

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

## В ЭТОМ НОМЕРЕ:

***Marietta Stepanyants***

Cultural Interaction in Respond to Common Challenges

***Мария Рубец***

Влияние процессов модернизации на некоторые аспекты современного китайского языка

***Виктория Лысенко*** (перевод)

Дхармакирти. «Прамана-винишчая» («Удостоверение инструментов достоверного познания»). Глава 1. Пратьякша (восприятие).  
Карики 1–25

***Евгений Бушуев***

Концепция «единого вкуса» в позднеиндийском тантрическом буддизме

***Любовь Карелова***

Проблемы времени в философии Омори Содзо



---

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 20. № 2 / 2015

---

**Главный редактор** – *И.И. Блауберг*  
**Ответственный секретарь** – *А.Э. Савин*  
**Ответственный редактор выпуска** – *Л.И. Титлин*

**Редакционная коллегия**

*С.И. Бажов, И.Д. Джохадзе, Т.Б. Дзугач, А.А. Кротов, В.А. Куренной, В.Г. Лысенко, В.И. Молчанов,  
А.В. Никитин, А.М. Руткевич, Ю.В. Синеокая, М.А. Солопова, А.В. Черняев*

**Международный редакционный совет**

*Джеффри Эндрю Бараш (Франция), Аудрюс Бейнориус (Литва), И.С. Вдовина, М.Н. Громов,  
Моник Кастийо (Франция), Н.В. Мотрошилова, А.В. Смирнов, М.Т. Степанянц,  
Мишель Юлен (Франция)*

---

**Учредитель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

**Журнал включен** в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК; в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

**Индекс** по каталогу агентства «Роспечать» – 71982

Полное или частичное воспроизведение материалов, опубликованных в «Истории философии», допускается только с разрешения редакции. Ответственность за достоверность сведений, приведенных в опубликованных материалах, несут авторы статей.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

**Адрес редакции:** 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

**E-mail:** [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru)

**Сайт:** <http://iph.ras.ru/em.htm>

---

# HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

Vol. 20. No 2 / 2015

---

**Editor-in-Chief** – *Irina Blauberg*

**Executive Editor** – *Alexey Savin*

**Issue Editor** – *Lev Titlin*

## Editorial Board

*Sergey Bazhov, Igor Dzhokhadze, Tamara Dlugatch, Artem Krotov, Vitaly Kurennoy, Viktoria Lysenko, Viktor Molchanov, Andrey Nikitin, Alexey Rutkevich, Iulia Sineokaya, Maria Solopova, Anatoly Chernyaev*

## Editorial Council

*Jeffrey Andrew Barash (France), Audrius Beinorius (Lithuania), Irena Vdovina, Mikhail Gromov, Monique Castillo (France), Nelly Motroshilova, Andrey Smirnov, Marietta Stepanyants, Michael Hulin (France)*

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 1997

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

**The journal is included** in the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

**The Journal is indexed** in Russian Science Citation Index.

**Subscription index** in the catalogue of *Rospechat* agency is 71991

Full or partial reproduction of the materials published in the *History of Philosophy*, is allowed only with the permission of the publisher. No responsibility is accepted for the accuracy of information contained in the published articles.

All materials published in the *History of Philosophy* undergo peer review process.

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

**E-mail:** [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru)

**Website:** <http://iph.ras.ru/em.htm>

## СОДЕРЖАНИЕ

### МУЛЬТИКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Marietta Stepanyants</i> . Cultural Interaction in Respond to Common Challenges .....	5
--	---

### КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь») Предисл., пер. 1-й главы текста, примеч. <i>П.Д. Ленкова</i> .....	12
<i>С.Ю. Рыков</i> . Долг или справедливость: еще раз о термине <i>и 義</i> в древнекитайской философии .....	22
<i>М.В. Рубец</i> . Влияние процессов модернизации на некоторые аспекты современного китайского языка .....	47

### ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Виджняна-бхайрава-тантра» 1–23 с комментарием «Уддьота» Кшемараджи (Предисл., пер., примеч. <i>В.П. Иванова</i> ) .....	61
<i>Дхармакирти</i> . «Прамана-винишчая» («Удостоверение инструментов достоверного познания»). Глава 1. Пратьякша (восприятие). Карики 1–25 (Предисл., пер., примеч. <i>В.Г. Лысенко</i> ) .....	79
<i>Васубандху</i> . «Пудгала-винишчая» (Предисл., пер. фрагмента, примеч. <i>Л.И. Титлина</i> ) .....	107
<i>Е.С. Бушуев</i> . Концепция «единого вкуса» в позднеиндийском тантрическом буддизме на материале десятой главы «Муктавали-хеваджра-паньджики» Ратнакарашанти .....	126

### ФИЛОСОФИЯ ДРУГИХ РЕГИОНОВ ВОСТОКА

<i>Л.Б. Карелова</i> . Проблемы времени в философии Омори Содзо .....	139
<i>Али Абдарразик</i> . Ислам и принципы правления (Предисл., пер., примеч. <i>Н.В. Ефремовой</i> ) .....	148

### РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>А.А. Терентьев</i> . О книге Я. Комаровского «Видение единства. Новая интерпретация йогачары и мадхьямаки ‘золотым пандитой’ Шакья Чокденом» .....	166
К сведению авторов .....	173

## TABLE OF CONTENTS

### MULTICULTURAL PHILOSOPHY

*Marietta Stepanyants*. Cultural Interaction in Respond to Common Challenges ..... 5

### CHINESE PHILOSOPHY

*Pavel Lenkov*. Buddhist Influence on Taoist Thought in the Late Medieval China:  
Introduction, Commentary, Translation of the first Chapter of the Text  
“Lun men xin fa” (“The Law of the Heart / Mind [according to tradition] Longmen”)..... 12

*Stanislav Rykov*. Duty or Justice: Once Again About the Term *Yi* 義  
in Ancient Chinese Philosophy ..... 22

*Maria Rubets*. The Impact of Modernization Processes on Some Aspects  
of Modern Chinese Language ..... 47

### INDIAN PHILOSOPHY

*Vladimir Ivanov*. ‘Vijñānabhairava-tantra’ 1–23 with ‘Uddyota’ by Kṣemarāja.  
Translation of Sanskrit. Analysis. Commentaries ..... 61

*Victoria Lysenko*. Dharmakīrti. “Pramāna-viniścaya” (“Ascertainment  
of the instruments of valid cognition”). Chapter 1. Pratyakṣa (perception). Karikas 1–25 ..... 79

*Lev Titlin*. The debate about the existence of the Self on the basis of doctrinal  
provisions of the Pali Canon in “Pudgala-viniścaya” of Vasubandhu ..... 107

*Evgeny Bushuev*. Conception of “one flavor” in the late Indian Tantric Buddhism –  
on the basis of the “Muktāvalī-hevajra-pañjikā” of Ratnākaraśānti ..... 126

### PHILOSOPHY OTHER REGIONS OF THE EAST

*Liubov Karelova*. The problems of Time in philosophy of Ōmori Shōzō ..... 139

*Ali Abdarrazik*. Islam and the Foundations of Political Power  
(Preface by N.V. Efremova) ..... 148

### BOOK REVIEW

*Andrey Terentyev*. Review of Yaroslav Komarovski: “Visions of Unity.  
The Golden Pañḍita Shakya Chokden’s New Interpretation  
of Yogācāra and Madhyamaka”. Albany: State University of New York Press,  
2011. xii+452 p. .... 166

Information for Authors ..... 173

## МУЛЬТИКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Marietta Stepanyants*

### **Cultural Interaction in Respond to Common Challenges\***

*Marietta Stepanyants* – DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: marietta@iph.ras.ru

Any culture contains both an orientation towards harmony between man and nature, and an orientation to rule over natural forces, an orientation towards intrusion into them. It would be erroneous to bring the crops to any single alternative axiological orientation. The “share” of each orientation varies in different cultures and in different historical periods of the same culture. Plurality of axiological orientation makes culture multidimensional, dialogical, allows the latter to transform itself, moving to the periphery that was yesterday dominant in the culture. The tense relationship between the axiological orientations, entering among themselves in the relationship of mutual criticism, rejection, support, dialogue, constitutes the life of the culture and could be most productive in the construction of the ecological civilization.

**Keywords:** global challenges, ecological civilization, culture, nature, axiological orientation, dialogue

It is well known that cultural communication has been always helpful in promoting mutual understanding and, if not in eliminating, than at least in reducing tension and hostility between the representatives of different cultures. There is no doubt that it has also resulted in mutual enrichment. History records countless testimonies of that.

The new global developments have brought ahead a new reason for a vital need of cultural cooperation. This urgency results from the actuality: the humanity is truly going on through the processes of globalization and hence there is a certain category of phenomena that requires worldwide participation. There are two kinds of problems: local and universal which are the problems of humanity as a whole. Poverty, wars, new technologies, ecology have turned into global challenges. They demand for their solutions collective efforts, which can be undertaken only if certain values are commonly accepted.

Let us take just one example – ecologic challenges which could be solved only by the contribution on behalf of the people representing different cultures. The variety of attitudes toward nature is endless. We trace the evolution of the attitudes through the different stages of human history. Roughly there have been four main phases.

At the first phase, associated with polytheism, human beings were not conscious of Nature as something distinct from them and did not contrast themselves with it.

At the second phase people practically ignored Nature or even were hostile to it. The monotheistic teachings made them to believe that only humans could grow spiritually while Nature, on the other hand, is “stagnant and static; it is amoral and irrational; it is under the power of the demonic” [Andreev, 1993, p. 40].

\* This paper was to be presented at the Third World Sinology Conference, the Session 1 “*Contribution of Non-western Cultures to the Ecological Civilization Construction*” (China, September 2014).

The third phase is connected with age of scientific supremacy. It is characterized by a strictly utilitarian view of Nature when the latter is to be looked at as an object of rational (scientific) research and its resources are to be exploited for human use.

The people had to enter the age of the metropolis in order to experience a longing for Nature. People in large cities, separated from Nature as never before by great distances and missing its warm embrace, have begun returning to it. They carried the seeds of a new, more mature relationship with Nature. This turn had been prompted and even forced by the challenges caused by ecological crisis and a danger of the global catastrophe. That is the fourth phase during which we are living.

One should keep in mind that the variety of attitudes to Nature is entrenched in ontological foundations of culture as such. It is quite obvious when we compare anthropocentric understanding of human nature and its provisions in this world along with Faustian spirit of the European Renaissance and Enlightenment (the prerequisites for which existed already in classical Greek and Roman thought) which prevail in Western culture with the approach typical for traditional cultures (Asian, African, etc.) strongly committed to antropocosmism.

The key-notion of traditional Chinese ontology was codified as early as in the *I-ching* (*Book of Changes*), which had a paradigmatic impact on the whole Chinese culture. As it is well known, the basic structure of the *I-ching* system is formed by the eight trigrams (*pa-kua*), combinations of three lines. According to Chen I-Chuan (1033–1107), one of the renowned commentators of the *Book of Changes*, “in ancient times, the sages instituted the system of the Changes in order to follow the principle of nature and destiny... (Each hexagram) embraced the three powers (Heaven, Earth, and Man)...” [Selection from Remarks on Certain Trigrams, 1963, p. 269].

The unity of human being with Nature (Universe) was in particularly emphasized in Taoism. Its adherents consider the human being to be ideal if he or she manages to make the true nature predominate over the false. “The sage-man learns of Heaven and follows nature. He should not be tied by convention nor enticed by the sophism of man. He looks to Heaven as father and to Earth as mother” [The Tao. The Great Illuminant. Essays from Huai Nan Tzu, 1933, p. 58].

What Confucius advocates as the “benevolence” is not only to love your family and people, but also to spread your love to every creature of the world. Since humans and all other creatures are integrity, all belong to the world. Mencius said: “To love your family, then love the people, and then love the creatures”. Zai Zhang said: “People are my compatriots, things as well”. Yi Cheng said: “People, sky and earth are integrity”. Such sayings are countless. All have the same meaning: human and creatures are of the same kind, are equal, and should build up harmonious relationship.

Related to the consciousness of eco-ethnics and eco-philosophy, there is also eco-aesthetics consciousness in the traditional culture. Chinese ancient artists mostly stressed to embody the liveliness of the creatures. Gai Wang of Qing Dynasty said in his *The Secret to Drawing Fish*: “To draw fish is to draw its liveliness, just like it is swimming”. Chinese artists never draw dead fish or dead birds. The flowers, birds, insects, and fish under the pen of Chinese artists are all vivid, filled with liveliness. The image world of flowers, birds, insects and fish, drawn by Chinese artists is a world of life, containing human and everything, and so embodies Chinese eco-consciousness.

There will be equally true to acknowledge a strong eco-consciousness in traditional Indian culture. The first thing that ‘baffles’ a Western person reared in the spirit of the Enlightenment is the seeming nondetachment of human beings in the Indian tradition from the world of all other living creatures. This statement could be justified only partly, because the sacred texts attribute to a human being an exclusive right to conduct rituals and make sacrifices, thereby recognizing the particular bond between the human and Divine. The fundamental difference between human beings and animals lies in the former’s capacity to follow dharma, or the “moral law”.

According to the conventional idea predominating in India the world was created in order to realize the moral law of dharma. Cosmogonic processes are not related to the arbitrary rule of gods, no to natural mechanical causes, but rather to moral principles – or to be more precise, to the moral state of the creatures inhabiting the cosmos. According to the epic cosmology of the Indians, the “decline” of the dharma at the end of the each cosmic cycle leads to *pralaya*, a period of “cosmic night” during which the world disintegrates while souls reap the fruits of their past actions.

One should not draw hasty conclusions from the above, and assign the exclusive role of nature’s ‘king’ to human beings alone. There are many Hindu, Buddhist, and Jain texts recognizing the involvement of not only human beings but also of animals in the maintenance of dharma. It is quite significant that though one of the most widespread synonyms for the word ‘man’ in ancient Hindu texts is *manusya*, a derivative from the verb ‘to think’, some of the texts point out that access to knowledge is not an exclusively human ability: “True, humans are knowledgeable, but they are not the only ones; for even birds and beats all have knowledge of some sort” [cited from: Chakrabarti, 1999, p. 260].

The metaphysical basis for eco-consciousness is deeply rooted in one of the central philosophical concepts of Indian culture, religion and philosophy – *sansara* (in Sanskrit – “passing [through a sequence of states]”) which means a rebirth, reincarnation, transmigration of souls. *Sansara* in combination with the idea of *karma* is often referred to as the law of moral causation: rebirth is a moral retribution for *karma*: good deeds cause a favorable rebirth, bad is bad. Each of inhabiting space creatures reborn during 8400 thousands (*mahakalpa*) equal to 432000 million human years, and at the end of this period, automatically reaches *Nirvana*. Then the cycle resumes.

Recognition of karma and samsara as the natural mechanism of ‘evolution’ of all living things entails a number of problems. Among the first one is value relativity of any individual existence: for through infinite time of rebirth each will have chance to be a rich and a poor, a parent and a child, an executioner and a victim, a teacher and a student, a good and an evil person, a man and a woman, an animal and a God.

Atman by transiting from one existence to another one, only changes its ‘shell’–‘body’. Atman itself is not subject to sansara. The *Upanishads* distinguish three possible kinds of rebirth: “the way of the gods”, leading to Heaven where there is no returning to the Earth; “the way of our ancestors”, leading to the Moon, where did the soul, turning into rain, falls to the ground, humidifying plants; a person or an animal eats plants, its seeds penetrates into the human’s seed bringing by this way a new life (cf. cycles of substances in nature). The third way is mainly ‘reserved’ for insects (these include lice, fleas, flies, worms, etc.) or to everything which holds exclusively negative karmic impulses. They are condemned to be reborn in the same position as for the launch of transmigration, you must have at least a minimum of Dharma is a virtue.

Buddhism, unlike Hinduism considers heaven and hell, not as a ‘transit point’ between the old and the new birth, but rather as a place where this rebirth actually takes place. In Buddhism six ‘directions’ of reincarnation are recognized out of which four are bad. These are Hell, Kingdom of animals, dwelling of hungry ghosts and *asuras*. As to the two good ‘directions’ they are the human world and the Heavens.

It is these believe in rebirth which makes quite possible reincarnation of a human soul in a ‘body’ of other creatures that has driven another very important concept of Indian culture – *ahimsa*. Ahimsa (in Sanskrit – non-harming) means to avoid killing and injuring by action, word or thought to all beings. It is the fundamental, the first virtue of all Indian moral systems, the first stage in ethical training. One of the most famous references to ahimsa is contained in the *Chandogya Upanishad* (III. 17.4) where it is one of the five virtues (along with pursuits, generosity, honesty and truthfulness). However, the initiative of making ahimsa the first and most important virtue belongs to those who opposed Brahmanism, that is to Buddhism and Jainism in which sacrifice of animals was considered to be improper, incompatible with the principle of ahimsa.

For the Buddhists and the Jain ahimsa is the first requirement in the morally behavioral training. Under the influence of Jainism and Buddhism ahimsa became the most important virtue in Hindu epics. Thus, according to the *Mahabharata*, as the traces of all animals dissolve into the elephant trail, all other deeds of Dharma dissolve in ahimsa; a human being, who practices it, becomes immortal and by protecting all living beings, follows the highest way of self-perfection (XII. 237.18–20). In the lists of virtues in *Dharmaśāstra* ahimsa often hold the first place, followed by truthfulness, honesty, cleanliness, generosity, restraint and patience (Manu Smriti X. 63).

In the reformed form the ideal of ahimsa has received recognition in Indian in the age of the national liberation struggle. Mahatma Gandhi's own life was an example of an untiring, bold and decisive experiment with ahimsa.

Gandhi's experiments were basically different from those which are known in Hindu, Buddhist or Jain traditions. They are not limited only to the internal world of man. They are conducted in the broad social context.

Gandhi was repulsed by the machine-domination because of the destruction of man's links with nature. True civilization, in Gandhi's view, must be based on the principles of conscious and voluntary self-restraint. In the economic field, this means relying on the villages and cottage industries. It was no accident that Gandhi chose the spinning wheel as the symbol of the national freedom movement. He looked upon the spinning wheel as an instrument of national regeneration. The spinning wheel could revive handicrafts and free the Indian people from dependence on colonial imports of cloth, ensure mass employment, and in this way remove unemployment in the country.

Gandhi's world outlook fully reflected the attitudes of the other opponents of machine-civilization, so well expressed by Russian philosopher Nikolai Berdyaev: "Technology radically changes man's relationship to space and time. It is inimical to all organic bodies. In the technological period of civilization man stops living among animals and plants. He plunges into a new cold-metallic atmosphere, in which there is no more animal warmth, no blood. The rule of technology leads to the weakening of emotionality in human life <...> Technology kills all that is organic in life" [Berdyaev, 1990, p. 219].

Of course, N. Berdyaev was not the only Russian whose thoughts were in harmony with the views of Gandhi. It was Leo Tolstoy whose ideas on non-violence were at the most corresponding to those of Mahatma. Gandhi repeatedly acknowledged Tolstoy's name among three personalities who had made the greatest impact on his own thoughts and ideas (the two others were Henry David Thoreau and John Ruskin). In Gandhi's own words, during the first years of his life in South Africa he made an 'intensive' study of such of Tolstoy's works as *The Gospels in Brief* and *What to Do?* But it was *The Kingdom of God is Within You* which made the strongest impression on him. [See: Gandhi, 1994, Vol. I, p. 212, 373].

In October 1<sup>st</sup>, 1909 Mahatma wrote his first letter to the Russian writer in which he drew the attention of Tolstoy to "passive resistance" in Transvaal and asked his opinion about it. [The Correspondence of Leo Tolstoy with M.K. Gandhi, 1939, vol. 1, p. 340–342]. In his last letter to Tolstoy in August 15<sup>th</sup>, 1910 Gandhi informed him about founding of the Tolstoy Farm in South Africa "for the needs of the non-resisters and their families" and promised "to make every effort to live up to the ideas which you (Tolstoy. – M.S.) have so fearlessly placed before the world." [Ibid., p. 347–348]. In the same letter Gandhi explained that the farm was named in Tolstoy's honor as a stimulus to further efforts to achieve the same ideals "which the writer had put forward before the world" [Ibid., p. 347].

The two great men were in tune in their non-violent attitude to nature in general and to the animals, in particular. Gandhi wrote that if animals could talk, their story on our crimes against them would shake the world. It is just what Tolstoy made by writing his story about man's cruelty to a horse in his famous story *Strider*. Those people who knew Tolstoy said that it seemed as if he understood what animals were thinking about.

Each culture encloses in itself the golden rule of ethics: “Treat others as you wish to be treated”. In the beginning of the XX century, marked by the greatest violence towards the humans and the nature, Tolstoy and Gandhi added to that rule: “Treat as you wish to be treated the other human beings and the animals”. Ecological crisis which we face nowadays tells us to expand the impact of the above mentioned rule on the whole nature by making the golden rule of ecology.

The views of the proponents of non-violent civilization might appear to the majority of people to be utopia. In fact, Gandhi soberly assessed the prospects for realizing his design of a non-violent civilization. Two years before his death, he wrote: “I may be taunted with the retort that this is all Utopian and, therefore, not worth a single thought. If Euclid’s point, though incapable of being drawn by any human agency, has an imperishable value, my picture has its own for the mankind to live” [Gandhi, 1947, p. 112].

Utopian have been considered the views of those who belong to that trend of thought which is called ‘Russian Cosmism’. It is based on holistic worldview and it is characterized by a sense of universal unity and codependence. Russian cosmists are in search of the place of humans in space. They try to perceive the relationship of space and terrestrial processes. They recognize man as the microcosm and the universe as the macrocosm, and insist that there is the need to balance human activity with the integrity of this world. Cosmists ideas have been shared by some scientists like the founder of cosmonautics Konstantin Tsiolkovsky (1857–1935), Vladimir Vernadsky (1863–1945), who worked on the concept of noosphere, biophysicist Alexander Chizhevsky (1897–1964), world known paleontologist Ivan Efremov (1908–1972) philosophers like Nikolay Fedorov (1829–1903), Alexander Syhovo-Kobilin (1817–1903), Peter Uspensky, religious thinkers, artists, poets, writers, etc.

Some philosophers find the consonance of the main principles of the philosophy of cosmism with many fundamental ideas of modern scientific picture of the world and their positive potential for the development of a new metaphysics as the philosophical foundation of the new development stage of science. The adherents of cosmism see the relevance of their ideas in solving challenges, such as the problem unification of humanity in the face of the ecological crisis. They consider cosmism to be the original fruit of Russian intelligence, rooted in unique Russian archetype of ‘universal unity’ (*vsejedinstvo*). There are at the same time many critics of the above mentioned trend of thought which is evaluated as occult, non-scientific, too vague, etc.

Every culture has its own utopias because people can not live without dreaming or hoping about an ideal society. There are different kinds of utopia: political, social, economic, religious, technologic, etc.

The most widely-known utopias are socio-political like Plato’s *Republic* and Thomas More’s *Utopia*. As to ecologic utopias they deal with new ways in which society should relate to nature. Among the Western authors of ecological utopias one may call the writings of Thomas More, Henry David Thoreau, Peter Kropotkin, William Morris, Ebenezer Howard, B.F. Skinner, Aldous Huxley, Ernest Callenbach, Murray Bookchin, etc. [ See: de Geus, 1999].

Little is known about Russian poet and thinker of the middle of the XX century Daniel Andreev (1906–1959). His best known book is called *The Rose of the World* (“*Roza Mira*”). For Daniel Andreev, the Rose of the World is a flower each petal of which is an image of the great world religions and cultures. The Rose of the World it is a project of unification of the humanity based on the merge of the cultures. However, in his view, the traditional doctrines and cultural essentials should be critically rethought. They are to be reformed so that to put the end to disrespect towards nature which is to be converted into the Garden. A special place in the Rose of the World should be given to a reverence for nature; the temples of *stihias* (elements of nature) will hold in it the central place. The construction of ecological civilization is similar to the scheme of growing the ‘Rose of the World’ since the two projects could be brought in the life only by collective efforts.

Much less are known to the Eastern ecologic utopias like Chinese *The Peach Blossom Spring* – a prose written by Tao Yuanming, also known as Tao Qian (365–427), a poet of the Six Dynasties period (c. 220–589 CE). The narrative goes that a fisherman who sailed upstream a river and came across a beautiful blossoming peach grove and lush green fields covered with blossom petals. Entranced by the beauty, he continued upstream. When he reached the end of the river, he stumbled onto a small grotto. He squeezed through the passage and discovered an ethereal utopia, where the people led an ideal existence in harmony with nature. He saw a vast expanse of fertile lands, clear ponds, mulberry trees, bamboo groves, and the like with a community of people of all ages and houses in neat rows. The people explained that their ancestors escaped to this place during the civil unrest of the Qin Dynasty and since that time had no contact with anyone from the outside. Thus, the community was secluded and unaffected by the troubles of the outside world. Eventually, the Chinese term *Peach Blossom Spring* came to be synonymous for the concept of utopia.

Any utopia, as inversion of an existing society transformed by the author's imagination, not only foretells but also diagnoses the need for the correction of a social order. It opens up new possibilities, offers options for changes. Utopia is not an antagonist to history *per se*, but a protest against its inescapability. The utopist could be compared with an artist who creates a picture of the future by using not so much the abilities of his/her reason as by imagination, intuition.

Any culture contains both an orientation towards harmony between man and nature, and an orientation to rule over natural forces, an orientation towards intrusion into them. It would be erroneous to bring the crops to any single alternative axiological orientation. The 'share' of each orientation varies in different cultures and in different historical periods of the same culture. One should not forget about the existence in western culture the orientation which approves values of love and non-violence. Suffice is to recall the views of Francis of Assisi, of the Christian mystics, of Thomas Aquinas, P. Abelard, P. Teilhard de Chardin, A. Schweitzer. Just as it is mistaken to reduce oriental cultures to "symphonic unity of man and nature" (A. Schopenhauer), forgetting the parallel existence in those same cultures focus on violence in social relations.

Plurality of axiological orientation makes culture multidimensional, dialogical, allows the latter to transform itself, moving to the periphery that was yesterday dominant in the culture and putting forward that what responds to the needs and demands of the new times. Let us use these plurality by believing in our great capacities as the human beings: "We Are Born to Make a Fairy Tale Come True!" These are the lines from a very popular Soviet poster (painted by Valentin Viktorov). The lines appear to be tailor-made for the dawn of the Space Age; yet they were written in early 1920s, they come from the Aviation March, the official marching song of the Soviet Air Force. The dream to conquer space and vastness is becoming true with the fast development of the Space age started by the first human space flight in April 1961.

## References

Andreev D. (1993). Rosa Mira. Moscow: Tovarishchestvo "Klishnikov-Komarov and C." 463 pp.

Berdyaev N. (1990). The Spiritual State of the Contemporary World, *Novi mir*, No. 1. The report of the Congress of leaders of the World Christian Federation in May 1931.

The Correspondence of Leo Tolstoy with M.K. Gandhi (1939), *Literary Heritage*, Vol. 37–38. Moscow: Izdatelstvo AN SSSR. 775 pp.

Chakrabarti A. (1999). Rationality in Indian Philosophy, *A Companion to World Philosophies*. Ed. by Eliot Deutsch and Ron Bontekoe. Oxford: Blackwell. 587 pp.

Gandhi M.K. (1994). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Vol. I. Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India. 1263 pp.

Gandhi M.K. (1947). Two American Friends, *Harijan*, 16 November.

de Geus M. (1999) *Ecological Utopias: Envisioning the sustainable society*. Utrecht: International Books. 318 pp.

Selection from Remarks on Certain Trigrams (1963), *A Source Book in Chinese Philosophy*. Trans. and compiled by Wing-Tsit Chan. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 269 pp.

The Tao. *The Great Illuminant. Essays from Huai Nan Tzu* (1933). Trans. Evan Morgan. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. <http://sacred-texts.com/tao/tgl/index.htm>

## Культурное взаимодействие в ответ на глобальные вызовы

**Степаница Мариэтта Тиграновна** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: marietta@iph.ras.ru

Вызовы, порождаемые процессами глобализации, носят, в одних случаях, локальный, в других – глобальный характер. Надежды на построение экологической цивилизации в ответ на кризисы, вызванные бездумным и безответственным отношением человека к природе, могут иметь какую-либо перспективу только в случае культурного взаимодействия. Роль незападных культур в этом может быть особенно существенной.

**Ключевые слова:** глобальные вызовы, экологическая цивилизация, культура, природа, ценностная ориентация, диалог

## Список литературы

*Андреев Д.* (1993) Роза мира. М.: Товарищество «Клышников-Комаров и К\*». 463 с.

*Бердяев Н.* (1990) Духовное состояние современного мира // Новый мир. № 1. Докл. на Конгр. лидеров Всемир. христиан. федерации в мае 1931 г.

Переписка Л.Н. Толстого с М.К. Ганди (1939) // Лит. наследство. Т. 37–38. М. 775 с.

*Chakrabarti A.* (1999) *Rationality in Indian Philosophy* / Ed. by E. Deutsch and R. Bontekoe // *A Companion to World Philosophies*. Oxford: Blackwell. 587 p.

*Gandhi M.K.* (1994) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Vol. I. Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India. 1263 p.

*Gandhi M.K.* (1947) Two American Friends // Harijan. 16 November.

*de Geus M.* (1999) *Ecological Utopias: Envisioning the sustainable society*. Utrecht: International Books. 318 p.

Selection from Remarks on Certain Trigrams (1963) / Trans. and compiled by Wing-Tsit Chan // *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 269 p.

The Tao. *The Great Illuminant. Essays from Huai Nan Tzu*. (1933) / Trans. E. Morgan. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. URL: <http://sacred-texts.com/tao/tgl/index.htm>

## КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»)

Предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова

*Ленков Павел Дмитриевич* – кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения факультета социальных наук. РГПУ им. А.И. Герцена. 191186, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, д. 48; e-mail: p-lenkov@yandex.ru

### Предисловие

#### 1. О буддийско-даосском взаимовлиянии

Буддийская мысль оказала огромное влияние на китайскую духовную традицию. В частности, в китайском философском дискурсе появились новые понятия и новые темы. Для буддизма характерна систематизированная психологическая теория с подробно разработанным терминологическим аппаратом. Также, важнейший элемент буддийской доктрины – учение об «освобождении», своеобразная буддийская «сотериология». Именно эти аспекты буддизма оказались востребованы в Китае. В течение нескольких столетий продолжалось взаимодействие буддизма и местных традиционных идеологий, прежде всего даосизма. В Китае параллельно шли процессы распространения и рецепции буддизма<sup>1</sup> и институционализации даосизма. Последний возник задолго до появления буддизма, но именно в эпохи Восточной Хань, Цзинь и в период Южных и Северных династий приобрел свои институциональные формы, заимствуя многое у буддизма. Например, по примеру буддистов даосы ввели обет безбрачия для своих адептов-монахов, живших в даосских обителях-*гуанях*<sup>2</sup>.

Вместе с тем, исследователи отмечают и обратное влияние со стороны даосизма на буддизм. Буддизм в целом и буддийская философия, в частности, подверглись значительной «китаизации»<sup>3</sup>. Через годы и века диалога, идейной борьбы и конкуренции в Китае сложилась устойчивая система сосуществования «трех учений» – конфуцианства, даосизма и буддизма.

Еще одним из плодов такого взаимодействия и взаимовлияния стали синкретические/синтетические формы. Во многих китайских текстах традиционные «учения» (*цзяо* 教) как бы «отражаются» друг в друге: буддизм «отражается» в даосизме и конфуцианстве, даосизм – в буддизме и конфуцианстве, конфуцианство – в даосизме и буддизме<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее о периодизации истории буддизма в Китае см.: [Ленков, 2007].

<sup>2</sup> См.: [Масперо, 2004, с. 108].

<sup>3</sup> О процессе китаизации буддизма см., например, в кн.: [Wright, 1959].

<sup>4</sup> В этом смысле интересно само понятие «влияния» (*инсян* 影响) в китайском языке. *Ин* (影) имеет значения: «тень», «блики», «неясный свет», «изображение, портрет», «отражаться». *Сян* (响) – «звук», «эхо», «отголосок». Отсюда инсян – «тень и звук», «эхо», «отзвук», «отражение». Влияние – это «отражение», «отблески и отголоски» одного в другом.

Один из примеров такого синкретизма/синтеза – даосская школа Цюань чжэнь цзяо, идеи и представления которой нашли воплощение во многих текстах. К одному из таких авторитетных текстов школы – «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее – ЛМСФ) – мы обратимся в данной работе<sup>5</sup>.

## 2. Школа Цюань чжэнь цзяо, Куньян-цзы и текст «Лун мэнь синь фа»

Школа Цюань чжэнь цзяо 全真教 (Учение Совершенной Истины)<sup>6</sup> была основана в XII в. Ван Чуньяном 王重阳 (1113–1170). Для школы с самого момента ее возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. Другая ее особенность, свойственная многим школам даосизма, возникшим в XII–XIII вв. на севере Китая (в отличие от школ южного направления), – приверженность монастырскому общежитному образу жизни. Идеальным центром школы Цюань чжэнь цзяо и главным монастырем подшколы Лунмэнь стал монастырь Бай юнь гуань в Пекине. Среди основателей подшколы Лунмэнь фигурируют Цю Чанчунь 丘長春<sup>7</sup> (1148–1227), *цзуши* 祖師, и Чжао Даоцзянь 趙道堅<sup>8</sup> (1163–1221), *цзунши* 宗師<sup>9</sup>. Подшкола Лунмэнь, первоначально называвшаяся «Школой золотого лотоса» (Цзинь лян 金蓮), получила свое название по наименованию горы на границе провинций Шаньси и Шэньси, на которой Чанчунь предавался даоскому подвижничеству<sup>10</sup>.

Со временем Учение Совершенной Истины стало ведущей даосской школой (особенно в северном Китае), таковой она остается и в настоящее время<sup>11</sup>.

Ван Чаньюэ 王常月 (?–1680) – знаменитый наставник школы Цюань чжэнь цзяо, живший в конце правления династии Мин – начале правления династии Цин. В текстах его также часто именуют Куньян-цзы 崑陽子. Ван Чаньюэ был наставником в седьмом поколении направления Лунмэнь школы Цюань чжэнь цзяо. Его деятельность способствовала возрождению как течения Лунмэнь, так и школы Цюань чжэнь цзяо в целом<sup>12</sup>.

ЛМСФ – главное сочинение, где изложены взгляды Ван Чаньюэ. Существует две версии текста. Первая – записи наставлений Ван Чаньюэ в Нанкине, сделанные его учениками Ши Шоупином 施守平 и др.; этот текст получил название «Би юань тань цзин» («Наставления из Лазурного (яшмового) сада» 碧苑壇經)<sup>13</sup>. Другой вариант – также записи, сделанные учеником и получившие название ЛМСФ (согласно другому толкованию, ученик отредактировал «Би юй тань цзин»). Между этими двумя текстами есть незначительные различия, но в общем содержание совпадает. В основе сочинения – устные проповеди-лекции Ван Чаньюэ, поэтому текст изобилует яркими образами и метафорами.

В нашем исследовании мы взяли за основу издание текста из сборника «Сю дао чжэнь янь» («Истинные речи о практике Дао-Пути» 修道真言), изданного в Дэнфэне и предназначенного для чтения в даосском монастыре Чжун юэ мяо (Храм Центральной Вершины 中岳廟).

<sup>5</sup> Мы уже обращались к данному тексту, рассмотрев концепцию «двух видов препятствий», изложенную в третьей главе сочинения, см.: [Ленков, 2014].

<sup>6</sup> Другой вариант перевода – Учение Всеобъемлющей Истины.

<sup>7</sup> Другое имя – Цю Чунци 邱處機.

<sup>8</sup> Также известен под именем (*хао*) Чжао Сюйцзин 趙虛靜. Краткое жизнеописание Чжао Даоцзяня см. в: [Pregadio, 2014, p. 1–4]. Весьма вероятно, что утверждение о том, что он был основателем школы Лунмэнь, – позднейшая выдумка (см.: [Ibid, p. 2]).

<sup>9</sup> Термины *цзуши* и *цзунши* мы предлагаем здесь переводить условно как «Учитель-Патриарх» и «Учитель-Глава школы», соответственно.

<sup>10</sup> См.: [Торчинов, 1993, с. 201–202].

<sup>11</sup> См.: [Торчинов, 1999, с. 91].

<sup>12</sup> Подробнее о жизни Ван Чаньюэ см.: [Pregadio, 2014, p. 7–8].

<sup>13</sup> *Тань цзин* – ср. с известным чаньским текстом, содержащим наставления патриарха Хуэйинэна.

**«Лун мэнь синь фа»**  
**Глава 1.**  
**«Прибежище в Трех Драгоценностях»<sup>14</sup>**

Перевод с китайского П.Д. Ленкова

«Три Драгоценности» – это Дао-Путь, Канон/Каноны и Учитель/Учителя. Дао-Путь в основе своей пуст, без формы и без имени, но если бы не было Канонов, то невозможно было бы постичь Дао-Путь. Дао-Путь в Каноне/Канолах глубок и сокровенен, и если бы не было Учителя/Учителей, то невозможно было бы постичь его принцип. Если не будете искать прибежища в Трех Драгоценностях, то с неизбежностью [застрянете в] круговороте ложных путей, будете глубоко заблуждаться. Всем мужам, стремящимся к истине и изучающим Дао-Путь, тем, чье сердце/сознание устремлено к принятию прибежища, приходится в процессе размышлений сталкиваться со сложными вопросами. Первое прибежище – наивысшая драгоценность Дао-Пути, о котором мечтают живые существа, которому вечно следуют небожители, которому [следуют все те], кто стремится к освобождению из круговорота [сансары]. Второе прибежище – наивысшая драгоценность Канона/Канонов, к которой стремятся живые существа, из поколения в поколение получающие возможность услышать Истинный Закон. Третье прибежище – наивысшая драгоценность Учителя/Учителей, которых ищут живые существа, благодаря которым они изучают Высочайшую Колесницу<sup>15</sup> и не попадают в плен ложных воззрений.

Эти три Прибежища – это тот первый шаг на пути Восхождения, те первые врата, ведущие к обретению Благой силы, которые открывали совершенномудрые и мудрецы<sup>16</sup> прежних времен, стремившиеся выйти за пределы человеческого и войти в Дао. Для того чтобы стать *сянем*-бессмертным и вступить в Дао, для того чтобы стать совершенным мудрецом, стать мудрым, совершенно необходимо начать с принятия этого тройственного Прибежища. Почему? Потому что трудно [самому] постичь природу и судьбу, рождение и смерть (сансару), великие события, причины и условия, мельчайшее и таинственное. [Что касается] Наивысшей Единой Колесницы, Сокровенного Закона (Дхармы) Освобождения, то, если нет подлинного Учителя, который милостиво даст поучения, поведет по правильному пути [ваши] дарования, разве [вы] сможете мгновенно постичь истинное учение Великой Колесницы, постепенно

<sup>14</sup> «Прибежище в Трех Драгоценностях» (*«Гуй и сань бао» 皈依三寶*). В тексте можно встретить два выражения: *сань бао* – «Три Драгоценности» («Три Сокровища») и *гуй и сань бао* – «принять прибежище в Трех Драгоценностях». Оба термина заимствованы из буддизма. По-видимому, само слово *гуй* и в китайском языке изначально буддийское. Так, в словарях не обнаруживается никаких иных контекстов употребления иероглифа *гуй* 皈, кроме указанного (см., напр. [Большой китайско-русский словарь, 1983–1984, Т. III, с. 984]). Однако содержание «прибежища» в буддизме и в даосизме различно, поскольку различным смыслом наполнено выражение «Три Драгоценности» (*сань бао*). В ЛМСФ «Три Драгоценности» – это Дао-Путь, Канон/Каноны и Учитель/Учителя. В буддизме – Будда, Дхарма и Сангха (о Трех Драгоценностях в буддизме см., например: [Введение в буддизм, 1999, с. 194–194; Лестер, 1996]). Если рассматривать их относительно, в порядке перечисления, то Дао-Путь соотносится с Буддой, Канон/Каноны – с Дхармой и Учитель/Учителя – с Сангхой.

<sup>15</sup> «Высочайшая Колесница» (*цзуйшан чэн* 最上乘). Средневековый китайский буддизм породил разнообразные «школьные» классификации буддийских учений (*пань цзяо* 判教), демонстрировавшие совершенный характер учения именно той школы, к которой принадлежал автор типологии, т. е. превосходство данной школы над всеми остальными [Ленков, 2006, с. 106–107]. В подобных буддийских текстах упоминаются: Хинаяна (*Сяо чэн* 小乘; Малая Колесница), Махаяна (*Да чэн* 大乘; Великая Колесница) и Экаяна (*И чэн* – 乘; Единая Колесница). Обычно утверждается, что Махаяна «выше» Хинаяны, а Экаяна «выше» Махаяны. Здесь, в ЛМСФ, вполне в духе китайской традиции используется термин «Высочайшая Колесница», тем самым утверждается превосходство данного учения над всеми иными.

<sup>16</sup> *Шэн сянь* (聖賢) – в конфуцианских текстах: совершенномудрые и мудрые, в буддийских: будды и бодхисаттвы. *Шэн* – мудрец, совершенномудрый, святой, будда. *Сянь* – талант, мудрец, достойный, бодхисаттва; вторая ступень святости/мудрости после шэня.

проникнуть в пустоту и отсутствие Сокровенного Дао-Пути, и не случится так, что [вы] предадитесь ложным взглядам, по ошибке войдете не в те двери? Поэтому невозможно постичь Дао-Путь без того, чтобы прежде обратиться к Канонам<sup>17</sup>. Невозможно постичь Каноны без того, чтобы прежде обратиться к Учителю/Учителям<sup>18</sup>. Если [у вас] будет возможность принять прибежище в Драгоценности–Учителе/Учителях, то сможете услышать (т. е. постичь смысл. – П.Л.) Драгоценность–Каноны из Неслышного. Если [у вас] будет возможность услышать Драгоценность Канонов, то сможете увидеть (т. е. постичь суть. – П.Л.) Драгоценность–Дао-Путь у границы Невидимого. Тот, кто некогда не мог увидеть и не мог услышать, однажды внезапно прозревает, и все это – благодаря силе прибежища в драгоценности Учителя/Учителей. [Он] естественным образом постигает подлинный смысл текстов, обретает понимание Истинного Закона, выбирается из сансары, не возвращаясь более в круговорот [рождения и смерти].

Однако, когда я говорю о прибежище в Трех Драгоценностях, я имею в виду истинные Три драгоценности. Что это значит?

Если вы, друзья, будете рассматривать эти три прибежища как нечто всеобщее и постоянное, утром и вечером перед священными образами декламировать [религиозные тексты] и совершать обряды, и только, и не будете разбираться, в чем подлинный смысл прибежища, тогда вы в конце концов погрузитесь в ложное учение и не выберетесь из круговорота [рождения и смерти]. Как же тогда возможно будет обрести понимание Дао-Пути, достичь освобождения от сансары!

Истинные Три Драгоценности, о которых я говорю: это прибежище в намерении/мысли, которое дает возможность мышлению не рождаться и не умирать, и в этом случае Драгоценность–Дао-Путь можно будет обрести и постичь; это прибежище в сердце/сознании, которое устраняет препятствия, и в этом случае Драгоценность–Каноны можно будет обрести и понять; это прибежище в теле, которое дает возможность глазам не видеть, ушам не слышать, носу не обонять, языку не ощущать вкус, рукам и ногам не двигаться бессмысленно, [позволяет] не погрязнуть в разврате, самому трудиться, утомляя свои мышцы и кости, истощая свою плоть и кожу, разрушая свои конечности и корпус, пренебрегая<sup>19</sup> своей телесной оболочкой, и в этом случае Драгоценность–Учителя/Учителей можно будет обрести и почувствовать. Тот, кто способен вызвать любовь/заботу учителя, кому [учитель] передает каноны и Дао-Путь, с необходимостью принимает прибежище в собственном теле, сердце/сознании и намерении/мысли как в истинных Трех Драгоценностях. Наши уши и глаза не могут отвлечься от видимого и слышимого, если они не увлечены цветом, то воспринимают звуки. Если звуки и цвета еще существуют (т. е. если мы за них еще цепляемся. – П.Л.), то тело не пребывает в истине. Если же [тело] не пребывает в истине, то как можно понять учителя? Если [кто-либо] держит себя достойно<sup>20</sup>, сердце/сознание питает чудесным корнем<sup>21</sup>, соединяется мыслью с истинным и вечным<sup>22</sup>, то он постоянно помнит о Пустоте, глубоко погружен в состояние покоя, это и называется «находить прибежище в Трех Драгоценностях». Если телом не предаваться разврату – можно понять Учителя/Учителей–Драгоценность; если сердце/сознание не затемнено – можно постичь Драгоценность–Каноны; если мысль/намерение не рассеивается – можно осознать Драгоценность–Дао-Путь. Если тело крепкое (здесь в смысле: целомудренное), эссенция-цзин<sup>23</sup> пребывает в целостности и органы здоро-

<sup>17</sup> Букв.: принять прибежище в Канонах (*сянь гуй и цзин* 先皈依經).

<sup>18</sup> Букв.: принять прибежище в Учителе/Учителях (*сянь гуй и ши* 先皈依師).

<sup>19</sup> Букв.: отбрасывая (*шэ* 舍).

<sup>20</sup> Букв.: поддерживает [свое] тело в правде и целомудрии (*чи шэнь дуань чжэнь* 持身端正).

<sup>21</sup> Или: корнем духа (*лин гэнь* 靈根).

<sup>22</sup> Или: его мысли/намерения находятся в согласии с истинным и вечным (*и хэ чжэнь чан* 意合真常).

<sup>23</sup> Об *цзин* см., напр., [Торчинов, 2001, с. 70].

вы. Если сердце/сознание одухотворено, то энергия-ци чиста и разум всепроникающ. Если мысль/намерение искренне, то дух-шэнь сгущается и истинная природа проявляет себя<sup>24</sup>. То, что эссенции-цин и энергии-ци достаточно, дух и разум трансформируются, таинственное и сокровенное неизмеримо, все это – результат принятия прибежища в своих Трех Драгоценностях – теле, сердце/сознании и мысли/намерении, а уже из этого появляются Дао-Путь, Канон/Каноны и Учитель/Учителя.

Теперь поговорим о том, как принять прибежище в теле, сердце/сознании и мысли/намерении. Друзья! Каждый из вас стремится услышать истину. Разъясняемый мною метод прибежища в Трех Драгоценностях – теле, сердце/сознании и мысли/намерении – направлен на то, чтобы вы разрушили невежество и избавились от сомнений. Друзья! Это тело сформировалось в результате соединения семени отца и крови матери. Его врожденный темперамент, внешний облик, телосложение выросли из плода, [находившегося в утробе матери]. Этот комок нечистот, этот кожаный мешок, образованный из четырех элементов<sup>25</sup>, у него глаза видят и уши слышат, руки двигаются и ноги идут, рот говорит и язык пробует на вкус, – это самая недолговечная и нехорошая вещь. Те, кто пользуется им (телом. – П.Л.) во благо, становятся *сянями*-бессмертными и буддами, становятся совершенномудрыми и мудрецами<sup>26</sup>. Те, кто пользуется им неблагим образом, становятся демонами и нечистью, злыми дүхами и животными. Один оборот вверх – и можно достичь рая, один оборот вниз – и можно попасть в ад. Тот, кто получает счастливое воздаяние<sup>27</sup>, воспринимает его (тело. – П.Л.) как внешнюю вещь. Тот, кто получает дурное воздаяние<sup>28</sup>, воспринимает его как [свою] истинную опору. Не тем более ли [вы], о друзья, раз [вы] уже стали монахами и стремитесь выйти за пределы сансары, должны развивать свое сердце/сознание, принять прибежище в этом теле, взяв за образец подобающее вам. В противном случае, снаружи будут [бесмысленно] использоваться органы чувств и разум<sup>29</sup>, внутри возникнут «три яда»<sup>30</sup>, тысячи несчастий и десятки тысяч бедствий, девять демонов и десять бед – все это будет порождено в теле, как же тогда возможно будет заниматься [духовной] практикой и вступить на Путь-Дао?

<sup>24</sup> В этом фрагменте встречается ключевая понятийная триада даосской антропологии – *цин* 精 («эссенция», «семя»), *ци* 氣 («энергия») и *шэнь* 神 («дух») (возможен также перевод терминов *цин*, *ци*, *шэнь* – «воспроизводящая, жизненная и духовная энергии» [Богачихин, 1994, с. 213]). В первой главе ЛМСФ «Три Драгоценности» – тело, сердце/сознание и мысль/мотивация – соотнесены с вышеперечисленными тремя «энергиями». Отметим, что трехчастность «внутреннего устройства» человека является одной из характерных черт даосской антропологии (трехчастность также характерна для христианской антропологии: трехчастный состав человека – тело, душа и дух, трехчастное устройство души, т. е. ее желательная, раздражительная и мыслительная части, и трихотомия соответствующих душевных энергий (см., напр.: [Хоружий, 1998, с. 46]). Обращение Ван Чаньюэ к сугубо даосской терминологии сигнализирует: теперь в своем изложении учения школы он переходит на внутренний уровень: как в смысле антропологическом – от «внешних» практик к «внутренним», так и в смысле «порождающей» («материнской») традиции – от заимствований из буддизма к собственно даосскому пласту.

<sup>25</sup> «кожаный мешок, образованный из четырех элементов» (*сы да пи нан* 四大皮囊) – мы предполагаем, что здесь под выражением «четыре великих» подразумеваются четыре элемента, известные китайцам из буддийских текстов: земля, вода, огонь и ветер (в индийской культуре этот список можно считать нормативным, встречается он не только в буддийских текстах). В данном контексте выражение «четыре великих [элемента]» можно считать синонимичным понятиям «материя», «материальное».

<sup>26</sup> См. выше о *шэнь* и *сянь*.

<sup>27</sup> Или: счастливый кармический плод (*шоу фу бао чжэ* 受福報者).

<sup>28</sup> Дурной кармический плод (*шоу э бао чжэ* 受惡報者).

<sup>29</sup> Букв.: «шесть корней» (*лю гэнь* 六根), исходно буддийский термин; в буддийских текстах – шесть индрий: пять органов чувств с соответствующими сенсорными способностями и разум (интеллект).

<sup>30</sup> «Три яда» (*сань ду* 三毒), или «три ядоноса», даосский термин, обозначающий три смертоносных начала в человеческом организме; в текстах также встречается вариант «три ядовитых устремления сердца» (*сань ду синь* 三毒心). Эти три яда, согласно даосской энциклопедии «Рукоять смысла даосского учения» (*Дао цзяо и шу* 道教義樞) – алчность, гневливость и глупость (см.: [Филонов,

Существует лишь один способ принять прибежище – нужно взять под контроль свое тело. Необходимо соблюдать [монашеские] обеты/дисциплинарные правила, усмирить плоть. Сделав главным четыре великих принципа поведения, всегда – в движении и в покое, сидя и лежа – вести себя сдержанно и строго. Сделайте так, чтобы [ваши] уши не слышали [мирские] звуки, глаза не видели [мирские] краски, держитесь строго и торжественно и [пусть ваш] облик будет одухотворенным, будьте достойными и проявляйте милосердие, – людям это понравится, и они будут относиться к вам с уважением. [Монашеские] обеты ограничивают [человека], [его] страстное тело превращается в «тело, воплощающее закон», и тогда можно получить прибежище в Драгоценности–Учителе/Учителях. Друзья! Итак, мы разъяснили этот первый метод. Далее необходимо принять прибежище в сердце/сознании.

Друзья! Это сердце/сознание не тождественно с этим телом. [Здесь] коварство и злоба сменяют друг друга, [его] невозможно измерить<sup>31</sup>, [оно] подобно ветру или морю – вода в море обширна и глубока, ветер яростно завывает, водяные валы накатывают один за другим, волны клокочат снова и снова, трудно переправиться [через это море]. Если [вы] хотите принять прибежище в этом сердце/сознании, то [вы] должны понять это сердце/сознание – самую непостоянную и недобрую вещь на свете. Жажда жизни и сладострастие, нарушение законов и [вызванные этим] несчастья; голодные духи и животные, немощи и болезни, наводнения, пожары и войны, эпидемии и налеты саранчи, грабежи и страдания, горные обвалы и землетрясения, метеориты и солнечные затмения, цунами и речные стремнины, оборотни и нечисть – все это берет свое начало, в конечном счете, в сердце/сознании. Если тот, кто стремится совершенствоваться, не примет прибежище в этом сердце/сознании, то разве он сможет постичь сокровенную истину, понять истинный закон?

Если [вы] хотите взять под контроль это сердце/сознание, необходимо соблюдать [монашеские] обеты и войти в состояние сосредоточения. Это сердце/сознание пребывает в неведении и разгорается, пламя бушует, без воды с ним не справиться, концентрация – и есть эта вода, которая обуздает [это] разбушевавшееся пламя. Это можно сравнить с морской водой и попутным ветром: волны бушуют, в лодке-плоскодонке плывет купец, он испуган, он в панике; и вдруг море успокаивается, волн больше нет, и он спокойно достигает берега. Огонь сердца/сознания поистине пылает, а вода сосредоточения тушит его, превращает бушующее пламя в ветер мудрости, преобразует неведение в благое знание, трансформирует материальную телесность в пустоту, превращает бедствия в счастливые события, преобразует дурные причины в счастливые плоды, превращает мстительность в родственное чувство, преобразует грабительские действия в благие нравы, побуждает злодеев становиться добродетельными, превращает развратных и склонных к излишества в прямых и бесхитростных, печаль преобразуется в радость, болезни проходят, после недорода собирают богатый урожай, нечистую силу истребляет, сяни-небожители и будды являются, новые прозрения приходят на смену заблуждениям, цветение сменяет увядание, – все это происходит благодаря сосредоточению<sup>32</sup>. Сердце/сознание успокаивается, и энергия-ци стабилизируется, энергия-ци стабилизируется, и сердце/сознание проясняется, и тогда можно получить прибежище в Драгоценности–Канонах. Друзья! Итак, сила сосредоточения покорила буйное сердце/сознание, и Драгоценность–Каноны стала ясной [для вас], теперь необходимо принять прибежище в мысли/намерении, ведь духовное постижение неизмеримо, то уходит, то возвращается, [его] превра-

2011, с. 420–429)]. «Три яда» имеют аналогию в буддийском морально-этическом учении, а именно, «три корня неблагого» (*акушала-мула*) – алчность (*лобха*), вражда (*двеша*) и невежество (*моха*) (см.: [Островская, Рудой, 2006, с. 15]. По-видимому, термин «три яда» был заимствован из буддизма и соотнесен (уже в эпоху Тан) с даосскими терминами «три червя» (*сань чун* 三蟲), или «три трупа» (*сань ши* 三尸) (см. [Филонов, 2011, с. 420]).

<sup>31</sup> Или: предугадать его движения (*бу кэ цэ ду* 不可測度).

<sup>32</sup> Или: такова сила сосредоточения (*цзе дин ли е* 皆定力也).

щения многообразны, [оно] то торжествует, то исчезает, [оно] подобно дракону или тигру, [его] невозможно поймать, [оно] подобно тени или ветру, [его] невозможно схватить, [оно] не имеет формы и не имеет вида, [оно] не имеет звука, который можно было бы воспринять, уши не могут [его] услышать, глаза не могут [его] увидеть, уста не могут [его] высказать, нос не может [его] обонять, язык не ощущает [его] вкус, сознание не способно [его] постичь; иллюзии и обман, тысячи замыслов и тьма размышлений; тот, кто пользуется им во благо, может стать совершенным и святым; управление государством и умиротворение народа, три устоя и пять нормативных отношений<sup>33</sup> – все это происходит из него (т. е. духовного постижения, мысли. – П.Л.); три учения и девять школ<sup>34</sup> все начинаются отсюда; преданность, сыновняя почтительность, умеренность, долг/справедливость – все им порождаются; природа и судьба, круговорот [сансары] – все это им определяется; горе и радость, добро и зло, бедствия и счастливые события, несчастья и удачи – все это кармические плоды, которые им порождаются. Те, кто пользуется им во зло, барахтаются в потоке страстей, тонут в море страдания, и никогда не смогут выбраться из него.

Друзья! Вы стремитесь практиковать великий Дао-Путь, и если вы не примете прибежище в намерении/мысли, то вам будет сложно пребывать в спокойном сосредоточении. Тот, кто стремится принять прибежище в намерении/мысли, должен обладать сиянием мудрости, ясным осознанием; еще до того, как [у него] шевельнется какая-то мысль, вода сосредоточения должна стать прозрачной, еще на границе того момента, как [у него] зародится какая-то мысль, [его] духовный свет должен засиять. Механизм вращается благодаря своему стержню, звезды движутся в соответствии с [положением] ковша<sup>35</sup>. Для того, чтобы взять в свои руки контроль над рожденьями и смертями, сперва необходимо стать искренним в своих мыслях<sup>36</sup>. И для того, чтобы овладеть властью над круговоротом [сансары], сперва необходимо стать искренним в своих мыслях. Необходимо принять прибежище в мысли/намерении – Драгоценности, которая находится внутри вашего сердца. Одна чистая мысль – и становится возможным наверху постичь небесное, внизу познать сокровенное. Духи и божества теряют свои очертания, солнце и луна теряют свое сияние, творящее начало<sup>37</sup> теряет свою власть, инь и ян утрачивают свою движущую силу<sup>38</sup>, нечисть убегает, мир становится абсолютно пустым. Повсюду в трех мирах только лишь мысль/намерение достойна почитания. Отпустишь ее – и будешь обладать ею, схватишь ее – и ее у тебя не будет. Полная свобода невозможна без этой мысли/намерения. Наверху почитай Изначального как ци предков<sup>39</sup>, в центре обращайся

<sup>33</sup> Три устоя и пять нормативных отношений (*сань ган у лунь 三綱五倫*) – конфуцианские понятия, три устоя: власть государя над подданными, отца над сыном, мужа над женой; пять нормативных отношений: между государем и министром, между отцом и сыном, между старшими и младшими братьями, между мужем и женой, между друзьями.

<sup>34</sup> Три учения и девять школ (*сань цзяо цзю лю 三教九流*) – «три учения»: даосизм, конфуцианство и буддизм; «девять школ (направлений)» здесь можно истолковать как «все школы», поскольку нумерологически девятка указывает на полноту чего-либо; также в древних текстах выражение *цзю лю* понимается как «девять категорий (общества)», т. е. «все общество».

<sup>35</sup> Звезды движутся в соответствии с [положением] ковша (*син суй доу и 星隨鬥移*), по-видимому, опечатка, совершенно очевидно, здесь должен быть иероглиф *доу 斗* «ковш», а не *доу 鬥* «борьба». Существует китайское выражение «ковш вращается – звезды меняют свое положение» (*доу чжжуань син и 斗轉星移*): имеются в виду изменения в положении звезд на небосводе, центром которого полагается созвездие Большой Медведицы, и связанные с этим смены сезонов или времени.

<sup>36</sup> Искренность (*чэн 誠*) – одна из основных категорий неоконфуцианства.

<sup>37</sup> Творящее начало (*цзао хуа 造化*) – Земля и Небо, Природа.

<sup>38</sup> Или: инь и ян утрачивают свой производящий источник (*инь ян ши цзи 陰陽失機*).

<sup>39</sup> Наверху почитай Изначального как ци предков (*шан чао Юаньши вэй цзю ци 上朝元始為祖氣*). Изначальный – Изначальный Почитаемый-на-Небе (*Юаньши Тяньцзунь 元始天尊*) – одно из высших лиц даосского пантеона, иначе именуется Первочеловек Паньгу (*цяньюшэнь Паньгу чжэнь жэнь 前身盘古真人*). Ци предков (*цзю ци 祖氣*), иначе можно перевести как «первое ци», «родовое ци».

к Духовной Драгоценности как к чистому ци<sup>40</sup>, внизу опирайся на Высочайшего [Старца] как на истинное ци<sup>41</sup>. Распространяй [его] как безбрежное ци, собирай [его] как изначальное ци; [относись к] милосердию, состраданию, человеколюбию и доброжелательности как к светлому (янскому) ци, а к гневу, ярости, наказаниям и мучениям как к темному (иньскому) ци, к алчности, злобе, вспыльчивости и раздражительности как к ци крови, к блуду, убийству, воровству и лжи как к дурному ци, к упорству в заблуждениях как к демоническому ци, к жестокости, зверствам, сумеречному и мрачному как к вредоносному ци<sup>42</sup>, к угрозам, превратностям, обидам и страданиям как к гневному ци. Итак, друзья, если [вы] телом не примете прибежище в Драгоценности–Учителе/Учителях, то [тем самым] дадите волю злumu и своевольному (злу и насилию) [в вас]; если [вы] сердцем/сознанием не примете прибежище в Драгоценности–Каноне/Канолах, то тогда будете пребывать в неосознанном омраченном состоянии; если [вы] намерением/мыслью не примете прибежище в Драгоценности–Дао-Пути, то будете склоняться к неправильному. Если склоняешься к неправильному, то теряешь центрированность, если теряешь центрированность, то мудрость не рождается, сила сосредоточения не тверда (сосредоточение не стабильно), дисциплина не строга, дух не может сгуститься, энергию-ци невозможно собрать, эссенцию-цин невозможно активировать, мысль невозможно сделать искренней, сердце/сознание невозможно просветлить, и тело невозможно усовершенствовать (исцелить).

Друзья! Сегодня, разъясняя осуществление великого Дао-Пути, я прямо указываю на человеческое сердце. [Нужно] безотлагательно подчинить тело, мысль/намерение и сердце/сознание, превратив [их] в «истинное тело трех драгоценностей», а затем принять прибежище в [трех] Драгоценностях – Дао-Пути, Каноне/Канолах и Учителе/Учителях, стремясь уйти от мира (мирской жизни), [вам] не следует медлить. Если есть те, кто может найти опору в учениях о дисциплине, концентрации и мудрости<sup>43</sup>, сохранять в сердце веру, не порождая сомнения, то знайте, что эти люди определенно достигнут реализации Дао-Пути. Если же кто-либо занимается практикой, не опираясь на это, то знайте, что у такого человека прегрешения будут тяжелыми, а счастье поверхностным, они не смогут постичь Дао-Путь, ни демоны, ни духи не отнесутся благосклонно к таким людям, которые услышали о Высочайшем истинном умиротворяющем и освобождающем Дао-Пути<sup>44</sup>, [но не реализовали его]. [Тот, кто] поистине не гневается и не кричит, породит милосердие (любовь) и сочувствие, [тот, кто] повинуется и оказывает помощь, под руководством наставника вступает на Путь, [такой человек] может быть назван «учеником, принявшим прибежище в Трех Драгоценностях».

<sup>40</sup> В центре обращайся к Духовной Драгоценности как к чистому ци (*чжун гуи Лин бао вэй фань ци* 中歸靈寶為梵氣). Духовная Драгоценность – Почитаемый-на-Небе Духовная Драгоценность (*Лин бао Тянь цзунь* 靈寶天尊) – одно из высших лиц даосского пантеона, иначе именуется Высочайшим Господином Дао (*Тайшан Дао цзунь* 太上道君), или Всенесбесным Иерархом (Тун Тянь цзю цзю 通天教主).

<sup>41</sup> Внизу опирайся на Высочайшего как на истинное ци (*ся и Тайшан вэй чжэнь ци* 下依太上為真氣). Высочайший – Высочайший Старец (*Тайшан Лаоцзунь* 太上老君) – одно из высших лиц в пантеоне даосизма, обожествленный легендарный основатель даосизма Лао-цзы, также именуется Почитаемым-на-Небе, [владеющим] Дао-Путем и Силой-дэ (*Дао дэ Тянь цзунь* 道德天尊) и Высочайшим Патриархом Дао (*Тайшан Дао цзю* 太上道祖).

<sup>42</sup> Ср.: в православной аскетике – «прелесть».

<sup>43</sup> ...найти опору в учениях о дисциплине, концентрации и мудрости (*и цзе дин хуэй фамэнь* 依戒定慧法門). Здесь мы видим полное соответствие буддийской концепции трех этапов Благородного восьмеричного пути (*Арья аштанга марга*): (1) этап соблюдения дисциплинарных обетов, основанных на нормах морали (*шила*), (2) этап сосредоточения (*самадхи*), (3) этап мудрости (*праджня*).

<sup>44</sup> «Высочайший истинный умиротворяющий и освобождающий Дао-Путь» (*Ушан чжичжэнь цин-цин цзето чжи дао* 無上至真清靜解脫之道).

## Список литературы

- Богачихин М.М.* (1994) Краткий китайско-русский и русско-китайский толковый оздоровительный словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: б. и. 290 с.
- Большой китайско-русский словарь (1983–1984) / Под ред. И.М. Ошанина. Т. I–IV. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Введение в буддизм (1999) Учеб. пособие / Под ред. В.И. Рудого. СПб.: Лань. 384 с.
- Ленков П.Д.* (2006) Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб. 257 с.
- Ленков П.Д.* (2007) Периодизация истории буддизма в Китае // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник ст. Київ. С. 59–63.
- Ленков П.Д.* (2014) О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в «Лун мэнь синь фа» // Розенберговский сборник: исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова. СПб. С. 118–130.
- Лестер Р.Ч.* (1996) Буддизм. Путь к нирване // Религиозные традиции мира: в 2 т. Т. 2. М. С. 263–394.
- Лун мэнь синь фа (Закон сердца / сознания [традиции] Лунмэнь龍門心法) // Сю дао чжэнь янь (Истинные слова о практике Пути 修道真言). Дэнфэн, б.г. (на кит. яз.).
- Масперо А.* (2004) Религии Китая. СПб.: Наука. 375 с.
- Островская Е.П., Рудой В.И.* (2006) Черное зло аффектов: буддийские представления о причинах страдания // Васубандху. Энцикл. буд. канон. философии (Абхидхармакоша). Разд. V: Учение об аффектах. Разд. VI: Учение о пути благородной личности / Сост., пер. с санскр., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб. С. 11–50.
- Торчинов Е.А.* (1993) Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб.: Андреев и сыновья. 309 с.
- Торчинов Е.А.* (1999) Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб.: Петербург. Востоковедение. 288 с.
- Торчинов Е.А.* (2001) Даосские практики. СПб.: Петербург. Востоковедение. 320 с.
- Филонов С.В.* (2011) Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб.: Петербург. Востоковедение. 656 с.
- Хоружий С.С.* (1998) К феноменологии православной аскезы. М.: Изд-во гуманитар. лит. 352 с.
- Pregadio, F.* (ed.) (2014) The Longmen Lineage. Historical notes. Golden Elixir Press. 25 с. URL: [http://www.goldenelixir.com/press/occ\\_04\\_longmen\\_history.html](http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html)
- Wright A.F.* (1959) Buddhism in Chinese history. Stanford: Stanford University Press. 184 p.

