментарий к собранию [работ] о достоверных источниках познания»). Они входят в текст пятой главы и касаются по преимуществу логического приема aroha-pariccheda («опровержение [возможности логического] снятия») (см. об этом: Katsura S. The Apoha Theory of Dignāga. — Journal of Indian and Buddhist Studies, 1979, № 28.1, p. 16 — 20). Японский ученый Масаки Хаттори убедительно доказал сходство между представлением Дигнаги об 'aroha' и понятием Бхартрихари о «jāti» («всеобщем», «родовой категории»), каким оно предстает во второй и третьей главе трактата «Вакья-падия» прежде всего в специальном разделе о jāti из третьей главы (см.: Hattori M. The Sautrāntika Background of the Apoha Theory. — Buddhist Thought and Civilization: Essays in Honor of Herbert V. Guenther. Emeryville, 1977, p. 50—52). Как показывают в своем исследовании Кауард и Кунджунни Раджа, Дигнага определенно цитирует три стиха из «Вакья-падии» Бхартрихари (это стихи 2.155, 2.158 и 3.14.8). Более того, он в конечном счете сходится с Бхартрихари, также полагая, что смысл цельного высказывания (vākya) может раскрываться лишь во вспышке некой «интеллектуальной интуиции» (pratibhā) (См.: Вакья-падия — далее VP, — 2.143:

Вне связи с предложением

смысла слова становится непонятным. |

Смысл предложения,

именуемый «вспышкой» [постижения],

впервые возникает

только в нем самом. ||

Apoddhāre padasyāyaṃ vākyaṁ artho viveditaḥ |

Vākyaṁ arthaḥ pratibhākyo yaṁ tenādāv

upajanyate ||. —

(См.: Katsura S. Buddhist Logicians. — Coward Harold G. and Raja K. Kunjunnī. The Philosophy of the Grammarians, Historical Résumé, p. 27 — 28). И примерно та же дата для Бхартрихари предложена и Хадзиме Накамурой на основании изучения тибетских источников (см.: Nakamura Hajime. Tibetan Citations of Bhārtṛhari's Verses and the Problem of His Date. — Prof. Susumu Yamaguchi Presentation Volume. Kyoto, 1955, p. 122 — 136).

⁹ См.: Hiriyanna Mysore. Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1976, p. 182 — 183. Эрих Фрауваальнер предлагает в этой связи следующие даты: Васурата — 430 — 490 гг., Бхартрихари — 450 — 510 гг. Комментатор Бхартрихари — Пуньяраджа (Puṇyagāja) несколько раз упоминает Васурату в своем комментарии ко второй главе «Вакья-падии» (2.54, 2.55, 2.480, 2.483). Васурата назван первым учителем Бхартрихари также в более позднем комментарии Синхасури (Simhasūri) к работе Маллавадина (Mallavādin) 'Naya-cakra' — «Круг точек зрения» (см.: Subramania Iyer K.A. Bhārtṛhari. A Study of the Vākya-pādiya in the Light of the Ancient Commentaries. Poona, 1969, p. 3).

¹⁰ Subramania Iyer K.A. Bhartṛhari, p. 10 — 11.

¹¹ См.: Pt. Sastrī Charu Deva. Vākyapādiya with the Commentary of Vṛṣabhadeva. Lahore, 1934. Точности ради стоит упомянуть о том, что отрывки из «Вритти» публиковались в 1887 г. Гангадхарой Шастри Манавалли (Pt. Manavalli Gangadhara Sastrī) в собрании «Бенаресских санскритских текстов» ('Benares Sanskrit Series'), однако там авторство комментария приписывалось Пуньярадже (Punyaṛāja).

¹² См.: Biardeau M. Vākyapādiya, Brahmakāṇḍa, avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. Traduction, Introduction et Notes. P., 1964.

¹³ См.: Subramania Iyer K.A. Bhartṛhari, p. 16 — 36.

¹⁴ См.: Akluṅkar Ashok, Bhartṛhari — Coward Harold G. and Raja K. Kunjunni. The Philosophy of Grammarians, p. 121.

¹⁵ Biardeau M. Vākyapādiya. Brahmakāṇḍa, p. 21.

¹⁶ См.: Subramania Iyer K. A. Bhartṛhari... p. 36 — 40.

¹⁷ См.: Там же, p. 40 — 44.

¹⁸ ...неуничтожимый [Слог] — 'akṣara' (букв. «не текучий», «не утекающий», — отсюда: «непреходящий», «вечный»). — Вообще это обычный лингвистический термин для обозначения конечной единицы дробления, узнаваемой внутри звучащего текста. М.Биардо даже прямо переводит его здесь как «фонему» ('le Phonème').

¹⁹ ...проявляется — *vivartate*. — Производное от глагольного корня 'vi-vṛt', то есть «являться», «становиться очевидным, явным». Между прочим, это один из самых значимых терминов в Шанкаровой адвайта-веданте, где вся вселенная, все сотворенное сущее считается всего лишь «видимостью», «кажимостью», «иллюзорным явлением» (*vivarta*). Потому, скажем, у Шанкары *vivarta* открывает собою длинный ряд синонимов, включающий, среди прочих, знаменитую «космическую иллюзию» (*māyā*), «неведение» (*avidyā*), «обманчивый отблеск» (*ābhāsa*) и другие подобные слова.

²⁰ ...сил — *śakti* (букв. «потенция», «творческая сила»). — В адвайта-веданте «шакти» предстает не как независимая, автономная сущность, но скорее как сила, целиком зависящая от Брахмана, как его собственная творящая мощь. Для шиваитских учений (в том числе для многих течений кашмирского шиваизма) шакти часто персонифицируется в образе независимой космической «энергии» высшего Брахмана; здесь она оказывается самостоятельной богиней Шакти, которая обыкновенно рассматривается как возлюбленная, подруга Шивы.

²¹ VP, 1.1-2:

Anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yadākṣaram |
Vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ ||
Ekam eva yad āmnātam bhinnasaktivyapāśrayat |
Apṛthakte 'pi śaktibhyaḥ pṛthaktveneṇa ca
vartate ||.

²² Харивришабха. Комментарий к VP, 1.1:

sarvapanikalpātītātattvaṃ bhedasamsargasamatikrameṇa samāviṣṭaṃ sarvābhīḥ
śaktibhir vidyāvidyāpravibhāgarūpaṃ apravibhāgaṃ kālabheda darśanābhyaśena
mūrtivibhāgabhāvanayā ca vyavahārānupātibhir dharmādharmaiḥ
sarvasvavasthāsvanāśritādinidhanaṃ brahmeti pratijñayate |.

²³ Там же:

...bhedānukāreṇāsatyavibhaktānyarūpopagrāhitā... | svapnaviśayapratibhāsavat|.

24 Там же:

prakṛtītvam api prāptān vikārān akaroti saḥ | ṛtudhāmeva grīṣmānte mahato
meghasamplavān ||.

25 Там же:

tasyaikam api caitanyaṁ bahudhā pravibhajyate | aṅgārāṅkitam utpāte vārirāśer
ivodakam ||.

26 Там же:

tat tu bhinnarūpābhimatānām api vikārānām prakṛtyanvayitvācchabdopagrāhyatayā
śabdopagrāhitayā ca śabdatattvam ity abhidhiyate |.

27 Там же:

sūkṣmām arthenāpravibhaktatattvām ekām vācam anabhiṣyandamānām |.

28 Там же:

ekatvasyāvirodhena śabdatattve brahmaṇi samuccitā virodhinya ātmabhūtāḥ
śaktayaḥ |.

29 Строго говоря, термин 'vaikharī' следует переводить как «грубая», «овеществленная» [речь] (от 'vikhara' — «твердое, плотное тело»); как мы увидим позднее, эта форма речи действительно соотносится с уровнем осязаемых, овеществленных объектов, образующих сотворенную вселенную. Однако, поскольку онтологический статус такой вселенной все еще остается неясным, я решила остановиться на более нейтральном термине «проявленная». Тут я в целом следовала предложению М.Биардо, переводившей 'vaikharī' как «l'étalée [parole]».

30 VP, I.143:

Vaikharyā madhyamāyās ca paśyantyās caitad
adbhutam |

Anekātirthabhedāyās trayyā vācaḥ paraṁ padam ||.

31 Форма речи (vāg-rūpatā) — то есть «образ», «очертания», «внешняя линия» речи, но вместе с тем — исходя из санскритского термина — это и «сущность» речи, «сердцевина» изначального Слова, которое вечно присутствует в основании предметного мира.

32 VP, I.124:

Vāgrūpatā ced utkrāmed avabodhasya śāsvati |

Na prakāśaḥ prakāśeta sa hi pratyavamarśini ||.

33 См.: Харивришабха. Комментарий к VP, I.124: vāgrūpatāyām cāsatyām utpanno 'pi prakāśaḥ paratūpam anaṅgikurvan prakāśanakriyāsādhana rūpatāyām na vyavatiṣṭhate | — «Если бы [сознание] не обрело формы слова, то даже начини свет светить, ему не удалось бы [проявить] ничего [помимо собственной своей сущности], и он не смог бы осветить [ничего другого]».

34 Между прочим, в трактате Абхинавагупты 'Tantra-āloka' («Свет тантры») «проявленная» речь предстает в следующем виде:

Но причиной появления фонем (varṇa)

в их проявленной форме (sphuṭa) |

Остается грубая, проявленная [речь] (vaikharī),

чьи следствия [становятся известны]

с появлением предложений и прочего. || —

Yā tu sphuṭānām varṇānām utpattau kāraṇam
bhavet |

Sā sthūlā vaikharī yasyāḥ kāryam vākyaḍi
bhūyasā ||.

(A b h i n a v a g u p t a. Tantra-āloka, 3.244).

³⁵ См.: Харивришабха. Комментарий к VP, 1.143: 'sthāneṣu vidhṛte vāyau kṛtavaparaigrahā | vaikharī vāk prayoktṛnām prānavṛttinibandhanā ||'.

³⁶ VP, 1.115:

Vibhajan svātmāno granthīn śrutirūpāḥ
pṛthagvadhāḥ |

Prāṇo varṇān abhivyajya varṇeṣv evopalīyate ||.

³⁷ В кашмирском шиваизме стадия «Срединной» (*madhyamā*) речи помечена прежде всего деятельностью речи, которая, даже оставаясь замкнутой в границах ментальной сферы, уже обретает двойственность «означаемого» (*vācu*) и «означающего» (*vāca*). Это речь, на деле еще не воплотившаяся во множество произносимых звуков и соответствующее им множество объектов; и однако она уже несет в себе возможность этого будущего разрыва, будущего дробления. Как говорит Абхинавагупта в 'Parā-triṃśikā-vivaraṇa' («Комментарий к тридцати [шести шлокам] о Верховной [Богине]»), «Срединная же [речь], в свою очередь, выявляет двойственность означающего и означаемого» — '*madhyamā punaḥ tayor eva vāyavācakaayoḥ bhedam ādarśya...*' (A b h i n a v a g u p t a. Parātriṃśikā-vivaraṇa. Srinagar, 1918, с.5). Разумеется, в самой этой двойственности термин '*vācu*' соответствует как объектам, так и их смыслом (другой термин, часто применяющийся в подобном же контексте, — это '*artha*'), тогда как '*vāca*' обозначает ту особую силу, что сама приписывает смыслы и созерцает объекты. Ту же двойственность, проявляющуюся на уровне «Срединной» речи, подмечает и Бхартрихари. Соответствующие термины, которые мы находим в «Вакья-падии», — это '*saṃjñā*' для «означающего» и '*saṃjñin*' для «означаемого», то есть для объектов.

³⁸ VP, 1.75:

Sphoṭasyābhinnakālasya dhvanikālānupātinah |

Grahaṇopadhibhedena vṛttibhedam pracakṣate ||.

³⁹ В терминах Патанджали, '*sphoṭa*' — это первоначальный, «идеальный» звук, тогда как '*dhvani*' — звук конкретный, артикулируемый, тот звук, что реально опирается на голос и дыхание говорящего (см.: Патанджали. Mahā-bhāṣya («Великий комментарий») к «Сутрам» Панини, 1.1.70 и «Варттике» Катьяяны, 5:

Вот почему «спхота» — это само слово, |

«Дхвани» же — лишь свойство слова. ||

Evaṃ tarhi sphoṭaḥ śabdaḥ |

Dhvaniḥ śabdagaṇaḥ ||).

Как говорит С. К. Субраманья Айер, у Патанджали термин '*sphoṭa*' «не прилагается к элементу, несущему смысл. Там он означает всего лишь постоянный аспект фонемы, который берется отдельно от вариативности, сообщаемой особыми, конкретными обстоятельствами» (S u b r a m a n i a I y e r S.K. Bhartṛhari... р. 157). О различиях между Патанджали и Бхартрихари см. также: B r o u g h J. Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians. — Transactions of the Philological Society. Oxf., 1951, р. 35 — 37; B i a r d e a u M. Théorie de la connaissance, р. 256.

⁴⁰ Строго говоря, такое различие действительно только для гласных (причем «протяженные» (*pluta*) гласные встречаются лишь в древних ведийских текстах); согласные же считаются равными по своей долготе половине краткого гласного.

⁴¹ В Комментарий к «Вакья-падии» это объясняется так: «Первичный звук считается причиной восприятия слов, тогда как вторичный звук — это предварительное условие различий в конкретном положении [органов артикуляции во время его про-

изнесения]» — 'śabdasya grahaṇe hetuḥ prākṛto dhvanir iṣyate | sthitibhede nimittatvaṃ vaikṛtaḥ pratipadyate ||' (Х а р и в р и ш а б х а. Комментарий к VP, 1.76). Правда, Харивришабха приводит этот пассаж со ссылкой на трактат 'Saṅgraha' («Собрание») грамматиста Вьяди (Vyāḍi).

⁴² В кашмирском шиваизме «Видящая» Речь, хотя и оставалась вне двойственности «означающего» (vācaka) и «означаемого» (vācya), уже обременена внутренней «силой желания» (icchā-śakti). Кашмирец Сомананда в трактате «Śiva-dṛṣṭi» («Созерцание Шивы») писал:

Видящая [речь] —

это поистине действие... | —

'Paśyanti hi kriyā... |'

(S o m ā n a n d a. Śiva-dṛṣṭi, 2.83).

Понятно, однако, что такое действие пребывает там в своей латентной форме как некая потенция, которая лишь стремится к реализации.

⁴³ Х а р и в р и ш а б х а. Комментарий к VP, 1.143: 'paraṃ tu paśyanti rūpaṃ anapabhraṃśaṃ asaṅkirṇaṃ lokavyavahārātītaṃ | tasyā eva vāco vyākaraṇena sādhutvajñānalabhyena vā śabdapūrveṇa yogenādhigamyata ity ekeṣāṃ āgamaḥ |'.

⁴⁴ Там же, 1.143: 'pratisaṃhṛtakramā satyapyabhede samāviṣṭakramaśaktiḥ paśyanti | sā calācala pratilabdhasamādhānā cāvṛtā viśuddhā ca sanniviṣṭajñeyākārā pratilīnākārā nirākārā ca paricchinārthapratyavabhāsā saṃsṛṣṭārthapratyavabhāsā praśāntasavārthapratyavabhāsā cety aparimāṇabhedā |'. Этот пассаж о «Видящей» Речи почти буквально процитирован Абхинавагуптой в трактате 'Īśvara-pratyabhijñā-vivṛtī-vimarsīni' («[Трактат] о тонком постижении, ведущем к узнаванию Господа»): 'tad āha tatrabhāvān bhārthariḥ pratisaṃhṛtakramāntaḥ saty apy abhede samāviṣṭa kramaśaktiḥ paśyanti | sā acalā ca calā pratilabdhasamādhānā ca sanniviṣṭajñeyākārā pratilīnākārā nirākārā ca paricchinārthapratyavabhāsā praśāntapratyavabhāsā ca |' — «И так сказано достопочтенным Бхартрихари: „Эта «Видящая» [Речь] рассматривается как сила последовательного [развертывания], которая задает порядок последовательных [шагов], хотя сама [все же] остается нераздельной. Она движется и неподвижна, и она схватывается умственным сосредоточением, она может содержать [в себе] формы объектов восприятия, или она может сбрасывать эти формы, или она может оставаться полностью лишенной форм, она может обретать видимость отдельных [внешних] объектов или же обретать видимость [их] отсутствия“». (A b h i n a v a g u p t a. Īśvara-pratyabhijñā-vivṛtī-vimarsīni. Kashmir Series of Texts and Studies. LXII. 1941, Vol. II, p. 226). Как ни странно, М.Биардо ошибочно указывает на более поздний пассаж из Бхартрихари, считая, что именно его цитирует Абхинавагупта. Но, помимо совершенно очевидного почти буквального текстуального совпадения, у нас есть и свидетельство самого Абхинавагупты, который прямо ссылается здесь на Бхартрихари.

⁴⁵ VP, 1.83:

Pratyayair anupākhyeyair grahaṇānugūṇais tathā |

Dhvaniprakāśite śabde svarūpaṃ avadhāryate ||.

⁴⁶ Позднее допущение четвертого уровня речи относится к важнейшему теоретическому положению одной из главных религиозно-философских школ кашмирского шиваизма — школы пратьябхиджня. Абхинавагупта, для которого представление об этом высшем уровне (известном как parā vāk — «Высшая Речь») стало просто краеугольным камнем всего учения, критикует Бхартрихари как раз за то, что тот прямо не называет его в «Вакья-пади». Но, конечно, parā vāk занимает весьма заметное

место в комментарии Харивришабхи (по какому-то странному недосмотру Андре Паду упустил это в своей книге, говоря, что «понятие высшей речи полностью отсутствует и в „Вакья-падини“, и во „Вритти“»). В своем трактате 'Parā-triṃśikā-vivaraṇa' Абхинавагупта представляет parā vāk как подлинное основание всех прочих форм речи, равно как и всей существующей вселенной: «...Это высшее [состояние] поистине присутствует и на уровне „Видящей“ [Речи], и на всех остальных [ее уровнях], ибо без него и на уровне „Видящей“ [Речи], и на всех остальных [ее уровнях] наступила бы тьма, а значит, и отсутствие сознания» — '...tad uttaraṃ paśyantyādiśasv api vastuto vyavasthitā tayā vinā paśyantyādiṣu aprakāśatapatyā jaḍa-īprasaṅgāt |' (Parātriṃśikā-vivaraṇa, p. 5).

⁴⁷ Отрывок взят из «Ригведы» ('Rg-Veda', 1.164.45). Санскритский текст приведен ниже, в следующем примечании (внутри отрывка из комментария Харивришабхи). Заметим лишь, что здесь, в стихе «Ригведы», привычный нам порядок уровней перевернут.

⁴⁸ Харивришабха. Комментарий к VP, 1.143: 'saisā trayī vāk caitanyagranthivivartavad anākhyeyapariṃāṇā tūriyeṇa manuṣyeṣu pratyavabhāṣate | tatrāpi cāsyāḥ kiṃ cid eva vyāvahārikam anyat tu sāmānyavyavahārātītam | āha ca catvāri vāk parimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā ye maṇiṣaṇḥ | guhā trīṇi nihitā neṅgayanti tūriyaṃ vāco manuṣyā vadanti || iti || tasyās cāsāṅkīṇaṃ vāco rūpaṃ kārtysena... vyākaraṇākhye nibaddham |'.

⁴⁹ Вся эта [вселенная] (etad viśvam) — то есть весь сотворенный мир, который заполнен живыми душами и неодушевленными вещами; ведь 'viśva', или «Всеобщее», как мы помним, — это первый уровень «космической» манифестации Брахмана. В кариках Гаудапады этому уровню соответствует первый «шаг» сознания — его «бодрствующее» состояние (jāgarita). Здесь, у Бхартрихари и Харивришабхи, уровень viśva соотносится с первой стадией разворачивания речи, которая разворачивается в мир (или «проявляет», «выражает» себя в виде мира).

⁵⁰ VP, 1.120:

Śabdasya pariṇāmo 'yam ity āmnāyavido viduḥ |
Chandobhya eva prathamam etad viśvaṃ vyavartate ||.

⁵¹ VP, 1.9:

Satyā viśuddhis tatroktā vidyaivaikapadāgamā |
Yuktā praṇavarūpeṇa... ||.

⁵² VP, 3.2.56:

Sarvatha rūpatā śuddhiḥ jñānasya nirupāśrayā |
Tato 'py asya parāṃ śuddhim eke prāhur arūpikāṃ ||.

⁵³ Maitryupaniṣad, 6.22:

Dve brahmaṇi veditavye śabdabrahma paraṃ ca yat |
Śabdabrahmaṇi niṣṇataḥ paraṃ
brahmādhigacchati ||.

⁵⁴ В системе Шанкары оно получило название 'vyāvahārika-jñāna', то есть «эмпирическое», «условное», «практически удобное» знание. Согласно адвайтаведанте, такое «эмпирическое знание», или «эмпирическое сознание», абсолютно противоположно «высшему знанию», то есть «знанию с точки зрения высшей истины» (pāramārthika-jñāna), которое в конечном счете отождествляется с самым высшим Брахманом. Стало быть, «эмпирическое знание» — это всего лишь удобное орудие для преодоления трудностей и решения повседневных задач, тогда как «высшее знание» вообще не может приносить пользу, не может становиться сред-

ством или инструментом, но по самой сути своей совпадает с собственной целью — «Брахманом, лишенным свойств» (nirguṇa-brahma), или «чистым атманом».

⁵⁵ Maitrūpaniṣad, 6.22: 'dve brahmaṇi abhidhyeye śabdaś caśabdaś cātha śabdenaivāśabdam aviṣkriyate 'tha tatra om iti śabdo 'nenordhvam utkranto 'śabde nidhānam iti... |'.

⁵⁶ Гаудапада. Мандукья-карики, 1.26:

Prāṇavo hy aparaṃ brahma prāṇavaś ca paraḥ
smṛtaḥ |.

⁵⁷ Prāśnopaniṣad, 5.2: 'etad vai satyakāma paraṃ cāparaṃ ca brahma yad omkāraḥ |'.

⁵⁸ VP, 1.51:

Āṇḍabhāvam ivāpanno yaḥ kratuḥ śabdasaṃjñakaḥ |
Vṛttis tasya kriyārūpā bhāgaś labhate kramam ||.

⁵⁹ См.: Х а р и в р и ш а б х а. Комментарий к VP, 1.51: «Перестав обретать всевозможные отличия, „внешнее“ слово обычной практики исчезает во „внутреннем органе“ как в [однородном] цветке желтка в павлиньем яйце, но оно все же не теряет прежде обретенных различий, [которые сохраняются внутри] в своей изначальной форме потенциалов» — 'sarvavibhāgogrāhapratīsamhāreṇa bāhyo vyāvahārikaḥ śabdo 'ntaḥkaraṇa mayūrādyāṇḍarasavat pūrvavibhāgogrāhabhāvanāmātrām avyatikrāman pratīlyate |'. «Внутренний орган» (antaḥ-karaṇa), упоминаемый в тексте Харивришабхи, — это совокупность ментальных функций. После разбора карик Гаудапады мы уже помним, что составляют его buddhi (разум, разумно-волевое начало, способность принимать решения со знанием дела), manas (ум, рассудок, интегратор данных органов чувств) и ahaṃkāra (самосознание, личное, индивидуальное «я»). У Харивришабхи тут подразумевается обратное движение Слова, или Речи, когда оно постепенно втягивает, убирает свои щупальца прочь от внешних восприятий «бодрствующей» жизни, чтобы начать свое движение внутрь, к собственной своей природе. Первый шаг на таком пути — это, конечно, погружение во «внутреннее» состояние (в терминах Бхартрихари это «Среднее» — madhyatā — состояние Речи), когда Речь проявляется как «внутренняя», чисто ментальная деятельность. А все упомянутые выше «потенции» (bhavanā), которые латентно сохраняются в сердцевине Речи на всем этом пути, когда она «сворачивается», обращаясь вспять, — те же самые силы, потенциалы, что изначально напрягали ее изнутри, понуждая Речь начать творение вселенной.

⁶⁰ Другая аллегория, ставшая популярной у кашмирцев и передающая все тот же образ рвущейся вперед, взрывающейся изнутри «потенции», или «силы», — это семечко баньяна. См., например, Parātrīpikā-kārikā, 24:

Так же как огромный баньян

содержится в семечке

лишь в виде потенции, |

Вся вселенная, со всеми ее

подвижными и неподвижными сущностями,

уже содержится в сердце

[верховного Господа]. || —

Yathā nyagrodhabijasthaḥ śaktirūpo mahādrumaḥ |

Tathā hṛdayabijasthaṃ viśvam etad carācaram ||.

⁶¹ VP, 1.2:

Ekam eva yad āmnātaṃ bhinnasaktivyapāśrayat |

Apṛthakte 'pi śaktibhyaḥ pṛthaktvena ca

vartate ||.

62 VP, 1.6:

Śabdānām yataśaktitvaṃ tasya śākhāsu dṛśyate ||.

63 Харивришабха. Комментарий к VP, 1.6: 'śabdānām yataśaktitvaṃ | tathārthapratyāyane sāmāthyāt tathābhyudaya hetutvāt |'. Тут можно вспомнить еще и комментарий Катьяны к «Сутрам» Панини, где сказано: «Коль скоро, вначале изучив шастры, мы [научаемся правильно] употреблять [язык], мы достигаем наслаждения точно так же, как и при употреблении слова Вед» — 'śāstrapūrvake prayoge 'bhyudayas tat tūlyam vedāśabdena |' (Kātyāyana. Vārttika, 1.10.21).

64 В этом, кстати, и причина того, что К. А. Субрамания Айер в своем английском переводе комментария Харивришабхи передает термин 'abhyudaya' словом «заслуга», очевидно стараясь подчеркнуть четкие религиозные коннотации. Хотя я и не согласна с ним в данном случае, внутренний пафос такого толкования мне вполне понятен. См.: Iyer K. A. Subramania. The Vākyapadiya of Bhaṭṭarhari with the Vṛtti, p. 9.

65 Вот слова Бхартрихари:

Средство постижения

и знак (anukāra) этого [Единого] —

это Веда; |

Хоть она и едина,

знатоки передают ее

как бы во многих изводах. ||

(Вакья-падия, 1.5).

'Prāptiyupāyo 'nukāraś ca tasya vedo

mahārṣibhiḥ |

Eko 'py anekavartmeva samāmnātāḥ prthak

prthak ||'.

66 Biardeau M. Théorie de la connaissance, p. 282.

67 VP, 3.6.18:

Caitanyavat sthitā loke dikkālaparikalpanā |

Prakṛtiṃ prāṇinām taṃ hi ko 'nyatha

sthapaṣyati ||.

68 Смысл (artha). — Тут, в этой карике, в принципе возможен даже такой перевод: «ведь именно посредством слова устанавливается объект», поскольку artha может означать как «смысл» («коннотацию»), так и «объект», «предмет» познания («денотацию»).

69 VP, 1.129-130:

Svamātrā paramātrā vā śrutyā prakramyate yathā |

Tathaiva rūḍhatāmeti tayā hy artho vidhiyate ||

Atyantam atathābhūte nimitte śrutyupāśrayāt |

Dṛśyate 'lātacakṛādaḥ vastvākāranirūpaṇā ||.

И кстати, два состояния, приближенно обозначенные здесь как «[внутренняя] „Самость“» (svamātra, букв. «только сам», «единственно сам», «внутреннее я») и «Высшее» (paramātra, или «только иной», «единственно иной», и, одновременно, «только Высший [Брахман]»), в целом соответствуют двум высшим состояниям из четырехчленной таблицы Гаудапады. Это конечно же уровень «глубокого сна» (suṣupti, supta) и уровень неопределимого «Четвертого» (tuṣṭya). В своем Комментарии Харивришабха представляет их как два разных взгляда, которых придерживались соответственно те, кто верил в главенство «внутреннего сознания» — (caitanya)

(«сознание, порождающее лоно всех существ, распространяется вовне как масло, выдавленное из кунжутных семян...» — 'caitanyaṃ bhūtaṇi tilakṣodarasavat pravibhajyate... |'), и те, кто отстаивал главенство трансцендентного вечного Брахмана («подобно искрам, [летающим] от большого огня, подобно облакам, [гонимым] легким ветерком, подобно струйкам воды, [вытекающим] из разбитого лунного камня, или же подобно деревьям „сала“, [растущим] из земли, или баньянам, [выпускающим] воздушные корни из своих баньяновых семечек...» — 'tad yathā mahato 'gner vispulīṅgaḥ sūkṣmād vāyor abhraghanāścandrakāntād vibhāṅgīnyas toyadhārāḥ pṛthivyā vā sālādayo nyagrodhādhanābhyo vā sāvarohaprasavā nyagrodhā... |'). Х а р и в р и ш а б - х а. Комментарий к VP, 1.129. Но, как мне кажется, и у Бхартрихари, и у Гаудапады две эти версии творения мира и объектов вовсе не противоречат друг другу, скорее друг друга дополняют.

⁷⁰ Интересно отметить, что понятие «вспыхивания» смысла или истинного знания, понятие «внезапного озарения» (pratibhā), которое играет такую большую роль в шиваитском учении Абхинавагупты, одновременно рассматривается там и как особое состояние «между» двумя сущностями, как пульсирующий и живой промежуток между двумя постоянными точками. Pratibhā дает адепту возможность непосредственно заглянуть в самую сердцевину изначального самосознания, однако этот взгляд по сути своей может быть лишь колебанием, напряженной вибрацией и игрой, возникающей между двумя элементами. По словам Абхинавагупты, «это сознание, восхваляемое в текстах священной традиции как „озарение“ (pratibhā) или же как „развертывание“ (unmeṣa) и так далее, пребывает в интервале между двумя парными постижениями, когда первое уже завершилось, второе же еще не возникло» — 'bhavati cedam astamitodeṣyad ubhaya kalpajñāntaralāvartyunmeṣapratibhādiśābdāgamagītam... |' (A b h i n a v a g u p t a. Parātrīpīkā-vivaraṇa, p. 106). Видимо, все здесь зависит от способности адепта удерживать такое двойственное и напряженное колебание, все определяется его умением балансировать между двумя точками отсчета. И если у Абхинавагупты такое самосознание еще рассматривается по преимуществу как некая психологическая и космологическая реальность, то для Бхартрихари важнее сам энергетический «узор», который становится ясно различим в свете внезапной вспышки pratibhā.

⁷¹ VP, 1.84:

Nādaṁ āhita bhijāyāṁ antyena dhvaninā saha |
Avṛttaparipākāyaṁ buddhau śabdo 'vadhāryate ||.

⁷² Сам термин 'pratyabhijñā' впервые встречается в буддийских эпистемологических трактатах (в палийской огласовке — 'paccabhiññā'), где он означает по преимуществу некое особое знание, достигаемое благодаря «узнаванию» ранее заученных знаков, или 'abhiññā' (палийская форма — 'abhiññā').

⁷³ Теория «воспоминания», «припоминания» представлена в диалогах Платона «Менон» и «Федон»; но тут приходит на ум еще и мифологическая история, рассказанная в «Федре». Там говорится, что душа впитывает в себя всю мудрость мира, еще пребывая в божественных чертогах; потом, за время своего утомительного путешествия вниз, к земле, душа забывает большую часть этого знания. Теперь она способна обрести потерянное и «припомнить» все, что знала прежде, благодаря постоянному философскому анализу и сосредоточенному размышлению. (см.: П л а - т о н. Федр, фрагмент 249 c-d): τοῦτο δὲστυ ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυλὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἰ ναι̐ φαμεν, καὶ ἀνακῦψασα εἰς τὸ ὁ ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου

διάνοια' πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοῖς ἀνὴρ ὑπομνήνασιν ὁρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετάς τελοῦμενος, τέλος ὄντως ὁμόως γίγνεται — «А это и есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала Богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до истинного бытия. Потому по справедливости окрыляется лишь ум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен Бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» (пер. А. Н. Егунова. — См.: П л а т о н. Сочинения в трех томах. Перевод с древнегреческого. Под общей редакцией А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса. Т. 2. М., 1970, с. 185).

⁷⁴ VP, 1.123 — 124:

Na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte |
 Anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsatē ||
 Vāgrūpatā ced utkrāmed avabodhasya śāśvati |
 Na prakāśaḥ prakāśeta sā hi pratyavamarśini ||.

Правда, термин, которым обозначено здесь «узнавание», иной — 'pratyavamarśa', но это слово (наряду с прочими производными от термина 'vimarśa', означавшего «активное, действенное знание», «познавательную энергию», «саморефлексию») в кашмирском шиваизме был столь же употребителен, как и 'pratyabhijñāna'. У Абхинавагупты и других кашмирцев 'pratyavamarśa' обыкновенно рассматривалась как нераздельный союз между двумя аспектами высшего сознания, как тесное слияние 'prakāśa', или ясного сияния чистого сознания, и 'vimarśa', или активного самоосознания как динамической стороны высшего «Я».

⁷⁵ VP, 1.126 — 127:

Saiśa saṃsāriṇāṃ saṃjñā bahir antaś ca vartate |
 Tanmātrām avyaktikrāntaṃ caitanyaṃ
 sarvajātiṣu ||
 Arthakriyāsu vāk sarvān samīhayati dehinaḥ |
 Tad utkrāntau viśaṃjñeyaṃ drśyate
 kāṣṭhakuṭyavat ||.

В издании В. Абхьянкара и Мадхья Лимайе 127-я карика представлена отдельно, под своим номером. В издании К. А. Субрамания Айера и в переводе М. Биардо она не считается самостоятельным стихом. Отсюда и разница в нумерации: согласно счету В. Абхьянкара и Мадхья Лимайе, в «Брахма-канде», первой главе «Вакья-пади», насчитывается 156 карик, тогда как по К.А.Субрамания Айеру и М. Биардо их всего 155.

⁷⁶ См.: И с а е в а Н. В. Шанкара и индийская философия, р. 87 — 95. И в самом деле, если атман считается лишенным каких бы то ни было свойств и качеств (а именно таким он предстает в адвайта-веданте), если он вообще есть не что иное, как чистое основание сознания, это значит, что по самой своей сути он не может обернуться на самое себя, никогда не может сделаться собственным объектом. Этот вечно пребывающий взгляд, идущий изнутри, это сияние, явно реальное для самого себя, но невидимое снаружи, для стороннего наблюдателя, этот луч света, движущийся в полной тьме, поскольку там нет объектов, которые он мог бы освещать, — короче, этот свет атмана по самой сути своей невыразим, неопределим и о нем ничего нельзя сказать помимо того непреложного факта, что он есть. Каждое слово тут спадает как мертвая шелуха, каждое определение оказывается ложным, как только

мы пробуем применить его к атману; единственно возможное описание такой реальности дано в Брх.-уп. 2.3.6 и др.: 'neti neti' — «не так, не так». И все же в самой сущности языка есть нечто, позволяющее нам раскрыть реальность, не связывая ее жестким определением, не вешая на нее ярлычок четкого обозначения; есть некие способы «говорения около», которые позволяют нам держаться в тесной близости к чистому бытию и чистому сознанию, есть способы «косвенного» приближения к нему. В европейской философии традиция, делавшая ставку на творческую природу языка, нашла ясное выражение у Вильгельма фон Гумбольдта (W.Humboldt); позднее это направление было подхвачено многими другими филологами и философами (одним из них был, кстати, русский лингвист и философ Александр Потебня), но самое яркое выражение оно нашло, пожалуй, в поздних работах Мартина Хайдеггера. Как сказано в одном из его эссе, «Der Mensch aber vermagt nur zu sprechen, insofern er, der Sage gehörend, auf sie hört, um nachsagend ein Wort sagen zu können» («Но человек способен говорить лишь постольку, поскольку он, целиком принадлежа Речи, прислушивается к Ней, чтобы затем суметь произнести слово») — Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959, S. 266. Начиная со знаменитого заявления «Язык — дом бытия» («Die Sprache ist der Haus des Seins») и затем — через упражнения в греческой и немецкой этимологии, которые понадобились ему, чтобы попытаться выяснить некие фундаментальные соответствия между Языком и Бытием, — Хайдеггер приходит наконец к своему главному тезису: «das Wort sei Wink und nicht Zeichen in Sinne der blossen Bezeichnung» («слово — это намек, а не знак в смысле простого обозначения»), там же, S. 119. Иначе говоря, слово — это не этикетка-обозначение для вещей и явлений, но скорее стрелка компаса или флюгера, постоянно повернутая к вечно ускользающему Бытию; слово следует рассматривать скорее как символ, внутренне сродный самому Бытию, причем сродство это проявляется прежде всего в присущей им обоим творческой мощи. В поздних работах Хайдеггера язык никогда не рассматривается как условное, конвенциональное обозначение, которое мы уговорились применять к реальности, — язык, по сути, становится выражением или само-проявлением этой реальности («Die Sprache allein ist es, die eigentlich spricht. Und sie spricht einsam». — «Только сама речь, по сути, и говорит. И она одна говорит». — Там же, S. 265). Ту же направленность мысли легко проследить и в герменевтических работах Поля Рикёра (Paul Ricoeur), который всегда рассматривал слова прежде всего как символы, наделенные собственными творческими порывами и потенциями, полагая, что у самого языка есть внутренняя способность выражать и раскрывать реальность.

⁷⁷ VP, 1.125:

Sā sarvavidyāsilpānām kalānām copabandhanī |
Tad vaśād api niṣpannam sarvaṃ vastu
vibhajyate ||.

⁷⁸ VP, 1.14:

Tad dvāram apavargasya vāṇmalānām cikitsitam |
Pavitraṃ sarvavidyānām adhividyam prakāśate ||.

⁷⁹ VP, 1.16:

Idam ādyaṃ padasthānaṃ siddhisopānaparvanām |
Iyaṃ sā mokṣamāṇānām ajihmā rājapaddhatih ||.

⁸⁰ VP, 1.22:

Yad ekaṃ prakriyābhedaḥ bahudhā pravibhajyate |
Tad vyākaraṇam āgamyā paraṃ brahmādhigamyate ||.

81 Невольно вспоминается сюжет одной из известнейших пьес Эжена Ионеско (Eugène Ionesco) «Урок» («La Leçon»). На протяжении всей пьесы ее главный герой, учитель, ведет беседу с ученицей, в конце разговора убивая ее ножом. По ходу дела выясняется к тому же, что эта жертва — отнюдь не первая: с другими девушками он расправлялся в той же непринужденной манере. Театральные критики могут сколько угодно твердить о теме некоммуникабельности персонажей, об абсурдистском жанре пьесы, который заведомо исключает рациональное объяснение сюжета; с моей точки зрения, дело тут в другом. Думаю, что Ионеско важно было показать мощь языка, его непреодолимую, сокрушительную энергию. Ведь вся ситуация пьесы вырастает в конечном счете из диалога, а слова в этом диалоге ведут себя как слепые и злобные зверьки: отчаянно цепляясь друг за друга, подталкивая и провоцируя друг друга, они неминуемо подводят главного героя к точке, где слово «нож» обретает чудовищные пропорции, где оно становится единственно возможным, единственно существующим. Персонаж принужден к действию, его подталкивает к действию некий неудержимый порыв, некая сила, которой сам он не способен распорядиться. Стоит еще упомянуть, что предмет, которым столь усердно занимались учитель с ученицей, был именно грамматикой. Похоже, что «искусство грамматики» (vyākaraṇa) — это и впрямь опасная игра, соблазны и следствия которой не вполне предсказуемы для людей.

82 VP, 1.128:

Pravibhāge yathā kartā tayā kārye pravartate |
Avibhāge tathā saiva kāryatvenāvatiṣṭhate ||

83 Как говорит Харивришабха, «видимое проявление (vivarta) „Брахмана-слова“ (śabda-brahma) обретает формы объектов, которые должны быть сделаны, равно как и способы самого этого действия. В момент действия наяву (jāgarāṇa) частицы разделившейся речи, оставаясь по сути самой речью, обретают модификации (vikāra) [грубого существования] наподобие рождения и прочего; они достигают своих следствий благодаря обретению модификаций способов [этого действия]. Однако в неразделенных состояниях, в особенности во время сна со сновидениями (svapnādi-avibhāge), сама речь, хотя и будучи лишенной объектов, все же, обретая природу (svarūpa) внешних предметов, становится объектом действия благодаря обретению модификаций способов [этого действия]» — 'pravibhaktasādhyaśādhanarūpo hi śabdabrahmaṇo vivartaḥ | prāptajanmādivikriyā vāgvibhāgagranthayo jāgarāṇavṛttikāle vāgrūpatām anugacchanto nivṛttivikriyāprāptibhiḥ kāryeṣu yatante | svapnādyavibhāge tu saiva vāgaviṣayā bāhyavastusvarūpā sati nivṛttivikriyāprāptiṣu karmabhāvaṃ pratipadyate |'. (См.: Харивришабха. Комментарий к VP, 1.128.)

84 Можно вспомнить хотя бы персонафикацию Речи в образе «священной коровы» (gau), которая, во-первых, четырехнога (то есть держится на четырех «конечностях», pada), а во-вторых, имеет вымя о четырех сосцах. Потому, как сказано в упомянутом гимне, изливающееся молоко, которым она питает весь мир, струится четырьмя отдельными потоками. Сам этот образ берет начало в гимне «Ригведы», 8.100.10 — 11:

Когда звучащая Речь,
сладкозвучная Госпожа
[всех] богов,
сошла вниз
к лишенным сознания [существам], |
Она позволила выдонть себя,

[чтобы даровать] пищу и молоко
четырьмя [отдельными струями].
И куда же [направила она]
лучшую свою часть? ||

Боги восхваляют Богиню-Речь,
так это сказано
многообразными существами. |
Сладкозвучная молочная корова,
дарующая нам пищу и молоко, —
будь прославлена, о Речь,
что сходит вниз к нам! || —

Yad vāg vadantyavicetanāni
raṣṭrī devānām niśasāda mandrā |
Catasra ūrjaṃ duduhe payāmsi
kva svid asyāḥ paramaṃ jagāma ||
Devīm vācam ajanayanta devās tāṃ
viśvarūpāḥ paśavo vadanti |
Sā no mandreṣam ūrjaṃ duhānā
dhenur vāg asmān upa suṣṭutaitu ||.

Наконец, как сказано в другом гимне «Ригведы» (1.164.45),

Речь измеряется четырьмя четвертями,
и это известно
мудрейшим среди брахманов. |
Три из этих [четвертей] неподвижны,
будучи сокрыты в тайном месте,
и человеки изъясняются
лишь четвертой [четвертью] речи || —
Catvāri vāk parimitā padāni tāni
vidur brāhmaṇā ye manisaṇaḥ |
Guha trīṇi nihita neṅgayanti
tuṇiyaṃ vāco manuṣyā vadanti ||.

Любопытно, что здесь на долю «человеков» выпадает как раз «четвертое» состояние речи (tuṇiya), — это, пожалуй, явное свидетельство в пользу взаимозаменимости, взаимозаместимости конкретных имен (даже имен самых священных). Единственное, что всегда остается нетронутым, — это неизменный узор, четырехчленное разделение.

⁸⁵ См.: Benveniste E. Problèmes de linguistique générale. Vol 2. P., 1974, p. 202 — 203, 213 — 214 (соответствующая глава называется: «L'antonyme et le gnomon en français moderne»).

⁸⁶ Можно вспомнить хотя бы о концепции veda-mūlatva, или о представлении, согласно которому Веды составляют «корень» (mūla), основание всего мирского знания. Это учение было выдвинуто учителями-мимансаками, однако позднее оно стало своего рода краеугольным камнем и для Шанкаровой веданты (см.: Дж а й м и н и. Миманса-сутры, 1.1.2).

⁸⁷ Любопытно, скажем, что в споре с мимансаками Шанкара упрекает их как раз в недоверии к поэтическим возможностям языка. Для адвайтиста последователи мимансы поставлены на одну доску с «сухими логиками» (śuṣka-tarka-vādinah), кото-

рые не умеют прислушиваться к подсказкам самого языка, не умеют использовать внутренние символические смыслы, необходимые в философских рассуждениях (см. об этом: Ш а н к а р а. Комментарий к Брахма-сутрам, 2.1.11; 2.2.6 и др).

Глава III

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ: ВЗАИМОПЕРЕПЛЕТАНИЕ ЭНЕРГИЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО

¹ Всякий раз, когда я в этой книге прибегаю к такому заведомо слишком общему термину, я следую прежде всего подходу Андре Паду, который отсылает нас к тому, что «обыкновенно, хотя и не совсем удачно, зовется „кашмирским шиваизмом“, иначе говоря, к целому спектру недуалистических шиваитских (или даже „шактистско-шиваитских“) традиций, которые появились, развивались и процветали самым великолепным образом в Кашмире, или к таким сходным традициям, которые обыкновенно ассоциируются с этим регионом» (Padoux A. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Albany, 1990, p. 7). В своей работе Паду дает краткую и очень ясную сводку исторического развития кашмирского шиваизма, равно как и описание основных текстов. Самый же хороший общий очерк религиозных сект и течений кашмирского шиваизма (вкуче с их аналитической классификацией) дан, вероятно, Алексисом Сандерсоном (См.: *Sanderson A. Śaivism and the Tantric Tradition*. — *Sutherland S. and others (Eds.). The World's Religions*. L., 1988, p. 660 — 704.).

² С точки зрения Абхинавагупты, основной недостаток системы Бхартрихари заключен как раз в том, что в своем представлении о высшей реальности грамматист останавливается на стадии этой «Видящей» (*paśyanti*) Речи. Сам же шиваитский мыслитель, конечно, идет дальше, считая источником и основанием мира «Высшую Речь» — *parā vāk*. Тем не менее он все равно упоминает Бхартрихари с величайшим уважением и не иначе как прибавляя к его имени почетный титул «*tatrabhāvān*» («тот учитель», «тот господин»).

³ Пожалуй, к этому можно добавить еще систему «Пара» («*Parā*»), то есть «[Почитание] Верховной [Богини]», положения которой отчетливо прослеживаются в учении Абхинавагупты.

⁴ *Sanderson A. Śaivism and the Tantric Traditions*, p. 694.

⁵ В одном из популярных сравнений, которых вообще очень много в шиваитских текстах, Шива постоянно посещает душу как ее неведомый, темный любовник; лишь спустя некоторое время он оказывается «узнан» и принят как полноправный господин. Только после этого становится возможным подлинное слияние, и душа «истаивает» (*vilyate*), целиком растворяясь во внутреннем существе Шивы.

⁶ 'na hi śaktiḥ śivād bhedam āmarśayet |' (*Abhinavagupta. Parā-triṃśikā-vivaraṇa*. Srinagar, 1918, p. 3).

⁷ См.: *The Stanzas on Vibration*. Translated with Introduction and Exposition by Mark S.G. Dyczkowski. Albany, 1992, p. 38.

⁸ Интересно, что Абхинавагупта добавляет к уже привычной нам череде синонимов, которые неизменно передают образ чего-то «мерцающего», «прерывисто сияющего», «гулко резонирующего», еще один термин — это '*ullāsa*', или «самозабвенная радость», «радостная игра» (порой в некоторых текстах это понятие обретает явные эротические обертона, обозначая довольно распушенный и сме-

лый «танец»). В какой-то степени это было данью глубоинной эротической значимости взаимной игры между Шивой и Шакти, — такой оттенок смысла был, конечно, крайне важен для тантристских школ. Отчасти же это слово сразу отсылает нас к эстетике, к теории поэтики, какой она предстает у Абхинавагупты.

⁹ У т п а л а д е в а. *Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*, 1.5.12 — 14:

Ātmataiva caitanyaṃ citkriyā citikartṛtā |
Tatparyeṇoditas tena jaḍāt sa hi vilakṣaṇaḥ ||
Citih pratyavamarśātmā parā vākśvarasoditā |
Svāntṛyaṃ etanmukhyaṃ tadaiśvaryam
paramātmanah ||
Sā sphurattā mahāsattā deśakālaviseṣiṇi |
Saiśā sārātayā proktā hrdayam
parameṣṭhinaḥ ||.

¹⁰ А б х и н а в а г у п т а. Ишвара-пратьябхиджня-вимаршینی, 1.5.13:

'pratyavamarśaś ca antarabhilāpātmakāśabdanasvabhavaḥ tac ca śabdanaṃ saṅketanirapekṣam eva avicchinnaśamatkāramakam antarmukhasironirdeśaprākhyam akārādimāyīyasāṅketikaśabdajīvitabhūtam... pratyavamarśāntarbhittibhūtatvāt pūrṇatvāt parā vakti viśvam abhilāpati pratyavamarśena iti ca vāk ata eva sā svarasena cidrūpatayā svātmavīśrāntivapuṣā uditā sadānastamitā nityā aham ity eva |'.

¹¹ Тройственно расщепленные «силы» (śaktayaḥ) верховного Господа — это icchā-śakti («сила желания, воления»), jñāna-śakti («сила сознания») и kriyā-śakti («сила действия»). Все они в определенной степени отождествляются с «силой Речи» (vāk), поскольку та желает, познает и вызывает к жизни мир.

¹² А б х и н а в а г у п т а. Парамартха-сара ('Paramārtha-sāra'), 34 — 35, 45:

Sṛṣṭiṣṭhitisaṃhārā jāgratsvapnau suṣuptam
iti tasmin |
Bhānti turiye dhāmani tathāpi tair nāvṛtaṃ
bhāti ||
Jāgradviśvaṃ bhedāt svapnas tejah
prakāśamāhātmyāt |
Prajñāḥ suptāvasthā jñānaghanatvāt tataḥ
param turyam || ...
Śaktitṛisūlaparigamayogena samastham api
parameṣe |
Śivanāmani paramārthe viśṛjyate devadevena ||.

¹³ См.: А б х и н а в а г у п т а. Тантра-алока, 154 — 156.

¹⁴ Б х а р т р и х а р и. Вакья-падия, 1.4:

Ekasya sarvabijasya yasya ceyamanekadhā |
Bhokṛbhoktavayārūpeṇa bhogarūpeṇa ca sthitiḥ ||.

¹⁵ Кашмирские шиваиты были весьма плодovitы в изобретении и изощренно-подробном конструировании весьма сложных иерархий бытия; они подробно и охотно рассматривали в своих трудах это постепенное нисхождение «Высшей Речи», ее постепенную трансформацию в осязаемый и видимый мир. Разумеется, конкретные примеры, равно как и конкретные версии общего порядка творения, разнятся от школы к школе. Однако в самых общих чертах такое нисхождение можно описать так. Все начинается с точки высшего сознания, с точки, которая вместе с тем представляет собой соединение двух аспектов: тихого, пассивного, созерцательного свече-

ния (*prakāśa*) и динамичной, активной само-рефлексии (*vimarśa*). Их соединение (обычно оно толкуется как уровень *raḡā vāk*, или стадия «Высшей Речи») порождает изначальный, еще не слышимый звук (*pāda*), который концентрируется в «капле», или «точке» (*bindu*), фонической энергии. Тем самым это первоначальное напряжение, первое усилие Слова, которое более не в силах остановиться, сдерживать себя, уже переводит его на уровень «Видящей» (*paśyanti*) речи. После этого оно продолжает раскрываться дальше, создавая вначале своего рода идеальную матрицу, идеальную совокупность всех фонем (это *mātrka*, или «мать» действительного, «овеществившегося» творения; она, кстати, соответствует уровню «Срединной» — *madhyamā* — речи). Позднее же, на следующем этапе, в общей череде творения проговариваются наконец и сами реально артикулируемые фонемы, равно как и состоящие из них слова и целые фразы; вместе с ними складывается и вся целокупность существующей вселенной (это и есть уровень «проявленной», «грубой», «телесной» — *vaikhāṇī* — речи).

¹⁶ См.: P a d o u x A. *Vāc*, p. 82.

¹⁷ См.: M e i e n d o r f f Jean. Introduction à l'étude de Gregoire Palamas. P., 1959, p. 134 — 138. Само понятие «умной молитвы», основанной на молчаливом созерцании (ἡσυχία), было введено Григорием Нисским и Никифором Исихастом в IV в.; позднее оно было развито Эвагрием Понтийским. Созерцательная техника, прибегавшая к бесконечным повторениям «божественных имен», была, по сути, весьма близка также исламской технике «дхикр», основанной на протяжных повторяющихся распевах «имени Божьего».

¹⁸ R e g n o n Henri de. *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*. T. I. P., 1892, p. 278.

¹⁹ Иными словами (если прибегнуть к терминам западного христианства), этот тезис может быть изложен еще и так: с точки зрения исихастов, невозможна никакая «аналогия» между Богом и всей остальной вселенной, включая и человека; мы не можем даже надеяться на построение убедительной «аналогии бытия» (*analogia entis*), однако нам вполне по силам теологическое истолкование мира, коль скоро мы возводим его на основании «аналогии делания», на основании той же самой «силы», или «энергии» любви, которая соединяет нас с Богом и друг с другом.

²⁰ См.: Г р и г о р и й П а л а м а . — Parisinus Coislinianus, 90 f., 145 V (неопубликованная рукопись). Приведено по: M e i e n d o r f f J. A Study of Gregory Palamas. L., 1962, p. 182.

²¹ По существу, представление о таком соединении уже предполагалось в апофатической и катафатической теологии Псевдо-Дионисия. В его «Ареопагитиках» мы находим упоминание о двух возможных связях между Богом и человеком. Первое связующее звено представлено так называемыми союзами (ἐνώσεις); они заключаются редко и остаются уделом избранных. Псевдо-Дионисий именует их «тайными домами», или «тайным отдыхом»; это своего рода особый островок внутри сущего (или особая минута внутри земной жизни), где Бог открывается мистическому созерцанию. Второе опосредующее звено, однако, свободно даруется Богом; оно создается «схождением» (πρόοδοι) Святого Духа, чередой его «явлений» (ἐκφάνσεις) и разнообразных «сил» (δυνάμεις). Через этот второй мост сам Господь сходит к человеку в своих энергиях. Причем, по мнению Псевдо-Дионисия, «имена» Божьи (то есть его многочисленные атрибуты, представленные в Писании) раскрываются нам в соответствии с его разнообразными энергиями.

²² Сам греческий термин πρόσωπον («личность», «лицо», «лик») весьма редко используется в западной традиции, поскольку он может означать также и «личину»,

то есть «маску» и «кажимость», — нечто искусственное и обманчивое (то же слово, к примеру, употреблялось для обозначения театральной маски). Восточное христианство в какой-то степени сохранило опасную многозначность нескольких смыслов, соединившихся в этом понятии, когда оно намеренно предпочло термин «ипостась» западному слову 'persona' («личность», «персона»). Такие коннотации, вероятно, неизбежны, когда мы говорим о трех «ликах» или «явлениях» Господа. Даже западная христианская традиция до определенной степени сохраняет эту двусмысленность, поскольку и латинская persona может означать «маску» или «прикрытие», что делает истинное лицо неузнаваемым.

²³ См.: Григорий Назианзин. Oratio, 39.11.

²⁴ ἔχει ἄρα ὁ θεὸς καὶ ὁ οὐσία καὶ ὁ μὴ οὐσία κἀν εἰ μὴ συμβεβηκὸς καλοῖτο, τὴν θεῖαν δῆλονότι βουλήν καὶ ἐνέργειαν — Григорий Палама. Capita physica, theologica. Patristica graeca. T. CL, col. 1216 D.

²⁵ Как говорил Григорий Нисский: к чему нам стремиться осознать себя «микрокосмом», отражающим всю вселенную, коль скоро энергия, что отличает нас от прочего творения, всегда будет оставаться куда более драгоценным и особенным даром Божиим?

²⁶ По существу, этот загадочный «Фаворский свет» играет в восточном христианстве ту же знакомую нам роль мгновенного «узнавания» (pratyabhijñā), «внезапного озарения» (pratibhā). Свет на горе Фавор, эти «языки пламени», обыкновенно ассоциирующиеся с чудом Пятидесятницы, явились своего рода живым напоминанием, чтобы апостолы (а с ними, конечно, и все человечество) смогли поистине ощутить в этой внезапной «вспышке» всю значимость прихода Христа. Энергия «Фаворского света» уже содержит в себе возможность живого со-общения каждой человеческой души со Святым духом.

²⁷ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, р. 84.

²⁸ См.: Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1927 (репринтное издание Московского Государственного университета вышло в 1990 г.).

²⁹ Между прочим, в своей главной работе «Мышление и язык», опубликованной в 1862 г., Потебня связывает философию языка с общей теорией искусства. Он утверждает, к примеру, что искусство, «подобно слову, есть не столько выражение, сколько средство создания мысли; что цель его, как и слова, — произвести известное субъективное настроение как в самом производителе, так и в понимающем (зрителе); что и оно не есть ἔργον („завершенное произведение“), а ἐνέργεια („энергия“), нечто, постоянно создающееся». — Потебня А. Мышление и язык — Потебня А. Эстетика и поэтика. М., 1976, р. 183.

³⁰ Тут можно вспомнить и буддийское представление о ṣaṇḍabhāṣā, или «темном», «сумеречном» языке, который считается полной особой значимости именно потому, что он темен. Сюда же относится и один из терминов, применявшихся Абхинавагуптой, — јара, то есть особый, «неслышимый» язык, которым Бог разговаривает сам с собою, чтобы его не подслушали. Ну и, разумеется, сжатая энергия мантр никоим образом не уменьшается оттого, что их нельзя буквально перевести или истолковать; важна внутренняя мощь, которая остается нетронутой несмотря на всю их кажущуюся невнятность. Внутренняя сила священного слога Ом (то есть мантры, которая именуетсја graṇava), к примеру, прямо извлекается из глубин глагольного корня 'gra-nu' («звучать», «отзываться», «гулко дрожать»), однако вместе с тем этот слог черпает дополнительную силу в более первичном корне 'nu' — «призывать», «распоряжаться», «восхвалять».

³¹ Теория активного «со-участия» человека в божественных «энергиях» (во всяком случае, в энергии речи) нашла любопытное продолжение в некоторых аспектах Гадамеровой герменевтики. С точки зрения Гадамера, фундаментальным понятием, описывающим бытие, всегда остается 'Zugehörigkeit' («принадлежность», отсюда — «соучастие»); лишь позднее это «соучастие» раскалывается на двойственность субъекта и объекта. Благодаря такому «участию» в языковых реалиях мы можем сказать, что в нашу задачу не входит создание новых смыслов, скорее уже сам этот смысл направляет и оберегает нас.

³² В следующем разделе книги мы еще рассмотрим сходную концепцию *sahṛdaya*, или «со-сердечника», — представление о сочувствующем зрителе и слушателе, которое составной частью вошло в эстетическую теорию Абхинавагупты.

³³ Вообще для того чтобы иметь возможность общаться друг с другом, Бог и тварное существо (или художник и зритель) нуждаются в «общем поле», в опосредовании; тут как раз и может пригодиться аналогия: аналогия в виде схожего творческого, художественного усилия или, по крайней мере, аналогия в виде предмета искусства (человеческий язык — это, несомненно, главный предмет искусства, сотворенный Богом как абсолютным художником, поскольку язык выступает непосредственным проявлением его собственной творческой энергии). Только так они могут надеяться вступить в согласованное отношение, в со-участие. В одной из своих работ о театре Жан-Поль Сартр пишет: «Акт воображения, взятый в самом общем виде, — это акт сознания, который нацелен на отсутствующий или еще не существующий объект через посредство некоей реальности, которую я ранее называл *analogon* (аналогия); эта реальность функционирует не как знак, но как символ» (Sartre J.-P. *L'acteur*. — Sartre J.-P. *Un théâtre de situations*. P., 1973, p. 199).