**Buddhist Influence on Taoist Thought in the Late Medieval China:  
Introduction, Commentary, Translation of the First Chapter of the Txt  
“Lun men xin fa” (“The Law of the Heart/Mind [According to Tradition]  
Longmen”)**

*Pavel Lenkov*

PhD in History, senior lecturer of the Department of Religious Studies, Faculty of Social Sciences. Herzen State Pedagogical University of Russia. 48 Moika nab., 191186, Saint-Petersburg, Russian Federation; e-mail: p-lenkov@yandex.ru

This contribution includes an introduction to and an annotated translation of the first chapter of the text “The Law of the Heart/Mind [According to Tradition] Longmen”. This text sets out the views of Kongyang-zi (Wang Changyue), mentor of the Taoist school Quan Zhen Jiao. Wang Changyue was a prominent teacher and theoretician, his activities brought about the revival of the Longmen tradition and Quan Zhen Jiao school as a whole. The introduction examines the terminology used in the first chapter of “Lun men xin fa”. Along with Taoist terms in the text we find Buddhist and Confucian ones, which is very typical of late-Taoist syncretic ideology. In this case, it is the terminology related with the doctrine of the “Three Jewels”, borrowed from Buddhism.

**Keywords:** Taoism, Buddhism, Quan Zhen Jiao (The Doctrine of the Perfect Truth), “Lun men xin fa”

## References

- Bogachikhin M.M. (1994) *Kratkii kitaisko-russkii i russko-kitaiskii tolkovyi ozdorovitelnyi slovar'* [Short Chinese-Russian and Russian-Chinese explanatory wellness dictionary], 2 ed., corr. and add. Moscow. 290 p. (In Russian)
- Oshanin I.M. (ed.) (1983–1984) *Bolshoi kitaisko-russkii slovar'* [Large Chinese-Russian dictionary], vol. I–IV. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Filonov S.V. (2011) *Zolotyie knigi i nefritovyye pis'mena: daosskie pis'mennyye pamyatniki III–VI cc.* [Golden books and jade letters: Taoist written memorials of III–VI centuries.]. St.Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ. 656 p. (In Russian)
- Khoruzhii S.S. (1998) *K fenomenologii pravoslavnoi askezy* [Towards the phenomenology of Orthodox asceticism]. Moscow: Publishing house of the humanitarian literature. 352 p. (In Russian)
- Lenkov P.D. (2006) *Filosofiya soznaniya v Kitae: buddiyskaya shkola Fasyan (Veishi)* [Philosophy of consciousness in China: Buddhist school Faxiang (Weishi)]. St.Petersburg. 257 p. (In Russian)
- Lenkov P.D. (2007) Periodizatsiya istorii buddizma v Kitae [Periodization of the history of Buddhism in China], *Kitais'ka tsivilizatsiya ta suchasnit'. Zbirnik statei*. Kiïv, p. 59–63. (In Russian)
- Lenkov P.D. (2014) O buddiyskom vliyanii na daosskuyu mysl' v pozdnesrednevekovom Kitae: kontseptsiya “dvukh vidov prepyatstviï” v “Lun men xin fa” [On the Buddhist influence on Taoist thought in the late medieval China: the concept of “two kinds of obstacles” in the “Lun men xin fa”], *Rozenbergovskii sbornik: issledovaniya i materialy*, ed. by T.V. Ermakova. St.Petersburg: A. Golod Publ., p. 118–130. (In Russian)
- Lester R.C. (1996) Buddizm. Put' k nirvane [Buddhism. The path to nirvana], *Religioznye traditsii mira*, vol. 2, trans. from English. Moscow: KRON-PRESS Publ., p. 263–394. (In Russian)
- Long men xin fa* (“Law of the heart / mind [according to tradition] Longmen” 龍門心法). Xiu dao zhen yan (True words about the practice of the Way 修道真言). Dengfeng, without year (In Chinese).
- Maspero A. (2004) *Religii Kitaya* [Religions of China]. St.Petersburg: Nauka Publ. 375 p. (In Russian)
- Ostrovskaya E.P., Rudoi V.I. (2006) Chernoe zlo affektov: buddiyskie predstavleniya o prichinakh stradaniya [Black evil of affects: Buddhist ideas about the causes of suffering], *Vasubandhu. Entsiklopediya buddiyskoi kanonicheskoi filosofii (Abhidharmakosha)* [Encyclopedia of Buddhist canonical philosophy], section V. St.Petersburg: St.Petersburg St. Univ. Publ., p. 11–50. (In Russian)
- Pregadio, F. (ed.) (2014) *The Longmen Lineage: Historical Notes*. Golden Elixir Press. 25 p. [[http://www.goldenelixir.com/press/occ\\_04\\_longmen\\_history.html](http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html)]
- Torchinov E.A. (1993) *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The experience of historical and religious description]. St.Petersburg: Andreev and sons Publ. 309 p. (In Russian)
- Torchinov E.A. (1999) *Daosizm. “Dao-De tszin”* [Taoism. “Dao-De jing”]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ. 288 p. (In Russian)
- Torchinov E.A. (2001) *Daosskie praktiki* [Taoist practices]. St.Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ. 320 p. (In Russian)
- V.I. Rudoi (ed.) (1999) *Vvedenie v Buddism* [Introduction to Buddhism]. St.Petersburg: Lan' Publ. 384 p. (In Russian)
- Wright A.F. (1959) *Buddhism in Chinese history*. Stanford: Stanford University Press. 184 p.

С.Ю. Рыков

## Долг или справедливость: еще раз о термине *и 義* в древнекитайской философии

*Рыков Станислав Юрьевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: stasrykov@mail.ru

В статье проводится историко-философский анализ древнекитайского термина *и 義* (обычные русские переводы: «справедливость», «мораль», «долг»). На большом количестве примеров из древнекитайских источников показывается, что некорректно переводить этот термин как «справедливость», поскольку он не понимается как принцип распределения благ или тягот, не подразумевает идею «равенства», не мыслится в качестве антиальтруистической реакции в ответ на проблемную ситуацию в «области справедливости». Не точно переводить термин как «мораль», поскольку он употребляется в морально нейтральных контекстах или же рассматривается лишь как частная добродетель. В то же время переводить *и 義* как «долг» – более корректно, поскольку это слово указывает на необходимость действия не из личных интересов или аффектов.

**Ключевые слова:** долг, справедливость, древнекитайская философия, этика

В данной статье предпринята еще одна<sup>1</sup> попытка философского анализа важнейшего<sup>2</sup> понятия древнекитайской философии – *и 義* – с целью выработки уточненного, историко-философски фундированного и насколько возможно единообразного перевода данного термина.

Слово *и 義* переводится на русский язык (и соответственно, понимается) весьма многообразно<sup>3</sup>. В целом, русские переводы обычно варьируются от значения «долг» до значения «справедливость» через обобщающее «мораль / моральные принципы»<sup>4</sup>. Однако переводы *и 義*, связанные с моральной сферой, весьма далеки не только от единообразия, но и от синонимии. Они не взаимозаменяемы ни как строгие философские термины, ни как слова обывденного языка. Если же слова, которыми мы переводим термин, не синонимы, то либо термин объективно многозначен, либо наши переводы некорректны.

Наш тезис состоит в том, что термин не объективно многозначен и у него может быть выделено одно связанное с моральной сферой значение; переводить (и понимать) термин *и 義* как «справедливость» – некорректно; переводить как «мораль/

<sup>1</sup> Еще см. [Фельбер, 1972]; [Cheng Chung-ying, 1972]; [Кобзев, 2002]; [Jia, Kwok, 2007]; [Chan, 2011].

<sup>2</sup> 7671 находка по данным широко известной открытой онлайн-информационной базы данных древнекитайских текстов “Chinese Text Project” <http://ctext.org/>, далее – СТР.

<sup>3</sup> Неплохая подборка примеров словарных переводов в [Переломов, 2000, с. 201, 205–206].

<sup>4</sup> Особняком идет второе значение этого слова: собственно «значение/смысл», а также третье значение, которое это слово приобретает в качестве заимствованного иероглифа: «дружба».

моральные принципы» – неточно, а гораздо более адекватный перевод – «долг/должное». В связи с этим сначала рассмотрим, в чем и 義 отличается от «справедливости» и от «моральных принципов», а потом попытаемся показать преимущества перевода «долг/должное».

## 1. И 義 как «справедливость»

**1.1. Два понимания «справедливости».** Западноевропейское понятие «справедливости» – многозначно с тенденцией в сторону расширения значения.

1.1.1. Это заметил и в некотором смысле закрепил в последующей философии еще Аристотель<sup>5</sup>, выделив широкое и узкое значения «справедливости».

Никомахова этика 1129b–1130a10<sup>6</sup>

...Итак, «неправосудным»<sup>7</sup> считается тот, кто преступает закон (paranomos), кто своекорыстен (pleonektes) и несправедлив (anisos), а отсюда ясно, что правосудный – это законопослушный (nomimos) и справедливый (isos)...

Законы говорят обо всем вместе, причем имеют в виду либо пользу всех, либо лучших, либо имеющих власть <по добродетели> или как-то еще иначе, так что в одном из значений, [а именно в широком], мы называем правосудным то, что для взаимоотношений в государстве (politike koinonia) создает и сохраняет счастье, и все, что его составляет...

...На том же [основании] правосудность единственную из добродетелей почитают «чужим благом» затем, что она существует в отношении к другому. Действительно, [правосудный] приносит пользу другому, будь то начальник или [один] из сограждан (kosnonos)...

Самый порочный человек, конечно, тот, чей порок обращается на него самого и близких, однако самый добродетельный не тот, чья добродетель обращается на него самого, а тот, чья – на другого, ибо это трудное дело.

Потому данная правосудность не часть добродетели, а добродетель в целом, а противоположное не часть порочности, но порочность в целом...

Никомахова этика 1130b–1131a5

...наряду с неправосудностью в целом существует и некая другая, частная, именуемая так же... только неправосудность [в узком смысле] обращена на почесть, имущество, безопасность или на то, что (будь у нас одно слово) охватывает это все и что [возникает] при удовольствии от наживы; а другая [неправосудность] обращена на все, с чем имеет дело добпорядочный...

Один вид частной правосудности и соответствующего права (to dikaion) связан с распределением (en tais dianomais) почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами (koinonionytes) определенного государственного устройства... Другой [вид] – направительное (diortotikon) право при взаимном обмене (synallagmata). Оно состоит из двух частей; дело в том, что обмен бывает произвольный (hekoysia) и непроизвольный (akoysia), а именно: произволен такой, как купля, продажа, ссуда, залог, заем, задаток, платеж... а непроизвольный обмен осуществляется тайком – скажем, кража, блуд, спаивание приворотным зельем, сводничество, переманивание рабов, убийство исподтишка, лжесвидетельство – или подневольно – скажем, посрамление, пленение, умерщвление, ограбление, увечие, брань, унижение.

1.1.2. Современные академические определения «справедливости», как правило, следуют Аристотелю [Этика, 2001, с. 457–458]. Социально-психологические исследования восприятия людьми справедливости в общем показывают, что в повседневном употреблении представление обывателей разных культур и субкультур о «справедливости» также колеблется от «общего»: хорошего отношения к людям (в эга-

<sup>5</sup> См. Никомахова этика 1129a30–1130a10.

<sup>6</sup> Здесь и далее при цитации Никомаховой этики Аристотеля использован текст в переводе Н.В. Брагинской в [Аристотель, 1984].

<sup>7</sup> Слово δικαιοσύνη, традиционно ассоциирующееся в европейской философской традиции с термином «справедливость», переводчик переводит как «правосудность».

литарных, феминных и коллективистских) – к «частному»: воздаянию по заслугам (в иерархических, мускулильных и индивидуалистских) [Гулевич, 2011, с. 152–156]; [Mikula, Petri, Tänzner, 1990, p. 137, 142].

1.1.3. Итак, есть **А) «общая/широкая справедливость» как совокупная добродетель** (правила твоего хорошего поведения по отношению к себе и другим) **или совокупный ряд ценностей, подлежащих воплощению в общественной жизни** (нацеленность на общую пользу, счастье и благо и т. п.) [Прокофьев, 2013, с. 126] и **Б) «частная/узкая справедливость» как принцип правильного распределения благ и зол между людьми в конфликтных ситуациях.**

1.1.4. Можно видеть, что в целом первая часть значения «общей/широкой справедливости» (совокупная добродетель) соответствует значению термина «мораль» [Этика, 2001, с. 275–276]. Поэтому в дальнейшем мы будем говорить о «морали» и о «общей/широкой справедливости» как синонимичных или частично синонимичных переводах и рассмотрим их вместе. Посмотрим, насколько этим пониманиям соответствует *и 義*.

**1.2. И 義 как «общая/широкая справедливость» или «мораль».** Как кажется, чтобы вполне соответствовать значению «общей/частной справедливости» или «морали» *и 義* должно обладать следующими признаками:

**А) быть ценностью, призванной выражать идею правильности,** корректности, хорошесть («мораль» и «общая справедливость» – категории нормативные, оценивающие и предписывающие, задающие стандарты, цели и ценности, а не просто описывающие действительность);

**Б) как-то определять поведение людей в общественных и/или межличностных делах** (область применения нормативности «морали» и «общей справедливости») – поведение людей или сообществ людей в этих сферах);

**В) исчерпывать все виды правильного поведения в вышеуказанных сферах и только их** (потому как «мораль» и «общая справедливость» – понятия, обобщающие все моральное поведение человека, но не вообще любое поведение человека).

1.2.1. Соответствие *и 義* пункту А) можно проиллюстрировать очень частыми определениями *и 義* через *ли 理* «принципы»<sup>8</sup> и *и 宜* «соответствующее»<sup>9</sup> / *чжэнь 正* «правильное»<sup>10</sup>.

*Гуань-цзы: Синь шу, верхняя часть 6*<sup>11</sup>

*義者，謂各處其宜也。禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者謂有理也，理也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。*

*И* – называется [когда] каждый занимает соответствующее ему [место]. Ритуал/благопристойность – [это когда] основываясь на естественном поведении человека, следуя принципам *и* ради этого [т. е. *и*] сдерживают культурой. Поэтому ритуалом/благопристойностью

<sup>8</sup> См. *Мэн-цзы* 6А7; *Ли цзи: Сан фу сы чжи* 3; *Чжуан-цзы: Шань син* 1; *Чжуан-цзы: Тянь ся* 1; *Сюнь-цзы: Да люэ* 21, *Бу гоу* 9, *И бин* 18–19; *Чунь-цю фань лу: Вэй жэнь чжэ тянь* 1; *И цзин: Си цы чжуань*, нижняя часть 1; *Синь шу: Дао дэ шо* 2–10; *Шо юань: Цза янь* 46; *Хань ши вай чжуань: 4-тый цзюань* 24, *6-той цзюань* 8; *Хоу Хань шу: Лян Тун ле чжуань* 7.

<sup>9</sup> См. *Ле-цзы: Тянь жуй* 3; *Люй-ши Чунь-цю: Цзяо син* 9; *Инь Вэнь-цзы: Да дао, нижняя часть* 1; *Синь шу: Дао шу* 4; *Шэнь цзянь: Юань ши чжан* 1; *Бай ху тун: Цин син* 2; *Ян-цзы фа янь: Вэнь Дао* 3, *Чжун шу* 24; *Кун-цзы цзя юй: Чжэнь лунь* 9; *Тай сюань цзин: Тай сюань чи* 4; *Сань люй: Ся люй* 4; *Ши мин: Ши янь юй* 6; *Янь те лунь: Син дэ* 4; *Хань шу: Гунсунь Хун Бу Ши Эр Гуан чжуань* 8; *Хоу хань шу: Хуань Тянь Пин Янь ле чжуань* 30.

<sup>10</sup> См. *Ли цзи: Юэ цзи* 10; *Мо-цзы: Тянь чжи, нижняя часть* 2; *Чжуан-цзы: Тянь ди* 13; *Гуань-цзы: Синь шу, нижняя часть* 1; *Шэнь цзянь: Чжэнь ти* 10; *Ши мин: Ши дьянь и* 18.

<sup>11</sup> Здесь и далее, если не указано иное, оригинальный иероглифический текст цитат приводится по базе данных СТР (поскольку СТР всегда дает информацию о печатных источниках электронных версий своих текстов, а также возможность просматривать оцифрованные версии печатных источников, мы не видим причин не использовать его в цитировании). Формат ссылки – «Название текста: название главы». Конечная цифра в указании главы, откуда была взята цитата, – это номер фрагмента текста, как он дан в СТР).

называют имеющее принципы. Принципы – ясное различие, которым растолковывается идея *и*. Поэтому – ритуал/благопристойность исходит из *и*, *и* исходит из принципов, принципы основываются на соответствии<sup>12</sup>.

1.2.2. Термин *ли* 理 «принципы» в древнекитайской философии употреблялся, во-первых, как эквивалент или видимых качеств, или вообще любых различных свойств вещей<sup>13</sup>, обеспечивающий наше знание о вещах<sup>14</sup>. Во-вторых, *ли* 理 не просто обеспечивает наше знание, но обеспечивает его правильность, естественность, сущностность<sup>15</sup>. В-третьих, применительно к термину *и* 義 – *ли*-принципы понимались как ясное видение различий между правильным и неправильным поведением<sup>16</sup>.

1.2.3. Есть все основания полагать отдельное «неморальное» значение *и* 義 «смысл/идея/суть»<sup>17</sup> производным от основного значения «долг/справедливость/мораль» на основе понимания *и* 義 в качестве сущностных «принципов». Значение этого понятия естественным образом расширилось: от «моральных принципов» к просто «принципам» (ср. с семантическим разбросом европейского слова «мораль»: от «принципов поведения» (как во фразе «Это – аморально!») до «скрытой сути» (как во фразе «Мораль сей басни – такова!»)).

1.2.4. Оба же термина *и* 宜 «соответствующее» и *чжэнь* 正 «правильное» были активно задействованы в протологических построениях древних китайцев, связанных с отнесением к образцу, подведением под принцип. Поздние моисты, в частности, выделяли три вида соответствия «имен» (*мин* 名) и «объектов» (*ши* 實): *дан* 當, *чжэнь* 正 и *и* 宜 [Graham, 2003, p. 169–170, 202–203]. Слово *дан* 當 выражало общий смысл «истинного соответствия», который в специальном гносеологическом контексте сводился к соответствию знания, выраженного в имени, своему объекту, или наоборот (ср. *Мо-цзин* А50, В12<sup>18</sup>) [Graham, 2003, p. 190–191]. *Дан* 當, однако, это как бы «сочинительное» соответствие однопорядковых, равных категорий<sup>19</sup>, указание на то, что в некоторых контекстах их можно заменить друг на друга без ошибки. *Чжэнь* 正 и *и* 宜 – отношения как бы «подчинительные», а именно – это разные виды удовлетворения стандартам: *чжэнь* 正 – точное и полное соответствие стандарту (ср. А98); *и* 宜 – не полное и не точное, но достаточное, чтобы позволить называть вещь данным именем (ср. А96).

1.2.5. Напрашивается интерпретация, что *и* 義 – это когда наши *син* 行 «поступки» (см. далее) *чжэнь* 正 «точно» или *и* 宜 «достаточно» соответствуют *ли* 理 «принципам». Часто, однако, древние китайцы понимают сами слова *чжэнь* 正 и *и* 宜 не как

<sup>12</sup> Здесь и далее переводы с *вэньяня* сделаны нами лично.

<sup>13</sup> См. *Хань Фэй-цзы: Цзе Лао* 23.

<sup>14</sup> См. *Сюнь-цзы: Цзе ми* 14.

<sup>15</sup> Ср. *Люй-ши Чунь-цю: Шэнь инь лань: Ли вэй* 2.

<sup>16</sup> Ср. показательное: *Сюнь-цзы: Да люэ* 21 ...義、理也，故行... «...и – принцип, поэтому [говорится о] поступках...».

<sup>17</sup> Действительно, начиная, по крайней мере, с середины–конца периода «Борющихся царств» *и* 義 все чаще и чаще употребляется в неморальных контекстах в древнекитайской литературе. В *Ли цзи* сплошь и рядом встречается словосочетание А (*чжи*) и А(之)義 «смысл А», употребляемое при разъяснениях различного рода ритуалов и церемоний (например, *гуань* и *юань* «смысл церемонии надевания шапки»). Но не только в *Ли цзи*. Часто можно встретить словосочетание *инь ян чжи* и *инь ян чжи* «идея инь-ян» (около 25 случаев по СТР с тем или иным компонентом слева или с ними обоими), еще более часто *чунь-чжи* «идея “Весен и осеней”» (96 случаев по СТР), еще чаще просто *ци* и *и* 義 «его/их смысл» (312 случаев по СТР). Попадает и отнесение *и* 義 к теориям людей (*Лунь хэн: Цзы жань* 13 雖違儒家之說，合黃、老之義也. «хотя противоречит объяснениям школы конфуцианцев, согласуется с идеями Хуана и Лао») или просто абстрактным, по крайней мере не явно моральным принципам (*Хань шу: Ван Ман чжуань шан* 17 繆於『天地之性人為貴』之義. «заблуждаться в смысле [принципа] “из природных [вещей] Неба и Земли человек является ценнейшим”»).

<sup>18</sup> Здесь и далее разбивка, нумерация и цитация всякого оригинального фрагмента канонов поздних моистов (т. е. текста *Мо цзина*) осуществляется по [Graham, 2003].

<sup>19</sup> Ср. *Шо вэнь цзе цзы: часть «тянь»* 9144 當：田相值也. «Соответствие – [о] полях, стоящих друг друга / равной величины».

связи и отношения, но как **объекты** связей и отношений, то, на что они нацелены, т. е. **сам образец, стандарт, шаблон**, не «соответствие», а «соответствующее/правильное»<sup>20</sup>. В этом смысле *и 義* можно понять и просто как «правильные поступки».

1.2.6. Есть и **отчетливая тенденция осмысления *и 義* в качестве высшей ценности** (т. е. наиболее важной и значимой цели наших действий). На это указывает полемика о наиболее ценном (*зуй 貴*, досл.: «дорогом») принципе поведения между последователями философа Ян Чжу *楊朱* (440/414–380/360 гг. до н. э.), которые утверждали, что в Поднебесной нет ничего ценнее *шэнь 身* «[собственного] тела/личности», и моистов с конфуцианцами, которые опровергали это, говоря, что нет выше «ценности», чем *и 義*.

Мо-цзы: *Гуй и 1*

子墨子曰：「萬事莫貴於義。今謂人曰：『予子冠履，而斷子之手足，子為之乎？』必不為，何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：『予子天下而殺子之身，子為之乎？』必不為，何故？則天下不若身之貴也。爭一言以相殺，是貴義於其身也。故曰，萬事莫貴於義也。」

Учитель учителей Мо сказал: «Из [всей] тьмы дел ни одно не ценнее *и*». Допустим, [мы] скажем [другому] человеку: “Дадим тебе шапку и обувь, ноотрежем твои руки и ноги. Ты согласишься на это?” Конечно, не согласится. Почему? Потому, что шапки и обувь не сравнятся с руками и ногами по ценности. Опять скажем: “Дадим тебе Поднебесную, но убьем тебя. Ты согласишься на это?” Конечно, не согласится. Почему? Потому, что Поднебесная не сравнится с собственным телом по ценности. [Но все же мы] будем биться и убивать друг друга за одно слово [т. е. *и*], и это [свидетельствует, что] *и* ценнее [даже] собственного тела. Поэтому говорю: “Среди [всей] тьмы дел ничто не ценнее *и*”<sup>21</sup>.

1.2.7. Соответствие *и 義* пункту Б) можно проиллюстрировать, во-первых, тем, что древние китайцы часто связывали *и 義* с глаголами деятельности (*вэй 為* «[сознательное человеческое] действие», *син 行* «поступок», *ши 事* «дело/служение») <sup>22</sup>. Притом *вэй 為* обычно – это нейтральное общее понятие, под которое попадают остальные два. Взаимосвязь этих трех терминов нагляднее всего показана у Сюнь-цзы (Сюнь Куан *荀況*, 313/298–238/215 до н. э.):

Сюнь-цзы: *Чжэн мин 2*

正利而為謂之事。正義而為謂之行。

[Когда] делают, точно [сообразуясь с] пользой, называется это *ши-делом/служением*. [Когда] делают, точно [сообразуясь с] *и*, называется это *син-поступком*.

1.2.8. Может создаваться впечатление (в том числе и из определения Сюнь-цзы), что *и 義* коррелирует с *син 行* и антонимично *ши 事*<sup>23</sup>, но на самом деле это не вполне так. *И 義* неразрывно связано с различными формами *ши 事* «служения»<sup>24</sup> как принесения пользы другому человеку (подробнее см. § 2.2.5–2.2.6).

<sup>20</sup> Поэтому, например, не встречается в древнекитайской литературе словосочетание *и и 宜義\** «соответствовать *и*» или *фа 宜法\** «соответствовать стандарту» (всего 3 находки в СТР, и во всех отношении между этими словами не глагольно-объектное, а глагольно-глагольное, сочинительное) или *и ли 宜理\** «соответствие принципу» (вместо *и 宜* с этими словами в данном значении сочетается общее нейтральное *дан 當* «соответствие»). Ср. также *Гуань-цзы: Мин фа цзе 13*.

<sup>21</sup> См. также *Мэн-цзы 6A10* с более развернутой аргументацией.

<sup>22</sup> См. *Лунь юй 2.24*; *Мэн-цзы 7B31*; *Сюнь-цзы: Цзюнь-цзы 5*; *Хань шу: Сюань юань лю ван чжуань 5*; *Хань ши вай чжуань: 6-той цзюань 3*; *Гулянь чжуань: Инь-гун, 2-ой год [правления] 1*; *Хуань-гун, 18-тый год [правления] 4* и др.

<sup>23</sup> В целом по базе данных СТР можно найти 152 случая словосочетания *син и 行義* «поступать [сообразно] и / проводить [в жизнь] *и*» и всего только 10 случаев *ши и 事義*.

<sup>24</sup> См. *Ли цзи: Бяо цзи 22*; *Чжуан-цзы: Жэнь вэнь ши 3*; *Сюнь-цзы: Ван чжи 20*, *Чжунни 8*, *Чэнь Дао 1*, *Цзюнь-цзы 5*; *Хань Фэй-цзы: Цзе лао 4*; *Янь те лунь: Син дэ 4*; *Ян-цзы фа янь: Чжун ли 24*; *Да Дай ли цзи: Бэнь мин 5*; *Ши мин: Ши янь юй 6*; *Ле нуй чжуань: Сицзын чжи цзи 2*; *Шэнь цзянь: Юань ши чжан 1* и др.

Гуань-цзы: Синь шу, верхняя часть 1

君臣父子人間之事謂之義。登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮。

Дела/служение между господами, слугами, отцами, сынами и [другими] людьми – называется это *и*. [Когда] подниматься, опускаться, кланяться, уступать, [когда] ценное и презренное рассортированы по порядку, родные и чужие [разделены] по частям – называется это ритуалом/благопристойностью.

1.2.9. Во-вторых, пункт Б) в понимании *и* 義 иллюстрируется и тем, что разные типы *и* 義 предполагают разное «служение» в рамках разных «социальных ролей» (*лунь* 倫): значительный пласт определений *и* 義 говорит о том, что *и* 義 – то, что разделяет (*бе* 別, *фэнь* 分) людей на разные категории<sup>25</sup>, а именно, *и* 義 может разделять людей на *цзюнь-чэнь* 君臣 «господ и слуг» (наиболее частотное и, судя по всему, древнее понимание *и* 義), *фу-цзы* 父子 «отцов и детей» (второе по значимости), а также *фу-фу* 夫婦 «мужей и жен», *нань-нюй* 男女 «мужчин и женщин», *пэн-ю* 朋友 «совместно живущих и единомышленников / друзей», *сюн-ди* 兄弟 «старших и младших братьев», *гуй-цзянь* 貴賤 «ценных и малоценных», *цин-шу* 親疏 «родных и чужих», *чжан-ю* 長幼 «старших и младших»<sup>26</sup> и т. п. Конкретные типы *и* 義 различаются в зависимости от социальной роли.

Ли цзи: Ли юнь 18

何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。

Что называется *и* людей? Милосердие отцов, почтительность сынов, доброта старших братьев, почтительность к старшим младших братьев, *и* мужей, послушность жен, доброжелательность старших, покорность младших, гуманность господ, преданность слуг – [эти] десять [вещей] – называют их *и* людей!

1.2.10. Разделяющая и регулирующая обязанности в межличностных отношениях функция *и* 義 из этих примеров очевидна. Что же касается задействованности в общественных делах, то довольно часто в древнекитайской литературе упоминается, что *и* 義 противоположно *сы* 私 и неотъемлемо связано с *гун* 公<sup>27</sup>. *Сы* 私 означает «лично/частное/пристрастное», т. е. действия лица или группы лиц либо в личных интересах, либо в интересах семьи; *гун* 公 – это антоним *сы* 私, с точки зрения русского языка труднопереводимый одним словом, поскольку его значение совмещает в себе смыслы и «беспристрастного» как действующего не в личных, а в общих интересах, и «общезначимого/общераспространенного» как свойственного всем, а не только частному лицу или частной группе лиц. Древние китайцы часто говорят о двух видах *и* 義: *сы* и 私義 «пристрастном/частном *и*» и *гун* и 公義 «бескорыстном/общем *и*», первое из которых всегда порицается, а второе признается благотворным в поддержании порядка в государстве.

Хань Фэй-цзы: Ши се 5

...私義行則亂，公義行則治... 人臣有私心，有公義。修身潔白而行公行正，居官無私，人臣之公義也。汙行從欲，安身利家，人臣之私心也...

<sup>25</sup> См. Сюнь-цзы: Ван чжи 19; Люй-ши Чунь-цю: Сянь ши 4; Да Дай ли цзи: Шэн дэ 2, Чао ши 1 и др.

<sup>26</sup> Другие примеры касательно господина и слуги см., напр., Мэн-цзы 1А1, 7Б24; Ли цзи: Цзи тун 15; Сюнь-цзы: Чэнь Дао 1; Хань Фэй-цзы: Нань и 12; Ши цзи Сун Вэй-цзы ши цзя 4; касательно старшего брата как объекта применения *и* см. Мэн-цзы 4А27; касательно остальных категорий людей см. Ли-цзи: Вэнь-ван ши цзы 12, 30; Ли цзи: Бяо цзи 22; Шан цзюнь шу: Хуа цэ 7; Сюнь-цзы: Фэй ши эр цзы 11, Цзюнь-цзы 5 и др.

<sup>27</sup> Ср. Хань Фэй-цзы: Цзе лао 12; Люй-ши Чунь-цю: Шан нун 1; Синь шу: И юн 10–11; Чжань го цэ: Чжао Янь хоу ху фу 1; Ши цзи: Янь Чжао-гун ши цзя 23; Шэнь цзянь: Чжэн ти 13; Синь суй: Шань мо ся 17; И Чжоу шу: Гуань жэнь цэ 1, Да Дай ли цзи: Вэнь ван гуань жэнь 50, У-ван цян цэ 2; Лей ной чжуань: Сицзян чжи цзи 2, Лу и гу-цзы 1.

...[Если в жизнь] проводится личное *и*, то [наступает] смута, [если в жизнь] проводится общее *и*, то [наступает] порядок... [Среди] слуг [других] людей есть [с нацеленными на] личные [интересы] сердцами, есть [и нацеленные на] общее *и*. Совершенствовать личность, [быть] чистым и белым, а также поступать обще/бескорыстно, поступать правильно, занимая должность, не иметь личных [интересов] – [это] общее *и* слуг [других] людей. Мутные поступки, следование [собственным] желаниям, [поиск] покоя [для собственной] личности, принесение пользы [собственной] семье – [это нацеленное на] личные [интересы] сердце слуг [других] людей...

1.2.11. Есть, однако, сомнения в том, что *и* 義 в полной мере соответствует пункту В)<sup>28</sup>. Во-первых, *и* 義 не исчерпывает все, что выражает для древнего китайца высшие ценности, поскольку является лишь одним членом из ряда взаимосвязанных моральных терминов, наряду с (прежде всего) *жэнь* 仁 «гуманностью» и *ли* 禮 «ритуалом»<sup>29</sup>. Отделить сферы применения этих категорий друг от друга – постоянное желание древнекитайских мыслителей<sup>30</sup>.

1.2.12. В целом можно выделить такие аспекты применения этих понятий:

1) *жэнь* 仁 «гуманность/человеколюбие» понимается в древнекитайской литературе в основном в двух смыслах – в узком как *цин* 親 «[когда] родственники ведут себя по-родственному / отношение по-родственному к родственникам», и в широком как *ай жэнь* 愛人 «любовь к [другим] людям» (не считая промежуточных типа *ай мин* 愛民 «любви к народу» и подобных) и предполагает при совершении поступков на пользу другому человеку внутреннее чувство симпатии.

2) *ли* 禮 «ритуал» – внешняя форма уважительного исполнения любых наших поступков.

3) *И* 義 – в отличие от *жэнь* 仁 – отвечает за поступки ради пользы другого, совершаемые без чувства симпатии, на том лишь основании, что так правильно, – в отличие от *ли* 禮 – не внешняя форма, а внутренняя суть поступков.

Хань Фэй-цзы: Цзе Лао 4

仁者，謂其中心欣然愛人也。其喜人之有福，而惡人之有禍也。生心之所不能已也，非求其報也...

義者，君臣上下之事，父子貴賤之差也，知交朋友之接也，親疏內外之分也。臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，賤敬貴宜，知交友朋之相助也宜，親者內而疏者外宜。義者，謂其宜也，宜而為之...

禮者，所以貌情也，群義之文章也，君臣父子之交也，貴賤賢不肖之所以別也... 禮者，外節之所以論內也...

Гуманность – [так] говорится о нашей [идушей] из центра сердца радостной любви к людям, нашей радости от того, что у людей счастье, и нашей неприязни к тому, что у людей несчастье. [Она] рождается [из] того, что сердце не может прекратить [чувствовать произвольно, а] не [из] доискивания воздаяния...

*И* – дела/служение господ, слуг, верхов, низов; степени [отношений] отцов, детей, ценных, малоценных; взаимоотношения знакомых, связанных [каким-либо делами], друзей и единомышленников; различия родных, чужих, внутреннего, внешнего. Слуга служит / делает

<sup>28</sup> То, что *и* 義, однако, может пониматься как частная добродетель, т. е. морально правильный душевный склад, взятый сам по себе, не вызывает сомнений; ср. *Мэн-цзы* 6А6 羞惡之心, 義也 «стыдящаяся и [испытывающая] отвращение [к дурному] сердце – *и*». *Синь* 心 «сердце» – традиционный китайский аналог греческой «души».

<sup>29</sup> А также, возможно, *дэ* 德 «благодатью» (в смысле «благодетельности»).

<sup>30</sup> Можно выделить три типа соотношения *жэнь* 仁 «гуманности» и *и* 義, которые, более того, встречаются в одном и том же тексте: А) антонимичное: *жэнь* и *и* – две части поля морального действия (см. *Ли цзи*: *Бяо цзи* 14); Б) подчинительное: *жэнь* – вид *и* (*Ли цзи*: *Ли юнь* 18); В) интегральное: *жэнь* – корень и основа *и*, которое сдерживает ее там, где это нужно (*Ли цзи*: *Ли юнь* 29). *Ли* 禮 «ритуал» часто забирал у *и* 義 его функцию разделения людей на классы (*Хуайнань-цзы*: *Ци су сюнь* 2; *Вэнь-цзы*: *Шан ли* 5; *Гуань-цзы*: *Синь шу*, верхняя часть; *Гуань-цзы*: *У фу* 3–5; *Хань шу*: *Гунсунь Хун Бу Ши Эр Гуан чжуань* 8; *Шэнь цзянь*: *Юань ши чжан* 1 и др.), либо же понимался как и *и* 義 как форма уважения к другому (*Мо-цзин* А9; *Чжун лунь*: *Фа сян* 3; *Хань ши вай чжуань*: 3-тий цзюань 27 *Вэнь-цзы*: *Шан жэнь* 15; *Вэнь-цзы*: *Дао дэ* 3; *Цянь фу лунь*: *Цзяо цзи* 10; *Инь Вэнь-цзы*: *Да дао*, нижняя часть 1 и др.).

дела для господина – соответствующе, низы тянутся к верхам – соответствующе, сын служит / делает дела для отца – соответствующе, малоценные уважают ценных – соответствующе, помощь друг другу знакомыми, связанными [какими-либо отношениями] друзьями и единомышленниками – соответствующе, родные внутри, а чужие снаружи – соответствующе. *И* – говорится об этих соответствиях. Соответствует – так делай это...

Ритуал/благопристойность – то, чем естественные побуждения облакаются в видимые характеристики, узоры и оттиски/орнаменты множества *и*, связь господ и слуг, отцов и детей, то, чем различаются ценные и малоценные, достойные и недостойные... Ритуал – та внешняя сдержанность/скрепленность, которой сообщается [вовне наше] внутреннее...

Поэтому, хотя *и 義*, безусловно, может считаться особым «моральным принципом» или конкретной добродетелью, оно не совпадает с «моралью» вообще; совпадение его смысла с «общей моралью» и «полнотой добродетели» может быть выражено **в конкретной философской концепции** (в которой, например, все остальное определяется через *и 義*), но не вяжется с употреблением данного слова в древнекитайской литературе в целом.

1.2.13. Во-вторых, *и 義* не всегда связано с собственно моральными с нашей точки зрения поступками. Моральны – не любые «правильные» поступки *и*, возможно, не любые «должные» поступки. *И 義* как *чжэн 正* «правильность/точность» и *и 宜* «соответствие» подчас понимается просто в качестве **любого адекватного ситуации поведения**. Здесь достаточно вспомнить многочисленные примеры отношения *и 義* к феноменам природного мира (очень употребительное словосочетание *инь-ян чжи и 陰陽之義* «правильное [поведение] *инь* и *ян*» и т. п.); *и 義* ведет себя как слово *шань 善* «хорошее/доброе», которое широко употребляется в этических контекстах, но не менее широко и в любых других – в значении «хороший/умелый». В следующем фрагменте, например, к «низшему *и*» относятся утилитарно-адекватные действия и знание хитростей в рамках военного времени, которые нельзя отнести к моральному поведению в нашем смысле.

*Вэнь-цзы: Шан и 16*

лaо-цзы: 上義者，治國家，理境內，行仁義，布德施惠，立正法，塞邪道，群臣親附，百姓和輯，上下一心，群臣同力，諸侯服其威，四方懷其德，脩正廟堂之上，折衝千里之外，發號行令而天下響應，此其上也。地廣民眾，主賢將良，國富兵強，約束信，號令明，兩敵相當，未交兵接刃，而敵人奔亡，此其次也。知土地之宜，習險隘之利，明苛政之變，察行陣之事，白刃合，流矢接，輿死扶傷，流血千里，暴骸滿野，義之下也...

Лао-цзы сказал: «Высшее *и* – приносить порядок в государство и семью, давать принципы [всему] внутри границ, поступать [сообразно] гуманности и *и*, расстилать благодать, распространять милость, устанавливать правильные законы, закрывать [ворота] зловерным путям, [когда] массы чиновников лично веряются [тебе], [все] сотни фамилий в гармонии и дружбе [друг с другом], у верхов и низов единое сердце, массы чиновников объединенно прилагают усилия [к чему-либо], удельные владельцы подчиняются твоему величию/авторитету/грозности, четыре стороны [света] вмещают твою благодать/добродетель, [когда] культивируешь правильное в храме предков, отражаешь нападение [когда то еще] за тысячу ли вовне, отдаешь команды и проводишь [в жизнь] приказы, а Поднебесная откликается эхом – это высшее из них [т. е. из *и*]. [Когда] земли обширны, народа массы, правитель талантлив, повеления добры, государство богато, военная сила мощна, договоры и соглашения благонадежны, команды и приказы ясны, [когда] два противника соответствуют друг другу, [и] еще не сведя войска, не скрестив мечи, а люди врага бегут и исчезают – это второй [по качеству] из них [т. е. из *и*]. Знать соответствующее [применение разных] почв и земель, быть привычным извлекать пользу из крутых и тесных [мест], ясно [понимать] переменчивость жестокого государственного управления, разбираться в делах [боевых] рядов и порядков, [понимать, как] заставить попасть [в цель] обнаженный клинок, [как] заставить попасть [в цель] пущенную стрелу, [как] вывозить мертвых и помогать раненым, [даже когда] кровь течет [повсюду на] тысячу ли [и] на полях нет места от непогребенных трупов – [это] низшее из *и*...

1.2.14. Поскольку *и* 義 в принципе согласуется с пунктами А) и Б) понимания как «общей/широкой справедливости» или «морали» в целом, но не согласуется с пунктом В), переводить его так и понимать зачастую можно, но если брать в широком контексте, – не точно и не корректно.

**1.3. И 義 как «частная/узкая справедливость».** Что касается понимания *и* 義 как «частной/узкой справедливости», т. е. понятия, которое характеризует должное воздаяние, то здесь вырисовывается следующая картина: 1) в некоторых фрагментах *и* 義 функционирует очень похоже на «справедливость»; но 2) есть ряд фрагментов, где *и* 義 совмещает функции «справедливости» и какие-то другие; и, самое главное, 3) фрагменты, где проблематика воздаяния перестает связываться с *и* 義, а связывается с другой **расположенной рядом** категорией (чаще всего с *жэнь* 仁 «гуманностью»<sup>31</sup>).

1.3.1. Пункт 3), вдохновивший нас на написание данной статьи, может быть проиллюстрирован следующими примерами (идушие рядом категории выделены полужирным)<sup>32</sup>.

*Чжуан-цзы: Цюй це 1*

故盜跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」

Поэтому приспешник Разбойника Чжи спросил у Чжи, говоря: «Разбойники [же] тоже имеют Путь?» Чжи ответил: «К чему же можно подойти, не имея пути?! Ведь без достаточных оснований представить, [где] в доме [что] скрыто – совершенномудрие; входить первым – храбрость; **выходить последним – и**; знать, [когда] допустимо [идти на дело], а когда нет – рассудительность; **делить поровну – гуманность**. Без этих пяти [качеств] и [чтобы кто-то] смог стать великим разбойником – в Поднебесной такого еще не бывало».

*Го юй: Чжоу юй, верхняя часть 14*

…且禮所以觀忠、信、仁、義也，忠所以分也，仁所以行也，信所以守也，義所以節也。忠分則均，仁行則報，信守則固，義節則度。分均無怨，行報無匱，守固不偷，節度不攜…

Кроме того, ритуал – то, с помощью чего [можно] наблюдать преданность/верность, благонадежность, гуманность, *и*. **Преданность/верность – то, с помощью чего разделяют**; гуманность – то, с помощью чего поступают; благонадежность – то, с помощью чего соблюдают, *и* – то, с помощью чего сдерживают. [Если] **верно/преданно [делу] делят, то [получается] равенство**; [если] гуманно поступают, то [будет ответное] воздаяние; [если] благонадежно соблюдают, то [будет] прочность; [если] сдерживают [с помощью] *и*, то [будет] мера. [Когда] **разделение равно, нет обид**; [когда] поступкам воздается, нет недостатка; [когда] соблюдение прочно, не относится небрежно; [когда] **сдержанность [имеет] меру, не отстраняются...**

*Лю тао: Вэнь ши 3*

文王曰：「樹斂何若而天下歸之？」太公曰：「天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者，則得天下；擅天下之利者，則失天下。天有時，地有財，能與人共之者、仁也；仁之所在，天下歸之。免人之死、解人之難、救人之患、濟人之急者，德也；德之所在，天下歸之。與人同憂同樂、同好同惡者，義也；義之所在，天下赴之...」

<sup>31</sup> П. Голдин высказывал мысль, что связанной со «справедливостью» категорией мог быть также часто неверно переводящийся термин *чжун* 忠 (в обычном переводе «преданность») [Goldin, 2008]. Любопытна, по всей видимости, сущностная связь *чжун* 忠 с *жэнь* 仁 «гуманностью». Достаточно вспомнить понимание *жэнь* 仁 у Конфуция, видное из *Лунь юй* 4.15, 6.20, когда Кун-цзы фактически выводит *жэнь* 仁 из *чжун* 忠 «преданности» и *шу* 恕 «взаимности» (негативной формулировки золотого правила морали, которая тоже в некотором смысле связана со «справедливостью»). То, что *чжун* 忠 намного более подходит под роль «справедливости», можно видеть из его определения у Цзя И: *Синь шу: Дао шу* 4 愛利出中謂之忠... «[В] любви [и] пользе исходить из точности/срединности – называется это *чжун*-преданностью...».

<sup>32</sup> См. также *Ли цзи: Ци и* 18; *Чжун лунь: Шэнь да чэнь* 2; *Хань шу: Вэй сянь* Бин Ци *чжуань* 5; *Лю тао: Лю шу* 3.

Вэнь-ван сказал: «Как же сажать и собирать, чтобы Поднебесная нашла у тебя приют?» Тай Гун сказал: «Поднебесная не является Поднебесной одного человека, а [есть] Поднебесная Поднебесной. [Если] разделишь пользу с Поднебесной – то получишь Поднебесную; [если] присвоишь пользу Поднебесной, то потеряешь Поднебесную. У Неба есть времена [года], у Земли есть богатства, **тот, кто может совместно с [другими] людьми [использовать] их – гуманен;** В ком заключена гуманность, Поднебесная найдет у того приют. Спасаящий людей от смерти, разрешающий людские трудности, избавляющий людей от бед, помогающий людям в нужде – благодатен/добродетелен; В ком заключена благодать/добродетель – Поднебесная найдет у того приют. **Тот, кто с [другими] людьми един в печали, един в радости, един в любви, един в ненависти – [следует] и;** В ком заключено *и*, Поднебесная устремится к тому...»

*Кун цун цзы: Гун и 7*

子思居貧，其友有饋之粟者、受二車焉。或獻樽酒束脩，子思弗為當也。或曰：「子取人粟而辭吾酒脯，是辭少而取多也。於義則無名，於分則不全，而子行之，何也？」子思曰：「然。伋不幸而貧於財，至於困乏，將恐絕先人之祀。夫所以受粟，為周乏也。酒脯、所以飲宴也，方乏於食，而乃飲晏，非義也，吾豈以為分哉，度義而行也。」或者擔其酒脯以歸。

Цзы Сы жил бедно. Среди его друзей был некто, кто принес ему поесть зерна – [и он] принял от него две повозки. [А] кто-то подарил сосуд с жертвенным вином и связку вяленого мяса, [но] Цзы Сы не посчитал это подходящим. [Этот] кто-то сказал: «Ты берешь у человека зерно и отказываешься от моего вина и мяса, это – отказаться от малого и взять многое. **[Если рассматривать такой поступок] относительно *и*, то [он] не принесет [тебе] имя, [если рассматривать такой поступок] относительно разделения [благ], то [ты] не [берешь все что можешь] целиком, но [все же] ты поступаешь так, почему?»** Цзы Сы сказал: «[Все] так. [Я.] Цзи – несчастен и беден богатствами, [причем] настолько в нужде и нехватке, что опасуюсь [из-за этого] прекратить жертвоприношения предкам. [Поэтому] ведь то, почему принимаю зерно – от полной нехватки. Вино и мясо [же] – то, с помощью чего пьют и пируют. Одновременно [иметь] нехватку в еде и все же пить и пировать – не *и*! Разве ж я ради разделения [действовал]?! Вымерил *и* и поступил [сообразно ему]». [А тот же] кто-то взял свое вино и мясо и с тем вернулся [восвояси].

1.3.2. Мы смогли найти только одно развернутое рассуждение об *и* 義, где этот термин будто сказывается о распределении ресурсов и должном воздаянии (пункт 1) – у Сюнь-цзы<sup>33</sup>.

*Сюнь-цзы: Ван чжи 19*

...人能群... 人何以能群? 曰: 分。分何以能行? 曰: 義。故義以分則和, 和則一, 一則多力, 多力則彊, 彊則勝物; 故宮室可得而居也...

...люди могут [образовывать] сообщества... Люди как могут [образовывать] сообщества? Говорю: разделением. Разделение как может проводиться [в жизнь]? Говорю: [с помощью] *и*. Поэтому [если брать] *и* и с помощью него делить, [то будет] гармония, [если же будет] гармония, то [будет] единство, [если будет] единство, то [будет] много силы, [если будет] много силы, то [будет] могущество, [если будет] могущество, то [люди смогут] превозмочь вещи; поэтому дворцы и дома удаётся создавать и жить [в них]...

*Сюнь-цзы: Ли лунь 1*

禮起於何也? 曰: 人生而有欲, 欲而不得, 則不能無求。求而無度量分界, 則不能不爭; 爭則亂, 亂則窮。先王惡其亂也, 故制禮義以分之, 以養人之欲, 給人之求。使欲必不窮乎物, 物必不屈於欲...

Ритуал происходит откуда? Говорю: люди, пока живы, имеют желания, [а когда] желают и не получают [желаемого], то не могут не доискиваться [желаемого]. [Если] доискиваются, но без мер, весов, разделения границ, то не могут не соперничать; [а если] соперничество, то

<sup>33</sup> Ср. также *Бай ху тун: Цин син 2; Хоу Хань шу: Вэнь юань ле чжуань, нижняя часть 24; Ши мин: Ши янь юй 6; Цянь фу лунь: Цяо цзи 10.*

смута, [если] смута, то истощенность. Прежние цари ненавидели эти смуты, поэтому распорядились [о] ритуалах и *и*, чтобы разделить их, чтобы вскармливать людские желания, удовлетворять людские доискивания, сделать так, чтобы желания необходимо не истощались вещами, [а] вещи необходимо не сгибались под натиском желаний...

1.3.3. Соединение «воздаятельной» функции и не связанной с воздаянием (пункт 2) можно проиллюстрировать на примере определения потомка Сюнь-цзы – Сюнь Юэ 荀悅 (148–209 н.э.)<sup>34</sup>.

*Шэнь цзянь: Юань ши чжан 1*

...義者人之所宜，賞善罰惡，以立功立事。

...*и* – там, где люди [поступают] соответствующе, награждают за хорошее, наказывают за дурное, им устанавливаются заслуги/достижения, устанавливаются дела/служение.

1.3.4. Таким образом, бывает, что *и* 義 в древнекитайской литературе связывается с *фэнь* 分 «разделением» в условиях нехватки ресурсов и борьбы желаний, и влечет сплочение общества, возможность жить в коллективе, а также с награждением хорошего, наказанием плохого и с подобающим воздаянием по заслугам (*цзунь сянь* 尊賢 «почитанием талантливых», *ши нэн* 使能 «применением способных», *гуй гуй* 貴貴 «ценностью ценных» и т. п.)<sup>35</sup>. Иногда это слово употребляется и в контекстах допустимого или недопустимого принятия разного рода даров<sup>36</sup>. Наш же тезис состоит в том, что *и* 義 нельзя понимать и в качестве «частной/узкой справедливости», но **амбивалентность его отнесения и к ситуациям, прямо со справедливостью не ассоциирующимся, и к ситуациям, похожим на ситуации справедливости, должна быть объяснена и учитываться в итоговом переводе этого слова.**

1.3.5. Для этого сначала выделим условия, которым должно удовлетворять употребление *и* 義, чтобы его можно было переводить как «частная/узкая справедливость»:

А) быть принципом распределения (наделения и отнятия) ресурсов, **понятых как блага или тяготы;**

Б) воплощать идею «равенства» (в распределении).

В) реализовываться в качестве **антиальтруистической реакции в ответ на проблемную ситуацию в «области справедливости».**

Далее мы постараемся показать, что *и* 義 не удовлетворяет ни одному из этих условий прицельно, но в то же время указывает на более общий тип поведения и поэтому может спорадически применяться и к случаям справедливости.

1.3.6. Во-первых, *и* 義 – действительно принцип распределения, но **не благ и тягот, а обязанностей и функций**<sup>37</sup>.

*Сюнь-цзы: Ван Чжи 1*

分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使... 夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者... 《書》曰：「維齊非齊。」此之謂也。

[Если] разделение равно, то не будет перекоса, [если] уравнивать силы и возможности [в разных ситуациях], не будет объединения; [если] массы будут уравнены, то не будет [способа] заставить [кого-то что-то делать]... Ведь двое ценных/знатных не могут служить друг другу, двое малоценных/подлых не могут заставить друг друга [что-то делать] – такова Небесная «математика». [Когда] силы-возможности [и] положение уравнены, а желания и неприязни одинаковы, вещи не могут удовлетворить [их], и тогда необходимо [возникает] соперничество. [Если же] соперничество, то необходимо смута, [а если] смута, то истощение. Прежние цари [испытывали] неприязнь к этим смутам, поэтому распорядились относительно ритуала

<sup>34</sup> См. похожее в *Ли цзи*: *Ли юнь* 2; *Хуайнань-цзы*: *Чу чжэнь сюнь* 12; *Гуань-цзы*: *У фу* 3–5.

<sup>35</sup> *Мэн-цзы* 5B12; *Ли цзи*: *Чжун юн* 20; *Сюнь-цзы*: *Да люэ* 21; *Кун-цзы цзя юй*: *Ай-гун вэнь чжэнь* 1; *Дай ли цзи*: *Бэнь мин* 5.

<sup>36</sup> См. напр., *Кун цун цзы*: *Гун* и 7, *Цзи* и 8; *Янь-цзы чунь-цю*: *Вэнь, нижняя часть* 24.1–2 и др.

<sup>37</sup> См. также: *Сюнь-цзы*: *Цзюнь-цзы* 5.

и *и*, чтобы разделить [все] это [т. е. ранги людей], сделали так, чтобы имелись ранги бедности и богатства, ценности и малоценности, [и этого оказалось] достаточно для того, чтобы подступаться друг к другу с одинаковостью и всеобщностью... [Когда] в «Писаниях» сказано: «Единственная уравниность – [в] неуравненности», – говорится [именно об] этом.

Когда Сюнь-цзы употребляет слово *фэнь* 分 «разделение» и разные слова для выражения отношения «равенства» (*цзюнь* 均, *ци* 齊, *и* 壹), он имеет в виду различие между положением в обществе, возможностями, силами сделать что-либо в той или иной ситуации (все это передается термином *ши* 勢), а не разделение добытых благ или заслуженных тягот. Всегда можно сказать, что наши возможности – это тоже в некотором смысле блага, которые обьязано по справедливому распределению обеспечить нам общество и/или государство, но это будет уже модернизацией мысли Сюнь-цзы. Мыслитель просто защищает необходимость разделения труда и сопутствующего социального неравенства для возможности кооперации безотнositельно к вопросу о «легитимности» того или иного наличного состояния этого социального неравенства.

1.3.7. У других авторов то, что *и* 義 – это принцип разделения обязанностей или правильных поступков, подтверждается, например, такими типовыми (особенно первым) определениями:

*Янь те* лунь: Син дэ 4

仁者，愛之效也；義者，事之宜也。

Гуманность – результат любви; *и* – ответственность дел/служения.

*Кун-цзы* цзя юй: Ли цзюнь 1

義者、藝之分、仁之節。

*И* – разделение ремесел/профессий/умений, сдерживающий [фактор] гуманности.

*Гуань-цзы*: Синь шу, верхняя часть 6

義者，謂各處其宜也。

*И* – говорится, [когда] каждый занимает соответствующее [место].

Дополнительно любопытно определение, сделанное поздними моистами:

*Мо-цзин* А8

義，利也。

(義)。志以天下為芬而能能利之。不必用。

*И* – польза.

В намерении полагать Поднебесную долей и в способности быть способным принести ей пользу. Не необходимо [реальное] применение.

Само определение («*и* – польза») двусмысленно и может быть интерпретировано так, будто моисты говорят о благах (типа: «справедливость – получение пользы»), но разъяснение рассеивает эту иллюзию: *и* – это способность принести пользу всей Поднебесной при наличии воли делать это. Здесь не идет речь о благах или тяготах, только о действиях, которые могут обеспечить их нам.

1.3.8. Во-вторых, *и* 義 не выражает идею равенства, которая многими современными философами признается предельной посылкой этики «справедливости» [Прокофьев, 2013, с. 100–119], и даже если «справедливость» привлекается для апологетики неравного общества, делается это на основе обоснования справедливости отклонений от равенства. Сюнь-цзы в процитированном выше фрагменте *Сюнь-цзы: Ван чжи* 1, наоборот, неравенством обосновывает какую-либо возможность равенства! *И* 義, изначально существует, чтобы вводить неравенство обязанностей и социальных ролей (*лунь* 倫), и только (см. § 1.2.9). «Справедливость» разная в разных

**ситуациях** (например, по Аристотелю в ситуации распределения полученных обществом благ – это «распределительная» справедливость, в ситуации обмена – «направительная» справедливость и т. п.), а *и* 義 – разное для разных категорий людей (это повторяется практически в каждом определении *и* 義, и в *и* 義 никогда не выделяется что-либо похожее на «распределительную» и «направительную» часть, *и* 義 вообще специально не связывается с ситуациями обмена).

1.3.9. Из того, что *и* 義 вводит неравенство в людские отношения, органично можно объяснить все случаи, когда *и* 義 указывает на ситуации воздаяния должного. Случаи, которые включают в себя что-то типа частных случаев справедливости – типа *цзунь сянь* 尊賢 «почитать достойных», *гуй гуй* 貴貴 «ценить ценных», *ши нэн* 使能 «привлекать [к службе] способных» и разного рода упоминания про награждение за хорошее и наказания за дурное – на самом деле **тоже осмысляются в рамках должных обязанностей**<sup>38</sup>, а именно – как должная обязанность, *и* 義 особых социальных категорий – *цзюнь-чэнь* 君臣 «господ и слуг»<sup>39</sup>, т. е. людей, имеющих власть судить и решать. Но это лишь должное поведение одной категории людей, и переводить и понимать как «справедливость» любое *и* 義 – было бы искусственным сужением его значения. Бывает, что *и* 義 называются такие действия, как *чжан чжан* 長長 «[относиться к] старшим [как подобает относиться к] старшим», *лао лао* 老老 «[относиться к] старым [как подобает относиться к] старым» и т. д.<sup>40</sup>, которые формально следуют тому же самому паттерну «воздаяния должного», что и, например, *гуй гуй* 貴貴 «ценить ценных», но не принадлежат к области действия социальной роли «господина/правителя» или «слуг» высокого ранга. Однако, во-первых, такой способ выражения не связан только с *и* 義, а вообще с любой добродетелью, имеющей дело с отношением к людям, например с *жэнь* 仁 «гуманностью» (например, *цинь цинь* 親親 «[относиться] к родным по-родственному», *гу гу* 故故 «[относиться к] друзьям как к друзьям», *юн юн* 庸庸 «[относиться] к способным трудиться как к способным трудиться», *лао лао* 勞勞 «[относиться] к утомленным – как к утомленным»<sup>41</sup>). Во-вторых, сама грамматическая структура подобных конструкций, хотя мы переводим ее разного рода выражениями, вводящими долженствование и правильность («относиться как должно / как подобает» и т. п.), предполагает простую эквивалентность (*и* 宜 «соответствие», через которое часто *и* 義 определялось, см. § 1.2.1) первого элемента второму<sup>42</sup> и всегда позволяет обратить отношение – считать глаголом не первый элемент в конструкции, а второй, совершенно переворачивая ситуацию: *гуй гуй* 貴貴 уже будет пониматься не как «ценить ценных», но как «ценный [должен вести себя как] ценный»; *сянь сянь* 賢賢 «[относиться к] талантливым как к талантливым» станет «талантливые [должны вести себя как] талантливые» и т. п. Требование «воздавать каждому должное» совершенно органично превращается в требование, чтобы «каждый занимал свое место»<sup>43</sup>, распределение благ – в распреде-

<sup>38</sup> Ср. *Сюнь-цзы: Ван чжи* 20 能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。«Могущий ими [ритуалом и долгом] служить родным – называется такой сыновне почтительным; могущий ими служить старшему брату – называется такой почтительным к старшему брату; могущий ими служить верхам – называется такой послушным; могущий ими побуждать низы – называется такой господином».

<sup>39</sup> В связи с тем, что, как было ранее отмечено, часто «воздаятельная» функция перекладывается в китайской мысли на добродетель «гуманности»; любопытно, что в *Ли цзи: Ли юнь* 18 особым видом *и* 義 правителя указывается именно «гуманность».

<sup>40</sup> См. *Сюнь-цзы: Да люэ* 21.

<sup>41</sup> См. в том же фрагменте *Сюнь-цзы: Да люэ* 21.

<sup>42</sup> Это прекрасно видно хотя бы на рассуждениях Мэн-цзы и Гао-цзы о «внешности» или «внутренности» *и* 義. См. *Мэн-цзы* 6A4.

<sup>43</sup> Ср. *Мо-цзы: Гэн Чжун* 3 治徒娛、縣子碩問於子墨子曰：「為義孰為大務？」子墨子曰：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。為義猶是也。能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」 «Чжи Туной и Сян Цышо спросили у Учителя учителей Мо, сказав: “В делании *и* что составляет великое дело?” Учитель учителей Мо сказал: “[Это] сравнимо с выкладыванием стены, [когда] могущие выкладывать [кирпичи] выкладывают, могущие

ление обязанностей. И именно на выполнение обязанностей прежде всего обращали внимание древние китайские философы, когда упоминали *и 義*, хотя **ситуативно (в рамках определенных социальных ролей, связанных с властью)** это выполнение обязанностей **могло включать в себя справедливое отношение к другому**.

1.3.10. В-третьих, *и 義* не осмысливается как антиальтруистическая реакция и употребляется за пределами «области справедливости». Установление «справедливости» – это должное действие **«в ответ»** на чужое поведение или положение [Прокофьев, 2013, с. 41]. **Формулировки же *и 義* в древнекитайской литературе даются абсолютно.** Если «справедливо» ли нечто или нет, решается по отношению к конкретным людям в конкретных ситуациях, то *и 義* или не-*и 義* ли нечто, решается лишь **на основе соответствия образцу поведения для данной социальной роли**, конкретные положение или действия другого человека имеют второстепенное значение.

1.3.11. Переживания, сопровождающие чувство «справедливости», носят антиальтруистический характер [Прокофьев, 2013, с. 42–86], т. е. желание восстановить справедливость возникает либо из личных корыстных интересов обеспечения собственного блага, либо из психологического удовлетворения, превышающего зло от личных потерь в случае попытки восстановления справедливости. Ведущими чувствами, которые здесь сопровождают наши действия, наряду с состраданием/солидарностью, оказываются негодование/гнев (праведный или не очень) [Гулевич, 2011, с. 74] и/или зависть, а сами действия по восстановлению справедливости не только предполагают принесение пользы несправедливо недополучившему, но и нанесение вреда нарушившему справедливость. **Осмысление *и 義* древними китайцами не предполагает ответного нанесения вреда, только принесение пользы** (ср. *Мо-цзин* А8). Служение господина может предполагать наказание провинившихся, но это наказание воспринимается скорее как польза общему делу (*гун 公*), чем вред отдельному человеку. Также мы не смогли обнаружить какие-либо существенные связи между китайскими эквивалентами негодованию, гневу или зависти, кроме того, что *и 義* способствует избавлению от *юэ* «обид/негодования» низов на верхи и наоборот (ср. *Мо-цзин: Шан тун, верхняя часть* 1–6). С другой стороны, китайские эквиваленты для сострадания/солидарности, как правило, связаны не с *и 義*, а, опять же, с первым кандидатом на роль «справедливости» – *жэнь 仁*<sup>44</sup>. **С *и 義* связывается другой спектр чувств**, а именно *сю 羞* «стыд/смущение/стеснение»<sup>45</sup> и разные формы отношения «уважения» (*цзин 敬, гун 恭, цзунь 尊, гуй 貴*)<sup>46</sup>.

*Мэн-цзы* 2А6

羞惡之心，義之端也...

Стыдящееся и [испытывающее] отвращение [к дурному] сердце – начало *и*...

наполнять строительным раствором – наполняют строительным раствором, могущие подносить [материал] подносят, после этого стена оказывается завершённой. Делание *и* подобно этому. [Когда] могущие рассуждать в спорах – рассуждают в спорах, могущие разъяснять написанное – разъясняют написанное, могущие вести дела – ведут дела, после этого дела [сообразно] *и* оказываются исполненными». См. также *Да Дай ли цзи: Чао ши* 14.

<sup>44</sup> Ср. *Мэн-цзы* 6А6 ... 惻隱之心，仁也... «... скорбящее и прячущееся [от боли за других людей] сердце – гуманность...».

<sup>45</sup> Кроме цитаты из *Мэн-цзы* ниже в тексте ср. *Чунь-цю фань лу: Шэнь чжи ян чжун юй* и 1 人甚有利而大無義，雖甚富，則羞辱大惡。 «[Если] у людей большая польза, но великое отсутствие *и*, то, хотя и сильно богаты, [но] стыд и позор [их] большому злу»; *Го юй: Чжоу юй, средняя часть* 24 奉義順則謂之禮，畜義豐功謂之仁。奸仁為佻，奸禮為羞... 棄穀行容，羞也；叛國即讎，佻也... «Поддерживая *и*, следовать правилам – называется это ритуалом, воспитывать [в себе и других] *и*, [имея] обильные заслуги/достижения – называется это гуманностью. Свокорыстно [идти против] гуманности является самоугодничеством; самокорыстно [идти против] ритуала является стыдом... [Когда] в поступках и внешнем виде отброшена решимость – [это] стыд; предать государство до того, что стать врагом, – [это] самоугодничество...».