³⁴ Тут можно вспомнить еще слова Луи Рену, сказанные им вскользь, когда он обсуждал принципиальное отличие тантристской мантры от ведийской: «[Мантра эта] тяготеет к тому, чтобы выходить за пределы языка, вплоть до самой зоны молчания» (Renou L. *Le destin du Veda dans l'Inde*. — Renou L. *Études Védiques et Pāṇinienes*. T. 6, P., p. 11 — 12).

³⁵ Подробную библиографию и список самых важных санскритских источников по поэтике можно найти в недавнем английском переводе «Дхваньялоки»: *The Dhvanyāloka of Anandavardhana. With the Locana of Abhinavagupta*. Transl. by D. H. N. Ingalls, J. M. Masson and M. V. Patwardhan. Edited with an Introduction by D. H. N. Ingalls. Cambridge (Mass.) and London, 1990. На русском языке «Дхваньялока» выходила один раз, в переводе Ю. М. Алихановой (Анандавардхана. Дхваньялока. Вступит. ст., пер. с санскр. и коммент. Ю. М. Алихановой. М., 1971). Там же дается разбор основных категорий и принципов санскритской поэтики.

³⁶ 'kaver api svahṛdayāyatanasatoditapratibhābhidhāna parāvāgdevatānugrahotthitavicitrāpūrvārthanirmāṇasaktiśālinah prajāpater iva kāmajanitajagataḥ |' *Naṭyaśāstra*. Edited with the 'Abhinavabhāratī' of Abhinavagupta by Ramakrishna Kavi. Gaekwad's Oriental Series, XXXVI, Vol. I, 1 — 7. Baroda, 1956, p. 4.

³⁷ Для интересующегося читателя можно упомянуть, что теория метафор (*gūṛaka*) и специальных оборотов речи была изложена в работах Бхамахи (*Bhāmaha*) и Дандина (*Dandin*) (около VIII в.). На русском языке пятая глава трактата Бхамахи «Поэтические украшения» появилась в переводе Э. Темкина; там же содержится разбор некоторых терминов санскритской поэтики (См.: Темкин Э. Н. *Мировоззрение Бхамахи и датировка его трактата «Кавьяланкара»*. М., 1975).

³⁸ Возвращаясь к учению Бхартрихари, можно вспомнить любопытные технические термины, которые дважды встречаются в первом разделе «Вакья-пади». Это слово 'vyaṅgya', которое появляется в 93-й карике «Брахма-канды» (возможно, в связи с теорией Патанджали), и термины 'vyaṅgya' и 'vyaṅjaka', употребляемые им в 97-й карике. 'Vyaṅgya' — это нечто «означающее», или «проявляемое», иначе говоря, это смысл, выраженный языковыми средствами, тогда как 'vyaṅjaka' выступает синонимом 'vācaka' или 'saṃjñā', то есть «означающего», синонимом самих слов, взятых как инструменты или средства такого «проявления». Здесь пока нет и намека на дальнейшее развитие этих понятий, позднее занявших центральное место у Анандавардханы, в его теории «подразумеваемого смысла». Тем не менее сам выбор слов у Бхартрихари кажется довольно необычным и заслуживающим внимания.

³⁹ А н а н д а в а р д х а н а. Дхваньялока, 1.13: 'prathame hi vidvāṃso vaiyākaraṇaḥ vyākaraṇamūlatvāt sarvavidyānām | te ca śrūyamāṇeṣu varṇeṣu dhvanir iti vyavaharanti | tathaivānyais tanmatānūsāribhiḥ sūribhiḥ kāvyatattvārthadarsibhir vācyavācakaśaṃśraḥ śabdātma kāvyam iti vyapadeśyo vyaṅjakatvasāmyād dhvanir ity uktaḥ ||'.

⁴⁰ А б х и н а в а г у п т а. Лочана, 1.13: 'vyaṅgyapradhānye hi dhvaniḥ ||'.

⁴¹ В принципе европейская эстетика вообще не различает «переносный» и «косвенный» смыслы. Пожалуй, некоторые указания на возможность разграничения можно найти у Поля Рикера, который в одной из своих поздних работ противопоставляет «живую метафору» (*la métaphore vive*) и «метафору мертвую» (*la métaphore morte*); тут «живая метафора» примерно соответствует «дхвани» Анандавардханы и Абхинавагупты, это прежде всего способ раскрытия новых, прежде неведомых смыслов. Описывая действие «живой метафоры», Рикер говорит: «Это, по сути, онтологический порыв, который срывает означение с прежнего якоря, освобождает его в качестве особой формы движения и увлекает в новые области, так что это означение становится способным ощутить собственную фигуративную мощь». — Ricoeur P. *La métaphore vive*. P., 1975, p. 379.

⁴² Любопытно, что тут мы опять-таки находим весьма показательное соответствие в трактате Бхартрихари. Там сказано буквально следующее:

Разделившись на совершенные формы,
эта Речь есть высший вкус (rasa); |
[Вот так], подобно свету
высшей добродетели,
эта [грамматика]
тотчас же указывает путь
идущему к ней. || —
'Prārtarūpavibhāgāyā yo vācaḥ paramo rasaḥ |
Yat tat puṇyatamaṃ jyotis tasya mārgo 'yam
āñjasah ||'

(Вакья-падия, 1.12).

Пусть даже Бхартрихари вовсе не заботился тут о концепции «расы», такой необычный выбор слов наводит на некоторые размышления.

⁴³ К примеру, С. Ананд Амаладас в своем разборе понятий «дхвани» и «раса» в эстетической теории Абхинавагупты все время возвращается к известной метафоре, опирающейся на противопоставление «души» и «тела». Для него 'dhvani', то есть «душа» поэтического текста, может действовать лишь через некие «телесные» манифестации, через эмоции, страсти (rasa), поскольку главной целью всегда остается пробуждение соответствующей эмоциональной реакции в душе слушателя или зрителя.

ля. (См.: Anand Amaladas S.J. Philosophical Implications of Dhvani. Experience of Symbol Language in Indian Aesthetics. Vienna, 1984, p. 130 — 139.) Трудно согласиться с подобным толкованием, принципиальные сложности начинаются сразу же, как только автор решает, будто «атман» допустимо переводить словом «душа». Надо сказать, и сам исследователь довольно быстро осознал, что его интерпретация неминуемо наталкивается на ряд препятствий и противоречий. Одной из главных посылок книги было последовательно проводимое толкование «дхвани» как «символа»; но едва Ананд Амаладас попробовал дополнить свое видение индийской поэтики герменевтическим подходом Поля Рикера, он вдруг с некоторым замешательством обнаружил, что для Рикера понятие 'le symbole' принципиально лишено какого бы то ни было эмоционального содержания.

44 В «Натья-шастре» Бхараты (6.15) мы находим перечисление восьми основных «рас»: это «эротическая» (śṛṅgāra), «комическая» (hāsyā), «сострадательная» (karuṇa), «яростная» (gaudra), «мужественная» (vīra), «пугающая» (bhayānaka), «отталкивающая» (bibhatsa) и «удивляющая» (adbhuta) «расы». Правда, и сам Бхарата различал «расу» и «устойчивое настроение» (stāyi-bhāva), «устойчивую эмоцию», хотя он и не уточнял, на чем основано такое отличие. Всевозможные «настроения» (stāyi-bhāva), отнюдь не совпадающие с «расами», перечислены в другом разделе «Натья-шастры» (6.17).

45 А н а н д а в а р д х а н а. Дхваньялока, 1.4: 'na tu sāksāc chabdavyāpāraviśaya iti'.

46 А б х и н а в а г у п т а. Лочана, 2.4: '...bhogo 'pi kāvyaśabdena kriyate api tu ghanamohāndyasaṅkaṭātānīrvṛttidvareṇa asvādāparanāmnī... bhoge kartavye lokottare dhvananavyāpāra eva mūrdhābhiṣiktaḥ | tac cedam bhogakṛttvaṃ rasasya dhvananīyatve siddhe daivasiddham | rasyamānatoditacamatkāraṇa atinkratvād bhogasyeti | ...parabrahmāsvādasabrahmacāritvaṃ castv asya rasāśvādasya |'.

47 Там же, 1.6:

'Vāgdhenur dugdha etaṃ hi rasaṃ yadbālatṛṣṇyā |
Tena nāsyā samaḥ sa syād duhyate yogibhir
hi yaḥ ||'.

48 См.: А б х и н а в а г у п т а. Лочана, 1.6, где о словесных искусствах сказано, что они порождают «вкус блаженства» (ānanda-rasa), или, если угодно, «расу блаженства». Поскольку, как мы знаем, такой расы нет в списке Бхараты, речь здесь явно идет об онтологически окрашенной «страсти блаженства».

49 А н а н д а в а р д х а н а. Дхваньялока, 1.6: '...arthavastum alokasāmānyam abhivyanakti parisphurantam pratibhāviśeṣam |'.

50 А б х и н а в а г у п т а. Лочана, 1.6: 'pratibhā apūrvavastu nirmāṇakṣamā prajāñ |'.

51 А б х и н а в а г у п т а. Тантра-алока:

'Tathā hi madhure gīte sprṣe vā candanādike |
Madhyasthyavigame yāsau hṛdaye spandamānatā |
Ānandaśaktiḥ sauvoktā yataḥ saḥṛdayajanaḥ ||'.

(Tantra-āloka. Edited with Notes by Rajanaka Jayaratha. Vol. 2. Bombay, 1920, p. 200).

52 А б х и н а в а г у п т а. Лочана, 1.5: 'karuṇasya tac carvanāgocarātmanah sthāyibhavaḥ | śoke hi sthāyibhāve ye vibhāvānubhāvās tat samucitā cittavṛttis carvyamānāmā rasa ity ocitāt sthāyino rasatāpattir ity ucyate |'.

53 Там же, 3.26: 'mokṣaphalatvena cāyam paramapuruṣārthanīṣṭatvāt sarvarasebhyaḥ pradhānatamaḥ |'.

54 А н а н д а в а р д х а н а. Дхваньялока, 4.5: '...mokṣalakṣaṇa evaikāḥ paraḥ puruṣārthaḥ śāstranaye kāvyanaye ca tṛṣṇākṣayasukhāparipoṣalakṣaṇaḥ śānte raso | ...atyan-

tasārabhūtātvaḥ cāyam artho vyaṅgyatvenaiva darsīto na tu vācyaṭvena | sārābhūto hy arthaḥ svasābdānabhidheyatvena prakāśitaḥ sūtārām eva śobhām āvahati | prasiddhiś ceyam asty eva vidagdhaividvatpariṣatsu yad abhimatatarāṃ vastu vyaṅgyatvena prakāśyate na śākṣāc chabdvācyaṭvena |.

⁵⁵ Абхинавагупта. Абхинава-бхарати, 6: 'ucyate uparāgadāyabhiḥ utsāharatyādibhir uparaktam yad ātmasvarūpaṃ tad eva viralombhitaratnāntarālanirbhāsamānasitatarasūtravad yad āhita tat svarūpaṃ sakaleṣu ratyādiṣu uparāñjakeṣu tathābhāvenāpi sakṛdvibhāto 'yam ātmeti nyāyena bhāsamānaṃ parāṇmukhatātmaka-sakaladuḥkhajālahinaṃ paramānandalābhasaṃ videkatvena kāvyaprayogaprabandhābhyāṃ sādharāṇatayā nirbhāsamānaṃ antarmukhāvasthābhedena lokottarānandānayanam tathāvidhaḥpradayam vidhatta iti |' (Abhinavabhāratī. Vol. I, p. 339).

⁵⁶ Абхинавагупта. Лочана, 3.30:

'Tvām candracūḍaṃ sahasā sprśanti
prāṇeśvaraṃ gāḍhaviyogataptā |
Sā candrakāntāktīputrikeva
samvidviliyāpi viliyate me ||'.

⁵⁷ Д. Инголлс весьма проникательно (хотя и несколько парадоксально) описывает расу покоя в своем введении к переводу «Дхваньялоки», когда говорит: «Единственное, чего умеет добиваться эта śānta-rasa, и на что неспособны все другие „расы“, — так это то, что она нас тревожит». (См.: The Dhvanyāloka of Ānandavardhana..., p. IX.)

ИМЯ И ГОЛОС: ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ НЕНАУЧНЫЕ ЗАМЕТКИ

¹ Наиболее подробно предмет этот рассматривался в религиозной школе кашмирского шиваизма, известной под названием 'kaula', в особенности в работах Джаяратхи (Jayaratha); между прочим, Джаяратха оставил комментарий к трактату Абхинавагупты «Тантра-алока», где эротика (и даже откровенно сексуальные мотивы) присутствует в разделах 5.121 — 124, 29.104 — 106 и др. Однако сюжеты эти были всегда важны и для более «умеренных» последователей религиозных тантристских направлений кмата и trika, включая и самого Абхинавагупту.

² См., например, книгу Венди О'Флаэрти об эротических корнях самых распространенных образов шиваитской традиции: O'Flaherty Wendy D. Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva. L., 1973. Там же, кстати, приведена и подробная библиография по сходной тематике.

³ Это уже цитированный пассаж из Брих.-уп., 4.2.2: 'parokṣapriyā iva hi devāḥ pratyakṣadvīṣaḥ |'.

⁴ В этом смысле, скажем, не менее важно и то, что крестная мука и смерть Христа (а ведь для нас она всегда останется наивысшим возможным выражением любви) была замыслена как казнь не просто мучительная, но и постыдная. Похоже, религиозная любовь неизменно несет на себе стигму этой предельной тайны и этого же предельного стыда. Можно вспомнить также и Серена Кьеркегора, согласно которому высшей религиозной стадией жизни был уровень «рыцаря веры» (troens ridder), — рыцаря, никогда не согласившегося бы оказаться «признанным» или «узнанным», но остающегося по сути своей «инкогнито» в этом мире.

⁵ Ведийский глагол 'vīp' (Ригведа, 10.99.6) обозначает экстатическую дрожь, которая неизменно сопровождает поэтическое вдохновение. По существу, она сродни «божественному безумию» ('θεῖα μανία'), о котором говорил Платон. Согласно

Платону, это «безумие» бывает четырех видов: одно поражает «пророков», или «философов» (в момент приступа этой страсти они находятся под покровительством Аполлона), другое — «посвященных в религиозные таинства» (за ними присматривает Дионисий), еще одно является уделом «поэтов», которые прибегают к помощи муз, и, наконец, последнее остается за «любовниками», пребывающими в сфере влияния Эроса и Афродиты. (См.: Федр, 265 b, 2 — 5.) Можно отметить, кстати, что в своем «Втором манифесте сюрреализма» (1929) Андре Бретон вспоминает об аналогичном «страстном безумии» (*furor*), отсылая читателя все к тем же четырем его видам, только представленным в неоплатонической редакции. (См.: B r e t o n A. Second manifeste du surréalisme. — B r e t o n A. Oeuvres complètes. Vol. I. P., 1988, p. 820). Совпадение здесь далеко не случайно: Бретон, как известно, специально занимался проблемой медиумических трансов, пограничных, сумеречных переживаний и прочих транспсихических состояний. Интерес сюрреалистов к подобным сюжетам объяснялся отнюдь не праздным любопытством или модными увлечениями; их прежде всего занимали поиски выходов к так называемому автоматическому письму, к моменту, когда в человеке начинает «сказываться» нечто, составляющее основу всех его творческих способностей. Правда, с точки зрения сюрреалистов, эта основа тождественна бессознательному, то есть неким глубинным пластам сознания, непрозрачным для нас самих и лежащим «под» структурами «я». Бхартрихари или Абхинавагупта, пожалуй, сказали бы, что само «автоматическое письмо» неизменно создается под диктовку высшей Речи.

⁶ Между прочим, один из виднейших практиков и теоретиков сюрреализма, Марсель Дюшан (Marcel Duchamp), приходил к сходным образам, размышляя о природе художественного творчества. По мысли Дюшана, мы более всего раскрыты навстречу дремлющей в нас творческой силе отнюдь не тогда, когда своевольно пытаемся изобретать нечто совершенно новое. Творчество начинается с согласия художника как бы пропустить сквозь себя волну, вибрирующее поле и напряжение некой сущности, что настойчиво желает «сказаться» в нас. Художественный талант как раз и измеряется внутренней готовностью отдаться этой силовой энергии, этой дрожи. Более всего эта концепция напоминает идею шиваитских тантриков, — что в момент встречи с божеством адепт-мужчина должен как бы сменить пол, встретив высшее первоначало с покорным трепетом женственности.

⁷ Когда Мартин Хайдеггер настойчиво повторял: «Слова, как цветы» («Worte, wie Blumen»), он отнюдь не подразумевал при этом, что эти слова «подобны» цветам, он вовсе не имел в виду их «красоту», «прелесть» или нечто подобное. Ему прежде всего важно было показать, что слова по сути своей действуют, ведут себя «совсем как» цветы, — то есть что они точно так же способны внезапно процвести, раскрыться новыми формами, новыми смыслами. См.: H e i d e g g e r M. Unterwegs zur Sprache, S. 206.

⁸ В своей книге о сущности «дхвани» Ананд Амаладас последовательно переводит этот базовый термин как «символ». И хотя я не согласна с таким толкованием, одно из замечаний автора кажется мне весьма уместным и тонким. Он напоминает читателю, что греческий глагол 'συν-βάλλειν' («накладывать», «совмещать») первоначально обозначал особое действие, когда складывались вместе части сломанного кольца, палочки или дощечки; этот простой прием служил своего рода паролем, опознавательным знаком, позволяя узнать настоящего вестника (см.: A m a l a d a s S. J. A n a n d. Philosophical Implications of 'dhvani'. Experience of Symbol Language in Indian Aesthetics. Vienna. 1984, p. 140). И в самом деле, pratibhā, или «вспышка»

озарения, *pratyabhijñā*, или «узнавание», и *rasa*, или онтологическая катарсическая страсть, наступают как раз тогда, когда случайно перемешанные части головоломки вдруг совмещаются без зазоров, когда узор вдруг проявляется и загадка получает осмысленное решение.

⁹ См.: Сoward Н. *Derrida and Indian Philosophy*. Albany, N.-Y., 1990, р. 40 — 42. Вообще, Кауард находит параллели между учением Дерриды и ранней ведантой в представлении французского философа о ментальном «отпечатке», «запечатлении» (*la trace*), которое предшествует всякому развитию. «Запечатление» двигает все вперед, ибо именно оно привносит в мир «различение» (*la différance*), то есть способность различать, отделять («раздвигать» вещи как во времени, так и в пространстве). Для Кауарда это «различение» практически совпадает с представлением ведантистов о «движущей силе», «потенции» (*śakti*), в особенности с представлением о «силе времени» (*kāla*), которая подталкивает (*kalayati*) вещи вперед, насильно побуждая их случаться.

ГАУДАПАДА. МАНДУКЬЯ-КАРИКИ

Глава I

ГЛАВА О СВЯЩЕННОЙ ТРАДИЦИИ

¹ *Индра (Indra)* — бог дождя, поражающий демонов тьмы своей громовой палицей (*vajra*); ввиду особой благосклонности к людям, Индра стал гораздо более популярным богом, чем еще одно божество небесных сил — Варуна (*Vaṛuṇa*).

² *Пушан (Pūṣan)* — ведийское божество, обыкновенно соотносимое с солнцем, управитель и надзиратель, защитник мира; Пушан также соотносится с Сомой (*Soma*) и луной, он обыкновенно сопровождает душу в ее путешествиях в потустороннем мире.

³ *Гаруда (Garuda)* — ведийское божество в образе волшебной птицы, ездовое животное Вишну (*Viṣṇu*), сияющее, огненное существо, часто соотносимое с солнцем.

⁴ *Брихаспати (Bṛhaspati)* — «Господь молитв и религиозного почитания», ведийское божество, следящее за надлежащим совершением обрядов, своего рода жрец (*purohita*) среди богов, заступник и наставник людей.

¹ *Священная традиция (āgama)* — букв. «приближение», «постижение», нечто, благоговейно передаваемое священными текстами. Сразу же за заголовком идет текст не самой упанишады, но введения к ней, составленного первым ее комментатором Гаудападой. Эти две первые строфы не входят в общий счет «Мандукья-карик», они представляют собой как бы зачин, дающий представление обо всех главных сюжетах и темах карик.

² *Вкусил (bhuktivā)* — то есть узнал, ощутил, воспринял в состоянии бодрствования, иначе говоря, на первой ступени сознания.

³ *Сознание (prajñāna)*. — Здесь ясно читается важнейшее отождествление высшего Брахмана и Знания, Сознания, — отождествление, сыгравшее такую существенную роль для всех школ веданты.

⁴ *Выпил (pitvā)* — то есть воспринял, находясь во сне со сновидениями, или на второй ступени сознания.

⁵ *Наслаждаясь блаженством (madhurabhūd)* — то есть пребывая в глубоком сне без сновидений, составляющем третью ступень сознания.

⁶ *Майя* (*māyā*) — вселенская иллюзия, благодаря посредничеству которой только и возможно любое вкушение, то есть ощущение и постижение. Именно майя создает мир объектов, будь то внешние предметы, заполняющие собой пространство, или же внутренние объекты восприятия, иллюзорные объекты, разворачивающиеся перед сознанием во сне, в фантазиях или грезах. Майя действует во всех трех первых состояниях сознания, или на трех первых его ступенях, однако если в бодрствовании либо во сне со сновидениями человек воспринимает множество сотворенных ею объектов, то в глубоком сне без сновидений единственным объектом выступает сама майя, дарующая сознанию отдохновение и радость.

⁷ *Четвертый* (*tuṭya*) — то есть высшее состояние сознания, высшая ступень, на которую оно может подняться. Только в этом четвертом состоянии наконец исчезают различия между сознанием и его объектом, исчезает двойственность Брахмана и мира.

⁸ Здесь тот же счет на четыре шага, или состояния, повторяется не для отдельного человеческого сознания, но для вселенской души, которая также проходит путь от вкушения всех объектов мира до чистого состояния, когда остается одно лишь сознание.

⁹ В состоянии бодрствования вселенская душа воспринимает весь космос как собственное тело (*virāṭ*).

¹⁰ В состоянии сна со сновидениями вселенская душа постигает «тонкое» космическое тело (*hiraṇyagarbha* — букв. «золотой зародыш»), или собственное существование, как марево сновидения.

¹¹ Глубокий сон для космической души — это промежуточное состояние между вселенскими циклами, когда прежний мир уже погиб в пожаре пралайи, а новый еще не создан.

¹² И для индивидуального сознания, и для вселенской души такое «четвертое» состояние, снимающее всякую двойственность, — это не просто высшая цель и высшая ступень, но в конечном счете единственно реальное состояние, образующее подкладку всех прочих временных манифестаций.

¹³ *Четверичен* (*caluṣpat*). — Здесь подразумевается деление на четыре «шага», или четыре «четверти» (слово «*pada*» включает все эти значения). Согласно комментарию Шанкары, наиболее адекватным толкованием будет «четвертак», на который делится более крупная монета; при этом мы можем вести счет и дальше, так что каждый «четвертак», в свою очередь, будет распадаться на еще более мелкие составляющие. Важно лишь осознать, что мелкие единицы дробления поглощаются крупными, и каждое из низших состояний сознания без остатка входит в состояние последующее, образуя как бы его частный случай. Иными словами, говоря о *pada*, или «четвертях», мы имеем в виду не сегменты, на которые делится сознание, но некую иерархическую структуру, где высший слой целиком поглощает слой низший. Можно вспомнить также, что четыре «шага», или «ступени», могут толковаться и как четыре ноги или копыта «священной коровы», в образе которой часто выступает высшая Речь.

¹⁴ *Всечеловеческое* (*vaiśvānara*) — первое состояние вселенской души, соответствующее бодрствованию (*jāgarita*).

¹⁵ *Семь членов* (*sapta-aṅga*) — в соответствии с обычным членением, принятым в обряде Агнихотра: «Небо — поистине голова Вайшванары, солнце — его глаза, воздух — его праны, пространство — его живот, вода — мочевого пузырь, земля же — его ноги» (Чх.-Уп., 5.18.2), а огонь Ахавания — это его рот (там же).

16 *Девятнадцать ртов (eko-naviṃśati-mukha)* — пять органов чувств (buddhi-indriya), пять органов действия (karma-indriya), пять пран, или «жизненных сил», «первичных дыханий» (grāpa), «рассудок» (manas), «разум» (buddhi), «самосознание», или основа нашего «я» (ahaṅkāra), и сам процесс сознания (citta). Они называются «ртом», поскольку представляют собой своего рода двери восприятия.

17 *Сияющее (taijasa)* — вселенская душа, пребывающая во сне со сновидениями (svapna).

18 *Сознающее (grājñā)* — та же душа, пребывающая в глубоком сне без сновидений (supta), когда предметом восприятия выступает не реальный или воображаемый объект, но «блаженство» (ānanda). Это сознание является опорой и условием проявления обычного сознания в бодрствовании и во сне со сновидениями.

19 *Прана (grāpa)* — букв. «дыхание», «жизненная сила» (см. примеч. 16). В данном случае подразумевается Брахман как источник животворения, одушевления всех живых существ.

20 *Пуруша (puruṣa)* — букв. «мужчина», «муж», то есть верховное божество, персонафицированное в образе «первочеловека».

21 *Многообразное роскошество (vibhūti)* — то есть различное и, так сказать, «переливающееся через край» бытие.

22 *Подобно природе сновидения или волшебства (svapna-māyā-svarūpa)* — соотносится с уже упоминавшимися «сном со сновидениями» (svapna) и майей, или волшебной иллюзией. Согласно комментарию Шанкары к этой карике Гаудапады, все макрокосмические состояния, то есть вселенские образы творения, все эти уже перечислявшиеся лики космоса: «Всеобщее», «Сияющее», «Сознающее» — на деле подобны веревке в искусных руках волшебника-фокусника. Вербка кажется зрителям уходящей в небо, но это всего лишь иллюзорная видимость, чья суть открывается только посвященным в секрет фокуса. Как говорит Шанкара, «подобно тому, как волшебник остается стоять на земле, но пребывает там невидимым благодаря волшебному покрову, [сходным образом раскрывается знатокам] и высшая реальность, называемая „Четвертым [состоянием]“». Для Гаудапады и Шанкары творения в абсолютном смысле нет вовсе: оно начинается как иллюзорное представление, как игра волшебной майи.

23 *Просто желание (icchā-mātram)* — то есть свободное воление, каприз Господа.

24 Разумеется, автор подразумевает здесь наслаждение и развлечение Бога.

25 *Не сознает внутреннего (na-antaḥ-prajñam)*. — Это не «Светящееся» (taijasa), воспринимающее внутренние объекты во сне со сновидениями.

26 *Не сознает внешнего (na bahiḥ-prajñam)*. — Тем самым исключается «Всеобщее» (viśva), или состояние сознания во время бодрствования, когда воспринимаются именно внешние объекты.

27 *Не сознает их обоих (na ubhayataḥ prajñam)*. — Речь не идет и о некоем состоянии сознания, промежуточном между сном и явью.

28 *Не глыба сознания (na prajñāna-ghanam)*. — Теперь автор исключает и третье состояние сознания: «Сознающее» (grājñā), то есть упомянутое сознание во время глубокого сна.

29 *Связанные причиной и следствием (kārya-kāraṇa-baddhau)*. — Состояния сознания во сне и наяву определяются обычными причинно-следственными отношениями. Как пишет в своем комментарии к этой карике Шанкара, истинная реальность здесь не постигается или постигается искаженно.

³⁰ Связано причиной (*kāraṇa-baddhas*). — Сознание во время глубокого сна определяется только одной причиной: отсутствием постижения истинной реальности (но не ее искаженными толкованиями).

³¹ Свидетель всего (*sarva-dṛk*), букв. «видящий все» — только на четвертой стадии, или ступени, раскрывается сущность атмана как вечного «свидетеля», «видящего». В связи с этим Шанкара в своем Комментарии вспоминает о знаменитых ведийских текстах: «Ибо нет там уничтожения для зрящего и для зрения» (Брих.-уп., 4.3.23) и «Нет иного свидетеля, кроме этого [атмана]» (Брих.-уп., 3.8.11).

³² По мысли Гаудапады, сознание на третьей и четвертой ступенях свободно от соблазна дуальности, двойственности, то есть не ведает никаких различий между субъектом и объектом.

³³ Тяжелый сон (*nidrā*) — синоним «медленного» сна без сновидений (*supta, susupti*) в отличие от сна, наполненного картинками и образами. «Тяжелый сон» символизирует здесь темноту, неведение, сохраняющуюся еще неспособность разглядеть истинную природу реальности. Такой сон означает отказ от обманчивых кажимостей, но вместе с тем и темное оцепенение, все еще отделенное от атмана. Это своего рода отрицательная истина, лишенная позитивного, реального содержания.

³⁴ Семя (*bīja*) — зародыш, латентно сохраняющаяся возможность восприятия множественности.

³⁵ Как разъясняет Шанкара, оппонент мог бы усомниться в том, что такое объяснение достоверно, если бы многообразный мир (*ṛgāraṇsa*) существовал реально. Однако нет никакого сомнения в том, что на самом деле существование мира иллюзорно и подобно магическому представлению фокусника.

³⁶ Мера звука (*mātra*). — Вообще слово 'mātra' означает всякую меру, единицу измерения; это мера, которая исчерпывает свой предмет, мера, представляющая его целиком, абсолютно. В данном же случае подразумевается метрическая единица фонетики: одна мера звука в просодии и поэтике требовалась для произнесения краткой гласной (в долгом звуке содержалось две меры, в продолженном гласном звуке, встречавшемся только в ведийских текстах, было три меры).

³⁷ По правилам санскритской фонетики, слог Ом раскладывается на звуки *a-u-t* (дело в том, что гласный звук *o* считается дифтонгом, и протяженность его — две «меры»; звук *m* здесь — не согласная, но носовой призвук соответствующей гласной). Нетрудно заметить, что из обещанных текстом «четвертей» поименованы лишь три; объяснение этому будет предложено позже.

³⁸ «Всечеловеческое» (*vaīśvānara*). — Из контекста ясно, что «Мандукья-упанишада» полностью отождествляет «Всечеловеческое», или космический аспект атмана в состоянии бодрствования, со «Всеобщим» (*viśva*'), или индивидуально-психологическим аспектом атмана на ступени бодрствования. Не вдаваясь в долгие объяснения или обоснования, автор упанишады проецирует психические состояния индивидуальной души на теологически развернутую модель вселенной. Забегая вперед, скажем, что, согласно ведантистской традиции, второй «четверти», или второму «шагу» сознания («Сияющему» — сознанию во сне со сновидениями), поставлен в соответствие «Золотой зародыш» (*hiranyagarbha*), или вселенский аспект мировой души, погруженной в сон или грезу. Ступени же «Сознающего» (*prājña*'), то есть атмана в состоянии глубокого сна, соответствует Непроявленное (*avyakta*) состояние вселенского атмана.

³⁹ «Ввиду соизмеримости [с другими состояниями] или ввиду способности поглощать [предыдущие состояния]» (*mīler-apīter-vā*), — 'mīti' происходит от

того же глагольного корня 'mā' («мерить»), что и слово 'mātra' («мера звука»). — Подразумевается, что состояния *viśva* и *taijasa* соизмеримы с состоянием *rājā*, поскольку все они неразрывно связаны друг с другом. Как уже было сказано, «четверти», или «ступени», сознания образуют иерархическую последовательность: это не просто сегменты или части одной и той же реальности, высшее состояние всегда полностью включает предыдущие стадии. Отсюда и второе слово — 'apiti' («поглощение»); поскольку «четверти» не соседствуют, а входят друг в друга как матрешки, *rājā* поглощает и снова выплескивает наружу состояния *viśva* и *taijasa*.

⁴⁰ Лишенный меры (*amātra*) — буквально, исходя из контекста, здесь подразумевается тот, для кого более не значимы меры звука, тот, кто более не связан реальным фонетическим звучанием слога Ом. Однако вместе с тем тут нелишне вспомнить и о концепции принципиальной несоизмеримости Брахмана, его недоступности обычному восприятию и пониманию, «невымеряемости» никакими источниками достоверного познания (*grāmā*, еще одно производное от глагольного корня 'mā', «мерить»).

⁴¹ Благодаря атману (*ātmanā*), то есть «благодаря Высшему атману», или «благодаря своему атману», или даже «благодаря самому себе». Все три значения равным образом и с равным правом присутствуют в этой фразе. Впрочем, для адвайты тут нет никакого противоречия.

⁴² Бесконечной меры (*ananta-mātra*) — в конечном счете, «лишенный меры», «несоизмеримый» — и наделенный «бесконечной мерой» — это одно и то же. Для высшего Брахмана (а стало быть, и для слога Ом) эти противоположные качества сливаются воедино.

Глава II

ГЛАВА О ЛОЖНОСТИ

¹ Ложность (*vaitathya*) — букв. «отклонение от таковости (*tathā*), от реальности»; «неправильность», «нереальность», «иллюзорность».

² Пребывают внутри (*antaḥ-sthāna*) — существуют лишь внутри сознания, а не «снаружи» — то есть не в реальном, эмпирическом мире, не в качестве отдельных внешних объектов.

³ Основание противоречиво (*samvṛtatvena helunā*) — это ответ на возможное возражение оппонента. Дело в том, что, как разъясняет этот пассаж Шанкара, само по себе «пребывание внутри» еще отнюдь не означает ложности или иллюзорности объекта: противоречие возникает, когда огромный внешний объект (скажем, гора, привидевшаяся во сне) оказывается «помещенной внутрь» спящего человека. Тут-то, по мысли Гаудапады и Шанкары, мы и понимаем, что имеем дело с объектом мнимым, с видимостью и грезой.

⁴ Еще один аргумент в пользу иллюзорности объектов, воспринимаемых во сне, — явно недостаточное время, чтобы человек мог реально посещать привидевшиеся ему дальние места и страны. Пока все рассуждение ведется в рамках здравого смысла. Суть такой цепочки аргументов — различение сна и яви, доступное всякому нормальному здравомыслящему человеку.

⁵ Известно из упанишад (*śrūyate*). — См. Брх.-уп., 4.3.10: «Нет там [то есть во сне] колесниц, нет и тягла, что в них впрягают».

⁶ Сжимаются (*samvṛta*) — букв. «скрываются в тайном месте», «пребывают в замкнутом пространстве».

⁷ Известный общий аргумент (*prasiddha hetu*) — здесь это способность сущностей во сне и наяву восприниматься. Иначе говоря, уподобление сновидения и бодрствования основано на том, что в обоих этих состояниях имеют место различные восприятия.

⁸ Уподобление сна и яви опирается здесь на известный аргумент, согласно которому все, что неечно, непрочно, все, что имеет начало и конец, вообще не может считаться реально существующим. Оно как бы слишком хрупко и ненадежно, на него нельзя положиться: смерть и разрушение подтачивают эту не вечную, текучую сущность изнутри. По сути, довод Гаудапады отсылает нас к буддийскому представлению о моментальности (*kṣāṇikatva*), текучести всего существующего — с той лишь разницей, что для ведантиста должна сохраняться реальность высшего Брахмана, не подверженного изменениям и гибели.

⁹ Полезность (*saprayojanātā*) — следующий аргумент, приводимый воображаемым оппонентом для доказательства реальности вещей, воспринимаемых наяву, — аргумент от прагматики, от практической целесообразности. Соответственно возражение адвайтиста (оно подробно представлено в комментарии Шанкары к «Мандукья-карикам») напоминает о том, что полезные и целесообразные поступки случаются и в сновидениях, — скажем, когда человеку снится, что он ест или пьет, однако после пробуждения их иллюзорность становится очевидной, так как голод и жажда вспыхивают с прежней силой.

¹⁰ Новое качество (*arūpa dharma*). — Как разъясняет в своем комментарии Шанкара, в данной карике дается ответ на новое возражение оппонента. Противник настаивает на том, что во сне у человека как бы появляются новые качества — некие свойства, которыми он явно не обладал в реальном мире; эти новые качества, исчезающие при пробуждении, и служат четким опознавательным знаком, отделяющим сон от яви. Скажем, человеку может сниться, что у него появилось восемь рук, что он едет на слоне с четырьмя бивнями и т.д. (пример Шанкары); после пробуждения абсурдность этих образов ясна и без доказательств. Между тем, по мнению оппонента, свойства, присущие человеку наяву, стабильны и не исчезают сами собою.

¹¹ Общим свойством, поясняет Шанкара, остается здесь то, что и в сновидении, и наяву сохраняется способность восприятия; объекты же этого восприятия сами по себе не столь уж и важны, они могут меняться, чередоваться. Стало быть, и тут мы видим, что реальность бодрствования, по сути, не отличается от иллюзии сна и грезы.

¹² Он (*ayam*) — воспринимающий дух, атман; удалившись туда (*gatvā*) — то есть уйдя в состояние сна со сновидениями.

¹³ Внутреннее восприятие (*antaś-cetas*) — наша фантазия, продуцирующая деятельность сознания.

¹⁴ Внешнее восприятие (*bahis-cetas*) — деятельность органов чувств во сне. Иначе говоря, здесь Гаудапада проводит различие между способами, или типами, восприятий во сне со сновидениями. Разумеется, это нужно ему в конечном счете не для того, чтобы обосновать некую «большую» реальность одних восприятий по сравнению с другими, но лишь затем, чтобы в конечном счете уравнивать все восприятия вообще — будь то ощущения в обычном состоянии бодрствования, или же образы, всплывающие во сне или иллюзии.

¹⁵ Оба состояния (*sthānani*) — бодрствование и сон со сновидениями; данная карика целиком представляет собой возражение воображаемого оппонента Гаудапады.

¹⁶ Вымысливает (*vikalpaka*) — букв. «вымыслитель», творец, создающий сущности силой своего вымысла, сочинения (*vikalpa* — «фантазия», «мысленная кон-

струкция»). По существу, противник Гаудапады или его собеседник желает знать: если все предметы восприятия не более чем грезы или сны, тогда кто же тот грезящий, сознующий дух, в чьем сознании они непрерывно порождаются?

¹⁷ *Себя самого (ātmānam)* — атман «вымысливает», осознает себя самого или опять-таки атман.

¹⁸ *Собственная майя (svamāyā)* — собственная творческая сила атмана, она же — сила вселенской иллюзии, волшебный мираж становления.

¹⁹ Вместе с первым упоминанием названия школы — веданта — мы получаем и достаточно четкую границу, отделяющую ее от сопредельных учений буддистов. Реальность есть иллюзия, мираж и греза, но у этой иллюзии есть творец и свидетель, то бишь сам вечный атман.

²⁰ *Душа (jīva)* — отдельная, индивидуальная живая душа, воплощенный в теле атман.

²¹ *Каково знание (yathā vidyāh)*. — Здесь вводится традиционный для веданты термин «знание», «ведение». Однако подразумевается не высшее знание, тождественное атману, но скорее нечто напоминающее буддийское представление о «внутренних запечатлениях» (vāsanā), или «предрасположенностях» (saṃskāra), то есть различных умениях, знаниях, ступенях восприятия, обретаемых в предыдущих рождениях.

²² Иначе говоря, когда представление фокусника заканчивается, и зрители понимают, что веревка так никогда и не превращалась в змею или не уходила в небо, но все время оставалась простой веревкой. Надо сказать, что «веревка» (raju), равно как и «раковина», «кусочек перламутра» (śukṭikā) (кажущийся в темноте или издали серебром), — излюбленный и традиционный в индийской философии пример иллюзии, ошибочного восприятия.

²³ *Прана (prāṇa)* — уже упоминавшийся Господь, персонифицированный как «жизненная сила», «живое дыхание». В индийской традиции Прана часто отождествляется с Хираньягарбхой (hiraṇyagarbha), или «Золотым зародышем». Атман, понимаемый как «жизненное дыхание», встречается в некоторых трактатах школы вайшешика.

²⁴ *Грубые элементы (bhūtāni, mahā-bhūtāni)* — первоэлементы, или стихии, почитавшиеся источником мира в воззрениях материалистов-локаятиков.

²⁵ *Качество (guṇa)*. — Речь идет о последователях санхьи, где «первоматерия» (prakṛti) считается сплетенной из трех гун, или «качеств» (это нити sattva, rajas и tamas, то есть соответственно «светлое спокойствие», «бурная, алая страсть» и «темная инертность, неведение»).

²⁶ *Сущность (tattva)*. — Имеются в виду, по всей вероятности, шиваиты, различавшие среди главных сущностей — истоков мира — атман, неведение и самого Шиву.

²⁷ Подразумеваются упомянутые уже «четверти» (pāda): «Всеобщее», «Сияющее» и «Сознующее». Понятно, что раз уж здесь перечисляются всевозможные ошибочные и неполные взгляды на природу атмана, в число таких псевдознатков не входят те, для кого атман сопрягается с неуловимым и неопределимым «Четвертым» состоянием сознания.

²⁸ *Объекты (viśaya)*. — Если здесь подразумеваются по преимуществу «чувственные объекты», речь может идти о системах натуралистического или материалистического толка. Однако еще одним вариантом может считаться «объект» как элемент или член силогизма (adhikaraṇa); тогда заблуждающиеся мыслители тут скорее всего сторонники ньяи.

²⁹ «Миры» (loka) — земля, небо и так называемый «промежуточный мир». Здесь подразумеваются те, кто разделяет мифологические представления пуран (purāṇa) о вселенной.

³⁰ *Вкушающий* (bhokṭṛ) — атман как воспринимающий, познающий дух. Имеются в виду последователи санкхьи, с точки зрения которых атман (puruṣa), хотя и не действует, остается сознающим субъектом. Согласно адвайте Гаудапады, атману нельзя приписать ни одного свойства, ни одной функции или способности.

³¹ *Бог, имеющий форму* (mūṛta) — бог, имеющий лик, персонифицированный бог, наделенный собственным именем, например, Шива или Вишну.

³² *Знающие время* (kāla-vidah) — это, по всей видимости, астрологи.

³³ *Рассудок* (manas) — одна из частей своеобразного инструментария сознания. В индийской философской традиции считается, что к инструментам, или орудиям, сознания относятся «рассудок» (manas), то есть интегратор действий органов чувств, «разум» (buddhi), или интеллектуально-волевое начало, «самосознание» (ahaṅkāra), или ощущение своей «самости», своего «я», и, наконец, органы чувств (indriya). Все это лишь вспомогательные функции сознания, сами по себе бессознательные и одухотворяемые светом атмана. С точки зрения адвайты, атман качественно отличен от своих инструментов и находится на иной ступени реальности.

³⁴ *Разум* (buddhi). — Об интеллектуально-волевом начале как части «природных», «материальных» орудий атмана (см. предыдущее примеч.). Здесь можно еще добавить, что философы, делавшие ставку на «разум» (buddhi), — это, вероятно, буддисты.

³⁵ *Знатоки мыслительных действий* (citta-vidah). — Так, несколько неуклюже, пришлось представить буддистов махаянского толка, отрицавших существование внешних объектов и сводивших все к деятельности сознания (citta). Вместе с тем эти операции сознания, оставаясь моментальными и текучими, конечно же принципиально отличны от вечного и неизменного атмана как чистого сознания.

³⁶ *Должное и недолжное* (dharma-adharma). — Подразумеваются последователи мимансы, сводившие все к следованию жестким ведическим предписаниям.

³⁷ *Двадцать пять сущностей* (pañca-viṁśaka). — Речь идет, конечно, о двадцати пяти основных понятиях классической санкхьи. В их число входят атман (puruṣa), «первоматерия» (prakṛti), рассудок (manas), разум (buddhi), «самосознание» (ahaṅkāra), пять «тонких» элементов, пять органов чувств, пять органов действия и пять объектов чувств.

³⁸ *Двадцать шесть сущностей*. — Это вариант йоги Патанджали, где к обычным принципам санкхьи присовокупляется еще Господь, или Ишвара (Īśvara), как милосердный промыслитель и устроитель вселенной.

³⁹ *Тридцать одна категория* насчитывается у последователей теистической секты пашупатов (pāśupata), которые добавляют к поименованным выше сущностям еще привязанность (rāga), неведение (avidyā), судьбу (niyati), отрезки времени (kālakalā) и вселенскую иллюзию (māyā).

⁴⁰ *Стадии жизни* (āśrama) — четыре этапа, которые должен был проходить в своем земном существовании брахман. Первая стадия — «брахмачарин» (brahmacārin), то есть «изучающий Брахмана», ученик, послушник, под руководством учителя занимающийся ведическими текстами; вторая стадия — «домохозяин» (gṛhastha), или нормальный обыватель, занятый мирскими делами; третья — «лесной отшельник» (vanaprastha), удалившийся от мира; и, наконец, четвертая — «отрешенный» (saṃnyāsin), то есть аскет, предающийся религиозной медитации и оставивший все земные заботы.

⁴¹ «Становясь им» (*asau bhūtvā*). — Иначе говоря, когда адепт долго и пристально вглядывается в некую сущность или понятие, полагая его истинной реальностью, он постепенно самоотожествляется с такой сущностью, и реальность эта входит в него, исключая из сознания все прочие возможности и представления. В дальнейшем же тут действует своеобразный механизм психологической самозащиты: если адепт прежде находил утешение в некой идее, он, конечно, не готов променять ее на новый образ или понятие, он будет всеми силами сопротивляться вхождению в свое сознание такой новой реальности.

⁴² *Постигаем* (*kalpayate*). — Как поясняет в своем комментарии к Карикам Шанкара, речь идет здесь о постижении смысла Вед: несмотря на то что в Священном писании порой говорится о разных сущностях, все они в конечном счете выводятся к единому атману.

⁴³ *Волшебный город гандхарвов* (*gandharva-nagara*) — воображаемый, миражный город, который может лишь привидеться в небе; гандхарвы — небесные духи, знающие толк в медицинских снадобьях и в напитке сома, это небесные музыканты и песнопевцы, спутники богов.

⁴⁴ *Веданта* (*vedānta*). — По мнению Шанкары, под «ведантой» здесь следует понимать не определенное философское учение, одним из основателей которого как раз и считается Гаудапада, но сами тексты упанишад, положенные в его основу. Дело в том, что «веданта» (букв. «конец Вед», то есть итог и завершение Вед) в одном из своих смыслов означает «последние ведийские тексты», «упанишад».

⁴⁵ Гаудапада обращает здесь внимание на то, что об атмане мы можем думать и в связи с вещами, и отдельно, как о недвойственной сущности, — природные же, материальные вещи воспринимаются нами только благодаря атману и, стало быть, зависят от него. Из двух этих сущностей (атмана и вещей) лишь одна может считаться независимой от другой. А потому верное представление об атмане — это представление о недвойственной, чистой сущности, взятой вне каких бы то ни было отношений и связей с миром, вне связей с «двойственностью».

⁴⁶ *Свободный от примысливания* (*nirvikalpa*) — лишенный всяких свойств, которые произвольно накладываются на чистую сущность атмана человеческим сознанием и фантазией.

⁴⁷ *Угасание многообразия* (*prapañca-upaśama*) — прекращение иллюзорной множественности эмпирического мира. Интересно, что сам по себе этот термин был весьма употребительным в буддийских трактатах, где он применялся для обозначения нирваны.

⁴⁸ *Следует укрепить память* (*yojayet smṛtim*). — После того как первоначальное знание получено, после того как адепт впервые услышал о недвойственной природе атмана, его сознание должно сосредоточиться на таком постижении, укорениться в нем. Это возможно лишь благодаря усилию памяти, не позволяющей мысли отвлечься посторонними впечатлениями.

⁴⁹ *Несведущий чудака* (*jaḍavat*). — На первый взгляд довольно необычная рекомендация для того, кто достиг высшей истины: ему предлагается жить как прежде, совершенно не афишируя своих прозрений. Не вдаваясь подробно в спекуляции по поводу возможных объяснений такой скрытности, вспомним лишь о том, что в христианской, протестантской традиции (скажем, у С. Кьеркегора) «рыцарь веры», пребывающий на религиозной стадии существования, должен был вести обычную жизнь обывателя-филистера, ничем не выдавая драгоценной тайны своего особого отношения к Богу.

⁵⁰ *Неизменное и изменчивое (cala-acala)* — неизменный атман и изменчивое, переходящее тело. Как разъясняет Шанкара, адепт должен помнить о том, что он продолжает пребывать в мире (а стало быть, для него все еще значимы мирские связи и установления), однако главной опорой ему служит вечный атман. По существу, речь идет о том, что узнавший о бессмертном и недвойственном атмане продолжает жить, принадлежа одновременно двум мирам: для окружающих он прежний, привычный спутник, для себя же самого — тот, для кого уже рассыпалась в прах иллюзия становления.

⁵¹ *Следует зависеть от случайных обстоятельств (yādṛcchika bhavet)*. — Речь идет о том, что адепту, осознавшему свое тождество с недвойственным атманом, нужно с готовностью и благодарностью принимать все, что посылает судьба. Поскольку состояние «пробуждения к истине» свойственно чаще всего нищенствующим монахам (bhikṣu), для них этот призыв означал, кроме всего прочего, умение оставаться безразличным и неразборчивым в момент принятия милостыни. Это правило конечно же напоминает о поведенческих навыках буддийских монахов, которым запрещалось разбирать, какая пища попадала в их чашу для подаяний (они, к примеру, не могли отказаться даже от мяса — им надлежало его просто не заметить). Видимо, для любой религии грех гордыни представляется куда более тяжким, чем невольное нарушение обета.

⁵² *Увидев реальность (tattvam... dṛṣṭvā)* — осознав недвойственный атман как внутри собственной души (на уровне микрокосма), так и во внешнем мире, во всей вселенной (на уровне макрокосма).

Глава III

ГЛАВА О НЕ-ДВОЙСТВЕННОСТИ

¹ *Прибегающий к почитанию (upāsana-āśrīta)* — адепт, который в своем движении к Брахману опирается прежде всего на религиозное и ритуальное почитание (upāsana), делающий ставку на обряды и обычную религиозную практику.

² *Порожденный (jata) Брахман* — Брахман, обусловленный многообразными свойствами, Брахман персонализированный, имеющий собственную судьбу, собственный лик, свое начало и конец во вселенском цикле и круговороте сансары.

³ *Пространство (или эфир — ākāśa)* — обычная метафора лишнего свойств, вечного Брахмана. Акаша полагалась вполне уместным символом, замещающим Брахмана при медитации: во-первых, она считалась бесконечной и всепроникающей (а пространство и время здесь мыслились как сопряженные и взаимообращающиеся сущности), во-вторых, именно пятый первоэлемент, или стихия, акаша, была субстратом, точнее условием распространения звука (звук же традиционно мыслился прежде всего как звук Вед, Священного писания, как священный слог Ом — парадигма и матрица всего дальнейшего развертывания вселенной. Так или иначе, в третьей главе Карик Гаудапады мы впервые сталкиваемся с излюбленной ведантистской метафорой, уподобляющей Брахмана эфиру (ākāśa), что заполняет собой глиняные кувшины — отдельные души. Души кажутся разъединенными, отделенными друг от друга и от высшего Брахмана, поскольку между ними стоят стенки сосудов — телесных образований майи. Стоит разбить глиняные кувшины, и первоначальное единство эфира, или пространства, восстанавливается без всякого ущерба: оно ведь и было всего лишь кажущимся. Вот так и изначальное единство, не-двойственность атмана возрождается (точнее, попросту раскрывается) после снятия ограничений все-

ленской иллюзии. Позднее это уподобление охотно использовал Шанкара; под названием *avaccheda-vāda* («учение о разделенности») оно не один раз встречается в его главном произведении — комментарии к «Брахма-сутрам» Бадараяны.

⁴ *Преобразование (vikāra)* — модификация, временно измененное состояние того же самого субстрата, подобно тому как для воды возможными преобразованиями будут пузырьки на волне, пена, лед и сходные сущности (пример Шанкары).

⁵ *Часть (avayava)* — отдельный, существующий вне базового субстрата фрагмент, наподобие отдельной ветки дерева (пример Шанкары).

⁶ *Непробужденные (abuddha)*. — С одной стороны, в карике говорится о тех, для кого не закончился еще иллюзорный «сон» обычного мирского существования, о тех, для кого пока не наступило пробуждение в единство вечного атмана; с другой стороны, Гаудапада как-то чересчур уж напоминает здесь своей лексикой буддийского философа, легко заимствуя и применяя для своих надобностей ключевые термины «еретиков».

⁷ В данном случае, в отличие от предыдущей карики, подразумевается не вечный, не-двойственный атман, но, так сказать, его феноменальная ипостась, атман, пребывающий внутри многообразных тел. Идея состоит в том, что пока атман воплощен, для него, как и для пространства, разделенного кувшинами, действительны все обычные мирские события: рождение, смерть и так далее.

⁸ *Совокупности (saṃghāta)* — сочетания и конгломераты функций и явлений, образующих характеристики души, ее телесные оболочки.

⁹ *Оболочка (kośa) души* — «грубые» и «тонкие» слои, окружающие ее сердцевину — светлый атман. Считается, что внешний, наиболее «материальный» слой — это *gaṣa* или *appa*, то есть «оболочка пищи», составляющая физическое тело живого существа. Скажем, материалисты-локаятики вообще полагали, что атманом можно именовать лишь живое тело, «состоящее из пищи» (*appaṃaya*).

¹⁰ О многочисленных «оболочках» души см.: Тайтх.-уп., 2.1 — 6.

¹¹ *Сладостное знание (madhu-jñāna)* — подразумевается знание Брахмана, ведущее к сладкому блаженству бессмертия. В более узком смысле так именуется раздел Брх.-уп., посвященный постижению Брахмана; это знаменитая глава 'Madhu-Brahmaṇa'.

¹² Это возражение, выдвинутое воображаемым оппонентом адвайтиста. Как пишет в своем комментарии к Карикам Шанкара, тезис об отличии живой души и высшего Брахмана встречается в разделах Священного писания, наставляющих о ритуале, — в особенности в текстах, предшествующих упанишадам (то есть в самхитах и брахманах).

¹³ В переносном смысле (*gaṇṇat*) — иначе говоря, метафорически и с учетом окончательного итога, то есть опять-таки ради освобождения. Как пишет Гаудапада (а вслед за ним и Шанкара), представление о различии человеческой души и высшего атмана не следует принимать буквально (*mukhyat*), оно законно лишь в узком контексте и имеет строго ограниченную сферу действия.

¹⁴ Примеры единства, которое до поры до времени кажется разнообразным, изменчивым, модифицируемым, по сути же оставаясь неизменным, см.: Чх.-уп., 6.1.4 — 6; Манд.-уп., 2.1.1 и других разделах Священного писания.

¹⁵ *Стадии жизни (āśrama)*. — Здесь подразумеваются не столько упоминавшиеся уже жизненные этапы, через которые должен был пройти всякий брахман, сколько отличия в способах и степени понимания высших ценностей.

¹⁶ Подразумевается, что из снисхождения и сострадания (*anukampayā*) к людям умеренных способностей Веды предлагают облегченный или предварительный этап

постижения атмана, ориентированный на соблюдение обрядов, то есть на двойственность и разделение души и Брахмана.

¹⁷ Все дело в том, что даже убежденность в собственной правоте не заслоняет для адвайтиста главной истины: проповедуемая им не-двойственность стоит вне всякой дуальности, а это значит, что она располагается и выше надрыва концептуальных противоречий, и выше душевных склонностей или отторжений.

¹⁸ *Нереально (abhūataḥ)*. — Речь идет о двух вариантах творения: о творении «реально» (bhūtataḥ) или же иллюзорно, посредством волшебной силы майи.

¹⁹ См.: «Тут нет никакой множественности» (Кат.-уп., 2.1.11).

²⁰ См.: «Этот Индра из-за майи воспринимается как множественно раздробленный» (Брих.-уп., 2.5.19).

²¹ См.: «Хотя он и не рождается, он кажется порожденным и разделенным многообразно» (Яджурведа, 31.19).

²² *Опровержение того, что возникло (sambhūter-apavāda)*. — Согласно комментарию Шанкары, здесь подразумевается опровержение необходимости почитания Хираньягарбхи (Господа как «Золотого зародыша», то есть творца вселенной). См.: Иша-уп., 12: «В крошечную тьму попадают те, кто почитает Хираньягарбху».

²³ «Да и кто мог бы его породить?» (Брих.-уп., 3.9.28.7).

²⁴ «Не то, не то» (букв. «не так, не так» — 'neti neti'). — Брих.-уп., 2.3.6 и другие разделы. Знаменитое речение, несущее в себе апофатический богословский заряд. Согласно ему и другим подобным текстам, высшему Брахману (и атману) нельзя приписать какие бы то ни было свойства или отношения. Человеческий рассудок, любые способы человеческого рассуждения или восприятия не в силах приблизиться к сущности высшей реальности. Более того, дело тут даже не в ограниченности и ущербности нашего знания: эта высшая реальность, в пределе своем совпадающая с чистой основой сознания, вообще принципиально не объективируется и уже на онтологическом уровне лишена всяких различительных характеристик.

²⁵ *Вибрирует (spandate)*. — Речь идет здесь о вибрации, дрожании, напряженном колебании, благодаря которому и появляется весь мир. У Гаудапады, как и у буддистов, говорится обыкновенно о «вибрации сознания» (citta-spanda), формирующей весь проявленный космос; в данной карике, правда, дрожит и колеблется «рассудок» (manas). Так или иначе, подразумевается первое, изначальное движение сознания — то самое движение, которое в кариках Гаудапады предстает перед нами в виде звуковой волны, первого звука — священного слога Ом.

²⁶ *В двух проявлениях (dvaya-ābhāsa)* — предстая перед нами в двух аспектах; имеется в виду, что единое, чистое сознание как бы расщепляется на производные элементы — на сознающий субъект и осознаваемый объект постижения.

²⁷ Я остановилась здесь на переводе «сознание», поскольку этого явно требует контекст, хотя в самой карике речь по-прежнему идет о рассудке (manas).

²⁸ *Видится сознанием (mano-dṛśyam)*. — Все вещи и явления не просто «увидены», «постижимы», открыты для сознания, они и создаются самим сознанием, не имея помимо этого сознания никакого реального, отдельного существования.

²⁹ *Перестает быть сознанием (amanibhāva)* — когда такое рассудочное сознание (manas) перестает быть частью некой изначальной реальной сущности, расщепленной надвое.

³⁰ *Перестает вымысливать (na samkalpayate)* — когда сознание прекращает продуцировать образы, когда оно кладет предел волшебной игре майи.

³¹ *Восприятие* — здесь это *grahaṇa*, или постижение, «схватывание» объектов, а отнюдь не чистое восприятие, тождественное атману. Последнее пребывает вечно и прекратиться не может, тогда как восприятие, направленное на объекты, исчезает вместе с исчезновением самих этих объектов, как бы за ненадобностью.