<sup>46</sup> См. *Мэн-цзы* 7А15; *Мэн-цзы* 7Б31; *Ли цзи: Бяо цзи* 14; *Чунь-цю фань лу: У син сян шэн* 5; *Да Дай ли цзи: Бэнь мин* 5; *Кун-цзы цзя юй: Бэнь мин цзе* 1; *Вэнь-цзы: Шан жэнь* 15; *Лю тао: Шоу ши* 2.

Сюнь-цзы: Ван чжи 12

仁眇天下，故天下莫不親也；義眇天下，故天下莫不貴也...

Гуманность охватывала Поднебесную, поэтому в Поднебесной все испытывали родственные чувства; *и* охватывало Поднебесную, поэтому в Поднебесной все ценили [других]...

1.3.12. Кроме того, что **ситуации несоблюдения *и* 義 следуют другому паттерну эмоционального сопровождения (которое больше подходит понятию «должного»), чем ситуации «несправедливости», ситуации соблюдения *и* 義 также следуют иному паттерну одобрения, нежели ситуации «справедливости».** Этика справедливости в отличие от этики любви–заботы – это минимум морали: она предписывает такие поступки, исполнение которых, как правило, не требует действий, превосмогающих эмоциональные и волевые возможности человека, и составляет как бы необходимый минимум должного поведения, поэтому предполагает минимальное награждение за соблюдение правил; справедливый поступок, как правило, вызывает спокойную удовлетворенность [Гулевич, 2011, с. 74]. Этика же любви–заботы требует от человека поступков, подчас весьма далеко выходящих за минимум морали и даже за возможности человека, поэтому даже частичное выполнение таких ее предписаний, как прощение, забота, благотворительность и т. п., вызывают активное одобрение или даже восхищение. У справедливости – максимальная нормативная сила (максимально интенсивное осуждение) и минимальная ценность (минимальное одобрение), у любви–заботы – наоборот [Прокофьев, 2013, с. 17–18, 20, 25–27]. Напрашивается ассоциация дихотомии «любовь – справедливость» с дихотомией *жэнь* 仁 – *и* 義, однако, по всей видимости, *и* 義 нельзя отождествлять с минимумом морали, поскольку оно **предполагает исполнение поступков, весьма далеко идущих в плане самоограничения и самопожертвования**, например, самоубийство в ряде ситуаций<sup>47</sup>. *И* 義 напрямую связано с наградами, потому что «устанавливает заслуги/достижения» (ср. *Шэнь цзянь*: *Юань ши чжан* 1) – не в том смысле, что *и* 義 распределяет награды, а в том, что только поведение сообразно *и* 義 достойно награды. **С соблюдением *и* 義 также древние китайцы связывают высший типа «почета» (*жун* 榮) (а с несоблюдением, соответственно, – *жу* 辱 «позор»).**

Сюнь-цзы: *Жун жу* 5–7

義之所在，不傾於權，不顧其利... 先義而後利者榮，先利而後義者辱

Там, где пребывает *и*, не склоняются к взвешиванию [выгод], не заботятся о своей пользе... те, кто [полагают] первым *и*, а последующей пользу, – [будут] в почете; те, кто [полагают] первой пользу, а последующим *и*, – [будут] в позоре<sup>48</sup>.

1.3.13. **Применение *и* 義 может далеко выходить за рамки «области справедливости»** (т. е. условий, при которых вообще возможно применять категорию «справедливость», выдвинутых Д. Юмом и широко обсуждаемых/уточняемых в современном дискурсе этики справедливости). «Область справедливости» будет иметь место, когда 1) есть доступность таких средств для действия, распределение которых может породить конфликт интересов 2) у людей наличествуют разные «концепции блага», «жизненные планы» или просто резоны для появления конфликтующих притязаний,

<sup>47</sup> См. *Хуайнань-цзы*: *Бин люй сюнь* 22 兵之所以強者，民也；民之所以必死者，義也；義之所以能行者，威也。 «То, чем сильна военная сила, – народ; то, из-за чего народ необходимо [пойдет на] смерть, – *и*; то, с помощью чего и проводится [в жизнь], – *вэй*-грозность/авторитетность»; ср. также полемику моистов и конфуцианцев с янистами по поводу того, что ценнее – *и* 義 или *шэнь* 生 «жизнь» / *шэнь* 身 «собственная личность»: *Мо-цзы*: *Гуй и* 1; *Мэн-цзы* 6A10. Про то, что *и* 義 предписывает самопожертвование в ряде ситуаций, также говорят следующие фрагменты: *Янь-цзы* *Чунь-цю*: *Хэлюй*, 2-ой год [правления] 13; *Чжань го цэ*: *Цинь ван вэнь* *Гун-цзы* *Та* 5; *Синь шу*: *И юн* 10–11; *Синь шу*: *Цзе ши* 21; *Вэнь-цзы*: *Шан и* 17; *Ши цзи*: *Чжао ши цзя* 100; *Ши цзи*: *Ли Сы лечжуань* 14; *Ши цзи*: *Пин чжунь шу* 44; *Чжунь лунь*: *Шэнь да чэнь* 2; *Кун-цзы* *цзя юй*: *Ли цзюнь* 1 и др.

<sup>48</sup> Ср. также *Сюнь-цзы*: *Чжэнь лунь* 37.

3) люди рассматриваются как приблизительно равные по силе даже если это не так, но могло бы быть так, и 4) люди могут кооперировать и кооперирование в определенных, но не в любых пределах оправдано<sup>49</sup>. Как и «справедливость», *и* 義 может употребляться в ситуации конфликта интересов (условие 1), но если «справедливость» направлена на итог конфликта (должное разделение благ), *и* 義 формулируется **безотносительно к исправлению результата конфликта** и выражает не должное соотношение обязанностей/заслуг и прав/благ, а просто указывает на приличествующие данной социальной роли обязанности, занятия и поступки (вторая часть соотношения им не подразумевается). Поэтому *и* 義 свободно применяется к ситуациям, когда у людей не существует разных принципов, предполагающих конфликт интересов, и к ситуациям, когда люди не равны по силе и не воспринимаются даже потенциально равными, например – **по отношению к себе или в семье**.

1.3.14. Аристотель отказывает в распространении справедливости в строгом смысле на рабов и детей, а также на себя самого, поскольку невозможна безусловная неправосудность по отношению к своей собственности, ибо никто себе добровольно не вредит; справедливость в полной мере применяется только между свободными и равными и в начальствовании и в подчинении гражданами полиса<sup>50</sup>. В современном дискурсе этики справедливости обсуждается применимость справедливости в семье как институте, в котором работает по преимуществу этика заботы [Прокофьев, 2013, с. 226–255]. Когда древние китайцы говорят об *и* 義, им и мысли не приходит в голову воспрещать его применение в семье или между неравными членами общества (китайцами выделяется *и* 義 «отцов», «сынов», «мужей» и «жен», см. § 1.2.9). **И 義 как раз и есть принципы правильного поведения в рамках человеческого неравенства (условие 3), и обеспечить гармонию или даже унификацию «концепций блага» (условие 2) людей – их цель**<sup>51</sup>. Кроме этого, применение к себе самому некоторые древнекитайские философы вообще возводят в сущность *и* 義.

Чунь-цю фань лу: Жэнь и фа 1

《春秋》之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我，故仁之為言人也，義之為言我也... 仁之法在愛人，不在愛我。義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗予為義。人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁... 先飲食而後教誨，謂治人也... 先其事，後其食，謂治身也... 義治我，躬自厚而薄責於外，此之謂也...

То, об упорядочении чего [говорят] «Весны и осени», – [это другие] люди и я/мы [сами]. То, что вносит порядок в [других] людей и меня/нас, – [это] гуманность и *и*. С помощью гуманности (*жэнь*) приносится мир людям, с помощью *и* (в древнем чтении подобно *во*) выправляется я/мы (*во*), поэтому гуманность (*жэнь*) как слово – [это] человечность (*жэнь*), *и* (*и/во*) как

<sup>49</sup> Наш перечень составлен на основе обзора разных интерпретаций «области справедливости» в [Прокофьев, 2013, с. 141–162].

<sup>50</sup> См. Никомахова этика: Книга пятая 1134b10–15.

<sup>51</sup> Ср. Мо-цзин: Шан тун, верхняя часть 1–6 子墨子言曰：「古者民始生，未有刑政之時，蓋其語『人異義』。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合... 夫明序天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以為天子... 天子唯能壹同天下之義，是以天下治也... «Учитель учителей Мо сказал: “В древности, во время, [когда] народ только появился [и] еще не было наказаний и государственного управления, [поведение людей] покрывалось такой максимумой: ‘у людей [были] разные *и*’. Вот почему у одного человека было одно *и*, у двух людей – два *и*, у десяти людей – десять *и*, [а если] таких людей брать целую массу, то, что они называли *и*, – также было бы целая масса. Вот почему люди [считали] тем [самым] свое *и*, почему [считали] не-тем *и* [других] людей, поэтому в отношениях [считали] друг друга не-такими [т. е. неправильными]. Вот почему внутри – [между] отцами и сыновьями, старшими и младшими братьями начинались обиды и ненависть, разобщение и рассеянность, невозможность [жить во] взаимной гармонии и согласии... Ведь ясно, что то, от чего [возникает] смута в Поднебесной, – рождается от отсутствия старшинства в государственном управлении. По этой причине был выбран достойнейший и способнейший в Поднебесной и установлен в качестве Сына Неба... Только Сын Неба может унифицировать *и* Поднебесной. Вот поэтому в Поднебесной [может быть] порядок...”».

слово – [это] я/мы (*во*)... Образец для гуманности состоит в любви к [другим] людям [и] не состоит в любви ко мне/нам. Образец *и* состоит в выправлении меня/нас [и] не состоит в выправлении [других] людей. [Если] Я/мы не выправили себя, хотя и можем выправить [других] людей, [«Весны и осени»] не дают [нам] считаться *и*. [Если другие] люди не любимы кем-то, хотя бы [он] сильно любил себя, [«Весны и осени»] не дают [ему] считаться гуманным... Сначала напоить и накормить, а потом обучить и наставить – [вот это] называется «упорядочить людей»... Сначала [сделать] свое дело, потом [съесть] свою еду – [вот это] называется «упорядочить [собственную] личность»... [Когда] *и* упорядочивает меня/нас – с собственной персоны [спрашивать] много, а с внешних спрашивать мало – имеется в виду это.

После данного рассуждения Дун Чжуншу 董仲舒 (190/179–120/104 до н. э.) **мы не можем интерпретировать и 義 в качестве реактивного поведения. И 義** – это наше личное правильное действие в любых ситуациях, не только и не столько в ситуациях равенства и конфликта интересов.

1.3.15. Поскольку *и 義* лишь ситуативно согласуется с пунктами А), Б) и В) понимания как «частной/узкой справедливости», а **настоящее его значение – шире**, переводить его так не точно и не корректно.

## 2. И 義 как «долг»

**2.1. Техническое понятие «долга».** Слово «долг» намного более соответствует смыслу термина *и 義*, хотя и тут есть свои нюансы.

2.1.1. Широко известно классическое определение долга, данное И. Кантом:

*Основоположение к метафизике нравов* II.1<sup>52</sup>

[S.400–401 5] ...долг есть необходимость действия из уважения к закону.

Сообразываясь с этим определением и с языковой интуицией, можно выделить следующие условия, которым должно удовлетворять употребление *и 義*, чтобы его можно было переводить как «долг»:

А) выражать **необходимость** или высокую степень обязательности действия («долг» – нормативная, предписывающая действия категория);

Б) выражать **мотивацию, не определяемую личными аффектами или интересами**, но (в случае неморального или околomorphicного долга) внешней необходимостью или (в случае морального долга) внутренним свободным принятием, уважением к моральному закону;

В) употребляться (может быть, даже преимущественно) в моральном контексте, но **не обязательно только в нем** (ср. русское «долг» как моральный долг или как денежный долг или английское ‘duty’ как моральный долг и как должное вознаграждение в виде налога на таможне).

2.1.2. В первом толково-этимологическом словаре Сюй Шэня *Шо вэнь цзе цзы* 說文解字 «Изыяснение знаков и толкование иероглифов» (ок. 100 г. н. э.) иероглиф *и 義* определяется так:

*Шо вэнь цзе цзы: Часть «во»* 8359

義 : 己之威儀也。

«И – это [наш] собственный внушающий [уважение или трепет] эталон [морально-ритуального поведения]».

В этом определении, по нашему мнению, можно видеть своеобразный вариант, предвосхищающий Кантово определение более чем на полторы тысячи лет. Слово *и 義*, этимологически производное от *и 義*, применяется в древнекитайской философии в смысле **правил поведения** (в том числе чисто формального), которые восприни-

<sup>52</sup> Здесь и далее все цитаты из сочинений И. Канта приводятся по изданию: [Кант, 1997].

маются как **видимый шаблон для поведения других людей**. *Вэй* 威 же – это что-то **внушающее трепет** (*вэй* 畏), **не обязательно из страха, но также и из величия**<sup>53</sup>. Словосочетание *вэй* и 威儀 грамматически обычно употребляется в значении сочинительном («грозность и эталонность»), но можно их интерпретировать и в подчинительном значении («внушающий уважение эталон[ность] / внушение уважения эталонностью»). Если отвлечься от первой части определения И. Канта («необходимость действия») и иметь в виду, что И. Кант говорит **о нашем отношении к объекту «долга»** («уважение к закону»), а Сюй Шэнь, наоборот, **об отношении объекта «долга» к нам** («внушающий уважение эталон/закон»), сущностная сходность их мысли очевидна.

**2.2. Понимание и 義 как «долга».** Но сходства есть не только в этом. «Необходимость действия» (условие А) также предполагается и 義.

2.2.1. Древние китайцы **постоянно указывают на влияние и 義**. И 義 *ши* 使 «побуждает»<sup>54</sup>, *хуа* 化 «преобразовывает [к лучшему]»<sup>55</sup>, *фу* 服 «подчиняет»<sup>56</sup>, скрепляет волю и просто лишает возможности выбора (*бу дэ* и 不得已)<sup>57</sup>.

*Чжуан-цзы: Жэнь вэнь ши* 3

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒... 為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！...」

Чжунни сказал: «В Поднебесной великих определяющих [наше поведение фактора] – два: один из них – [это небесное] предопределение; [а еще] один из них – [это] и. Любовь ребенка к родным – предопределение, [ее] нельзя отвязать от сердца; служба слуг господам – и, не иметь подходящего [дела] и [в то же время] не быть господином – нет места между Небом и Землей, куда можно было бы убежать от этого. Это называется великими определяющими [наше поведение факторами]... У тех, кто являются слугами или сынами людей, – по сути [их статуса] есть нечто, относительно чего [они] не имеют выбора, [они] поступают [сообразно] естеству дел и забывают про собственную личность, откуда [будут они иметь] свободное время радоваться жизни и ненавидеть смерть!...»

2.2.2. Поскольку «долг» предписывает, «закон», об уважении к которому говорит И. Кант в связи с определением «долга», – это, конечно, не обычный юридический закон, а императив.

<sup>53</sup> Ср. *Чунь-цю Цзо чжуань: Сян-гун, 31 год [правления] 2 ...何謂威儀，對曰，有威而可畏，謂之威，有儀而可象，謂之儀，君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之... «...Что называется *вэй*-грозностью/авторитетом/величием и *и*-эталонностью? [Ему был] ответ: [когда] имеют *вэй*-грозность/авторитет/величие и [перед ними] можно трепетать – называется это *вэй*-грозность/авторитет/величие; [когда] имеют эталонность и [им] можно подражать – называется это эталонностью. [Если] господин имеет *вэй*-грозность/авторитет/величие и эталонность господина, его слуги трепещут [перед ним] и любят его, [берут его поведение за] правило и подражают ему...». Ср. также: *Синь шу: Дао шу* 4 容服有義謂之儀...誠動可畏謂之威 «В облике и одежде есть и – называется это *и*-эталонностью... [когда] действие из искреннего энтузиазма может вызвать трепет – называется это *вэй*-грозность/авторитет/величие». И 儀 может также пониматься не в моральном контексте просто как «эталон» для чего либо, ср. *Гуань-цзы: Син ши цзе* 48.*

<sup>54</sup> См. *Лунь юй* 5.16.

<sup>55</sup> См. *Сюнь-цзы: Бу гоу* 9.

<sup>56</sup> См. *Лунь юй* 13.4; *Гуань-цзы: Синь шу, нижняя часть* 1; *Гуань-цзы: Ди цзы чжи* 1; *Вэнь-цзы: Шан и* 16; *Хань шу: Гунсунь Хун Бу Ши Эр Гуан чжуань* 6 и др.

<sup>57</sup> Ср. *Хоу Хань шу: Чжу Лэхэ ле чжуань* 35 ...夫忠臣憂世，犯主嚴顏，譏刺貴臣，至以殺身滅家而猶為之者，何邪？君臣義重，有不得已也... «...Ведь когда преданный слуга заботится о [своем] поколении, противится [пустому] пафосу на лице правителя, шутит и насмеяется над ценными слугами, вплоть до того, что [провоцирует] собственное убийство и губит семью, а все равно делает это – зачем? И господ и слуг тяжело, нет никакого иного выбора...».

*Основоположение к метафизике нравов II.1*

[S.412–413 15–20] Представление объективного принципа, поскольку он принудителен для воли, носит название веления (разума), а формула веления называется **императивом**.

[S.414–414 5–15] Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного действия как средство достигнуть чего-нибудь другого, чего желают (или что, во всяком случае, может быть желаемо). Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какое-нибудь действие, как [необходимое] само по себе, без отношения к иной цели, как объективно необходимое.

[S.416–416 5–15] ... Он (категорический императив. – С.Р.) касается не материи действия и не того, что из него должно последовать, но формы и принципа, из которого оно само следует; существенно-добрым в этом действии будет умонастроение, исход же может быть каким угодно. Этот императив может быть назван императивом **нравственности**.

Ли *理* «принцип» и *и* *儀* «эталон», через которые определяется *и* *義*, также не идентичны *фа* *法* «закону/образцу», в юридическом плане связанному с распределением наград и наказаний в народе<sup>58</sup>.

*Гуань-цзы: Син ши цзе* 48

儀者，萬物之程式也。法度者，萬民之儀表也。禮義者，尊卑之儀表也。故動有儀則令行，無儀則令不行...

Эталон – мера измерения и шаблон для [всей] тьмы вещей; законы и меры – эталон и гномон для [всей] тьмы народа. Ритуал и *и* – эталон и гномон почтенного и презренного. Поэтому [если] в действиях есть эталонность, то приказы проводятся [в жизнь], [если же] нет эталонности, то приказы не проводятся [в жизнь]...

*Ли* *理* «принцип» и *и* *儀* «эталон» обладают императивностью<sup>59</sup>. Вопрос состоит в том, какого рода эта императивность.

2.2.3. Кантовский «категорический императив» имеет три формулировки, которые сам автор связывает между собой как форму, материю и полное определение<sup>60</sup>. Для нас они важны тем, что позволяют понять способ отношения воли к моральному закону.

*Основоположение к метафизике нравов II.1*

[S.420–421 20] Таким образом, существует только один-единственный категорический императив и притом следующий: *поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом*.

[S.429–429 10–15] ...Практический императив, таким образом, будет следующий: *Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели*.

[S.434–434 5–10] ...совершать всякое действие лишь по максиме, которая могла бы быть всеобщим законом, а следовательно, лишь так, *чтобы воля через свои максимы могла одновременно рассматривать себя самое как всеобщезаконодательную*.

2.2.4. В § 1.2.10 мы обсуждали универсальность, общезначимость и нацеленность *и* *義* на общие интересы (*гун* 公). Мы не утверждаем, конечно, что древние китайцы настолько детально продумывали принципы долга, что фактически идентифицировали их общезначимость с логической непротиворечивостью, как то делает И. Кант, но сам дух общезначимости виден и там и там.

2.2.5. Две остальные формулировки стоит разобрать детальнее. Отношение к человеку соотносимо и *義* древними китайцами осмыслялось через взаимоотношение *и* *義* и *ли* *利* «пользы». Есть по крайней мере три типа их соотношения. Одно – ан-

<sup>58</sup> Идентичны они могли быть только, если того требовала критика *и* *義* в ряде продаосских теорий, см. напр: *Хуайнань-цзы: Ци су сюнь* 17. Про противопоставление *и* *義* и *фа* *法*, или идею, что *фа* *法* должны воплощать *и* *義*, см. *Ли цзи: Чжун юн* 20; *Сюнь-цзы: Цзюнь Дао* 1; *Хуайнань-цзы: Чжу шу сюнь* 20; *Хань шу: Гунсунь Хун Бу Ши Эр Гуан чжуань* 6.

<sup>59</sup> По поводу императивности *ли* *理* «принципа» ср. *Сюнь-цзы: Да люэ* 21.

<sup>60</sup> См. *Основоположение к метафизике нравов II.1* S. 435–436 20–25.

тонимичное (там, где *ли* 利, исчезает *и* 義, и наоборот), традиционно связываемое с конфуцианской философской позицией и в аргументированной форме выраженное, например, у Дун Чжуншу<sup>61</sup>.

Чунь-цю фань лу: Шэнь чжи ян чжун юй ли 1

天之生人也，使人生義與利。利以養其體，義以養其心。心不得義不能樂，體不得利不能安。義者心之養也，利者體之養也。體莫貴於心，故養莫重於義，義之養生人大於利。

«[Когда] Небо рождает людей, [оно] заставляет [в] людях рождаться *и* и пользу. Польза – чтобы вскармливать составные части их [тел], *и* – чтобы вскармливать их сердце. [Если] сердце не получает *и*, не может радоваться, [если] составные части [тела] не получают полезное, не могут находиться в покое. *И* – вскармливание сердца, польза – вскармливание составных частей [тела]. Из составных частей ничто не ценнее сердца, поэтому во вскармливании ничто не весомее *и*, вскармливание и поддержание жизни в людях [от] *и* – больше, чем [от] пользы»;

Второе – уравнивающее (*и* и есть *ли*), традиционно связываемое с (поздне)моистской позицией (ср. цитированный выше *Мо-цзин* А8). Есть, однако, и промежуточная позиция, широко представленная в *И цзине*, древнекитайской исторической (в том числе и в обработанных конфуцианцами исторических хрониках), легистской, синкретической и поздниханьской в целом литературе, утверждающая, что *и* 義 – это корень *ли* 利.

Кун цун цзы: Цза сюнь 10

孟軻問牧民何先？子思曰：「先利之。」曰：「君子之所以教民，亦有仁義而已矣，何必曰利。」子思曰：「仁義，固所以利之也。上不仁，則下不得其所；上不義，則下樂為亂也。此為不利大矣。故《易》曰：『利者，義之和也』...」

Мэн Кэ спросил, что [идет] прежде всего в [деле] пастырства над народом. Цзы-сы сказал: «Прежде всего [следует] приносить ему пользу». [Мэн Кэ] сказал: «То, чем благородный муж учит народ, – только гуманность и *и*, и все! Зачем необходимо говорить о пользе?» Цзы-сы сказал: «Гуманность и *и* – в сущности и есть то, чем [следует] приносить ему пользу. [Если] верхи не гуманны, то низы не найдут себе места; [если] верхи не [имеют] *и*, то низы буду рады делать смуту. Это называется “неполезность великая”! Поэтому в *И[цзине]* сказано: “Польза – гармония с *и*”...».

Некоторые формулировки этой позиции – это фактически расширенные или видоизмененные формулировки моистского тезиса<sup>62</sup>, что *и* 義 есть *ли* 利, а некоторые (подчас даже в одном и том же произведении) – уточнения к тезису о том, что *и* 義 важнее «пользы», поскольку с помощью *и* 義 долговременное достижение «пользы» только и возможно<sup>63</sup>.

2.2.6. Подобный разброс позиций свидетельствует, что даже сторонники жесткого противопоставления *и* 義 и *ли* 利 не могли до конца избавиться от целерезультативного понимания *и* 義, но в то же время живее прочих чувствовали, что целерезультативность *и* 義 – второстепенное свойство, которое, если мы поставим его во главу угла, способно разрушить само существование *и* 義, состоящее в уважении к другому. Поэтому-то обычно те, кто связывал *и* 義 и *ли* 利 «пользу», говорили, что мы с помощью *и* 義 прежде всего приносим пользу другим людям, и уже через это – себе.

<sup>61</sup> См. также: *Лунь юй* 4.16; *Мэн-цзы* 1А1 и везде; *Ли цзи*: *Да сюэ* 16; *Сюнь-цзы*: *Жун жу* 5–7; *Хоу хань шу*: *Ли Ду ле чжуань* 10 и др.

<sup>62</sup> См. напр.: *Шан цзюнь шу*: *Кай сай* 5; *Хань Фэй-цзы*: *Вай чжу шо ю*, верхняя часть 142; *Чунь-цю Цзо чжуань*: *Чэн-гун 16-тый год [правления]* 2; *Люй-ши чунь-цю*: *Сянь цзи* 2; *Люй-ши чунь-цю*: *Цзунь ши* 5; *И цзин*: *Цянь* 9; *Хуайнань-цзы*: *Чжу шу сюнь* 20–28; *Го юй*: *Чжоу юй*, нижняя часть 26; *Го юй*: *Чжоу юй*, нижняя часть 26.

<sup>63</sup> См. напр.: *Чунь-цю Цзо чжуань*: *Чжао-гун, 10-тый год [правления]* 2; *Го юй*: *Чжоу юй*, средняя часть 15; *Го юй*: *Цзинь юй эр* 17; *Да Дай ли цзи*: *Сы дай* 16.

Авторы же, отрицающие связь *и* 義 и *ли* 利, отрицают связь *и* 義 и *сы* 私 «частной/личной» пользы. Таким образом, дух второй формулировки «категорического императива» тоже присутствует в китайском *и* 義.

2.2.7. Было ли у древних китайцев представление об автономности побуждения воли «долгом»? Из предыдущего анализа мы знаем, что причиной поступков согласно *и* 義 не могут быть ни личные интересы (потому как *и* 義 противоположно *сы* 利 私利 «личной пользе», см. § 2.2.6), ни личные аффекты типа расположения, любви, привязанности и т. п. (потому как *и* 義 отлично от *жэнь* 仁 «гуманности», с которой все эти аспекты связываются, ср. *Чжуан-цзы*: *Жэнь вэнь ши* 3; *Хань Фэй-цзы*: *Цзе Лао* 4). В этом смысле формально китайское понимание *и* 義 удовлетворяет условию Б) смысла «долг». Однако, как нам кажется, в древнекитайской философии есть и представление о **самовольном следовании *и* 義 из восхищения перед ним**.

2.2.8. Во-первых, *и* 義 связано с разными формами уважения (см. § 1.3.11). *И* 義 – это принцип уважения к другому (в отличие от *ли* 禮 «ритуала» как внешней формы уважения), но в то же время **чувство, которое мы испытываем по отношению к носителю *и* 義, – тоже своего рода уважение**. Как мы писали выше, человек покоряется *и* 義, поскольку он испытывает *вэй* 畏 «уважение-ужас/трепет»<sup>64</sup> перед *вэй* 威 «грозностью/авторитетом/величием» *и* 義<sup>65</sup>. *Вэй* 威 – это нечто ужасное, что может вызвать в человеке сильный страх к себе, но также и что-то авторитетное, что, наоборот, может увлечь за собой, стать нормой, образцом для подражания<sup>66</sup>. Если же сомневаться в том, что «трепет» – это чувство, свидетельствующее именно об автономии воли, можно отметить, что обычно в древнекитайских текстах слово *и* 義 употребляется как объект для глаголов *зуй* 貴 «ценить» и *чжун* 重 «высоко ставить» (досл. «считать тяжелым») <sup>67</sup>, которые, конечно, в большей степени предполагают свободный выбор.

2.2.9. Во-вторых, в древнекитайской философии была целая дискуссия о характере предписательности *и* 義 между Мэн-цзы (Мэн Кэ 孟軻 ок. 372–289 до н. э.) и Гао-цзы 告子 (IV в. до н. э.).

*Мэн-цзы* 6A4<sup>68</sup>

告子曰：「...義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」

Гао-цзы сказал: «... Гуманность – внутренняя, не внешняя; *и* – внешнее, не внутреннее». Мэн-цзы сказал: «Почему [Вы] называете гуманность внутренней, [а] *и* – внешним?». [Гао-цзы] сказал: «Тот [человек] – старший, и я [отношусь] к нему [как подобает относиться к] старшему – [это] не [значит, что] имеется старшинство во мне; подобно тому, как, [положим], та [вещь] белая, и я [считаю] ее белой, следуя ее белизне вонне, поэтому называю это [все] внешним». [Мэн-цзы] сказал: «[Если говорить об] отличиях, связанных с белизной белой ло-

<sup>64</sup> У этого слова, как и в русском языке, первое значение сильного страха вполне естественно расширяется до уважения/трепета перед объектом страха. По поводу связи *вэй* 畏 с *и* 義 ср. *Шю юань*: *Тань цун* 15. Всего нами найдено 6 случаев словосочетания *вэй* и 畏義 «трепетать перед *и*» по базе данных СТР.

<sup>65</sup> Ср. *Хуайнань-цзы*: *Бин люй сюнь* 22 兵之所以強者，民也；民之所以必死者，義也；義之所以能行者，威也。 «То, чем сильна военная сила, – народ; то, из-за чего народ необходимо [пойдет на] смерть, – *и*; то, с помощью чего и проводится [в жизнь], – *вэй*-грозность/авторитетность». См. также: *Инь Вэнь-цзы*: *Да дао ся* 1; *Вэнь-цзы*: *Шан* и 17.

<sup>66</sup> Синоним этого знака в *Эр я*: *Ши янь* 289 – *цзэ* 則 «норма/стандарт».

<sup>67</sup> 14 находок по СТР первого случая и 10 второго. Обычные слова уважения (*цзин* 敬, *цзунь* 尊, *гун* 恭) не используются или почти не употребляются с *и* 義, поскольку семантически, видимо, предполагают в качестве объекта людей или категории людей.

<sup>68</sup> См. так же *Мэн-цзы* 6A5.

шади, то [тут] нет, чем [ее можно] отличить от белизны белого человека; [но я] не понимаю: [разве] старшинство старшей лошади ничем не отличается от старшинства старшего человека? Далее, старшинство [ли] называется [именем] *и*, [или отношение к] нему как к старшему [называется именем] *и*?» [Гао-цзы] сказал: «[Если некто –] мой младший брат, то люблю его, [а если некто –] младший брат человека из Цинь, то не люблю [его]. Это [значит, что] охота [любить кого-то или не любить] создается мною, поэтому называю это внутренним. [Отношась к] старшинству человека из Чу [как подобает относиться к] старшим, [я совершенно] так же [отношусь к] старшинству наших [людей как подобает относиться к] старшим. Это [значит, что] охота [относиться кому-то как к старшему] создается старшинством, поэтому называю это внешним». [Мэн-цзы] сказал: «Наслаждение жареным мясом, [приготовленным] человеком из Цинь, ничем не отличается от наслаждения жареным мясом, [приготовленным] нашим [человеком]. Ведь [если нечто является подобной] вещью, то [с ней] так же обстоят дела [как и с ей подобными]; [если] так, то наслаждение жареным мясом, [по-вашему], также [явление] внешнее?»

Аргументы Мэн-цзы и его оппонента крутятся вокруг двух вещей: (1) как поведение по отношению к разным категориям людей *и* 義 определяется-таки тем, к какой категории принадлежит объект его приложения, но (2) **как наше собственное поведение оно определяется нашими собственными волевыми усилиями**. Гао-цзы постоянно указывает на первый факт, а Мэн-цзы постоянно пытается показать, что, несмотря на это, факт (2) важнее и фундаментальнее в характере *и* 義. Мэн-цзы полностью интериоризировал *и* 義, определив его как особое изначальное природное состояние человеческого сердца. Его главный идейный оппонент Сюнь-цзы, который мог следовать линии Гао-цзы [Goldin, 2000, p. 113–146], считал, что *и* 義 не присуще нашему сердцу изначальное и мы сами создаем *и* 義 как горшечник – горшок. Но это значит, что и по Сюнь-цзы **мы сами, а не кто-то за нас, наделяем «принципами» *и* 義 весь мир вокруг**.

Сюнь-цзы: Ван чжи 18

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貴之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子、夫婦，是之謂至亂。

«Небо и Земля – начало жизни; Ритуал и *и* – начало порядка; благородный муж – начало ритуала и *и*; создавать их, пронизывать ими, накапливать и умножать их, осуществлять и любить их – начало благородного мужа. Поэтому Небо и Земля рождают благородных мужей, благородные [же] мужи наделяют принципами Небо и Землю; благородный муж – [важнейший член] триады с Небом и Землей, узел, связывающий всю [тьму] вещей, отец и мать народа. [Если] не было бы благородных мужей, то Небо и Земля не были бы наделены принципами, ритуал и *и* не объединяли бы все под своим главенством, наверху не было бы господ и учителей, внизу не было бы отцов и детей, мужей и жен, [а] это называется предельной смутой».

*И* 義 – явление, которое крупные философы понимали как исходящее и зависящее **от самого человека**. Опять же, в приближении это похоже на интуиции И. Канта. Таким образом, в древнекитайской философии с достаточной степенью сходства можно найти и следы понимания *и* 義 сообразно нашему условию Б).

2.2.10. Что касается условия В), то про него мы уже говорили при обсуждении сходства *и* 義 с «общей/широкой справедливостью» и моралью. *И* 義 действительно, по большей части употребляется в моральных контекстах, но может обозначать и просто «должное» действие, например, какого-то природного феномена (движений *инь* и *ян*) или действие, соответствующее ситуации или ремеслу (например, тому, что должен знать полководец). Условию В), таким образом, это слово удовлетворяет также.

2.2.11. Поскольку *и* 義 удовлетворяет всем условиям, сообразно которым **его можно считать древнекитайским эквивалентом современного понятия «долг»**, логично заключить, что так его и следует переводить или, мягче, стремиться перевести в большинстве возможных случаев.

**2.3. Отличия и 義 от «долга» европейской культуры.** Кое в чем, однако, и 義 не совпадает с западноевропейским концептом «долга». Все слова, выражающие понятие «долг» в основных языках западноевропейской философии, восходят либо к латинскому *debere* («быть должным», от *de-* «от-» + *habere* «иметь/держатъ») [Дворецкий, 1976, с. 288] (английское 'duty', французское 'devoir') [Klein, 1966, p. 491], либо к старому верхненемецкому *rflagan* («выступать за что-то / притязать / поддерживать») (немецкое 'Pflicht') [Kluge, 1899, S. 297]. У русского слова «долг» этимология похожая [Фасмер, 1986, с. 524]. Все эти слова предполагают либо нечто, что ты имеешь и что следует отдать другому, либо нечто, за что ты свободно выступаешь или что ты требуешь с другого – **что-то, что ты имеешь или требуешь как «свое» право.**

2.3.1. Этимология и 義 другая. Сюй Шэнь возводит этот иероглиф к двум графемам – *во* 我 и *ян* 羊. Графема *во* 我 – по всей видимости, является этимоном: древнее чтение и 義 совпадало или практически совпадало с *во* 我 [Karlgren, 1972, no. 2a-g, 2r-t]; [Старостин, 1989, с. 690]; [Schuessler, 2009, p. 219], оба иероглифа были часто взаимозаменяемы в древних текстах [Jia, Kwok, 2007, p. 33–34]. Начертание *во* 我 современными исследователями возводится к изображениям топорика, копья-клевецца или секироподобного оружия, которые часто использовались как знаки клановых имен и естественным образом ассоциировались с клановыми группами людей [Jia, Kwok, 2007, p. 34], откуда позже, когда пиктограмма была инкорпорирована в письменную систему, она органично получила значение «мы» (как клан) или, вероятно много позднее, «я» (вождь). *Ян* 羊 «баран» в составе иероглифа *во* 我 интерпретировался как символ добра и красоты еще Дуань Юйцаем (1735–1815), однако современные исследователи из-за непрозрачности связи «барана» и «доброто/красиво» склонны возводить начертание данной графемы в и 義 к перьям или крюку, которые украшают верхнюю часть оружия. Все начертание иероглифа и 義 (оружие, украшенное ритуальными перьями), таким образом, призвано выразить «величие/грозноту эталонного поведения» (*вэй* и 威儀) клана и/или вождя [Jia, Kwok, 2007, p. 35–37], что и зафиксировано в определении Сюй Шэня.

2.3.2. Как замечают Цзиньхуа Цзя и Панг-фэй Квок, в связи с такой этимологией смысл и 義 «эволюционирует в две взаимосвязанные ветви значений. Первое – это “вызывающие трепет манеры” клана; оно же потом постепенно расширилось и стало указывать на стратифицированное [по социальным ролям] поведение членов клана, а потом – и общества в целом. Второе [значение] – это клановые “обязанности”; оно также расширилось и стало указывать на **стратифицированные [по социальным ролям] обязанности и добродетельные поступки всех членов общества...** оба [значения]... теснейшим образом связаны друг с другом и выражались изначально одним и тем же иероглифом. Первая ветвь значений, которая кажется более примитивной, чем вторая, позднее стала писаться [с использованием иероглифа] и 儀... довольно поздно, вероятно в ранней Хань» [Jia, Kwok, 2007, p. 41].

2.3.3. Европейский «долг» – это нечто «свое», право, которое должно быть защищено. Поэтому этим словом в европейской культуре часто обозначается право на материальное благо (денежный долг, таможенный взнос и т. п.). Данное понятие напрямую связано с европейским правосознанием, идеей прав и свобод личности. Китайское и 義 – это твое личное правильное поведение, по которому тебя оценивают другие. Оно не употребляется для обозначения материального долга, ибо говорит не об удовлетворении чужих прав, а о выполнении своих обязанностей – **подходит к идее «долга» как бы с другой стороны.** В связи с этим, возможно, точнее переводить и 義 не как «долг», а как «должное [действие/отношение и т. п.]». В этом русском слове больший акцент на правильность действия и меньший – на идею прав другого, как и в китайском и 義.

## Список литературы

- Аристотель.* (1984) Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль.
- Гулевич О.А.* (2011) Социальная психология справедливости. М.: Ин-т психологии РАН. 288 с.
- Дворецкий И.Х.* (1976) Латинско-русский словарь. М.: Рус. яз. 1096 с.
- Кант И.* (1997) Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. III. М.: Моск. филос. фонд. 784 с.
- Кобзев А.И.* (2002) Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит. 606 с.
- Переломов Л.С.* (2000). Конфуций: «Лунь юй». М.: Вост. лит. 588 с.
- Прокофьев А.В.* (2013) Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М. 512 с.
- Старостин С.А.* (1989) Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука. 725 с.
- Фасмер М.* (1986) Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М.: Прогресс. 576 с.
- Фельбер Р.* (1972) Терминологический анализ понятия «справедливость» в древнем Китае // Общество и государство в Китае. 3-я Научная конференция. Ч. I.e. М.: Ин-т востоковедения РАН.
- Этика: Энцикл. слов. (2001). М.: Гардарики. 671 с.
- Chan, Alan K.L.* (2011) Harmony as a Contested Metaphor and Conceptions of Rightness (Yi) in Early Confucian Ethics // How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity. B.: de Gruyter. P. 37–62.
- Chung-ying, Cheng* (1972) On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality // Philosophy East and West. Vol. 22. № 3. P. 269–280.
- Goldin P.R.* (2000) Xunzi in the Light of Guodian Manuscripts // Early China. № 25. P. 113–146.
- Goldin P.R.* (2008) When *Zhong* 忠 Does Not Mean “Loyalty” // Dao. № 7. P. 165–174.
- Graham. A.C.* (2003) Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong. 605 p.
- Jia, J., & Pang-Fei, K.* (2007). From clan manners to ethical obligation and righteousness: A new interpretation of the term Yi, Journal of the Royal Asiatic Society. Series 3. Vol. 17. № 1. P. 33–42.
- Karlgren B.* (1972) Grammata Serica Recensa. Taipei: Museum of Far Eastern Antiquities (reprint 1957). 332 p.
- Klein E.A.* (1966) Comprehensive Etymological Dictionary of The English Language. Vol. I. Amsterdam: Elsevier Publishing Company. 853 p.
- Kluge F.* (1899) Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Strassburg: Trübner. 600 p.
- Mikula G., Petri B., Tänzer N.* (1990) What People Regard as Unjust: Types and Structures of Everyday Experiences of Injustice // European Journal of Social Psychology. Vol. 20. № 2. P. 133–149.
- Schuessler A.* (2009) Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa. Honolulu: University of Hawai'i Press. 425 p.

## Duty or Justice: Once Again About the Term Yi 義 in Ancient Chinese Philosophy

*Stanislav Rykov*

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow of the Department of Oriental Philosophies. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: stasrykov@mail.ru

The article presents a philosophical analysis of the ancient Chinese term yi 義 (usual Russian translations are ‘justice’, ‘morality’, ‘duty’). After analysis of many examples from ancient Chinese sources, the author concludes that it is incorrect to translate the term yi 義 as ‘justice’, because it is not understood as a principle of distribution of benefits and harms, does not imply the idea of ‘equality’ and is not conceived as anti-altruistic reaction in response to a problematic situation in ‘the scope of justice’. The translation of yi 義 as ‘morality’ is not accurate, as this term is used in non-moral contexts or considered as only a part of morality. The last translation of yi 義 as ‘duty’ appears to be correct, as yi 義 indicates the need for action not based on personal interests or affects.

**Keywords:** duty, justice, ancient Chinese philosophy, ethics

## References

- Aristotle. (1984) *Sochineniya*, 4 t. [Aristotle. Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- Chan Alan K.L. (2011) Harmony as a Contested Metaphor and Conceptions of Rightness (Yi) in Early Confucian Ethics, *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*. Berlin: de Gruyter, p. 37–62.
- Chung-yin, Cheng (1972) On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality, *Philosophy East and West*, vol. 22, no 3, p. 269–280.
- Dvoret'skii I.Kh. (1976) *Latinsko-russkii slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow: Russkii yazyk Publ. 1096 p. (In Russian)
- Etika: Entsiklopedicheskii slovar' (2001) [Ethics: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki Publ. 671 p. (In Russian)
- Fasmer M. (1986) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological Dictionary of Russian Language], vol. 1. Moscow: Progress Publ. 576 p. (In Russian)
- Fel'ber R. (1972) Terminologicheskii analiz ponyatiya "spravedlivost'" v drevnem Kitae. [Terminological Analysis of the Concept of 'Justice' in Ancient China], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. 3 Nauchnaya konferentsiya*, part I.e. Moscow: RAS Inst. of Oriental Studies Publ. (In Russian)
- Goldin P.R. (2000) Xunzi in the Light of Guodian Manuscripts, *Early China*, vol. 25, p. 113–146.
- Goldin P.R. (2008) When *Zhong* 忠 Does Not Mean "Loyalty", *Dao*, no 7, p. 165–174.
- Graham A.C. (2003) *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: Chinese University Press. 605 p.
- Gulevich O.A. (2011) *Sotsial'naya psikhologiya spravedlivosti*. [Social Psychology of Justice]. Moscow: RAS Inst. of Psychol. Publ. 288 p. (In Russian)
- Jia, J., & Pang-Fei, K. (2007). From clan manners to ethical obligation and righteousness: A new interpretation of the term Yi, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, vol. 17, no 1, p. 33–42.
- Kant I. (1997) *Sochineniya*, 4 t. [Works in 4 Volumes in German and Russian], vol. III. Moscow: Moskovskii filosofskii fond Publ. 784 p. (In Russian)
- Karlgren B. (1972) *Grammata Serica Recensa*. Taipei: Museum of Far Eastern Antiquities (reprint 1957). 332 p.
- Klein E.A. (1966) *Comprehensive Etymological Dictionary of The English Language*, vol. I. Amsterdam: Elsevier. 853 p.
- Kluge F. (1899) *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Strassburg: Trübner. 600 s.
- Kobzev A.I. (2002) *Filosofiya kitaiskogo neokonfutsianstva*. [Philosophy of Chinese Neo-Confucianism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 606 p. (In Russian)
- Mikula G., Petri B., Tänzer N. (1990) What People Regard as Unjust: Types and Structures of Everyday Experiences of Injustice, *European Journal of Social Psychology*, vol. 20, no 2, p. 133–149.
- Perelomov L.S. (2000). *Konfutsii: "Lun'yui"*. [Confucius: "Lun yu"] Moscow: Vostochnaya literature Publ. 588 p. (In Russian)
- Prokof'ev A.V. (2013) *Vozdavai' kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti*. [To Give Everyone What Is Due... Introduction to the Theory of Justice]. Moscow: Al'fa-M Publ. 512 p. (In Russian)
- Schuessler A. (2009) *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 425 p.
- Starostin S.A. (1989) *Rekonstruktsiya drevnekitaiskoi fonologicheskoi sistemy*. [Reconstruction of Ancient Chinese Phonetic System]. Moscow: Nauka Publ. 725 p. (In Russian)

*М.В. Рубец*

### **Влияние процессов модернизации на некоторые аспекты современного китайского языка**

*Рубец Мария Владимировна* – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: maria.bereznyak@gmail.com

В статье рассматривается проблема влияния процессов глобализации и технического прогресса на некоторые аспекты китайского языка: процессы заимствования и образования новых терминов, выработка лексики, эмотиконов и других явлений, сопровождающих интернет- и смс-коммуникацию. На материале научной (химической) терминологии, а также интернет-лексики (поликодовые тексты, в частности, эмотиконы) показаны примеры оперирования перцептивными представлениями: составление новых иероглифов для обозначения химических соединений из ключей, входящих в состав иероглифов, обозначающих исходные вещества, вступающие в реакцию; использование иероглифов для составления новых эмотиконов с опорой на их сходство с разными выражениями лиц, и т. д. Сделан вывод об общей склонности носителей китайского языка и культуры к пространственно-образному мышлению, не подвергшейся сильным трансформациям, несмотря на процессы модернизации и глобализации.

**Ключевые слова:** архаическое мышление, научная терминология, эмотиконы, китайский язык, перцептивные представления, поликодовый текст

Сильные межкультурные различия и отличия языков SAE (в терминологии Б.Л. Уорфа) и остальных языков мира, в частности экзотических языков американских индейцев, австралийских аборигенов и прочих этносов, были настолько поразительны, что привели к появлению в начале XX в. гипотезы лингвистической относительности, предполагающей взаимозависимость языка, культуры и мышления.

Но процессы глобализации и технического прогресса, происходящие в мире в настоящее время, воздействуют практически на все этносы<sup>1</sup>, заставляя вырабатывать либо заимствовать лексику, терминологию, определенный стиль общения. Под влиянием этих процессов происходят определенные изменения в естественных языках – как западных, так и восточных. Скажем, в арабском языке в последнее время наблюдается тенденция выработки собственной терминологии (наряду с заимствованной), касающейся различных гаджетов и прочих плодов технического прогресса, с использованием исконной арабской лексики в специальных терминологических значениях [Синькова, 2006].

Эти процессы все больше обнаруживают необходимость межкультурной коммуникации, для которой немаловажным моментом является взаимопонимание сторон. В связи с этим интерес представляют процессы заимствования и образования новых

<sup>1</sup> Даже в деревни индейцев пираха правительством было проведено электричество (генераторы), телевидение, радио, медицинские лаборатории, построены школы, что, несомненно, окажет влияние на терминологический состав языка [O'Neill, Wood, 2012].

терминов, выработка лексики, эмодиконов<sup>2</sup> и других явлений, сопровождающих интернет-, смс- и проч. коммуникацию, происходящие в языках, не относящихся к SAE. В статье будут рассматриваться данные вопросы применительно к китайскому языку и китайской культуре.

### «Архаическое» и «современное» мышление

В антропологии, социологии, философии XX в. сложилась определенная традиция выделять два типа мышления, присущих разным этническим сообществам. Современному, логическому мышлению «европейца» противопоставляется мифологическое (М. Элиаде), магическое (К. Леви-Стросс), пралогическое (Л. Леви-Брюль) мышление «примитивных» архаических народностей – как правило, аборигенных племен.

Архаическое мышление отличается склонностью к отождествлению изображения и реальности, поиску мистических причин тех или иных событий, прикладному характеру знаний об окружающем мире [Леви-Брюль, 1980, с. 134–135], оперированию перцептивными представлениями, синкретизму, неразличению естественного и сверхъестественного, вещи и представления, объекта и свойства [Меркулов, 2005 а, с. 64] и т. д.

Сторонник когнитивно-эволюционного подхода в эпистемологии И.П. Меркулов соотносил архаический тип мышления, доминирующий еще до появления и развития естественного языка, с пространственно-образным типом мышления, которому в большой степени свойственна холистическая стратегия обработки когнитивной информации. Соответственно, современным, «развитым» культурам в большей степени свойственно логико-вербальное мышление, оперирующее идеальными символическими репрезентациями: современная наука выходит далеко за пределы повседневного опыта, оперируя идеальными концептуальными структурами и логико-математическими формализмами [Меркулов, 2005 б, с. 15, 17].

Китайский язык и китайскую культуру, о которых пойдет речь ниже, вряд ли можно отнести к «современному» (в этой терминологии) европейскому типу культур, основанному на логико-вербальной стратегии мышления. Л. Леви-Брюль упоминает китайцев среди носителей пралогического мышления в связи с его чертой отождествления изображения и реальности, ссылаясь на описания суеверий китайцев, сделанные Я.Я.М. де Гроотом [Леви-Брюль, 1980, с. 134]. Помимо использования в целях черной магии глиняных или деревянных изображений жертвы, китайские колдуны практиковали нанесение вреда живым людям через иероглифы, обозначающие даты их рождения – их гороскоп, которые можно было написать в перевернутом виде, перечеркнуть, приклеить с внутренней стороны колокола в храме и т. д., и таким образом лишить их обладателя покоя и благополучия [Гроот, 2000, с. 198]. Такое отождествление встречается и в наши дни: в Китае до сих пор бытует традиция украшать двери, одежду и предметы быта иероглифами счастья (福), подарки молодоженам, двери, стены, постель в их комнате парным иероглифом счастья (囍) и т. д., полагая, что благодаря этим иероглифам счастье всегда будет рядом.

В работах британского ученого и сиолога Дж. Нидэма формулируется знаменитый «вопрос Нидэма» о том, почему китайская наука при огромном преимуществе в технологиях не пошла (да и не могла пойти) по пути развития, которым шла

<sup>2</sup> Слово «эмодиконы» (или смайлики) образовано от англ. emoticon: emotion + icon – «пиктограммы», составленные в основном из вспомогательных символов и знаков препинания, изображающие какое-либо выражение лица, предназначенные для передачи эмоциональной окраски написанного текста. Распространены в интернет- и смс- переписке (URL: <http://www.lingvo-online.ru/Translate/en-ru/emoticon> (дата обращения: 15.04.2015)).

(уже после XVI в.) наука европейская, а оставалась преимущественно на уровне большей частью эмпирическом [Киктенко, 2009, с. 89–92]. Преимущественно эмпирический характер знаний китайцев отмечают также В.Е. Еремеев и А.И. Кобзев [Еремеев, Кобзев, 2009]: «В практической инженерии традиционного Китая, несомненно, развивалось эмпирическое знание о сложении сил, но их теоретическое осмысление так и не было предпринято <...> Принцип сложения сил с древних времен применялся в Китае при переносе тяжелых грузов. Использовались, например, ветвящиеся системы соединений, когда груз подвешивался к середине шеста, концы которого также подвешивались к другим шестам в их серединах. Таким образом, этот груз могли нести четыре человека». Далее упоминаются аналогичные примеры изошренного применения знаний о тех или иных свойствах окружающего мира: изобретение «наклоняющихся сосудов» (при наполнении менявших центр тяжести и выливавших содержимое), которые напоминали князьям об умеренности в делах; метод тестирования стрел и тележных колес на балансировку путем помещения их в воду и проверки равномерности их погружения; описывается даже история о взвешивании слона, аналогичная взвешиванию короны Архимедом, хотя формулировка закона Архимеда китайцами так и не была предложена [Еремеев, Кобзев, 2009, с. 158–165].

Таким образом, тип мышления китайцев многими чертами близок к пралогическому, архаическому, пространственно-образному типу мышления: преобладание прикладного знания над теоретическим, отождествление изображения и реальности, поиск мистических оснований происходящего и т. д.

### Проявления «архаического» в китайском языке

Характерное для этого типа мышления оперирование перцептивными представлениями находит свое отражение и в языке. Речь идет не только о логографичности китайской письменности, хотя очень часто именно иероглифы помогают собеседникам понять друг друга в устной речи: из-за огромного количества омофонов даже контекстуальное понимание сказанного подчас затруднительно, и говорящему приходится писать на ладони или в воздухе иероглиф, соответствующий тому понятию, которое он в данный момент имеет в виду. Китайский язык также имеет черты сходства с такими экзотическими языками, как, например, дьирбал (Австралия), цельталь (майя) и др. – классификаторы, с атапаскскими языками (семья на-дене, Сев. Америка) – использование различных глаголов в зависимости от формы предмета / способа действия<sup>3</sup>, и т. д.

В частности, это проявляется в наличии различных глаголов для обозначения разных способов совершения одного и того же действия в зависимости от образа действия. Например, глагол «сидеть», который так же имеет разные эквиваленты в китайском (старокитайском) языке в зависимости от позы сидения: 箕 jī, (осн. значение *совок*), как глагол означает *сидеть совком (т. е. вытянув и раздвинув ноги, напр. на циновке, что в старину считалось неприличным, противным правилу сидения с поджатыми скрещенными ногами)*, 踞 jù – *сидеть с подогнутыми ногами – поза, при которой стопы и ягодицы касаются земли, колени согнуты, подняты вверх (в старину считалось неприличным)* [bkrg.info, электронный ресурс], 蹲 dūn *сидеть на корточках*, 騎 qí *сидеть верхом (на лошади/верблюде, велосипеде/мотоцикле)*, тогда

<sup>3</sup> В атапаскских языках (группе индейских языков Северной Америки, входящих в семью на-дене) существует лексическое противопоставление действий и состояний в зависимости от внешних признаков их референтов (так называемые классификационные глаголы). Число лексем, участвующих в таком противопоставлении, достигает 12, ср. глаголы со значением ‘быть’ в навахо: -tá (о длинных предметах), -tí (об одушевленных), -nil (о совокупности мелких предметов), -ká (о вместилищах вместе с содержимым), -žbóđ (о громоздких предметах) и др. [Алексеев, 1990].

как в русском языке понятия «сидеть на земле», «сидеть на корточках», «сидеть верхом», «сидеть, вытянув ноги», «сидеть по-турецки» и т. п. передаются одним и тем же глаголом «сидеть» в сочетании с уточняющим дополнением<sup>4</sup>.

Подобных примеров в китайском языке можно до сих пор найти очень много, и даже не только среди глаголов. Некоторые прилагательные китайского языка четко закреплены за предметами определенной формы. В русском языке пара «толстый-тонкий» применима в равной степени и к линиям/палкам/иголкам, и к книжкам, и к одежде (толстая куртка, толстый свитер), и к людям (за исключением «тонкий» – здесь антонимом для понятия «толстый» будет «худой»). В английском языке к предметам и к живым существам применяются разные прилагательные: *thick* (отдельно взятый толстый предмет – слой/ковер/палка/бровь/щеки/губы/пальцы и проч.) [Яндекс.Словари, электронный ресурс] и *fat* (человек или свинья. В переносном смысле можно сказать *fat* о журнале [Яндекс.Словари, электронный ресурс]). А в китайском языке в зависимости от формы описываемого предмета используются разные слова. Для плоских предметов, таких как *одежда, книга, слой, лёд, настил, стена* обозначением «толстый-тонкий» является пара *hòu – báo* (厚-薄), для цилиндрических (*игла, палка, дерево, нога, палец, бровь*) – *cū – xì* (粗-细), для людей (*человек, лицо, ребенок*) *pàng – shòu* (胖-瘦), для животных (*щука, шмель, лапа*) *fēi – shòu* (肥-瘦) [Сунь Чжисян, 2003, с. 1972–1973, 1976–1977].

Весьма показательными в этом плане являются нумеративы – класс служебных слов, используемых в качестве классификаторов при счете предметов. Основным показателем для использования того или иного счетного слова является форма предмета, подлежащего счету, либо какой-нибудь его внешний признак. Например, при счете предметов, имеющих рукоятку (нож, ножницы, зонт, клещи, ключи) или спинку (стул, скамейка), необходимо использовать слово *把 bǎ* – ручка, рукоятка. (То есть словосочетание *один стул* по-китайски будет «一把椅子» – «одна спинка стула».) С плоскими предметами (бумага, стол, кровать, фотография, лицо, а также раскрывающиеся и растягивающиеся предметы, например, рот) используется счетное слово *张 zhāng*, обозначающее «лист бумаги» либо глагол «расставлять, растягивать». А узкие и длинные по форме предметы, например, *ленты, шарфы, дороги, реки, ноги, штаны, юбки* и т. д. имеют классификатор *полоска – 条 tiáo*. На полоски также считаются рыбы и собаки<sup>5</sup>.

В языке австралийских аборигенов дьирбал также существует классификация предметов по неким признакам, которая проявляется в том, что перед каждым существительным в предложении необходимо употреблять какую-либо из форм одного из следующих четырех слов: *baui* ((человеческие) особи мужского пола; животные), *balan* ((человеческие) особи женского пола; вода; огонь; битва), *balam* (вегетарианская пища), *bala* (все существительные, не вошедшие в три первых класса.) [Лакофф, 1988, с. 12]. В 1980-х гг. было отмечено сильное упрощение этой классификационной системы под влиянием распространяющегося английского языка [Там же, с. 19].

<sup>4</sup> Справедливости ради надо заметить, что некоторые из перечисленных глаголов сейчас вышли из употребления. Для обозначения «сидения» широко используется глагол *坐 zuò* – изначальное значение которого – *сидеть на коленях* (это традиционная поза сидения на циновке в Китае: интересно заметить, что в современном китайском языке все еще есть понятие *坐行 – букв. «сидеть+двигаться»*, что означает *ползти на коленях*). Сейчас *坐* приобрело более широкий смысл и означает *сидение* практически в любой позе, а для обозначения видов сидения к *坐* приставляются «уточняющие» иероглифы. Например: сидеть на коленях *跪坐 guì zuò*, где *跪 – колена, 盘腿坐 pán tuǐ zuò* «тарелка+ноги+сидеть» *сидеть по-турецки* («сложив ноги тарелочкой»). [Сунь Чжисян, 2003, с. 1735]. Однако понятие *сидеть верхом на мотоцикле/лошади* по-прежнему обозначается отдельным иероглифом *骑 qí*, а *сидеть на корточках* – по-прежнему *蹲 dūn*.

<sup>5</sup> Интересным в этой связи представляется наличие всего одного нумератива для обозначения группы предметов (любоых) *群 qún – группа: 一群马, 一群羊, 一群人, 一群岛, 一群建筑*, что на русский язык переводится массой различных слов: *табун лошадей, отара овец, толпа/скотыще людей, архипелаг (группа островов), архитектурный ансамбль (группа построек)* и т. д. [bkrs.info, электронный ресурс].

Вполне вероятно, что подобное явление упрощения будет наблюдаться в ближайшие 40–50 лет и в Китае. Это может произойти благодаря двум факторам: 1) появление латинской транскрипции китайского языка – пиньинь и распространение пользования компьютерами, телефонами и проч., где программы ввода иероглифов основываются на пиньинь; 2) раннее обучение детей английскому языку: в том возрасте, когда свои иероглифы они учатся еще только узнавать, по-английски они уже учатся и читать и писать.

Анализируя эти и сходные явления, описанные антропологами, относительно языков современных первобытных популяций, И.П. Меркулов делал вывод, что в древнейших праязыках слова выступали в качестве звуковых символов, обозначающих смысл перцептивных образов, представлений или сценариев, и были хорошо адаптированы к когнитивным особенностям архаического, преимущественно пространственно-образного мышления [Меркулов, 2005 b, с. 95]. То есть, приведенные выше примеры из китайского языка могут косвенно отражать наличие у китайцев черт восприятия и мышления, близких к архаическому.

### Влияние процессов модернизации на языковые явления

Рассмотрим теперь некоторые процессы, происходящие в китайском языке под влиянием процессов модернизации, контактов с западной (и не только) наукой, технологией, культурой и т. д.

#### Упрощение иероглифики

В статье Чжоу Югуана (1989) освещаются некоторые проблемы, касающиеся изменений, происходивших в китайском языке в связи с новой ситуацией в Китае и мире. В частности, движение за обновление языка и письменности в Китае, начавшееся в первой половине XX в., повлекло за собой следующие процессы. Помимо того, что разговорный *байхуа* пришел на смену письменному *вэнь-яню*, огромная работа была проделана по переписи, упрощению начертаний иероглифов, унификации и стандартизации их чтений, а также по разработке алфавита для передачи транскрипции китайского языка. Благодаря этим мерам возросла общая грамотность населения: детям, начинающим изучать китайскую письменность, стало проще (по сравнению со многими предыдущими поколениями) узнавать и учиться писать обновленные иероглифы. Учителям упрощение иероглифов облегчило преподавание. Однако, с другой стороны, оно привело к увеличению числа омографов (ср. 干 *gān* *работать* (в традиционном написании 幹) / 干 *gān* *сухой* (в trad. 乾)). Кроме того, во многих упрощенных иероглифах фонетические элементы перестали точно передавать их звучание: например, фонетиком упрощенного иероглифа «лампа» (灯 *dēng*) стал ключ «гвоздь» (丁 *dīng*), который не столь точен, как фонетик «подниматься» – 登 *dēng* (登), присутствующий в старом написании (燈). К тому же в ходе реформы письменности первоначально реформировались только «современные», но не «древние» иероглифы, а в библиотеках по-прежнему остается огромное количество книг, напечатанных иероглифами в полном начертании [Чжоу Югуан, 1989, с. 387]. Таким образом, при всех перечисленных положительных эффектах, упрощение иероглифов все же ведет к разрыву между людьми, способными читать древние тексты, и теми, кто ограничивается чтением газет и журналов, поскольку усвоение иероглифов в старом написании требует дополнительного образования.

### Введение алфавитной транскрипции пиньинь

Кроме того, на протяжении всей первой половины XX столетия неоднократно делались попытки разработать алфавит для китайского языка. Из всех предложенных только *пиньинь цзыму* получил широкое распространение и был введен в программу начальной школы, однако он смог достичь лишь статуса транскрипции, но не официальной алфавитной письменности [Там же, с. 388]. Этот статус для пиньинь труднодостижим как минимум из-за отсутствия правил разграничения слов между собой (в иероглифическом письме пробелы между словами не предусмотрены). Например, в предложении *Wo chi fan, ni chi mian* (Я ем рис, ты ешь хлеб) слова *chi fan* «ем рис» пишутся отдельно. Но в словосочетании *chifan wenti* «проблема еды» *chifan* следует писать слитно [Там же, с. 390].

В добавление к проблеме разграничения слов переход на алфавитное письмо затрудняется обозначенным выше фактом наличия в китайском языке огромного количества омофонов (одинаково звучащих слогоморфем), различаемых зачастую лишь при помощи написания нужного иероглифа.

Вот пример для иллюстрации омофонии: Китайско-русский словарь Шанхайского Университета Иностранных Языков содержит десять иероглифов с чтением *shu* в четвертом тоне (*shù*). Вот часть из них: 数 цифра, 树 дерево, 束 букет, 述 излагать, 竖 вертикальный, 恕 великодушие, 漱 полоскать [Сю Динбэнь, 2000, с. 840–842].

В 1930-е гг. китайский лингвист Чжао Юаньжэнь в ответ на горячие призывы коллег перейти на пиньинь написал шуточное стихотворение под названием «История о том, как поэт по имени Ши Ши поедал львов». Дело в том, что это стихотворение имеет смысл, только если написано иероглифами, поскольку все 92 иероглифа, из которых составлено стихотворение, имеют чтение *shì* [Чжан Цзюйлин, 2015, электронный ресурс]. Этим лингвист хотел показать, что использование латинской транскрипции вместо иероглифики сильно затруднит понимание смысла. Ниже приведено это стихотворение в иероглифической записи и в записи на пиньинь:

《施氏食獅史》«Shī Shì shí shī shì»  
 石室詩士施氏，嗜獅，誓食十獅。Shíshì shīshì Shī Shì, shì shī, shì shí shí shī.  
 氏時時適市視獅。Shì shíshì shì shì shì shī.  
 十時，適十獅適市。Shí shí, shì shí shī shì shì.  
 是時，適施氏適市。Shì shí, shì Shī Shì shì shì.  
 氏視是十獅，恃矢勢，使是十獅逝世。Shì shì shì shí shī, shì shī shì, shī shì shí shī shìshì.  
 氏拾是十獅屍，適石室。Shì shí shì shí shī shī, shì shìshì.  
 石室濕，氏使侍拭石室。Shìshì shī, Shì shī shì shì shìshì.  
 石室拭，氏始試食是十獅。Shìshì shì, Shì shī shì shí shì shí shī.  
 食時，始識是十獅，實十石獅屍。Shí shí, shī shí shì shí shī, shí shí shí shī shī.  
 試釋是事。Shì shì shì shì.

В настоящее время проблема перехода на алфавитное письмо стоит не столь остро, поскольку созданы разнообразные программы по вводу иероглифов в компьютер, по распознаванию иероглифов, нарисованных мышкой в специальном поле на экране, а также электронные словари и переводчики, облегчающие понимание между носителями разных языков.

### Научная терминология (химические элементы и соединения)

Контакты с западной цивилизацией повлекли за собой и расширение научного знания, технологий и проч., а значит, заимствования огромного количества иностранных слов либо выработки собственной терминологии, обеспечивающей освоение новых областей науки, техники, гуманитарного знания. Эти явления значимы не только сами по себе, они также весьма интересны в контексте обозначенной нами проблемы

нетождественности форм мышления носителей западной и китайской культур. Тяготение китайского мышления к образности и наглядности с необходимостью должно было проявиться в способах составления новой научной терминологии.