³² *Лишенное мыслительных конструкций (akalpa)* — не связанное с продуцирующей деятельностью воображения, не связанное с игрой майи.

³³ *Неотличимо от познаваемых [объектов] (jñeya-abhinna)*. — Имеется в виду не то, что сознание может уравниваться и отождествляться со своими объектами, но то важнейшее с точки зрения адвайты обстоятельство, что в чистом сознании исчезают какие бы то ни было различия, в том числе и подразделение, расщепление на объект и субъект познания.

³⁴ Речь идет здесь о всевозможных, пусть и благоприятных, свойствах сознания в состоянии бодрствования и в состоянии сна со сновидениями. Понятно, что перечисленные выше благие качества имеют ограниченную сферу применения и выглядят желательными лишь на низших уровнях сознания.

³⁵ *Истаивает (liyate)* — букв. «течет», «липнет», «льнет», «тает», но также и «исчезает», «рассеивается» или даже «прячется». Как разъясняет Шанкара в своем комментарии к этой карике, сознание «теряется, достигает своего изначального потенциального состояния, становится семенем будущих возможностей, представляя собой некую тьму и неразличимость». Конечно, речь здесь не идет о каком-то исчезновении сознания, скорее уж можно сказать, что оно возвращается к своей истинной сущности, когда все различия внутри него существуют лишь в потенции. Не будем забывать, что это пока еще не высшее состояние сознания, это всего лишь третий «шаг», или «четверть»; ошибочные представления уже рассеялись («истаяли»), но высшая реальность пока не воссияла сама по себе, во всей своей незамутненности. В дальнейшем мотив «истаивания» души в огне страсти к Господу становится одним из излюбленных образов у кашмирских шиваитов (например, у Абхинавагупты).

³⁶ *Свет сознания (jñāna-āloka)* — 'āloka', собственно, значит «видение», «зрение», «постижение», однако это такой взгляд, который сам внутренним свечением освещает свой предмет и не нуждается в дополнительном источнике света со стороны.

³⁷ *Не спит (anidram)*. — На самом деле Брахман отнюдь не погружен в глубокий сон (*suṣupti*), и третье состояние сознания — это еще не подлинная реальность высшего начала.

³⁸ *Не грезит (asvapnam)*. — То же самое можно сказать и о второй стадии — состоянии сна со сновидениями (*svapna*): с точки зрения высшей истины (*rāgamārtham*), оно тоже не имеет отношения к природе высшего Брахмана.

³⁹ *Освобождение (samādhi)*. — Речь идет здесь прежде всего о психологическом аспекте освобождения. Это высшая ступень сосредоточения, отождествляемая обыкновенно с «четвертым» состоянием сознания (*tuṣṭya*).

⁴⁰ *Ни приятия, ни отвержения (grahaṇa na... notsargaḥ)*. — Там, где речь идет о вечной сущности, которая пребывала всегда, нет смысла спорить о возможности принять ее или отвергнуть: она попросту от этого не зависит, она так и будет существовать независимо от нашего движения к ней. Брахман не строится нашим усилием (как, скажем, согласно учению буддистов, создается усилием адепта нирвана), он уже есть и был всегда.

⁴¹ *Йога, лишенная касаний (asparśa-yoga)* — так часто называется сама система Гаудапады. Этот вариант веданты делает упор на постижении Брахмана вне

зависимости от каких бы то ни было связей, законов, способов рассуждения. Брахман здесь вообще вынесен за пределы обычной сетки мирских соответствий и отношений. Порой, говоря о «йоге, лишенной касаний», исследователи подразумевают также предполагаемые тантристские увлечения Гаудапады (а вслед за ним и Шанкары).

⁴² *Трава куша (kuṣa)* — священная трава, используемая в религиозных и магических обрядах.

⁴³ *Особое усилие (irāya)*. — Как явствует из толкования Шанкары, этой характеристикой начинается перечисление необходимых условий, которые следует соблюдать адепту, стремящемуся достичь Брахмана.

⁴⁴ *Сон (laya)* — в данном случае, как это видно из дальнейшего изложения, laya выступает синонимом глубокого сна без сновидений.

⁴⁵ *Беспокойное (vikṣipta)* — подразумевается не только нечто тревожное, исполненное страха и муки, но и вообще все «раздробленное», «множественное», «расколотое», «надтреснутое», иначе говоря, все, что относится к обычному миру.

⁴⁶ *Пожелает вырваться наружу (niścarat)* — когда это сознание пожелает вновь обратиться к объектам восприятия и рассуждения.

⁴⁷ *Не останавливает (na liyate)* — не останавливается на той особой предельной точке, что появляется в состоянии глубокого сна (śuṣupti).

⁴⁸ *Не рассеивается в дроблении (na vikṣipyate)* — не останавливается на стадии бодрствования (jāgarita) или сна со сновидениями (svapna).

⁴⁹ *Не является в форме [объекта] (anābhāsam)* — букв. «не проявляется», «не кажется». Вообще ābhāsa, то есть «видимость», «кажимость» — это один из самых распространенных синонимов вселенской иллюзии, майи, только взятой со стороны своих психологических, «внутренних» проявлений.

⁵⁰ *Приходящее вместе с угасанием (sanirvāṇam)*. — Тут можно было бы лишь раз отметить явную близость некоторых положений Гаудапады учению буддизма, — вот и нирвана упоминается неспроста. Однако стоит обратить внимание на то, что психологическое состояние, «угасание» желаний (nirvāṇa) для него — это нечто, сопровождающее обретение высшей реальности. Психическое состояние — не самоцель, но всего лишь «знак», способствующий опознанию некой онтологической сущности.

Глава IV

ГЛАВА ОБ УГАСАНИИ ГОРЯЩИХ УГОЛЬЕВ

¹ *Двуногий (dvipāda)* — то есть человек, человеческое существо. Подразумевается наставник, учитель, — тот, кто впервые высказал идею не-двойственности. Таким образом, четвертая глава «Мандукья-карик» начинается приветствием предполагаемому создателю «Мандукья-упанишады». Косвенным образом приветствие переносится теперь и на самого Гаудападу, фигура же «учителя» вообще начинает отождествляться с самим «учением», подобно тому как Брахман, с точки зрения адвайты, достижим отнюдь не посредством знания: он и есть само это знание, как и тот, кто это знание ищет. Предмет постижения, постигающий субъект и разнообразные средства постижения в пределе совпадают между собой.

² *Сущности, сравнимые с небом (dharmāt gagaṇa-utām)*. — Шанкара в своем толковании придерживается мнения, что речь тут идет об отдельных душах.

³ *Йога, свободная от касаний (asparśa-yoga)*. — См. примеч. 41 к главе третьей.

⁴ *Спорщики (vādinah)*. — Здесь, судя по толкованию Шанкары, подразумеваются последователи санкхьи.

⁵ *Другие мудрецы (apara... dhīrāḥ)*. — Речь идет о сторонниках ньяи и вайшешики.

⁶ В этой карике говорится о двух главных теориях причинности, известных индийской философии. С точки зрения учения, называемого *satkārya-vāda* (его придерживались, в частности, и санкхьяики), следствие (*kārya*) реально пред-существует в причине, латентно представлено в ней изначально, полностью развертываясь с течением времени. С точки же зрения учения *asatkārya-vāda* (его отстаивали найяики и вайшешики, а также, заметим попутно, буддисты), следствие не заложено в причине заранее, его появление есть нечто абсолютно новое, прежде не бывшее. Хотя адвайта формально относится к кругу систем, принимавших принцип *satkārya-vāda*, причинность в ней обретает совершенно необычный вид: «следствие», то есть мир, пред-существует в «причине», то есть в реальном Брахмане, поскольку полностью зависит от него, однако само развертывание этого мира происходит всего лишь иллюзорно. Иными словами, «причина» реальна, «следствие» заложено в ней реально, ибо больше ему не на что опереться, однако само творение воображаемо, иллюзорно. Такой вариант концепции *satkārya-vāda* носит название «*vivarta-vāda*», или «учение о видимости», «учение об иллюзорности», поскольку *vivarta*, встающая в один синонимический ряд с *майей*, и означает «кажимость», «видимость», «иллюзорность».

⁷ Легко заметить, что данная карика текстуально полностью совпадает с 20-й карикой третьей главы. Единственное отличие — слово «сущность» в третьей главе представлено термином '*bhāva*', тогда как здесь мы встречаем термин '*dharma*'. Возможно, что в данном случае на Гаудападу воздействует опять-таки буддийская лексика; для буддистов '*dharma*' обозначает, как правило, отнюдь не «долг», «религиозно-нравственную добродетель», но «элемент бытия», своего рода кирпичик мироздания (хотя толкование его разнится в отдельных буддийских школах и конечно же отлично от трактовки, предложенной адвайтой).

⁸ Карика текстуально полностью совпадает с 21-й карикой третьей главы.

⁹ Карика соответствует 22-й карике третьей главы. Единственное отличие — опять-таки замена слова '*bhāva*' (сущность) из третьей главы на термин '*dharma*' с тем же значением.

¹⁰ *Совершенная (sāmsiddhiki)* — «наделенная совершенством» (*samsiddhi*). Последнее Шанкара объясняет как «владение особыми силами и способностями», свойственное, например, некоторым йогинам.

¹¹ *Прирожденная (sahajā)*. — Как разъясняет Шанкара, «прирожденное» свойство — это свойство, изначально отвечающее внутренней природе данной вещи или явления. «Прирожденным», например, будет умение птиц летать, поскольку это качество, уже заложенное в нашем понятии о птице.

¹² *Сущности (dharma)*. — Как пишет в своем комментарии Шанкара, подразумеваются здесь в первую очередь многочисленные живые души (*jīva*).

¹³ *Отклоняются (cyavante)* — букв. «падают», «выпадают» из своей сущности.

¹⁴ Речь идет о сторонниках учения *satkārya-vāda*, полагающих, что причинность постепенно (и реально) развивается, эволюционирует, переходя в состояние следствия. По словам Шанкары, здесь подразумеваются последователи санкхьи.

¹⁵ Нетрудно заметить, что в карике ведется полемика с санкхьяиками. Если «первоматерия» (*prakṛti*, *mahat*) санкхьи действительно развертывается, эволюционирует, то как она может считаться нерожденной? Этот аргумент Гаудапады продолжен дальше: нечто разделенное и раздробленное не может полагаться вечным.

16 *Наглядный пример* (*dr̥ṣṭānta*) — пример как законная и необходимая часть рассуждения, силлогизма. Если такой пример привести невозможно, все рассуждение ставится под сомнение.

17 *Порядок* (*kr̥ta*) — последовательность, четкое представление о том, что идет вначале и что следует за ним.

18 *Нельзя принять с очевидностью* (*na... prasidhyati*). — Иными словами: мы не можем ясно увидеть валидность такого тезиса, не можем допустить его в рассуждении, не можем сойтись и согласиться с такой посылкой.

19 *Мудрые* (*buddha*) — букв. «пробужденные», очнувшиеся от неведения и увидевшие истинную реальность. Как уже отмечалось, Гаудапада обозначает таких «мудрецов» привычным буддийским термином.

20 *Пример с семенем и ростком* (*bīja-aṅkura... dr̥ṣṭānta*) — популярный пример, доказывающий реальность порождения, равно как и реальность пред-существования следствия в причине: росток со всеми его особенностями, внешним видом, свойствами и тому подобным уже заранее имплицитно заложен в семени, ему нужно только постепенно развиться, с очевидностью раскрыть то, что уже существует изначально в свернутом виде.

21 *Большой термин* (*sādhya*) в силлогизме — термин, который только еще должен быть доказан.

22 *Причина* (*pūva*). — Здесь Гаудапада выбирает термин, буквально означающий нечто «предшествующее». Интересно, что лексика эта опять-таки буддийская; по своим истокам она тесно связана с «доктриной моментальности» (*kṣāṇika-vāda*).

23 *Реальная* (*sa*) — действительно существующая. Оценивая такую сущность, Гаудапада перебирает все логически допустимые возможности.

24 *Причина* (*nimitta*). — Термин для обозначения «причины» снова изменился. Теперь в карике говорится скорее о знаке, определяющем собой содержание познания. Иными словами, речь идет о «предметах», «объектах» познания, то есть о том, что принято считать «внешними объектами».

25 *Страдание* (*saṃkleśa*) — ощущение боли. Смысл данного аргумента, выдвинутого против адвайты воображаемым оппонентом, состоит в том, что одним из доказательств реального существования внешнего мира служит хотя бы то, что мы не можем избежать боли и страдания, причиняемого внешними обстоятельствами, которые никак не зависят от нашего сознания.

26 *Сознание* (*citta*). — Интересно, что мы опять сталкиваемся с буддийским термином.

27 *Не соприкасается* (*na spr̥ṣati*) — не имеет контакта, соприкосновения с внешними объектами, — просто потому, что, с точки зрения адвайты (как, впрочем, и с точки зрения главных школ махаянского буддизма), внешних объектов вовсе не существует. Глагол вновь отсылает нас к проповедуемой Гаудападой «йоге, лишенной касаний» (*asparśa-yoga*).

28 *Во всех трех состояниях* (*triṣu adhvasu*) — в настоящем, прошлом и будущем. Иными словами, на всем протяжении времени нет такого момента, когда внешний мир существовал бы реально.

29 *Ложная видимость* (*viparyāsa*). — С точки зрения этого оппонента, коль скоро внешнего мира нет вовсе, мы не можем и различать истинное знание от видимости: критерий различения утрачен. Надо сказать, что Гаудапада солидарен с общим ходом рассуждения лишь в той мере, в какой оппонент (по всей вероятности буддист) опровергает возможность реального существования внешних объектов.

Вместе с тем со следующей карики начинается изложение взглядов самого Гаудапады, вступающего в спор с буддистами.

³⁰ *Следы на небесах (khe vai... padam)* — следы, оставленные птицами, летающими в поднебесье; иными словами, нечто невозможное, абсурдное, ирреальное.

³¹ Карика текстуально полностью совпадает с 6-й карикой второй главы.

³² Карика полностью совпадает с 7-й карикой второй главы. «Они» — это, конечно, внешние объекты, сущности, образующие внешний мир.

³³ Можно вспомнить аналогичный аргумент относительно восприятия огромных предметов и существ во сне, когда они как бы помещены «внутри» нашего тела и сознания. Он приводится в самом начале второй главы «Мандукья-карик». (См. карики 1, 3, 4.)

³⁴ Аргументация полностью соответствует 2-й карике второй главы. Кроме того, в этих двух кариках текстуально совпадают их вторые половины.

³⁵ В своем комментарии Шанкара приводит в этой связи текст из Ман.-уп., 2.1.2: «Существуя одновременно со всем, что находится внутри и снаружи, и будучи нерожденным по своей природе».

³⁶ *Искажение (viparyāsa)* — иллюзорное, ошибочное, извращенное восприятие.

³⁷ *Немыслимые вещи (acintya)* — иллюзорные, миражные объекты: веревка, которая кажется змеей, перламутр, сияющий подобно слитку серебра, и прочие популярные в веданте примеры «видимостей».

³⁸ *Ради восприятия и правильных обрядов (upalambhāt-samācārād)*. — Под «восприятием» (upalambha) подразумевается обычный чувственный, эмпирический опыт; «правильные обряды» (samācāra, букв. «поведение») включают всю сферу религиозно-нравственной жизни, взятой в ее практическом аспекте. Смысл карики сводится примерно к следующему: многие люди боятся признать недвойственную и нерожденную сущность, то есть атман; для них до поры до времени остаются действительными все правила и законы обычной практической жизни. Адвайта Гаудапады, по существу, призывает отнестись к ним с пониманием, она готова снисходительно простить их страхи, невежество и леность мысли. Все равно рано или поздно свет истины коснется каждого.

³⁹ [*Внешняя*] *реальность (vastutva)* — букв. «вещественность», «субстанциальность», то есть способность существовать в качестве внешнего объекта, вещи (vastu).

⁴⁰ *Сознание (vijñāna)* — здесь это чистое сознание, тождественное атману. Понятно, что оно не просто «невещественно» (avastu), — его вообще нельзя рассматривать по принципу субстанции.

⁴¹ *Сознание (citta)*. — Это слово здесь дается в качестве полного синонима к упомянутому выше термину 'vijñāna'. Единственное, на что хотелось бы обратить внимание, так это на буддийские коннотации термина 'citta'.

⁴² *Сущности (dharma)*. — Выше, в примеч. 12, мы уже разбирали этот термин у Гаудапады. Согласно комментарию Шанкары, адвайтист подразумевает здесь многочисленные живые души (jīva), каждая из которых тождественна высшему атману.

⁴³ *Беда (viparyaya)* — букв. «извращение», «искажение», но также и «несчастье», «гибель». С равным успехом окончание карики можно было бы перевести: «не впадают более в ошибку».

⁴⁴ *Тление (spanditā)*. — Буквально это слово означает «вибрацию», «дрожание», «мерцание», то есть волнообразное чередование состояний, напряжен-

ность, которая то усиливается, то ослабевает. Образ, который тут прежде всего приходит на ум, — это, пожалуй, Гераклитов огонь (логос), «мерами возгорающийся и мерами потухающий». Во второй половине карики симметричный термин, будучи приложен к сознанию, переводится уже как «вибрация».

⁴⁵ *Горящая головня (alāta)* — это головешка, или горящие, тлеющие уголья, — то же самое слово, которое вынесено в заголовок главы.

⁴⁶ *Кажется (ābhāsa)* — букв. «видимость», «кажимость», «иллюзия». Это термин, полностью соответствующий уже знакомой нам майе. В следующей карике как раз такая «видимость» оказывается (наряду с «порождением») одним из главных пороков, одной из главных ошибок на пути к истинному знанию.

⁴⁷ *Восприятие и тот, кто воспринимает (grahaṇa-grāhaka)* — букв. «схватывание и схватывающий»; обычное парное сочетание, обозначающее объект и субъект восприятия. Это как раз та «двойственность», которую нужно преодолеть, приближаясь к атману.

⁴⁸ *Субстанциальность (dravyatva; от 'dravya' — «субстанция», «субстрат»)* — здесь это, разумеется, синоним 'vastutva', то есть «вещественности», «(внешней) реальности».

⁴⁹ *Сущности [душ]* — знакомое нам слово 'dharma'; толкование «душа» предложено Шанкарой.

⁵⁰ Различий нет, ибо всякое различие предполагает допущение причинности. Поскольку любая живая душа (jīva) тождественна атману, она не может считаться субстанцией и не может вступать в какие бы то ни было причинно-следственные отношения.

⁵¹ *Внешние объекты (dharma)*. — В данном случае я следую толкованию Шанкары. По самому же словоупотреблению казалось бы более естественным снова говорить о «живых душах».

⁵² Согласно толкованию Шанкары, последняя фраза означает, что «мудрые не ставят о не-существовании отношения причины и следствия», то есть о нереальности, неподлинности причинно-следственных связей.

⁵³ *Эмпирическая [истина] (samvṛti)*. — Это, разумеется, производное толкование термина. Этимологически он возводится к глаголу 'samvṛ' — «скрывать», «препятствовать», «утаивать», «возводить препятствия». Понимание samvṛti как эмпирической, ограниченной, «суетной» истины, которая как бы скрывает лик подлинной реальности, опять-таки восходит к буддизму; там 'samvṛti-satya' прямо противопоставляется 'paramārtha-satya', то есть «высшей» истине.

⁵⁴ *Вошебная иллюзия (māyā)*. — Здесь она толкуется и просто как фокус, театральное представление.

⁵⁵ Росток этот нельзя счесть ни вечным, ни подверженным гибели просто потому, что на самом деле его не существует вовсе.

⁵⁶ *Различительное определение (viveka)* — категориальное суждение, в котором нечто утверждается или отрицается.

⁵⁷ Данная карика почти дословно совпадает с 29-й карикой третьей главы; единственное изменение: «рассудок» (manas) заменен на «сознание» (citta), а ключевой глагол — это уже не специальный термин «вибрирует» (spandate), но слово «колеблется» (calati).

⁵⁸ Карика текстуально полностью соответствует 30-й карике третьей главы; единственное исключение — слово 'manas', также переведенное там как «сознание», здесь, в четвертой главе, заменено на 'citta'.

⁵⁹ *Рожденные из яйца (aṇḍa-jā)* — птицы, рыбы, змеи и земноводные.

⁶⁰ *Рожденные из пота (sveda-jā)* — подразумеваются насекомые и вообще мельчайшие живые существа.

⁶¹ *Оба они (ubhe)* — само сознание и воспринимаемые им живые существа; они глядят друг на друга, взаимно воспринимаются, поскольку каждое живое существо — это лишь проявление одного и того же сознания, и тот же самый атман пребывает внутри каждой живой души.

⁶² *Надежное доказательство (lakṣaṇa)* — букв. «характеристика», «знак», «отличительная черта», нечто, благодаря чему можно надежно удостоверить их реальное существование.

⁶³ Карика текстуально совпадает с 48-й карикой третьей главы, — с той лишь разницей, что в третьей главе речь идет именно о Брахмане, тогда как здесь «высшая истина» (uttamaṁ satyam) представлена вполне безлично.

⁶⁴ *Измысленная (kalpita)* — сконструированная искусственно, придуманная, кажущаяся истина.

⁶⁵ *С точки зрения высшей истины (paramārthena)*. — «Высшая истина», выражающая не-двойственность атмана, противопоставлена здесь «эмпирической», «суетной» истине (saṃvṛti).

⁶⁶ *Нерожденность (anulpatti)* — отсутствие порождения, в конечном счете, согласно общей индийской философской традиции, равнозначное освобождению.

⁶⁷ *Обращается вспять (vinivartate)* — иначе говоря, в этом случае сознание отворачивается от объектов. Кроме того, глагольный корень 'nivṛt' обозначает «уклонение», «воздержание», а также и «исчезновение», «прекращение». По существу, смысл карики состоит и в том, что сознание, отворотившееся от объектов восприятия, возвращается вспять к своей изначальной сущности, а его активность угасает и прекращается.

⁶⁸ *Отвратившееся (nivṛtta)* — производное от того же глагольного корня 'nivṛt'. Это одновременно сознание, отвернувшееся, отрешившееся от своих объектов, равно как и сознание, для которого прекратилась всякая суетная, беспорядочная активность.

⁶⁹ *Не занялось (apravṛtta)* — все тот же корень, связанный с активностью, деятельностью, целенаправленным обращением к чему-то.

⁷⁰ *Самосветящееся (prabhātaṁ... svayam)* — чистое сознание, тождественное атману, считается самосветящимся, поскольку оно не нуждается в освещении чем-то иным, помимо своей собственной природы.

⁷¹ Иначе говоря, атман по большей части остается сокрытым, и раскрыть его действительную природу не так-то легко.

⁷² Здесь перебираются четыре возможные логические альтернативы; в логических теориях (прежде всего в учениях джайнов и буддистов) их рассмотрение означало вообще исчерпание всех возможностей, очерчивание круга всех высказываний, относящихся к эмпирической реальности.

⁷³ *Всеведущим (sarva-dṛk)* — букв. «всевидающим», полностью просветленным.

⁷⁴ Согласно комментарию Шанкары к этой карике, смысл ее состоит в том, чтобы показать тщетность, ненужность каких бы то ни было усилий после достижения высшей реальности. В этой связи Шанкара цитирует «Бхагавадгиту» (3.18), где говорится: «Здесь ему незачем усиливаться ради достижения цели — ни действуя, ни бездействуя».

⁷⁵ *Мирское двойственное состояние (dvaṣaṁ laukikam)* — состояние бодрствования, в котором наблюдается раздвоение на воспринимающий субъект и вос-

принимаемый объект. Определение восприятия наяву как «мирского» состояния сознания явно отдает буддийской лексикой и идеологией.

⁷⁶ *Мирское чистое состояние (suddham laukikam)* — состояние сна со сновидениями.

⁷⁷ *Надмирное состояние (lokottaram)* — состояние сознания в глубоком сне без сновидений.

⁷⁸ *Цель познания (vijñeṣat)* — «четвертое» состояние, венец и итог истинного постижения.

⁷⁹ *Отвергаемое (heya)* — все, что относится к первым трем состояниям сознания.

⁸⁰ *Постигаемое (jñeṣa)* — высшая реальность, стоящая за пределами мирских отношений.

⁸¹ *Допустимое (ārua)* — знания, ученые навыки, всевозможные умения.

⁸² *Прекращаемое (rākuṣa)* — то, от чего человеку непременно нужно избавляться; это страсти, привязанности, моральные загрязнения.

⁸³ *Сходные с пространством (ākāśavat)* — по словам Шанкары, души подобны эфиру или пространству, «поскольку они так же тонко организованы, свободны от загрязнений и всепроникающи».

⁸⁴ *Прекрасно определенные (suṇiścita)*. — Поскольку речь идет о душах, изначально тождественных чистому атману, подразумеваются не их свойства и характеристики (свойств этих, конечно, нет и никогда не было). Имеется в виду другое: осознание себя, несомненное убеждение «я есмь», корнящееся внутри каждой души, некая первичная реальность своего «я», подобная Декартовому *cogito*.

⁸⁵ *Владеют (pāyaka)* — букв. «те, кто ведет», «вожди», «правители», «распорядители». Подразумевается, что поскольку все души уже изначально содержат внутри себя высший атман, они в полной мере владеют и высшим знанием. В этой связи сразу же вспоминается знаменитая притча ведантиста Дравиды о царевиче, воспитанном в доме простого охотника: стоило тому услышать о своем царственном происхождении, как он тут же обрел уверенность и достоинство, приличествующие его сану. Вот так же, по мысли Гаудапады, человек должен откликаться на сообщенное ему знание о высшем атмане; внутренняя уверенность и достоинство, проистекающие от осознания своего тождества с высшей реальностью, навсегда остаются с ним, в пределе меняя всю его дальнейшую жизнь.

⁸⁶ В карике подразумевается, что высшее знание, тождественное атману, отнюдь не включает в свою сферу постижение эмпирической, внешней реальности, поскольку та всего лишь иллюзорна. Каким бы полным ни было это высшее знание, оно не затрагивает того, что принято называть внешними объектами, не касается их.

⁸⁷ *Будда (buddha)*. — У Гаудапады речь и в самом деле идет об основателе буддизма. Как разъясняет в своем комментарии Шанкара, Будда действительно вплотную приблизился к постижению не-двойственности. Однако, по словам Шанкары, в полной мере «эта не-двойственность, собственная природа высшей реальности, известна лишь благодаря упанишадам».

⁸⁸ В своем толковании Шанкара идет несколько дальше. Он говорит, что, считая это высшее состояние, мы тем самым склоняемся перед высшим Брахманом, о котором наставляют упанишады. Наконец, поскольку недвойственное сознание сияет во всех душах, Шанкара приветствует здесь и самого Гаудападу в качестве «высшего учителя», или «учителя моего учителя» (*parama-guru*), ибо, согласно ведантистской традиции, Гаудапада проповедовал адвайту непосредственному настав-

нику Шанкары — Говинде. Комментарий Шанкары к «Мандукья-карикам» завершается следующими словами: «Я склоняюсь к ногам этого учителя моего учителя, самого совершенного из совершенных. Увидев, что живые существа тонут в океане [обычного мира], населенного морскими чудовищами, что беспрерывно рождаются и умирают, он из сострадания ко всем живущим извлек на поверхность этот нектар [рассуждения]. Нектар этот едва ли доступен даже богам, он пребывает в океанской пучине, называемой Ведами; вот эти-то [Веды] он и вспахтал сбивалкой своего просвещенного разума... Благодаря свету его разума рассеялась тьма заблуждения, окутавшая мое сознание. Он навсегда положил конец моему страху перед появлением и исчезновением в этом ужасном океане бесчисленных рождений».

БХАРТРИХАРИ. [ТРАКТАТ] О РЕЧЕНИИ И СЛОВЕ

ГЛАВА О БРАХМАНЕ

¹ *Речение (vākya)* — целая фраза, предложение, несущее в себе определенный смысл. Для Бхартрихари смысл такого речения представляет собой нечто новое и не сводим к простому сложению смыслов его частей.

² *Слово (pada)* — «часть» или «член» предложения: наименьшая частица деления, еще сохраняющая смысловый заряд.

³ *Слово (śabda)* — слово как нечто звучащее, произнесенное; прежде всего это слово Священного писания, слово Вед.

⁴ *Слог (akṣara)* — букв. «нетекучий», отсюда: «непреходящий», «неразрушимый», «вечный». По существу, это фонема, мельчайший предел деления звучащего текста, своего рода «атом» Священного писания как той неизменной матрицы, в соответствии с которой мир заново творится после завершения очередного вселенского цикла.

⁵ *Проявляется (vivartate)*. — В комментарии Харивришабхи глагол vivartate отождествляется с соответствующим производным того же глагольного корня vivṛt — словом 'vivarta', или «видимость», «кажимость». В адвайта-веданте Шанкары vivarta обозначает прежде всего иллюзорное существование, чисто феноменальное проявление мира; там оно обыкновенно служит синонимом «майи» (māyā), то есть волшебной силы космической иллюзии.

⁶ *Развертывается (prakṛiyā)* — то есть эволюционирует, постепенно исходит или развивается. Любопытно, что уже в этом, самом первом стихе «Вакья-пади» реальное развертывание мира, по существу, уравнивается с его феноменальным проявлением. Получается, что «проявляться» (в том числе и находить выражение в слове) — это по сути то же самое, что реально развертываться во времени и пространстве.

⁷ *Священная традиция наставляет (āmnāta)*. — Иначе говоря, наставляют Веды, Священное писание.

⁸ *Опорой различных сил (bhinna-śakti-vyapāśraya)*. — «Опора», или «прибежище», это и некий субстрат, и изначальная точка развертывания, латентно содержащая внутри себя все многообразие будущих проявлений. «Силы» (śakti) Брахмана — это его потенции, которые сначала существуют в сокрытом, свернутом виде, а затем создают весь эмпирический, феноменальный мир; эти «силы» суть семена творения, прорастающие в многообразии вещей и явлений видимого космоса.

⁹ *Нераздельный (apṛthak)* — единый, нераздробленный. С точки зрения Бхартрихари, несмотря на все заложенные в Брахмане потенции и ростки сущего, он остается единой, чистой и однородной сущностью, не подверженной дроблению.

10 *Проявляется* (*varṭate*) — от глагольного корня 'vr̥t' — «являться», «проявляться». См. также примеч. 5.

11 *Сила времени* (*kāla-śakti*). — Пока из всех сил, или потенциалов, Брахмана названа одна — «сила времени», то, благодаря чему вообще начинается отсчет космического процесса становления. С абсолютной же точки зрения, времени нет вовсе, а это значит, что все развертывание вселенной, вся цепочка взаимного порождения причин и следствий происходит только после того, как потенциалы Брахмана уже реально проявились.

12 *Проявление* (*vikāra*). — Речь идет о формах проявления или дробления Брахмана, о видоизменениях или преобразованиях, берущих в нем начало. Шесть основных «преобразований» суть возникновение, уничтожение, изменение и т.д.

13 *Вкусение* (*bhoga*) — здесь означает, разумеется, «познание», «постижение», «восприятие». Иными словами, как только запущен процесс творения, единая сущность тотчас же начинает расщепляться на субъект, объект и сам процесс познания. В третьей главе «Вакья-падии» (3.14) сказано:

В этой [сущности] различаются «видимое» (*dr̥śya*),
«видение» (*darśana*) и «видящий» (*dr̥śṭṛ*) ||.

14 *Средство постижения* (*gr̥hṭi-ur̥āya*) — средство достижения, обретения. Дело в том, что Ведийские тексты не просто сообщают нам некое знание о Брахмане — они делают возможным достижение Брахмана, помогают обрести его или соединиться с ним.

15 *Знак* (*anukāra*) — то есть «фигура», «образ» Брахмана для нас. По существу, только Ведийское слово может считаться верным, точным образом Брахмана, только речение Вед дает нам адекватное чувственное приближение к высшей реальности, ее «сколок», «картинку», — с тем лишь уточнением, что картина эта скорее не видимая, но звуковая.

16 Понятно, что когда Бхартрихари рассуждает о Веде, он подразумевает некий изначальный текст, точнее даже изначальный «звук». Ведийские тексты, с которыми реально имеют дело люди, — это всего лишь разные версии, рецензии, толкования изначально прозвучавшего Слова.

17 *Подчинены* (*aṅgata*) — букв. «[составляют] вспомогательные части» более высокого единства.

18 *Действие* (*karma*) — подразумевается прежде всего действие ритуальное, обрядовое, действие, тесно связанное с Ведийским текстом.

19 *Сила слов* (*śabdānām... śaktitvam*). — Иначе говоря, способность «выражать» (а вместе с тем и «творить») остается одной и той же. Именно благодаря этому обстоятельству во всех толкованиях исходного текста (и, соответственно, во всех многообразных и дробящихся следствиях изначальной причины) мы легко узнаем все ту же единую творческую мощь, узнаем единого Брахмана. Бхартрихари предпочитает говорить здесь о «силе» вообще, поскольку для текстов Вед «способность выражать», «выразительная сила» неотделимы от их «действенности»; «выражение» и есть «воздействие», или, если угодно, «творение». Как пишет Мадлен Биардо, всякий раз, когда мы встречаем у Бхартрихари термин «сила», «потенция» (*śakti*), это следует понимать как отсылку к 'abhidhā-śakti', то есть к понятию «выразительного средства», «выразительной мощи» поэтического текста. Харивришабха же уточняет: «Сила закреплена за словами, а это значит, что слова способны раскрывать данный объект или же становиться причиной данного наслаждения».

²⁰ *Священное предание* (*smṛti*) — букв. «припомненное», то есть нечто, составленное и записанное мудрецами, в отличие от «священного писания» (*śruti*, букв. «услышанное»), составляющего богодухновенный канон, не зависящий от людской изобретательности или рассудительности. Священное предание, как водится, целиком опирается на Священное писание и ни при каких обстоятельствах не может ему противоречить. Всякий раз, когда ниже в тексте Бхартрихари или же в данном комментарии будет упоминаться «священный текст», речь будет идти именно о «священном писании» (*śruti*), поскольку *smṛti*, или Священное предание, — независимо от авторитета, которым пользовалась та или иная его часть, все же носит «человеческий», «придуманный» характер и в принципе может подвергаться изменениям или искажать изначальное Откровение.

²¹ *Знак* (*liṅga*). — В данном случае (согласно толкованию Харивришабхи) речь идет просто о конкретных указаниях относительно того, как следует понимать то или иное предписание священного текста.

²² *Объясняющие речения* (*artha-vāda*). — Согласно традиционному делению, в текстах Вед можно вычленить как «предписания» (*vidhi*), то есть четкие приказы совершать определенное действие или же воздерживаться от его совершения, так и «объясняющие речения», в которых адепту разъясняется смысл таких действий, а также излагаются общие, отвлеченные суждения о мире и Боге. Иными словами, речения *vidhi* завязаны прежде всего на действие (преимущественно ритуальный характер), тогда как речения *artha-vāda* ориентированы на «философию», стоящую за действием. Различение этих двух семантических областей Ведийских текстов проводилось прежде всего в двух «мимансах» — то есть в пурва-мимансе и веданте. Хорошо известно, что пурва-миманса отдавала предпочтение предписаниям, а, скажем, адвайта-веданта Шанкары делала упор на объясняющих речениях. Не вдаваясь сейчас в подробности, отмечу только, что Бхартрихари, подобно мимансистам, считал наиболее значимыми разделами Вед речения *vidhi*.

²³ *Монисты* (*ekatvaṇah*) и *дуалисты* (*dvaitinaḥ*) — представители философских школ, признающих основой мироздания либо единое начало как высший Брахман, в адвайте, либо соответственно некую двойственность, скажем, двоицу пуруши (*puṇḍra* — «чистый дух») и «пракрити» (*prakṛti*, или «первоматерия»), как в санкхье.

²⁴ *Слог Ом* (*praṇava*) — священный слог, самая короткая, «корневая» мантра и вместе с тем наиболее адекватная форма выражения сущности Брахмана. Наконец, как сказано в комментарии Харивришабхи на соответствующую карикку, слог Ом — это «источник» или «образ» Священного писания (*'sarva-śruti-gūṇah'*), как и источник всех слов, всего вербального знания вообще.

²⁵ Как поясняет это место Харивришабха, слог Ом обнимает и покрывает собою все возможные высказывания. Применительно к нему и в сравнении с ним любые взаимопроверочные теории оказываются одинаково ложными, ограниченными и неполными (а значит, и как бы равно истинными). Все суждения как бы примиряются в этом слоге как в едином поле вербального знания.

²⁶ *Большие и меньшие части* (соответственно, *aṅga* и *upāṅga*) — прежде всего сами Веда, а затем уж, во вторую очередь, и примыкающие к ним тексты *smṛti*, или «священного предания», всевозможные прикладные и специальные науки и тому подобное.

²⁷ *Подвижничество* (*tapas*) — особая аскетическая практика, которой предаются мудрецы и отшельники. Подобная практика может рассматриваться как своего рода постоянное жертвоприношение самого себя на алтаре священного знания. Аске-

за сопровождается усилением внутреннего «жара»; на санскрите слово «tapas» и означает «тепло», «жар», «внутренний огонь».

²⁸ *Искусство грамматики (vyākaraṇa)* — букв. «различение», «разграничение». Один из ключевых терминов трактата Бхартрихари. Переводя эту карикю, я остановилась на выражении «искусство грамматики» (а не на формально более правильном слове «грамматика»), чтобы подчеркнуть важность этой дисциплины, чьи функции здесь никак не назовешь чисто техническими. Vyākaraṇa в «Вакья-падии» действительно в чем-то сродни особому искусству, которое позволяет адепту проникать в самую глубину бытия: ведь Брахман и предстает перед ним прежде всего как Слово, как Речь, существовавшая до всякого развертывания вселенной. Герменевтическое толкование этой Речи, предлагаемое «выкараной», позволяет не просто понять что-то о Брахмане, но и приблизиться к нему.

²⁹ *Речь (Vāk)* — еще один ключевой термин в трактате Бхартрихари. С точки зрения автора «Вакья-падии», Речь существует в трех основных формах. (В комментарии Харивришабхи к ним добавляется четвертая, так называемая raṅa-vāk, или «Высшая Речь», так что общее число форм начинает соответствовать обычной четверичной матрице мироздания.) В своих высших проявлениях Речь наиболее близко подходит к выражению сущности Брахмана; собственно говоря, Брахман, наделенный потенциями, и проявляется прежде всего в виде Речи, несущей в себе «семена» (bīja) всего последующего творения.

³⁰ *Вкус (rasa)* — «сущность» и вместе с тем «наслаждение». Термин 'rasa' играет колоссальную роль в индийской поэтике и литературной теории, обозначая там отличительный, тотчас же узнаваемый и доставляющий эстетическое наслаждение «вкус» удачной поэтической строки, метафоры или целого произведения. Хотя у Бхартрихари этот термин не играет особенной роли, можно вспомнить, что он часто встречается в эстетических и религиозно-философских трактатах кашмирского шиваизма. Скажем, у Бхамахи и Анандавардханы насчитывается восемь основных «рас» (Абхинавагупта — частично опираясь на догадки Анандавардханы — доводит их число до девяти, включив сюда же так называемую śānta-rasa, или «расу покоя», совпадающую с растворением в Брахмане). Между прочим, пять видов 'rasa' (или, в другой терминологии, 'rati'), то есть 'śānti', 'dāsyā', 'sākhyā', 'vātsalyā' и 'mādhuryā', образуют пять уровней «любви» к Богу, или «сопричастности» с ним (bhakti) в религиозной традиции вишнуизма.

³¹ *Сущность действий с вещами (artha-pravṛtti-tattva)*. — Как разъясняет в своем комментарии Харивришабха, речь тут может идти о действиях с предметами внешнего мира и о манипуляциях со смыслом называемых вещей (поскольку слово 'artha' означает «смысл», «ценность», «значимость», «цель», но также и «предмет», «вещь» как нечто, составляющее цель наших осознанных усилий). В целом же, по его мнению, здесь подразумевается «полнота» (avaikalya) смыслов и значений, своего рода «правильная форма» наших суждений о реальности и действий внутри нее.

³² *Пороки речи (vāṇ-māla)*. — Понятно, что тут подразумеваются «низшие» формы Речи, или Речь, взятая в ее «человеческом», мирском, неполном выражении.

³³ *Очищает* — букв. «является фильтром, цедилкой» (pavitra).

³⁴ *Род вещей (artha-jāti)* — «категория», или «разряд», «общее понятие», под которое подпадает данный предмет или явление.

³⁵ *Род слов (śabda-ākṛti)*. — Как поясняет Харивришабха, речь идет здесь о «всеобщих», «родовых» словах, словах-понятиях (термин «ākṛti» весьма близок по своему значению слову 'jāti'). Согласно индийской лингвистической традиции, эти

слова образуют основу для последующего формирования самых общих категорий познания. Иначе говоря, в системе идей «Вакья-падини» все общие законы или универсалии, значимые для нашей вселенной, в конечном счете зависят от словесных универсалий, от правильно подобранных слов и терминов.

³⁶ *Достойный созерцания Вед (chandasayah)*. — Перевод приблизительный, это довольно темное место. Харивришабха предлагает иное толкование: «собрание Вед, их совокупность»; в этом случае данный термин выступает приложением к последующему тексту карики, то есть к самому описанию ведийских речений.

³⁷ *Исток (букв. лоно — yoni)*. — «Порождающим лоном» мира и Вед считается, разумеется, высший Брахман. В этой связи можно припомнить и знаменитое место из Комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» Бадараяны (Brahma-sūtra-bhāṣya, 1.1.3): 'śāstra-yonitvāt'. Эта сūtra толкуется Шанкарой двояким образом (причем оба толкования даются как равновозможные): «[Брахман всеведущ], ибо он есть порождающее лоно шастр» или же «[Брахман непостижим без Вед], ибо шастры — это порождающее лоно [его познания]». Получается, что Брахман порождает Веда, а те уж, в свою очередь, порождают всевозможные знания, в том числе и познание самого Брахмана, совпадающее со спасением.

³⁸ *То (tad)*. — Сложность перевода этой и последующих карик состоит в том, что Харивришабха оставил без комментария карики с 15-й по 22-ю. Таким образом, соотносительные местоимения 'yad-tad' («тот, который...») могут с равным правом относиться к «Брахману» (brahma) или к «грамматике» (vyākaraṇa): оба эти слова склоняются по парадигме среднего рода. По мнению автора английского перевода «Вакья-падини» К.Субраманьяма Айера (K. Subramanyam Iyer), речь тут скорее всего идет о высшем Брахмане.

³⁹ *Является (vivartate)* — опять-таки возвращение к уже знакомому нам ключевому слову. Напомним, что оно обозначает как «видимость», «кажимость», так и «проявление», «манифестацию» вообще.

⁴⁰ *Обозначения (nimitta)* — «определения», «различающие характеристики». Значение этого термина весьма близко значению слова 'lakṣaṇa', или «знак», «обозначение», «характеристика». Иначе говоря, здесь имеются в виду свойства, которые присущи «проявленной» Речи, или Речи, пребывающей в пределах тварного мира. Вместе с тем nimitta обозначает еще и «действующую причину», то есть первоначальный импульс творения, импульс развертывания (в отличие от upādāna, или «материальной причины» как реального субстрата изменений).

⁴¹ *Связь (yoga)*. — Поскольку для обозначения такой «связи» автор карики выбрал столь сильное понятие, можно смело утверждать, что соединение первичных, изначальных «слов», предвещающее появление самих знаков алфавита, носит особый, сакральный и нерасторжимый характер.

⁴² *Сияют (bhāsante)*. — Собственно говоря, здесь подразумевается прежде всего проявление, манифестация, словом, «сияние», включающее «кажимость», «видимость» (vivarta), — иными словами, «сияние», в самом своем проявлении имеющее некий оттенок нереальности. Вместе с тем не следует забывать и еще об одном однокоренном слове, которое будет настойчиво повторяться дальше; это слово pratibhā, и обозначает оно внезапно вспыхивающее интуитивное знание, — знание, которое всегда пребывает в глубине человеческой души, однако до поры до времени остается сокрытым и от самого человека.

⁴³ *Подобно отражению [в зеркале] (pratibimbavat)*. — Здесь Бхартрихари вводит слово, которому в дальнейшем было суждено сыграть такую важную роль в зре-

лой адвайте и прежде всего в системе Шанкары. Это так называемое «учение об образе и прообразе» (*bimba-pratibimba-vāda*). У Шанкары, как известно, одним из возможных объяснений множественности душ стало предположение, что индивидуальная душа подобна отражению высшего Брахмана в зеркале майи.

44 Согласно комментарию Харивришабхи, термином 'śabda', то есть «слово», обозначается здесь общее понятие или категория (*ākṛti*).

45 *Значение (artha)*. — Это слово здесь допустимо понимать двояко: как собственно «значение», то есть как «денотат», как объект, обозначаемый неким понятием, и как «смысл», то есть как «коннотацию», внутреннюю, изначально присущую слову смысловую наполненность. В целом Харивришабха склоняется к мысли, что «вечным» нужно признать именно отношение, которое связывает «общее понятие» (выраженное в самом слове) и изначально заложенный в таком понятии коннотационный «смысл».

46 *Первичных и вторичных толкований (anulantrāṇām bhāṣyānām ca)*. — Тут *bhāṣya* — это своего рода «первичный», базовый комментарий, тогда как 'anulantra' обычно отождествляется с *vārttika*, то есть со «вторичным», опосредованным толкованием. Конкретно же в кариках Бхартрихари подразумевается отсылка к сутрам грамматиста Панини и комментариям Патанджали (они-то как раз и называются обычно 'Maḥā-bhāṣya' — «Великое толкование»); вторичные толкования — это труды позднейших философов-грамматистов.

47 *Применение категорий (apodhāra-padārtha)*. — Речь идет о самых общих смыслах, искусственно вычленяемых для данного слова. Скажем, философ-грамматист может говорить о «смысле» глагольного корня — о смысле, который в принципе не может существовать независимо, но поддается теоретическому, абстрактному вычленению; эта операция вычленения необходима, так как с изменением глагольных форм меняются и смыслы, передаваемые данным глаголом.

48 *Постоянные характеристики (sthita-lakṣaṇa)* — четко выраженные отличительные признаки, позволяющие нам сознательно употреблять именно это данное слово.

49 *Слова, которые следуют грамматически истолковывать (anvākhyaeyāś... śabdā ye)*. — Слово здесь обозначает не соответствующий грамматический термин, но форму, грамматическое образование вообще. Как следует из комментария Харивришабхи, в этой карике речь идет об одной из ключевых проблем Вакья-пади — о том, к чему же привязан смысл — к отдельному слову (*pada*) или же ко всей фразе (*vākya*). Если бы смысл, пишет комментатор, был жестко закреплен за отдельным словом, он никогда не менялся бы; между тем хорошо известно, что смысл этот подвижен и преобразуется вслед за изменением грамматических форм, а также в результате перестановки соседних слов и выражений. Таким образом, говорит Харивришабха, остается лишь признать, что истинным носителем смысла является законченное предложение (*vākya*).

50 *Правильны (sādhu)* — грамматически верны, соответствуют определенным правилам.

51 *Добродетель (dharma)* — моральная и религиозная заслуга, следование установленному «закону». Иными словами, согласно учению «Вакья-пади», правильное употребление грамматических форм имеет не только эпистемологическое, но и морально-религиозное значение. Соответственно, как говорится далее в той же карике, неверно образованные формы имеют лишь значение отрицательных примеров, полезных во всяком теоретическом рассмотрении; эти искаженные формы позволяют рассуждать «от противного», но уж конечно не несут в себе моральной или сакральной заслуги.

⁵² Сообразно принятой традиции (*yathā-āgama*). — Вообще термин 'āgama' обозначает «священную традицию», то есть записанные и передаваемые ученикам наставления; скажем, в мимансе āgama попросту приравнивается к «шастре» (*śāstra*). Возможно, стоит также иметь в виду, что во многих мистических традициях (например, в кашмирском шиваизме) āgama прежде всего соотносится с почитанием Шивы (*Śiva*) и его энергетической эманации — Шакти (*Śakti*). Та же «традиция агамы» упоминается в следующей карике «Вакья-пади» (1.27), а затем в карике 30, и далее — в кариках 133 и 141.

⁵³ Как пишет в своем комментарии Харивришабха, здесь представлены два противоположных воззрения на природу слов. Согласно первому из них (разделяемому, в частности, санкхьей), слова вечны и в момент произнесения всего лишь переходят в проявленное состояние; согласно же второму (выдвинутому ньяей), слова возникают впервые в момент артикуляции, а затем исчезают снова.

⁵⁴ Непрерывность (*vyavasthā-nityatā*). — Как поясняет Харивришабха, даже если отвлечься от проблемы онтологической вечности речи, все равно слова, подобно живым душам, вступающим в бесчисленное множество перерождений, должны считаться, по крайней мере, безначальными и бесконечными.

⁵⁵ Систематическая традиция (*smṛti*). — Здесь уже знакомый нам термин «смрити» («припомненное», то есть, по преимуществу, священное предание) обозначает «научное знание», «связное рассуждение». Разумеется, в «Вакья-пади» речь идет прежде всего о системе грамматических правил. По словам Харивришабхи, подобную «систематическую традицию» отличает то, что она безначальна, передается от учителя к ученику (*guru-śiṣya-paraṁpara*), позволяет отличить образованных людей от профанов и, наконец, дает нам образцовую систему непогрешимых правил.

⁵⁶ Традиция — здесь снова понимается священная традиция (*āgama*). См. выше примеч. 52.

⁵⁷ Провидец (*ṛṣi*) — мудрец и поэт, действующий по божественному вдохновению. Понятно, что провидец не сочиняет нечто «от себя», но, подобно флейте, лишь исполняет уже существующую мелодию. Произнося или записывая священный стих, он лишь передает дальше изначально существующие слова священной традиции шрути (букв. «услышанное»).

⁵⁸ Внутренняя сила (*śakti*) — «потенция», внутренняя энергия предмета или существа. Именно «внутренняя сила», как считает Бхартрихари, и создает возможность различения и дробления сущностей.

⁵⁹ Рассуждение (*anvitāna*) — «логическое, выводное знание», «дедуктивное рассматривание», «рефлексия» как один из источников достоверного познания (*pramāṇa*).

⁶⁰ Субстанция (*dravya*) — одна из категорий мироздания, один из возможных классов сущего. В комментарии Харивришабхи к этой карике в качестве примера возможных субстанций приводится огонь. Там говорится, что даже «внутренняя сила» (*śakti*) огня, его потенциальная возможность жечь, может оказаться несостоятельной, когда она прилагается к заведомо негорючим сущностям, скажем, к дождевым облакам.

⁶¹ Исследование (*abhyāsa*) — то есть «упражнение», «усердное повторение».

⁶² Дух предка (*pitr*) — букв. «отец», «прародитель», однако в данном случае подразумевается прародитель покойный, дух мертвого родственника, в честь которого осуществляются специальные поминальные умиловительные обряды.

⁶³ *Ракишас (rakṣas)* — букв. «страж», «защитник». Разновидность злых духов или демонов.

⁶⁴ *Пишач (piśāca)* — букв. «[любящий] мясо», или «желтолицый». Особый класс злых духов или демонов, часто — демонов-людоедов.

⁶⁵ *Восприятис (pratyakṣa)*. — Имеется в виду непосредственное, чувственное восприятие как один из источников достоверного познания (pramāṇa).

⁶⁶ *Вывод (apitāna)* — логическое рассуждение как источник достоверного познания. См. выше примеч. 59.

⁶⁷ *Проницательным взором (ārṣeṇa)* — слово, производное от 'ṛṣi' — «мудрец», «прорицатель».

⁶⁸ *Священная традиция (āgama)*. — Помимо корпуса текстов и знаний, привычно ассоциирующихся с этой «священной традицией», в трактате Бхартрихари явственно проступает еще одно значение термина 'āgama'. Это своего рода динамичное, подвижное знание о моральных нормах и правилах поведения, однако приходит оно прежде всего изнутри, как интуитивное прозрение (pratibhā). Такая внутренняя интуиция лишь в пределе совпадает с кодифицированным, записанным знанием; можно даже сказать, что само это совпадение объясняется тем, что всякое знание вообще опирается на изначальную Речь, а та просвечивает как в сознании отдельного человека, так и в общечеловеческой письменной традиции. Потому и «священная традиция» ('āgama') не может полностью передаваться в какой-бы то ни было словесной практике, она всегда остается неким предельным горизонтом, который недосягаем, недоступен людям до конца.

⁶⁹ *Общепринятая традиция* — здесь: «припомненное», «человеческое» знание, то есть smṛti.

⁷⁰ *Главные словесные элементы (upādāna-śabda)* — букв. «корневые, основные слова», наиболее существенные грамматические элементы. В комментарии Харивришабхи upādāna-śabda толкуется четверояким образом: как «средство выражения», или некое неделимое целое (avyutpatti-pakṣa), как составное производное двух или нескольких смысловых частей (vyutpatti-pakṣa), как «знак»-указание на смысл (dyotaka), а также как наделенный смыслом словесный корень, или базовое зерно слова (svagūrapada-arthaka), в котором как раз и заключена его главная семантическая ценность.

⁷¹ *Причина самих слов (nimittaṃ śabdānām)* — источник и исходный «знак», «действующая причина», благодаря которой появляются сами реально произносимые слова. Речь идет здесь, с одной стороны, о своеобразном первослове, первозвуке (dhvani), который появляется еще до момента артикуляции в виде некой латентной, внутренней речи; с другой стороны, тут подразумевается и своего рода «материальный» субстрат слова — его звуковая, артикуляционная опора (nāda). Оба эти фактора могут считаться исходной точкой порождения реального, звучащего слова в обычной речи.

⁷² *Другое же передает смысл (aparo 'rthe prajijyate)*. — Как разъясняет Харивришабха, речь идет о том, что в корневом слове уже изначально заложен некий определенный «смысл» (artha). Поэтому, по замечанию комментатора, каждое слово в принципе может рассматриваться как prakāśaka, как нечто «освещающее», «светящееся». После того как слово произнесено и услышано, оно вызывает в сознании человека отклик — мгновенную вспышку уже заложенного там «смысла», или «освещаемого» (prakāśya). В терминах современной лингвистики мы сказали бы, что при произнесении каждое слово вызывает вспышку «означающего» смысла.

⁷³ Как пишет Харивришабха, этого взгляда придерживаются сторонники учения «асаткарья-вада» (*asatkārya-vāda*), то есть представления, согласно которому следствие не заложено в причине заранее. На взгляд этих мыслителей (к ним относятся, к примеру, найяики, вайшешики и буддисты), следствие всегда есть некий прерыв постепенности, нечто совершенно новое по сравнению с причиной. Иначе говоря, Харивришабха объясняет, что для них «причина» возникновения смысла — это либо «корневой», идеальный первозвук, то есть идеальная форма слова (*dhvani*), либо звуковой, «материальный» субстрат артикуляции (*nāda*), тогда как сам этот смысл (*artha*) есть «следствие» произнесения, проявления слова. Понятно, что в этом случае «смысл» оказывается чем-то абсолютно новым, не существовавшим вплоть до самого момента произнесения слова.

⁷⁴ Соответственно, второй подход характерен для сторонников системы «саткарья-вада» (*satkārya-vāda*) — учения о том, что следствие предсуществует внутри причины в латентном, свернутом состоянии и лишь разворачивается в момент творения (такой подход разделяли, к примеру, санхья и веданта). В этом случае оказывается, что «смысл» (*artha*) уже был изначально заложен внутри «корневого» слова еще до всякого реального произнесения, выговаривания этого слова.

⁷⁵ Харивришабха пишет в своем комментарии, что независимо от концепции причинности, на которой мы готовы остановиться (то есть независимо от того, выбираем ли мы учение «асаткарья-вада» или «саткарья-вада»), механизм воздействия слова на слушателя остается тем же самым. Дело в том, что в сознании говорящего изначально слово всегда присутствует как некое единство. Разумеется, в момент произнесения слова это единство как бы нарушается, поскольку латентное слово предстает раздробленным на отдельные звуки, элементы артикуляции и так далее. Однако после того, как эта первичная причина (*nimitta*) оказала воздействие на сознание слушателя, там опять восстанавливается некое единое целое, которое одно лишь может способствовать передаче смысла. «Смысл», пребывающий в сознании говорящего, и «смысл», рождающийся в сознании слушателя, метафорически уподобляются «свету» (или «огню» — *jyotis*), который, однажды вспыхнув, потом уже навсегда остается одним и тем же, независимо от того, каким оказывается послужившее ему пищей топливо.

⁷⁶ *Первичный звук (dhvani)*. — Строго говоря, *dhvani* нельзя считать «звуком» в привычном для нас понимании. Это как бы изначально, «корневое» звучание слова, звучание в его идеальном, еще не реализованном состоянии. «Первичные», «корневые» звуки атомарны и далее не делимы, все они отличаются друг от друга; вместе с тем все эти звуки считаются всепроникающими, вездесущими и не доступными обычному восприятию. Звуки «дхвани» — это, по сути, лишь «причина» (*nimitta*), предпосылка реального, эмпирического воспринимаемого звучания.

⁷⁷ *Схватывается (anugrhyate)* — «воспринимается», становится доступным для органов чувств.

⁷⁸ *Благодаря органам действия (karaṇebhyo...)* — благодаря реальной, эмпирической артикуляции с помощью органов речи.

⁷⁹ *Звучание (nāda)* — реально произнесенный, физически артикулированный звук. *Nāda* предстает перед нами прежде всего как реально пульсирующая вибрация, своего рода «материальное» отражение изначальной вибрации (*spṛṣṭa*, *spanda*) высшего Слова, стоящего у истоков всего сущего.

⁸⁰ *Поскольку... рождается последовательно (krāmā-janmatvād)* — иначе говоря: «поскольку реальное, физическое звучание обладает конкретной длительностью...»

⁸¹ Как поясняет Харивришабха, изначальное слово (*śabda*, *sphoṭa*), слово, стоящее у истоков мироздания, не только лишено длительности, последовательности, оно не только не может дробиться на части или последовательные этапы становления, но и вообще не имеет никакого отношения к категориям времени.

⁸² Всякий раз, когда сам предмет находится в одном месте, а его отражение — в другом, скажем, когда оно как бы покоится на поверхности воды.

⁸³ Отношения между самим отражением и субстратом, в котором оно отражается, выражают здесь отношение между «первичным» словом и реальным звучанием. Само слово, как мы уже видели, начисто лишено протяженности, последовательности, оно стоит вне пространственно-временных связей; однако в силу различной протяженности реально произносимых, артикулируемых звуков мы склонны приписывать подобную же протяженность и самому слову. Продолжая приведенную Бхартрихари аналогию, мы можем сказать, что движется, подергивается: рябью лишь вода (то есть материальный субстрат), в случае же: с речью колеблется звуковая волна, потоки воздуха и тому подобное. — то, что отражается в них, остается спокойным и неподвижным.