Этого же вопроса касается д. хим. н. П.П. Федоров в статье «Интеллектуальная мощь первобытного человека: первобытное мышление и современная наука». Он указывает на проблему оторванности науки XX в. от визуализации, которой часто недостает современным ученым-теоретикам европейского толка. По мнению автора, для организации всестороннего изучения научных проблем необходимо обратить внимание на развитие научного знания в культурах с иными языками, в частности, с иероглифическим письмом [Федоров, 2008].

Склонность китайцев к оперированию наглядными образами, к опоре на письменные знаки, упомянутые нами выше, проявилась и в формах освоения западных научных терминов. Здесь мы рассмотрим некоторые примеры из химической терминологии, которые хорошо иллюстрируют преобладание перцептивного, пространственно-образного мышления у носителей китайского языка и культуры.

Заметим, что фонетический строй китайского языка не позволяет производить транскрибирование иностранных слов в нашем понимании. Здесь письменный знак соответствует слогу-морфеме, которая сама по себе обладает законченной формой и смыслом. Слог в китайском языке не может быть составлен из любого сочетания гласных и согласных звуков, как это имеет место в алфавитных языках. Хотя структурные схемы слогов V, CV, CVC, VC<sup>6</sup> справедливы и для китайского языка, заметим, что в конечной позиции в качестве согласного звука могут находиться лишь носовые -n и -ng (редко -g), при этом заднеязычный “ng” не может находиться в начале слога. Кроме этого, в китайском языке отсутствуют многие сочетания гласных и согласных, встречающиеся в других языках, что затрудняет точное транскрибирование и запись иностранных слов, поскольку не существует соответствующих им письменных знаков. Например, чтобы записать английское слово «кислород» (Oxygen) по-китайски, потребуется 4 иероглифа: 奥克西津 [Сунь Яфэй, 2014, электронный ресурс] ao ke xi jin, изначальные значения которых никак не связаны с химическим веществом.

Китайский ученый и переводчик Сюй Шоу (1818–1884), переведивший химические труды, в частности, «Принципы химии» Д.А. Веллса, впервые составил термины для 64 химических элементов, из которых 44 используются в Китае до сих пор [Ван Мэняо, дисс., 2014, с. 41]. Дело в том, что до этого в китайской алхимии не было создано какого-либо терминологическо-символического аппарата для описания химических знаний: его функцию выполняло методологическое философско-общенаучное «учение о символах и числах». Также они не выработали специальной системы символов для химических веществ и операций [Еремеев, 2009, с. 354–355]. Поэтому иероглифы для обозначения ряда химических веществ – это совершенно уникальные знаки, составленные специально для нужд определенной отрасли знания.

При их составлении Сюй Шоу использовал в основном фонетический принцип: смысловой ключ, относящий иероглиф к той или иной категории предметов, + фонетик, указывающий на чтение всего знака. Этот же принцип продолжили использовать химики и в XX в. при переводе названий новых элементов и их соединений. Например, 钙 gài кальций, 镁 měi магний, 钍 tǔ торий, 铋 bǐ висмут имеют слева один и тот же ключ – 钅 (металл), указывающий, что все они являются металлами, а правый элемент каждого из иероглифов дает им свое чтение: 丐 gài *попрошайка*, 美 měi *красивый*, 土 tǔ *земля*, 必 bì *гарантировать*. Неметаллы и полуметаллы в качестве смыслового элемента имеют ключ *камень* 石: 硼 péng *бор*, 矽 xī (устар.) *кремний* (сейчас 硅 guī) [Сунь Яфэй, 2014, электронный ресурс], 砷 ài *астат* и т. д. По тому же принципу составлены иероглифы, обозначающие газы (气) и жидкости (水 либо 氵): 氧 yǎng *кислород*, 氢 qīng *водород*, 氖 nǎi *неон*; 溴 xiù *бром*, 汞 gǒng *ртуть*.

<sup>6</sup> Здесь V – гласные звуки, C – согласные.

Замечательным примером, иллюстрирующим образность мышления и склонность к оперированию перцептивными представлениями, является обозначение химических соединений. В частности, 羟 qīāng – гидроксил; гидроксильная группа, английское название которого состоит из двух корней Hydro- и Oxy- (водород и кислород). Иероглиф, соответствующий этому термину, состоит из двух фонетиков, входящих в иероглифы *кислород* (氧) и *водород* (氢) – 羟. Другие подобные примеры: название радикала 巯 qíú меркапто- (-SH) состоит из ключей, входящих в иероглифы *водород* H 氢 и *сера* S 硫; 羧 suǐ карбоксил (*карбоновые кислоты + окси-* (кислород)) – из 氧 (кислород) + 酸 suān – кислота [Сунь Яфэй, 2014, электронный ресурс] (здесь видна попытка иероглифически отобразить строение заимствованного слова, без отражения химического строения вещества, в котором присутствует еще и водород – COOH).

Пространственное оперирование графемами для создания новых смыслов не является изобретением науки XX в. В стихах известного китайского поэта времен династии Тан – Ли Бо (VIII в. н. э.) встречаются метафорические приемы, понятные только при визуальном прочтении стиха. Например, в строке 狂风吹古月... (безумный+ветер+сдувает+древнюю+луну) последние два иероглифа по отдельности означают «древняя+луна». Однако существует иероглиф, в котором эти два знака стоят рядом: 胡 (hú) – это название северных иноплеменников (*сюнну, монголов, тюрков*), живших у границ Китая. Таким образом, читающий понимает, что лирический герой, автор строк находится в чужих враждебных краях, и луна светит в холодном чужом небе [Ladder, 2012, p. 245–246]. Примечательно, что этот прием не остался в рамках древней поэзии, а стал применяться в научном сообществе в эпоху освоения западных достижений.

#### «Архаичность» интернет-коммуникации

Посмотрим теперь, как обозначенная нами черта восприятия и мышления носителей китайского языка проявляется в наши дни.

В последнее время очень распространено интернет- и смс-общение, в ходе развития которого возник новый тип коммуникации и новый способ передачи информации. Он включает в себя не только вербальную составляющую, но и визуальную. Это может быть фотография, стоп-кадр из известного фильма, скрин-шот веб-страницы либо экрана компьютера, в конце концов, эмодзи (смайлики) различных видов и т. д. Как правило, визуальная составляющая играет в сообщении основную роль, а процент вербальной составляющей минимизирован, но не сведен к нулю, поскольку зачастую изображение само по себе не имеет достаточной выразительной силы для адекватной смыслопередачи. В случае со смайликами наблюдается обратная картина: эмодзи играют дополняющую роль в вербальном сообщении, однако без них в интернет- и смс-переписке затруднена передача эмоциональной составляющей, присутствующей в обычной повседневной коммуникации и необходимой для адекватного восприятия смысла сообщения.

В работах лингвистов тексты такого рода получили название «поликодовых» (А.Г. Сонин, В.Е. Чернявская, Д.С. Мичурин и др.), что указывает на их особенность сочетания в себе разных кодов: вербального и визуального<sup>7</sup>. Такие тексты широко распространены в рекламном бизнесе, в прессе, в комиксах и т. д.

Возникновение поликодовых текстов довольно закономерно в ситуации, когда общение происходит большей частью путем обмена символами, через экран, и авторы постов и комментариев зачастую пытаются вложить в свои сообщения определенный смысл вплоть до противоположного (ср. «идиот ☺»). К тому же доступ к созданию поликодовых текстов сейчас открыт практически любому пользователю, поэтому в интернет-сфере процветает этот вид творчества [Мичурин, 2014, с. 45–46].

<sup>7</sup> Другие названия текстов такого рода – креолизованные (Ю.А. Сорокин, Е.Ф. Тарасов, А.А. Бернацкая), видеовербальные (О.В. Пойманова), лингво-визуальные (Л.М. Большинова) и др.

В алфавитных культурах в качестве элементов смайликов используются знаки пунктуации, латинские буквы, цифры, символы @, %, & и т. д. Например, :9 *облизываюсь*, :-? *курю трубку*, 8-| *встревоженный*, 8:-) *маленькая девочка*, [:-) *я в наушниках*, :-@ *я кричу*, и т. д. [[https://vk.com/note26582829\\_11264207](https://vk.com/note26582829_11264207)]. Часто смайлики играют роль самостоятельного сообщения, и тогда это может быть не только улыбающиеся лица, но и предметы: @->-- *розочка*, [::|||:] *баян (устаревшая шутка)* и проч.

Заведующая кафедрой психиатрии Днепропетровской медицинской академии д.м.н. Л. Юрьева считает насыщенность современного интернета и телевидения визуальными образами регрессирующим процессом, шагом в сторону архаического сознания, проявляющимся, в частности, в стиле общения: краткость, разорванность высказываний, по большей части отсутствие четких, структурированных, законченных диалогов или смысловых единиц [Юрьева, 2011].

Чередование перцептивных и вербальных кодов в тексте действительно было отличительной чертой еще египетских папирусов и фресок, в частности «Египетской книги мертвых», в которой повествование ведется в виде серии изображений, внутри которых расположен иероглифический текст, что дало основание Д.С. Мичурину отнести египетские тексты к поликодовым [Мичурин, 2014, с. 43–44]. Сочетание графики и каллиграфии – отличительная черта и китайской живописи, в которой изображение цветка, животного, пейзажа, сцены из какого-либо эпоса всегда сопровождается стихотворением либо каким-нибудь высказыванием.

Сам китайский текст, записанный на вэньяне, содержал в себе помимо вербальной также и некоторого рода эмоциональную составляющую, выражаемую конечными и начальными частями, такими как 也 (точка), 矣 (жирная точка, указывающая на перемену состояния либо на неожиданную для читателя информацию), 乎 (восклицание/вопрос), 哉 (сильное восклицание, иногда с вопросительным оттенком) и т. д. [Карапетьянц, Тань Аошун, 2001, с. XXXI]. Заметим, что в качестве таких частиц использовались иероглифические знаки, а знаков пунктуации не было.

### Поликодовые тексты в китайском интернет-пространстве

В современном интернет-общении в китайском интернет-пространстве в качестве эмоционального оформления высказывания помимо знакомых нам смайликов также используются иероглифы китайского языка. Однако это, как правило, некие символы, которые по своему внешнему виду (а не по своему словарному значению!) напоминают части человеческого тела (глаза, рот, усы, руки и проч.). Например, такой иероглиф, как 囧 jǐǒng, обозначающий *свет, проникающий через окно*, так же используется в качестве смайлика, изображающего удивленное лицо [bkr.info, электронный ресурс]; а иероглиф 凸 tū – *выпуклый* – вместо смайлика «средний палец» [bkr.info, электронный ресурс], например, в составе смайлика (-.-)凸, изображающего отвернувшегося человека с выставленным в сторону собеседника средним пальцем [<http://evchk.wikia.com/>]. Иероглиф 囧 похож на широко раскрытый глаз, поэтому входит в состав «возмущенного смайлика» 囧口囧 или 凸囧口囧凸.

Здесь обнаруживается взгляд на идеограммы и логограммы как на пиктограммы – наиболее древний вид письма, что также можно расценивать как своеобразный возврат к архаическому взгляду на мир.

Восприятие письменных знаков (а именно, латинских букв) как элементов рисунка характерно и для другой иероглифической культуры: в Японии родился «смайлик» orz, он же OTL, изображающий человека, стоящего на четвереньках, – один из трагикомических штампов аниме, означающий сломленность и беспомощность. Смайлик хорошо прижился и в Корее, и в Китае, где он приобрел иероглифический вид ㄣ ㄣ 乙. По мере использования смайлик оброс новыми смыслами и стал означать не только бессилие, но и восхищение/преклонение, и почитание. Его стали изо-

бращать с разными иероглифами вместо головы: 囧 gz, 囧 gz (с короной на голове), 商 gz (с конической бамбуковой шляпой на голове), 尗 gz (стреляющий из пушки), 曾 gz (человек в маске), 圖 gz (старик) и т. д. [<http://evchk.wikia.com/>].

Все эти иероглифы не имеют тех значений, которые им приписывают пользователи, создавая с ними смайлик “ogz”, в данном случае имеет место исключительно образное, пиктографическое использование письменных знаков по принципу внешнего сходства с тем или иным выражением лица.

Помимо подмены значений иероглифов в китайском интернете также возникают явления, произрастающие из фонетического и иероглифического строя языка. Современная молодежь, общаясь в чатах и в смс, использует некий цифровой язык, появившийся благодаря упомянутой нами выше омофоничности китайских слов и их особой фонологической системе. Самым распространенным является прощание двумя восьмерками: 88 ba-ba. Их звучание похоже на некогда заимствованное из английского языка прощание bye bye, для которого в китайском языке нашелся иероглифический эквивалент: 拜拜 (bàibài). Игры с созвучиями весьма разнообразны, одно условие – записывать все фразы цифрами:

230 èr sān líng = 愛死你 ài sǐ nǐ (умираю от любви к тебе)

02825 líng èr bā àr wǔ = 你愛不愛我 nǐ ài bu ài wǒ (ты меня любишь?)

246 èr sì liù = 餓死了 è sǐ le (умираю от голода)

530 wǔ sān líng = 我想你 wǒ xiǎng nǐ (я скучаю по тебе)

8384 bā sān bā sì = 不三不四 bù sān bú sì (ни 3 ни 4 = ни рыба, ни мясо)

Вот пример довольно точной передачи звучания:

514 wǔ yī sì = 无意思 wú yì si (не интересно)

В следующем примере видно, что одной цифрой могут обозначаться даже слова с разными инициалами:

5776 wǔ qī qī liù = 我出去了 wǒ chū qu le.

Интересным примером, на мой взгляд, является сочетание 39 sān jǐǐ, что, как оказалось, обозначает *спасибо*. Дело в том, что «спасибо» по-китайски *xìxiè*, что на *sān jǐǐ* совсем не похоже. Оказывается, под *sān jǐǐ* подразумевается *thank you*.

Попадаете также сочетание разных видов письма, что в итоге приводит к тому, что сообщения выглядят как ребусы, понятные лишь тем, кто в курсе этого стиля интернет-общения.

Вот пример такого сочетания: “3Q得Orz”. Здесь 3Q – это цифро-буквенная транскрипция английского *thank you* (тройка по-китайски *san*), Orz – смайлик благоговения и поклонения, а связка 得 означает «до такой степени, что». Таким образом, смысл фразы довольно высокопарен: «я настолько тебе благодарен, что падаю ниц пред тобой» [<http://evchk.wikia.com/>]. В данном примере видно, что китайские интернет-пользователи сочетают в своих сообщениях латиницу, цифровое письмо, иероглифику, пиктографику, иностранные слова – даже в пределах одной фразы.

В связи с этим уместно также вспомнить такое явление китайского интернет-общения, как использование английских грамматических форм в китайских предложениях. Речь идет о сообщениях типа “无限郁闷ing” (*extremely depressing*) или “灌水ing” («*литьё воды*» в форумах) в которых грамматическое значение действия, длящегося в настоящий момент времени (либо герундия), передается грамматическими средствами английского языка – окончанием -ing [Ян Чуньшэн, 2007]. Интернет-пользователи в Китае достаточно хорошо владеют английским языком, чтобы понимать речевые обороты такого рода. Здесь видим изменения, происходящие в языке под воздействием иностранного влияния. Среди них отмечаются также латинизация китайских слов и китаизация английских. Так, например, достаточно популярны ак-

ронимы, составленные из первых букв китайских слогов, составляющих какое-либо выражение, записанных на пиньинь. К ним относятся выражения типа bt (**b**ian **t**ai 变态 – *извращенец*), plmm (**p**iao **l**iang **m**e*i* **m**e*i* 漂亮妹妹 – красивая девушка) [Там же], rpwt (**r**en **p**in **w**en **t**i – латинизация фразы 人品问题, означающая дословно «проблема личности») и употребляемая в значении либо утешения (*дело не в тебе*), либо (шут.) в случае разного результата одних и тех же действий, осуществляемых разными людьми (*с тобой что-то не так*) [urbandictionary.com, электронный ресурс]. Китаизация английских слов выглядит как транскрипция английских терминов и записывается иероглифами. Например: ku 酷 – *cool*, y*i* mei er 伊妹儿 – *e-mail*, bo ke 博客 – *blog*. Слово *хакер* также было позаимствовано из английского языка в форме транскрипции: hei ke 黑客 [Ян Чунышэн, 2007], однако здесь к звучанию добавлен и определенный, понятный китайцу смысл: 客 – это *гость, клиент, посетитель*, применительно к интернет-сфере – *пользователь*, а 黑 – *черный* – часто используется в смысле *подпольный, нелегальный* (ср., 黑车 – *частный извоз, «бомбила»*, 黑社会 – *преступный мир, мафия*, 黑人 – *нелегал*). То есть, *хакер*, по-китайски – это пользователь-преступник.

На основании представленного материала можно заключить, что, несмотря на процессы модернизации, происходящие в китайском языке в связи с глобализацией и усилением инокультурного влияния, характерный для носителей китайского языка и китайской культуры пространственно-образный тип мышления с присущим ему оперированием визуальными репрезентациями все еще является преобладающим. Это проявляется даже в характере освоения научной терминологии, представленной здесь заимствованными названиями химических веществ и соединений, возникшими при переводе научных трудов по химии в XIX–XX вв.

В то же время в наиболее современной сфере, затрагивающей не только научные, но и остальные социальные круги, – в интернет-коммуникации – пространственно-образный тип мышления также достаточно сильно выражен, что проявляется в сочетании латиницы, цифрового письма, иероглифики, пиктографики, иностранных слов и грамматических показателей для формирования новых слов и фраз, понятных лишь при визуальном восприятии. Примечательно, что изначально имеющие пикто- и идеографический характер китайские иероглифы в поликодовых интернет-текстах наполняются новыми смыслами, исходя опять же из их пиктографической схожести с какими-либо выражениями лица. В этом также проявляется склонность к наглядно-образному восприятию, характерному для носителей пространственно-образного типа мышления.

### Список литературы

- Алексеев М.Е. (1990) Атапасские языки // Лингвистический энцикл. слов. М. С. 50–51.
- Ван Мэняо (2014). Современная наука о переводе в Китае: история становления и тенденции развития: Дис... кандидата филол. наук: 10.02.20. М. 158 с.
- Гроот Я.Я.М. (2000) Демонология древнего Китая. СПб.: Евразия. 346 с.
- Еремеев В.Е. (2009) Химия // Духовная культура Китая: энцикл.: в 5 т. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М. С. 348–388.
- Еремеев В.Е., Кобзев А.И. (2009) Место механики в традиционной науке // Духовная культура Китая: энцикл. в 5 т. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М. С. 158–165.
- Каранетьянц А.М. Тань Аошун, 2001 Учеб. клас. кит. яз. вэньянь. М.: Муравей. 431 с.
- Киктенко В.А. (2009) Историко-философская концепция Джозефа Нидэма: Китайская наука и цивилизация (Философский анализ теоретических подходов). М. 530 с.
- Лакофф Дж. (1988) Мышление в зеркале классификаторов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. С. 12–51.
- Леви-Брюль Л. (1980) Первобытное мышление // Психология мышления. М. С. 130–140.

Меркулов И.П. (2005 а) Когнитивные особенности архаического мышления // Противоречие и дискурс. М. С. 63–78.

Меркулов И.П. (2005 b) Когнитивные способности. М.: ИФ РАН. 182 с.

Мичурин Д.С. (2014) Прецедентный поликодовый текст в вербально-изобразительной коммуникации интернет-сообществ (на материале русскоязычных имидж-форумов): Дис... кандидата филол. наук: 10.02.19. Тверь, 162 с.

Синькова О.М. (2006) Семантическое заимствование как способ пополнения терминологических систем (на примере компьютерной терминологии) // Вопросы истории, историографии, экономики, языкознания и литературы (сб. аспирант. ст.). М. URL: <http://mguu.ru/images/publications/sinkova-zaimstvovanie.pdf>

Сунь Чжисян (2003) Русско-китайский словарь сочетаемости слов. Пекин. 2255 с.

Сю Динбэнь (2000) Китайско-русский словарь. Пекин. 1250 с.

Федоров П.П. (2008) Интеллектуальная мощь первобытного человека: первобытное мышление и современная наука // Химия и жизнь. № 1. С. 16–24.

Чжоу Югуан (1989) Модернизация китайского языка и письменности // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXII: Языкознание в Китае. С. 376–398.

Юрьева Л.Н. (2011) Формирование киберкультуры: от клинописи к Интернету // Научно-культурол. журн. № 20 [238]. URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=3079&level1=main&level2=articles>

Ladder J. (2012) Contemporary Chinese Poetry. Northumberland: Bloodaxe Books. 360 p.

Yang Chunsheng (2014) Chinese Internet Language: A Sociolinguistic Analysis of Adaptations of the Chinese Writing System // Language at Internet. Vol. 4 (2007). URL: <http://www.languageatinternet.org/articles/2007/1142>

Сунь Яфэй (2014) – 孙亚飞. 化学趣史 (一) 中国人学化学以及疯狂的造字 (Сунь Яфэй. Занимательная история химии. (1) Китайцы учат химию или безумное письмотворчество). // 科学松鼠会. 2014-07-07 14:53 (Научное общество Сун-шу. – 07.07.2014, 14:53). URL: <http://songshuhui.net/archives/88938>

Чжан Цзюйлин (2015) – 张巨龄. 赵元任为什么写“施氏食狮史” // 光明日报. 2015年01月11日 08版 (Чжан Цзюйлин. Зачем Чжао Юаньжэнь написал «Ши ши ши ши ши» // Гуанмин жибао. 11.01.2015. № 8) URL: [http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2015-01/11/nw.D110000gmrB\\_20150111\\_4-08.htm?div=-1](http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2015-01/11/nw.D110000gmrB_20150111_4-08.htm?div=-1)

O'Neill M., Wood R. (2012) Amazon Code. The Grammar of Happiness / Dir. by M. O'Neill, Wood. Aus. Т. 42:44 URL: [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_detailpage&v=LJwEC9MhE\\_M#t=2564](http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=LJwEC9MhE_M#t=2564)

### Электронные ресурсы:

Словарь смайликов. – URL: [https://vk.com/note26582829\\_11264207](https://vk.com/note26582829_11264207)

URL: <http://bkrs.info>

URL: <http://evchk.wikia.com/>

URL: <http://ru.urbandictionary.com>

URL: <http://slovari.yandex.ru/>

## The Impact of Modernization Processes on some Aspects of the Modern Chinese Language

*Maria Rubets*

Junior Research Fellow, Department of Oriental Philosophies. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; maria.bereznyak@gmail.com

The article highlights the problem of the influence of globalization and technological progress on some aspects of the Chinese language: the borrowing process and the formation of new terms, the development of vocabulary, emoticons and other phenomena accompanying the internet and sms

communication. Science (chemical) terminology, as well as online vocabulary (policode texts, in particular, emoticons) show the tendency to use perceptual representations, i.e. compositing new hieroglyphs to denote chemical compounds from the keys in the hieroglyphs denoting the reacting chemicals; using hieroglyphs as parts for new emoticons relying on their resemblance with human expressions etc. It is concluded that the Chinese speaker has a general disposition for thinking in spatial patterns, which has not transformed much, despite the processes of modernization and globalization.

**Keywords:** archaic thinking, scientific terminology, emoticons, Chinese language, perceptual representations, policode text

## References

- Alekseev M.E. (1990) Atapaskskie jazyki [Athabaskan languages], *Lingvisticheskii entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., p. 50–51. (In Russian)
- Eremeev V.E. (2009) Himija [Chemistry], *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya: 5 v. Vol. 5. Nauka, tekhnicheskaya i voennaya mysl', zdavookhranenie i obrazovanie*. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., p. 348–388. (In Russian)
- Eremeev V.E., Kobzev A.I. (2009) Mesto mekhaniki v traditsionnoi nauke [The Place of Mechanics in Traditional Science], *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya. 5 v. Vol. 5: Nauka, tekhnicheskaya i voennaya mysl', zdavookhranenie i obrazovanie*. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., p. 158–165. (In Russian)
- Fedorov P.P. (2008) Intellektual'naya moshch' pervobytnogo cheloveka: pervobytnoe myshlenie i sovremennaya nauka [Intelligent Power of Primitive Man: Primitive Thinking and Modern Science], *Khimiya i zhizn'*, no 1, p. 16–24. (In Russian)
- Groot Ja.Ja.M. (2000) *Demonologiya drevnego Kitaya* [Demonology of Ancient China]. Moscow: Evraziya Publ. 346 p. (In Russian)
- Hsu Dingben (2000) *Kitaisko-russkii slovar'* [The Chinese-Russian Dictionary], ed. by Sju Dinbenja. Beijing. 1250 p.
- Jur'eva L.N. (2011) Formirovanie kiberkul'tury: ot klinopisi k Internetu [Formation of cyberculture: from cuneiform to the Internet], *Nauchno-kul'turologicheskij zhurnal* (jelektronnoe izdanie) № 20 [238]. URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=3079&level1=main&level2=articles>
- Karapet'janc A.M., Tan' Aoshuan (2001) *Uchebnik klassicheskogo kitaiskogo yazyka vjen'jan'* [Textbook of the Classical Chinese Wenyan]. Moscow: Muravei Publ. 431 p. (In Russian)
- Kiktenko V.A. (2009) *Istoriko-filosofskaya kontsepsiya Dzhozefa Nidema: Kitaiskaya nauka i tsivilizatsiya* (Filosofskii analiz teoreticheskikh podkhodov) [Historical and philosophical concept of Joseph Needham: Science and Civilization in China (philosophical analysis of the theoretical approaches)]. Moscow. 530 p. (In Russian)
- Ladder J. (2012). *Contemporary Chinese Poetry*. Northumberland: Bloodaxe Books. 360 p.
- Lakoff J. (1988) Myshlenie v zerkale klassifikatorov [Classifiers as a Reflection of Mind], *Novoe v zarubezhnoj lingvistike*, vol. XXIII, p. 12–51. (In Russian)
- Levi-Bruhl L. (1980) Pervobytnoe myshlenie [Primitive Thinking], *Psihologija myshlenija*. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., p. 130–140. (In Russian)
- Merkulov I.P. (2005a) Kognitivnye osobennosti arhaicheskogo myshlenija [Cognitive Features of Archaic Thinking], *Protivorechie i diskurs*. Moscow: RAS Inst. of Philos. Publ., p. 63–78. (In Russian)
- Merkulov I.P. (2005b) *Kognitivnye sposobnosti* [Cognitive abilities]. Moscow: RAS Inst. of Philos. Publ. 182 p. (In Russian)
- Michurin D.S. (2014) *Pretsedentnyi polikodovyi tekst v verbal'no-izobrazitel'noi kommunikatsii internet-soobshchestv (na materiale russkoyazychnykh imidzh-forumov)*: diss. ...kand. filol. nauk: 10.02.19. [Policode Precedent Text in Verbal and Graphic Communication in Online Communities (based on the Russian-speaking forums image)]. Tver. 162 p. (In Russian)
- O'Neill M., & Wood R. (2012) *Amazon Code. The Grammar of Happiness*, dir. by M. O'Neill, R. Wood. Australia, t. 42:44 URL: [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_detailpage&v=LJwEC9MhE\\_M#t=2564](http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=LJwEC9MhE_M#t=2564)

Sin'kova O.M. (2006) Semanticheskoe zaimstvovanie kak sposob popolneniya terminologicheskikh sistem (na primere komp'yuternoj terminologii) [Semantic Borrowing as a Way to Replenish the Terminological Systems (on Computer Terminology)], *Voprosy istorii, istoriografii, ekonomiki, yazykoznanija i literatury* (sbornik aspirantskikh statej). Moscow. URL: <http://mguu.ru/images/publications/sinkova-zaimstvovanie.pdf>. (In Russian)

Sun Yafei (2014) Huaxue qushi (1) zhongguo ren xue huaxue yi ji fengkuang de zaozi, *kexue songshu hui*. URL: <http://songshuhui.net/archives/88938>.

Sun Zhixiang (2003) *Russko-kitajskij slovar' sochetaemosti slov* [Russian-Chinese Dictionary of word combinability]. Beijing. 2255 p.

Wang Meniao (2014) *Sovremennaja nauka o perevode v Kitae: istorija stanovlenija i tendencii razvitiija* [The modern science of translation in China: history of formation and development trends]: diss. ...kand. filol. nauk: 10.02.20. Moscow. 158 p. (In Russian)

Yang Chunsheng (2007) Chinese Internet Language: A Sociolinguistic Analysis of Adaptations of the Chinese Writing System, *Language at Internet*. Vol. 4. URL: <http://www.languageatinternet.org/articles/2007/1142>

Zhang Juling (2015) Zhao Yuanren wei shenme xie "shi shi shi shi shi", *guangming ribao*. no 08. URL: [http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2015-01/11/nw.D110000gmr\\_20150111\\_4-08.htm?div=-1](http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2015-01/11/nw.D110000gmr_20150111_4-08.htm?div=-1)

Zhou Yuguang (1989) *Modernizacija kitajskogo jazyka i pis'mennosti* [Modernization of Chinese Language and Literature], *Novoe v zarubezhnoj lingvistike*, vol. XXII, p. 376–398. (In Russian)

### E-resources

Emoticon dictionary. – URL: [https://vk.com/note26582829\\_11264207](https://vk.com/note26582829_11264207)

URL: <http://bkrs.info>

URL: <http://evchk.wikia.com/>

URL: <http://ru.urbandictionary.com>

URL: <http://slovari.yandex.ru/>

## ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### «Виджняна-бхайрава-тантра» 1–23 с комментарием «Уддьота» Кшемараджи

Предисловие, перевод, примечания *В.П. Иванова*

*Иванов Владимир Павлович* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт восточных рукописей РАН. 191186, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18; e-mail: lokeshvara@inbox.ru

#### Предисловие

Предлагаемая вниманию читателей публикация – перевод начальных 23 строф «Виджнянабхайрава-тантры»<sup>1</sup> вместе с переводом сохранившегося фрагмента раннего комментария на эту тантру кашмирского автора Кшемараджи (фрагмент впервые полностью переведен на европейский язык).

Кшемараджа (XI в. н. э.), ученик Абхинавагупты, – автор значительного числа текстов, которые вместе с трудами его прославленного учителя и рядом других источников формируют доктринальное ядро религиозно-философской системы воззрений кашмирского монистического шиваизма (известного также под названиями «высшая адвайта» – Парадвайта (Parādvaita), Трика, Кашмира-сампрадая и др.). Среди его работ – комментарии к чрезвычайно важным для традиции источникам – «Сваччханда-тантре», «Нетра-тантре» и «Виджнянабхайрава-тантре» (далее – ВБТ, датируемой, вероятно, не позднее VIII в. н. э.)<sup>2</sup>. Комментарий к последней (именуемый «Освещающим» – «Уддьота») сохранился не полностью – только к начальным 23 строфам текста. Первые 23 строфы текста представляют своего рода введение в тантру – начало ‘тантрического диалога’<sup>3</sup> – зачина тантры, в котором божественное начало (персонифицированное в тексте фигурой Шивы-Бхайравы) беседует с Собою. Эта беседа опосредована энергией его же собственного сознания – восторженной божественной речи (*Вач, Пара-вач*), выступающей в диалоге как вопрошающая сторона (персонифицированная фигурой Девы-Бхайравы). Дева спрашивает Шиву-Бхайраву о методах достижения его высшей природы. С 24-ой же строфы текста начинается изложение Шивой-Бхайравой самих 112 практических методов достижения-постижения этой природы. Таким образом, текст тантры можно считать в содержательном плане разделенным на две части – вводную (философско-теоретическую) и основную

<sup>1</sup> Из англоязычных переводов строф этого текста особо следует выделить: [Singh, 1979; Bäumer, 2002]. Из русскоязычных научных публикация см., например, обзорную статью, посвященную «Виджнянабхайрава-тантре» [Иванов, 2009].

<sup>2</sup> Название ВБТ, как свидетельствует Джайдева Сингх, упоминается у автора Ваманатхи в его «Адваясампатти-варттике». Если, как предполагает Сингх, Ваманатха и знаменитый теоретик поэтики Вamana, который был известен во времена правления в Кашмире раджи Джаяпиды (779–813), – одно лицо, то ВБТ была уже известна в Кашмире в VIII в. н. э. и, следовательно, может быть датирована и более ранним временем. (См. [Singh, 1979, p. X].) ВБТ – текст чрезвычайно высоко почитаемый в традиции. Ярчайший ее представитель – Абхинавагупта в своей «Ишвара-прагьябхиджня-вивритти-вимаршине» называет ВБТ «Шива-виджняна-упанишадой».

<sup>3</sup> О ‘тантрическом диалоге’ см., например, [Bäumer, 2011, p. 57 ff.; Ivanov, 2015, p. 48 ff].

(йога-праксиологическую). В связи с этим уместно отметить тот странный факт, что комментарий Кшемараджи «обрывается» именно на 23-й завершающей строфе вводной части тантры. Можно было бы предположить, что таковым был изначальный замысел комментатора – создать комментарий только на вводную философско-теоретическую часть тантры, если бы не косвенное указание самого Кшемараджи в других его текстах на то, что им была откомментирована и остальная часть текста<sup>4</sup>. Присутствует ли здесь возможность редакции текста со стороны переписчиков рукописей или поздних комментаторов, или же причина в чем-то другом – предмет дальнейших источниковедческих исследований. Так или иначе, сохранившийся фрагмент комментария Кшемараджи – древнейший пласт дошедшей до нас экзегезы ВБТ<sup>5</sup>. Он может восприниматься как самостоятельное произведение и, безусловно, достоин перевода и изучения.

Во вводных строках к ВБТ (в частности, *мангала-шлоках*) и далее в комментарии к 23 строфам ВБТ Кшемараджа, используя философско-терминологический аппарат монистического шиваизма<sup>6</sup>, разрабатываемый в трудах его предшественников, изъясняет возникновение («нисхождение») сакрального тантрического текста (*тантра-аватара*) из высшего (запредельного) божественного начала (*ануттара*) как взаимодействие двух сторон высшего сознания – ничем не ограниченного, направленного на вечное становление «света сознания» (*пракаши*) и энергии рефлексивно «ухватывающего» его осознания – божественной речи (*вимарши*). Эти две стороны – извечные высшие «означающее и означающее» (*вачья-вачака*) – предстают в роли вопрошаемой (Шива-Бхайрава) и вопрошающей (Девы-Бхайрави) стороны диалога, в которой реализуется высший тип связи божественного начала с самим собой (*парама-самбандха*). В нем Высшее, принимая на себя роли как учителя, так и ученика (исполняя одну из пяти своих божественных функций – являть «милость» *ануграха*), инициирует мистерию нисхождения знания (в виде тантры) ради блага главного адресата тантры – своей же собственной ограниченной, «минимизированной» формы – *ану*, которой является всякое живое существо. Стремясь изъяснить высшую, сущностную природу Шивы-Бхайравы, вопрошающая сторона – Девы-Бхайрави задает Шиве-Бхайраве ряд вопросов, охватывающих многие философские и технические стороны тантрического гнозиса. Кшемараджа, освещая их, цитирует и косвенно отсылает ко многим источникам, – к «Парагришика-виваране» Абхинавагупты и «Сваччанда-тантре» и его же собственному комментарию на нее и др.

Стиль Кшемараджи трудно назвать легким для восприятия. Язык, с одной стороны, техничен, с другой – ему в высшей степени свойственно то, что можно назвать санскритской речевой саморефлексией, генерирующей особую, выводящую за пределы непосредственно сказываемого, трудную для передачи в переводе семантическую насыщенность текста. Для Кшемараджи это своего рода прием, при помощи которого он стремится подчеркнуть, что в каждом языковом акте присутствует мощь все той же изначальной ежесекундно творящей мир божественной речи. В плане формы это проявляется в постоянной игре значениями корней слов, аффиксов, усложненными композитными образованиями<sup>7</sup>, «звукописью», подразумевающей особый пласт сакрального «лингво-философского» тантрического знания – алхимию звука в звуковой матрице этого мира.

Перевод строф тантры и комментарий к ним Кшемараджи выполнен по изданию тантры, выпущенной в 1918 г. в серии Kashmir Series of Texts and Studies.

<sup>4</sup> Это указание, обнаруженное Беттиной Беймер, содержится в комментарии Кшемараджи на «Нетра-тантру», где он, комментируя особенности тантрической практики *мудр*, говорит: «...[это] было объяснено нами в “Уддьоте” на “Шри-Виджнянабхайрава-[тантру]” (...śrīvijñānabhairavoddyote śmābhird arṣitam)» (комментарий к «Нетра-тантре» 20.36 (а)). Поскольку в первых 23-х строфах ВБТ нет упоминания *мудр*, это замечание можно отнести только к остальному тексту ВБТ, что с необходимостью указывает на то, что комментарий Кшемараджи изначально охватывал собою весь текст тантры.

<sup>5</sup> Строфы ВБТ цитируются также учителем Кшемараджи Абхинавагуптой во многих его работах. В позднее время к ним также обращаются многие тантрические источники. Поздняя комментаторская традиция на ВБТ представлена кратким комментарием Анандабхатты и более полным комментарием Шивопадхьяи.

<sup>6</sup> Как философское воззрение кашмирский монистический шиваизм характеризуется исследователями как «реалистический идеализм».

<sup>7</sup> Ярким примером может служить фраза из вводной части комментария Кшемараджи: ...cidbhairavaḥ pūrṇāhaṁvimarsātmaparāśāktasphurattābhittāvantaḥkṛtānantāvāntara-sargādiprapaṅcapūrvapūrvadaśānim eṣaṇavaśonmiṣaduttarottarāvasthechājñānakriyāśakti-sārānāśritasadaśīvesvarapadāvabhāsanāsvarūpo bhī abhūtaitaddaśāgopanāsatattvagrāhakatacchakti- tatpaśyantyādibhūmyābhāsapurāḥsarameyābhāsāntasphur aṇayā jagadvyavasthāmivanimiṣadvaikharyādivaśonmiṣadīśvarādīśphuraṇayā anugrahanimajjitamitamātī tacchaktyunmajjitarudrayāmalasamāveśamunmlayati...

**«Виджняна-бхайрава-тантра» 1–23 с комментарием  
«Уддьота» Кшемараджи**

Пер. с санскрита В.П. Иванова

**[Тот, кто], вызывая стенания [живых существ], уstraшенных [проявлениями] бытия, [в то же время] делает [этих] испуганных свободными от страха<sup>8</sup>, прославляемый [каждым] в обители сердца<sup>9</sup>, владыка уstraшающе [звучащих] энергий<sup>10</sup>, кладущий предел [даже] приносящей конец всему [смерти]**

[Тот, кто], осуществляя [действия] поддержания и т. д.<sup>11</sup>, во всем победоносно [царит как] высшая форма сознания, [тот есть] – Бхайрава<sup>12</sup>. [Он есть] хозяин собраний йогов, [раскрывших в себе] природу [реальности]<sup>13</sup>, – того [семейства йогов, которое помогает] устранить [все] уstraшающее! (1)

**Я прибегаю<sup>14</sup> к супруге [милостивого] Шивы, [которая] через раскрытие [подлинной] природы «Я» [этой реальности] ведет [йога к высшему типу] шамбхава-погружения<sup>15</sup> при помощи [последовательности] методов *анава* и т. д.<sup>16</sup>, явленных лучами [Ее] свободной и ясной пульсации<sup>17</sup>. (2)**

<sup>8</sup> bhīrūṇāmabhayaṃpradobhavabhayākrandasya hetuḥ... – этот пассаж (наряду с другими за ним следующими), безусловно соотносится с комментарием Кшемараджи на «Сваччанда-тантру» (СвТ). В данном случае ср. СвТ 1.1–3): ...bhīrūṇāmabhayamiti vyutpattyā saṃsāriṇām-abhayaḍaḥ bhayaṃ bhīḥ saṃsāratrāsaḥ tayā janito ravaḥ ākrandaḥ bhīravaḥ... (Также ср.: ТА 1. 96–100).

<sup>9</sup> hrddhāmnī prathitaḥ – корень prath допускает также вариант прочтения: «...распростертый в обители сердца [всякого существа]...»

<sup>10</sup> bhīraṃvacaṃ-tīṣaḥ – в своем словарном значении элемент bhīraṃ (от bhīru) значит «испуганные», но Кшемараджа трактует это слово как композиту, состоящую из двух слов: bhī – «страх» и ravaḥ – «рев, плач, звук»: (...bhayaṃ bhīḥ saṃsāratrāsaḥ, tayā janito ravaḥākrandaḥ bhīravaḥ...). Следуя этому пониманию, мы переводим это слово как «уstraшающе звучащие». Слово vacāṃ (Gen. pl.) означает «сияний, светов». Передаем здесь словом «энергий», так как имеются в виду матричные энергии-богини, владыкой которых и является Бхайрава. См. комментарий Кшемараджи на СвТ: yāsāṃ khe caṅgocaraṅdikaṅbhūcaṅgacakraṅrāpāṇāṃ saṃviddevīṇāṃ tāḥ bhīravāḥ tāsāmayāṃ svāmī [т. е. tīṣaḥ. – В.И.] bhāiravaḥ... «Этот Бхайрава – хозяин тех ужасающе ревущих богинь [энергии чистого] Сознания, которые представлены циклами [энергий] Кхечари, Гочари, Дикчари, Бхучари...» (Kṣemarāja на СвТ 1.1–3). Упоминаемые циклы энергий – это аспекты пульсации единой энергии сознания (*самут*), которые последовательно – от внутренних до внешних и обратно – созерцаются-переживаются практиками в ритуальных практиках системы Крама (ее появление относят к IX в. н. э. и связывают с йогиним Джнянанетрой и страной Уддияной).

<sup>11</sup> Пять божественных деяний: творение, поддержание и пр. Подробнее см. ниже.

<sup>12</sup> Эпитет Шивы – Бхайрава («Уstraшающий») различным образом символически трактуется в традиции. Кшемараджа в комментарии на СвТ 1.1–3 следующим образом изъясняет имя Бхайравы: bhāiravo viśvabhagaṅavaṅavaṅamaṅgūṅraḥ – «[сущностная] форма Бхайравы – поддержание (вынашивание) Вселенной, озвучивание [ее в Его самосознании, ее] проявление-(изрыгание)». В самой ВБТ этот эпитет объясняется как bhayā sarvaṃ gavaṃyati – «[Тот], кто заставляет всё ‘звучать’ светом [высшего сознания]» (ВБТ 130). См. также подробное символическое толкование этого у Шивопадхьяи – позднего комментатора на ВБТ.

<sup>13</sup> svayoginivahaḥ – здесь элемент sva (букв. «сам, свой, сам по себе») относится к *свабхаве* (svabhāva) – т. е. само-сущей и само-сознательной природе Высшего (*ануттары*). Возможно, соотносится следующий пассаж из СвТ 1.1–3: ...kālagrāsasamādhirasikāḥ yoginaḥ teṣāmayamiti āntaraḥ svabhāvaḥ...

<sup>14</sup> śraṃye – «полагаюсь, уповаю, предаю себя».

<sup>15</sup> Āveśa в тексте значит samāveśa – т. е. йогическое «погружение, поглощение, абсорбция» индивидуального существа в высшую природу Шивы.

<sup>16</sup> В общем случае различают три типа («метода, способа» – upāya) йогического «вхождения, погружения» (*самавешти*) в высшую природу реальности, которые различаются по степени «грубости» опор, задействованных в практиках созерцания – ānava, śākta и высший тип – śāmbhava. (Отдельно выделяют также так называемый «метод без метода» – anupāya).

<sup>17</sup> Слово sphuraḍ является здесь синонимом *спанды* (spanda) – динамического (вибрационного, пульсирующего) аспекта высшего сознания (проявляемого и на микро- и на макрокосмическом уровне), важного понятия системы шайвитских монистических воззрений.

Победно [шествует] череда облаков наставлений учителя, пересекающих [ни с чем] не сравнимые невзгоды [этого существования, и] орошаются почвы умов<sup>18</sup> учеников нектарами традиции и др. [наставлениями]. (3)

То, что сияет, [проявившись] из океана высшей Традиции, взбиваемого Мандара-горой<sup>19</sup> [мощи] сознания<sup>20</sup>, [воистину] есть высший нектар.

Пусть его постоянно вкушают достойные, очистившиеся [через единение] с Высшей энергией, дабы обрести природу Шивы в этой жизни и в иной! (4)

Здесь, [в этой тантре] славнейший<sup>21</sup> Бхайрава-[вселенское]-сознание [на] основе<sup>22</sup> [своего исполненного] высшей энергией пульсирующего сияния<sup>23</sup>, [которое по своей] сути есть самосознание [Его] абсолютного «Я»<sup>24</sup>, через проявление присущих [Ему] вечных [взаимно] различающихся [пяти фаз] – «творения» и пр.<sup>25</sup>, – [обнаруживает] уровни бытия<sup>26</sup>, с «сокрытием» каждого предшествующего [из которых] «раскрываются»<sup>27</sup> последующие стадии [творения, и через] поток энергий Воли, Знания и Действия, светоносно манифестируются<sup>28</sup> уровни<sup>29</sup> Анашрита-[Шивы], Садашивы, Ишвары<sup>30</sup> [и других]<sup>31</sup>.

Став семенем [каждого] из этих уровней [бытия, тайно] поддерживая [их] как присущий им субъект [опыта] со своей энергией, [проявляющейся] с помощью последовательности светоносных манифестаций<sup>32</sup> уровней *Пашьянти* и т. д.<sup>33</sup> и проявляющейся [через это сферой] объектов, – через внутреннюю пульсацию [сознания] как бы 'упорядочивает' [этот] мир.

<sup>18</sup> ...antevāsīmano'vanṭh... – возможен перевод: «...[очищают грязь] земли с умов учеников...»

<sup>19</sup> Мифологическая гора, использованная в качестве мутовки девами и асурами, когда те взбивали мировой океан с целью добыть напиток бессмертия *амриту*.

<sup>20</sup> dhī.

<sup>21</sup> śrīman – прежде всего, почтительное обращение «господин, удачливый господин». Учитывая постоянно применяемый кашмирскими авторами прием *double entendre*, можно предположить, что здесь в тексте может пониматься как эпитет: «обладающий Шри» – т. е. этим говорится, что Бхайрава есть владыка Śrī – высшей творческой энергии, персонифицированной в фигуре *Bhairavī* – божественной супруги Бхайравы.

<sup>22</sup> Bhitti – букв. «стена, ровная поверхность, место».

<sup>23</sup> sphurattā – синоним *спанды* (см. выше).

<sup>24</sup> pūrṇāhamvimarśātma.

<sup>25</sup> Проявление (прапаñса) пяти фаз включает: *sṛṣṭi* («творение»), *sthiti* («пребывание»), *saṃhāra* («поглощение, вбирание»), *pidhāna* («сокрытие»), *anugraha* («явление милости раскрытия»).

<sup>26</sup> daśā.

<sup>27</sup> ...pūrvavadaśānimeṣaṇavaśonmiṣad... – Конструкция санскритской фразы выражает идею, что процессы *nimeṣa* и *unmeṣa* – «открытия, экспансии» (букв. 'раскрытие глаз') и «закрытия, сворачивания» (букв. «закрывание глаз») – в действительности взаимобратимые фазы вневременного процесса, происходящего в Высшем. Кшемараджа раскрывает эту идею в своей «Спанда-сандохе» (*Spandasandoha*), комментируя первую строфу «Спандакарики» (*Spandakārikā* (1.1: *yasyonmeṣanimeṣābhyāṃ jagataḥ pralayodayau* ...)). Подробнее см. [Dyczkowski, 1994, p. 62 ff.].

<sup>28</sup> ābhāṣaṇa – отсылает к пяти аспектам, переживаемым Шивой, в творении Вселенной и, соответственно, пяти последовательным (*крама*) фазам-переживаниям сознания в процессе ежесекундного «творения» им мира: ābhāṣaṇa – «светоносное» проявление творения, *takti* – «привязанность» к творению, *saṅgaṇa* – «вкушение, пережевывание» творения и переживание блаженства, *nimīlana* – букв. «закрытие» – насыщение творением, и *nīstaraṅgatva* – «отсутствие волн» – переживание поглощенности, абсолютной уравновешенности и покоя.

<sup>29</sup> *pada* – «шаг, уровень, состояние» – стадии, которые проявляет в себе Высшее начало, манифестируя эту Вселенную.

<sup>30</sup> В проявлении космических принципов (*tattva*) *Anāśrita*[Śiva], *Sadaśiva*, *Īśvara* энергии [абсолютной] Воли, Знания и Действия (*Icchā*, *Jñāna* и *Kriyā*), соответственно, последовательно доминируют в каждом из этих принципов.

<sup>31</sup> т. е. проявляясь в данных названных и других из тридцати шести *tattv* Парадвайты.

<sup>32</sup> ābhāsa.

<sup>33</sup> т. е. в порядке проявления Вселенной: *Paśyantī*, *Madhyamā* и *Vaikhaṭī*.

Будучи [в фазе] «сокрытия» [самого себя], посредством [энергии] *Вайкхари* и т. д.<sup>34</sup>, через пульсацию сияющего [проявления своего аспекта] Ишвары и т. д., [когда Он] раскрывает [себя], он «делегировать» свою силу ограниченному субъекту [опыта]<sup>35</sup>, помещая последнего в [энергию своей] милости, и обнаруживает [для него состояние] «погружения» [в природу подлинной реальности вещей – союз] Рудры [и его энергии – Шакти]. – Так следует понимать [извечное] пяти-аспектное деяние<sup>36</sup> Господа в соответствии с монистическими традициями [шиваизма].

Здесь<sup>37</sup> [в этом тексте сама] богиня [вселенского] Сознания<sup>38</sup>, [чья] природа [есть] освещать и т. д. [все], будучи ‘пробуждена’<sup>39</sup> на уровнях *Пашьянти* и т. д.<sup>40</sup>, [выступает в роли] вопрошающей стороны. Сама [она] всегда неотделима от высшего Бхайравы, но уровень [Высшей Речи] – ‘*Пара*’, [являемый ее же] собственным светом и [находящийся] за пределами ‘ухватывания’ внутренними или внешними органами чувств, [предстает на уровне Пашьянти для Нее] как [нечто сейчас] ‘непосредственно не воспринимаемое’<sup>41</sup>, а также из-за [присутствия] на уровнях *Пашьянти* и т. д. [лимитирующего вечность фактора] времени [предстает как нечто] как будто ‘бывшее’<sup>42</sup>, [и поскольку] невозможно установить границы сроков [в терминах] последовательности дней и месяцев и пр., учитывая различие [высших и низших] субъектов [познания]<sup>43</sup>, частей [вселенской] *праны* и ее обладателей, [этот Высший уровень предстает перед Девы] как ‘происходящее не сегодня’<sup>44</sup>, [как] если бы [Она, стараясь] понять, рассуждала сейчас: «Когда была в забвении [я, наверное], говорила!»<sup>45</sup>. – [Но ведь и тогда и сейчас это] одна и та же Я!, [поэтому воистину я есть] богиня Сознания – великая Владычица, [пребывающая на Высшем уровне, сошедшая] на уровень *Пашьянти* и др., желая пробудить состояния возрастающей ясности, [Та, что] «сказала» – [uvāsa] – т. е. рефлексивно раскрыла сияющий секрет единства.

<sup>34</sup> т. е. в обратном проявлению порядке: *Vaikharī*, *Madhyamā* и *Paśyantī*.

<sup>35</sup> *mitamātr*.

<sup>36</sup> *pañcakṛtyakāritā* – пять «деяний» – пять функций, постоянно осуществляемые Высшим на всех уровнях существования. Подробнее см. выше.

<sup>37</sup> Далее Кшемараджа объясняет употребление грамматической формы перфекта во вводной фразе тантры – *śtī devyuvāsa* «Богиня сказала: ...» в контексте извечного диалога Высшего начала с самим собой. Каким образом энергия вселенского сознания, вступая с самим собою в диалог (представленный в тантре беседованием Шивы-Бхайравы и Девы), способен в синтаксисе детерминированной пространством и временем обыденной речи представить вневременные и внепространственные реалии? Почему употребляется именно перфект? В своей экспозиции Кшемараджа следует «Паратришикавиваране» Абхинавагупты (частично цитируя ее) – а именно ПТВ 1.1 (См. [KSTS, 9–11]; также: [Singh, 1988, p. 12–13]). Обращение Кшемараджи именно к «Паратришикавиваране» во многом объясняется тем, что согласно традиционной индийской текстовой генеалогии как «Паратришика», так и «Виджнянабхайрава» некогда были частями утраченной «Рудраямала-тантры» (*Rudrayāmala-tantra*).

<sup>38</sup> *saṃviddevī*.

<sup>39</sup> *prabudhyamānatayā* – «в силу природы быть пробужденной-сознательной».

<sup>40</sup> т. е. на уровнях *Paśyantī*(vāc), *Madhyamā*(vāc) и *Vaikharī*(vāc).

<sup>41</sup> *parokṣā*(*parokṣa*) – «[событие] за пределами зрения» – согласно индийской грамматике характеризует значение санскритского перфекта (в данном случае форму *uvāsa* во фразе ‘*śtī devyuvāsa*...’) (См. *Pāṇini* III.2.115: *parokṣe liṭ*). О форме употреблении ‘*uvāsa*’ в тантрах см. статью: [Torella, 1999, p. 129 ff.]

<sup>42</sup> *bhūtāmiva* – «будто бывшее, свершившееся» – т. е. на этих уровнях (где присутствуют различные дифференцирующие факторы, в частности – время) богиня воспринимает свое же собственное трансцендентное состояние как отстоящее от нее в прошлом по отношению к актуальному ее пребыванию в имманентной Вселенной.

<sup>43</sup> *Rudra* и *kṣetrañja* – В техническом смысле *рудры* – субъекты опыта уровня *śuddha* и *śuddhāśuddha*, а *кшетраджни* – субъекты опыта уровня *āśuddha*. (См.: [Pandit, 2005, Vol. II, p. 573].)

<sup>44</sup> В тексте *adyatanīmiva*. С очевидностью ошибка. Исправлено на *anadyatanīmiva*. т. е. соблюдены все три грамматических условия употребления перфекта: *parokṣam*, *bhūtam*, *anadyatanam*.

<sup>45</sup> *supto’ham kila vilālāra* – фраза, которой в «Махабхашье» Патанджали иллюстрируется употребление перфекта в контексте обсуждения *parokṣa*.

– [Так], пребывая в состоянии абсолютной свободы, пробудившись в форме [единства] с Бхайравой, [имя которого] трактуется [как тот, кто] «заставляет все стенать от неистовства»<sup>46</sup>, [и пребывая в осознании того], что именно Она говорит, благая Богиня сказала: **«Прослушано мною...»** и т. д.<sup>47</sup>

[Ответ Бхайравы в тексте] начинается [со слов]: **«Как хорошо!...»**<sup>48</sup> и заканчивается, [когда Деви говорит]: **«Теперь познана [мною] суть трех разделов [вселенских] энергий»**<sup>49,50</sup> – таким образом [через этот диалог проявляется] сама жизненная суть высшего типа связи этой шастры<sup>51</sup>.

Таким образом, сама суть высшего типа связи [становится] первичным смыслом [этого] высококочтимого [текста] – «Виджняна-бахайравы»<sup>52</sup>, [текста, который] заканчивается [на фразе]: **«...Сказав так, обрадованная Деви обняла Шиву»**<sup>53,54</sup>. В силу [того, что непосредственно] будет выражено [этим текстом и его] назначения [приносить] погружение в сознание-[виджняна] Бхайравы эта *шастра* [и называется – «Виджняна-бахайрава»].

Итак, Верховная владычица, упрочившись в самом сердце [учения, из которого] исходит [эта] тантра, инициирует первую тему [текста такой] литературной композицией из подходящих слов:

[Деви сказала]:

**Мною выслушано все [наставление, о сияющий] Дева, что изошло из Рудраямалы<sup>55</sup> – [союза Шивы и Шакти] – полностью все разделы Трики, – от сущностных к более сущностным. (1)**

**Но и сейчас не устранено мое сомнение!**<sup>56</sup>

[Комментарий]: О, **Сияющий**<sup>57</sup>, чья природа – [проявлять созидающий] свет всему, играючи, [наслаждаться всем] и т. д., [кто есть] сама суть [высшего] «Я»<sup>58</sup>! Из союза, сущность которого [есть] тождество<sup>59</sup> Рудры – [Того], «кто уносит прочь несчастья»<sup>60</sup> – и его [энергии]-Шакти,

<sup>46</sup> Трактовка Кшемараджи не совпадает с версией ВБТ с комментариями Шивопадхьяи.

<sup>47</sup> Первая строка тантры: ВБТ, 1

<sup>48</sup> ВБТ, 7.

<sup>49</sup> raḡā, raḡāraḡā, araḡā.

<sup>50</sup> ВБТ, 162 ...sarvatriśaktibhe dānām hṛdayam jñātamadya ca (ВБТ, 162). Во всех изданиях тантры (в серии KSTS) встречается вариант: sarvaśaktiprabhedānām hṛdayam jñātamadya ca ('теперь [мною] познана суть [различных] делений энергии').

<sup>51</sup> О высшем типе связи см. Тантралогу 1.273: etatpraśnottarātmate pārameśvaraśāpane/ parasambandhar ūpatvamabhisambandhapañcake//

<sup>52</sup> В этом контексте название 'Vijñāna-bhairava-tantra' можно интерпретировать как '[Тантра высшего типа связи между высшим] Сознанием и Бхайравой'.

<sup>53</sup> kañthe laḡnā śivasya tu... – также возможно понимание: 'вошла в горло [=голос] Шивы', так как Деви – вселенская энергия речи.

<sup>54</sup> Последняя строка тантры. См. ВБТ, 163.

<sup>55</sup> Рудраямала – двойной смысл. С одной стороны, это буквально значит 'рудрический союз', т. е. союз Рудры (Шивы) и Шакти, с другой – это название древней несохранившейся тантры, частью которой считается текст «Виджнянабахайравы», и диалог Шивы и Шакти продолжает развивать темы, обсуждавшиеся ранее в этой тантре.

<sup>56</sup> Здесь и далее жирным шрифтом выделяются слова самой «Виджнянабахайрава-тантры», обычным же шрифтом – текст комментария Кшемараджи.

<sup>57</sup> Употребление звательной формы 'Deva!' – 'Сияющий (бог)!' значимо. Ksemaraja подчеркивает связь этимологии этого слова (vdiv – «сиять») со светоносной природой проявления творческой энергии божества (*абахаса, пракаша, дьотана* и т. д.).

<sup>58</sup> svātman.

<sup>59</sup> sāmārasya – букв. «единовкусие». Важное понятие тантрической практики, в общем случае означающее переживание единства (снятия двойственности) всех явлений.

<sup>60</sup> Rudra – эпитет Шивы, «этимологизируемый» Кшемараджей традиционно как «[Тот, кто] растворяет (уносит) все боли (болезни, несчастья)» – samasta-rug-drāvi.

«Из неразличимого Шивы Покоя<sup>61</sup> – высшего источника [всего]– исходит эта шастра в форме звука, которую так трудно встретить [в этом мире]»<sup>62</sup>.

Таким образом, то, [что описывается] этой фразой из [священной] традиции, как **исходящее** [из источника – Шивы, воистину], **все** это есть *шастра*. [Девы говорят, что все эти] **разделы Трики** есть тройка категорий, [которые представлены] тремя основными [формами] энергий начиная с [высшей категории] – *Пара*<sup>63</sup>, а также [тройственным аспектом] *нары, Шакти и Шивы* и пр., – разделение [определяемое] функцией главных [божественных сил] Знания и Действия. [Все они, а также] и другие [категории] были ‘**полностью**’, т. е. всецело **выслушаны** [Девы – таков смысл фразы]. Как же [следует понимать выражение]: ‘**от сущностных к более сущностным**’? – [Его следует толковать следующим образом]:

«Традиция Шайва выше, чем Веда и другие [ведийские тексты, направления же] Вама и Дакшина [превосходят] Шайву, [направление] Каула выше, чем Дакшина, но выше Каулы – лишь Трика»<sup>64</sup>.

Поэтому, [в соответствии с этим авторитетным высказыванием] Трика является **сущностью** [всех систем знания]. [Однако, даже] здесь [в Трике наличествуют дальнейшие] градации на еще более и более высокие [уровни учения в соответствии] с изложением более глубокого [типа] знания [изложенные в тантрах] «Сиддха», «Малини-уттара» и пр.<sup>65</sup> [Но все же при этом даже] ‘**сейчас не устранено мое сомнение**’ – [говорит Девы]. [Она] обнаруживает девятичастный<sup>66</sup> узел сомнения и, размышляя из перспективы [различных] воззрений многочисленных ранее постигнутых [Ею] шастр: какова же здесь будет подлинная природа [Высшего]? – вот из такой [мыслительной] установки [вопроса Бхайраву]:

**О Парамешвара! Какова, о Бог, [твоя] сущностная форма– есть ли [она звуковые] элементы [в сонме энергий] *шабдараши*?**<sup>67</sup> (2)

Или же [она] в ‘девяяти-аспектном делении’ Бхайравы [при восприятии его проявленного] бхайравического облика?<sup>68</sup> Или [она] в градации [элементов, представленных] в «Тришира», или же она в троичном [проявлении] энергии? (3)

<sup>61</sup> śāntācchivāt – «мирный, спокойный» аспект Шивы, в котором в потенциальном, «стянутом» виде «суммы всех звуков (слов)» (śabdarāśi) (akārahakārapratyāhārātmā) – т. с. (?) «от ‘а’ до ‘я’» – содержатся и в процессе творения-откровения актуализируются шастры. (См., например, комментарий Кшемараджи на СвТ 1.3: tatparāmarśa eva hi akārahakārapratyāhārātmā garbhīkṛtāśeṣaviśvasamagraśāst raprasaṅgaprathamāṅkuragūpo bhagavān śabdarāśiḥ / yad vakṣyati – adṛṣṭavigrahācchāntācchivāt...)

<sup>62</sup> Строфа отсылает к комментарию Кшемараджи на СвТ 1.3, где он цитирует дальнейшие строфы тантры СвТ 8.27(b)-28(a): adṛṣṭavigrahācchāntācchivātparamakāraṇāt / dhvanirūpaṃ viniṣkrāntaṃ śāstraṃ paramadurlabham //

Но примечательно то, что в самой СвТ 8.27(b)-28(a) следует иной вариант текста: adṛṣṭavigrahāyātāṃ śivāt paramakāraṇāt /8–27/ dhvanirūpaṃ susūksmaṃ tu suuddham suprabhāvitam /8–28/ – «Из высшей причины – Шивы [исходит] чистая, несущая высший свет тонкая форма звучания, содержащая не проявленные [звуковые] различения».

<sup>63</sup> raḡā, raḡāraḡā, araḡā – т. е. три категории, в которых в учениях Трики осмысливают проявления Шивы в этой Вселенной: «запредельно-высшее», «высшее и, одновременно, низшее», «низшее», соответственно.

<sup>64</sup> Ср. комментарий Джаяратхи на ТА 1.18, в котором эта строфа имеет иное завершение и в иерархии учений на высшем месте значится Каула: vedādibhyaḥ paraṃ śaivam śaivād vāmaṃ ca dakṣiṇam / dakṣiṇāssa paraṃ kaulam kaulātparataram nahi //

<sup>65</sup> Джайдева Сингх полагает, что в данном перечне должна присутствовать тантра ‘Nāmaka’. (См. [Singh, 1979, p. 4].)

<sup>66</sup> Далее Девы предлагает девять различных пониманий высшей природы Бхайравы.

<sup>67</sup> śabdarāśi – «совокупность звуков», т. е. энергий Шивы в форме непроявленных, базовых звуковых элементов, представленных «тантрическим алфавитом» – *матрица* (собственно – набор звуков санскрита, санскритский «алфавит»). Матрица – звуковая «матрица» Вселенной – содержит в себе 50 элементов.

<sup>68</sup> kiṃ vā navātmabhedena bhairave bhairavākṛtau – Свами Лакшман Джу интерпретирует Loc. ‘bhairave’ как ‘в Бахайрава [агамах] ([Bäumer, 2002, p. 4]). Мы переводим эту конструкцию как Loc. Absol.

[**Может, она**] – в [**изначальном звуке**] – **нада** и **бинду** или же в **чандрардхе, ниродхике** и т. д.? Или [**она**] укоренена в **чакрах**, или в [**безгласном звуке**] **аначке** или же **Шакти** – [ее] **природа?** (4)

[Какова] в соответствии с **сущностным** видением будет [подлинная] **форма** господства Бхайравы, [чья] природа [в Его] **бхайравическом облике** сотрясать [эту] **сансару**?<sup>69</sup>.

(1) Будет ли [Его] первичной **формой** – этого Бодхабхайравы<sup>70</sup>, исполненного энергией само-осознания-[*вимаршей*] – [набор тех] **звуковых элементов**, которые [составляют] начинающуюся с ‘а’ и заканчивающаяся на ‘kṣa’ **шабдараши**, [т. е. тех] энергий, исполненных *вимаршей* высшего-[*ануттара*], блаженства-[*ананды*], воли-[*иччхи*] и т. д.<sup>71</sup> и содержащих в себе бесконечные [ряды] выражаемых и выражающих<sup>72</sup>, [которые] наполняют [этот] мир?

(2) Или же [сущностная] **форма** [Бхайравы это то, что проявляется как] природа девяти-форменной ‘царственной мантры’<sup>73</sup>, постигнутой через «шесть путей»<sup>74</sup> методом последовательного [созерцательного] отождествления с девятью *таттвами* начиная с *пракрити*-[*таттвы*] и заканчивая Ишвара-[*таттвой*]<sup>75</sup>.

(3) Или же [эта сущностная форма заключена в] в трех «головных» разделах «Тришира-тантры»<sup>76</sup> и особым [образом] передаваемых [в ней] мантрах, охватывающих [своим] постижением<sup>77</sup> содержащиеся [в них] три включающие [в себя] все *таттвы*, начиная с [таттвы] *нары*<sup>78,79</sup>.

(4) Или [эта сущностная форма] в **троичном [проявлении] энергии**, начиная [с ее высшего аспекта] *Пара*<sup>80</sup>, [которая] пребывает в этих [таттвах]?

(5) Или же [эта сущностная форма есть] общее, присутствующее во всех циклах мантр как их потенциал-[*мощь*]<sup>81</sup>, – *бинду*, которое светоносно проявляет<sup>82</sup> без различия все [феномены] как ‘выражаемое’, [а также как] – *нада*, чья природа [рефлексивно собой] охватывает<sup>83</sup> бесконечные [ряды] ‘выражающих’?

<sup>69</sup> saṃsāraghaṭṭana – сотрясающий, двигающий преходящее бытие – *сансару*.

<sup>70</sup> «Бхайравы-высшего-сознания».

<sup>71</sup> В *шабдараши*-матрике каждый звуковой элемент есть энергия того или иного вселенского принципа. Так, первый базовый элемент – звук ‘а’ (основа всех звуков) соотносится с Высшим – *anuttara*; его развитие ‘длящееся’, долгое ‘ā’ – с вечно длящимся состоянием блаженства *ānanda*; ‘i’ – с энергией желания-воли – *iśchā*.

<sup>72</sup> *vāsu-vāśaka* – выражаемое и выражающее (означаемое и означающее), вещь и имя. В лингвофилологическом дискурсе монистического шиваизма – две стороны единого процесса «лингвистического» разворачивания мира через активность универсальной энергии Речи (*Vāc*).

<sup>73</sup> *navātma-mantra-rāja* – то же, что и *vidyā-rāja* – девяти-форменная мантра, описываемая в конце первой пагалы «Сваччанда-тантры». См. СвТ1.84–86(а). *Kṣemarāja* в комментарии на СвТ1.84–86(а) производит следующую *uddhary* («извлечение») из текста мантры: *kṣādīḥ ‘h’, yasyāntaḥ ‘r’, hasyāntaḥ ‘kṣ’, bhasyāntaḥ ‘m’, vasyādīḥ ‘l’, lakāsyāntaḥ ‘v’, rasyādībhūtaṃ bījaṃ ‘y’, adho rudraḥ ‘ū’-kāraḥ evamūkārāntā aṣṭauvarṇāḥ, grhītanādādivyāptiko ‘vindur’-navama ityayaṃ navātmā...* Девять звуков, формирующих мантру: h-r-kṣ-m-l-v-y-ū-m. Мантра упоминается в «Малинивиджаяуттра-тантре» (8.23).

<sup>74</sup> *ṣaḍadhvā*: *varṇa, mantra, pada* (формируют *kālādhvā*); *kalā, tattva, bhuvana* (формируют *deśādhvā*). См.: TA 6.34–35.

<sup>75</sup> Девять *таттв*, описываемых в СвТ: *Śiva, Sadāśiva, Īśvara, Vidyā, Māyā, Kāla, Niyati, Puruṣa, Prakṛti*. (См.: СвТ 5.11 *prakṛtiḥ puruṣaścaiva niyatiḥ kāla eva ca/ māyā vidyā tathēśaśca sadāśivaśivau tathā // Кшемараджа на СвТ 5.11: etāni mukhyāni navatattvāni navabhīnavātmakāiḥ prātilomyena pūrvoktavidhīnā...*)

<sup>76</sup> «Тришира-тантра» – «Тантра трехглавого [Бхайравы]» – древний несохранившийся тантрический текст.

<sup>77</sup> *āmarśi*.

<sup>78</sup> т. е. *Nara, Śakti, Śiva*.

<sup>79</sup> Подробнее см.: [Sing, 1979, p. 7].

<sup>80</sup> т. е. *пара, пара-апара, апара*.

<sup>81</sup> *вирья*.

<sup>82</sup> *prakāśa*.

<sup>83</sup> *parāmarśa* – здесь синоним *вимарши*.

(6) Или же **сущностная форма** в Бхайраве [открывается] в продолжении<sup>84</sup> *бинду* и *нады* – [т. е.] в **ардхачандре** и **ниродхике** [и т. д.]?

Из этих [перечисленных] *бинду*, природа [которого] – светоносно проявлять без различия все [феномены этого мира] как ‘выражаемое’, [когда становится] *надой*, [сначала принимает] форму *ардхачандры*<sup>85</sup>, [в которой] несколько ослабевают изначально доминирующая ‘выражаемая’ [объектная сторона вещей]. Затем, [когда] же объектная сфера с изогнутой [формой *ардхачандры*] уходит, [возникает аспект энергии] *ниродхика*, имеющая явственную природу [прямой] линии. Она называется так – [*ниродхика*, т. е. «пресекающая»] потому, что она ограничивает [число] йогов [способных] «войти» [в переживание] *нады*, а также [потому], что она «предотвращает» других [достойных йогов, постигших *наду*], от возвращения [в их практике назад] в состояние двойственности<sup>86</sup>.

[Форма] «*ниродхика*» здесь [в строфе тантры, употребляемое] во множественном числе<sup>87</sup>, [подразумевает] «и т. д.» и указывает на те части [энергии, которые в опыте переживаются следующими] за *надой* и именуется: *наданта*, *шакти*, *вьяпини* и *самана*. Из них *наданта* – [это стадия энергии-*шакти*, проявляющаяся], когда по завершению звучания [энергии] в состоянии покоя [остается лишь] тончайшая фонация, по ее завершению [проявляется] *шакти* в форме восходящего [движения энергии] с присущим [ему] переживанием блаженства. [Когда этот поток энергии не способен] удерживаться в [границах] тела, тогда [эта энергия] заполняет [собой] пространство [«пронизывая» его], – становится одним [с ним и поэтому именуется] *вьяпини*.

Когда вся объектная [сфера] в форме бытия или небытия [феноменов] исчезает<sup>88</sup> [и остается] лишь поглощенность сознания активностью [чистого] осознания<sup>89</sup> [в самом себе], [проявляется] *самана* – таков секрет *ардхачандры* и других делений [энергии] в *мантре*<sup>90</sup>.

Итак, отрефлексирав [сущностную] форму Господа в терминах *матрики*, мантры, ее потенциала-[мощи], и соотнесенных с нею [реалий<sup>91</sup>, Деви] также, размышляя [о ней] в терминах созерцаемой ‘великой мантры’<sup>92</sup>, говорит [теперь, что эта природа, возможно], коренится в (7) чакрах, начиная с *джанмагры* и т. д.<sup>93</sup>, и должна быть созерцаема [через практику] «наложение»-размещения<sup>94</sup> семенных слогов [в них].

<sup>84</sup> прагайса – «распространение, развитие».

<sup>85</sup> букв. ‘полумесяц’ – энергия в своей «свернутой» форме.

<sup>86</sup> Все эти и перечисляемые далее термины относятся к описанию восходящего движения праны и сопровождающих ее звуковых явлений, которые трактуются как звук, применяемой при практике *пранавы*.

<sup>87</sup> sandrārdhanīrodhikāḥ.

<sup>88</sup> praśānti – «успокаивается, угасает».

<sup>89</sup> mananamātrāṭma.

<sup>90</sup> Кемараджа не упоминает уровень *унмана*, который тождественен сознанию Шивы. Кшемараджа приводит фазы звучания пранавы (праṇava) в их соотнесенности с особыми 12 местами в теле (dvādaśakalāḥ). Поздний комментатор на ВБТ Шивопадхья приводит следующий перечень этих мест: nābhyādidvādaśāntaṃ yāvāt praṇavamātrāsopāneṣu ārohakramam: nābhau akāraṃ, hṛdi ukāraṃ, ānane makāraṃ, bhrūmadhye binduṃ, laḷāte ardhacandraṃ, laḷātorhve nirodhiṇiṃ, śirasi nādaṃ, brahmarandhre nādāntaṃ, śaktiṃ tvaksthāṃ, vyāpinīṃ śikhā-mūlasthāṃ, śikhāsthāṃ samanāṃ, śikhāntasthāṃ unmanāṃ... (комментарий на ВБТ 42)

<sup>91</sup> tatprameya.

<sup>92</sup> Комментатор Шивопадхья на ВБТ.156 указывает: ...hamsamantraśiṣṭaḥ ahaṃ saḥ, so’ham iti mahāmantraḥ... Кшемараджа в «Прагьябхиджня-хридае» указывает: ...tathā hi citprakāśāt avyatirikṭā nityodītamahāmantrarūpā pūrṇāhaṃvīmarśamayī yeyam parāvākchaktiḥādīkṣāntarūpāśeśaśakticakraḡar bhīṇī sā...

<sup>93</sup> т. е. mūlādhāra и т. д.

<sup>94</sup> nyastam.

(8) [Может, сущностная] форма [Бхайравы] в *аначке* – [том типе] энергии *нада*, который характеризуется [безгласным придыханием] ‘h’<sup>95</sup>; (9) или же [сущностная] форма Бхайравы имеет природу *шакти*, которая проявляется [как таковая], когда успокаиваются все движения [предыдущих проявлений энергии]?

Итак, помывшись о [сущностной форме Бхайравы] как о созерцаемой ‘великой мантре’ и ее энергии, [Девы теперь] размышляет [о ней] как о [высшей вселенской энергии] – *Пара-шакти*, [проявляющейся в своих] ‘все-превосходящей’ и ‘низшей’ [формах]<sup>96</sup>.

**Части<sup>97</sup> возможны у ‘Выше-низшего’ [аспекта энергии] или же также у ‘Низшего’, но если и ‘Высшую’ [аспект – *Пара* считать таковой], то это [будет] противоречить [самому понятию] высшего. (5)**

**Ведь невозможно делить высшее по цветам, [звукам или] по частям тела! [Оно полагается именно] Высшим-*[Пара]* потому, что целостно, [а если бы] имело части [то не было бы] таковым. (6)**

Та форма Верховной владычицы<sup>98</sup>, [которая] известна как [*сакала*] ‘имеющая части’, и природа [которой раскрывается, например], в «Паратримшаке»<sup>99</sup> и других [текстах через] особую мантру с особыми [опорами] созерцания, [в действительности есть только] ‘Выше-низший’ аспект Богини. Если же [скажут], что в этом ее [‘Выше-низшем’ аспекте] все же доминирует аспект Высшего [и, следовательно], неправильно [связывать и его с принципом дифференцированности, то тогда можно сказать, что] это будет ‘Низший’ [аспект] Богини [Шакти], описываемый [этими текстами] – так возможно [будет указать].

Но если и [‘Высшую’ природу] Верховной владычицы также [изъяснить в терминах деления, то тогда само понятие] ‘высшего’ [превратится] лишь в пустое слово<sup>100</sup>. – [Если эту природу трактовать] на основании **цветового** [деления, например], – белого [цвета] и т. д. или же **звуков** [в мантрах], или через спецификацию формы – через **части тела** на основании особых телесных мест, [измеряемых] по *двадашантам*<sup>101</sup> и пр., [то ‘Высший’ аспект энергии тогда] не будет превосходить [другие аспекты], а также [по самой своей природе высшего], будучи лишенным делений [этот ‘высший’ аспект окажется в состоянии] ‘имеющего части’<sup>102</sup>, что невозможно.

– Таким [вот] образом, – через размышление, [содержащее] рефлексия над сердечной сутью всей традиции – «нацелившись» на главный предмет [тантры и], желая проникнуть в свою же собственную [высшую] природу Сознания-Бхайравы<sup>103</sup>, богиня Высшего сознания говорит [обращаясь к Бхайраве]:

<sup>95</sup> anasam hakaḷātma – *аначка* – букв. «безгласный звук» (‘a’ – грамматический термин, означающий гласные звуки). т. е. – движение чистой энергии дыхания-праны, которая сама себе «звучит» как придыхание ‘h(a)’. Практика ее созерцания описана, например, в ВБТ 80.

<sup>96</sup> sarvottarānuttaraṅgaśakti – Шакти в своей трансцендентной и имманентой формах. В монистическом шиваизме энергия божественного начала представлена в тройственном аспекте: raḡā – «высшая» энергия *Пара* (raḡā), «высшая-низшая» (raḡāraḡā) и «низшая» (araḡā). См. далее.

<sup>97</sup> sakala – букв. «обладающий частями» – дифференцированный аспект божественного, противопоставляется niḡkala – «лишенному частей, цельному сингулярному» аспекту божественного.

<sup>98</sup> paraḡbhaktārikā.

<sup>99</sup> «Паратримшика» (или «Паратришика») – Трактат, комментируемый Абхинавагуптой, который, как и ВБТ, входил некогда в «Рудра-ямала-тантру».

<sup>100</sup> nāmatātreṅga syāt – букв. «станет лишь именем».

<sup>101</sup> dvādaśānta – букв. «оканчивающееся на двенадцати» – в тантрах единица измерения, равная 12 *ангулам* (ширина большого пальца руки) или же одной пяди (*витасти*), при помощи которой отмеряют, например, расстояние от одного энергетического центра (*чакры*) в теле до другого.

<sup>102</sup> sakalatve tu tadbhavati.

<sup>103</sup> В то же время – ‘Vijñāna-bhaigava’ как текст – т. е. воплощение абсолютной формы богини Девы-Бхайравы.

**Яви милость мне, о Владыка, полностью устрани [мои] сомнения! (7 (а))**

[О Владыка! – говорит Деви] – яви мне свою очищающую форму, которая устраняет загрязнения [происходящие] от *майи* и *махамайи* и полностью рассеет мое девятичленное сомнение<sup>104</sup>, которое [на самом деле сводится] к одному.

– Так проявившись через силу осознания<sup>105</sup>, [эта всецело] совершенная<sup>106</sup> Богиня, [уже изначально] обладающая названной природой абсолютного «Я»<sup>107</sup> и полностью [пребывая в] состоянии Бхайравы<sup>108</sup>, начинает говорить описанным образом.

Обычно и в любых [актах] рядовой коммуникации<sup>109</sup> [энергия] Высшего сознания таким же образом способна становиться [одновременно] как спрашивающей, [так и] отвечающей стороной. Но особая черта беседы в данном [случае это то], что ее предмет – Высший [принцип – *Ануттара*]. Так, в «Шри-Сваччанда-тантре» сказано:

*Приняв роль учителя [и, одновременно], ученика, господь Садашива через высказывания [в форме] последовательности слов низвел тантру*<sup>110</sup>.

Когда Деви «сказала...», [тогда Бхайрава начинает отвечать со слов] «**Как хорошо!...**» [этим] произнося хвалу славе своего же собственного, [воплощенной в Деви, извечного света] интуитивного знания.<sup>111</sup>

**Как хорошо! [Ведь то], о чем ты спрашиваешь, дорогая, – эссенция Тантры**<sup>112</sup> (7 (b))

**Расскажу тебе, о благая, также самое тайное, [слушай]:**

О, дорогая! [Ты] полна восторга высшего типа блаженства! Вот почему [ты воистину зовешься] благая! О, благословенная! То, что ты спросила, есть вся суть [этой] *шастры*. Однако, будучи наиболее секретной, она держится в тайне, но я поведаю ее тебе, [той, кто имеет] желание быть погруженной в этот высочайший из [уровней и потому] достойна [передачи знания]. – Вот [как следует] понимать [слова Шивы]. И дальнейшими [словами] Он, [словно бы] извлекая из своего сердца знание, которое уносит прочь [непонимание], от которого следует избавиться, [говорит]:

**Та малая форма Бхайравы, что почитается как ‘имеющее деление’, (8)**

**Она, знай, не есть суть, [она], – как сеть Индры; [эта форма] подобна иллюзии, сновидению, миражу города гандхарвов. (9)**

**[Но она] явлена для [упрочения] в созерцании людям с блуждающим умом, кто находит радость [в выполнении] пышных ритуалов, [кто] разрушает себя [процессом] концептуализации**<sup>113</sup>. (10)

– [Т. е. этой форме должно] проявляться настолько, насколько [ограничена] способность этих [описанных выше людей]; но [все] это говорится не о [тех, кто] стремится познать реальности [вещей], ибо:

**По сути Бхайрава – не есть ни ‘девяти-аспектное деление’, [ни сонм энергий] *шабдарашии*, ни трехглавый бог [«Тришира-тантры»], в троичном [проявлении] энергии. (11)**

**Не в [изначальном звуке] – *нада* [Он] и не *бинду*, не *чандрардхе*, *ниродхике* [и пр.]. Не разделен он последовательностью *чакр*, и [энергия] – *Шакти* – не его природа (12)**

<sup>104</sup> Деви задала Шиве девять вопросов в ВБТ 2 (b)-4.

<sup>105</sup> āmarśana.

<sup>106</sup> nirākāṅkṣā – самодостаточная, не требующая ничего дополнительного.

<sup>107</sup> svasvabhāvoktarūpā.

<sup>108</sup> prāptabhairavabhāvā.

<sup>109</sup> sarvavyavahāreṣu.

<sup>110</sup> См. также ТА 1.256.

<sup>111</sup> svapratibhāślāghāpūrvam.

<sup>112</sup> tantrasāram.

<sup>113</sup> vikalpanihatātmanām – букв. «кто уничтожает себя [=свой *атман*] через концептуализацию». Сингх предлагает также прочтение vikalpanihitātmanām – «[кто] погружен в концептуальное мышление».

Хотя [с позиции] абсолютной истины<sup>114</sup> Бхайрава [как Он есть] сам по себе<sup>115</sup> невыразим, [но, прибегая] к созданию некоего умозрительного образа, [можно сказать, что]: *Господь из абсолютной свободы [своей] недвойственной сути<sup>116</sup>, [проявляя] Себя как несвободного от [своей же энергии] абсолютной свободы, создает [относительные формы Себя как] Иши и пр., [давая этим ход] вселенской активности<sup>117</sup>.*

– [Таким образом], в соответствии с описанием из «Пратьяхиджня-[карики]», [в котором отражено] стремление [прямо] указать [на сущность Высшего], этот [Бхайрава] по природе [своей] не есть обсуждаемое ‘девяти-аспектное деление’ [или] восемь [других упомянутых вариантов его описания], начиная с ‘[сонма энергий] *шаб-дараши*’ [и др.].

[Возможно, спросят]: К чему же тогда [вообще все эти] приводимые в различных [текстах] разнообразные [описания форм Шивы]? – [Такое] сомнение [Бхайрава] пресекает [следующим образом]:

**Все эти формы Бхайравы подобны «страшилкам» для детей<sup>118</sup> [и создаются] для [людей] с непробужденным умом – [они] все приводятся [в текстах для того], чтобы подвигнуть их [к праведной] активности, подобно [тому как] мать [дает ребенку] сласть, [чтобы добиться от него требуемого поведения]. (13)**

Эти формы – [такие, как] ‘девяти-аспектное [деление]’ и т. д., [необходимы для тех людей], чья сознательная способность<sup>119</sup> не была пробуждена и очищена интенсивной *шактипатой*, и у которых [все еще] есть нужда в вышеупомянутых формах поклонения. [Эти описания Бхайравы подобны] «страшилкам» для детей, которые [иногда могут] усмирять [их наклонности] совершать ненадлежащие [деяния]. Как, [например], в случае с детьми, [чье] неподобающее поведение пресекается [родителями изложением, пусть и] ложных, но пугающих [их историй]. – Так и в этом случае эти «страшилки» [подходят] для того чтобы контролировать устойчивую тягу к [различным] объектам у [людей] находящихся радость в совершении [бесконечных] *сансарических* деяний. Или [же, наоборот], как мать, давая ребенку сласти, побуждает [его] к совершению правильных действий, так и демонстрацией путей к обретению [особых] сил<sup>120</sup> при почитании Господа [в действительности] ведет человека к постепенной реализации высшей природы Бхайравы.

Если таковой следует считать «имеющую части» природу Бхайравы, то тогда [сущностной природой] считается та, [что известна как] ‘лишенная частей’<sup>121</sup>, [и через которую] также будет устранено сомнение относительно [природы] Высшей энергии-[*Пара*]:

**Свободное же от действия [дифференцирующих факторов] пространства и времени, не специфицируемое через определение-указание места, в абсолютном смысле<sup>122</sup> [никак] не описываемое и невыразимое, (14)**

**То состояние, [которое исполнено] блаженства глубинного Само-переживания, [которое может быть] предметом [лишь непосредственного присутствия] в свободном от концептуализации [сознании] – [эта] ‘форма полноты’ [есть сама] Бхайрава, [неотделимо сущая] от Самости Бхайравы<sup>123</sup>. (15)**

**[Именно] это следует познать как подлинный облик [Бхайравы] – чистый и всеобъемлющий!**

<sup>114</sup> paramārthataḥ.

<sup>115</sup> svātmabhairava.

<sup>116</sup> svātantryādadvayātmanaḥ.

<sup>117</sup> Pratyabhijñārikā – 1.47 (1.5.16) См. перевод и комментарии к этому пассажию в [Torella, 2002, 122].

<sup>118</sup> bālavibhīṣikāḥ.

<sup>119</sup> matiḥ.

<sup>120</sup> siddhisādhanapradarśanena.

<sup>121</sup> niṣkalaṃ.

<sup>122</sup> paramārthataḥ.

<sup>123</sup> yāvasthābharitākārā bhairavī bhairavātmanaḥ.

«Глубинное» [здесь] значит ‘находящееся [в состоянии погружения] в полноту [вселенского] Я’<sup>124</sup>. ‘Само-переживание’, свет сознания<sup>125</sup> и блаженство-[ананда] есть природа [этого состояния]. – В силу отсутствия внешнего облика<sup>126</sup>, [оно] лишено **действий** пространственных [факторов] и временной последовательности, [на него невозможно прямо] **указать** [в терминах] ‘близкое’ или ‘далекое’ или **определить** через указание-[предикацию ‘это есть’] то’ – оно не **специфицируемо** через [какие-либо] признаки формы. Потому [его] **нельзя** [непосредственно] **описать** [лингвистически – оно] не есть объект [внутренней] речи на уровне *мадхьяма*, и, поскольку [оно] не может выступать в качестве объекта намерения прямо обозначить<sup>127</sup>, [оно] прямым образом **невыразимо** [через слова] – [т. е. также невозможна] его артикуляция на уровне *вайкхару*<sup>128</sup> – [все это невозможно] **в абсолютном смысле**, т. е. [при попытке прямо описать его] подлинную форму. Но [на относительном уровне] – в [умственном] представлении<sup>129</sup> – [это состояние] можно описывать, говоря [о нем] указанным образом, [например], «близкое», «далекое» [и пр.] – вот что имеется в виду.

‘**То состояние**’ [означает] состояние Шакти-[энергии] испытывающего [различные] состояния [субъекта, которая] в себе неотделима<sup>130</sup> от [своей природы] – **Самости Бхайравы**. **Полнота** – это **форма**, т. е. ее природа, исполненная восторга неотделенности от всех [вещей] Вселенной. **Именно это**, а не какую-то иную форму **следует познать** в абсолютном смысле **как подлинный облик-природу** [Бхайравы] – **чистый**, [т. е.] не скрытый, светоносно проецирующийся на холст [Самого себя] и через это порождающий мир, и **всеобъемлющий**, [т. е.] без остатка всё светоносно пронизывающий.

– Таким вот образом, рассмотрев высочайшую природу [с позиции] подлинной [реальности, Бхайрава теперь] исследует [смысл] ранее озвученной [фразы]: ‘...[кто находит радость в выполнении] **пышных ритуалов**...»<sup>131</sup>.

**Если высшая реальность [Вселенной] такова, то кто [тогда есть] объект поклонения [в ритуале] и кто [есть] поклоняющийся!?** (16)

[Иными словами, с позиции] абсолютной реальности [в ритуалах] умилоствления и пр. та [сторона], которую почитают, сам почитатель и [процесс] почитания [представляют собой] единую ‘массу’ сознания и блаженства<sup>132</sup>. Также [Бхайрава], устраняя сомнения [о природе] Верховной владычицы, говорит [далее]:

**Вот [это] различно воспеваемое состояние Бхайравы и есть [не что иное как сама] Высшая энергия, [и в силу ее] формы [быть] высшим известна [она] как Пара – Верховная богиня-[Парадеви].** (17)

‘**Различно воспеваемое**’ [значит] воспеваемое с целью дифференцированного [описания]. Высшее описывается [как будто] отдельное, [но] в действительности это [состояние] едино с Бхайравой. Это [состояние], будучи [все] превосходящим, [в силу своей] формы высшего называться *Пара*-[запредельным, или же] *Парадеви*, а не просто так, без [какого-либо] основания – таков подразумеваемый смысл [строфы].

Но, [могут возразить], если это состояние Бхайравы [как высшего и] есть его [сущностная] природа, то не будет [возможен] никакой [иной] уровень [Вселенной], описываемый указанным [ранее] образом, [через] временную [дифференциацию] и пр., [иными словами], Бхайрава и будет Бхайрави. – [Нет], этот тезис неверен, ибо:

<sup>124</sup> ahantā.

<sup>125</sup> svapra-kāśa.

<sup>126</sup> amūrtitvāt.

<sup>127</sup> abhidhitsu-gocaratvābhāvād.

<sup>128</sup> vaikharyāpyavyāvartanīyā.

<sup>129</sup> kalpanayā.

<sup>130</sup> mamāvyatirikṭā.

<sup>131</sup> т. е. строки ВБТ 10.

<sup>132</sup> cidānandaikaghana.

Как энергия и обладатель энергии всегда неотделимо [сущи], так Шакти Параматмана, обладая [любим Его] качеством, [считается] Высшей-[Пара энергией].(18)

[Термин] Шакти-[энергия значит] ‘возможность’<sup>133</sup>, способность<sup>134</sup> [т. е.] природу Бхайравы создавать все и осуществлять другие [действия]. И по причине [постоянно наличествующей] связи [этого] **обладателя энергии** с [Его] качествами всеведения, всемогущества, всеохватываемости<sup>135</sup> и др. [эта] обладательница качествами Шакти [едина] с природой Высшего – единой ‘массой’ сознания и блаженства.

Это можно пояснить [следующим] важным примером:

**Энергия-[функция шакти] сжигать [в действительности] не существует отдельно от огня; это [ее понимание как чего-то отдельного] – только начало при вхождении в [саму] суть знания [об огне]. (19)**

[Выражение] ‘не существует’ [значит] не воспринимается [отдельно от огня] даже в размышлении. ‘Вхождение’ [значит непосредственное] проникновение туда – ‘в [саму] суть знания’ при акте постижения у желающего познать [сущность] огня. ‘Это’ [подразумевает понимание] природы огня как сущей отдельно энергии жечь при восприятии жара. [Это есть] ‘начало’, через [которое] постигается [сущностная] природа обладателя [этой] энергии – [огня, обладающего также другими] бесчисленными энергиями-[проявлениями, например], способностью готовить и т. д.<sup>136</sup>. [Так], в «Пратьябхиджня-[шаштре]» сказано:

*Шакти [предмета – лишь словесная] категория, выделяемая [как нечто отдельное при наблюдении за] различием в результатах [функционирования этого предмета]<sup>137</sup>.*

Объединяя пример со [смыслом сказанного], говорит [далее]:

**Когда [культивирующее] созерцание<sup>138</sup> [того], кто ‘вошел’ в состояние шакти, [становится] целостным<sup>139</sup>, тогда он [становится единым] с природой Шивы, [ибо Шакти]-Шайви считают здесь [в тантрах главным] «входом»<sup>140</sup> [в Шиву]. (20)**

Когда ограниченный субъект, [должным образом] наставленный [через] методы, которые будут объяснены далее<sup>141</sup>, **входит**, [т. е.] «погружается» в состояние природы Высшей Шакти, тогда его [культивирующее] созерцание-[бхавана] [становится] [нераздельным] – целостным, поскольку Шакти неотделима от Шивы. Обретя тогда мощь обладателя Шакти, [он] становится [единым] с самой священной природой Шивы. Потому что эта Шайви есть [воистину] Шакти-[энергия] Шивы, **здесь**, [т. е.] в *агамах*<sup>142</sup> она **считается «входом»** – средством вхождения, [то есть] дверью [в Шиву].

<sup>133</sup> śakanam.

<sup>134</sup> sāmārthyam.

<sup>135</sup> sarvātmā.

<sup>136</sup> т. е. все эти функции: «жечь», «готовить», «согреть», «освещать» и пр. – не есть отдельно сущие от огня предметы.

<sup>137</sup> phalabhedādāropitabhedah padārthātāmā śaktiḥ – установить происхождение фразы затруднительно. В таком виде фраза не встречается ни в «Шива-дришти» Сомананды, ни в «Ишвара-пратьябхиджня-карик» Утпаладевы (двух основных текстах пратьябхиджни). Фраза приводится несколько раз Кшешмараджей в его комментарии на «Нетра-тантру» (21.31 и 21.43(a)), цитируется также Джаяратхой (на ТА I.68 и IX.68), встречается в «Махартхаманджари». У Джаяратхи эта фраза поясняет шлоку «Тантралоки», которая сама по себе служит хорошей иллюстрацией к обсуждаемым пассажам ВБТ: «[Понятие] ‘шакти’ [в действительности относится к] самой форме [данного] бытия, [оно] искусственно конструируется [познающим] субъектом; поэтому, [в действительности эта форма] едина [и бытует как нечто отдельное только при искусственном умственном] вычленении носителя шакти. (śaktiśca nāma bhāvasya svaṃ rūpaṃ mātṛkalpitam / tenādvayaḥ sa evāpi śaktimatparikalpane (I.68)).

<sup>138</sup> bhāvanā.

<sup>139</sup> nirvibhāgena – «лишенным частей, превосходящим разделения».

<sup>140</sup> mukha – «лицо, лицевая (передняя) часть, рот, начало, введение, ворота и т. п.».

<sup>141</sup> т. е. в строфах тантры, начиная с ВБТ 24.

<sup>142</sup> āgama – «священная традиция». Общее название священных текстов шайвитской тантры.

[Все] это [он поясняет] двумя ясными примерами, которые словно бы доходят до самого сердца [раскрываемого предмета]:

**Как направления в пространстве и пр. познаются при свете лампы или сиянии солнца, так, дорогая, через Шакти [узнаётся] Шива. (21)**

Так же, как через свет, [т. е.] освещение от лампы, [чья] природа есть [само ее] пламя, или через лучи Солнца, [которые одной с ним] природы, [сразу же] узнаются **направления в пространстве**, места и пр., [и для проявления светоносной природы этого света не требуется] другой лампы и т. п.<sup>143</sup>, так и Шива сам **познает**, т. е. узнает<sup>144</sup>, обретает [себя] через свою Шакти, [чья] природа есть вибрирующая ясность<sup>145</sup>.

Так, утвердившись в [своей собственной] природе Высшего-[*Пара* и теперь], будучи заинтересованной в способе [ее] обретения [для блага ограниченных существ], Деви говорит Шиве:

**О, Бог богов, чей знак – трезубец, а украшения сделаны из черепов! Какими средствами обрести то лишнее описаний [через указание] направлений, места и времени [высшее] состояние полноты Бхайравы? Каким образом Его Верховная богиня станет входом [в него]? Чтобы доподлинно я знала, о Бхайрава, расскажи мне! (22–23)**

**О, Бог богов** – господин [сонма] богов – начиная от Брахмы и заканчивая Анашритой – чья природа есть [реализация] присущих [им] функций освещения [всего] и т. д. [Тот], **чей знак – трезубец**, острия [которого] имеют тройную природу [энергий] Воли [Знания и Действия, исходящих из] вибрации абсолютной свободы! [Тот, чья] обнаженная сияющая природа<sup>146</sup> [в силу] абсолютной свободы [высшего] сознания к [само]выражению<sup>147</sup> **украшена черепами**<sup>148</sup> [процесса] постоянного раскалывания [этого] мира на [бесконечные ряды] выражаемых и выражающих!<sup>149</sup> [Через фразу] «[лишнее описаний через указание] направлений... состояние полноты Бхайравы», повторив [характеристики] ранее описанной природы Высшей энергии, для прояснения [средств] достижения этой [природы Деви далее] спрашивает: **‘[Какими средствами] обрести... и т. д.’?**

[Форма] **‘средствами’** [стоит] во множественном числе, поскольку [в случае] с ограниченным субъектом [в тантрах существуют] различные [методы, а именно]: *уччара, карана, дхьяна, варна, стханакальпана*<sup>150</sup>, [в зависимости от] ‘опор’ [в практике] – на *прану*, тело, ум-[*буддхи*] или пустоту-[*шунью*]; [также] различные [виды практик] ‘чистой концептуализации’ – [*шуддха-викальпы*, например, практика] созерцательной культивации ‘вездесущности’<sup>151</sup> и пр.; [а также] разнообразие внеконцептуальных методов. [Все это] многообразие методов, [сводящихся к трем типам] – *анава, шакта, шамбхава* – будет кратко освещено [Бхайровой] позже [в тексте]. [Фразой]»... **входом в него...**» [указывается на предыдущее высказывание о

<sup>143</sup> Свет лампы (как и Солнца), сам по себе (не требуя какого-либо дополнительного фактора – другой лампы), являет как природу самой лампы-пламени, так и предметы мира. Так и Шакти, «освещающая» Шиву, проявляет предметы этого мира.

<sup>144</sup> *pratyabhijñāyate* – явная отсылка к доктрине пратьябхиджни.

<sup>145</sup> *sphurattārūpayā*.

<sup>146</sup> *bhṛājamānānācchāditasvarūpa*.

<sup>147</sup> *caitanyaśvāntaryābhivyañjakatvāt*.

<sup>148</sup> Череп-*капала* (*kapāla*) – объект различных символических истолкований в тантре. Шивопадхья в комментарии на ВБТ 34 приводит следующие строки: *kaśabdena parāśaktiḥ pālakaḥ śivasamjñāyā / śivaśaktisamāyogaḥ kapālaḥ paripathyate* // «[в слове череп – *kapāla* элемент] ‘ka’ – Высшая Шакти, [элемент *pāla*] значит *pāla*ка – [«защитник/хозяин», таким образом], капала трактуется как соединение Шивы и Шакти». Как указывалось, в лингвофилософских построениях тантры Шива – это означаемое-выражаемое (*вачья*) – смысл предмета, Шакти – означающее-выражающее (*вачака*) – форма предмета.

<sup>149</sup> *vācyavācaka*.

<sup>150</sup> *uccāra, karaṇa, dhyāna, varṇa, sthānakalpanā* – элементы *анава-йоги*. См., например, МБТ 2.21.

<sup>151</sup> *sārvātmyabhāvanā*.

том, что] Шайви – здесь [в тантрах главный] «вход» [в Шиву]<sup>152</sup>. [Вопрос] ‘каким образом’ относится к двум предметам: [как осуществляется] та обсуждаемая [способность Шакти] быть входом [в Шиву, и каким образом реализуется] вытекающее из этого единство той Шакти с Господом [Бхайравой]. [Просьба Девы]: ‘Чтобы действительно я знала, о Бхайрава, расскажи мне!’<sup>153</sup> означает: ‘Надели меня знанием!’

### Сокращения

БТ – Vijñānabhairava-tantra  
 ПТВ – Parātrīśikā-vivaraṇa  
 СвТ – Svacchanda-tantra  
 ТА – Tantrāloka  
 KSTS – Kashmir Series of Texts and Studies

### Список литературы

- Иванов В.П. (2009) «Виджняна-бхайрава-тантра» в традиции кашмирского шиваизма // Письменные памятники Востока, № 2(11). С. 80–89.
- Bäumer B. (2002) Vijñāna Bhairava. The Practice of Centring Awareness / Comment. by Swami Lakshman Joo. Verses translated from Sanskrit by Bettina Bäumer. Varanasi: Indica. 197 p.
- Bäumer B. (2011) Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā. An Interpretation of his ParātrīśikāVivaraṇa. Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd 332 p.
- Dyczkowski M.S.G. (1994) The Stanzas on Vibration / Transl. with Introduction and Exposition by Mark S.G. Dyczkowski. Varanasi: Sunny Press. 427 p.
- Ivanov V.P. (2015) The Exegesis of Kṣemarāja on the Vijnānabhairava-tantra: Observations on the Śiva-Devī Tantric Dialogue // Written Monuments of the Orient. № 1(1). P. 48–56.
- Netratantra with commentary ‘Uddyota’ by Kṣemarāja, KSTS № 46, 61, Bombay: Tatva-Vivechaka Press 1926–39. Vol. I. 296 p.; Vol. II. 344 p.
- Pandit B.N. (1989) History of Kashmir Saivism. Delhi: Utpal Publications. 167 p.
- Pandit B.N. (2005) Encyclopaedia of Kāśmīra Saivism, Jammu: Sri Ranbir Kendriya Sanskrit Vidyapeetha. Vol. I–II. 815 p.
- Singh J. (1979) Vijñānabhairava or Divine Consciousness. A Treasury of 112 Types of Yoga / Sanskrit Text with English Trans., Expository notes, Introduction and Glossary of Technical Terms by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass. 173 p.
- Singh J. (1988) Parātrīśikā-Vivaraṇa. The Secret of Tantric Mysticism / English transl. with notes and running exposition by Jaideva Singh. Sanskrit text corrected, notes on technical points and charts dictated by Swami Lakshmanjee; edited by Bettina Bäumer. Delhi: Motilal Banarsidass. 119 p.
- Svacchandatantra with Kṣemarāja's ‘Uddyota’ (1921–1935), KSTS № 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56, Bombay: Nirnaya-Sagar Press. 251 p., 332 p., 352 p., 79 p., 148 p., 560 p., 320 p.
- Tantrāloka of Abhinavagupta with Rājānaka Jayaratha's commentary (1918–1938), KSTS № 23, 28, 30, 35, 36, 29, 41, 47, 59, 52, 57, 58, Srinagar/Bombay: Indian Press/ Shri Venkateshvar Steam Press/Nirnaya-Sagar Press/Tatva-Vivechaka Press. 352 p., 264 p., 471 p., 304 p., 261 p., 273 p., 316 p., 246 p., 285 p., 380 p., 356 p., 435 p.
- The Īśvarā-pratyabhijñā-vivrittī-vimarśinī by Abhinavagupta (1941) / Ed. by paṇḍit Madhusūdan Kaul Shāstrī, KSTS No LXII. Vol. II. Bombay: Nirnaya-Sagar Press. 469 p.
- The Parā-Trimśikā with Commentary (1918) The latter by Abhinava Gupta, KSTS № XVIII. Bombay: TatvaVivechaka Press. 283 p.

<sup>152</sup> БТ 20.

<sup>153</sup> yathāhaṃ vedmi tathā bhairava brūhi – то, что в санскритской фразе глагол стоит в настоящем времени: букв. «как я знаю, расскажи мне, о Бхайрава!», как справедливо отмечает Д. Сингх [Singh, 1979, p. 19], подразумевает полное знание Девы в своем аспекте Пара, но которое она, находясь на относительном уровне в роли вопрошающего начала, просит повторить Шиву. Таким образом, это можно трактовать как соотносящееся с рассуждениями Кшемараджи об употреблении формы ‘uvāsa’, приводящимися в начале его комментария.

*The Vijñāna-Bhairava with Commentary Partly by Kṣemarāja and Partly by Shivopādhyāya* (1918), KSTS № 8. Bombay: TatvaVivechaka Press. 144 p.

Torella R. (1999). «Devi uvāca», or the Theology of the Perfect Tense // *Journal of Indian Philosophy* 27. Springer. P. 129–138.

Torella R. (2002) *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*. Critical edition and annotated translation. Delhi: Motilal Banarsidass. 272 p.

## ‘Vijñānabhairava-tantra’ 1–23 with ‘Uddyota’ by Kṣemarāja. Translation from Sanskrit. Analysis. Commentaries

*Vladimir Ivanov*

PhD in Philology, Senior Researcher. Institut of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya emb. 18, Saint Petersburg, 191186, Russian Federation; e-mail: lokeshvara@inbox.ru

The paper presents the translation of the extant part of the ancient ‘Uddyota’ commentary by Kṣemarāja on the renowned ‘Vijñānabhairava-tantra’. It encompasses the initial śloka-s of VBT (1–23). This extant part of Kṣemarāja’s commentary, both profound in its content and intricate in exposition, could be in a certain sense viewed as a separate text – a sort of prolegomena to the tantra itself. His ‘Uddyota’ Kṣemarāja uses the philosophical apparatus of the doctrinal side of the monistic Śaiva tradition of Kashmir developed by his famous predecessors and reveals the mystery of generation of the sacred tantra text from the very source of any text – the interplay of the two sides of Universal Consciousness – light of consciousness (prakāśa) and Its Self-awareness (vimarśa). This interaction is depicted in the tantra by the dialog of Śiva-Bhairava and his divine spouse Devī-Bhairavī. In his exegesis of the text Kṣemarāja draws on many important texts of the tradition: Svachchanda-tantra, Tantrāloka, Parātrīśikāvivarāṇa etc.

**Keywords:** Vijñānabhairava-tantra, Uddyota, Kṣemarāja, Kashmir Shaivism, religious and philosophical doctrines of India

### References

Bäumer B. (2002) *Vijñāna Bhairava. The Practice of Centring Awareness*. Commentary by Swami Lakshman Joo. Verses translated from Sanskrit by Bettina Bäumer. Varanasi: Indica Publ. 197 p.

Bäumer B. (2011) *Abhinavagupta’s Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā. An Interpretation of his Parātrīśikāvivarāṇa*. Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd 332 p.

Dyczkowski M.S.G. (1994) *The Stanzas on Vibration*. Translated with Introduction and Exposition by Mark S.G. Dyczkowski, Varanasi: Sunny Press. 427 p.

Ivanov V.P. (2009) *Vijñāna-bhairava-tantra v traditsii kashmirskogo shivaizma*. [Vijñāna-Bhairava-Tantra and Its Place in the Kashmir Shaiva Tradition], *Pismennije pamjatniki vostoka*, no 2(11), p. 80–89. (In Russian)

Ivanov V.P. (2015) *The Exegesis of Kṣemarāja on the Vijñānabhairava-tantra: Observations on the Śiva-Devī Tantric Dialogue*, *Written Monuments of the Orient*, no 1(1), p. 48–56.

*Netratantra with commentary ‘Uddyota’ by Kṣemarāja (1926–1939)*, KSTS № 46, 61, Bombay: Tatva-Vivechaka Press, vol. I. 296 p.; vol. II. 344 p.

Pandit B.N. (1989) *History of Kashmir Saivism*. Delhi: Utpal Publications. 167 p.

Pandit B.N. (2005) *Encyclopaedia of Kāśmīra Saivism*, Jammu: Sri Ranbir Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, vol. I–II. 815 p.

Singh J. (1979) *Vijñānabhairava or Divine Consciousness. A Treasury of 112 Types of Yoga*. Sanskrit Text with English Translation, Expository notes, Introduction and Glossary of Technical Terms by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass. 173 p.

Singh J. (1988) *Parātrīśikā-Vivarāṇa. The Secret of Tantric Mysticism*. English translation with notes and running exposition by Jaideva Singh. Sanskrit text corrected, notes on technical points and charts dictated by Swami Lakshmanjee; ed. by Bettina Bäumer. Delhi: Motilal Banarsidass. 119 p.

*Svachchandatantra with Kṣemarāja’s ‘Uddyota’ (1921–1935)*, KSTS № 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56, Bombay: Nirnaya-Sagar Press. 251 p., 332 p., 352 p., 79 p., 148 p., 560 p., 320 p.

*Tantrāloka* of Abhinavagupta with Rājānaka Jayaratha's commentary (1918–1938), KSTS № 23, 28, 30, 35, 36, 29, 41, 47, 59, 52, 57, 58, Srinagar/Bombay: Indian Press/ Shri Venkateshvar Steam Press/Nirnaya-Sagar Press/TatvaVivechaka Press. 352 p., 264 p., 471 p., 304 p., 261 p., 273 p., 316 p., 246 p., 285 p., 380 p., 356 p., 435 p.

*The Īśvarā-pratyabhijñā-vivṛitti-vimarśinī* by Abhinavagupta (1941), edited by paṇḍit Madhusūdan Kaul Shāstrī, KSTS No LXII. Vol. II. Bombay: Nirṇaya-Sagar Press. 469 p.

*The Parā-Trimshikā* with Commentary. The latter by Abhinava Gupta (1918), KSTS № XVIII. Bombay: TatvaVivechaka Press. 283 p.

*The Vijñāna-Bhairava* with Commentary Partly by Kṣemarāja and Partly by Shivopādhyāya (1918), KSTS № 8. Bombay: TatvaVivechaka Press. 144 p.

Torella R. (1999). «Devi uvāca», or the Theology of the Perfect Tense, *Journal of Indian Philosophy* 27. Springer. P. 129–138.

Torella R. (2002) *The Īśvarapratyabhijñā-kārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*. Critical edition and annotated translation. Delhi: Motilal Banarsidass. 272 p.

*Дхармакирти*

**«Прамана-винишчая»  
(«Удостоверение инструментов достоверного познания»)  
Глава 1. Пратьякша (восприятие). Карики 1–25**

Предисловие, перевод, примечания *В.Г. Лысенко*

*Лысенко Виктория Георгиевна* – доктор философских наук, заведующая сектором. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

**Предисловие**

Дхармакирти (600–660), один из крупнейших буддийских философов и логиков, оставил обширное интеллектуальное наследие, важное место в котором занимает обсуждение проблем восприятия (пратьякша). Самый пространственный текст – это III глава его знаменитого сочинения «Прамана-варгтика» («Комментарий к инструментам достоверного познания», далее ПВ), являющегося комментарием к базовому тексту буддийской логико-эпистемологической школы – «Прамана самуччая» («Собрание инструментов достоверного познания», далее ПС) Дигнаги (480–540 гг.), самый лапидарный – «Ньяя-бинду» («Капля логики», далее НБ). «Прамана-винишчая» (далее ПВин) считается текстом, созданным Дхармакирти после ПВ и перед НБ (по версии Эриха Фрауваальнера). Первая глава, посвященная восприятию, включает 54 карики и автокомментарий к ним самого Дхармакирти. До недавнего времени считалось, что полный текст этого сочинения дошел до наших дней лишь в переводе на тибетский язык, а также во множестве цитат из этого сочинения в самых разных санскритских буддийских, брахманистских и джайнских текстах. Первый перевод этой главы на европейский язык, а именно, на немецкий, был осуществлен крупнейшим голландским буддологом Тильманом Фэттером. Он опирался на тибетский перевод ПВин, комментария к нему Дхармоттары и большое количество санскритских фрагментов [Vetter, 1966].

Моя работа с этим текстом прошла три этапа. Я выбрала его для своей антологии текстов индийских философов, посвященных проблемам восприятия, из-за его относительной компактности и интересных дискуссий по проблемам восприятия между буддистами и брахманистскими мыслителями. Находясь на стажировке (стипендия Яна Гонды) в Лейдене (2006 г.) и имея возможность постоянно общаться с профессором Тильманом Фэттером, я перевела этот текст с немецкого на русский. Однако через год вышла в свет публикация санскритского оригинала ПВин, подготовленная крупнейшим современным специалистом по буддийской эпистемологии профессором Эрнстом Штайнкельнером [Steinkellner, 2007]. Появилась возможность проверить мой перевод, сравнив его с исходным санскритским текстом. Оказалось, что перевод требует правки, порой достаточно радикальной, и проще сделать его заново. Стиль Дхармакирти не отличается ясностью и простотой, и чтобы осмысленно читать этот текст, нужно знать традицию его толкования. В Индии практически не осталось ученых-буддистов, непосредственных продолжателей традиции Дигнаги-Дхармакирти, но, тем не менее, буддийские тексты тщательно изучаются в рамках тех школ, которые полемизировали с буддистами, – прежде всего последователей логической и эпистемологической школы ньяя. Поэтому я обратилась к традиционному индийскому ученому – пандиту, получившему обра-

зование в рамках этой школы. Мой ачарья (наставник) Шри Нараяна Мишра был не только пандитом, но и академическим университетским ученым и профессором, много лет занимавшим должность декана факультета санскритских исследований Бенаресского Индусского университета (Banares Hindu University – BHU). Его знание буддийских текстов поражало, хотя, по сути, в этом не было ничего удивительного. Индийские философы, постоянно полемизирующие друг с другом, знали концепции своих оппонентов ничуть не хуже, чем свои собственные. Во время наших занятий он объяснял мне смысл аргументов и суть проблем, обсуждаемых в тексте, простым и понятным языком и даже приводил примеры из жизни, добываясь того, чтобы мое понимание было полным и исчерпывающим. Именно такое полное понимание, рождающее уверенность в правильности той или иной концепции, называется в индийской философии «удостоверением знания» (винишчая, нишчая, нирная, адхьявасая). Перевод же текста целиком лежал на моей ответственности. Я перевела его сначала на английский, затем на русский. В данной публикации представлен мой русский перевод фрагмента 1-ой главы ПВин с 1-ой по 25 карикю. Это первый перевод на европейский язык. После кончины профессора Шри Нараяна Мишры я обращалась за помощью к ряду современных авторитетных ученых и к самому профессору Штайнкелльнеру, а в Индии – к профессору Центрального университета тибетских исследований Прадипу Гокхале, который оказал мне неоценимую помощь на последнем этапе работы.

Пояснения профессора Шри Нараяны Мишры, которые я воспроизвожу по магнитофонной записи, приведены в сносках и выделены курсивом, пояснения других ученых также указаны в примечаниях.

Карики выделены жирным шрифтом.

Санскритские термины, знакомство с которыми необходимо для понимания текста, можно найти в энциклопедиях [ИФЭ, 2009] и [ФБЭ, 2011].

**«Прамана-винишчая» («Удостоверение  
инструментов достоверного познания»)  
Глава 1. Пратьякша (восприятие). Карики 1–25**

Перевод с санскрита В.Г. Лысенко

Хвала Манджугхосе!<sup>1</sup>

Он (Дигнага) – это тот, кто прославлен, чье знание безупречно, кого Благородный (Будда) почтил своим появлением, и чье слово, исполненное глубокого смысла, не было ясно понято неразумными людьми. Даже малейшая непочтительность из-за (людской) омраченности, проявленная к нему, почитаемому как защитник людей, становится причиной несчастья; учитывая это, из сострадания [к таким людям] его учение должно получить достойное освещение.

Поскольку обретению благоприятного и избеганию неблагоприятного<sup>2</sup> неизменно предшествует правильное познание (самьяк джняна), это наставление предпринято с целью объяснения (его) незнающему.

Это правильное познание двух видов:

**Восприятие (пратьякша) и логический вывод (анумана).**

Тот, кто после определения предмета (артха) с помощью этих двух<sup>3</sup> (инструментов достоверного познания) предпринимает действие, никогда не терпит неудачи в достижении практического результата (артхакрия).

[Возражение:] Но ведь имеются и другие инструменты достоверного познания: словесное свидетельство, сравнение и т. п.<sup>4</sup>

[Ответ:] [Поскольку словесное свидетельство, сравнение и т. п.] в той степени, в которой они служат инструментом достоверного познания, включены в них (восприятие и логический вывод), поэтому

**инструментов достоверного познания**

только [два],

**ибо невоспринимаемый [объект] постигается в своей общей природе через другой (инструмент достоверного познания), опирающийся на неизменную связь<sup>5</sup>. <1>**

Объект (артха) бывает лишь двух видов: воспринимаемый непосредственно, или очный (**пратьякша**), и познаваемый опосредованно, заочный (парокша). Из них, тот (объект), чья природа состоит в создании познавательной репрезентации (джняна-пратибхаса), отражающей его присутствие и отсутствие (**анвая-вьятирека**)<sup>6</sup>, явля-

<sup>1</sup> Буквально «Источающему благие речи», одно из имен Будды Акшобхьи.

<sup>2</sup> Цель буддийской практики состоит в извлечении себя из опыта жизни обычного человека, который стремится к удовольствию (обретение благоприятного) и пытается избежать страданий (избегание неблагоприятного).

<sup>3</sup> Буддийские логики считают, что у каждого инструмента достоверного познания (**праманы**) имеется свой собственный предмет (доктрина прамана-вьявастха), с которым он тесно связан. Они спорят со сторонниками доктрины прамана-самплава, согласно которым к одному и тому же предмету сначала применяется один инструмент – непосредственное восприятие (пратьякша), а потом другой – логический вывод (анумана), так что праманы как бы «сотрудничают» в познании предмета (реалистические школы вайшешики, ньяи и мимансы).

<sup>4</sup> Возражение может принадлежать стороннику **ньяи**, поскольку с точки зрения этой школы существует четыре инструмента достоверного познания: восприятие (**пратьякша**), вывод (анумана), словесное свидетельство авторитетного лица (**аптавачана**) и сравнение (упамана).

<sup>5</sup> Например, огня за холмом.

<sup>6</sup> Согласно правилу неизменного соприсутствия-соотсутствия (анвая-вьятирека), или, как его часто называют исследователи, правилу положительного или отрицательного сопутствия, если есть А, то есть и Б, если нет А, то нет и Б. Это правило восходит к древнеиндийской грамматике Панини, где оно применялось для объяснения отношения слов и их референтов. В данном случае имеется в виду, что при наличии очного объекта возникает и его познавательный образ, а при его отсутствии этот образ не возникает.

ется очным. Этот (воспринимаемый объект) есть партикулярия (**свалакшана**), уникальная (асадхарана), реально существующая (васту) вещь, наделенная собственной природой (сварупа). Другой же (т. е. заочный объект), будучи неспособным непосредственно придать познанию (буддхи) свою собственную природу (свабхава), просто непригоден для постижения.

[Идея, состоящая в том, что] при восприятии одного [объекта] происходит мысленное конструирование (кальпана) другого, несостоятельна<sup>7</sup>, поскольку она приводит к логической ошибке слишком расширительного толкования (атипрасанга)<sup>8</sup>. Однако если имеется отношение неизменного сопутствия с этим (т. е. воспринимаемого объекта с невоспринимаемым), то [восприятие одного объекта и мысленное конструирование другого] допустимо. Ибо то, каким способом нечто установлено как обладающее природой, заключающейся в связи [с чем-то другим]<sup>9</sup>, этим же способом указывается на присутствие [этого другого]<sup>10</sup>. И поскольку обретение познания объекта, связанного [с другим объектом], конституирует логический вывод, то имеется только два инструмента достоверного познания. Иначе, чем (этими двумя способами), обретение [достоверного познания] невозможно.

[Полемика Дхармакирти со сторонником слова (шабда) как инструмента достоверного познания]<sup>11</sup>

[Оппонент:] Не только одна лишь неизменная связь (пратибандха) конституирует характеристики (лакшана) выводного знака (линга), но еще и усмотрение (даршана) постигаемого свойства (дхарма) в [его] носителе (дхармин)<sup>12</sup>. Учитывая, что эти [две характеристики] неприменимы к словам, как может (слово) не быть другим инструментом достоверного познания [отдельным от восприятия и логического вывода]<sup>13</sup>. Учитывая, что они (слова) не постигаются там (в носителе выводимого свойства)<sup>14</sup>, каким образом (они) достигают или не достигают (объект)<sup>15</sup>?

[Ответ:] Которое (свойство) было ранее постигнуто в этом (носителе выводимого свойства), (оно) и вызывает припоминание (слова, его обозначающего)<sup>16</sup>.

[Вопрос оппонента:] Разве возможно, чтобы оно (припоминание) спонтанно возникло в ком-то, кто, припоминая, не прибегает к словам как к выводному знаку?<sup>17</sup>. И есть ли разница между этими двумя случаями?

<sup>7</sup> ШНМ: Восприятие одной вещи (например, дыма) не может вызвать мысленное представление любой другой вещи (например, озера), но только той, с которой оно связано отношением неизменного логического сопутствия (то есть огня): там, где А, там и Б.

<sup>8</sup> ШНМ: В этом случае с помощью логического вывода можно из любой вещи вывести любую другую вещь.

<sup>9</sup> ШНМ: Например, как дым связан с огнем.

<sup>10</sup> Тем же способом, т. е. через неизменное сопутствие.

<sup>11</sup> К ним относятся мимансаки и наййики см. **миманса, ньяя** в [ИФЭ, 2009].

<sup>12</sup> ШНМ: Согласно трехаспектному правилу выводного признака (**трайрупья**), признак этот должен содержаться в пакше, субъекте или локусе вывода, или носителе свойства, чья принадлежность ему должна быть доказана с помощью данного вывода (садхья). Постижение свойств, долженствующих быть доказанными в носителе этих свойств, технически обозначается термином «знание свойства в носителе свойства» (*pakṣadharmatājñāna*). Здесь речь идет только о двух признаках – неизменной связи и пакшадхарматаджняна.

<sup>13</sup> Это значит, что слово не может быть сведено к логическому выводу, содержащему эти признаки, и поэтому оно может считаться отдельной праманой.

<sup>14</sup> ШНМ: Слова не составляют часть вещей. Когда мы воспринимаем свойства в их носителе, то слов среди них нет.

<sup>15</sup> ШНМ: Каким образом люди, слушая слова, начинают действовать и, если слова правильные, обретают искомые объекты, а если неправильные, то не обретают их?

<sup>16</sup> Слова не могут быть инструментами достоверного познания, поскольку, согласно Дхармакирти, прамана всегда приносит новое знание, тогда как слова связаны с припоминанием того, что уже было постигнуто раньше.

<sup>17</sup> Профессор Фэттер полагает, что это ответ Дхармакирти. Согласно же профессору ШНМ, это ответ на следующий, реконструированный им вопрос: *Являются ли слова единственным средством припоминания прошлого или имеются другие средства?*

[Контрвопрос Дхармакирти:] Каким образом слова, будучи неспособными сами по себе привести к успеху или к неудаче в доказательстве того, что не было ранее установлено, могут для кого-либо конституировать инструмент познания?

И с их помощью также невозможно установить объект, поскольку неизменное сопутствие между ними и объектами [которые они обозначают], не установлено. Учитывая, что [слова] указывают на объект, который имеет в виду говорящий, пусть лишь оно (намерение говорящего) будет основой того, что может быть известным таким образом (т. е. через слова)<sup>18</sup>.

[Оппонент:] Если вы, буддисты, считаете, что [признание одного следствием другого], в той степени, в какой оно присутствует, когда присутствует другое, и отсутствует, когда другое не наблюдается (анупалабдхи)<sup>19</sup>, не есть логический вывод, поскольку [невозможно удостоверить статус следствия] на основании неизменной связи с причиной (ананваят)<sup>20</sup>, а также в силу отсутствия примера (дриштанта), то из этого следует абсурд в виде регресса в бесконечность, ибо, если нет иных оснований [помимо тех, что были названы выше<sup>21</sup>], в этом случае это (невосприятие) не будет основанием<sup>22</sup>.

[Ответ:] Это неверно<sup>23</sup>. Поскольку при восприятии объекта (вишая) некто припоминает неизменную связь с установлением обозначения [данного объекта], которое было (им) пережито<sup>24</sup>. Это отношение между причиной (хету) и результатом (пхала) есть не что иное, как [их] сопричастие (есть причина есть результат) и соотсутствие (нет причины нет результата)<sup>25</sup>. Таким образом, о том, что [в принципе] пригодно для восприятия, но не воспринимается, говорят: «отсутствует». Тупоумному общепринятое выражение «отсутствует» служит указанием на то, что, несмотря на наличие условий [восприятия]<sup>26</sup>, вещь не воспринимается, подобно тому, как в случае рождения (ребенка) говорят об отцовстве. Аналогично, невозможно (пратишедха) употреблять выражение «присутствует» в отношении недоступного восприятию, поскольку (здесь) отсутствует причина (такого словоупотребления), подобно тому, как в случае, когда нет рождения, не говорят об отцовстве<sup>27</sup>.

<sup>18</sup> Дхармакирти вслед за Дигнагой (ПС 5.1, см. [Hayes, 1988, p. 252]) рассматривает познание через слово не как отдельный вид познания и, соответственно, отдельную праману, а как разновидность логического вывода, основанием которого является связь между образом в голове слушающего и намерением говорящего.

<sup>19</sup> Согласно Дхармоттаре (Дх 24 b1), оппонент считает, что речь здесь идет о несомненном познании и вследствие этого требуется использовать другое средство достоверного познания, обозначаемое как «удостоверение» (нишчая). Аргумент опирается на то, что нет примера, с помощью которого можно показать общее сопричастие слова и обозначаемого им объекта (о случае познания неприсутствия на основе ненаблюдения см. ПВ 1.19-26). Дхармакирти отвергает данное возражение, отмечая, что здесь определяются не следствие или неприсутствие, а только, во-первых, что нечто присутствующее, когда присутствует другое, рассматривается как «его следствие», и, во-вторых, что нечто ненаблюдаемое обозначается как «неприсутствующее». Вследствие этого, говоря, что примером является припоминание связи обозначения и его объекта, он тем самым дает понять, что речь здесь идет о простом выводе (Фэттер приводит здесь замечания Штайнкелльнера [Vetter, 1966, p. 103, прим. 13]).

<sup>20</sup> То есть невозможно установить неизменное сопутствие между словом и объектом.

<sup>21</sup> То есть сопричастие и соотсутствие.

<sup>22</sup> Так оппонент опровергает тезис Дхармакирти о том, что невосприятие (анупалабдхи) является основанием вывода (хету или линга) об отсутствии вещи.

<sup>23</sup> Невосприятие является основанием вывода (хету).

<sup>24</sup> Это пример.

<sup>25</sup> Есть объект – есть и его обозначение, нет объекта – нет его обозначения.

<sup>26</sup> В реалистических школах перечисляются следующие условия возможности восприятия: воспринимаемый размер, обозначаемый как «большой» (махат), проявленный цвет, достаточное освещение, отсутствие физических препятствий, неповрежденные чувственные органы. Когда говорят, что «горшка здесь нет», имеется в виду, что, несмотря на наличие всех перечисленных условий, горшок отсутствует на определенном месте.

<sup>27</sup> Если отсутствует одно из условий воспринимаемости, например, в комнате темно, восприятие предмета не будет иметь места, находится ли он в комнате или нет, поэтому невозможно использовать отрицательное суждение. С помощью этого аргумента Дхармакирти подтверждает свою точку зре-

Поскольку все (знание), которое не доказывает само себя, зависит от чего-то другого как от инструмента, неизменно связанного с ним, нет иного инструмента достоверного познания, отличного от логического вывода, чем восприятие.

[Дхармакирти приступает к критике чарваков за их отрицание логического вывода]

Другие (чарваки) говорят: нет иных инструментов достоверного познания, кроме восприятия.

[Ответ:] Это неверно, ибо

**Другой инструмент достоверного познания [кроме восприятия] существует, поскольку [во-первых, имеет место] общее установление, касающееся [того, чем является и чем не является] инструмент достоверного познания<sup>28</sup>, [во-вторых], имеется познание мыслей других людей<sup>29</sup>, [в-третьих], существует отрицание чего-то<sup>30</sup>. <2>**

Тот, кто утверждает, что инструментом достоверного познания является только восприятие, а не логический вывод, когда он замечает, что некоторые отдельные представления приводят к успешной практике (правритти), а другие к неуспешной, то объясняет их характеристику (лакшана) [в качестве успешного или неуспешного знания], основанного на неизменном сопутствии (вьяпти)<sup>31</sup>, [другому человеку], чтобы [этот] человек, который в своей практике последовал бы такому наставлению, не потерпел неудачу. Эта (характеристика), в той степени, в которой она основана на сходстве с тем, что наблюдалось раньше, не выходит за пределы области выводимого (т. е. это объект логического вывода). Раз это (логический вывод) не признается (чарвакой), то для него будет невозможно определить, какое познание инструментально [в приведении к успешному практическому действию], а какое нет, помимо единичных индивидуальных познавательных актов, объекты которых, не передаваемые в словесной форме, были уже восприняты. И учитывая, что с помощью этих (индивидуальных актов познания), принадлежащих собственному потоку сознания, не переживаемому другими людьми, он (чарвака) не сможет привести другого к успешному практическому действию, то [для чарвака] невозможно создание учебника/трактата (шастры)<sup>32</sup>.

Но если сам (чарвака) создает это (шастру), то он надсмехается над собственными словами. Ибо несостоятельно создавать учение ради наставления других, и [при этом] отрицать логический вывод; ведь если не считать его инструментом достоверного познания, то словесная практика [создания шастры чарваками] лишается результативности.

---

ния, что отрицательные суждения основаны на условиях восприимчивости: все условия налицо, но воспринимается лишь то, что свидетельствует об отсутствии искомой вещи. Подробнее о проблеме небытия/отсутствия и отрицательных суждений см. [Sharma, 1966; Kellner, 2003].

28 ШНМ трактует это в соответствии с индийским принципом экономии или оптимальности познавательных инструментов (аналог бритвы Оккама, или отсеечения лишних сущностей): *имеется общее понятие инструментов достоверного познания (прамана), если бы речь шла только о восприятии, то таким общим понятием было бы восприятие (прагьякша) (не было бы нужды в другом понятии, поскольку восприятие исчерпывало бы все).*

29 Что возможно только на основании логического вывода.

30 Согласно Дхармакирти, невосприятие вещи есть восприятие иного, чем она, что может послужить логическим основанием для вывода о ее несуществовании. Тем самым он относит восприятие отсутствия не к прамане восприятия (прагьякша), а к прамане логического вывода (анумана) – напр., отсутствие холода выводится из присутствия огня, поскольку холод и огонь несовместимы в одном и том же локусе. Отсутствие предмета на том месте, где мы ожидаем его увидеть, выводится из условий его восприятия: если все условия восприятия присутствуют (наличие здоровых органов чувств, освещенность места, где обычно стоял предмет), а мы все же не видим нашего предмета, это значит, что его там нет.

31 Отношение неизменного сопутствия между тем или иным представлением и его успешностью или неуспешностью в практической деятельности.

32 ШНМ: *Главная цель шастры – наставление людей в разных областях деятельности. Если все представления ограничены лишь индивидуальным опытом, то никакое знание невозможно передать другому человеку, и по этой причине нельзя создать учебник, который бы содержал общезначимые утверждения.*

Кроме того, сознание (буддхи) не есть лишь (осознание) тела, поскольку, хотя оно (тело) доказательно установлено [у меня самого и у других людей], [мысленные конструкции] относительно сознания [других людей] вызывают сомнение. Ведь сознание, принадлежащее другому человеку, непосредственно очевидно только ему самому и никому другому.