⁸⁴ Несмотря на то, что пример формально выстроен как аналогия, бросаются в глаза и существенные различия. «Знание» (*jñāna*) проявляет себя самое, или (что для адвайта-веданты, скажем, попросту одно и то же) форму атмана; одновременно на более низком уровне познания оно проявляет («освещает» собою) познаваемый объект (*jñeya*). Вербальное же знание («слово» — *śabda*) проявляет себя самое (то есть себя в качестве высшего Брахмана), тогда как вместо реального объекта оно «освещает» (*prakāśate*) смысл, или опять-таки свою внутреннюю сущность. Иными словами, здесь, в грамматической философии, мы не находим расчленения реальности на различные уровни или ступени познания: все происходит одновременно и с одинаковой долей реальности.

⁸⁵ *Воление (kratu)* — букв. «стремление», «намерение», «сознательное желание». Стоит отметить, что, в отличие от традиционного представления об энергии, силе, потенции как о «женском» начале (таковы, скажем, *śakti*, *māyā*, *prakṛti*), слово *kratu* — мужского рода и обычно персонифицируется в образе одного из сыновей Брахмы (или же в образе одного из десяти легендарных мудрецов-провидцев, *ṛṣi*). Наконец, в ортодоксальной религиозно-философской традиции *kratu* обозначает еще и «обряд», «жертвенное возлияние», «жертвоприношение», «священный ритуал».

⁸⁶ *Природа яичного желтка (āṇḍa-bhāva)*. — В комментарии Харивришабхи мы находим уточнение: «природа павлиньего яичного желтка» (*mayūra-āṇḍa-bhāva*). Дело в том, что пример с павлиньим яйцом традиционно приводится в философском рассуждении для демонстрации положения, когда некая сущность, на первый взгляд совершенно однородная, на самом деле латентно таит в себе сложность и многообразие (подобно тому как в желтой сердцевине павлиньего яйца уже потенциально скрыто радужно-пестрое оперение взрослой птицы).

⁸⁷ Важно помнить, что развертывание здесь наступает не просто поэтапно, когда некая энергия, потенция, постепенно расширяется, обнимая своим усилием все мироздание. Согласно «Вакья-пади», развертывание происходит как череда расширений и сжатий; это не постепенный однородный и однонаправленный процесс, но диалектическое колебание, осцилляция, чередование усилия и расслабления (оттого-то обычная ходьба и служит здесь таким удачным примером: в ней попеременно чередуются толчок, движение вперед и торможение; только после этого колебания становится возможным следующий шаг). Даже во время обычной речи «слово» (*śabda*),

по мнению Бхартрихари, попеременно проходит через ряд взаимопротивоположных стадий. Все начинается с уровня сжатого, латентного, «внутреннего» слова, пребывающего в сознании говорящего; затем движение выводит нас к реальному, физически артикулируемому слову «внешней» речи; и наконец, мы как бы вновь возвращаемся к свернутому, «внутреннему» слову, то есть к интеллектуальному образу, ко вспышке интеллектуальной интуиции в сознании слушателя.

88 *Образ (mūrti)* — букв. «определенное, четкое воплощение», нечто, имеющее четкие очертания. Отсюда — «художественный образ», «изображение», «картина».

89 Иными словами, живописец исходит вначале из некоего цельного, смутного и нерасчлененного представления; это представление постепенно разворачивается в его сознании в художественный образ, а уж сам этот образ — также поэтапно — находит себе воплощение в написанной картине.

90 Таким образом, слова, выступающие единственно надежным средством передачи внутреннего интеллектуального образа говорящего, вначале обретают первостепенную важность (Харивришабха определяет эту «важность», «значимость» как *śeṣi-bhāva-astam*), а затем вовсе уходят в сторону, позволяя раскрыться и просиять внутреннему смыслу, который вспыхивает в сознании слушателя.

91 Харивришабха поясняет в своем комментарии, что словесные выражения могут считаться первоначально важными лишь в тех случаях, когда они непосредственно связаны с «предписаниями» (*vidhi*). Только слова, сопрягаемые с конкретным (чаще всего обрядовым) действием, должны пониматься и приниматься буквально, все остальные зависят от общего смысла фразы, который постигается внезапно и интуитивно.

92 *Способность проявлять (grāhakatva)*, — букв. «способность делать воспринимаемым», «способность обеспечивать схватывание», то есть в конечном счете — некая «сила», дающая возможность постигать, воспринимать прочие сущности.

93 *Способность проявляться (grāhyatva)* — иначе говоря, «сила», обеспечивающая возможность быть постижимым, то есть способность освещать самое себя. В адвайта-веданте обычно считается, что во время восприятия сознание освещает не только свой объект, но и себя самое — вплоть до своей основы, то есть атмана. Именно поэтому адвайта Шанкары счастливо избегает «бесконечного регресса» (*anavasthā*), когда сознание, чтобы стать для себя видимым, внятным, нуждается в наблюдении или участии некоего иного, стороннего сознания, для которого оно само становилось бы объектом. С точки зрения адвайты, в каждом акте сознания оно само открывается для себя, поскольку в основе его лежит общая для всех живых существ интуиция «я есмь», по функции тождественная Декартовому *cogito*. Образ же света (или светильника), одновременно освещающего и внешние предметы, и самое себя, — это обычная в индийской философской традиции метафора воспринимающего сознания.

94 Теперь эта же сложная метафорика света-сознания распространяется у Бхартрихари на «Слово» вообще и даже на каждое отдельное слово обычного языка: все они не только непосредственно участвуют в сознании атмана, но и, так сказать, отчасти разделяют его особый онтологический статус. Наконец, эта карика в смысловом отношении продолжает карикю 46, где говорилось о сокрытом, латентном пребывании огня («света») в огнине; подобно этому, сокрытое, «внутреннее» слово (*spṛṣṭa*) уже заранее, до момента артикуляции, латентно пребывает в сознании говорящего. Как раз это «непроявленное» слово и выступает «причиной» (*kāraṇa*) реально артикулируемых слов звучащей речи.

⁹⁵ Карика отчасти служит смысловым продолжением карики 44, в которой говорится, что в слове явственно выделяются два основных компонента: с одной стороны — источник, причина звучащих слов (*nimitta śabdānām*), то есть «внутренний» звук (*dhvani*) и его реальное, артикуляционное воплощение (*nāda*), с другой же — нечто, передающее смысл (*artha*). Иначе говоря, реальное, звучащее воплощение слова тоже по-своему важно: без такого физического «овеществления» не будет и «слышания», то есть восприятия; «смысл» слова не может быть передан без этого звукового воплощения, хотя, конечно, не порождается им. В терминах Бхартрихари мы могли бы сказать, что «причиной» физического существования слова (*śabda-nimitta*) будет «звучание» (*nāda*), но его «внутренней сущностью», его «собственной формой» (*svagūṇa*), тем, что действительно порождает смысл, остается «внутреннее», изначальное слово (*spṛṣṭa*).

⁹⁶ Иначе говоря, «собственная сущность», «собственная форма», помогающая нам распознавать слова (*svato... gūṇatva*), играет первостепенную роль в понимании смысла фразы, тогда как «сущность», или «форма» органов чувств (*indriyāṇām... svagūṇam*), то есть особенности произнесения или восприятия, в конечном счете второстепенны для понимания.

⁹⁷ Как разъясняет эту карикю Харивришабха, грамматические различия и грамматические операции, проводимые со словами, лишь отражают внутренние потенции, уже заложенные в самих этих словах. Скажем, падежные окончания помогают нам разобраться в отношениях «означающего» (*saṃjñā*) и «означаемого» (*saṃjñīn*): даже это вполне абстрактное грамматическое отношение в конечном счете опирается на присущую слову двойственную силу — его «способность раскрывать» (*grāhakatva*) и «способность раскрываться» (*grāhyatva*).

⁹⁸ Термин '*vrddhi*'. — Согласно правилам санскритской фонетики, ступенью *vrddhi* называется ступень чередования гласных с наибольшей долготой.

⁹⁹ Фонемы '*ā*', '*ai*', '*au*', согласно правилам чередования гласных, относятся к ступени *vrddhi*. Техническое обозначение этих фонем в грамматической системе Панини передается символом '*adaic*'.

¹⁰⁰ Здесь у Бхартрихари мы встречаем неявную отсылку к одной из сутр Панини (1.1.68). Эта сутра из числа тех, что обычно именуются «техническими» или «аксиоматическими», поскольку в ней даются своего рода «технические» грамматические термины или обозначения (*saṃjñā*). Первая половина этой сутры ('*svaṃ gūṇam śabdasya*') — «[Когда некая грамматическая операция касается слова, выраженного в сутре, нужно понимать, что речь идет] о слове в его собственной форме») определяет отношение между «означающим» (*saṃjñā*) и «означаемым» (*saṃjñīn*), причем это отношение считается разным для слов, входящих в саму сутру, и для тех же слов в обычном речевом употреблении. По сути дела, Панини предлагает в ней правило введения кавычек, то есть правило метатеоретического рассмотрения. Он объясняет, что одно дело, когда слово берется как технический термин (скажем, как пример в грамматической парадигме, как иллюстрация), когда оно, так сказать, ставится в кавычки, и совсем другое, когда оно передает определенный смысл в обычной речи. И «смысл» и «значение» («денотат») слова в этих двух случаях окажутся совершенно разными, хотя формально сочетание звуков, из которых строится слово, останется прежним.

¹⁰¹ Дело в том, что как только слово начинает употребляться как грамматический термин, как иллюстративный пример в грамматическом упражнении или парадигме, оно, по существу, берется в кавычки, и потому на него уже не распространя-

ются обычные грамматические правила словоупотребления (скажем, оно более не склоняется по падежам и т.д.). Как известно, в санскрите функцию кавычек осуществляет стоящая после слова или фразы частица 'iti' (букв. «так [сказано]»). Вместе с тем, поясняет Бхартрихари, это выделенное кавычками слово одновременно отсылает нас к своему прототипу — обычному слову с тем же звучанием, имеющему определенный (а не просто условно-грамматический) смысл. В комментарии Харивришабхи к этой карике вводятся два новых грамматических термина: вместо привычной уже пары 'saṃjñā' — 'saṃjñin' («означающее» — «означаемое») он предлагает теперь парное сочетание 'pratyaya' — 'pratyaya' («раскрывающее» — «раскрываемое»). Взятое как 'pratyaya', слово «раскрывает» нечто иное, нечто отличное от себя самого, некий смысл, сопрягаемый с иным, посторонним предметом или явлением; эта «раскрытая» сущность и определяется грамматистом как 'pratyaya'. В этой и в четырех последующих кариках Бхартрихари мы сталкиваемся с положением, когда слово, взятое в кавычки ради грамматических надобностей, отсылает нас к такому же слову, но взятому в своем обычном речевом употреблении. Иначе говоря, одно и то же слово может, в зависимости от обстоятельств, рассматриваться и как «раскрывающее» (pratyaya), и как «раскрываемое» (pratyaya). Обыкновенно «раскрываются» внешние, «иные» (то бишь не-словесные) предметы и явления, однако в области грамматики, когда предмет рассуждения и есть само это слово, оно вполне может оказаться «раскрываемым» (pratyaya). Такая цепочка операций с чередованием «раскрывающего» — «раскрываемого» может тянуться до бесконечности (в привычном для нас грамматическом контексте это соответствовало бы многократному наложению кавычек). Само артикулируемое слово, заключенное внутри всех этих кавычек, формально оставалось бы тем же, однако смысл и значение его постоянно менялись бы с каждым следующим шагом.

102 Как разъясняет в своем комментарии Харивришабха, для сравнения двух предметов или явлений необходимо основание сравнения, или их «общее качество» (sāmānya). Скажем, в утверждении «кшатрий учится совсем как брахман» (brāhmaṇavad adhīte kṣatriyaḥ) таким «общим качеством» будет «учение» (adhyāya), но вот уже для самого «учения», при сопоставлении его с иным действием, понадобится и иное основание сравнения. По словам Харивришабхи, процесс такого абстрактного вычленения «общих качеств» может идти бесконечно.

103 *Свойство (nimitta)* — букв. «действующая причина», «знак». Подразумеваются свойства, которые присутствуют в предмете, определяют его собою, а вместе с тем зависят от своего носителя, и вполне непосредственно (прямо-таки физически, вещественно) с ним связаны. По существу, такие «свойства» семантически очень близки «потенциям», «силам», заложенным в субстрате и ждущим своего полного развертывания. См. также примеч. 40.

104 Иными словами, то, что в одном предложении выступало как «свойство» (nimitta, guḍa), в другом контексте вполне может оказаться и «субстанцией», «субстратом» (dravya).

105 Иначе говоря, когда в качестве «раскрываемого» или «означаемого», то есть «денотата» (pratyaya, saṃjñin), выступает само это слово, а не какой-то внешний, посторонний предмет или явление. В основном такое случается конечно же в сфере грамматики.

106 *Означающее (saṃjñā)* — слово как «имя», «обозначение», отсылающее нас к некоему иному предмету («денотату», «значению», то есть к saṃjñin), равно как и к некоему «смыслу» (artha). См. также примеч. 101.

107 *Означаемое* (*saṃjñin*) — «референт», «денотат», «значение». См. также примеч. 101 и 106. Стоит лишь добавить, что индийская лингвистическая теория не всегда четко различала «значение» (*saṃjñin*) и «смысл» (*artha*) — зачастую эти два термина смешиваются или частично перекрываются. Можно даже сказать, что смысл там вообще рассматривался скорее по принципу денотации, «обозначения» предметности.

108 *Собственная форма*, [представленная] *смыслом* (*gūpa-padārthika*) — соответствующий ментальный образ, нечто, существующее как до произнесения слова, так и до появления соответствующего этому слову объекта. В комментариях Харивришахи эта «внутренняя сущность» обозначена как 'svagūpa-adhiṣṭhāna', то есть как «основание для собственной формы».

109 В соответствии с положениями санскритской грамматики, именительный падеж ничего не добавляет к смыслу слова, то есть к смыслу его основы (сам термин *pratiṣṭhāna*-*artha* обозначает слово, взятое в виде основы, в номинативе). Между тем, когда это же слово стоит в родительном падеже, на него оказывает влияние и его «собственная форма» (*gūpa*), то есть внутренний смысл, образ, — а не один лишь соответствующий этому слову объект. Как мы уже выяснили, слово, временно отделенное от своего объекта (слово, взятое в кавычки, как «мета-слово» или грамматический термин), не может и склоняться по падежам: оно всегда стоит только в номинативе.

110 Пока слово соотносится только со своей «внутренней формой» (*gūpa-adhiṣṭhāna*), со своим внутренним смыслом (*artha*).

111 Здесь мы опять-таки встречаемся с неявной отсылкой к сутре Панини (1.1.68): 'svaṃ gūpaṃ śabdasya śabda-saṃjñā' («[Когда некая грамматическая операция касается слова, выраженного в сутре, нужно понимать, что речь идет] о слове в его собственной форме, [и сюда не включаются другие слова, отсылающие к тому же самому объекту-референту], за исключением случаев, когда это слово есть „означающее“, [то есть технический грамматический термин, как бы взятый в кавычки]»). Иными словами, речь идет о различении грамматических терминов и их объектов-денотатов; Панини (а вслед за ним и Бхартрихари) напоминает о том, что грамматическое правило относится лишь к самому термину, а не к реальному объекту. Таким образом, прикладная грамматическая наука отнюдь не вводит в язык нечто новое (да у нее и нет реальной возможности манипулировать языком: тот для нее слишком мощен и самостоятелен), она в большинстве случаев лишь помогает нам различать «смысл» (*artha*) и «значение» (*saṃjñin*), то есть языковое и метаязыковое употребление слова. Грамматическое же искусство (*vyākaraṇa*), ведущее к самораскрытию реальности, занимается уже вовсе не конкретными правилами и парадигмами — у него иные задачи и иные возможности.

112 Подразумевается упомянутая выше сутра Панини (1.1.68). См. примеч. 111.

113 Первый рассматриваемый случай — это положение, когда конкретный, индивидуальный объект (в данном случае это конкретная форма слова, его индивидуальная, «корневая» сущность — *svagūpa śabda*, или *vyakti*) представляет собой всего лишь «означающее» (*saṃjñā*) для «рода» (*jāti*), то есть для «общего понятия», «категории», «общего свойства». Тут мы сталкиваемся, по существу, с вариантом средневекового схоластического «реализма», согласно которому реальны лишь общие понятия, а всякое индивидуальное явление не имеет полноценного реального существования и представляет собой своего рода проекцию такой общей сущности.

114 Второй альтернативный вариант — это прямо противоположное положение, когда некая индивидуальная сущность выступает «означаемым» (*saṃjñin*) для сущ-

ности родовой (jāti). Тогда «общее понятие», «категория» оказывается всего лишь видимостью, этикеткой-обозначением, чем-то заведомо лишенным реального существования. Такой тезис эквивалентен представлениям средневекового европейского «номинализма», согласно которому реальные лишь отдельные, индивидуальные явления. Надо сказать, что ни Бхартрихари, ни его комментатор Харивришабха не высказываются определенно в пользу какого-либо из этих двух вариантов — версии скорее предлагаются как равновозможные, как полностью равнозначные.

¹¹⁵ *Преходящее* — букв. «имеющее сущность действия», «имеющее сущность следствия» (kāryatva).

¹¹⁶ *Фонема* (vaṇṇa) — отдельный, отличающийся от других звук, отдельный «атом», входящий в материю звуковой речи. Таким «атомом» в санскрите обычно оказывается отдельный слог.

¹¹⁷ Иными словами, тезис этот можно перефразировать так: не существует предложения, цельного речения (vākya), которое было бы некой более высокой сущностью, стоящей по ту сторону, «за» и «над» реальными словами (pada) и фонемами (vaṇṇa). Согласно такой точке зрения, смысл предложения должен целиком сводиться к сумме смыслов отдельных его составляющих.

¹¹⁸ В этой карике предлагается альтернативный взгляд. Согласно этому подходу, «смысл» (artha) заложен лишь в цельном речении (vākya), а отнюдь не в отдельных словах (pada). Позднее, в особенности во второй главе «Вакья-падии», Бхартрихари открыто присоединится именно к такой точке зрения. Здесь же два варианта выступают как равновозможные.

¹¹⁹ *Практика* (vyavahāra). — Здесь подразумевается, конечно, прежде всего «практика» философов-грамматистов, то есть практические следствия, с которыми приходится считаться тем, кто опирается на соответствующие грамматические теории (vyākaraṇa).

¹²⁰ Согласно правилам санскритской фонетики, гласные звуки делятся на «краткие» (hrasva), «долгие» (dīrgha) и так называемые «протяженные» (pluta) (последние, впрочем, встречаются лишь в некоторых древнейших ведийских текстах). Согласные считаются равными по долготе половине краткого гласного звука.

¹²¹ Мера долготы — это изначальная, «первичная» характеристика звука (prākṛta-dhvani), нечто присущее этому «корневому» звуку по самой его природе. Понятно, что такое первичное отличие никак не затрагивает «спхоту», или первичную вибрацию Слова. В своем рассмотрении соотношения «спхоты» и «дхвани» Бхартрихари по преимуществу следует уже устоявшейся традиции, хотя можно отметить и определенные различия, скажем, с учением Патанджали. Последний полагал, что sphoṭa скорее уж соответствует отдельно взятой фонеме; тогда она оказывается не «собственной сущностью» (svatūra) слова, но его «самосущей временной протяженностью» (svakāla). Иными словами, для Патанджали sphoṭa — это наделенный соответствующей протяженностью звучащий слог, тогда как dhvani есть конкретно проявляющийся способ его произнесения.

¹²² *Вторичные отличия звуков* (vaikṛta-dhvani) — чисто случайные различия в конкретном произношении звуков, обусловленные внешними обстоятельствами, строением органов артикуляции и т.д.

¹²³ *Предрасположенность* (saṃskāra) — букв. «совершенство», «пригодность», то есть возможность правильного функционирования. Речь идет о том, что при произнесении звуков могут создаваться и благоприятные условия для их восприятия.

124 *Органы чувств (indriya)* — подразумевается, конечно же, слух — единственный источник чувственного восприятия звуков.

125 Иными словами, если придерживаться взгляда, согласно которому слово сводится всего лишь к «проявлению», «манифестации» (*abhivyakti*) составляющих его звуков, приходится принимать и тезис о том, что «первозвук» (*dhvani*) — это всего лишь одно из необходимых условий восприятия и понимания слов, всего лишь фактор, способствующий восприятию (как, скажем, свет лампы бывает необходим, но не достаточен для восприятия образов).

126 Иначе говоря, чтобы благоприятствовать некоторым ощущениям (скажем, зрительным), довольно бывает внутренней сосредоточенности или подходящей глазной мази, то есть, по существу, можно довольствоваться совершенствованием самих органов восприятия. Для иных же ощущений (например, для ощущений обонятельных), по мнению Бхартрихари, совершенно необходимо, по крайней мере, появление запаха, то есть реальное изменение в самом объекте.

127 Как разъясняет в своем комментарии Харивришабха, зрение, само состоящее из лучей света, как бы истекает из глаз и движется к своему объекту, где и соединяется со светом, который непременно присутствует в этом объекте, коль скоро последний хоть сколько-нибудь освещен. В силу внутреннего подобия двух этих лучей света, они легко смешиваются между собой, и мы тут же получаем соответствующий зрительный образ.

128 Речь идет о том, что никакой связный текст нельзя выучивать постепенно, поэтапно. Поскольку в нем заложен определенный смысл, сущность такого текста может раскрыться в сознании (и соответственно запомниться) только вся целиком.

129 Дело в том, что *sr̥ṣṭā* (которая как раз и составляет внутреннюю, собственную форму слова) не может проявляться поэтапно: каждый изначальный звук — коль скоро мы поняли, что он действительно был произнесен, — проявляет (или «освещает», *prakāśate*) всю «спхоту» целиком. Иными словами, человеку может понадобиться множество повторений, пока он не поймет, что в сердцевине каждого отдельного звука лежит все та же первичная вибрация первослова; однако, как только такое понимание наступает, «спхота» начинает неизменно сиять для него в каждой произнесенной фразе, в каждом звуке.

130 *Звучание (nāda)* — реально, физически артикулируемый звук, эмпирическая звуковая оболочка, в которую облекается слово. См. также примеч. 79.

131 *Звук (dhvani)* — или «изначальный», «корневой» звук, своего рода идеальная форма данной фонемы. См. примеч. 76.

132 Здесь в несколько иных выражениях представлен все тот же процесс «пульсации», «вибрации» изначального слова. Вначале оно пребывает в сознании говорящего в свернутом состоянии, затем — переходит в «овеществленное», «материализованное» состояние, воплощаясь в звуках реальной речи; слушатель воспринимает эти звуки с помощью своих органов чувств, однако лишь после того, как фраза прозвучала до конца и была до конца воспринята, в сознании слушателя внезапно вспыхивает (*prakāśate*) понимание ее смысла. По существу, смысл этот возникает для слушателя лишь потому, что в его собственном сознании до поры до времени дремало все то же латентное слово. Реальные звуки речи не породили смысла — они лишь обеспечили условия, способствующие его пробуждению.

133 Бхартрихари имеет в виду, что, пока предложение еще не закончено, у слушателя может возникнуть впечатление, будто он понял его части по отдельности. Впечатление это заведомо ошибочно, поскольку такие части (отдельные слова, слоги,

фонемы) не имеют реального существования; они не могут существовать отдельно и независимо от всего предложения в целом, поскольку лишь цельное предложение выражает некий определенный смысл. Лингвистические, словесные элементы фразы — это не носители отдельных частичек общего смысла, но лишь средства, способствующие его проявлению.

¹³⁴ Иными словами, единая, целокупная, не разделяемая на части Речь (*vāk*), или, что то же самое, единое Слово (*śabda*), кажется разделенной из-за последовательного восприятия звуковых, «материальных» элементов обычного языка. Соответственно единое, целокупное, нераздельное и бескачественное Знание (*jñāna*) кажется разделенным, поскольку сознание воспринимает отдельные объекты. Понятно, что Знание и Речь в этой карике Бхартрихари полагаются тождественными.

¹³⁵ Сам пример с привлечением предыдущих элементов числового ряда, используемых для нахождения искомого числа, заимствован Бхартрихари у вайшешиков.

¹³⁶ Как поясняет в своем комментарии Харивришабха, отдельные звуки, входящие в состав разных слов (а в конечном счете и в состав разных предложений) совершенно различны между собой, однако нам тем не менее кажется, что мы имеем дело с одним и тем же звуком, которому мы находим одинаковые обозначения. Скажем, в силу определенного подобия (в терминологии Бхартрихари — ввиду того, что их силы «как бы смешиваются», нам может казаться, будто начальные звуки в словах 'gauḥ' и 'gamābhaya' одинаковы, тогда как на деле они совершенно различны.

¹³⁷ Карика 89 и следующая за ней карика 90 почти полностью приводятся в трактате Манданамишры «Спхота-сиддхи». (См.: Maṇḍanamīśra, Sphoṭa-siddhi, 19.)

¹³⁸ Традиционные примеры постепенного развертывания, манифестации (*paripāta*); представление о подобного рода эволюции характерно, например, для санкхьи. Правда, тут неизбежна и существенная оговорка: Бхартрихари отнюдь не разделял теорию, согласно которой «первоматерия», природа (*prakṛti*) постепенно развертывается, эволюционирует, создавая таким образом реальную вселенную. Для него причинность скорее уж действует телеологически: неудержимое стремление к пробуждению внезапно вспыхивающего смысла и вызывает в конечном счете все это чередование «средств», «способов», «причин» (*upāya, nimitta*). Как полагает Бхартрихари, в своем пределе первопричина и последняя цель совпадают, тогда как промежуточные этапы и средства оказываются лишенными реального бытия.

¹³⁹ *Всесообщее* (*jāti*) — то есть «родовое», «общее понятие», универсалия. См. примеч. 113 и 114, с тою лишь разницей, что там рассматривался случай, когда такой «универсалией» могло считаться либо «означающее» (*saṃjñā*), либо «означаемое» (*saṃjñin*). Здесь же мы возвращаемся к положению, когда «всесообщим» оказывается *sphoṭa* — изначальная «вибрация», «пульсация» первого Слова.

¹⁴⁰ *Проявляется* (*vyāṅgya*) — «делается явным», «видимым», «манифестируется». Интересно, что термин, выбранный далее в карике для понятия «отдельная сущность», «отдельный, индивидуальный предмет», — это как раз однокоренное слово *vyakti*, обозначающее в числе прочего и отдельный лингвистический элемент, конкретную форму слова и т.д. См. также примеч. 113.

¹⁴¹ *Первичные звуки* (*dhvani*) — «корневые», изначальные звуки, звуки в их идеальном выражении. См. примеч. 76 и далее.

¹⁴² *Условие* (*nimitta*) — букв. «знак», «причина», «определение», — одним словом, то, что предопределяет собою появление чего-то другого (но совсем не обязательно порождает его). См. примеч. 40.

¹⁴³ *Проявление (abhivyakti)* — то есть манифестация, переход сущности в видимое, явное состояние. Понятно, что такая «явленность» еще отнюдь не означает онтологической реальности. См. примеч. 140.

¹⁴⁴ Иными словами, философы-реалисты, как правило, соглашались, что вечные «родовые», «общие» понятия (*jāti*) обыкновенно проявляются не непосредственно, но благодаря своим преходящим «носителям» (*āśraya*), своего рода «точкам приложения» (для речи и языка таковыми можно было бы счесть отдельные, отнюдь не вечные, эмпирически артикулируемые звуки).

¹⁴⁵ *Четкая взаимосвязь (niyata)* — «правило», «взаимосогласованность», своего рода «предустановленная гармония».

¹⁴⁶ Получается, что *śroṭa* и *nāda* связаны между собою как «проявляемое» (*vyāṅgya*) и «проявляющее», «то, что заставляет проявляться» (*vyāñjaka*). О «проявлении» и производных от него терминах см. также примеч. 140, 143 и др., хотя вопрос о том, что именно «проявляется», а что — «проявляет», не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Пока что, по логике вещей, получается, что «спихота» в конечном итоге заставляет проявляться конкретные, эмпирические звуки, словесные элементы и прочее. Судя по комментарию Харивришабхи, это «конкретное звучание», артикулированный звук (*nāda*) проявляет «внешний объект» (*bāhya-artha*). В одном же из последующих стихов Бхартрихари (карика 102), как мы увидим, «спихота» окажется тем, что проявляется благодаря первичным звукам (*dhvani*) или даже благодаря эмпирическим, артикулируемым звукам обычной речи. Похоже, что проблема эта вообще решается лишь исходя из более общего философского контекста.

¹⁴⁷ Как разъясняет эту карикю Харивришабха, даже в случаях, когда «проявляющее» (*prakāśaka*) и «проявляемое» (*prakāśya*) имеют между собой явное сходство (а именно так обстоит дело со словами и артикулируемыми звуками), их соотношение все равно подчиняется четкому правилу (*nimittaṃ niyatam*) взаимного соответствия.

¹⁴⁸ *Сущность... которая освещает (prakāśaka)* — в данном случае это нечто, благодаря чему мы получаем видимый образ, то есть просто отражающая, зеркальная поверхность. Получается, что в зависимости от свойств зеркальной глади будут меняться и получаемые нами образы-отражения.

¹⁴⁹ Любопытно, что аналогичный аргумент приводится и в «Мандукья-кариках» Гаудапады (2.1; 2.4 и др.), где он использован для доказательства нереальности объектов, воспринимаемых как во сне, так и наяву. Там говорится, что эти объекты — хотя бы уж из-за своих размеров — никак не могли бы поместиться внутри воспринимающего субъекта.