Кроме того, если он (чарвака) иногда осуществляет отрицание (пратишедха), он не вправе это делать, прибегая [лишь] к восприятию, ибо полагать, что восприятие может иметь своим объектом отсутствие, противоречиво<sup>33</sup>, оно (восприятие) зависит от силы-способности (самартхья) объектов, а без признания этой зависимости допустимо предположить существование [восприятия] скрытых и т. п. вещей, что абсурдно<sup>34</sup>.

[Возражение:] Одного нефункционирования восприятия (нивритти) достаточно для несомненного доказательства отсутствия [воспринимаемого предмета].

[Ответ:] [Тогда суждение] «Это (восприятие) отсутствует и через это (отсутствующее восприятие) обретается знание [отсутствия предмета]», включает в себе противоречие<sup>35</sup>, в случае его (восприятия) нефункционирования откуда возьмётся познавательное суждение «это не существует», ибо [между невосприятием и отсутствием предмета] не будет неизменного сопутствия<sup>36</sup>? Или же, даже если он (предмет) присутствует, это (невосприятие), в той степени, в которой оно дает доступ к познанию отсутствия [этого предмета], будет выводным знаком [отсутствия акта восприятия, а не отсутствия предмета].

Возражение: Даже если какие-то (выводные знаки) соответствуют реальности, они все равно ненадежны, поскольку наблюдается, что [некоторые другие выводные знаки], принадлежащие этому же роду, могут отклоняться [от реальности]<sup>37</sup>.

Ответ: Это неверно, поскольку форма [выводного знака, отклоняющегося от реальности], неизвестна, ибо характеристика выводного знака состоит в неизменной связи с собственной природой [вещи, выводным знаком которой он выступает], и он никогда от нее не отклоняется. Когда она присутствует, то он не отклоняется от нее (т. е. тоже присутствует), когда она отсутствует, он [тоже] отсутствует.

Таким образом,

**Способность быть инструментом достоверного познания (праманатва) пребывает и в восприятии так же, [т. е. когда восприятие вызвано объектом], и отсутствует, когда объект не существует. Оба (восприятие и логический вывод) сходны в том, что то, чья собственная природа выражается в неизменной связи с [их объектами], является их причиной. <3>**

Восприятие является инструментом достоверного познания только благодаря отсутствию несоответствия (своему) предмету. И это отсутствие несоответствия (своему предмету) проистекает из того факта, что [восприятие] возникает из него (этого предмета). Если оно (восприятие) уже возникло и [порождено] иным присутствующим предметом<sup>38</sup> или отсутствующим предметом, то [постулат] о соответствии (своему предмету) будет несостоятельным<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> По Дхармакирти, восприятие имеет дело только с существующими объектами, поэтому отсутствие/несуществование не может быть объектом восприятия, отсюда следует, что только на основании восприятия невозможно осуществлять отрицательные суждения.

<sup>34</sup> То есть вещей, находящихся под землей, или скрытых препятствиями.

<sup>35</sup> ШНМ: Если восприятие не произошло, как мы можем узнать, что определенной вещи нет на месте? Если реконструировать логически рассуждение чарваки, его можно представить в виде следующего вывода: нечто отсутствует, поскольку не воспринимается. Получается, что нефункционирование восприятия является выводным знаком отсутствия вещи.

<sup>36</sup> ШНМ: Если мы не видим на столе горшка, это не значит, что его там обязательно нет, ведь вполне возможно, что в комнате слишком темно, или мы просто плохо видим.

<sup>37</sup> Это аргумент чарваки. См. ПВ 3.69.

<sup>38</sup> ШНМ: Например, когда возникает восприятие змеи в веревке, оно порождено не змеей, а веревкой.

<sup>39</sup> ШНМ: В случае иллюзорных восприятий, например, небесного лотоса и т. п.

[Вопрос:] Если предположить, что соответствие восприятия (своему) предмету не происходит из отсутствия отклонения от него, то из чего оно происходит?

[Ответ:] Из непосредственного переживания объекта<sup>40</sup>.

В этом случае следующий вопрос: Это переживание объекта состоит ли оно в (переживании) присутствия объекта или в (переживании его) познания? – Предположим [вы ответите, что в переживании] присутствия объекта, в этом случае, поскольку все объекты присутствуют, все люди будут постигать все объекты. Если [вы скажете, что переживается] присутствие познания [объекта], то каким образом в присутствии [познания объекта], совершенно отличного [от того, что действительно воспринимается], будет возможно неизменное присутствие [объекта], не связанного [с его познанием]<sup>41</sup>?

[Оппонент:] Если мы скажем, что доказательство [познания] состоит в факте переживания присутствия?

[Ответ:] Но именно это мы и пытаемся прояснить: что называется переживанием/постижением (даршана)? Тот, кто признает, что присутствие объекта выводится из присутствия его познания, должен сказать, что имеется неизменная связь между [этим объектом] и его познанием. И учитывая, что это также применимо и к выводу из двух выводных знаков – из следствия и из собственной природы<sup>42</sup>, неверно полагать, что вывод не соответствует определению инструмента достоверного познания.

Вместе с тем,

**восприятие свободно от ментального конструирования (кальпана-аподхам) и от заблуждения (абхрантам)<sup>43</sup>.**

Познание, которое свободно от ментального конструирования (кальпана-аподха) [и] не содержит иллюзий (вибхрама), возникающих из-за дефектов органов зрения, вызванных тиминой, быстрым вращением [воспринимаемого объекта], передвижением [воспринимающего] на лодке и т. п., есть восприятие<sup>44</sup>.

Что же тогда такое ментальное конструирование?

**Ментальное конструирование – это постижение (пратити), связанное с вербализацией (абхилапини)<sup>45</sup>.**

Ментальное конструирование – это постижение (пратити), имеющее форму представления (пратибхаса), способного быть соединенным со словом<sup>46</sup>. От него [восприятие] свободно; в чувственном познании [ментальное конструирование] отсутствует,

**поскольку оно возникает благодаря силе-способности (самартхья) (его) объекта<4>.**

Это (чувственное познание) возникает благодаря силе-способности объекта, ибо именно его форму воспроизводит. Имена не содержатся в объекте и не составляют его природу, ибо, если бы имена фигурировали [в чувственном познании, подобно

<sup>40</sup> ШНМ: *Восприятие зависит лишь от переживания объекта, а не от соответствия объекта реальности.*

<sup>41</sup> Если познание вызвано не тем объектом, образ которого появляется в познании. Доказано, что в отсутствии неизменной связи познания со своим собственным предметом, познание предмета невозможно.

<sup>42</sup> ШНМ: *Упомянется два типа выводов: вывод причины из следствия и вывод класса из индивида.*

<sup>43</sup> Определение пратьякши, принадлежащее Дхармакирти. В Пвин Дхармакирти добавляет к определению Дигнаги характеристику абхрантам («свободное от заблуждения»). В ПВ 3.288-300 он трактует термин сагаймира в определении восприятия Дигнаги как своего рода исключительный случай, ведь, с точки зрения Дигнаги, иллюзорное восприятие носит ментальный характер, здесь же он перечисляет вызванные тиминой иллюзии как разновидность мнимых восприятий, или перцептивных иллюзий. Тимира – это обозначение болезни глаз, катаракта и т. п. В аюрведе тиминой называют определенное нарушение баланса гуморов.

<sup>44</sup> В таком виде это описание достоверного восприятия цитируется в «Ньябхушане» (далее НБхуш, 177.4, 178, 7).

<sup>45</sup> Ср. с определением kalpanā в НБ 1.5 (abhilāpa-samsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā), а также в ТС 1214 (“abhilāpinī pratītiḥ kalpanā”).

<sup>46</sup> Ibid.

объектам], они переживались бы в опыте [наряду с объектами]. Оно (имя) также не является свойством осознания (самведана), не вызванным контактом с объектами, поскольку оно относится к объектам [а не к другим именам], иначе последовал бы абсурд в форме непознаваемости объектов [через слово]<sup>47</sup>.

Поэтому оно (имя), порождая различающее знание (виджняна) тем, что оно прыгает в него [снаружи], непригодно для экспозиции непосредственного опыта, который исключает все, что не относится к внутренней природе [объекта], как и в случае вкуса и др. чувственных качеств по отношению друг к другу<sup>48</sup>. Различительное познание, возникающее из силы данного (объекта), неспособно следовать за другим объектом как познание вкуса [не может следовать за познанием запаха и т. п.]. Даже если бы [чувственные качества, отличные от запаха], существовали в том же [субстрате, что и запах], они не могли бы произвести [в органе обоняния] познание, относящееся к другому органу чувств, что привело бы к абсурду слишком расширительного толкования (атипрасанга). Конструирование является ментальным познанием (мановиджняна), (1) не зависимым от тесной связи с потенцией, присущей объекту<sup>49</sup>, (2) вызванным отпечатками (васана) (прошлых) ментальных конструкций<sup>50</sup>, (3) схватывающим любой чувственный объект без ограничений<sup>51</sup> либо совместно с [чувственным восприятием], связанным с переживанием опыта (анубхава), приходящим откуда бы то ни было (от любых чувственных органов), либо отдельно [от чувственного восприятия, как желание или воспоминание].

**Хотя объект<sup>52</sup> уже постигнут [с помощью непосредственного восприятия, его] связь со словом основана на припоминании (смарта)<sup>53</sup>; если бы зрение зависело [от припоминания имени], его объект был бы от него заслонен (вьявахита) [этим именем]<sup>54</sup>. <5>**

Тот, кто не может припомнить общее имя, [познанное] во время знакомства с семантическим соглашением<sup>55</sup>, неспособен соединить его [с объектом], будто это другое слово. Припоминание в отношении определенного слова невозможно, если

<sup>47</sup> Если сосредоточиться только на именах, объекты останутся непознанными. Шри Нараяна Мишра считает это слабым аргументом. Он приводит следующий пример: когда мы видим знакомого человека, его образ и его имя сосуществуют в нашем сознании. Даже если буддисты выступают против природной связи между словами и вещами, признаваемой грамматистами и мимансаками, они признают, что связь слов с вещами существует на основе лингвистического соглашения. Поэтому данный аргумент, по мнению пандита, противоречит собственным взглядам буддистов, которые разъясняются далее.

<sup>48</sup> Вкус включает только вкусы, а не запахи и звуки, звук – звуки и т. п.

<sup>49</sup> Эта характеристика познания с ментальными конструкциями контрастирует с характеристикой непосредственного восприятия как зависимого от тесного контакта с объектом.

<sup>50</sup> ШНМ: *Причина, в силу которой савикальпака или мановиджняна не является праманой, состоит в том, что эти виды познания опосредованы активацией отпечатков прошлого познавательного опыта.*

<sup>51</sup> ШНМ: *Эта характеристика тоже отличает концептуализируемый перцептивный опыт от непосредственного: мысленно мы можем обращаться к любому объекту без ограничений, тогда как в непосредственном восприятии орган чувств схватывает лишь однородный ему объект: орган вкуса – вкус, орган обоняния – запах и т. п.*

<sup>52</sup> Объектом нирвикальпака пратькши, или непосредственного восприятия, является свалакшана, партикулярная – конкретная, уникальная вещь. О термине «свалакшана» см. [Лысенко, 2011а].

<sup>53</sup> Припоминании имени объекта.

<sup>54</sup> ШНМ: *Имя встанет между восприятием и его объектом и в результате этого восприятие с ментальными конструкциями, признаваемое другими школами, не возникнет непосредственно за актом непосредственного восприятия. Фактически, оно займет два момента: припоминание имени, а затем соединение имени и объекта. Это так же одна из причин, почему восприятие с мысленными конструкциями, признаваемое другими школами в качестве праманы, не является праманой в буддизме: оно не приносит немедленного результата.*

<sup>55</sup> ШНМ: *Согласно ньяе (Дхармакирти оставляет этот вопрос без разъяснения), это случается, когда дети узнают от взрослых о значении слов.*

нет внутренних модификаций (сознания)<sup>56</sup>, активизированных контактом с объектом. Если не признать, что оно (припоминание) вызвано этим (модификацией, активизированной встречей с объектом), то последует абсурд невозможности постижения нужного имени. Тогда, ввиду того, что припоминание [имени объекта] вмешивается [в процесс восприятия], обретение знания [о желаемом] объекте не будет результатом непосредственно предшествующей деятельности (вьяпара)<sup>57</sup>.

И таким образом

**Это (имя), которое не было фактором, порождающим познавательный акт (буддхи)<sup>58</sup> в начале<sup>59</sup>, [не может быть им] и после<sup>60</sup>, поскольку [его] способ вызывать познание останется неизменным.**

Действие<sup>61</sup> и отсутствие действия<sup>62</sup> не может принадлежать одному и тому же локусу [имени объекта]<sup>63</sup>, ибо ввиду отсутствия дифференциации в его способности (самартхья) природа [имени остается] одинаковой.

*[Если имя не может помочь ни в порождении непосредственного восприятия, ни в порождении опосредованного восприятия объекта, в чем вообще его польза? Далее Дхармакирти разъясняет, что имена вещей полезны только для припоминания, а не для получения нового знания]*

**Даже если данный объект исчез<sup>64</sup>, зрительное познание будет иметь место с помощью этого (припоминания данного объекта)<sup>65</sup>. <6>**

Когда активизирована память, то объект не играет непосредственной роли в познании, [поэтому], принимая во внимание природу [памяти], познание, которому данный (объект) не помогает, не будет зависеть от [его] присутствия. А познание, возникновение которого вызвано встречей с объектом, при отсутствии интервала, порожденного припоминанием имени [этого объекта], установлено как (непосредственное) восприятие, свободное от ментальных конструкций.

Более того,

*[Дхармакирти отрицает концепцию восприятия с ментальными конструкциями, развиваемую вайшешиками<sup>66</sup>]*

**Постигнув [сначала] спецификацию (вишешана), специфицируемое (вишешья), связь между ними и установленную обычную лингвистическую практику (узус), [затем], объединив это (все), [человек] обретает достоверное познание именно таким, а не иным способом<sup>67</sup>. <7>**

<sup>56</sup> Под внутренними модификациями Дхармакирти имеет в виду активацию отпечатков (васана) прошлого опыта.

<sup>57</sup> Иными словами, припоминание имени объекта маркирует разрыв в процессе его познания. Между нирвикальпака пратьякшей, или непосредственным восприятием, и восприятием с помощью ментальных конструкций (савикальпака пратьякши) не будет непрерывности.

<sup>58</sup> ШНМ: *имя не может породить ни непосредственное восприятие, ни опосредованное познание, но некоторые мыслители (грамматисты) ошибочно приписывают ему такую функцию.*

<sup>59</sup> ШНМ: *Во время нирвикальпака пратьякши (непосредственного восприятия).*

<sup>60</sup> ШНМ: *Во время савикальпака джняны (опосредованного познания).*

<sup>61</sup> ШНМ: *имеется в виду функция имени, состоящая в производстве достоверного знания при познании с ментальными конструкциями.*

<sup>62</sup> ШНМ: *отсутствие действия означает, что имя не обладает функцией производства достоверного познания в нирвикальпака пратьякше.*

<sup>63</sup> ШНМ: *Каким образом имя может быть полезным в производстве савикальпака и не полезным в производстве нирвикальпака пратьякши?*

<sup>64</sup> Согласно абхидхармикам, прежде всего сарвастивадинам, объект восприятия существует лишь одно мгновение, поэтому в момент восприятия момент объекта уже прошел. См. Абхидхарма в [ФБЭ, 2011], см. [Лысенко, 2011б].

<sup>65</sup> ШНМ реконструирует возражение, ответом на которое мог быть данный текст: *если буддисты принимают доктрину мгновенности, то поскольку в момент восприятия объекта больше нет, то и само восприятие не может иметь место.*

<sup>66</sup> Тем самым Дхармакирти отрицает роль перцептивных суждений в качестве инструментов достоверного познания.

<sup>67</sup> Ср. ПВ 3.146.

Когда некий специфицированный объект постигается кем-то в соответствии с его знанием признанного в мире различия между спецификацией, специфицируемым объектом, и их связью, через соединение [этих факторов] возникает познание [субстанции, специфицированной свойством], например, [познание] посохоносца (дандин) и т. п.<sup>68</sup>. [Только так], а не иначе, поскольку оно не может произойти без полного познания различия, установленного между объектом, связью и именем. В отношении (субстанций), обладающих универсалиями, качествами, действиями<sup>69</sup>, это (т. е. такое познание) невозможно, поскольку, если формы (спецификации и специфицируемого) и [их] связи не имели отдельных познавательных репрезентаций (пратибхаса), то [их] объединение будет несостоятельно, то же самое в случае [смешения] воды и молока, когда кто-то об этом не знает<sup>70</sup>. Только те вещи, которые определенно познаются как разные (вивека-пратипатти), постигаются и [как объединенные].

**Каким образом это [познание с ментальными конструкциями], которое возникает при припоминании семантического соглашения и сущность которого состоит в ментальном синтезе (санкальпа) того, что [уже] было пережито в опыте, может иметь отношение к чувственному восприятию, свободному от принятия во внимание последующего и предшествующего? <8><sup>71</sup>**

Может ли оно (чувственное восприятие) выполнить такую функцию [припоминания и ментального синтеза], если исходить из его [естественной] способности? Будучи порожденным силой близлежащего объекта, оно неспособно к исследованию (вичара)<sup>72</sup>. Если бы оно было способно к исследованию, из этого последовал бы абсурд невозможности провести различие между чувственным и ментальным познанием. А если бы (между чувственным и ментальным познанием) не было никакой разницы, из этого последовал бы абсурдный вывод о том, что разница между прошлым, настоящим и будущим (одновременно) постигалась и не постигалась, исследовалась и не исследовалась, зависела и не зависела от присутствия объекта.

[Оппонент:] Чувственное познание определенно постигает нечто, сконструированное (абхисанскрита) ментальным познанием.

[Дхармакирти:] Для того, кто не постиг способом, описанным выше<sup>73</sup>, такое определенное познание невозможно. Поскольку невозможна деятельность, не имеющая объекта, чувственное восприятие не может иметь своим объектом [следующие факторы]: (1) соединение с универсалиями и т. п., (2) прошлое, (3) узус (языковую практику) и т. п. Поэтому чувственное познание неспособно к ментальному конструированию, которое соединяет объекты.

**Оно (познание), возникшее из ментальной конструкции, также может быть прекращено по желанию и не требует присутствия объекта.**

Если оно [чувственное познание] возникало бы из ментальной конструкции (викальпа) – спецификации (вишешана) и т. п., [то и в этом случае] даже если оно было бы полностью развернутым [и] все условия, необходимые для возникновения восприятия (самагрика), [были налицо], оно все равно должно было бы прекратиться по желанию, как и любая другая мысленная конструкция. Ментальные конструкции могут быть прекращены путем сосредоточения сознания (пратисанкхьяна), но

<sup>68</sup> Ср. ПВ 3.147а.

<sup>69</sup> Согласно вайшешике, субстанция (**дравья**) является субстратом качеств (**гуна**), движений (**карма**), а также и универсалий (**саманья**). Она связана с ними отношением присущности (**самавая**). Об этом см. в моих статьях в [ИФЭ, 2009] – [Лысенко, 2009а; она же, 2009б; она же, 2009в; она же, 2009г; она же, 2009д; она же, 2009е].

<sup>70</sup> Если кто-то не знает, что данная жидкость есть соединение воды и молока, то для него эти ингредиенты будут неопределимы.

<sup>71</sup> Ср. ПВ 3.175.

<sup>72</sup> Неспособно определить, что одна вещь является спецификацией, а другая – специфицируемой, а их отношение, или связь, представляет собой отдельную вещь.

<sup>73</sup> Способом, который присущ нирвикальпаке пратьякше.

не чувственное познание. Поскольку, если некто вопреки присутствию условий, необходимых [для восприятия коровы], мысленно убрав образ коровы, представит лошадь, то он все равно будет воспринимать корову. Кроме того, оно [познание с мысленными конструкциями] не зависит от присутствия своего объекта, поэтому мысленное представление коровы и т. п. не имеет место исключительно в присутствии [реального] объекта.

[Оппонент (вайшешика, наййика или мимансака):] **[Суждение «Это корова», которое не возникает] иначе [в отсутствие своего объекта] есть не что иное, как само [чувственное познание]. <9>**

[Суждение] «Это корова» не возникнет, когда поблизости нет объекта (коровы). Но это (суждение) является для нас чувственным восприятием, так как оно характеризуется тем, что дает удостоверенное знание (нишчая) близлежащего объекта<sup>74</sup>.

Ответ: Это не так, поскольку

**Это познание (буддхи)<sup>75</sup> также возникнет даже у того, кто [просто] касается [объекта], который, не находясь в поле (его) зрения, никак не отличается от отсутствующего объекта<sup>76</sup>.**

В чем разница между тем, что не является объектом [определенной] чувственной способности, которая производит чувственное познание, относящееся к этому (органу чувств), и отсутствующим объектом? Ибо способность (этого объекта) непосредственно воздействовать [на зрительное восприятие] совершенно не функционирует<sup>77</sup>. Некое опосредованное воздействие [допустимо] лишь на основании прошлого наблюдения. В случае чего-то, что в той мере, в которой оно не является объектом [зрения], не отличается от чего-то несуществующего, воспринимающий, прикоснувшись [к предмету], должен обрести познание [в форме] «Это горшок».

[Возражение:]

**В случае осязаемой субстанции, [может ли] оно (осязание) [возникнуть в отсутствие объекта?] <10>**,

[Ответ:] это не соответствует действительности, поскольку осязаемую субстанцию постигают, только прикоснувшись (к ней).

**Это неверно, поскольку суждение «Это горшок» вызывает [в сознании] образ цвета (варна).**

Неверно считать, что суждение «Это горшок» возникает благодаря органу осязания, поскольку познание, возникающее таким образом (в вербальной форме), **вызывает [в сознании] образ цвета.** Вследствие этого данная ментальная конструкция характеризуется ассоциацией зрительных и тактильных ощущений и относится к сфере ума и памяти.

Кроме того:

**Если это (определенная вещь X) воспринята вместе с восприятием того (слова Y), то припоминание в отношении подразумеваемого (восприятия вещи X и слова Y) логически оправдано. Возможно ли, в отсутствие восприятия вещи [X], припомнить это определенное слово [Y]? Когда это (слово) не припоминается, то как возможно для кого-то познание объекта, связанного с этим (словом)? <11–12>**

<sup>74</sup> Точка зрения вайшешиков, мимансаков и наййиков, которые относили перцептивные суждения к чувственному восприятию (прагьякше). Пока объект воспринимается, его определение в словах (перцептивное суждение) относится к восприятию (прагьякша) и называется восприятием с ментальными конструкциями – савикальпака прагьякша. См. мою статью «Нирвикальпака-савикальпака прагьякша» [Лысенко, 2011 г].

<sup>75</sup> То есть познание, выраженное в суждении «Это корова».

<sup>76</sup> ШНМ: *объект может считаться отсутствующим в двух смыслах: потому что не познается, хотя и присутствует, или же потому, что отсутствует.*

<sup>77</sup> Объект присутствует, но остается незамеченным.

Если принято такое правило, согласно которому объекты удостоверяются актами различительного познания (виджняна) только на основе их спецификации (разными) именами, в этом случае прекращается непосредственное чувственное распознавание, поскольку [в ситуации непосредственного восприятия] припоминание определенного обозначения не считается допустимым. Когда воспринимают вещь и когда воспринимают имя как связанное с [этой] вещью, только после этого припоминание [определенной вещи как связанной с определенным именем] будет возможно, так же, как огонь [припоминают после восприятия его связи с] дымом.

[Согласно утверждению оппонента<sup>78</sup>], он не воспринимает тот предмет, не обозначенный именем. Если [предмет] не может быть воспринят [без своего обозначения], то (для грамматиста) не может быть речи о припоминании [его обозначения]<sup>79</sup>, однако без припоминания [этого обозначения] он не может применить [обозначение к объекту]. И если это [применение обозначения к объекту] не имеет места, то из этого последует слепота всех людей.

[Оппонент:] Именно встреча с объектом активизирует внутренний отпечаток (санскара), из него [возникает] припоминание, а не из постижения (даршана) объекта.

[Ответ:] Это неверно, ибо, если связь этого (вещи) с тем (со словом) не носит природного характера (свабхавикатва)<sup>80</sup>, то в отсутствие знакомства с семантическим соглашением (асамая) последует отсутствие [припоминания имени вещи]<sup>81</sup>. Раз собственная природа (свабхава) вещей не изменяется по желанию человека, то во время семантического соглашения природа вещей не изменяется. Если [признать возможность подобного] изменения, то ввиду тождества этого (определенного слова и определенного объекта) [для одного человека], оно существовало бы и для другого человека, не знающего данного соглашения. Не верно, что природа объекта меняется от человека к человеку. Это повлекло бы за собой абсурдный вывод об отсутствии в вещах собственной природы, поскольку нельзя было бы установить ничего постоянного. Поэтому замечено, что человек воспринимает объект непосредственно без его связи со словом.

Или отсутствие ментального конструирования в чувственном восприятии доказано средствами самого непосредственного восприятия, поскольку

**Выведя медитирующее сознание (чинта) из сферы [внешних объектов], а также стабильно зафиксировав его на внутренней природе, [индивид] видит глазами форму/цвет (рупа) [без связывания с именем этого цвета] и это есть [подлинное] восприятие, рожденное глазами/органами чувств. <13>**

Поскольку все живые существа непосредственно переживают чувственный опыт, в котором не проявляется даже протOVERбальное бормотание (абхиджалпа)<sup>82</sup>, непроявленное (по своей природе), какое еще требуется доказательство? Также неправильно считать, что эти ментальные конструкции появляются и исчезают, оставаясь неосознаваемыми, что они остаются не замеченными, хотя и присутствуют. Поскольку

**Когда некто, вновь мысленно представляющий нечто, отмечает: «У меня уже было такое же мысленное представление» (кальпана), это не имело места в ситуации, упомянутой раньше [в предыдущей карике], в которой познание порождалось органами чувств. <14>**

<sup>78</sup> Имеется в виду представитель школы грамматистов (вьякарана), в которой считалось, что все восприятие пронизано словом.

<sup>79</sup> Если вещи всегда воспринимаются вместе со своими обозначениями, то отпадает нужда в припоминании имени, ибо оно всегда воспринимается с вещью.

<sup>80</sup> Возражение против доктрины природной связи обозначения и обозначаемого грамматистов, а также и мимансаков.

<sup>81</sup> Иными словами, если связь слова и вещи не носит природного характера, то следует признать возможность незнания соглашения или договора о значении слов. ШНМ: *если в то время, когда дети узнают от родителей имена вещей, кто-то не узнал, что какое-то слово означает какую-то вещь, то при встрече с этой вещью он не сможет вспомнить ее обозначения.*

<sup>82</sup> Абхиджалпа (abhijalpa) является состоянием сознания, когда слово и его значение еще образуют некое первоначальное единство, но все-таки преобладает слово. Буддисты называют это состояние «бормотанием ума» (маноджалпа). Соответствует протOVERбальному опыту.

Когда некто, чье сознание вышло из [йогического состояния] отрешенности [от внешних объектов], снова представляет что-то, поток [его] мыслей синтезируется [в суждении:] «У меня уже было точно такое же мысленное представление (кальпана)». Каким образом возможно, чтобы эти ментальные конструкции, которые должны непосредственно осознаваться, оставались, поистине, неосознанными в непосредственном восприятии, переживаемом в состоянии свободном от ментальных конструкций?<sup>83</sup>

Это самое (непосредственное восприятие) не связано с ментальными конструкциями; или [скажем иначе] восприятие имеет природу непосредственного переживания (даршана); учитывая, что в непосредственном переживании нет переживания ментальных конструкций, по природе своей доступных непосредственному восприятию (дришья), процесс конструирования мысленных конструкций исключается из чувственного познания.

[Возражение:] Познание (буддхи) не является непосредственным опытом<sup>84</sup>, поскольку это повлекло бы за собой абсурд в форме допущения ментальных конструкций в чувственном познании.

[Вопрос:] Допустим, это так, в этом случае к чему может быть отнесено это ментальное конструирование, осознаваемое (самведита) как возникающее и как исчезающее<sup>85</sup>, к внешнему объекту или к познанию?

[Ответ:] Не к [внешнему] объекту, поскольку (1) оно (ментальное конструирование) относится к внутреннему потоку сознания каждого индивида, и (2) [если бы оно принадлежало внешнему объекту], его возникновение и исчезновение по воле [индивида] было бы несостоятельным<sup>86</sup>. Если [вы предположите], что познание модифицируется в это (ментальное конструирование), в этом случае оно, не являясь непосредственно воспринимаемым, даже будучи (полностью) развернутым [согласно вам], не бросает свет (на самого себя). Объект же, который манифестирует себя [по вашему мнению] не таков<sup>87</sup>. Учитывая, что [согласно вам] нет иного [внешнего фактора], связанного [с чувственным восприятием, можно заключить] об отсутствии ментального конструирования, сопровождающего вещь и [ее] имя, которое имело бы природу непосредственного переживания (анубхава)<sup>88</sup>. Осознавание (самведана) удовольствия и т. п. также является познанием (буддхи)<sup>89</sup>. И если [такое познание] является заочным (парокша), это (удовольствие и т. п.) не могут быть ни приятными, ни тягостными [самому человеку], как если бы они переживались другим человеком<sup>90</sup>.

<sup>83</sup> ШНМ: Если бы ментальные конструкции присутствовали во время чувственного восприятия объекта, они бы осознавались. В этом случае они были бы включены в чувственное восприятие. Однако поскольку они не осознаются, они там отсутствуют. И таким образом они появляются лишь после чувственного восприятия.

<sup>84</sup> ШНМ: чувственное восприятие не является познанием, поскольку познание тесно связано с мысленными конструкциями. Буддисты так же разделяли это мнение в той степени, в которой они утверждали, что удостоверяющее знание (нишчая) обретается лишь через логический вывод. Однако для буддистов, как показывает дальнейшая полемика, этот тезис неприемлем.

<sup>85</sup> Самведита, как и другие однокоренные слова (самведана), отсылают нас к непосредственному, невербальному опыту, который буддисты считают опытом сознания. Когда мы мыслим, даже если мы не фиксируем этот процесс вербально, мы все равно понимаем, что мыслим. Мы ощущаем приход и уход мыслей и образов, даже не отдавая себе в этом отчета.

<sup>86</sup> Нелогичным по той причине, что оно зависело бы от объекта, а не от субъекта.

<sup>87</sup> То есть он не изменяется по нашему желанию.

<sup>88</sup> Тем самым отрицается принадлежность савикальпака пратьякши, или перцептивного суждения, к восприятию (пратьякша), а значит, и к инструментам достоверного познания.

<sup>89</sup> Этот аргумент полемически направлен против положения вайшешики и ньяи, согласно которому познание освещается лишь своим объектом и поэтому без содержания (в данном случае удовольствия и т. п. и являются таким содержанием) невозможно определить, что такое познание. Фактор самоосознания познанием самого себя ими исключается. См. мои статьи «Паратах праманья» и «Сватах праманья» в [ИФЭ, 2009] ([Лысенко, 2009ж; она же, 2009з]).

<sup>90</sup> Если бы удовольствия и т. п. не были объектом самоосознания, то мы бы не узнали, что мы их переживаем, точно так же, как мы не можем ощущать удовольствие и т. п., переживаемые другими людьми.

[Вопрос оппоненту:] Если они (удовольствие и т. п.) не сопровождаются непосредственным восприятием, как может быть доказано [их существование] в душе (атмане)<sup>91</sup>?

[Оппонент:] Если объект не постигнут, [это значит, что] познание (буддхи) не удостоверено, каким образом знание этого [объекта] достигается через логический вывод (анумана)<sup>92</sup>?

[Дхармакирти:] Если в обычной практике слова тех, кто так считает, пользуются авторитетом, то и глупец может одержать победу [в дискуссии], просто издав победный крик. [Утверждение, согласно которому] «с помощью познания (буддхи) достигается лишь знание объекта (артха-джняна), а не самого познания» – это достойная восхваления мудрость, приятная богам<sup>93</sup>.

[Тезис 1:] Знание объекта не является выводным знаком (линг) познания (буддхи). Что же [тогда является выводным знаком]?

[Дхармакирти *полемизирует с концепцией знания вайшешиков и найяиков*]

[Оппоненту: Если вы скажете, что]

[Тезис 2 :] Орган чувств и объект [являются выводным знаком],

[то мы ответим, что] выводной знак (хету)<sup>94</sup> должен находиться в отношении неизменного сопутствия [с выводимым, орган же чувств и объект не находятся в таком отношении с познанием].

[Если вы скажете, что]

[Тезис 3:] [Выводным знаком является] манас<sup>95</sup>, [то наш ответ состоит в том, что] под ним (манасом) мы понимаем предшествующее [чувственное распознавание, когда оно играет роль] основания для немедленно следующего чувственного распознавания (виджняна). У человека, у которого [чувственное распознавание объекта] ослаблено переключением внимания на что-то другое, не будет возникновения [следующего акта познания в следующий момент времени]. И таким образом [поскольку манас не имеет неизменного сопутствия с возникновением познания] она [его роль выводного знака] не обоснована.

[Если вы скажете, что Тезис 4:] [Выводным знаком] является явленный (сознанию) (вьякта) предмет, [то мы возражим:] Но явленный (сознанию) предмет есть то же самое, что и познание (буддхи).

[Таким образом мы отвечаем:] Он (явленный сознанию предмет), обладающий тем (познанием) как (своим) приходящим ограничением (упадхи), доказательно не установлен (асиддха).

[Если вы возразите, что] явленный сознанию (предмет) имеет природу объекта, а не познания, [вот наш ответ:] Если он (явленный сознанию предмет) не рожден познанием (буддхи), как получить доступ к познанию, ведь [в этом случае] не будет неизменной связи (прагибандха) [между объектом и его познанием]<sup>96</sup>? Но в случае, если оно (познание) обладает единством с природой объекта, которая является общей (для всех познающих), из этого последует абсурд в форме возможности логического выведения даже познания других людей [поскольку все познания будут подобны на-

<sup>91</sup> Согласно вайшешике, познание (буддхи), удовольствие, страдание и т. п. являются качествами атмана (души). Они же играют роль выводных знаков, благодаря которым можно вывести его существование. Именно атман, с точки зрения вайшешики, испытывает удовольствие и страдание.

<sup>92</sup> Знание относительно объекта, который не постигается непосредственно, может быть получено через логический вывод, как знание невоспринимаемого огня через вывод из дыма, или атмана через его признаки. Оппонент – вайшешика или найяика.

<sup>93</sup> Санскритская идиома «приятный богам» обозначает дурака.

<sup>94</sup> Хету – синоним линга.

<sup>95</sup> О концепции манаса в разных индийских школах см. мою статью «Манас» в [ИФЭ, 2009] – [Лысенко, 2009], а также в [ФБЭ, 2011] – [Лысенко, 2011в].

<sup>96</sup> ШНМ: *объект познания, который не порожден познанием же, не будет иметь с познанием отношения неизменного сопутствия, поскольку сам по себе он не обязательно порождает познание, т. е. может породить, а может и остаться незамеченным.*

шему собственному<sup>97</sup>. Даже если выводной знак [в форме объекта] установлен, учитывая отсутствие [его] неизменной связи с неустановленным познанием, логический вывод не будет иметь места.

Поэтому то, что является (сознанию) как свободное от словесного обозначения, есть восприятие.

**Учитывая, что в познании (буддхи) того, чей орган зрения не занят (объектом), объект, подобный воспринятому (органом зрения), не может появиться с помощью слова, оно (восприятие) делает известным (ведака) неопишемое в слове (нирдешья). <15>**

То есть, это восприятие характеризуется объектом, невыразимым словом, поскольку у того, чей орган чувств бездействует, слово не производит в познании такого же образа, какой дает зрительное восприятие. То же, что не появляется в познании через слово, не может являться значением слова<sup>98</sup>. Реальный предмет (васту) никогда не может быть объектом слова (шабда-вишая), поскольку он появляется в восприятии в иной форме (акара-антара) [в форме образа, а не в форме слова]; этим ограничивается (причина) – нибандханатва считать [вербальное познание] нереальным. Даже в отсутствие реальной вещи, [ее] образ, вызванный словом, не исчезнет, и не будет отличаться от образа несуществующего объекта; удостоверяющее же [вербальное] познание (пратити), даже в присутствии [реальной вещи], также не схватывает [ее] природы, поскольку оно не зависит от ее (реальной вещи) присутствия или отсутствия, подобно тому, как познание вкуса не зависит от запаха<sup>99</sup>, и в отличие от того, как зрительное восприятие [зависит] от цвето-формы<sup>100</sup>. Только та причина, которая способна придать [познанию] свою форму (акара), является объектом чувственного распознавания (виджняна). То же, что своим сопresутствием (анвая) или соотсутствием (вьятирека) не определяет [появление или отсутствие познания], не является (его) причиной. То же, что не является причиной, не конституирует объект познания (вишая). Следовательно, вербальные мысленные конструкции не имеют реальных объектов<sup>101</sup>.

Кроме того, слова используются для удостоверяющего познания (пратити) [ранее воспринятых] объектов (артха). Тот [определенный объект], который был познан как связанный [с определенным] словом, известным из общепринятой словесной практики, не включает объект чувственного восприятия<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> Если познание имеет природу объекта, разные люди, которые воспринимают одинаковые объекты или один и тот же объект, будут иметь одинаковые идеи, которые легко будет вывести из нашего собственного опыта: раз мы так видим, то и другие видят так же, что для буддийского философа является абсурдом.

<sup>98</sup> ШНМ: *Прослушав чью-то речь, человек обретает познание не слов, а лишь их значений, таким образом, слова не присутствуют даже в восприятии с мысленными конструкциями (савикальпака пратьякши) слушающего, не говоря о его непосредственном восприятии (нирвикальпака пратьякши). Слова фигурируют далеко не во всех формах познания, а только в некоторых из них, поэтому слово не обязательно связано с познанием, стало быть, оно не доказывает истинности познания.*

<sup>99</sup> То есть, для вкусового ощущения неважно, есть ли у объекта запах, поскольку оно основывается не на запахе, а на вкусе. ШНМ: *Это сапакши – положительный пример.*

<sup>100</sup> ШНМ: *Зрительное же восприятие зависит от того, что у объекта есть цвет и форма, поскольку оно их и воспринимает. Это випакши – отрицательный пример.*

<sup>101</sup> ШНМ: *Дхармакирти развивает здесь так называемое каузальное объяснение познания, которое можно представить следующим образом: познание выступает как следствие, одной из причин которого является его объект. Без причины нет следствия. Объект конституирует одну из причин познания, но среди этих причин слов нет, поэтому между познанием и словом нет каузальных отношений. Это рассуждение направлено против оппонента реалиста, согласно которому слова входят в состав причинного комплекса восприятия с мысленными конструкциями (савикальпака пратьякши). Дхармакирти утверждает, что слово не может играть эту роль, поскольку отсутствует отношение анвая-вьятирека, или сопresутствия и соотсутствия между словом и познанием, даже восприятие с мысленными конструкциями может развиваться без слов. Если бы слова были бы причиной познания, они были бы и его объектами, но это не так.*

<sup>102</sup> Чувственное восприятие является исключительно приватным, уникальным индивидуальным опытом, объект которого не может быть передан другим людям. Ср. с современной идеей квалиа.

Ибо [как было сказано:]

**Та самая индивидуальная вещь (бхеда), которая была воспринята в одном месте, не может быть воспринята в другом месте.**

Сущности индивидуальных вещей не распространяются друг на друга, поскольку [их] потенции (шакти) [и их] манифестации [в сознании] и т. п. различны.

[Дхармакирти приступает к критике концепции универсалий вайшешики и ньяи]

**Из этого следует, что универсалии (саманья), отличной от [единичных вещей], не существует, поскольку (ее) познание не отличается [от познания единичных вещей]. <16>**

Ведь мы не воспринимаем объекта [подобного универсалии], который бы отличался от природы индивидуальной вещи, принадлежал бы тому же классу, [что и другие индивидуальные вещи], и за которым бежало бы вслед имя. Там, где есть различие в объектах, наблюдается различие в познаниях, подобно [познанию] элементов и качеств<sup>103</sup>. В случае же отсутствия различия того [познаний], когда его предполагают в отношении объектов, это повлечет за собой абсурд слишком расширительного толкования (атипрасанга). Если не будет уверенности в отношении единства природы всех вещей, не будет удостоверенного познания [их] множественности, [и таким образом] мир не будет ни единым, ни множественным.

[Оппонент:] Пусть будет так. Поскольку универсалии лишены дифференцирующего свойства (упалакшана), то они, даже будучи явлены (сознанию), не могут быть ясно удостоверены как разные<sup>104</sup>.

Ответ: Это неверно, поэтому

**Учитывая, что вербальное познание функционирует в отношении иного [чем единичная вещь, т. е. универсалии], из этого следует, что дифференцирующее свойство не может отсутствовать [в ней].**

В самом деле, как может отсутствовать дифференцирующее свойство, учитывая, что, хотя индивидуальные вещи не связаны непосредственно ни с познанием, ни со словом, но связываются с ними через восприятие универсалии? Если тот [объект], относительно которого функционирует вербальное знание, не обладает дифференцирующим свойством, его будет невозможно познать, подобно тому, как посохоносец [не может быть познан, пока посох не опознан как дифференцирующее свойство его носителя].

**Поэтому познание (мати), которое всецело рождено лишь органами чувств (индрия-джа), имеет своим объектом специфическое (вишеша). <17>**

В этом случае (т. е. в случае чувственного восприятия), поскольку универсалия [в нем<sup>105</sup>] не явлена/манифестирована и поскольку индивидуальные вещи, явленные/манифестированные [в чувственном восприятии], не простираются [за пределы места и времени их манифестации], чувственное восприятие (индриямати) достигает специфического объекта, имеющего реальную форму (вастурупа) [и] не выразимого в словах<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Санскр. bhūtaguṇavat. ШНМ перевел это как великие элементы и их качества, Согласно тибетскому комментарию Дхармоттары, это переводится как «духи и гирлянды». Духи женского пола носят гирлянды. Смысл примера в том, что восприятие духов и восприятия гирлянд, которые они носят, являются двумя разными познавательными эпизодами.

<sup>104</sup> Согласно вайшешикам, на этапе непосредственного познания универсалии воспринимаются вместе с объектами, но как нечто неопределенное, идентифицируются они только на этапе восприятия с ментальными конструкциями. О непосредственном восприятии в вайшешике см. [Лысенко, 2011, с. 96–103, 198–216].

<sup>105</sup> ШНМ: Буддист утверждает, что универсалии не появляются в непосредственном восприятии, или нирвикалпке пратьякихе, вопреки позиции вайшешики.

<sup>106</sup> ШНМ: Таким образом, автор отрицает точку зрения оппонента-реалиста о том, что познание с ментальными конструкциями, которое включает восприятие вещи как специфицированной именем и универсалии, принадлежит категории непосредственного восприятия (пратьякиха). Также обра-

[Вопрос:] Как же возможна обычная практика (вьявахара), основанная на восприятии, если она не имеет природы удостоверенного (познания) (нишчая-атмана)? Ведь фактически, человек, обладающий удостоверенным познанием о том, что та или иная вещь является способом получить удовольствие и избежать страдания, действует [соответственно в практической жизни]<sup>107</sup>.

Ответ: В этом нет ошибки. Поскольку

**Каждодневная практика происходит благодаря желанию в отношении вещей, воспринятых непосредственно путем их переживания в опыте, и благодаря памяти, возникающей из способности отдавать себе отчет/осознавать прошлый [опыт переживания данных объектов]. <18>**

Даже если восприятие (пратьякша) состоит лишь в чистом видении (алочанаматра) объекта, то на основе припоминания [о полезности или о вредности этого объекта], которое возникает благодаря способности переживать опыт непосредственно и которое устанавливает соединение с тем, что было пережито в момент непосредственного восприятия, (человек) осуществляет практическую деятельность, основанную на желании или отвращении по отношению к наблюдаемому (объекту). В соответствии с природой вещей яркий познавательный опыт оставляет семя (биджа) для дальнейшего припоминания. В результате восприятия подобного (объекта) происходит активизация этого (семени), разворачивание отпечатка желания (в отношении данного объекта) и отсюда практика<sup>108</sup>.

[Дхармакирти переключается на обсуждение ментального восприятия (манаса пратьякши) как формы непосредственного восприятия<sup>109</sup>]

**Ментальное (манаса) (восприятие), возникающее из акта чувственного распознавания (акша-виджняна) как непосредственно предшествующего ему условия и схватывающее объект, непосредственно следующий за (объектом чувственного познания)<sup>110</sup> <19 а-с>**

тим внимание на то, что объектом непосредственного восприятия является реальная, а не мысленно сконструированная вещь, и этот реальный объект, или «специфическое», как в данной карике, есть не что иное, как партикулярия (свалакшана).

<sup>107</sup> Важное нововведение Дхармакирти в сравнении с Дигнагой состоит в идее, что достоверное познание должно быть практически эффективно или целесообразно (артхакриятаритва).

<sup>108</sup> ШНМ: *Дхармакирти пытается объяснить обыденный опыт без допущения восприятия с ментальными конструкциями (савикальпака пратьякши) реалистов. Предлагается следующее объяснение: непосредственное чувственное восприятие объекта производит отпечатки, которые могут активизироваться в будущем при встрече с подобным объектом. Таким образом, наша память работает не только через припоминание слова для данного объекта, как утверждают реалисты, объясняя механизм восприятия с ментальными конструкциями, но и через активацию отпечатков, оставленных прошлым опытом. Имеется две разновидности отпечатков: когнитивные (отпечатки познания объекта) и аффективные (отпечатки переживаемых при этом чувств – желания, отвращения и т. п.).*

<sup>109</sup> Статус манаса пратьякши вызывал споры не только среди буддологов, но и среди самих буддистов. Дхармотгара прямо признает, что никаких доказательств манаса пратьякши не существует, но мы должны просто принять это как постулат системы, провозглашенный ее основателями – Дигнагой и Дхармакирти (Восприятие манасом установлено как постулат (сиддханта) [нашей системы]. Инструмента достоверного познания, доказывающего его существование, не имеется. Но не будет логической ошибкой, если допустить его [как вид восприятия] ком. к НБ 1.9 см. [Лысенко, 2011, с. 152]. См. также [Nagatomi, 1980].

<sup>110</sup> Похоже на цитату из НБ 1.9. Здесь различаются два фактора, или условия, ментального восприятия: *самана-антара-пратья* – однородное и непосредственно предшествующее условие, в роли которого выступает *индрия-пратьякша*, или чувственное восприятие; содействующее условие (*сахакари-пратья*), в роли которого выступает объект *индрия-пратьякши*, т. е. партикулярия (*свалакшана*).

«является (разновидностью) непосредственного восприятия»<sup>111</sup>, поскольку восприятие [1] порождается из чувственного познания как его однородного непосредственно предшествующего условия (самана-антара-прагья)<sup>112</sup>; [2] [момент объекта ментального восприятия] произведен немедленно предшествующим моментом объекта [чувственного восприятия] в качестве содействующего каузального фактора (сахакари).

Из этого [определения ментального восприятия] не следует [ни абсурдное предположение о возможности] непосредственного постижения (индрия-дриши) в отсутствие органов чувств, [ни абсурдное предположение о том, что ментальное восприятие схватывает] иной объект, [чем чувственное восприятие]<sup>113</sup>.

Возражение: если (объект) существует в течение времени его познания, которое не равно времени его функционирования (крия), [этот] объект не может содействовать в порождении [ментального познания]<sup>114</sup>.

Ответ: Неверно, что оба (объект ментального познания и объект чувственного восприятия) одновременны, поскольку противоречиво (вируддха) [считать, что] объект, являющийся причиной (хету) познания, существует одновременно [с актом его познания]. В этом случае он (объект) [во-первых] был бы неспособен [возникнуть] перед [актом познания, чтобы быть его причиной], ибо не существовал бы [перед

<sup>111</sup> Ср. определение мановиджняны в ПВ III.243. См. также комментарий Дхармоттары к НБ 1.9 в [Лысенко, 2011, с. 150–152].

<sup>112</sup> Согласно сарвастиваде, восприятие имеет место лишь при условии одновременного присутствия трех факторов: определенной чувственной способности (индрия), соответствующей ей объектной сферы (вишай, гочара) и соответствующего типа распознавания (виджняна). Любое из шести видов распознаваний (зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и ментальное) может служить манасом для последующего момента ментального распознавания (мановиджняна).

<sup>113</sup> Дхармакирти отрицает два возможных нежелательных логических последствия (прасанга), которые могут быть выдвинуты оппонентами (см.: ПВ 3.244–245). Первое состоит в том, что ментальное восприятие не связано с чувственным восприятием, поскольку они относятся к разным моментам познавательного процесса. Оно опровергается утверждением о том, что эти два момента связаны тесной причинно-следственной связью, поэтому существует непрерывность между ними. Второе сводится к тому, что объекты у индрия-прагьякши и манаса-прагьякши разные, в противном случае манаса-прагьякша не была бы разновидностью непосредственного восприятия, наряду с индрия-прагьякшей. Почему? Поскольку постигала бы объект, уже схваченный чувственным восприятием. Оно снимается буддийским положением о том, что объект манаса-прагьякши порожден совместно объектом чувственного восприятия и самим чувственным восприятием, так что преемственность подтверждается и на уровне объектов. Преемственность между этими последовательными эпизодами познания необходима, если бы ее не было, то последовал бы абсурд в форме зрения у слепого или слуха у глухого. Однако разница между этими объектами не содержательная, а только временная, в том смысле, что они случаются в разные, но не разделенные интервалом, моменты времени. Важно отметить разницу между буддийской манаса-прагьякшей, которая является ментальным восприятием внешних объектов, и манаса-прагьякшей реалистических брахманистских школ, которая является внутренним чувством, воспринимающим разные качества (гуны) атмана, такие, как страдание, радость и т. п. В буддизме восприятия этих состояний относится к свасамведане (см. далее).

<sup>114</sup> Ср. ПВ 3. 246. ШНМ: *Согласно буддийской кишикаваде, или кишанабханге (теории мгновенности), в тот момент, когда мы только встречаем объект, он еще не может выполнить свою функцию, он становится объектом познавательной деятельности в следующий момент.* К объяснению ШНМ можно добавить следующее: имеется две модели объяснения мгновенности в процессе познания. 1) модель одновременного существования причины и следствия (познание возникает одновременно с актом его познания); 2) модель последовательного возникновения: сначала причина, потом следствие (сначала объект, потом его познание). Однако каждая из моделей приводит к определенным трудностям. В первом случае возникает вопрос: как можно установить причинно-следственные отношения между одновременными событиями (что будет причиной и что будет следствием?). Во втором случае возникает другой вопрос: как может познаваться объект (во второй момент), когда момент самого объекта уже прошел. Именно об этих трудностях говорит оппонент. Сарвастивада допускает обе модели: некоторые причины (хету) и условия (прагья) возникают до своих следствий, некоторые одновременно, например сознание и ментальные явления (читта-чайтта). Саутрантики признают только вторую модель: причина должна предшествовать следствию во времени.

этим моментом]; [во-вторых] в момент [когда он уже возник бы] и был способен [выполнить свою функцию причины], он был бы бесполезен (анупайога), ибо его функция (порождение акта познания) была бы уже выполнена<sup>115</sup>.

**Возражение:** Каким образом постигается объект (грахья), который существует в иное время [по отношению ко времени его познания]<sup>116</sup>?

**Ответ:** Знатоки логики объясняют способность быть постигаемым (грахья-та) способностью [объекта] быть причиной (хетутва) придания познанию [своей] формы. <20><sup>117</sup>

Это вставной стих.

Неправильно полагать, что оно (ментальное восприятие) схватывает объект [который был уже схвачен] предшествующим инструментом достоверного познания (чувственным восприятием)<sup>118</sup>, ведь объект инструмента достоверного познания должен быть чем-то непознанным, иначе может последовать слишком расширительное толкование, поскольку [если рассматривать инструмент достоверного познания] как постигающий [ранее] постигнутое, то, учитывая, что отпечатки переживания этого опыта не разрушены, оно (ментальное восприятие) не будет отличаться от припоминания<sup>119</sup>. Если такое средство (садхана) не добавит ничего специфического [к объекту], относительно которого активность сознания была уже осуществлена<sup>120</sup>, это нарушит правило (ньяя), [определяющее природу] средства (садхана) [достоверного познания]<sup>121</sup>. Кроме того, противоречиво [считать], что все познавательные акты (буддхи), имеющие в качестве причины (хету) тот [же самый] объект, последуют друг за другом чередой<sup>122</sup>, ведь невозможно, чтобы индивидуальная вещь (бхеда), не являющаяся следствием других других (факторов), зависела бы [от них]; тем не менее, из [этой] независимости [познания от других факторов<sup>123</sup>] следовала бы невозможность [их] возникновение друг за другом. Если же имеется дифференциация [объекта] через то, что ему предцируется, то последует инаковость [объекта манаса по отношению к объекту чувственного восприятия]. Поскольку объекты [чувственных способностей], будучи мгновенным, [в момент ментального восприятия] уже стали прошлым, а несуществующее не может быть познано [ментальным восприятием]. Из этого следует, что манас схватывает иной объект [чем объект чувственного восприятия<sup>124</sup>] в результате возникновения разницы в условиях (пратья-вишеша).

<sup>115</sup> Это критика синхронной модели вайбхашики с точки диахронной модели саутрантики.

<sup>116</sup> Критика диахронной модели саутрантики или дарштантики: если объект является причиной познания, которое возникает в следующий момент, тогда познание схватывает несуществующий объект.

<sup>117</sup> ПВ III 247-248.

<sup>118</sup> Критика точки зрения оппонента, состоящей в допущении сотрудничества праман в познании одного и того же объекта (прамана-самплава).

<sup>119</sup> Ни одна из индийских школ не относит припоминание к инструментам достоверного познания.

<sup>120</sup> Ср. ПВ 3.242.

<sup>121</sup> Напомню, что с точки зрения Дхармакирти, прамана – это инструмент получения нового знания.

<sup>122</sup> ШНМ: *Познавательные акты в отношении одного и того же объекта должны быть скорее одновременными, как в сарвастивадинской модели одновременного возникновения читта и чайтта (сознания и ментальных явлений), чем последовательными, как в модели дарштантиков-саутрантиков. Обычно приводят следующий аргумент: если объект обладает способностью вызывать разные познавательные акты, то они должны быть одновременными. Иначе возникает вопрос: почему один и тот же объект в один момент вызывает познание X, а в другой – познание Y?*

<sup>123</sup> ШНМ: *Это относится к разным содействующим факторам, совокупность которых (самагри) необходима для производства соответствующего следствия. С помощью концепции самагри реалисты объясняют, почему в один момент времени объект вызывает познание X, а в другой – познание Y. С их точки зрения, в любом акте познания, помимо объекта, присутствуют и другие содействующие факторы, в том числе место и время, которые меняются от одного познавательного эпизода к другому.*

<sup>124</sup> ШНМ: *Объект чувственного восприятия – это цвето-форма, звук, вкус и т. п.. Если у манаса тот же объект, что и у чувственных способностей, то из этого предположения может следовать, что манас схватывает то, что уже было схвачено в предыдущий момент – момент чувственно-*

**Ощущение как (своего) собственного (сваведана)<sup>125</sup> удовольствия (сукха) и т. п. <19d>**

Осознавание себя (свасамведана) [как испытывающего] удовольствия и т. п. также является [разновидностью] восприятия (пратьякша). Упоминание удовольствия и т. п. имеет своей целью показать ясно переживаемый характер ощущения (самведана), объясняемый непосредственной воспринимаемостью (пратьякшатва) (этого) ощущения, конституирующего природу всех форм познания. При ощущении природы удовольствия и т. п. невозможны мысленные конструкции. Из этого следует, что

**Поскольку сущность (атма) удовольствия и т. п. не участвует ни в чем другом (ананья-бхак), семантическое соглашение относительно [их словесного обозначения] недействительно<sup>126</sup>.**

Пока конкретная (пратинията) природа удовольствия и т. п. не возникла, она не может сделаться объектом (вишая) распознавания (самвитти), поскольку оно (осознавание себя) принадлежит самой внутренней сущности удовольствия и т. п.<sup>127</sup>. Оно (осознавание себя) не связывает (удовольствия и т. п.) со словами, ибо такой способ функционирования (вритти) противоречил бы его природе. Семантическое соглашение не возникает, поскольку переживание (удовольствия и т. п.) (самвид) не проводит разграничения между схватываемым объектом (грахья) и схватывающим субъектом (грахака), ведь [во-первых] если бы шла речь об использовании слов, то (их) объект (уже) исчез, и [во-вторых] форма этого (объекта и субъекта) ранее не переживалась. [Наконец], соглашение [относительно обозначения] того, что не появится вновь<sup>128</sup>, не служит никакой цели.

**Следовательно, сознание себя (свасамвитти) тех (удовольствия и т. п.) не связано со словесной формой (абхиджалпа). <21>**

Поскольку никакое соглашение недействительно, осознавание сущности удовольствия и т. п. не наполнено словами, [и, следовательно, оно] является инструментом достоверного познания, [известным как восприятие].

Некоторые (наййики и вайшешики) говорят:

Удовольствие и т. п. не имеют природы сознания себя, а осознаются с помощью [другого] акта познания, присущего тому же самому объекту [т. е. душе], что и они<sup>129</sup>.

Для них также:

---

*го восприятия.* Эта проблема была также сформулирована Джинендрабуддхи (VIII в.), в его комментарии к ПС Дигнаги: если ментальное восприятие постигает тот же объект, что и чувственное восприятие, то оно не может быть признано инструментом достоверного познания (прамана), поскольку не предлагает никакого нового знания. Если же объект ментального восприятия не связан с объектом чувственного, то из любого чувственного познания может возникнуть какое угодно ментальное восприятие, и тогда слепой может видеть благодаря своему манасу. Дхармакирти и особенно Дхармоттара развивают идею, что манас должен иметь своим объектом то, что, хотя и отличается от объекта чувственного восприятия, но связано с ним причинно-следственным отношением (см. мой перевод и толкование НБ 1.9 в [Лысенко, 2011, с. 151].

<sup>125</sup> Сваведана, свасамведана и др. термины плохо поддаются переводу на русский язык. На английском это self-awareness. Речь идет о том, что, переживая какой-то опыт, мы отдаем себе отчет в том, что его переживаем, ощущаем это интуитивно, не выражая в словесной форме. Это ощущение тесно связано с нашим переживанием опыта как нашего собственного, происходящего именно с нами. На философском языке – это переживание субъективности опыта.

<sup>126</sup> ПВ III 249 cd.

<sup>127</sup> Познание удовольствия неотделимо от самого события удовольствия и т. п.

<sup>128</sup> Каждое событие переживания удовольствия и т. п. уникально и неповторимо.

<sup>129</sup> Вайшешики считают, что все познавательные акты (буддхи) являются специфическими качествами атмана и пребывают в нем. Удовольствие и т. п. сами себя не сознают, но осознаются атманом. Таким образом познание и удовольствие и т. п. суть разные качества, присущие одному и тому же субстрату – душе (ека-артха-самавая).

**Тот факт, что сущность (рупа) является в той или иной форме, зависит от того, что форма породившей ее причины (хету) такая или иная<sup>130</sup>. Как могут удовольствие и т. п. быть непознанием (аджняна), если они возникают из причин, которые не отличаются от [причины] актов распознавания (виджняна)? <22>**

Если (сторонников ньяи и вайшешики) спросить: почему вещи, имеющие ту или иную форму, имеют ту или иную форму, то [они могут ответить], что это зависит только от функционирования (правритти) [их] причины (хету), [а именно:] вещь, имеющая такую форму, порождается причиной, имеющей такую форму, а вещь, имеющая другую форму, порождается причиной, имеющей другую форму, например, из зерна риса возникает рис, из другого зерна – другое растение, поскольку в отсутствие причины неизменная связь между временем, местом и сущностной природой (пракрити) была бы невозможна.

В отношении этого [следует сказать], что удовольствие и т. п. не возникают без объекта, поскольку удовольствие и т. п. зависят каждое от своего объекта, а в отсутствие связи с ним отсутствуют. [Они не возникают] также и без органов чувств, ибо не наблюдается, чтобы [удовольствие и т. п.], будучи зависимыми от цвето-формы и т. п., переживались в отсутствие органа чувств, [связанного с этим] объектом (цвето-формой), они (удовольствие и т. п.) имеют место только в присутствии неповрежденного чувственного органа. [Не возникают они] также и без [надлежащего] внимания (манасикара). Даже когда наличествуют оба условия (неповрежденный орган чувств и близость к нему объекта), у того, чье сознание заторможено или сбивчиво, [удовольствие и т. п.] не возникают. Таков состав (калапа, буквально пучок) причин, [задействованный] при возникновении акта распознавания (виджняна)<sup>131</sup>. Стало быть, в соответствии с правилом, что природа следствия определяется природой своей (причины), удовольствие и т. п. не имеют природы невосприятия (анупаламба)<sup>132</sup>.

[Возражение:] [Возникновение удовольствия и т. п.] детерминируется мысленными отпечатками (санскра).

[Ответ:] Это неверно, поскольку способность того (мысленных отпечатков) [определять возникновение удовольствия и т. п.] не наблюдается. Если для вещи, возникновение которой приписывается только определенной причине, вообразить иной причинный фактор (хетутва), то это приведет к абсурду слишком расширительного толкования, мы полагаем, что мысленный отпечаток есть лишь предшествующий акт распознавания, способный [породить аналогичный акт распознавания]. Ибо удовольствие и т. п., в той степени, в которой они принадлежат внутреннему органу (антах-карана), соответствуют разной степени интенсивности или слабости концентрации, присущей акту чувственного распознавания (виджняна).

[Возражение:] Если бы удовольствие и т. п. имели ту же причину, [что и чувственные распознавания], это повлекло бы за собой абсурд отсутствия разницы [между ними]<sup>133</sup>.

[Ответ:] Это неверно, поскольку [различие между удовольствием и чувственными распознаваниями] обязано своим возникновением только внутренней разнице между наборами [их] причинных факторов (самагри), подобно разнице [наборов причинных факторов для возникновения] сомнения и уверенности<sup>134</sup>.

<sup>130</sup> Иными словами, тот факт, что вещи похожи друг на друга или друг от друга отличаются, зависит от того, что они возникают из причин – сходных или отличающихся.

<sup>131</sup> Таким образом, условия для познания и для переживания удовольствия и т. п. одинаковые: объект, чувственный орган и внимание.

<sup>132</sup> Anupalambha здесь синоним ajñāna в 22 карике.

<sup>133</sup> Иными словами, эмоциональный опыт был бы неотличим от перцептивного.

<sup>134</sup> Ср. ПВ 3.269а-с. Оба принадлежат одной категории перцептивных событий, но вызваны разными каузальными факторами.

[Представители санкхьи] возражают: удовольствие и т. п. не являются ни внутренними, ни сознающими (четана)<sup>135</sup>; поскольку мы утверждаем, что они переживаются на основании восприятия звука и т. п. (чувственных качеств), сущностью которых они обладают<sup>136</sup>.

[В противоположность] их, [представителей санкхьи, мнению],

**Удовольствие и т. п. не являются природой объектов, поскольку на разных стадиях медитации (бхавана) различия [в состояниях] радости и страдания [возникают], даже если внешний объект остается неизменным<sup>137</sup>. <23>**

Если удовольствие и т. п. относились бы к природе звука и т. п., то при неизменности звука и т. п. не могло бы быть различий в [состояниях] радости и страдания в зависимости от различий в [состояниях] мысленного сосредоточения, подобных различию в видимом образе синего цвета и т. п.<sup>138</sup>. Учитывая, что они (удовольствие и т. п.) независимы от того [изменений объектов], а соответствуют степени совершенства (атишая) в медитации, они относятся к сфере ментального опыта (бауддха), наподобие понимания (праджня) и т. п.

**Они (удовольствие и т. п.) относятся к проявлению сознания (четана), поскольку осознаваемы и поскольку [сознание], не несущее форму этого (своего объекта), не делает его известным<sup>139</sup>.**

Удовольствие и т. п. относятся к явлениям сознания, поскольку они осознаваемы (самведьятва). Осознавание, которое не имеет формы данного объекта, не приводит к познанию данного (объекта) так же, как осознавание удовольствия не приводит к познанию [страдания], и наоборот, поскольку его каузальный фактор (нимитта) – это манифестация связи [между осознаванием и его объектом<sup>140</sup> в форме] «Это осознавание этого». Иначе может последовать абсурд [применения правила обозначения осознания по объекту] к органам чувств<sup>141</sup>, [так что] отличительной характеристикой ощущения (является) принятие формы [объекта].

[Возражение сторонника санкхьи]: Как возможно принятие формы объекта [сознанием], если у сознания (четана) нет природы того (объекта), и его природа не изменяется<sup>142</sup> до и после [восприятия объекта]?

[Ответ:] Это еще один ее (системы санкхьи) недостаток. То, что не имеет той же формы, [что и форма объекта], не может быть фактором, приводящим к познанию (ведака), поскольку простого присутствия сознания [как такового] недостаточно для

<sup>135</sup> В санкхье удовольствие и т. п. являются явлениями сферы пракрити (т. е. рассматриваются по аналогии с качествами материальных объектов, например звука), а не пуруши.

<sup>136</sup> С точки зрения последователей санкхьи, удовольствие и т. п. относятся к объектам, поскольку последние являются комбинацией трех гун (гуны) – саттвы, раджаса и манаса, проявляющихся как, соответственно, удовольствие, страдание и ступор. Грубые элементы классифицируются по чувственным качествам, начиная со звука. «Звук и т. п.» – это пять разновидностей объектов, содержащих разные сочетания упомянутых трех гун.

<sup>137</sup> Фэттер ссылается на ПВ III 270. Возражение направлено против концепции гун как присущих природе вещей. Получается так, что внутренние эмоции удовольствия и страдания могут меняться, в то время как их внешний объект, который, как предполагается в санкхье, должен их содержать, а, стало быть, с их увеличением должен претерпевать изменения, остается тем же.

<sup>138</sup> ШНМ: *Градации образа синего цвета в нашем сознании зависят от градаций цвета внешнего объекта, тогда как состояния удовольствия и страдания не зависят.*

<sup>139</sup> Ср. ПВ 3. 275bd.

<sup>140</sup> ШНМ: *В буддийском примере – это осознавание удовольствия. Таким образом, осознавание не имеет собственной формы, у него есть только форма объекта, оно окрашено или парфюмировано своим объектом. Здесь Дхармакирти прибегает к реалистической аргументации, в дальнейшем он от нее откажется.*

<sup>141</sup> ШНМ: *Осознавание никогда не обозначено именем своего чувственного органа, а только именем объекта.*

<sup>142</sup> ШНМ: *Сознание не возникает в момент принятия формы объекта и не исчезает после этого, оно пребывает постоянно, независимо от познания объектов.*

ощущения этого (объекта). В противном случае, учитывая, что позиция [сознания] по отношению к вещам была бы одинаковой (авишеша), это повлекло бы за собой абсурдный вывод о восприятии всего без различения<sup>143</sup>. Если принятие формы объекта затрагивает его (сознание), это делает его соответствующим объекту<sup>144</sup>. Для нас же именно осознание [чего-то] как приятного конституирует удовольствие [а не внешний объект], таким образом установлено, что удовольствие и т. п. суть ментальные явления (четана).

[Возражение:] Если тождество осознания [его объекту] конституируется принятием [сознанием] формы этого объекта, [в этом случае] удовольствие и т. п. [не могут стать объектом] осознания [поскольку у них нет своей формы]<sup>145</sup>.

[Ответ:] Это неверно, учитывая, что целью упоминания [принятия сознанием формы объекта] было показать, что даже с твоей точки зрения имеется осознание удовольствия и т. п. В связи с этим мы наблюдаем осознание как обладающее приятной или болезненной формой исключительно в единичном внутреннем опыте. Невозможно наложить на него (удовольствие и т. п. как формы осознания) нечто, имеющее другую природу<sup>146</sup>. Даже если [внешняя вещь] недифференцирована (авишеша), тем не менее, из-за дифференциации собственной природы (живых существ) и их практики (абхьяса) можно установить разные градации совершенства (атишья) в этом (осознании удовольствия и т. п.)<sup>147</sup>.

[Возражение сторонника санкхьи]: Градациями совершенства обладает буддхи<sup>148</sup>, а не осознание (самведана).

[Дхармакирти:] Что же тогда буддхи?

[Ответ сторонника санкхьи:] Это [инструмент] удостоверяющего суждения (адхьявасая).

[Дхармакирти:] Что такое осознание (самведана)?

[Ответ сторонника санкхьи:] Непосредственное переживание (анубхава).

[Дхармакирти:] В чем разница между ними?

[Ответ сторонника санкхьи:] (Буддхи) – [это] референт (падартха), который принимает форму объекта и не сознает себя, осознание отлично от этого<sup>149</sup>.

[Дхармакирти:] Если выводным знаком буддхи [является факт, что нечто] незнющее принимает форму [объекта], то и другая (неодушевленная) вещь может обладать сходством формы с тем [своим объектом] и способностью (с чем согласу-

<sup>143</sup> Если бы содержание сознания не определялось его предметом и было одинаковым по отношению к разным предметам, то оно было бы абсолютно гомогенным и недифференцированным.

<sup>144</sup> ШНМ: *Познание объекта может быть удостоверено как познание именно данного объекта, если этот объект войдет в познание и оно отразит его форму. Именно объект отличает одно познание от другого, в то время как само познание своей формы не имеет. Такова точка зрения ниракаравады (школа сарвастивады)*. О разнице между са-акаравадой и ниракаравадой см. мои статьи «Акара», «Сакаравада – ниракаравада»: [Лысенко, 2011д] и [Лысенко, 2001ж].

<sup>145</sup> Перевод основан на объяснении ШНМ: удовольствие и т. п. в сравнении с внешними объектами являются абстрактными, а не конкретными. Раз они не могут наложить свою форму на сознание, они не могут быть его объектами. Другое объяснение предлагается Дхармоттарой (в переводе с тибетского на немецкий профессором Фэттером): Если осознание имеет природу своего объекта, то это только благодаря его конгруэнтности (сарупья) своему объекту, [поэтому] удовольствие и т. п. не являются осознаваемым опытом (samvedana) [ибо они образуют лишь прототип того, что появится в осознаваемом опыте] [Vetter, 1966, p. 69].

<sup>146</sup> Аргумент против идеи санкхьи, состоящей в том, что удовольствие проецируется на сознание чем-то отличным от него, т. е. пракрити.

<sup>147</sup> Разные индивиды по-разному переживают опыт удовольствия и др. эмоции, у него нет никакой единой общезначимой формы.

<sup>148</sup> По теории санкхьи буддхи входит в состав внутреннего органа (антахкарана). Его функция состоит в принятии волевого решения или в удостоверяющем познании объекта. См. статью В.К. Шохина «Буддхи» в [ИФЭ, 2009] – [Шохин, 2009].

<sup>149</sup> Согласно санкхье, сознание принадлежит только пуруше (душа, дух), а не эволютам пракрити (психо-физическому началу), одним из которых является буддхи.

ется это слово?) достигать (прапти) его. Следует сказать о разнице (между ними)<sup>150</sup>. Является ли способность быть внутренним органом и т. п., [присущая буддхи], причиной (нибандха) этого (удостоверяющего суждения об объектах) или не является, это должно быть упомянуто вами (последователями санкхьи)<sup>151</sup>. Такие отличительные качества (вишеша), как чистота и т. п., также присутствуют в другом локусе [манасе и аханкаре<sup>152</sup>]. И (поскольку) удостоверение объекта зависит от сознания, каким образом лишенный сознания (буддхи) может удостоверить объекты, ведь это приведет к слишком расширительному толкованию<sup>153</sup>. Ментальные удовольствия имеют превосходные степени, тогда как приятные звуки и т. п. не имеют превосходных степеней, даже [если вы будете настаивать на этом, все равно] это просто болтовня. [Утверждать же], что и то и другое [разные степени удовольствия и разные степени приятных звуков] одновременно присутствуют в одном месте (буддхи), противоречиво, поэтому нет никакого превосходного буддхи, отличающегося от сознания (чайтанья).

Поскольку буддхи, лишенный природы этого (сознания), не переживается. <24>

Мы полагаем, что это (все, что непосредственно переживается в опыте), обладает природой одного лишь осознания (самвит), хотя имеет разные формы (эволюты) – страсть, отвращение и т. п. По отношению к этому (осознанию) можно применить [любое] желаемое обозначение (самджня) [буддхи, читта и т. п.].

[Возражение сторонника санкхьи:] Осознание (самвит) невоспринимаемо, воспринимаемы, скорее, модификации буддхи.

[Ответ:] Опыт вкушения (упабхога)<sup>154</sup> объектов воспринимаем; если бы он был невоспринимаем, то это повлекло бы за собой абсурд в форме невоспринимаемости всего, подобно [содержанию] восприятия другого [человека]<sup>155</sup>. И опыт вкушения объекта реализуется, лишь когда (этот) объект присутствует. Поэтому, если воспринимаемость переживания в опыте в отношении существующего объекта доказательно не установлена (асиддхи), то это (переживание) не будет отличаться от [переживания] несуществующего [объекта], поскольку переживание объекта логического вывода, [который актуально не присутствует] не имеет характер вкушения (удовольствия и страдания), подобно тому, как вкушение (удовольствия и страдания) другим человеком [не распространяется на нас]. Поскольку не имеется

<sup>150</sup> Между неодушевленным буддхи и другими неодушевленными вещами.

<sup>151</sup> ШНМ: *Вопрос последователя санкхьи: сам ли буддхи ответственен за принятие формы объекта или следует также учитывать некоторые из его свойств, например, способность быть внутренним органом (антахкарана)?*

<sup>152</sup> ШНМ: *Если манас и аханкара, составляющие, наряду с буддхи, внутренней орган, могут также быть «очищены», почему только буддхи наделяется функцией принятия решения и доказательного установления истины?* Профессор Фэттер, следуя тибетскому переводу и комментарию, переводит слово svacchatva не как «чистота» или «очищение», а как свойство зеркал и прозрачных предметов. Привожу весь абзац целиком: «Если простое сходство формы (сарупья) без осознания является выводным знаком буддхи, то и другие (разновидности) сходства [например, при отражении в зеркале тоже суть буддхи]. Если между ними есть различие, то оно должно быть указано. Так, бытие внутренним органом (антахкаранатва) и т. п. не могут быть указаны как иллюстрация того, [что отличает буддхи от зеркала], поскольку они сами основаны на том [различии, которое стремятся определить], и поскольку они не приводят к познанию того, [каким должно быть буддхи]. Ибо такое же (сходство) внешнего вида существует в других разнообразных отражающих или прозрачных предметах (свачча) [например, зеркало, или кристалл]» [Vetter, 1966, p. 69].

<sup>153</sup> ШНМ: *Если буддхи, лишенный сознания (по санкхье буддхи, состоящий в основном из гуны саттвы, светит отраженным сознанием пуруши. – В.Л.), способен идентифицировать вещь как то-то и то-то, то почему другие лишённые сознания вещи не могут это сделать?*

<sup>154</sup> Бхога и упабхога – термины, обозначающие сансарный опыт человека, связанный с переживанием разных эмоциональных состояний и в целом рассматриваемый в перспективе кармического воздаяния: страдание как наказание, удовольствие как вознаграждение за деяния, совершенные в прошлом.

<sup>155</sup> ШНМ: *Если предположить, что наш опыт с объектами нами непосредственно не воспринимается, то сами объекты тоже станут невоспринимаемы, будто это объекты опыта другого человека.*

валидного выводного знака даже для этого [вкушения удовольствия и страдания в отношении объекта логического вывода], то оно не установлено, как было провозглашено ранее<sup>156</sup>.

И в том случае, когда объекты освоены восприятием, то, ввиду того, что [тем самым] каждодневная практика (вьявахара) реализована (самапта), другое сознание [в форме пуруши] совершенно бесполезно. И поскольку мы [буддисты] видим это (сознание) как единое по своей природе (экарупам), [неправильно считать, что] непосредственное осознание переживания в опыте (анубхава) отличается от буддхи (познавательного, сознательного опыта).

### Сокращения

ИФЭ, 2009 – Индийская философия. Энциклопедия.  
 НБ – «Ньяя-бинду» Дхармакирти  
 ПВ – «Прамана-варттика» Дхармакирти  
 ПВин – «Прамана-винишчая» Дхармакирти  
 ПС – «Прамана-самуччая» Дигнаги  
 ФБЭ, 2011– Буддийская философия. Энциклопедия.

### Список литературы

- ИФЭ (2009) – Индийская философия. Энцикл. / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит. 950 с.
- ФБЭ (2011) – Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит. 1048 с.
- Лысенко В.Г. (2009) Манас // ИФЭ. С. 501–503.
- Лысенко В.Г. (2009а) Дравья // ИФЭ. С. 362–364.
- Лысенко В.Г. (2009б) Гуна // ИФЭ. С. 315–317.
- Лысенко В.Г. (2009в) Карман // ИФЭ. С. 445–447.
- Лысенко В.Г. (2009г) Саманья // ИФЭ. С. 694–695.
- Лысенко В.Г. (2009д) Вишеша // ИФЭ. С. 280–282.
- Лысенко В.Г. (2009е). Самавая // ИФЭ. С. 688–690.
- Лысенко В.Г. (2009ж) Паратах праманья // ИФЭ. С. 600–601.
- Лысенко В.Г. (2009з) Свагах праманья // ИФЭ. С. 739.
- Лысенко В.Г. (2011) Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) М.: ИФ РАН. 233 с.
- Лысенко В.Г. (2011а) Свалакшана-саманьялакшана // ФБЭ. С. 625–627.
- Лысенко В.Г. (2011б) Абхидхарма // ФБЭ. С. 62–66.
- Лысенко В.Г. (2011в) Манас // ФБЭ. С. 429–432.
- Лысенко В.Г. (2011г) Нирвикальпака – савикальпака // ФБЭ. С. 498–499.
- Лысенко В.Г. (2011д) Акара // ФБЭ. С. 85.
- Лысенко В.Г. (2011ж) Сакаравада-ниракаравада // ФБЭ. С. 586–588.
- Шохин В.К. (2009) Буддхи // ИФЭ. С. 180–182.
- Hayes R.P. (1988) *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 365 p.
- Kellner B. (2003) Integrating Negative Knowledge into Pramāna Theory: The Development of the *dr̥ṣyānupalabdhī* in Dharmakīrti's Earlier Works // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 31. № 1–2. P. 121–159.
- Nagatomi Masatoshi (1980) *Mānasa-pratyakṣa: A Conundrum in the Buddhist Pramāṇa System* / Hrsg. B.K. Matilal // *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls*. Dordrecht: Reidel. P. 243–260.
- Sharma D. (1966) Epistemological Negative Dialectics of Indian Logic – *abhāva* vs. *anupalabdhī* // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 9. № 4. P. 291–300.

<sup>156</sup> См. дискуссию к карике 14.

Steinkellner E. (2007) Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapters 1 and 2. Critically edited. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 2. Beijing; Wien: China Tibetology Publishing House – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 142 p.

Vetter T. (1966) Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ (1. Kapitel: Pratyakṣam; Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung), Wenen: Hermann Böhlaus – Nachfolger Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

**Dharmakīrti. «Pramana-viniścaya»**  
**(«Ascertainment of the instruments of valid cognition»)**  
**Chapter 1. Pratyakṣa (perception). Karikas 1–25**

*Victoria Lysenko*

DSc in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

This is the the first translation from Sanskrit into Russian and also the first translation into a European language of a fragment from “Pramāṇaviniśaya” («Ascertainment of the instruments of valid cognition») – one of the most important works of the Buddhist philosopher Dharmakīrti (VII century). In this text, the concept of Buddhist epistemology according to which the direct perception is devoid of mental constructions (nirvikalpaka pratyakṣa) being justified against the teachings of Indian religious and philosophical schools pertaining to a realist movement (Vaiśeṣika, Nyāya and Mīmāṃsā) in which it is held that until the contact of the senses with their objects persists a perception may include mental constructions (savikalpaka pratyakṣa).

**Keywords:** perception, cognition, instruments of cognition, realism, Indian philosophy, Buddhism, Buddhist epistemology, Dharmakīrti

**References**

- Filosofia buddizma. Encyclopedia.* (2011) [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 1048 p. (In Russian)
- Indiiskaya filosofia. Encyclopedia* (2009) [Indian Philosophy. Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 950 p. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011a) Svalakṣhaṇa - samānyalakṣhaṇa, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 625–627. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011b) Abhidharma, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 62–66. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011c) Manas, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 429–432. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011d) Nirvikalpaka-savikalpaka, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 85. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011e) Ākara, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 85. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011g) Sākaravada-nirākaravāda, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 586–588. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009a) Manas, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 501–503. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009b) Dravya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 362–364. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009c) Guṇa, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 315–317. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009d) Karman, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 445–447. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009e) Samānya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 694–695. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009f) Viśeṣha, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 280–282. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009g) Samavāya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 688–690. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009h) Parataḥ pramāṇya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 600–601. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009i) Svataḥ pramāṇya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 739.
- Lysenko V.G. (2011) *Neposredstvennoye i oposredovannoye vospriyatie: spor mezhdū buddiiskimi i brahmanistskimi filosofami (medlennoye chteniye tekstov)* [Immediate and mediated perception: a controversy between Buddhist and Brahmanical philosophers (word after word reading of the text). Moscow: RAS Inst. of Philos. 233 p. (In Russian)

- Hayes R.P. (1988) *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 365 p.
- Kellner B. (2003) Integrating Negative Knowledge into Pramāna Theory: The Development of the *dr̥ṣyānupalabdhi* in Dharmakīrti's Earlier Works, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 31, no 1–2, p. 121–159.
- Nagatomi Masatoshi (1980) *Mānasa-pratyakṣa: A Conundrum in the Buddhist Pramāṇa System*, *Sanskrit and Indian Studies*. Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls. Hrsg. B.K. Matilal. Dordrecht: Reidel, p. 243–260.
- Sharma D. (1966) Epistemological Negative Dialectics of Indian Logic – *abhāva* vs. *anupalabdhi*, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 9, no 4, p. 291–300.
- Shokhin V.K. (2009) *Buddhi, Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 180–182. (In Russian)
- Steinkellner E. (2007) *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya*, ch. 1 and 2. Critically edited. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 2. Beijing – Wien: China Tibetology Publishing House – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 142 p.
- Vetter T. (1966) *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ* (1. Kapitel: Pratyakṣam; Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung), Wenen: Hermann Böhlau – Nachfolger Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Васубандху

## «Пудгала-винишчая» Фрагмент 933–943<sup>1</sup>

Предисловие, перевод, примечания Л.И. Титлина

*Титлин Лев Игоревич* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: titlus@gmail.com

### Предисловие

Вниманию читателя предлагается перевод фрагмента одного из важнейших санскритских трактатов по вопросу о существовании субъекта или «я» (атмана, пудгалы) – «Пудгала-винишчай» Васубандху (IV в.). «Пудгала-винишчая» (далее – ПВ) является приложением к «Абхидхармакоше» («Abhidharmakośaḥ», далее АК) Васубандху<sup>2</sup>. Название буквально переводится как «Сокровищница Абхидхармы», под «абхидхармой» понимается учение о дхармах, или элементах психофизического потока<sup>3</sup> (более подробно о дхармах см. ниже).

АК задумывалась автором как компендиум высшего знания, направленного на освобождение (нирвану)<sup>4</sup>. Фактически же, АК представляет собой наиболее полный свод всей абхидхармистской традиции<sup>5</sup> и до сих пор считается одним из важнейших трактатов для изучения буддийскими монахами и учеными.

АК (ок. 350 г. н. э.) – краткое мнемоническое изложение традиционных взглядов на буддийскую догматику и «метафизику»<sup>6</sup> (в трактовке школы кашмирских вайбхашиков). Философским трактатом в подлинном смысле слова является «Абхидхармакоша-бхашья» («Abhidharmakośabhāṣyam», далее АКБ, ок. 360 г. н. э.), т. е. прозаический комментарий на

<sup>1</sup> Перевод фрагмента 933–943 «Пудгала-винишчай» Васубандху выполнен по изданию [Shastri, 1970].

<sup>2</sup> Датировка жизни Васубандху варьирует от II в. до VI в. н. э. В настоящее время наиболее авторитетной считается датировка, осуществленная С. Анакером, которой мы придерживаемся. См.: [Anacker, 1984, p. 11–23].

<sup>3</sup> Термин «абхидхарма» (букв. «в отношении дхармы») имеет множество значений, и трактуется либо как «исследование дхармы», либо как «высшая дхарма». В текстологическом отношении означает либо третью «корзину» ПК, либо особый жанр «абхидхармической литературы» возникший на ее основе как исследование дхарм («буддистская метафизика»). Подробнее об абхидхарме см. статьи В.Г. Лысенко и В.К. Шохина в: [Индийская философия 2009, с. 32–38], а также предисловие Л. Прудена к [L'Abhidharmakosa de Vasubandhu, 1988–1990].

<sup>4</sup> Согласно определению Васубандху, «Абхидхарма – это чистая мудрость...», а мудрость это «постижение дхарм». Цит. по: [Васубандху, 1998, с. 193–194].

<sup>5</sup> Абхидхармистская традиция это Абхидхарма-питака и последующая традиция исследования дхарм. Подробнее об этом см. вводную часть к [Васубандху, 1998], а также вводную часть к [L'Abhidharmakosa de Vasubandhu, 1988–1990].

<sup>6</sup> Термин «метафизика» в отношении буддийского учения о дхармах использовался русскими буддологами Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом. Подробнее об истории русской буддологии см.: [Лысенко, 1994].

стихотворную АК, написанный самим автором, в котором он уже выступает против многих положений вайбхашиков с позиций школы саутрантика и отстаивает эту позицию, попутно выдвигая аргументы и против представителей брахманистских школ.

Главный предмет абхидхармистской философии и АКБ – понятие дхармы (dharma). Дхарма – чрезвычайно сложный для понимания термин, получавший весьма различные толкования и в самом буддизме и в буддологической науке<sup>7</sup>. Применительно к интересующему нас онтологическому контексту дхарму можно условно определить как конечный и единственно реальный элемент бытия (dravya), индивидуальное событие «психокосма»<sup>8</sup>, т. е. континуума мира и психики в буддизме.

Изначально на санскрите к АКБ было написано семь комментариев. Однако лишь один из них – «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья», или просто «Спхутартха» (Sphuṭārthabhidharmakośavyākhyā), т. е. «Прояснение смысла АК») философа-саутрантика Яшомитры (ок. VI в.) сохранился до нашего времени в оригинале.

В данной статье мы приводим перевод (впервые на русский язык с санскрита) отрывка из второй части ПВ, в которой происходит полемика Васубандху с пудгалавадинами – сторонниками учения о существовании субъекта («пудгалы») на основании доктринальных положений Палийского канона (далее – ПК). Комментарий Яшомитры к рассматриваемому отрывку переводится впервые на европейский язык с санскрита.

Сделаем краткий обзор исследуемого отрывка.

Согласно буддийскому учению, разделяемому, разумеется, и пудгалавадинами, все, что существует<sup>9</sup> может быть сгруппировано в 12 групп-аятан. 6 из них называются «внутренними» и представляют собой 6 чувственных способностей (индрия), а остальные 6 – «внешними». К последним относятся 6 областей действия чувственных способностей (вишья). К ним относятся видимое – rūpa-āyatana, слышимое – śabda-āyatana, обоняемое – gandha-āyatana, вкусовое – rasa-āyatana, осязаемое – spraṣṭavya-āyatana, объекты манаса (dharma-āyatana), а также манас<sup>10</sup>. 12-ю аятами исчерпываются все обусловленные (санскрита) дхармы.

Васубандху говорит, что если пудгала не является одной из 12 аятан, то его существование оказывается неустановленным. Если же он является одной из аятан, тогда он не может быть невыразимым, как полагают оппоненты Васубандху – пудгалавадины. Все, что существует, это дхармы, которые можно поделить на группы из аятан, дхату и скандх. «Я» или «живого существа» в них не обнаруживается, считает Васубандху. Такова точка зрения классического буддизма, с которой пудгалавадины пытаются спорить.

В отрывке 935 пудгалавадины пытаются возражать Васубандху относительно существования субъекта на основании цитат из Палийского канона (далее – ПК), в которых Будда говорит о себе, как о личности. В следующем отрывке пудгалавадины возражают, что Будда говорил о носильщике ноши (т. е. о существе, которое является обладателем скандх). На что Васубандху отвечает, что носильщик ноши и есть сами скандхи. В следующем отрывке Васубандху обосновывает, что скандхи называются пудгалой лишь благодаря обозначению, т. е.

<sup>7</sup> Подробнее о дхармах см. статью В.Г. Лысенко «Дхармы» в [Индийская философия, 2009, с. 384–387], а также: [Щербатской, 1988] и [Сох, 1995].

<sup>8</sup> Термином «психокосм» мы передаем понятие скандха-сантана (последовательность скандх, поток скандх, континуум), т. е. единство мира и психики, утверждаемое буддизмом. См., например: [Розенберг, 1991, с. 108]: «Континуум не что иное, как субъект вместе с объектом или сознание вместе со своим содержанием».

<sup>9</sup> Кроме трех необусловленных (асанскрита) дхарм – пустого пространства (акаши) и двух видов прекращения волнения дхарм – в результате различающего понимания (пратисанкхья-ниродха) и в результате исчерпания причин волнения дхарм (апратисанкхья-ниродха).

<sup>10</sup> Термин манас представляет большую сложность для понимания и перевода. Часто он переводился как «mind», «ум», «разум», что обусловлено его связью с понятиями читта и виджняна (восприятие). Однако такой перевод нам представляется не слишком удачным, поэтому мы предпочитаем оставить термин без перевода. Важно помнить, что в вайшике и веданте (фактически, во всех брахманистских системах) – манас материален, поэтому его ни в коем случае нельзя переводить как «ум». В этих системах это, скорее, материальный орган атмана.

К объектам манаса в буддизме относят: 1) различные ментальные состояния (citta-dharma или citta-samprayukta-saṅskāra), т. е. ощущения приятного, неприятного, эмоции и т. п.; 2) факторы, определяющие, как функционируют дхармы или последовательность скандх (rūpa-citta-viprayukta-saṅskāra), например, «возникновение», «пребывание», «угасание» и «исчезновение» дхарм 3) три «необусловленных» (asaṅskṛta) дхармы.

пудгала – лишь понятие, возникающее на основе скандх. В отрывке 939 приводится пересказ отрывка из «Вопросов Милинды»<sup>11</sup>, в котором отшельник Нагасена спрашивает у царя, каковы плоды несуществующего мангового дерева, которое, якобы, растет в саду царя. Как нельзя определить качество несуществующих плодов несуществующего дерева, так и невозможно, по мнению Нагасены, указать на отличность или неотличность несуществующей души, или атмана, от тела. Однако безапелляционно утверждать, что «я» не существует, тоже нельзя, как и утверждать, что оно существует. Первое было бы крайностью нигилизма, второе – этернализма. Также для описания мира не подходит тетралемма о существовании: 1) Мир вечен 2) Мир не вечен 3) Мир вечен и не вечен одновременно 4) Мир не вечен и не не вечен одновременно, т. к. признание любого из ее членов ведет к логическим ошибкам. В отрывке 941 продолжают рассматриваться вопросы из категории авьякрита (букв. «неопределенное») [Философия буддизма, 2011, с. 82–83], которые Будда сознательно оставил без ответа. Васубандху поясняет, что это было сделано по причине «расположения ума слушающего», т. е. любой ответ на эти вопросы привел бы либо к заблуждению этернализма, либо к заблуждению нигилизма. В следующем отрывке оппоненты приводят аргумент о том, что если существует перерождение, должен быть тот, кто перерождается. На это Васубандху возражает, что перерождается не некое живое существо или пудгала, а сами скандхи, т. е. на место предыдущих скандх приходят новые, но за ними не стоит никакого субъекта. В последнем из рассматриваемых отрывков оппоненты пытаются отстаивать точку зрения о том, что привязанность возникает по отношению к не-«я», на что Васубандху возражает, что подобная точка зрения приведет либо к учению о несуществовании всего, либо к этернализму, так как привязанность должна опираться на что-то реальное (вечный пудгала), точка зрения же что она ни на что не опирается, является в чистом виде заблуждением нигилизма.

---

<sup>11</sup> «Вопросы Милинды», или «Милинда-паньха» – буддийский текст, созданный около 100 г. до н. э. Входит в раздел Кхуддака-никая ПК. Представляет собой сборник философских бесед между отшельником Нагасеной и царем Милиндой (греческий царь Менандр). Переведен в 1989 г. А.В. Парбком. См. [Индийская философия, 2009, с. 537].

**«Пудгала-винишчая»  
Фрагмент 933–943**

Пер. с санскрита *Л.И. Титлина*

[933]<sup>12</sup> **Васубандху:**

**Почему пудгала – это собрание скандх, а не нечто невыразимое<sup>13</sup>**

И сказано так: «Все существует, о брахман, поскольку ведь [существуют] двенадцать аятан».

И если этот пудгала не является аятаной, его существование не установлено.

А если он является аятаной, тогда он не является невыразимым.

И относительно этих (дхарм. – *Л.Т.*) также ведь есть признаваемые [слова сутры]: «Поскольку, о монах, [существует] [способность] зрения, [существует] видимое, постольку, о монах, Татхагата указывает и на все».

И в «Бимбисара-сутре» сказано: «Я», «я», так, о монахи, глупый, неученый, простой человек, последовал за понятием.

Но здесь нет «я» или «принадлежащего «я»», эта неудовлетворенность возникающая возникает», и т. д.

Также архаткой Шайлой (букв. «Твердая». – *Л.Т.*) было сказано убийцам-Марам<sup>14</sup>:

«Почему ты думаешь, что «существо ведь [существует]», ведь у тебя, Мара, [ложное] учение.

Куча санскар пуста, ведь этого существа здесь не обнаруживается.

Ведь именно как по причине собранности частей понятие «колесница» приходит на ум,

так, основываясь на скандхах, возникая, существом называется [куча санскар]».

Также в «Кшудрака-агаме» бедному брахману сказано:

«Выслушай ты с почтением дхарму, освобождающую от всех оков.

Как ум загрязняется, как ум очищается.

Ведь «я» нет, нет принадлежащего «я», это постигается [ложно].

В этом мире нет существа и «я», но [существуют] эти дхармы, имеющие причину.

Именно двенадцать частей существа: дхату, аятаны, скандхи.

Рассматривая их, пудгала не обнаруживается.

«Узри, что относящееся к «я» пусто, узри пустоту проявленного внешне.

Также не существует тот кто-то, который практикует пустоту»<sup>15</sup>.

Так сказано – «Пять зол, [возникающих] при восприятии «я» –

1) Существует представление о «я», коль скоро [возникает] представление о живом существе;

[934] **Васубандху:**

2) [Придерживающийся этого мнения] бывает неотличимым от тиртхиков;

3) Он встает на ложный путь;

4) Его ум не постигает пустоту, [на ней] не успокаивается, не пребывает, не сосредоточивается;

5) Его благородные дхармы не совершенствуются.

**Коммент. Яшомитры:**

*И ясна сутра, основывающаяся на сказанном Бхагаватом –*

<sup>12</sup> Цифры в скобках указывают номер страницы по изданию: [Shastri, 1970].

<sup>13</sup> Подзаголовки, выделенные полужирным, не содержатся в тексте, они добавлены нами для облегчения понимания конкретного отрывка.

<sup>14</sup> Демон-Мара у буддистов.

<sup>15</sup> Мадхьямакавритти, р. 348. [L'Abhidharmakosa de Vasubandhu, 1988–1990, p. 1365].

Эти четыре, о монахи, обладают прибежищем. Какие четыре?

1. Дхарма обладает прибежищем, не пудгала.
2. Цель обладает прибежищем, не пудгала.
3. Сутра с постигнутым смыслом, а не с загадочным смыслом обладает прибежищем.
4. Знание обладает прибежищем, а не сознание.

*Последовал за понятием* – именно там, где понятие «я» возникло, обыденный смысл [привязывается] именно к нему. Установлено, что это «я», таков смысл.

*В этом мире нет существа и «я»* – это сказано об этом мире.

Пудгала не постигается – и это [сказано].

*Также не обнаруживается тот кто-то* – или это также сказано. *Также не существует йога, который практикует пустоту.*

*Существует понятие «я», поскольку существует представление о живом существе* – первое заблуждение, бывает неотличимым от *тиртхиков* – второе.

[934] **Васубандху:**

**Почему пудгалавадины должны принять эти аргументы от ПК**

Но ведь они не делают [это] писание праманой<sup>16</sup>.

По какой причине? «Это [писание] в нашей школе не преподается».

Почему же именно школа их является праманой? Разве [не] речение Будды [является праманой]?

Если именно школа является праманой, в таком случае Будда не их учитель.

И они не являются сыновьями Шакьи.

А если речение Будды является праманой, это писание почему не является праманой?

[Оппоненты возражают:] не установлено, что это речение Будды.

По какой причине? «В нашей школе [это] не преподается».

Это необоснованно.

Что здесь является необоснованным? Относительно писания, которое во всех других школах признается, и не противоречит ни сутре, ни реальности, [говорить] «это не речение Будды, по причине того, что нами не преподается» – лишь только опрометчивость.

**Почему собственные писания пудгалавадинов противоречат их же учению**

И почему – [разве] у них также нет этой сутры – «все дхармы лишены «я»?!

Возможно мнение: «ведь пудгала же не называется дхармой, также не [называется] отличным от дхарм».

Так, в таком случае [он] не может быть постигаемым умом.

«Воспринимая оба, происходит возникновение сознания» согласно точному определению.

И здесь полагается так: «К не-«я» [понятие] «я» ошибочно применяется, а не к «я».

И что далее? «Скандхи, аятаны и дхату не есть «я»!»

В таком случае сказано ранее: «Но и нельзя выразить, являются ли они видимыми, или не являются», в таком случае это было отвергнуто.

И сказано в другой сутре: «Те некоторые монахи, или шраманы или брахманы, [которые] воспринимают воспринимаемое «я», все те только эти пять присваиваемых скандх [воспринимают]».

Следовательно, все постижение «я» [относится] только к не-«я».

Так сказано: «Те некоторые, [которые] различные предыдущие рождения припоминая припоминали, припоминают или будут припоминая, опять же все те лишь эти присваиваемые скандхи [припоминают и т. д.]».

<sup>16</sup> Средство достоверного познания в индийской философии.

**Коммент. Яшомитры:**

*Бывает достигнут ложный путь – третье.*

*«Его ум не постигает пустоту», в той же мере, «как не сосредоточивается» – четвертое.*

*Его благородные дхармы не совершенствуются – пятое.*

*В таком случае Будда не их учитель – речения Будды не прамана для них, таков смысл.*

*И ведь это, действительно, не речение Будды.*

*Благодаря чему также неверно приводятся сутры, таков смысл.*

*Во всех других школах – в школах ланкийских буддистов и т. д.*

*И не противоречит сутре – и не противоречит другим сутрам.*

*И с другими сутрами не вступает в противоречие. Не противоречит сущности – закону пратитья-самутпады.*

*Все дхармы лишены «я». И они не имеют собственной природы «я».*

*И в них не обнаруживается «я». Все дхармы лишены «я».*

*Воспринимаемая недвойственность<sup>17</sup> – зрение, видимое, равно как и ментальные дхармы.*

*«Я» не есть скандхи, аятаны и дхату!» – высказанное прежде «но и нельзя выразить, являются ли они видимыми, или не являются, отвергнуто» – отвергнуто это; по причине несуществования атмана.*

*Следовательно, именно в не-«я» все схватывание «я». Следовательно, иного нет, демонстрирует [Васубандху].*

**[935] Васубандху:**

*Если это так, почему он говорит: «В прошлое время я был обладающим [таким и таким] внешним видом?»*

*Так по-другому он поясняет [отрывок, начинающийся с] «которые припоминают...».*

*Но если обладающего формой пудгалу бы знал, это было бы заблуждением этернализма.*

*Что ведь было бы поиском прибежища в том, что не было преподано [Буддой].*

*Следовательно, пудгала существует в качестве понятия, как куча, поток и т. п.*

**Почему, если пудгала – собрание скандх, Будда может быть всеведущим, не зная всего одновременно**

*[Возражение оппонентов:] Если так, в таком случае Будда оказывается не всезнающим, ведь не будет никакого ума или ментального (которое бы могло постигнуть все. – Л.Т.) по причине того, что нечто должно быть постигнуто всеведением, по причине мгновенности [всех дхарм]<sup>18</sup>.*

*Но [в таком случае] пудгала [оказывается вечным] по причине необходимости постижения. Так, в таком случае при уничтожении [акта] сознания по причине того, что пудгала [при этом] не уничтожается, необходимо признать его вечность.*

*Ведь и мы не по причине того, что его сущность повсюду [актуально] обращена к знанию признаем, что Будда является всеведущим.*

*Почему в таком случае? По причине [его] способности [познавать все].*

*Ведь имя «Будда» этой последовательности и [обозначает] эту способность, когда только лишь благодаря усилию возникает неложное знание, относительно того, что желаемо.*

*И [Будда] говорит здесь:*

*«Потоком, благодаря способности, как огонь, желающий [пожрать] все живые существа*

<sup>17</sup> У Васубандху – «недвойственность», у Яшомитры «двойственность», очевидно, это опечатка.

<sup>18</sup> То есть если Будда не личность, а поток дхарм, он не может быть всеведущим, так как отдельный акт сознания не может постигнуть все по причине мгновенности всех дхарм.

Так то, что должно быть постигнуто Всеведающим [постигается] по причине того, что знание всего не возникает [одновременно]».

Как это понимается? Исходя из изречения «В прошлое время...» и т. д.

«Те, кто являются прошлыми просветленными буддами и буддами будущими

И тот, который сейчас является просветленным буддой, [они] уничтожают печали многих».

Вы ведь считаете скандхи принадлежащими трем временным периодам, а не пудгалу.

**Если пудгала – собрание скандх, как может существовать носительщик ноши**

[Возражение оппонентов:] Если же скандхи являются пудгалой, почему он (Будда. – Л.Т.) говорит это:

«И ношу вашу, о монахи, я укажу, и приобретение ноши, и сбрасывание ноши, и носильщика ноши»?

### Коммент. Яшомитры:

*Если так...* и т. д.

Если именно припоминая припоминали, припоминают, будут припоминать эти пять присваиваемых скандх, а не пудгалу.

Почему он говорит: «В прошлое время я был обладающим внешним видом»?

«Я». Из-за этого слова называется пудгала, он указывает.

Так те, которые припоминают [пудгалу] не одного вида, те так припоминают. [Это] заменяет смысл сказанного.

*Ведь в неповторении и здесь да будет прибежище* – ведь при наличии повторения [слова] «я» принятие заблуждения этернализма произойдет, таков смысл.

Ведь обладающий миллионами двадцаток [стихов] этернализм преподается.

1) «Я» есть внешний вид – считает, 2) «Я» обладает внешним видом, 3) Внешний вид является собственным для «я», 4) «Я» находится во внешнем виде.

Так равным образом говорится и о сознании.

*Как куча, пар и т. п.* – подобно куче и подобно пару<sup>19</sup>.

И т. п. словами, [подобно] напитку и т. п. – удержание [нескольких элементов]. В один момент существует куча из многих собранных<sup>20</sup> [элементов].

Во многих моментах – пар собранных [элементов].

Завершая [главу?], мнением о куче многих дхарм понятие пудгалы он демонстрирует.

Завершая [главу?] мнением о паре во множественности сущего в потоке скандх чувственного, сознания и т. д. понятие пудгалы демонстрирует.

*Как это понимается?* – имена будд – это адекватный смысл последовательности, когда только лишь благодаря усилию возникает неложное знание, в таком случае желаемое, а не снова [представление] о пудгале.

Сказано: *исходя из прошлого и т. д. высказывания.*

*Которые прошлые* – и т. д. сказано заключение. Поэтому в потоке скандх именно имена будд, а не пудгала.

*И ношу вашу, о монахи, я укажу* – и т. д.

«И ношу вашу, о монахи, я укажу, и приобретение ноши, и сбрасывание ноши, и носильщика ноши. Это слушайте, достигайте и будьте счастливы, совершайте в уме, так я скажу. Какова ноша? Пять присваиваемых скандх. Каково взятие ноши? Жажда нового рождения, счастье и привязанность, идущие вместе, именно здесь желаемые.

<sup>19</sup> По изданию Вогихары [Sphutarthabhidharmakosavyakhya, 1936] вместо этого: rāśidhārādivaditi. rāśivaddhārāvassa.

<sup>20</sup> Добавлено в издании Вогихары [Sphutarthabhidharmakosavyakhya, 1936].

**[936] Васубандху:**

[Возражение оппонентов:] Почему нельзя так сказать? Ведь ноша в действительности не является носильщиком ноши.

По какой причине? – Ведь так не наблюдается.

Невыразимым также [пудгала] не является.

По какой причине? – Так ведь не наблюдается<sup>21</sup>.

Также взятие ноши [рассматривается как носильщик ноши] по причине ошибки присвоения скандх.

Так смысл ведь и носильщика ноши указал Бхагават:

«Этот, который называется «здравствующим», в той же мере как «продолжающимся», имеющим такой конец жизни» этот именно так да будет познан.

Да не будет постигнут иначе – или вечным, или невыразимым.

И сами скандхи совершают повреждение скандх, первые последних. Поэтому, делая так, они называются ношей и носильщиком ноши.

Смысл «повреждения» ведь «ноша».

**Как могут возникать существа, если пудгалы не существуют**

[Возражение оппонентов:] Пудгала действительно существует; по этой причине сказано: «Нет существа возникшего» – это ложная точка зрения».

И кто так сказал: «Нет существа возникшего»?

Но мы говорим в «Сутре о человеке», что как существуют существа, так они были разделены Бхагаватом [на классы].

По этой причине тот, который отвергает поток скандх, называемый «существо, возникающее в будущем мире», у того [возникает] эта ложная точка зрения:

«Нет существа возникающего»; по причине того, что возникают скандхи.

**Почему отрицание истинного существования пудгалы не является ложной точкой зрения**

В таком случае, если отрицание пудгалы – ошибочная точка зрения, как она должна быть опровергнута?

Ведь она не должна быть отвергаема посредством воззрения или понятия; по причине того, что пудгала не входит в число истинных элементов бытия.

**Почему, если пудгала есть лишь собрание скандх, сказано, что один пудгала возникает?**

«Один пудгала, возникая, возникает в мире». Если [кто-то возразит] из-за этого изречения, что скандх нет?

**Коммент. Яшомитры:**

Каково сбрасывание ноши?

Сбрасывание именно этой жажды, относящейся к перерождению, сопровождающейся удовольствием и наслаждением то там, то там удовлетворяющимися, полностью отвергнутое, оставление, убиение, прерывание, индифферентность, сдерживание, прекращение, уничтожение.

Кто есть носитель ноши?

Пудгала, так пусть будет сказано.

Этот, который «здравствующий», имеющий такое имя, так рожденный, из такого рода, употребляющий такую пищу, переживающий такое счастье и такое страдание, имеющий такую долгую жизнь, так долго существующий, имеющий такой предел жизни<sup>22</sup>.

Ношу несет носильщик ноши, пудгала, таков смысл. Здесь такой пример. Следовательно же говорит: «Ведь ноша в действительности не является носильщиком ноши».

*Также взятия ноши* – как примера сказанного: *и ошибка присвоения скандх.*

Как пудгала. Ошибка присвоения не-скандх.

<sup>21</sup> Добавлено в издании Вогихары [Sphutarthabhidharmakosavyakhya, 1936].

<sup>22</sup> У Вогихары [Sphutarthabhidharmakosavyakhya, 1936] вместо этого – долгоживущий.

И не это принимается. Потому как берущий ношу пудгала не существует как отличная сущность от обозначающего скандхи.

*И таков именно смысл...* – т. к. все было сказано подробно, должно быть сказано: *Да не постигнет иначе.*

Если бы пудгала существовал как субстанция, «Кто является носильщиком ноши? – Пудгала, должно было бы быть сказано».

Так из этого следует, что действительно должно быть сказано здесь в сутре. В следствие того этот да не будет отделен – «Этот, который «здравствующий», и т. д. коль скоро он «имеет [такой] предел жизни».

Пудгала, существует как понятие – ведь таково восприятие смысла в следствие акта различения, таков смысл.

*Да не будет постигнут иначе – или вечным, или невыразимым* – пудгала существует как понятие. [По причине самопроизведенности] скандх... и т. д.

Там которые *к повреждению скандх приближаются* – скандхи, являющиеся причиной неудовлетворенности – те сущности делая таковыми (поврежденными. – Л.Т.). В будущем те, которые причиняют боль, те *в носильщике ноши их делают таковыми.*

*По причине самопроизведенности [скандх]* – по причине самопроизведенности, благодаря совершению правильного и т. д., таков смысл.

*...по причине того, что пудгала не входит в число истинных элементов бытия.*

По той причине, что воображаемый пудгала не входит в число истинных элементов бытия, таких как неудовлетворенность и т. д.

Ведь пудгала не является неудовлетворенностью, коль скоро [существует] путь. Следовательно, не должна отвергаться эта истинная точка зрения. Отрицание пудгалы – [также] ложная точка зрения.

Ведь эта точка зрения отличается от истинной, по причине истинности этой точки зрения та да будет отвергнута.

Так при наличии причины неудовлетворенности по причине несуществования пудгалы как истинного бытия также *понятие [пудгалы] не должно быть отвергаемо.*

Ведь отвержение понятия есть цепляние (клеша), именно отвержение понятия есть сущность, или причина неудовлетворенности зависит [от этого] – так используется отвержение этого понятия.

И пудгала не истинно-существующая сущность эти двух (понятия и неудовлетворенности. – Л.Т.), так следовательно не происходит отвержения [этого] понятия.

### [937] Васубандху:

Нет, по причине применения также слова «одно» к куче, как например, одно [зерно] сезама, одно [зерно] риса, одна куча и одно высказывание.

Необходимо также сказать, является ли пудгала обусловленным или выразимым, по причине того, что вы согласны, что он возникает.

### **Как пудгалавадины объясняют возникновение субъекта**

[Возражение оппонентов:] Он не возникает так, как скандхи, по причине возникновения от ранее неявленного.

В таком случае как? – По причине присвоения других скандх.

Именно так, как возникает жертвователю, возникает грамматик. Говорится, что [они возникают] так – благодаря обретению знания.

Монах возникает, бродячий аскет возникает так – по причине получения обозначения.

Будда возникает, больной возникает по причине обретения другого состояния?

### **Почему объяснение пудгалавадинами возникновения субъекта неудовлетворительно**

Нет; по причине того, что это отвергнуто.

В сутре «Высшего смысла пустоты» ведь действительно отвергнуто Бхагаватом: «Так ведь, о монахи, есть деяние, есть последствие, но деятель не наблюдается».

Который и эти скандхи отбрасывает, и другие скандхи берет в другом месте. [Нет ничего,] кроме дхармических условий».

И сказано в «Пхалгу-сутре»: «Приобретенное я не называю приобретенным Пхалгу».

По этой причине нет никого, кто приобретает скандхи, а также нет того, кто их отбрасывает.

И кого тогда, о господин, приводят в качестве примера, начиная от жертвователя и заканчивая больным? Что если пудгала? Это не установлено.

Тогда ум и умственные [дхармы]? Нет, ведь они возникают постоянно, не имея предшествования.

Тогда тело? Так же [сказано] и об этом.

### **Коммент. Яшомитры:**

Тогда никогда также понятие, использующееся в этом воззрении не должно быть отвергнуто, это понятие не должно быть отвергнуто.

...одно [зерно] сезама, одно [зерно] риса, одна куча и одно высказывание –

Как из восьми субстанций состоит одно [зерно] сезама, одно [зерно] риса, так и говорится, так одна куча, одно изречение.

Потому один пудгала – по причине того, что вы согласны, что он возникает.

Возникает – по причине высказанного его возникновение признается. И следовательно, он является обусловленным, должен быть выражен ими (оппонентами. – *Л.Т.*).

По причине присвоения других скандх – не возникает его обусловленность, таков смысл.

Как ведь возникает жертвователь... благодаря обретению знания – и он (пудгала. – *Л.Т.*) не в соответствии со смыслом сущности возникает. Таким образом все соответствует.

Но деятель не обнаруживается – и т. д. Деятель действия не обнаруживается.

Какой в нем смысл? Говорит: “Который и эти мирские скандхи отбрасывает” – оставляет.

И другие скандхи другого мира берет – берет в свою собственность.

Существующий как субстанция [пудгала] не установлен. [Берет] в другом месте по причине согласия с дхармой – благодаря прекращению признака причинно-зависимого происхождения. Сказал – которое также при наличии этого.

«Приобретенное я не называю приобретенным Пхалгу». Если так я скажу: «Приобретенное», здесь для тебя подходящее было бы для высказывания: «Кто действительно, о господин, присваивает присвоение».

Следовательно, нет кого-то, кто был бы присваивателем скандх, [его существование] отвергается.

Также этого так – возникновение внимания без предшествования, именно таков смысл.

Если пудгала? Это не установлено – так этим высказыванием и тому подобными несоответствие примера демонстрирует.

### **[938] Васубандху:**

И так же как тело, знание и обозначение, так же постигается отличность пудгалы и скандх.

Старое и больное – это именно изменения тела.

Отрицается ведь учение об изменении санкхьи<sup>23</sup>.

Следовательно, это неподходящие примеры.

И если возникновение без предшествования признается в отношении скандх, а не пудгалы, [в таком случае] он вечен, и вечность таким образом является очевидно продемонстрированной.

<sup>23</sup> Паринамавада, разновидность саткаръявады, учения о предсуществовании следствия в причине. [Индийская философия 2009, с. 730–731].

### **Почему аргумент об отличности пудгалы от скандх на основании различия в их количестве отвергается**

[Возражение оппонентов:] «Пять скандх, один пудгала», [как] говорящим не выражается [их] отличность?

Как, следовательно, [можно говорить так:] четыре элемента и одно чувственно-воспринимаемое, разве чувственно-воспринимаемое не одно и то же, что и элементы? Придерживающийся этой точки зрения ошибается.

Которой точки зрения? Точки зрения о [существовании] только лишь элементов.

Но даже в этом случае, как [признается, что] чувственное является только лишь элементами, так [следует признать], что пудгала является только лишь скандхами.

### **Почему, если пудгала тождественен скандхам, Будда не ответил на вопрос о тождественности скандх телу**

[Возражение оппонентов:] Если пудгала является только лишь скандхами, почему Бхагаватом не объяснено: «Это живое существо, то же самое, что тело, или иное»? По причине зависимости [ответа] от расположения ума спрашивающего.

Этот ведь спрашивающий рассматривает человека как только лишь субстанцию – живое существо и неотличимого [от нее].

И он (пудгала. – Л.Т.) в чем-либо не существует, как отличность или неотличность от этого [тела], может объяснена?

Это все равно, что обсуждать имеют ли кончики волос черепахи твердость или мягкость.

И этот узел предшественниками ведь был развязан.

Ведь когда царь Калинга подошел к старейшине Нагасене и сказал:

Если я спрошу господина, ведь бродячие аскеты любители поговорить, если я спрошу, то ведь ты, пожалуй, ответишь.

Тот позволил, и спрашивает спрашивающий: «Является ли это живое существо телом, или одно живое существо, а другое тело?»

«Это необъяснимое (букв. «это неопределенное». – Л.Т.)» – так сказал старейшина.

Он сказал:

#### **Коммент. Яшомитры:**

*И как признак знания тела –*

Знание и признак и признак знания. И тело признак знания, и признак знания тело. Подобно признаку знания тела как этих обоих.

*...возникает отличность пудгалы и скандх –*

Как и по причине признака принятия знания наблюдается отличность тела [от пудгалы], так от принятия скандх отличность пудгалы [от тела], по причине добавления, таков смысл.

Старое то другое тело ведь и больное, в каждый момент инаковость пребывания и т. д., таков смысл.

Там сказано: старое живое существо, больное живое существо, таков подходящий пример, так он демонстрирует.

А если также было бы: проявление другого пребывания, возникновение другого пребывания пребывающего тела?

И не отрицается ведь то, *которое должно принимать во внимание* учение об изменении санкхьи в первой главе.

Как? Ведь этот субъект не распознается, различение другой реальности пребывающего вами должно быть признано.

То ведь и это так не имеющие предшествующего высказывание соединения.

*...четыре элемента и одно чувственно-воспринимаемое – «Которое чувственно-воспринимаемое? Четыре великих элемента»,* и т. д.

*Придерживающийся [этой] точки зрения ведь ошибается –* в этой точке зрения ложная точка зрения, таков смысл.

*В точке зрения о [существовании] только лишь элементов –*

В точке зрения Буддхадевы, не наша точка зрения, таков смысл.

*Но так также – с точки зрения существования только лишь элементов также чувственно-воспринимаемое – не иное, чем элементы.*

С точки зрения существования только лишь элементов также подобно чувственно-воспринимаемому пудгала не иное, чем скандхи – то, что достигнуто, свое заключение да будет отвергнуто, таков смысл.

*Почему Бхагаватом не объяснено: «Это живое существо, то же самое, что тело, или иное?» –*

Этих [слов] смысл такой – если в скандхах метафора пудгалы, почему ведь тело является живым существом – не сказано.

*Предшественниками ведь – старейшиной Нагасеной и т. п. Любители поговорить – любящие поговорить.*

[939] **Васубандху:**

«Но ведь, о господин, прежде вы сделали обещание сделать объяснение!

Почему же иное было сказано: «это является необъяснимым?»

Старейшина сказал: «Я также задал бы вопрос махарадже, цари ведь любители поговорить, если что ведь я спрошу, то ведь ты, пожалуй, ответишь».

Тот позволил, и спрашивает спрашивающий: «Являются ли плоды мангового дерева в твоих внутренних покоях кислыми или сладкими?»

«Нет ведь в моих внутренних покоях никакого мангового дерева», так сказал [царь].

«Ведь ведь прежде, о махараджа, вы дали мне обещание сделать объяснение – не иное было сказано!

Почему же было высказано иное: «мангового [дерева] ведь нет?»

Он сказал: «Как плодов несуществующего дерева кислоту или сладость я объясню?»

Именно так, о великий царь, и живого существа ведь нет, как его отличность или неотличность от тела я объясню?»

**Почему, если субъекта в действительности нет, Будда не сказал об этом прямо**

Почему Бхагаватом также не сказано: «Ведь его не существует?» – по причине зависимости [ответа] от расположения ума спрашивающего.

Он (спрашивающий. – *Л.Т.*) ведь также [может подумать, что раз] живое существо – такое название потока скандх, и придет к ложной точке зрения его несуществования; по причине незнания [закона] причинно-зависимого происхождения.

И он не способен [постичь] это учение.

И это ведь подтверждается тем, что сказано Бхагаватом: «Есть «я», о Ананда!»

– [так] представителю клана Ватсы бродячему отшельнику, будучи спрошенным, я, пожалуй, на вопрос отвечу, но это не согласуется с высказыванием «все дхармы лишены «я».

«Нет «я», о Ананда», [так] представителю клана Ватсы бродячему отшельнику, будучи спрошенным, так если я на вопрос отвечу, но ведь представитель клана Ватсы бродячий отшельник уже прежде ведь был смущен, теперь у него возникнет смущение в еще большей степени:

«Прежде у меня было «я», а теперь его нет».

«Есть «я», о Ананда, утверждает этернализм.

«Нет «я», о Ананда, утверждает нигилизм, и т. д.

И сказал здесь:

«Берегись быть разорванным клыками точек зрения и падения в [пучину] деяний!

Будды преподают дхарму подобно тому, как тигрица несет своих детенышей.

**Коммент. Яшомитры:**

Другое сказал. Если пудгала является невыразимым, почему не сказано: «Не существует ведь?»

И этот не способен постичь это наставление –

Не способен постичь наставление о несуществовании «я», таков смысл.

Прежде ведь был смущен –

Заблуждением этернализма.

...теперь у него возникнет смущение в еще большей степени – при наличии точки зрения аннигиляционизма да возникнет другая точка зрения, таков смысл.

Поэтому ведь сказал: «Прежде у меня было «я», а теперь его нет».

И сказал здесь – господин Кумаралата.

«Берегись быть разорванным клыками точек зрения...» – и т. д. Точка зрения ведь клык, которым [производится] разделение.

Господа будды преподают дхарму той противоположной точкой зрения о несуществовании «я».

... и падения в [пучину] деяний – в отношении сделанного и уничтоженного.

Подобно тому, как демонстрирующие существование пудгалы преподают иначе.

...как тигрица несет своих детенышей» – как тигрица в высшей степени острым держанием зубов своего детеныша уносит, уводит:

«Маленькое тело клыком ранено будет».

Также не мягким схватыванием зубов его уносит –

«Маленькое падение прекращения будет в этой сфере».

Подходящим схватыванием уносит, таков смысл.

Уносит и т. д. учат, что в другое место уносит, уводит, таков смысл.

#### [940] Васубандху:

Придерживающийся существования «я» будет разорван клыками мнения.

Непостижение конвенциональной истины [будет подобно] падению детеныша».

Сказал снова:

«по причине его несуществования Бхагават не говорил о живом существе как об отдельной сущности.

И также не говорил, что оно не существует, чтобы также не утверждать его несуществование как понятия.

Ведь там, где есть поток скандх, в нем находятся плоды хороших и дурных деяний.

Но да не будет он (поток. – Л.Т.) назван живым существом, по причине [того, что преподано] наставление о несуществовании живого существа.

Также он (Будда. – Л.Т.) не сказал, что «живое существо» существует даже как только лишь понятие на основе скандх.

Потому что в таком случае непредназначенные к этому люди не смогут осознать пустоту.

Так, он не сказал ведь, что «я» существует или «я» не существует, будучи спрошенным, есть оно или нет.

По причине зависимости от расположения ума спрашивающего, почему он не сказал что оно существует?»

#### **Почему Будда отвечал именно так на 14 вопросов, на которые не может быть дан однозначный ответ**

[Отказ] от объяснения вечности мира и т. д. также по причине зависимости от расположения ума спрашивающего.

Если ведь из этого следует, что «я» было бы миром, по причине его отсутствия четырехчастное объяснение оказалось бы неподходящим.

В таком случае утверждение «весь перерождающийся мир» также является неподходящим.

Если мир вечен, то окончательное освобождение кого-либо было бы невозможным.

Если мир не вечен, произошло бы уничтожение всех.

При верности обоих вариантов одновременно одних окончательное освобождение будет, других нет.

При неверности обоих вариантов одновременно было бы отсутствие окончательного освобождения и отсутствие неосвобождения.

Следовательно, четырехчастное определение окончательного освобождения не объясняется по причине различия пути [достижения], как в примере с воробьем отшельника-ниргантхи.

Следовательно, не может быть четырехчастного объяснения имеет ли мир один конец.

Такой же смысл ведь [имеет] эта тетралемма.

### **Коммент. Яшомитры:**

Так в смысле воззрения причину указывает, сказал: «Существование «я»...», и т. д.

Признающий существование «я» и если некоторый *кlyком точки зрения* признаком точки зрения этернализма *разорванный* этот человек да будет обучен.

*...непостижение конвенциональной истины* – согласное с дхармой происхождение хорошего детеныша – хорошее дело, существующего детеныша тигрицы *разрывание произойдет* – «не существует плода деяния».

*...постигающий понятие* – постигающий понятие существует в понятии. Ведь ч пудгала конвенционален. Не существует некоторый от того, что должно быть постигнуто. Следовательно, *не говорил, что не существует.*

*...но существует, почему не сказал?* –

Если в смысле реалии пудгала существует, почему Бхагават «Пудгала существует» не сказал?

Ведь «чувственно-воспринимаемое» существует, это вовсе не является заблуждением, по причине его существования.

*...[как в примере] с воробьем отшельника-ниргантхи..*

Отшельник-ниргантха, живого воробья схватив, спросил Бхагавата:

«Жив этот воробей или нет?»

Этого такой смысл – если бродячий аскет Гаутама и т. п. сказал бы: «Жив»,

Он, убив его, продемонстрировал бы, что тот мертв.

Если снова Бхагават именно так скажет: «Мертв», он его живущего ведь продемонстрирует – «Как незнающий этот факт может постичь мир?» – смысл этого.

Бхагават, узнав эту хитрость, ничего не ответил. Твой ум связан именно этим: «Жив или нет» – именно названо, поэтому это не объяснено.

### **[941] Васубандху:**

Так ведь бродячий аскет Муктика задал вопрос в форме такой же тетралеммы, спрашивая –

«Может ли весь мир или одна часть мира этим путем достичь освобождения?»

Старейшина Ананда сказал – «Тот вопрос, что ты, о Муктика, прежде задавал Бхагавату, ты ведь задаешь иным способом».

«Существует ли Татхагата после смерти» – также эта тетралемма по причине зависимости от расположения ума спрашивающего не объяснена.

Ведь спрашивающий подразумевал, что Татхагата – это освобожденное «я».

### **Почему мнение пудгалавадинов о существовании пудгалы не согласуется с молчанием Будды о существовании «я» после смерти и после достижения освобождения**

Но верящий в пудгалу должен быть спрошен: какова причина, что Бхагават объясняет, что живущий пудгала существует, но не объясняет, [что он существует] после смерти? Потому что этот вывод приводит к ошибке этернализма.

В таком случае, почему он говорит это:

«Майтрея, ты будешь в будущем Татхагатой, архатом, буддой, достигшим полного просветления».

И почему говорит, что отшельник, в прошлом умерший, достиг будущего рождения?

Ведь этот вывод также приводит к ошибке этернализма.

И если Бхагават имеет знание о существовании пудгалы прежде, но не имеет знания о полностью освобожденном, то по причине незнания так говорит, это ставит под сомнение всезнание учителя, или его (пудгалы. – Л.Т.) нет, так должно быть признано.

Следовательно, он знает, но не говорит, и так вечное существование пудгалы является установленным.

А если это так, то также не должно быть выражено – знает [Будда] или не знает?

Так в таком случае это [даже] очень тихо (потому что это ересь. – Л.Т.) не должно быть выражено: является ли всезнающим Бхагават или нет?

**Почему, хотя пудгала реально не существует, Будда сказал, что ложно отрицать, что он существует?**

[Оппоненты:] Существует ведь пудгала, потому что поистине установлено, что «у меня нет «я» – является, как сказано, установленной [ложной] точкой зрения.

[Но] «Существует [я]» также, сказано, является установленной [ложной] точкой зрения.

Следовательно, [точка зрения оппонентов] не дает знания.

### **Коммент. Яшомитры:**

*Такой же смысл ведь [имеет] эта тетралемма.*

В этой тетралемме [сказано]: «Мир вечен, мир не вечен», «Мир, имеет конец, мир не имеет конца» – таков смысл этой тетралеммы.

Если так, как существуют созданные на 14-й день лунного месяца реалии?

«Мир вечен» – таков первый [член] тетралеммы.

«Имеет конец» – таков второй [член] тетралеммы.

«Существует татхагата» – таков третий [член] тетралеммы.

«Это живое существо, [а] то – тело, одно – живое существо, другое – тело» – это дилемма.

Три тетралеммы, и одна дилемма, таковы четыре реалии, созданные на 14-й день лунного месяца.

В стабильности серий чувственности также четырнадцатичастность<sup>24</sup> существует, это не заблуждение.

*...ты ведь это спрашиваешь –*

«Имеет конец» – то, которое спрашивающий [спрашивает].

Как? Почему ведь весь мир этим путем уходит?

Так «имеющий конец», «невечный» спрашивается.

«Мир, имеющий одно место», «имеющий конец, не имеющий конца», «и вечный, и не вечный» – этим спрашивается.

*...объясняет, что долгоживущий пудгала –*

Инаковостью сущности не может быть выражено, ведь объясняет, что пудгала существует, таков смысл.

*По причине вывода, [приводящего] к ошибке этернализма – это высказывание ватсипутриев.*

*Это в таком случае почему объясняет – и т. д. – [это] высказывание учителя.*

*...всезнание – а именно главная причина существования – юность.*

*...не должно быть выражено – знает или не знает –*

Знает или не знает, не должно быть выражено, таков смысл.

*... [даже] очень тихо не должно быть выражено –*

*...является ли всезнающим Бхагават или нет – это.*

Не должно быть выражено. Очень тихо – схватывание отвержения волнения, как у шакьяпутриев<sup>25</sup> [таков] смысл.

<sup>24</sup> Как отмечает Пуссен, [L'Abhidharmakosa de Vasubandhu, 1988–1990, p. 1371], 14 – это три тетралеммы и одна дилемма.

<sup>25</sup> Одно из направлений буддийского монашества.

**[942] Васубандху:**

Также абхидхармисты утверждают, что оба взгляда являются крайностями аннигиляционизма и этернализма.

Так ведь и установлено по причине сказанного в «Ватсья-сутре»: «Существует «я», о Ананда, – приводит к [точке зрения о] вечности, «не существует «я» – приводит к аннигиляционизму» –

Если, в таком случае, пудгала не существует, кто есть тот, кто перерождается? Ведь установлено, что не сама сансара перерождается.

И сказано Бхагаватом: «Неведение препятствий, существ, перерождающихся, переходящих из рождения в рождение».

А если [перерождается] пудгала, то как перерождается? По причине отбрасывания и присвоения других скандх? Так высказано опровержение [аргумента оппонентов].

Но как огонь, имеющий свойство мгновенности, последовательностью идет, так то, что имеет имя «существа» – собрание скандх, присвоение жажды – перерождается, так говорится.

**Как можно говорить о предыдущих рождениях, если пудгала – это лишь скандхи**

Если это лишь скандхи, почему сказал Бхагават:

«Я именно тот, в такое время, в такой период звался Сунетрой, учителем я был?» – Почему так нельзя сказать?

По причине отличности скандх [Будды от скандх Сунетры].

А что если [перерождается] пудгала? Он ведь именно тот, [кто перерождается].

Ведь он будет вечным!

Следовательно, [говоря] «я именно тот», он указывает, что [он был] одной последовательностью [скандх].

Как [например,] «именно тот огонь, горящий, переместился».

**Почему, если пудгала существует, не было бы Будд**

И если бы «я» существовало, Татхагаты ведь узнали бы это весьма явно.

Да узнает [оппонент], что от схватывания «я» и привязанность к «я» будет более крепкой.

«И при наличии «я» возникает «мое», так по причине высказанного в сутре, при наличии схватывания «я» в отношении также этих [скандх], более сильное возникнет [чувство «моего»] в отношении скандх.

Это [чувство] этих будет точкой зрения этернализма. И при наличии точки зрения этернализма существует привязанность к «я».

Так более крепко привязанный к «я», полностью погруженный, будет далеко от освобождения от этих оков.

**Коммент. Яшомитры:**

...поистине установлено – установлено посредством видимого, таков смысл. *Является, сказано, установленной [ложной] точкой зрения.*

Учитель сказал: «Существует [я]» также, сказано, является установленной [ложной] точкой зрения».

*Так высказано опровержение [точки зрения оппонентов] –*

И почему нет? По причине опровержения.

Ведь именно в сутре опровергнуто Бхагаватом подробно, коль скоро «это неподходящие примеры».

*...почему на этом основываясь – схватывая.*

Это объяснение этих последующих.

Но как перерождается так указывающий своим мнением не говорит – *но как огонь имеет свойство мгновенности* – и т. д.

Огонь имеет свойство мгновенности – это широко известно.

И он, имеющий возникновение в другой стране, *идет последовательностью, так говорится.*

Так то, что имеет имя «существа» – собрание скандх, присвоение жажды – жажда – присвоение этого – присвоение жажды. Имеющий свойство мгновенности также перерождается в последовательности.

...звался Сунетроу, учителем – в «Сутре о восхождении семи солнц» этот Бхагават также был мудрецом по имени Сунетра.

*По причине отличности скандх –*

При наличии мгновенности по причине отличности, таков смысл.

*...указывает, что [он был] одной последовательностью [скандх] –*

коль скоро Сунетра был именно последовательностью Будды.