¹⁵⁰ Иначе говоря, «слоги» (или «фонемы» — *vaṇṇa*), «слова» (*pada*) и «предложения» (*vākya*) по сути своей никак не связаны с реальным, обычным временем. Они всегда остаются за пределами каких бы то ни было пространственно-временных отношений.

¹⁵¹ *Протяженность и конкретное время артикуляции (vṛttikālaḥ svakālasa)*. — Имеются в виду уже упоминавшиеся «первичные» (*prākṛta*) и «вторичные» (*vaikṛta*) отличия звука (*dhvani*). К первым относится так называемая «мера долготы», или деление звуков на «краткие» (*hrasva*), «долгие» (*dirgha*) и «протяженные» (*pluta*), тогда как ко вторым — индивидуальные, случайные особенности произнесения отдельных звуков. См. об этом примеч. 120 — 122.

¹⁵² *Эмпирическое звучание (nāda)* — конкретное произнесение звуков в обычной речи. Понятно, что такое звучание возникает и воспринимается в определенных временных рамках. О 'nada' см. также примеч. 79.

¹⁵³ Согласно такому взгляду, первая, изначальная артикуляционная смычка нёба и языка порождает и первый словесный элемент (*srhoṭa*). Тогда последующие звуки, то есть звуковая волна, распространяющаяся в пространстве вслед за первотолчком, окажутся звуками *dhvani*. Сама звуковая волна будет постепенно затухать, так что отдаленные ее всплески окажутся менее связанными с первоначальным импульсом, соответственно они и в меньшей степени будут считаться его отражениями. Понятно, что подобная картина опирается на представление о преходящем, дробном и составном слове; здесь Бхартрихари явно делает над собой усилие, чтобы попытаться подогнать собственную теорию поближе к общепринятой и почитаемой грамматической традиции Патанджали.

¹⁵⁴ Карика предлагает продолжение и большую детализацию предыдущего рассуждения. По мысли автора, вначале мы имеем дело с первичным импульсом, с ударным толчком *srhoṭa*, а затем — с целой серией звуковых волн *dhvani*, которая явно предстает в виде некой тончайшей звуковой «материи», подвергающейся расширению и сжатию. Правда, Харивришабаха пытается смягчить подобный взгляд, объяснив, что это описание следует рассматривать как метафорическое приближение к сущности слова (в его терминах, оно лишь «описывает», «косвенно обрисовывает» — *urasaṅgate* — свой предмет).

¹⁵⁵ *Звук (dhvani)*. — В этой карике развивается сходный взгляд на распространение звука: вначале, в момент первого импульса, звук ясно слышен, однако позднее, по мере рассеивания звуковой волны в пространстве, он становится едва различимым — просто шумом, «звуком вообще». Иными словами, здесь представлено все то же воззрение, согласно которому звук может поэтапно распространяться, воззрение, согласно которому он невечен, делим на части и т.д. Единственное отличие от двух предыдущих карик состоит в том, что там первый импульс назывался *srhoṭa*, тогда как здесь речь сразу же идет о *dhvani*.

¹⁵⁶ *Дрожание (kampa)* — еще один синоним внутри знакомого нам семантического ряда, который касается изначальной «вибрации», «пульсации» (*srhoṭa*, *sphuratā*). Как мы помним, именно с такой вибрации и начинается развертывание словесной энергии. Правда, в этой карике, ввиду общей установки на «материальность», «вещественность» звука, сам избранный термин оказывается более эмпиричным, более обыденным и конкретным.

¹⁵⁷ *Отдельные звучания (nāda)* — эмпирически-конкретные звуки, особенности произношения которых влияют на скорость речи и другие ее свойства. О конкретном «звучании» см. также примеч. 79.

¹⁵⁸ *Звуки (dhvanayaḥ)* — звуки, возникающие из вибрации *srhoṭa*. Они зарождаются одновременно с первым импульсом, но затем продолжают длиться и распространяться даже после того, как этот импульс уже угас. Иную интерпретацию *dhvani* см. в примеч. 76.

¹⁵⁹ *Воздух (vāyu)* — букв. «ветер». Это один из пяти первоэлементов, или стихий, в индийской натурфилософии. Предполагать, будто в слово способны обращаться вещественные, «материальные», первоэлементы или атомы (*aṇu*), могут лишь сторонники материалистического или натурфилософского подхода к речи. Понятно, что это отнюдь не взгляды самого Бхартрихари.

¹⁶⁰ *Преобразуются (pariṇāmanāḥ)* — развертываются, эволюционируют, составляя субстрат всех этих предметов и явлений, включая слова (*śabda*).

¹⁶¹ *Тонкий (sūkṣma)* — пребывающий в «свернутом», латентном состоянии, остающийся как бы зародышем, семенем прочих состояний и возможностей. Интерес-

но, что такая «тонкая» форма «знания» (jñāna), или же «познающего [субъекта]» (jñātṛ), пребывает именно внутри сущности речи.

¹⁶² Проявляется (*vivartate*) — становится явленным, видимым, переходит в «грубую», «явленную» (*vyakti*) форму.

¹⁶³ Внутренний рассудок (*manas*). — В традиционной индийской аналитике сознания считается, что ментальные структуры включают в себя «разум» (*buddhi*, то есть интеллектуально-волевое начало, умение принимать решения со знанием дела), «самосознание» (*ahaṅkāra*, или «личную самость», осознание своего «я») и «рассудок» (*manas*). «Манас» в этом раскладе управляет деятельностью органов чувств, он выступает их интегратором, как бы «шестым» чувством, надзирающим за прочими и сводящим воедино все их данные. Понятно, что все эти три элемента, три ментальные структуры, относятся к природной сфере и никак не связаны с вечным атманом. Потому-то для «созревания» рассудка требуется телесный жар (*tejas*), то бишь достаточный возраст, опыт, накопление знаний, приходящее к человеку с годами.

¹⁶⁴ Жизненное дыхание (*prāṇa*) — или «жизненная сила». «Пран» насчитывалось обыкновенно три или пять, они были связаны с дыханием, наполняющим собою все тело человека и обеспечивающим отправление важнейших жизненных функций. В «Чхандогья-упанишаде» (2.7.1) перечисляются пять «жизненных органов»: это *grāṇa*, *vāk* («речь»), *cakṣus* («зрение»), *śrotra* («слух») и *manas* («рассудок»).

¹⁶⁵ «Внутренний орган» (*antaḥ-karaṇa*) — то есть совокупность упоминавшихся выше ментальных структур. *Antaḥ-karaṇa* состоит из «разума» (*buddhi*), «самосознания» (*ahaṅkāra*) и «рассудка» (*manas*), часто для краткости отождествляясь с каким-нибудь одним из этих элементов. См. также примеч. 163.

¹⁶⁶ Обозначив таким образом отдельные слог (*vaṇṇābhiyaya*). — Иными словами, «жизненное дыхание» (*prāṇa*), чьим субстратом стал реальный, «вещественный» воздух (*vāyu*), дробится на отдельные части в зависимости от способа и места артикуляции (то есть в зависимости от изменения воздушных потоков в момент произнесения звуков). Эти разные звуковые элементы начинают теперь «обозначать» отдельные слог, отдельные, различные друг от друга фонемы; сами же такие «дыхания» становятся звуками и впредь уже попросту отождествляются с фонемами.

¹⁶⁷ Действующая причина (*nimitta*) — нечто, вызывающее определенные следствия уже самим своим вмешательством, нечто, дающее импульс, необходимый толчок для появления следствий (в противоположность *upādāna*, или причине «материальной», то есть субстрату, реально преобразующемуся в свои следствия). *Nimitta*, кроме того, — это еще и «знак», «обозначение», или «причина» как внутреннего закономерности. Такой причиной выступает здесь слово, вызывающее следствия не только в сознании (а затем и в органах чувств) говорящего, но и в органах чувств (а затем и в сознании) слушателя. См. об этом также в примеч. 40, 142 и др.

¹⁶⁸ По мысли Бхартрихари, эта «сила» (*śakti*) — то есть само слово как такое, слово в своей идеальной форме — опирается на два субстрата: на «жизненное дыхание» (*prāṇa*) и на «разум» (*buddhi*). Харивришабха добавляет к ним третий — органы речи. Как сказано в комментарии к этой карике, разум проникает в жизненное дыхание, и тогда, вспыхнув подобно языку пламени и поднявшись вверх, это дыхание с силой ударяет по точкам артикуляции, вызывая к жизни различные фонемы и обретая тем самым внутренние различия.

¹⁶⁹ *Сущность интеллектуальной интуиции (pratibhā-ātma)* — или то озарение, которое внезапно вспыхивает, отзываясь на действие произнесенного слова. *Pratibhā* — это «знание» и «смысл», что уже изначально заложены в каждом человеческом сознании, *pratibhā* — это сущность изначального слова, что латентно дремлет в каждом живом существе. Необходимо лишь некий внешний толчок, чтобы сущность эта стала явной, понятной для самого человека. Начиная с этой карикки Бхартрихари оставляет пересказ воззрений оппонентов и возвращается к своей собственной теории Слова, составляющего основу и внутренний смысл мира.

¹⁷⁰ Нота «шадджа» (*ṣaḍja*) — в индийской музыкальной просодии — первая (иногда — четвертая) нота мелодической гаммы. Как разъясняет эту карикку Харивришабха, мы не можем осознать все особенности той или иной ноты, пока лишь вслушиваемся в мелодию. Для истинного понимания нам необходимы специальные музыкальные знания, которые недостижимы без помощи слов. По словам Харивришабхи, такой процесс понимания проходит в три стадии: вначале в игру вступает способность узнать предмет и запомнить его постоянную связь с определенным словом (*smṛti-nigūṇa*) затем подключается способность осознать связь между словом и его смыслом (*abhiḥjāna-nigūṇa*) и, наконец, все завершается способностью понять, что слово это прямо ведет к действию (*ākāra-nigūṇa*).

¹⁷¹ *Знаток священной традиции (āpnāya-vid)* — то есть знаток Писания, знаток Откровения. О священной традиции см. примеч. 7, 20, а также примеч. 68 (о термине 'āgama', весьма близком к 'āpnāya').

¹⁷² *Ведийский стих (chandas)*. — В своем комментарии Харивришабха приводит в подтверждение этой мысли несколько пассажей из Вед (определяя их как цитаты из «Ригведы»), однако атрибуция стихов не находит себе подтверждения.

¹⁷³ *Предрасположенность (saṃskāra)* — внутренние тенденции развития, способность и готовность принимать мир в рамках определенных мыслительных конструкций. Такая «предрасположенность», сводящаяся, по существу, к врожденным особенностям темперамента, восприятия, эмоций, создается опытом прежних воплощений; она оказывается грузом прежней кармы, которая лепит для живого существа его индивидуальные особенности в рождении нынешнем. Тут конечно же приходит на ум и идея Платона, согласно которой всякое знание можно истолковать как «припоминание»: иначе говоря, всякое знание уже заранее пребывает в сознании ищущего, оно просто не считывается непосредственно и нуждается в специальных («диалектических», «майевтических») приемах выявления. См.: П л а т о н, Менон, 85 с — d: «Получается, что в человеке, который не знает чего-то, живут верные мнения о том, чего он не знает... А теперь эти мнения вдруг зашевелились в нем, словно сны... При этом он все узнает, хотя его будут не учить, а только спрашивать, и знания он найдет в самом себе... А ведь найти знания в самом себе — это и значит припомнить, не так ли?» (пер. С.А.Ошерова. П л а т о н. Собрание сочинений в четырех томах. Т. I. Под ред. А.Ф. Лосева и др., М., 1990).

¹⁷⁴ *Миропорядок (rta)* — «упорядоченное», законосообразное мироздание, правильно устроенная вселенная.

¹⁷⁵ *Сияет (bhāsat)* — внезапно «проявляется», «вспыхивает». Слово это — одного корня со словом *pratibhā*, обозначающим «интеллектуальную интуицию», «внезапное озарение». См. примеч. 42 и 169.

¹⁷⁶ *Форма речи (vāg-rūpāt)* — «образ», «очертания», но и «сущность» речи как таковой, сущность изначальной речи, пребывающей в основе мира и сознания.

¹⁷⁷ Свет перестал бы освещать (*na prakāśaḥ prakāśeta*) — под «светом» здесь конечно же подразумевается «познание», «сознание», освещающее свой объект.

¹⁷⁸ Сознание (*saṁjñā*). — Интересно, что здесь для «сознания» выбран термин, который обыкновенно толкуется как «означающее», «то, что сообщает смысл».

¹⁷⁹ Пребывает внутри и снаружи (*bahir antaḥ ca varlate*). — Как разъясняет в своем комментарии Харивришабха, «сознание внутри» (*antaḥ-saṁjñā*) — это сознание, как бы втянутое внутрь, направленное к собственной своей сущности, тогда как «сознание снаружи» (*bahih-saṁjñā*) обозначает сознание, вектор которого направлен наружу, к внешним объектам.

¹⁸⁰ Перевод этой карики, как и всех других, сделан по изданию К.Абхьянкара и В.Лимайе (*Vākyarāpiya of Śrī Bhartṛhari*. Ed. by Prof. K. V. Abhyankar and V. P. Limaye. Poona, 1965). Данная карика отсутствует во французском переводе Мадлен Биардо и в английском переводе К. Субраманьяма Айера; соответственно в двух указанных переводах насчитывается по 155 карик, и нумерация их расходится с нумерацией данного перевода, начиная со 128-й карики.

¹⁸¹ Наяву (*pravibhāge*) — в состоянии бодрствования. Подобно Гаудападе, обсуждающему в «Мандукья-кариках» первую стадию (или первый «шаг» — *rāda*) сознания, то есть его свойства во время бодрствования (*jāgarita*), Бхартрихари показывает, как «речь» (*vāk*), или «слово» (*śabda*), может в принципе сама разделяться на субъект и объект познания (пара *jñātṛ — jñeya*), на субъект и объект действия (пара *kartṛ — kārya*). Вместе с тем такое разделение действительно лишь в абсолютном смысле, в конечном счете. На уровне обычной эмпирической реальности Слово у Бхартрихари выступает «действующим субъектом» (*kartṛ*), совершающим операции со своими объектами, то есть со смыслами (*artha*) и с реальными эмпирическими предметами, которые послушно следуют за этими смыслами.

¹⁸² Во сне со сновидениями (*avibhāge*). — Здесь опять-таки напрашивается параллель с Гаудападой. В «Мандукья-кариках» говорится о том, что во сне со сновидениями (*svapna*) само сознание обеспечивает себя предметами восприятия. То же самое происходит с речью, со словом, в системе Бхартрихари: речь «вымысливает» собственные объекты из себя самой, и такие объекты уже начисто лишены какой бы то ни было — даже самой относительной — онтологической реальности.

¹⁸³ Самость (*svamātra*) — собственное «я», «внутренний атман». При таком подходе все развитие мира берет свое начало во внутреннем самосознании. Подобные взгляды можно, пусть и с некоторыми оговорками, приписать буддистам-виджнянавадинам, хотя они, разумеется, вовсе не сводили это внутреннее сознание ни к атману, ни к слову или речи.

¹⁸⁴ Высший (*paramātra*) — высший Брахман, высшее начало, отождествляемое здесь со словом или с речью. Речь в конечном итоге ответственна за творение всего мира, ибо только она приписывает вещам этого мира определенные смыслы, только она впервые «называет» их, тем самым вызывая сущее к жизни.

¹⁸⁵ Речь идет о том, что сам «круг огня» (*alāta-cakra*) не имеет реального, отдельного существования: он представляет собою всего лишь «видимость» (*vivarta*), создаваемую движением и сменой частиц огня в пространстве. Любопытно, что аналогичная картинка использована Гаудападой в «Мандукья-кариках» (4.47 — 50) (достаточно сказать, что вся четвертая глава там именуется «Глава об угасании горящих угольев» (*Alāta-sānti-grakaṅga*). «Вибрация», «пульсация» (*spanda*) сознания уподобляется в ней вращению горячей головы, отдельные положения которой сливаются в одну пылающую окружность. Точно так же, по мысли Бхартрихари, отдельно вспыхивающие частицы речи создают

видимость реального существования цельных и плотных объектов; тем не менее даже восприятие таких объектов в конечном счете способствует проявлению «формы слова» в сознании (только тут она выступает как «образ вещи» — *vastu-ākāra*).

¹⁸⁶ Великий бык (*mahānta-ṛṣabha*). — Интересно, что когда говорится о речи (*vāk*), подпадающей под категорию женского рода, она часто именуется «коровой» (*gau*), соответственно «слово» (*śabda*), склоняющееся в санскрите по мужскому роду, вполне закономерно воспринимается как «великий бык». Харивришабха вспоминает в этой связи стих из «Ригведы» (4.58.3):

У него четыре рога, три ноги, две головы

и семь рук. |

Он, великий бык, повязан троскратно,

и он ревет. |

Великий Господь вошел в человечески твари. ||

¹⁸⁷ Очищение (*saṃskāra*) — «выделка», «правильное употребление». Разумеется, подобное безупречное владение словом возможно только для того, кто искушен в грамматической науке. Соответственно, «хорошо выделанное», «отточенное», «совершенное» слово — это слово языка санскрит (*saṃskṛta*).

¹⁸⁸ Священная традиция (*āgama*) — иными словами — традиция письменного, записанного текста, который мы привыкли отождествлять с именем определенного автора. *Āgama* в конечном счете опирается на некий изначальный текст Вед, который не известен нам полностью, но раскрывается в письменных вариантах и кодификациях, равно как и во вспышке «интеллектуальной интуиции» (*pratibhā*), сообщающей внутреннее знание слова. Вместе с тем «священная традиция» связывалась обыкновенно со знанием дхармы, или морально-религиозного закона. См. об этом также примеч. 68.

¹⁸⁹ Тройственная [Веда] (*traya*). — Подразумеваются первые три, наиболее почитаемые Веда: «Ригведа» ('*Rgveda*'), «Самаведа» ('*Sāmaveda*') и «Яджурведа» ('*Yajurveda*'). Четвертая Веда — «Веда заклинаний» ('*Atharvaveda*') — порой включалась в священный канон лишь с некоторыми оговорками.

¹⁹⁰ Священное писание (*śruti*) — букв. «услышанное», то есть священный канон, богодухновенный текст, текст Откровения. См. об этом примеч. 20.

¹⁹¹ Священное предание (*smṛti*) — букв. «припомненное», то есть «человеческая» часть священной традиции, то, что создано мудрецами и философами на основании размышлений над священным каноном. См. также примеч. 20.

¹⁹² Иначе говоря, смысл предложения (*vākya*) зависит также от контекста, от связи с разнообразными приводящими обстоятельствами, и т.д.

¹⁹³ Сила слов (*śabdānām... śaktis*) — «потенция», «творческая возможность», заложенная в словах, — даже в словах обычного языка, которые используются для логического рассуждения.

¹⁹⁴ Как поясняет Харивришабха, разные цвета по-разному воздействуют на зрение: скажем, темно-синий успокаивает, а яркий цвет раздражает. Аналогично сладкое и горькое считаются разными оттенками одного и того же свойства — вкуса, но сладкое способствует прибыванию флегмы, тогда как горькое — прибыванию желчи. Именно поэтому, говорит комментатор, даже во время жертвоприношений приходится обращать особое внимание на подобные свойства: к примеру, для жертвы богу Ваю годится лишь белый козленок.

¹⁹⁵ Как пишет в своем комментарии Харивришабха, хорошо известно, что некоторые мантры «Атхарваеды» способны обезвреживать яды. Иначе говоря, потенция, внутренняя мощь слов способна вызвать вполне реальные эмпирические следствия.

¹⁹⁶ Традиционная наука (*smṛti*) — «припомненное», «человеческое» знание, в сферу действия которого попадает и наука грамматика (*vyākaraṇa*). В этой карике, в отличие от предыдущей, речь идет именно о науке, создаваемой человеческими усилиями, о науке, передаваемой в непрерывной учительской традиции (*guru-śiṣya-paraṃpara*, то есть «от учителя к ученику»).

¹⁹⁷ Проявленная [речь] (*vaikhaṇī*) — речь слышимая, речь, которая реально произносится, артикулируется, а затем достигает органов чувств внимающего ей слушателя. В своем комментарии Харивришабха приводит вольное переложение текста «Махабхараты», посвященного «проявленной» речи: «Проявленная [речь] обретает форму слогов, когда воздух подталкивается в точках артикуляции; она опирается на дыхание говорящих».

¹⁹⁸ Срединная [речь] (*madhyamā*) — речь, которая опирается на ментальный образ, речь «про себя», речь, по существу, тождественная рассудочному мышлению. Она называется «срединной», поскольку занимает промежуточное положение между звучащим, артикулируемым словом и самим ментальным образом, «свернутой» речью, составляющей сердцевину сознания. Как отмечает в своем комментарии Харивришабха, «срединная» речь также непосредственно связана с «жизненным дыханием» (*grāṇa*), с внутренними ритмами жизненных процессов. В своем пересказе пассажа из «Махабхараты» он пишет: «Срединная [речь] выходит за пределы простого дыхания, она наделена определенной последовательностью [развертывания] и опирается только на рассудок».

¹⁹⁹ Видящая [речь] (*paśyanti*) — то есть «внутренняя», совершенно интериоризованная речь, «Свернутое», латентное слово, стоящее у истоков мышления вообще, высшая ступень речи, достижимая в пределах обычного человеческого мира. По словам Харивришабхи (все из того же переложения текста «Махабхараты»), «Видящая [речь] нераздельна и совершенно лишена последовательности развертывания. Это внутренний свет, „тонкое“ слово, она не гибнет». Однако дальше Харивришабха пишет: «Это тройственное слово наделено неопределенной протяженностью, подобно видимым узлам сознания, однако человека затрагивает и четвертое состояние. Оно в весьма малой степени соприкасается с обычным употреблением, остальное в нем лежит за пределами эмпирической практики (*vyavahāra*)... Эта чистая форма слова воплощена в традиционной науке, именуемой грамматикой». Иначе говоря, Харивришабха напоминает о том, что помимо третьего «уровня», или третьей «стадии», Речи существует еще так называемая «Высшая» (*parā*) ее форма, лежащая за пределами обычной вселенной, «Высшая» Речь как исток и смысл всего сущего. Грамматика же, разбирающая правила функционирования всех слов, всех оборотов речи, косвенным образом высказывает нечто и об этой высшей ее форме.

²⁰⁰ Анализ (*vibhāga*) — в данном случае умение различать составные части слова, скажем, умение отличать корень от суффикса. Бхартрихари хочет сказать в этой карике, что «наука грамматики» (*vyākaraṇa*) отнюдь не сводится к простейшим грамматическим операциям, но затрагивает саму внутреннюю сущность слова, его глубинную значимость.

²⁰¹ Священное писание (*śruti*) — букв. «услышанное», то есть Откровение, священный канон, несотворенный и богодухновенный текст; записавший его мудрец-провидец (*ṛṣi*) служит всего лишь инструментом для передачи вечного знания. О «шрути» см. также примеч. 20.

²⁰² Священное предание (*smṛti*) — букв. «припомненное», то есть почитаемый и авторитетный текст, который передается от учителя к ученику, — текст, созданный образованными и благочестивыми мудрецами, высшее знание «человеческого» происхождения. См. также примеч. 20.

203 Иными словами, люди, пребывающие в этой вселенной, которая развернулась из единого начала, воспринимают тексты Священного писания смутно, не полностью, «как бы сквозь тусклое стекло», то есть как часть общего сновидения, составляющего основу всей мировой истории.

204 *Неправильное словоупотребление* (*aprabhṛāṣa*) — букв. «испорченный язык». Между прочим, так именуется один из пракритских диалектов, который считается наиболее «испорченным», наиболее «удаленным» от санскрита.

205 *Вместилище* (*goṇī*). — Харивришабха поясняет, что данное слово можно с полным правом отнести к корове (и соответственно использовать его как синоним слова *gau*), козь скоро последняя рассматривается прежде всего как «вместилище» молока. Иначе говоря, можно употреблять разные слова, в том числе и те, что на первый взгляд отнюдь не кажутся точными, если только мы руководствуемся при этом смыслом, который несет данное слово.

206 *Бесценный* (*asva*) — букв. «лишенный долгов». По аналогии с предыдущим примером Харивришабха поясняет, что это слово вполне может употребляться вместо слова «конь» (*aśva*), козь скоро главный смысл, который мы стремимся передать, будет связан с идеей «драгоценности», «бесценности» этого коня. И, добавим мы, немаловажное значение тут имеет и переключка созвучий.

207 В этой карике Бхартрихари, по существу, разбирает механизм передачи фигурального, переносного (*upasāṅika*) смысла. По его мнению, «неправильные» слова (в частности, слова-метафоры, которые не могут толковаться буквально) способны благодаря временному наложению, или отождествлению, заступать место слов «правильных» (*sādhū*), то есть привычных терминов, принятых в обычном словоупотреблении.

208 *Непосредственно выражающий [смысл]* (*sākṣāḥ*) — букв. [передающий] очевидно, воочию. Иначе говоря, это термин, выражающий нечто косвенно, непрямо, опосредованно или же — очень часто — с помощью переноса смысла.

209 *Невежды* (*viṇa*) — букв. «лишенные [благих] свойств», «лишенные добродетелей». Как поясняет в своем комментарии Харивришабха, речь идет о женщинах, шудрах, неприкасаемых-чандалах, а также о тех, кто ошибается по недостатку образования и культуры.

210 Иначе говоря, невежды, делающие ошибки в словоупотреблении, обыкновенно полагают, будто непосредственно, чувственно ими воспринимаются как раз эти испорченные языковые формы, тогда как правильные формы могут быть достижимы лишь опосредованно, благодаря логическому выводу. Разумеется, с точки зрения Бхартрихари (и эту точку зрения разделяет его комментатор Харивришабха), непосредственно, то есть в акте интеллектуальной интуиции, озарения (*pratibhā*), раскрываются как раз «правильные» слова (*sādhavaḥ*). Дело в том, что именно они изначально заложены в сознании каждого человека и латентно присутствуют там, — пусть даже человек этот не в состоянии сразу осознать и нащупать такое слово.

211 *Божественная Речь* (*divī vāk*) — изначальная речь (то, что в комментарии Харивришабхи определяется как «Высшая Речь» — *ragā vāk*); это речь, несущая в себе все первичные смыслы и стоящая у истоков всего сущего.

212 Иначе говоря, даже если существует некая традиция ошибочного словоупотребления, а люди уже свыклись с ней и им в принципе ясно, о чем идет речь, смысл все равно передается «правильными» истинными словами. Смысл не может зависеть от искаженного, пусть даже привычного и освещенного традицией слова. Как считает Бхартрихари, смысл коренится в изначальном, вечном, не подверженном изменениям слове, даже если это слово так ни разу и не прозвучало.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РАННЕЙ ВЕДАНТЫ К КАШМИРСКОМУ ШИВАИЗМУ

Введение	7
<i>Глава I.</i> Га у да па да. Сознание и космос: отражение или прооб- раз?	14
Гаудапада. Жизнь и труды	14
«Мандукья-карики». Градации сознания	16
«Мандукья-карики». Иллюзорный мир и проблема творения	26
«Мандукья-карики». «Мерцание» космоса	35
<i>Глава II.</i> Б х а р т р и х а р и. Речь и мир: выражение или творение?	43
Грамматическая традиция Бхартрихари. Жизнь и творчество	43
«Вакья-падия». Брахман как источник мира	46
«Вакья-падия». Манифестации речи	53
«Вакья-падия». Язык и бытие	57
Структура вселенной и место человека	69
<i>Глава III.</i> Дальнейшее развитие: взаимопереплетение энергий и художе- ственное творчество	75
Ранняя веданта и кашмирский шиваизм	75
Представление об энергиях: аналогии с неоплатонизмом и исихазмом	84
Эстетика Абхинавагупты	95
Имя и голос: заключительные ненаучные заметки	109

ГАУДАПАДА. МАНДУКЬЯ-КАРИКИ

<i>Глава I.</i> Глава о священной традиции	118
<i>Глава II.</i> Глава о ложности	126
<i>Глава III.</i> Глава о не-двойственности	134
<i>Глава IV.</i> Глава об угасании горящих угольев	143

БХАРТРИХАРИ. [ТРАКТАТ] О РЕЧЕНИИ И СЛОВЕ

Глава о Брахмане	165
Комментарии	194

Исаева Н. В.

Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. — М.: Ладомир, 1996. — 271 с. (Серия «Ex Oriente Lux»)

ISBN 5-86218-222-5

Книга Н. В. Исаевой включает в себя комментированный перевод двух основополагающих текстов ранней веданты: трактата «Мандукья-карики» Гаудапады и раздела «Брахма-канда» из «Вакья-падии» Бхартрихари. Переводы предваряет монографическое исследование, прослеживающее развитие идей ранней веданты и грамматической философии Индии вплоть до теорий кашмирского шиваизма (Анандавардхана, Абхинавагупта). Предлагаемое вниманию читателей издание представляет интерес не только для историков философии и востоковедов, но и для искусствоведов, литературоведов, любителей изящной словесности.

Исаева Наталия Васильевна

СЛОВО, ТВОРЯЩЕЕ МИР

Редактор

Л. Ш. Фридман

Художественный редактор

Е. В. Гаврилин

Технические редакторы

И. И. Володина, М. А. Страшнова

Корректор

Г. Н. Володина

Компьютерная верстка

О. Н. Бойко

ЛР № 063160 от 14.12.93.

Сдано в набор 06.09.95. Подписано в печать 27.02.97.

Формат 60х90/16. Гарнитура «Академическая».

Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Печ.л. 17, 0.

Тираж 3000 экз. Зак. № 3531.

Научно-издательский центр «Ладомир»

103617, Москва, корп. 1435

ПО «Полиграфист», 160001, Вологда,

ул. Челюскинцев, 3