А что если «Он есть именно я» – это идентичное выражение.

*Как [например,] «именно тот огонь... – который ранее увиденный горящий переместился.*

Движением последовательности именно он, так говорится, таким образом.

*Это [чувство] этих будет точкой зрения этернализма – это [чувство] этих Татхагат, которые делают свое «я» будет точкой зрения этернализма.*

*...более крепко привязанный к «я», полностью погруженный, [будет далеко от освобождения] от этих оков.*

При наличии точки зрения о «я» и при наличии точки зрения о «моем» существует привязанность к «я», существует привязанность к «моему».

Так, следовательно, когда возникли страсть и оковы, ставший крепко привязанным к существующим оковам *будет далеко от освобождения.* А именно, не достигнет [освобождения], таков смысл.

#### [943] **Васубандху:**

А что если [верна] точка зрения «Привязанность возникает из [чувства] не-«я»?

В этом случае, благодаря какой связи возникает привязанность на основе не «я», но не по причине склонности к «я», если она не возникает она на основе «я»!

Следовательно, из этого учения возникает ложное представление:

То, которое [свойственно тем, кто придерживается] понятия пудгалы, [и то, которое свойственно тем, кто придерживается] понятия о несуществовании всего.

И те, которые также считают, что «я» является отдельной субстанцией – это тиртхики, ведь у них неизбежно [возникает] заблуждение о истинной реальности освобождения.

#### **Комм. Яшомитры:**

*...которое [свойственно тем, кто придерживается] понятия пудгалы – ватси-пуртям.*

*...[которое свойственно тем, кто придерживается] понятия о несуществовании всего – тем, кто придерживается учения о срединности ума (мадхьямикам. – Л. Т.).*

### Список литературы

Васубандху (1998) Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир. 670 с.

Васубандху (2001) Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир. 670 с.

Васубандху (2006) Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V: Учение об аффектах. Раздел VI: Учение о пути благородной личности / Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та. 524 с.

Индийская философия: Энциклопедия (2009) / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточ. лит. 953 с.

Розенберг О.О. (1991) Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.

Философия буддизма: энциклопедия (2011) / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М., Вост. лит. 1050 с.

Щербатской Ф.И. (1988) Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Пер. Б.В. Семичова // Щербатской Ф.И. Избр. тр. по буддизму. М., Anacker S. (1984) Seven Works of Vasubandhu. Delhi.

Cox C. (1995) Disputed dharmas: early Buddhist theories on existence: an annotated translation of the section of factors dissociated from thought from Saṅghabhadra's Nyāyanusara. Tokyo.

Duerlinger J. (2003) Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self. L. 308 p.

Gokhale V.V. (1946) The Text of the Abhidharmakosakarika of Vasubandhu // Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, n.s. Vol. 22.

Kapstein M. (2001) Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston. 474 p.

L'Abhidharmakosa de Vasubandhu (1988–1990) / Tr. et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1–9. P.: English translation by Leo M. Pruden. Berkeley (Calif.).

Pradhan P. (1975) Abhidharma-kosabhasya of Vasubandhu, Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967. 2nd ed./ Revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Halder. 249 p.

Shastri S.D. (1970) Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra, Part I (I and II kosasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi. 957 p.

Sphutarthabhidharmakosavyakhya (1936), the Work of Yasomitra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakosavyakhya.

Vasubandhu (1988–1990). Abhidharmakosabhasyam / Translated by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley, Calif. 1428 p.

## The Debate about the Existence of the Self on the Basis of Doctrinal Provisions of the Pali Canon in “Pudgala-vinishchaya” of Vasubandhu

*Lev Titlin*

PhD, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: titlus@gmail.com

The article contains a translation of a part of “Pudgala-vinishchaya” of Vasubandhu (4<sup>th</sup> century) – one of the most important Sanskrit treatises on the problem of the self, or the existence of the “I” (“atman”, “pudgala”). “Pudgala-vinishchaya” is a supplement to “Abhidharmakosha” of Vasubandhu. “Abhidharmakosha” is a short mnemonic presentation of traditional views on Buddhist dogma and “metaphysics” in the interpretation of the Kashmiri Vaibhashika school. In this article we present the translation (the first translation from Sanskrit into Russian) of a passage from the second part of “Pudgala-vinishchaya”, in which the controversy of Vasubandhu and Pudgalavadins – supporters of the doctrine of the existence of the self (“pudgala”) on the basis of doctrinal provisions of the Pali Canon is presented. Comments of the philosopher Yashomitra to the passages of “Pudgala-vinishchaya” are translated into a European language for the first time. The translation is accompanied with an overview of the problems and issues discussed in the text and a concise summary of the arguments from both sides of the debate is attached to the translation.

**Keywords:** Vasubandhu, the Self, “I”, Non-Self, atman, anatman, “Abhidharmakosha” pudgala, pudgalavada

## References

Anacker S. (1984) Seven Works of Vasubandhu. Delhi.

Cox C. (1995) *Disputed dharmas: early Buddhist theories on existence: an annotated translation of the section of factors dissociated from thought from Saṅghabhadra's Nyāyanusara*. Tokyo.

Duerlinger J. (2003) *Indian Buddhist Theories of Persons*. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self. London. 308 p.

*Filosofija buddizma: enciklopedija* (2011) [Buddhist philosophy: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanjants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 1050 p. (In Russian)

Gokhale V.V. (1946) The Text of the Abhidharmakosakarika of Vasubandhu, *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, n.s., vol. 22.

*Indijskaja filosofija: Enciklopedija* (2009) [Indian philosophy: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanjants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 953 p. (In Russian)

Kapstein M. (2001) *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston. 474 p.

*L'Abhidharmakosa de Vasubandhu* (1988–1990). Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1–9. Paris. English transl. by Leo M. Pruden. Berkeley, Calif., 1988–1990.

Pradhan P. (1975) *Abhidharma-kosabhāṣya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967. 2 ed., revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Halder. 249 p.

Rozenberg O.O. (1991) Problemy buddijskoj filosofii. [Problems of Buddhist philosophy], in: O.O. Rozenberg, *Trudy po buddizmu*. Moscow. (In Russian)

Shastri S.D. (1970) *Abhidharmakosa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra*, Part I (I and II kosasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi. 957 p.

Shherbatskoj F.I. (1988) Central'naja koncepcija buddizma i znachenie termina "dharma". [The Central Concept of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma".], trans. by B.V. Semichova, in: F.I. Shherbatskoj, *Izbrannye trudy po buddizmu*. Moscow. (In Russian)

*Sphutarthabhidharmakosavyakhya* (1936), the Work of Yasomitra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakosavyakhya.

Vasubandhu (1988–1990). *Abhidharmakosabhāṣyam*, trans. by Louis de La Vallée Poussin; English trans. by Leo M. Pruden. Berkeley, Calif. 1428 p.

Vasubandhu (1998) *Enciklopedija Abhidharmy (Abhidharmakosha)* [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha)], vol. 1, Section I–II, ed. by E.P. Ostrovskaja, V.I. Rudoj. Moscow: Ladomir, 670 p. (In Russian)

Vasubandhu (2001) *Enciklopedija Abhidharmy (Abhidharmakosha)* [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha)], vol. 2, Section III–IV, ed. by E.P. Ostrovskaja, V.I. Rudoj. Moscow: Ladomir, 670 p. (In Russian)

Vasubandhu (2006) *Enciklopedija buddijskoj kanonicheskoj filosofii (Abhidharmakosha)* [Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakosha)], Section V–VI, ed. by E.P. Ostrovskoj, V.I. Rudogo. St.Petersburg: St.Petersburg St. Univ. Publ., 524 p. (In Russian)

Е.С. Бушуев

## Концепция «единого вкуса» в позднеиндийском тантрическом буддизме на материале десятой главы «Муктавали-хеваджра-паньджики» Ратнакарашанти\*

**Бушуев Евгений Сергеевич** – магистр индийской филологии, аспирант. Институт Восточных рукописей РАН. 191186, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18; e-mail: bushuevvg@gmail.com

Статья представляет собой текстологическое исследование тантрической буддийской концепции «единого вкуса» (*ekarasa*) на основе материалов из комментария «Муктавали-хеваджра-паньджика» к десятой главе «Хеваджра-тантры». Комментарий составлен Ратнакарашанти, одним из выдающихся буддийских интеллектуалов XI в. Источником по исследованию релевантных пассажей «Муктавали-хеваджра-паньджики» выступают наиболее значимые оригинальные рукописные материалы, обращение к которым позволяет критически подойти к единственному изданию этого санскритского текста.

**Ключевые слова:** тантрический буддизм, «Хеваджра-тантра», «Муктавали-хеваджра-паньджика», *ekarasa*, *samarasa*

### Введение

Учение о пробуждении занимает важнейшее место в доктрине буддизма махаяны. В зависимости от исторического периода и региона распространения той или иной школы представление о «наивысшем, всецелостном, совершенном пробуждении» (*anuttarasamyaksambodhi*) как конечной и главной цели духовной практики махаянского буддизма приобретает в ней свои особые, специфические черты. В свою очередь, понимание пробуждения в той или иной школе неизбежно отражается в языке его описания и трактования. Среди различных концепций индийского тантрического буддизма представление о «едином вкусе» (*ekarasa*, *samarasa*, *sāmarasya*) занимает особое место и используется для описания и трактовки конечной цели адепта в системах йогини-тантр. Тем не менее, исследователи буддизма уделили очень мало внимания этому важному для ваджраянского дискурса понятию.

Единственная известная автору данной статьи работа, затрагивающая данную проблематику, – «Введение в тантрический буддизм» Ш.Бх. Дасгупты. В соответствующей главе своего исследования [Dasgupta, 1958, p. 124–128] Ш.Бх. Дасгупта делает попытку представить целостную концепцию единого вкуса в позднеиндийской литературе ваджраяны. Оставляя открытым вопрос об оправданности такого обоб-

\* Материалы данной статьи были представлены на XXXII Зографских чтениях (24.05.2011, секция на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета). Автор выражает глубокую признательность профессору Гамбургского университета, доктору философских наук Харунге Айзексону за помощь в работе над рассматриваемыми в данной статье источниками.

щающего подхода, следует отметить, что попытка Дасгупты основана на использовании ряда тантрических источников, относящихся не только к разным традициям, но и к различным жанрам тантрической буддийской литературы. Одним из главных источников для Дасгупты служит «Хеваджра-тантра» (далее – ХТ), на основании которой он представляет вниманию читателей своего рода пересказ основных пассажей, содержащих данный термин. Отдельное внимание в этой связи уделяется десятой главе текста ХТ, исходя из которой Дасгупта предлагает достаточно осторожную интерпретацию представления тантры о едином вкусе [Dasgupta, 1958, p. 126].

В исследовании того или иного буддийского учения или доктрины точкой отсчета вполне предсказуемо выступает системный анализ всех релевантных контекстов, встречаемых в базовых священных текстах, атрибутируемых традицией историческому основателю религии (или любому другому пробужденному существу) и его собеседникам. Для этих текстов, как правило называемых в буддизме махаяны «сутрами» и «тантрами», характерно использование ключевых для излагаемого учения категорий и терминов. Часть из них восходит к более древнему пласту духовного наследия индийской культуры, другие встречаются впервые. Особенности их употребления, наряду с подчас крайне лаконичным определением и разъяснением, становятся тем базовым доктринальным наследием, с которым исследователю и приходится работать. Каждая серьезная исследовательская попытка систематизировать и проанализировать материал из такого рода источников заслуживает пристального внимания научного сообщества. Не меньшее внимание уделяется систематизациям и концептуализациям рассматриваемого материала в специальных научных трактатах и комментариях, которые были созданы в культурах, имеющих прямую преемственность (или, по крайней мере, намного более близкую связь) с той средой, в которой создавались сами базовые тексты традиций. Содержания такого рода трактатов и комментариев имеют, как минимум, двойную функциональность: они не только выступают самостоятельными предметами научного интереса для ученых, но и в определенной степени<sup>1</sup> дают возможность лучше понять те тексты, которые лежат в их основе.

Постановка задачи данной статьи – провести анализ использования термина «единый вкус» (*ekarasa, samarasa*) в комментарии Ратнакарашанти к десятой главе первой части ХТ – обусловлена как самодостаточным интересом к памятнику комментаторской тантрической литературы XI в., так и потенциальной возможностью углубить (через анализ указанного термина) понимание исходного текста самой ХТ. Я полагаю, что детальный анализ релевантных контекстов «Муктавали-хеваджра-паньджики» (далее – МХП) позволит представить на суд читателей оформленное Ратнакарашанти в XI в. понимание буддийского термина «единый вкус». Разрешение вопроса о соответствии понимания текста тантры этим выдающимся буддийским интеллектуалом смыслу исходного текста ХТ выходит за рамки данной статьи, и поэтому сам вопрос намеренно оставлен открытым.

ХТ (*Hevajra-tantra*) представляет собой текст буддийского тантризма, являющийся наиболее репрезентативным памятником жанра буддийских йогини-тантр (*yoginī-tantra*). Условно говоря, существует четыре издания ХТ, однако более справедливым представляется говорить об одном издании, выполненном Д. Снеллгроувом в 1959 г. [Snellgrove (2), 1959, p. 2–101], тогда как дальнейшие публикации других авторов [Farrow and Menon, 2001], [Tripathi and Negi, 2001], [Tripathi and Negi, 2006] его фактически копируют. Принимая во внимание сохранившиеся рукописи ХТ и имеющуюся в распоряжении современных исследователей традиционную комментаторскую литературу, относящуюся к данному тексту, можно заключить, что издание Снеллгроува нуждается в целом ряде исправлений, однако это касается цитируемых ниже строф тантры лишь в нескольких отдельно отмеченных случаях.

<sup>1</sup> Данная оговорка имеет принципиальное значение, поскольку я отношусь крайне скептически к любым попыткам безоглядного трактования исходных текстов на основе традиционных комментариев.

Поскольку целью данной статьи является не исследование исходного текста ХТ, а скорее того, как ее текст понимался одним из выдающихся представителей буддийской интеллектуальной элиты через несколько веков после окончания формирования самого комментируемого текста, первичным источником будет именно комментарий Ратнакарашанти. До сих пор текст МХП (*Muktāvalī-hevajra-pañjikā*) привлекал недостаточно большое внимание исследователей<sup>2</sup>, а комментарий Ратнакарашанти (*Ratnākaraśānti*) к главе о посвящении (*abhiṣekaṣaṭāla*)<sup>3</sup> ХТ вообще остался практически вне сферы интереса научной общественности. Согласно колофонам санскритского текста, он атрибутируется знаменитому буддийскому ученому и махасиддхе XI в. Ратнакарашанти. Последний является автором сочинений по доктрине и ритуалу тантрической и нетантрической махаяны, внес уникальный вклад в наследие буддийской логико-эпистемологической школы. Д.С. Рюэг отмечает, что тибетцы характеризовали его философскую позицию как «виджняпти-мадхьямака» (*\*vijñapti-madhyamaka* ← тиб. *nam rig dbu ma*) [Ruegg, 1981, p. 122], однако современные исследователи скорее склонны расценивать его философскую позицию как чистую йогачару (*yogācāra*), что и мне, на основе изучения его трудов, кажется наиболее вероятным. На данный момент существует лишь одно издание комментария Ратнакарашанти к ХТ, выполненное Р.Ш. Трипатхи и Тх.С. Неги в Сарнатхе. Признавая важность, значимость и объем работы, проделанной данными учеными, следует все же констатировать, что данное издание содержит большое количество ошибок<sup>4</sup>. Этот факт делает данный труд пригодным лишь для первичного ознакомления с комментарием Ратнакарашанти.

Отсутствие надежного критического издания неизбежно заставляет обратиться к непосредственным источникам, которыми являются сохранившиеся рукописи МХП<sup>5</sup>. В данном случае, особый интерес представляют две непальские рукописи на пальмовых листьях, составленные на старобенгальском письме. Первая<sup>6</sup> из них находится в Национальных архивах Катманду (National Archives, Kathmandu, далее – NAK) в Непале и была оцифрована в рамках работы непало-германского проекта по сохранению рукописей (Nepal-German Manuscript Preservation Project, далее – NGMPP). Данный источник наиболее важен, поскольку содержит полный текст комментария к главе о посвящении ХТ. Вторая используемая в этом исследовании рукопись сохранилась лишь частично: первая ее часть находится в частной библиотеке и также была оцифрована в рамках гамбургского проекта NGMPP; вторая часть<sup>7</sup> – а именно она содержит комментарий к исследуемой в этой работе главе – хранится в Библиотеке университета Токио. Следует отметить, что в случае второй рукописи комментарий к главе о посвящении сохранился лишь наполовину. Две другие сохранившиеся ру-

<sup>2</sup> Известные мне исследования, прямо или косвенно затрагивающие МХП Ратнакарашанти: [Isoda, 1974, p. 65–74] (на японском языке), [Isaacson, 2000, p. 121–134; Isaacson, 2001, p. 457–487; Onians, 2001, p. 154–160; Isaacson, 2007, p. 285–314].

<sup>3</sup> Глава о посвящении представляет собой десятую главу первой части ХТ.

<sup>4</sup> Не останавливаясь на детальной критике издания в основном тексте, представляется оправданным привести по крайней мере основные виды ошибок, в изобилии встречаемые в издании МХП: отсутствие указаний на многие разночтения к тексту в критическом аппарате; многие исправления, внесенные авторами издания в исходный текст, не отмечены как таковые, что наводит читателей на ложную мысль о наличии данных словоформ непосредственно в используемых санскритских рукописях; наконец, наиболее сбивающий читателей вид ошибок – неверное разделение тематических блоков комментария, что приводит к публикации фрагментов текста Ратнакарашанти, как будто бы комментирующих одну строфу текста тантры, тогда как в действительности фрагмент комментария призван завершать пояснение предшествующей или, наоборот, начать трактовку последующей строфы ХТ.

<sup>5</sup> Ситуация с сохранившимися рукописями МХП обсуждается в единственной известной мне научной публикации, посвященной данному комментарию к ХТ: [Isaacson, 2000, p. 132–133].

<sup>6</sup> MS A: NAK MS 4-19 = NGMPP A 994/6.

<sup>7</sup> MS T: Tokyo University Library MS 513.

кописи<sup>8</sup> выполнены на бумаге, представляют собой точные копии первой и первой части второй рукописи. Таким образом, последние два источника не содержат никакого принципиально нового материала, являются производными от двух первых рукописей и не будут использоваться в данном исследовании.

Еще одним важным источником, служащим скорее дополнительным подспорьем в исследовании текста Ратнакарашанти, является другой комментарий к ХТ, «Йога-ратна-мала» (*Yoga-ratna-mālā*, далее – ЙРМ), приписываемый махасиддхе Канхе (Kāṇha), известному также под именем Кришна (Kṛṣṇa). Окончательная взаимосвязь этого текста с комментарием Ратнакарашанти до сих пор вызывает дискуссии в академических кругах. С большим количеством оговорок Снеллгроув предварительно датирует ЙРМ IX в. н. э. [Snellgrove (1), 1959, p. 14], этой же гипотезе следуют переводчики данного комментария, Фэрроу и Менон, утверждая, что Ратнакарашанти позаимствовал ряд интерпретаций ХТ именно из комментария Канхи [Snellgrove (1), 1959, p. 14]. Однако ряд позднее приведенных Х. Айзексоном [Isaacson, 2001, p. 458] и Р. Дэвидсоном [Davidson, 1992, p. 177] аргументов показывает, что Канха жил в первой половине XI в. и был учеником Ратнакарашанти. В любом случае, очевидно, что оба комментария содержат огромное количество не только общих идей, но и часто совпадающих слово в слово трактовок, которые явно не являются цитатами из самой ХТ. Подчас при чтении ЙРМ действительно создается впечатление, что Канха проясняет, а иногда просто повторяет или иначе формулирует, некоторые пассажи из комментария Ратнакарашанти. Несмотря на то, что в некоторых местах Ратнакарашанти и Канха трактуют текст по-разному, в рассматриваемых ниже пассажах их трактовки представляются скорее сходными и во многом дополняющими друг друга. Санскритский текст ЙРМ был издан Снеллгроувом [Snellgrove (2), 1959, p. 103–159] и несколько более качественно переиздан Трипатхи и Неги [Tripathi and Negi, 2006].

### Основная часть

Текст главы о посвящении (*abhiṣekaṣaṭāla*) является наиболее подробным, но, впрочем, не единственным, изложением Буддой Хеваджрой ритуала посвящения в практику ХТ. На протяжении всей истории буддийского тантризма посвящение предписывалось как необходимая процедура, предваряющая как практику по обретению сверхспособностей, так и выполнение метода реализации пробуждения во благо всех живых существ. Ко времени возникновения литературы йогини-тантр (конец VIII в.) ритуал посвящения уже представлял собой очень сложную и разработанную практику<sup>9</sup>. Поскольку высшей целью в литературе данного класса ставилось достижение пробуждения, то именно с этой целью был связан центральный и кульминационный момент посвящения – переживание сексуального блаженства в союзе иницируемого с его тантрической супругой. Данная практика, называемая «посвящением в знание мудрости»<sup>10</sup> (*prajñājñānābhiṣeka*), сопровождалась подробной инструкцией (*upadeśa*) духовного наставника (*ācārya, guru*), в ходе которой он выделял разнообразные моменты (*kṣaṇa*) переживания блаженства (*sukha, ānanda*), один из которых являлся примером (*dṛṣṭānta*), иллюстрацией состояния пробуждения (*bodhi*), постижением истинной природы реальности (*tattva*). Хотя данный иллюстративный опыт обретается лишь на мгновение, именно его культивирование (*bhāvanā*) в постинициатической практике предписывается как залог успеха в реализации йогиним

<sup>8</sup> NAK 5-98 = NGMPP A 135/12 и Oriental Institute, Baroda, 13275.

<sup>9</sup> О посвящении в позднеиндийском тантрическом буддизме см., например, [Isaacson, 2010, p. 275–276; Kvaerne, 1975, p. 88–135; Sanderson, 1994, p. 87–102].

<sup>10</sup> Допустимы и другие интерпретации и переводы санскритского сложного слова *prajñājñānābhiṣeka*.

себя как будды<sup>11</sup>. Согласно наиболее классической модели порядка посвящений в йогини-тантрах, вслед за сексуальным ритуалом следовало четвертое посвящение (*caturthābhīṣeka*), где учитель раскрывал посвящаемому подлинную природу реальности, часто цитируя речения махасиддхов и прочие парадоксальные строфы (*gāthā*), очевидно являющиеся продолжением дискурса, заданного праджяпарамитской литературой. Традиция устных наставлений оставалась тайной, тогда как сами тантры, содержащие предписания к мистическому союзу, в полном соответствии со спецификой жанра продолжали сохранять крайне лаконичную и во многом сложную для понимания модель смысловыражения. Все это предсказуемо обрекало традицию на недопонимание со стороны более широкого буддийского сообщества, которое по-прежнему оставалось привержено классическому буддийскому дисциплинарному кодексу (*vinaya*). Вкупе со множеством других причин именно эта ситуация сподвигла интеллектуальную элиту тантрического буддизма на выработку особого дискурса, обосновывающего необходимость сексуальных практик в ходе посвятельного ритуала<sup>12</sup>. И если порой, как в случае с «Абхишека-нирукти» Суджаяшригупты, этот дискурс становился центральной темой тантрического трактата, другие авторы, такие как Ратнакарашанти, исходили из расчета на довольно высокую эрудированность потенциального читателя и вместо описания подробностей тантрического союза ограничивались отсылками на переживания блаженства. Последнее могло упоминаться как автономно (*sukha, ānanda*), так и в комбинации с определенным маркером, подчеркивающим его уникальный, мистический и сотериологически значимый характер (*mahāsukha, sahajānanda*). Подчас данные маркеры также начинали использоваться самостоятельно (например, санскритский термин «совместно порождаемое» (*sahaja*)<sup>13</sup>), в то время как сфера их употребления свободно расширялась от обозначения иллюстративного опыта сексуального блаженства до маркирования иллюстрируемого состояния будды и наоборот. В результате читателю таких текстов приходится иметь дело со своеобразной семантической суперпозицией, где возможная терминологическая двусмысленность маркера, с одной стороны, снимается за счет его помещения в строго определенный контекст, с другой же стороны, она не позволяет вдумчивому читателю забыть, что такой маркер, будучи использованным в контексте описания посвятельного сексуального опыта, всегда несет сакральный смысл и, таким образом, подчеркивает сотериологическую целесообразность мистического союза.

Стоит добавить, что используемые в такого рода контекстах маркеры мистического блаженства далеко не всегда однозначно отсылают читателя к блаженному переживанию или к сопровождаемому его акту сверхчувственного восприятия. Одним из таких примеров является термин «единый вкус» (*ekarasa, samarasa, sāmārasya*), который, в отличие от целого ряда других автономно употребляемых маркеров, получил несколько меньшее распространение в трактатах тантрического буддизма. По всей видимости, именно это стало причиной недостаточного внимания современных ученых к данному, безусловно, небезынтересному термину индийской ваджраяны, который, как это будет показано ниже, неоднократно используется в ряде важных контекстов ХТ.

В комментарии Ратнакарашанти к десятой главе ХТ термин «единый вкус» употребляется в трех основных контекстах. Первый из них представляет собой описание кульминационного момента третьего посвящения (*prajñājñānābhīṣeka*), в ходе кото-

<sup>11</sup> Такое назначение сексуального посвящения и обоснование его целесообразности подробно разъясняются в «Абхишека-нирукти» (*Abhiṣeka-nirukti*), тантрическом трактате ученика Ратнакарашанти, Суджаяшригупты: [Onians, 2001, p. 351–368].

<sup>12</sup> См. диссертационное исследование И. Онайэнс, полностью посвященное данному, в ее терминологии «апологетическому», дискурсу в буддийской тантрической литературе: [Onians, 2001].

<sup>13</sup> О термине «сахаджа» (*sahaja*) в индийском тантрическом буддизме см., например: [Kvaerne, 1975, p. 88–135; Davidson, 2002a, p. 45–83].

рого посвящаемый в систему ХТ вступает в сексуальный союз с тантрической супругой. Ниже приведена единственная строфа из десятой главы ХТ, где непосредственно упоминается термин «единый вкус»:

И именно там единый вкус (*samarasam*) должен быть сделан<sup>14</sup> доступным<sup>15</sup> ученику (*śiṣyagocaram*).

Благодаря непосредственно переживаемому самим [посвящаемым] (*svasaṃvedyād*) возникнет познание (*jñānam*), свободное от сознания [различий между] собой и другими. (ХТ, I.10.8<sup>16</sup>)

Канха в ЙРМ достаточно ясно встраивает предписание, изложенное в этой строфе, в контекст посвячительного ритуала. Здесь он разъясняет, что раннее предписываемое в тексте тантры тайное посвящение (*guhyaḥbhīṣeka*)<sup>17</sup> закончено и что далее выполняется следующее посвящение – посвящение в знание мудрости:

[Строфа], начинающаяся со слов «**Нужно сделать**»<sup>18</sup> [значит следующее]: доступным ученику, после снятия [повязки] с лица ученика, [становится] посвящение в мудрость (*prajñābhīṣeka*), **имеющее** с той самой мудростью **единый вкус**.

(ЙРМ, комментарий к ХТ, I.10.8<sup>19</sup>)

Ратнакарашанти в отношении данной строфы ХТ говорит следующее:

Если так, [то] что [достигается] благодаря этому? [На это Бхагаван Хеваджра] говорит – «**Благодаря непосредственно переживаемому самим** [посвящаемым]», [что значит] именно благодаря тому осуществленному **единому вкусу**. [Здесь] «**познание**» [означает] являющееся плодом, называемое «великим пробуждением». Подразумевается [следующий довод в пользу только что сказанного]: потому что позже, [по завершении посвящения], реализация [природы будды] невозможна при неспособности культивировать [то, что осталось] неотмеченным [в переживании посвящения]. Именно это переживание, являющееся плодом, [Бхагаван] определяет через [слова], начинающиеся с «**себя и других**». [Обыденное восприятие] есть восприятие с различием **себя и других**, [однако это познание] **свободно** от этой [характеристики]».

(МХП, комментарий к ХТ, I.10.8<sup>20</sup>)

<sup>14</sup> Несмотря на каузативность глагольной формы *kāritavyam*, при обращении к контексту самой тантры и к дальнейшему содержанию МХП становится ясно, что какие бы то ни было основания передавать каузативное значение данной глагольной формы в переводе отсутствуют: комментарий к тринадцатой строфе из данной главы ХТ дает недвусмысленную отсылку именно к этому пассажиру из тантры, где теперь, однако, используется некаузативная форма глагола *kr* (*kartavyam*): *śiṣyagocarīkartavye* [MS A f.72r1, 3; Tripathi and Negi, 2001, p. 116] (удвоение согласного перед полугласными звуками достаточно часто встречается в рукописях и не является поводом для трактовки данной глагольной формы как производной от корня *kr*).

<sup>15</sup> Перевод санскритского термина *gocara* заслуживает в данном случае особого разъяснения, поскольку данное слово может быть совершенно корректно использовано и как существительное (в значении «сфера, область [познаваемого]»), и также как прилагательное, обозначая в этом случае «доступное, воспринимаемое». Выбор в пользу прилагательного значения обусловлен интерпретацией самого Ратнакарашанти: «“Доступное ученику” [значит] непосредственно переживаемое [самим] учеником» – *śiṣyagocaram iti śiṣyasamvedyam* [Tripathi and Negi, 2001, p. 113].

<sup>16</sup> *kāritavyam ca tatraiva samarasam śiṣyagocaram / svasaṃvedyād bhaved jñānam svaparavittivarjitam* [Snellgrove, 1959, p. 36; Farrow and Menon, 2001, p. 121; Tripathi and Negi, 2001, p. 113; Tripathi and Negi, 2006, p. 88].

<sup>17</sup> Так называемое «тайное посвящение» (*guhya-abhīṣeka*) завершается снятием с глаз ученика специально для этого предназначенной повязки.

<sup>18</sup> Здесь и далее в переводе комментариев текст пратики (*pratīka*) – цитируемых и комментируемых слов, взятых из текста самой тантры, – выделен подчёркиванием.

<sup>19</sup> *kāritavyam ityādi tasyām eva prajñāyām samarasam prajñābhīṣekam śiṣyagocare śiṣyamukham udghāya* [Snellgrove, 1959, p. 131–132; Tripathi and Negi, 2006, p. 88].

<sup>20</sup> *kim teneti ced? āha – svasaṃvedyād iti / tata eva samarasād bhāvītāt / jñānam iti phalabhūtam mahābodhiśabdavācyaṃ, anupalakṣitasya paścād bhāvanānupapattau siddhyayogād iti bhāvaḥ / tad eva phalabhūtam jñānam svaparetyādīnā viśiṅaṣṭi / svaparabhedanopalabdhiḥ, tayā varjitam* [Tripathi and Negi, 2001, p. 113].

Таким образом, когда данный опыт единого вкуса становится «непосредственно постигаемым самим» посвящаемым (*svasaṃvedya*), познание освобождается от всех видов дуального мышления, в частности, от различения себя и других. Именно это познание дает посвящаемому временный опыт постижения конечного плода (*phala*), являющегося целью всей следующей за инициацией практики системы ХТ, который именуется великим пробуждением (*mahābodhi*). При этом в данном фрагменте Ратнакарашанти поясняет сотериологическую целесообразность данного посвячительного ритуала, предполагающего вступление иницируемого в мистический союз с супругой: опыт недвойственного познания реальности, переживаемый в кульминационный момент союза, представляет собой не что иное как опыт осуществления самого пробуждения, который ученику необходимо отметить в собственном опыте и затем культивировать в процессе дальнейшей постинициатической практики. Сам же этот опыт, познание (*jñāna*), свободное от различения себя и других (*svaparavittivarjita*) – являющееся плодом (*phalabhūta*) и именуемое, согласно Ратнакарашанти, «великим пробуждением» (*mahābodhiśabdavācyā*), – маркируется в ХТ и МХП «единым вкусом».

Ряд дальнейших строф тантры продолжает описывать переживаемое в посвящении недвойственное познание (*jñāna*), возникающее в результате непосредственного постижения единого вкуса. Рассмотрение следующей строфы из тантры и предложенного к ней комментария Ратнакарашанти необходимо, поскольку, несмотря на отсутствие дальнейших упоминаний «единого вкуса» в данной главе ХТ, комментатор активно продолжает использовать этот термин, что не только отсылает читателя обратно к предшествующей строфе, но и указывает на определенную значимость данного понятия для Ратнакарашанти:

[То познание] подобно чистому небу, свободно от загрязнений, [оно] пустое, имеющее природу сущего и несущего, высшее.

[Оно] смешано с мудростью и искусным средством, смешано со страстью и бесстрашием. (ХТ, I.10.9<sup>21</sup>)

«Подобно чистому небу» [значит] подобное пространству, потому что [в нем осознание] себя и других переживается в виде единого вкуса, имеющего природу света, свободного от [множественных] проявлений. [Оно] **свободно от загрязнений** в силу уничтожения *клевш*. [Оно] **пустое** в силу схождения на нет [актов сознания, в которых] проявляются воспринимаемые [объекты]. **Сущее** [значит] тело йогина, **несущее** [значит] такие проявления того же [йогина, как] субъекта восприятия, как чувствование и прочие. Они двое, [сущее и несущее], суть природа этого [познания]. [Это познание] названо таким образом, [как имеющее природу сущего и несущего], потому что они оба, [сущее и несущее,] переживаются как тот самый [единый вкус], имеющий природу света, и сходят на нет как многообразие внутренних проявлений<sup>22</sup>. «**Высшее**» [значит] единственное, потому что [здесь] проявляется лишь это [переживание единого вкуса].

Или [же], «**высшее**» [значит] высшую реальность, поскольку множественность, [порожденная ментальным конструированием,] не является высшей реальностью. **Искусное средство** [значит] сострадание, переживание равенности себя и всех живых существ. **Мудрость** [значит] усмотрение пустотности [всего] двойственного во всех *дхармах*. [Это познание, являющееся следствием переживания единого вкуса,] **смешано** с ними обоими, [т е. с искусным средством и мудростью], потому что существа и несущества переживаются как единый вкус, имеющий природу света. [Это недвойственное познание] **смешано со страстью и бесстра-**

<sup>21</sup> *khasamaṃ virajaṃ śūnyam bhāvābhāvātmaṃ param / prajñopāyavyatimīśraṃ rāgārāgavimīśritam* [Snellgrove, 1959, p. 36; Farrow and Menon, 2001, p. 121; Tripathi and Negi, 2001, p. 114; Tripathi and Negi, 2006, p. 89].

<sup>22</sup> Под «многообразием внутренних проявлений» (*ādhyātmikena ākārabhedena*) имеются в виду все те же акты сознания, обладающие лишь «образами схватываемых внешних объектов» (*grāhyapratibhāsa*), которые сходят на нет при переживании единого вкуса, сопровождаемом снятием субъект-объектной двойственности.

ствием, также потому что они оба, [страсть и бесстрашие], переживаются точно таким же образом, [т. е. как имеющий природу света единый вкус]. Из них **страсть** – великое блаженство (*mahāsukha*), возникающее совместно с недвойственным знанием. **Бесстрашие** – таковость. (МХП, комментарий к ХТ, I.10.9<sup>23</sup>)

Своим комментарием к данной строфе Ратнакарашанти не только дает ряд любопытных определений и трактований встречаемых в тексте тантры терминов, но и фактически развивает свое определение недвойственного знания, переживаемого иницируемым во время посвящения. Ряд парных категорий – таких как сущее и несущее, мудрость и искусное средство, страсть и бесстрашие – воспринимаемых обыденным сознанием в качестве противоположностей, в кульминационный момент тантрического союза переживаются посвящаемым в виде единого вкуса, имеющего природу света (*prakāśa*) и свободной от множественных проявлений (*nirābhāsa*). Таким образом, в данном дискурсе Ратнакарашанти термин «единый вкус» очевидно используется в значении недвойственности.

Второй контекст употребления термина «единый вкус», где Ратнакарашанти продолжает развивать тему недвойственного познания, – его комментарий к строфам, относящимся скорее к содержанию четвертого вербального посвящения. В нем учитель разъясняет ученику суть опыта, только что пережитого посвящаемым в мистическом союзе посвящения в знание мудрости. Таким образом, содержательно второй контекст является прямым продолжением первого.

В строфе I.10.34 Будда Хеваджра произносит следующую гатху о недвойственном познании истинной природы реальности:

[В высшем блаженстве<sup>24</sup>] нет ни страсти, ни ненависти, ни невежества, ни зависти,  
Нет ни злословия, ни гордыни, ни видимого.  
Нет ни сущего, ни [его] осуществителя, нет ни друга, ни врага.  
Именуемое совместно порождается свободно от волн и множественности.  
(ХТ I.10.34<sup>25</sup>)

Здесь Ратнакарашанти комментирует фразу тантры «свободное от множественности» (*vicitra*) следующим образом:

**Множественность** [значит] имеющее многообразные формы, имеющее проявления имен и признаков. В силу ее, [множественности,] схождения на нет, [недвойственное познание подлинной природы реальности] **свободно от множественности**, [т. е.] обладает единым вкусом. (МХП, комментарий к ХТ, I.10.34<sup>26</sup>)

<sup>23</sup> *khasamam* iti ākāśasadr̥ṣam<sup>1</sup> nirābhāsaprakāśarūpeṇa samarasena svaparayoḥ prakhyānāt / *virajam* kleśānām prahānāt / *śūnyam* gr̥hyapratibhāsānām astaṅgamāt / *bhāvo* yoginaḥ śarīram, *abhāvas* tasyaiva vedanādayo gr̥hākākārāḥ, tāv ātmā ‘syeti tathoktam<sup>2</sup>, tayor api tenaiva prakāśātmanā prakhyānād ādhyāt mikenākārabhedenaṣṭaṅgamāt / *param* iti kevalam, tanmātrasya prakhyānāt / athavā *param* iti paramārthaḥ, prapañcasyāparamārthatvāt / *upāyah* karuṇā sarvasattveṣv ātmasamatānubhavaḥ / sarvadharmeṣu dvayaśūnyatādarśanaṃ *prajñā*, tābhyāṃ *vyatimīśram*, sattvāsattvānām ekarasena prakāśātmanā prakhyānāt / *rāgarāgavimīśritam* tayor api tathaiva prakhyānāt / tatrādvayajñānasahajam mahāsukham *rāgaḥ*, *arāgas* tathatā [Tripathi and Negi, 2001, p. 114; MS A f. 71r2].

<sup>1</sup> *ākāśasadr̥ṣam*] MSA f. 71r2; [Tripathi and Negi, 2001, p. 114]: *ākāśasadr̥ṣa-(nirābhāsaprakāśarūpeṇa)*.

<sup>2</sup> *tathoktam*] MS A f. 71r2; [Tripathi and Negi, 2001, p. 114]: *tathoktaḥ*.

<sup>24</sup> Ср. предшествующую строфу, указывающую на то, что всё, упоминающееся в этой и последующей строфах, отсутствует именно во время переживания высшего блаженства (*paramaratau*): *paramaratau na ca bhāva na bhāvaka na ca vighraha na ca gr̥hya na gr̥haka / māṃsa na śonita viṣṭa na mūtra na charda na moha na śaucapavitram* («Хеваджра-тантра» I.10.33: [Snellgrove, 1959, p. 38; Farrow and Menon, 2001, p. 132; Tripathi and Negi, 2001, p. 122; Tripathi and Negi, 2006, p. 96]).

<sup>25</sup> *rāga na dveṣa na moha na īrṣyā na ca pauṣuṇya na ca māna na dr̥śyam / bhāva na bhāvaka mitra na śatru nistarāṅga sahajākhyavicitram* // [Snellgrove, 1959, p. 38], [Farrow and Menon, 2001, p. 132], [Tripathi and Negi, 2001, p. 123], [Tripathi and Negi, 2006, p. 96].

<sup>26</sup> *citro nānāprakāro nānamittapratibhāsaḥ, tasyāṣṭaṅgamād vicitram ekarasam*<sup>1</sup> / [Tripathi and Negi, 2001, p. 123].

<sup>1</sup> *ekarasam*] em. MS A f. 76r4: *ekarasā*; [Tripathi and Negi, 2001, p. 123]: *ekarasa* (em. ← MS A f. 76r4: *ekarasā*).

В данном фрагменте комментария понятие единого вкуса противопоставляется множественности (*citra*) как атрибуту непробудившегося сознания. Исходя из этого, единый вкус, напротив, маркирует сознание пробудившееся, характеризующееся предельной сверткой всего множества проявлений в поле психической активности иницируемого. Поскольку в состоянии единого вкуса невозможно проявление имен, в таком состоянии совершенно не остается места для дискурсивности.

Строфа ХТ I.10.41 содержит сложное слово *sarvākāraikaśamvaram*<sup>27</sup>, которое Ратнакарашанти трактует двумя альтернативными способами. В контексте данного исследования определенный интерес представляет первая из двух возможных интерпретация слова *eka* как составного элемента данного выражения тантры:

**Единый** [значит] единый вкус, в силу схождения на нет проявлений, схваченных в качестве двойственных.

(МХП, комментарий к ХТ, I.10.41<sup>28</sup>)

Только что приведенный фрагмент из комментария в очередной раз подтверждает, что акт познания (*jñāna*), характеризующийся термином «единый вкус», обозначает сверхчувственный опыт, определяемый снятием субъектно-объектной двойственности, при котором сфера восприятия иницируемого оказывается свободной от возникающих образов или проявлений (*ākāra*, *pratibhāsa*), воспринимаемых в качестве субъекта (*grāhaka*) и объектов (*grāhya*) познания.

В этом же контексте следует понимать комментарий Ратнакарашанти к заключительной строфе главы о посвящении:

[Выражаясь] лаконично, [йогин] имеет природу сознания [и] собрания.  
(ХТ, I.10.44<sup>29</sup>)

«[Он] станет **обладателем природы сознания [и] собрания** – так нужно дополнить [комментируемый текст]. **Сознание**, как [прежде] отмечено, [значит] сознание пробуждения. Именно оно [есть] **собрание**, [что значит] свертывание всех *dharm* в едином вкусе. *Йогин* будет **обладать** его **природой**, потому что никак иначе [его] природа не проявляется. Таково его высшее посвящение, потому что непосредственно с его помощью происходит очищение от загрязнений, [таких как] *kleśhi*, ментальные конструкты [и] признаки.

(МХП, комментарий к ХТ, I.10.44<sup>30</sup>)

Только что приведенный пассаж из МХП продолжает разъяснение набора строф ХТ, которые говорят о четвертом посвящении, представляющем собой устное наставление духовного учителя. Согласно интерпретации Ратнакарашанти, природой йогина, переживающего сверхчувственный опыт постижения истинной природы реальности, становится пробужденное сознание, которое есть свертывание (*mīlana*) любой двойственности и множественности в психической деятельности практикующего. Поскольку на данном уровне восприятия сознание перестает различать столь фундаментальные для любого повседневного познавательного акта «познающую» (*grāhaka*) и «познаваемую» (*grāhya*) составляющие, единственным наполнением пробужденного сознания оказывается единый вкус.

<sup>27</sup> На основании имеющихся в моем распоряжении рукописей дважды повторяющаяся в тексте комментария пратика этого сложного слова свидетельствует в пользу его прочтения именно как *sarvākāraikaśamvaram* (MS A f. 77v6, MS T f. 55v6; MS A f. 78 r1, MS T f. 56 r1), а не *sarvākāraikaśamvaram*, как утверждается в четырех имеющихся изданиях «Хеваджра-тантры» [Snellgrove, 1959, p. 40], [Farrow and Menon, 2001, p. 135], [Tripathi and Negi, 2001, p. 125], [Tripathi and Negi, 2006, p. 98] и единственном издании «Муктавали-хеваджра-паньджики» [Tripathi and Negi, 2001, p. 126].

<sup>28</sup> *ekam ekarasam, dvayasaṅgrhūānām pratibhāsānām astaṅgamāt* [Tripathi and Negi, 2001, p. 126].

<sup>29</sup> *samāsataś cittasamājarūpī* // [Snellgrove, 1959, p. 40], [Farrow and Menon, 2001, p. 137; Tripathi and Negi, 2001, p. 127; Tripathi and Negi, 2006, p. 99].

<sup>30</sup> *cittasamājarūpī bhaved iti śeṣaḥ / cittaṃ yathoktaṃ bodhicittam, tad eva samājah sarvadharmānām ekarasam mīlanam, tadrūpī bhaved yogī tadvyatiriktaśyātmano 'nupalambhāt / ayam asya paramo bhīṣekah, kleśavikalpanimittamālānām sāksād anena kṣālanāt* [Tripathi and Negi, 2001, p. 127].

Третий контекст вновь призывает читателей обратиться к той части ХТ, где Бхагаван говорит о сверхчувственном опыте третьего посвящения. Приводимая ниже строфа получила широкое распространение в тантрической буддийской традиции и является одним из наиболее часто цитируемых пассажей ХТ. В ней Бхагаван Хеваджра вводит учение о четырех блаженствах, где четвертое «совместно порождаемое блаженство» (*sahajānanda*) является моментом переживания самого пробуждения, которое здесь, в посвящении, постигается лишь на мгновение, но именно ему предстоит быть той самой путеводной звездой на пути постинициатической практики адепта ваджраяны:

Первое – лишь только блаженство, [затем] вторым [следует] высшее блаженство.

Третье – именуемое прекращением, а четвертое известно как совместно порождаемое. (ХТ, I.10.13<sup>31</sup>)

А теперь [речь пойдет о том,] каким образом нужно сделать единый вкус доступным ученику. Поэтому [Бхагаван] говорит «**первое**» и т. д. «**Первое – только блаженство**» [значит] то же, что [и просто] **блаженство**. «**Как номер два**» [значит] второе. «**Именуемое прекращением**» [значит] блаженство **прекращения**. [использованная же в тексте формулировка обусловлена ее] метрической краткостью, [необходимой для соблюдения должного количества слогов в паде]. Так, когда нужно сделать доступным ученику именно [переживание] **совместно порождаемого** блаженства, [оно] указывается [учителем через такие] выражения как «единый вкус» и другие, а [также] через деление [сексуального опыта третьего посвящения] на [составные] моменты.

(МХП, комментарий к ХТ, I.10.13<sup>32</sup>)

Прокомментированная строфа ХТ представляет собой инструкцию, даваемую учителем в ходе третьего посвящения, и имеет целью помочь инициируемому распознать тот блаженный момент (*kṣāṇa*), который представляет собой мгновенное переживание пробуждения. Пробуждение называется в этой строфе совместно порождаемым блаженством<sup>33</sup> и, как добавляет Ратнакарашанти, также обозначается таким выражением, как «единый вкус» (*samarasa*).

## Заключение

МХП Ратнакарашанти, являясь ярким примером буддийской тантрической комментаторской литературы, предоставляет богатый материал по сотериологии позднеиндийской ваджраяны. Воздерживаясь от оценок того, насколько точно понимание Ратнакарашанти соответствует исходному смыслу ХТ, я полагаю оправданным утверждать, что данный комментарий демонстрирует глубокое владение его автора материалом одной из наиболее влиятельных традиций буддийских йогини-тантр. Текст МХП показывает, что интеллектуальная элита Индии XI в., взяв за основу откровение Будды Хеваджры, выстроила целостную и упорядоченную систему тантрического учения и духовной практики. Как это демонстрирует привлекаемый Ратна-

<sup>31</sup> *prathamānandamātram tu paramānandaṃ dviṣaṃkhyataḥ / tṛtīyaṃ viramākhyam ca caturthaṃ sahaajā smṛtam* [Snellgrove, 1959, p. 36; Farrow and Menon, 2001, p. 124; Tripathi and Negi, 2001, p. 116; Tripathi and Negi, 2006, p. 90].

<sup>32</sup> *tat punaḥ samarasaṃ kathaṃ śiṣyagocaraṃ kartavyam ity ata āha – prathametyādi / prathamam ānandamātram iti nirviśeṣeṇa ānandaḥ / dviṣaṃkhyataḥ iti dviṣyam / viramākhyam iti viramānandaḥ, chāndaso hrasvaḥ / evaṃ śiṣyagocarikartavye sahaajānanda eva samarasādiśabdena kṣāṇabhedena ca nirdiṣṭaḥ* Tripathi and Negi, 2001, p. 116].

<sup>33</sup> О соответствии пробуждению именно момента переживания совместно порождаемого блаженства Ратнакарашанти неоднократно говорит в комментарии к этой главе ХТ. Также сам Бхагаван Хеваджра отождествляет пробуждение и совместно порождаемое в своем учении о четырех блаженствах: *sahaajā bodhir ucyate* // (ХТ, I.10.17d) [Snellgrove, 1959, p. 36; Farrow and Menon, 2001, p. 126; Tripathi and Negi, 2001, p. 117; Tripathi and Negi, 2006, p. 92]. Подробнее о совместно порождаемом см.: [Kvaerne, 1975, p. 88–135; Davidson, 2002a, p. 45–83].

карашанти обширный буддийский категориальный аппарат, данная система встроена в более общий махаянский контекст и изложена на базе принципов классической буддийской философии школы йогачара. Сам жанр комментария (*pañjikā*) не предназначен для системного изложения учения ХТ, но наглядно демонстрирует то, как этот священный буддийский текст понимался одним из наиболее известных представителей этой традиции в XI в. Именно по этим причинам МХП служит важным источником углубленного понимания сотериологической терминологии ХТ.

Резюмируя то содержание, которым наполняет искомый термин Ратнакарашанти, можно сказать, что под «единым вкусом» подразумевается сверхчувственный опыт постижения подлинной природы реальности с выводом на первый план следующих аспектов состояния будды:

1. Недвойственное переживание, в котором происходит свертывание в единый вкус всех противоположностей, таких как «сам и другие» (*sva-para*), «сущее и несущее» (*bhāva-abhāva*) и т. д. Данный способ психической активности автоматически стирает даже саму возможность возобновления дискурсивности, поэтому возникновение любых парных категорий, как результатов ментального конструирования, оказывается в этом состоянии принципиально невозможным.

2. Переживание чистого света (*prakāśa*). Последний устраняет многообразие когнитивных процессов, постоянно проявляемых в поле сознания при обыденном функционировании психики (именно в этом смысле в тексте комментария говорится об опыте свертывания всех дхарм).

На основании исследованных контекстов допустимо заключить, что термин «единый вкус» используется для обозначения опыта пробуждения. Ряд пояснений и трактовок, предложенных Ратнакарашанти, демонстрирует синонимичное употребление терминов «единый вкус» (*ekarasa, samarasa*), «великое пробуждение» (*mahābodhi*), «совместно порождаемое [блаженство]» (*sahaja[-ānanda]*). Формулировка «единый вкус», как и группа семантически близких терминов для обозначения искомого плода тантрической практики, используется как в связке с более пространственными формулировками<sup>34</sup>, так и автономно. Рассмотренные выше пассажи четко показывают, что «единый вкус» в зависимости от контекста может обозначать как переживаемый лишь мгновение опыт сверхчувственного блаженства в момент посвящения, так и достигаемое в результате постинициатической практики состояние будды.

### Список сокращений

ЙРМ – «Йога-ратна-мала» (*Yoga-ratna-mālā*).

МХП – «Муктавали-хеваджра-паньджика» (*Muktāvalī-hevajra-pañjikā*).

ХТ – «Хеваджра-тантра» (*Hevajra-tantra*).

НАК – National Archives, Kathmandu – Национальные архивы Катманду.

NGMPP – Nepal-German Manuscript Preservation Project – Непало-германский проект по сохранению рукописей.

## Conception of “One Flavor” in the Late Indian Tantric Buddhism – on the Basis of the “Muktāvalī-hevajra-pañjikā” by Ratnākaraśānti

*Evgeny Bushuev*

M.A. in South Asian Studies, Post-graduate. Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya emb., 18, Saint Petersburg, 191186, Russian Federation; e-mail: bushuevevg@gmail.com

<sup>34</sup> Например, «свертывание всех дхарм в едином вкусе» (*sarvadharmāṅām ekarasaṃ mīlanam*).

This article is a textological research of the Tantric Buddhist conception of “one flavor” (*ekarasa*) based on the material from the “Muktāvalī-hevajra-pañjikā” commentary on the tenth chapter of the “Hevajra-tantra”. The commentary was composed by Ratnākaraśānti, one of the greatest Buddhist intellectuals of the 19<sup>th</sup> century. The sources used for this research of the relevant passages from the “Muktāvalī-hevajra-pañjikā” are the most important original manuscripts. Their usage allows to critically approach the only edition of this Sanskrit text.

**Keywords:** Tantric Buddhism, “Hevajra-tantra”, “Muktāvalī-hevajra-pañjikā”, Ratnākaraśānti, *ekarasa*, *samarasa*

## Источники / Sources

### *Hevajratantra*

Snellgrove D.L. The Hevajra tantra. A Critical Study. Part 2. Sanskrit and Tibetan texts. London: Oxford University Press, 1959. P. 2–101.

Farrow G.W. and I. Menon. The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001.

Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001.

Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006.

### *Muktāvalīhevajrapañjikā*

MS A: рукопись NAK MS 4–19 = NGMPP A 994/6.

MS T: рукопись Tokyo University Library MS 513.

(Sarnath) Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001.

### *Yogaratnamālāhevajrapañjikā*

(Snellgrove) Yogaratnamālā, a commentary on the Hevajra-Tantra by Kāṇha. Edited by D. Snellgrove // The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts. Edited by D. Snellgrove. London: Oxford University Press, 1959. p. 103–159.

(Sarnath) Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006.

## Список литературы / References

Dasgupta Shashi Bhushan (1958) *An Introduction to Tāntric Buddhism*. Calcutta: University of Calcutta. 222 pp.

Davidson R.M. (1992) Preliminary studies on Hevajra’s Abhisamaya and the Lam-‘bras Tshogs bshad, *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. Goodman, S.D. and Davidson R.M. (Eds.). Albany: SUNY Series in Buddhist Studies, pp. 106–132.

Davidson R.M. (2002) Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual, and Lineage, *Journal of Indian Philosophy*, no 30, pp. 45–83.

Farrow G.W., Menon I. (2001) *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 308 pp.

Isaacson Harunaga (2000) The opening verses of Ratnākaraśānti’s Muktāvalī (Studies in Ratnākaraśānti’s tantric works II). In: Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler (eds.): *Harānandalaharā: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Reinbek, pp. 121–134.

Isaacson Harunaga (2001) Ratnākaraśānti’s Hevajrasahajasadyoga (Studies in Ratnākaraśānti’s tantric works I). In: Raffaele Torella (ed.), *Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*. Serie Orientale Roma XCII, vol. 1. Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente (IsAO), pp. 457–487.

Isaacson Harunaga (2007) First Yoga: A commentary on the ādiyoga section of Ratnākaraśānti's Bhramahara (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works IV). In: B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M.T. Much, H. Tauscher (eds.): *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*, part 1. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, pp. 285–314.

Isaacson Harunaga (2010) Observations on the Development of the Ritual of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric Systems. *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden, pp. 261–279.

Isoda Hirofumi (1974) Muktikāvali ni tsuite. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* (Journal of Indian and Buddhist Studies) 23.1 (Dec. 1974), pp. 65–74.

Kvaerne P. (1975) On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature. *Temenos*, no. XI, pp. 88–135.

Onians I. (2001) *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*. Ph.D. dissertation. Oxford: Oxford University, 2001. 386 pp.

Ruegg D.S. (1981) *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 146 pp.

Sanderson A. (1994) Vajrayāna: Origin and Function. *Buddhism into the Year 2000*. International Conference Proceedings. Bangkok, Los Angeles: Dhammakāya Foundation, pp. 87–102.

Snellgrove D. (1959) *The Hevajra Tantra. A Critical Study*. Part I. Introduction and Translation. London: Oxford University Press. 150 pp.

## ФИЛОСОФИЯ ДРУГИХ РЕГИОНОВ ВОСТОКА

*Л.Б. Карелова*

### Проблемы времени в философии Омори Содзо\*

*Карелова Любовь Борисовна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lbkarelova@mail.ru

Омори Содзо (1921–1997) является одним из ведущих японских философов XX в., который, начав свою деятельность как феноменолог, впоследствии пришел к проблематизации и методам, свойственным аналитической философии. Рассмотрение его работ «Время и “я”» (1992), «Время и бытие» (1994) и «Время не течет» (1996) позволило проследить пути решения проблем времени в рамках аналитического направления в современной японской философии.

Представленная статья сосредоточена на следующих основных темах, затрагиваемых Омори Содзо: соотношение «спонтанно возникающего времени», данного в непосредственном опыте, и понятия «линейного времени», используемого в физике и обыденной жизни; понимание прошлого, настоящего, будущего и форм их бытия; проблема прошлого как коллективного вербального творчества; возможности существования «прошлого в себе»; проблема реальности времени.

**Ключевые слова:** линейное время, спонтанно рождающееся время, сейчас, прошлое, настоящее, будущее, воспоминания, прошлое в себе

Омори Содзо (1921–1997) – один из выдающихся японских философов XX в. Его деятельность была связана преимущественно с Токийским университетом, который он окончил в 1944 г. и в котором получил ученую степень и преподавал на протяжении многих лет. Важным фактом его биографии было изучение в Соединенных Штатах философии Витгенштейна и англо-американской аналитической философии языка, которое оказало значительное влияние на формирование его собственных взглядов.

Будучи одним из первых философов Японии, применивших методы аналитической философии, Омори Содзо в последнее десятилетие своей жизни распространил их на проблемы времени, пытаясь найти собственный путь в рамках этого направления. К числу работ, в которых развивается его концепция времени, относятся «Время и “я”» (1992), «Время и бытие» (1994) и «Время не течет» (1996).

---

\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 13-03-00319 «Проблема пространства и времени в японской философской мысли XX в.».

### Спонтанно возникающее время и линейное время

Отправным пунктом исследования времени является убеждение Омори Создо в его субъективном характере, которое было присуще японской мысли на протяжении всей ее предшествующей истории. Он формулирует это убеждение в виде тезиса о совместном рождении «я» и времени. Место рождения понятия «я» одновременно является и местом рождения временного понятия «сейчас». Это место – место повседневного опыта. Опыт, в котором формируется понятие «я», – это опыт субъекта свободного действия. По словам Омори, «благодаря рождению понятия “я”, противостоящего объективному миру, создается основа для формирования понятия времени» [Омори, 1999, с. 104]. Именно субъективный опыт, его основные формы и способы фиксации становятся главным объектом исследования при анализе проблем времени. Однако, согласно Омори, «внутри спонтанного опыта нет даже четкого понятия первоначального “времени”... нечто временное, присутствующее в спонтанном опыте, может быть названо только временностью» [Там же, с. 9]. В целом принимая феноменологическое понятие временности, Омори предлагает для его обозначения собственное понятие «спонтанно рождающееся время» (*«гэнсэй дзикан»*).

Одним из основополагающих принципов концепции Омори является разделение времени на «спонтанно возникающее», т. е. данное нам в непосредственном опыте время, и «линейное время», которое на самом деле является мыслительной конструкцией. Именно с анализа этих двух видов времени и начинается книга «Время и “я”»: «По сей день известна критика Бергсона принимаемой нами в повседневной жизни линейной концепции времени, которая пришла из физики и является результатом пространственной проекции времени, и которая отличается от подлинного времени. Чтобы уяснить, справедлива ли критика Бергсона, целесообразно, отвлекшись от его системы понятий, пройти проделанный им путь “опространствливания”. Следует прояснить две вещи – что он подразумевал под “опространствливанием” и каковы его результаты. Таким образом, отвлекшись от идей Бергсона, мы попытаемся приблизиться к подлинному характеру времени. Говоря о гипотетическом “подлинном времени”, мы мыслим его как временность, спонтанно возникающую внутри нашего опыта, поэтому мы назовем его “самопроизвольно рождающееся время” (*«гэнсэй дзикан»*). Это потому, что это время возникает из исходного спонтанного опыта, подобного девственному лесу, которого не касался топор. Согласно Бергсону, пространственной проекцией этого “самопроизвольно рождающегося времени” является физическое время  $t$ , которое называется “линейным временем”. Мы намеренно игнорируем тот факт, что Бергсон называл подлинное время “чистой длительностью”. Нам важно только уяснить, как самопроизвольное время превращается в линейное» [Там же, с. 8].

Далее анализируя основные характеристики линейного времени, Омори Создо пытается проследить путь трансформации спонтанно рождающегося времени в линейное. В отличие от «спонтанного» времени, по его мнению, линейное время обладает относительной ясностью благодаря вычленению путем абстрагирования таких его черт, как обладание протяженностью, последовательностью, пунктирностью или дискретностью.

Рассматривая генезис понятия длительности, Омори подчеркивает, что опыт длится непрерывно, поскольку в любом опыте не существует событий, которые внезапно обрываются или неожиданно начинаются. Однако данная «непрерывающаяся продолжительность», называемая им «спонтанной длительностью», несомненно абсолютно отличается от длительности линейного времени, которая сначала обретает словесно-образное выражение, закрепленное соответствующей глагольной формой. Суть трансформации спонтанной длительности в длительность линейного времени, по мнению Омори Создо, составляет образование понятия пунктирного времени, времени, разделенного на точки. В этой связи он пишет: «Когда мы ищем прообраз

пунктирного времени в спонтанно возникающем опыте, то сталкиваемся с истоком нашего понятия мира. Эта точка, которую мы ищем, появляется при формировании парного понятия мира и “я”. Обратим внимание прежде всего на зрительный опыт. Первое и главное в основе зрительного опыта – это трехмерное объемное видение вещей... Обобщение всех этих объемных вещей порождает понятие мира, то, что воспринимает обобщенный образ мира, есть “я”. От случайно возникающих образов был пройден путь до понятия «мгновения, именуемого “сейчас”»... Понятие пунктирности линейного времени – это понятие, имеющее своим прообразом “мгновение” спонтанно возникающего опыта» [Там же, с. 11]. В то же время Омори обращает внимание на то, что «понятие пунктирного времени обрело смысл только в связи со временем физической науки  $t$ , характеризующимся исчисляемой длительностью...» [Там же, с. 23].

Следующий шаг по уяснению механизма трансформации спонтанно возникающего времени в линейное, предпринимаемый Омори Содзо, связан с формированием представления о последовательности: «Основной из характеристик линейного времени является разделение на до и после, или последовательность... Если искать источник последовательности времени в нашем первичном опыте, то его можно предположить только в опыте воспоминания. Только при воспоминании цепи событий, к примеру, если начальное событие и конечное событие воспринимаются с необходимостью как до и после, то восприятие цепи событий возможно только в опыте воспоминаний. Например, опыт ощущения никак не может отражать цепь событий, он отличается мгновенностью и отрывочностью. Поэтому я думаю, что для того, чтобы понять структуру линейного времени, в центре внимания должен быть опыт воспоминаний» [Там же, с. 71–72].

Модель линейного времени, согласно Омори, порождает целый ряд заблуждений и трудно разрешимых парадоксов. А именно такие проблемы, как «парадокс летящей стрелы» Зенона и парадокс Ахиллеса и черепахи, вопрос о том, что представляет собой «сейчас», может ли время идти вспять, какова связь между настоящим, прошедшим и будущим и их последовательностью, не является ли ошибкой определять прошлое и будущее как существующее до и после настоящего, возникают только в связи с моделью времени физики, или линейного времени [См.: там же, с. 70].

### **Проблема реальности времени**

Отрицая реальность линейного времени, Омори приходит к отрицанию «течения времени». Только «здесь и сейчас» пребывает в процессе движения. Именно эта процессуальность опыта, по его мнению, является причиной заблуждения относительно того, что «время течет».

В постановке проблемы реальности времени Омори Содзо в книге «Время не течет» во многом следует за Джоном Эллисом Мак-Таггартом.

В частности, Омори в аргументации против реальности течения времени опирается на схемы Дж.Э. Мак-Таггарта, который в статье «Нереальность времени» [См.: McTaggart, 1908] разделил возможные позиции по отношению ко времени на А-ряд (при котором каждая позиция во времени может быть рассмотрена как прошлое, настоящее и будущее) и В-ряд (при котором каждая позиция характеризуется отношениями «раньше чем», «одновременно» и «позже чем»). Аргументами Мак-Таггарта в пользу нереальности времени были утверждения, что В-ряд, позиции которого статичны, не отражает изменений, позволяющих говорить о течении времени, тогда как А-ряд, отражая изменчивость времени, тем не менее содержит противоречие, заключающееся в невозможности события или момента времени быть одновременно настоящим, прошлым и будущим (последнее известно как парадокс Мак-Таггарта) и т. д.

Омори делает выбор в пользу «статической концепции» времени, представленной в модели В-ряда, при этом он предлагает собственную схему В-ряда, в которой он находит место для «непосредственно данного опыта настоящего», создающего основу реальности «до» и «после» и содержащего внутри себя прошлое и будущее как «до» и «после» данного конкретного момента. Эта схема описывается им так: «Временная ось практически неподвижно зафиксирована, нет ничего, что двигало бы ее вверх. Сравнение последовательности моментов времени происходит внутри опыта настоящего, который посредством словесно выраженных суждений превращается в прошлое или в будущее. Ось времени, которая выступает как носитель, делающий возможным такое сравнение временной последовательности, сама по себе, будучи зафиксированной, абсолютно ничего общего не имеет с движением, это – статичная ось времени» [Омори, 1999b, с. 58]. И далее: «Многие люди до этого, отказавшись от схемы А, где прошлое, настоящее и будущее выстроены в виде оси времени, перешли на точку зрения, в соответствии с которой временная ось, соединяющая прошлое и будущее, существует в опыте настоящего в соответствии со схемой В. Короче говоря, последовательность (связь) прошлого и будущего мыслится внутри процесса осознания опыта настоящего...» [Там же, с. 66].

Опыт настоящего момента, о котором идет речь, предполагает движение, как любой живой опыт, однако это движение не имеет направленности. Разъясняя этот момент, Ноя Сигэки сравнивает опыт настоящего с всеохватным космосом, вне которого невозможно что-то помыслить. Поэтому невозможно представить, что космос куда-то движется, он может только содержать в себе что-либо [Ноя, 2007, с. 212–213].

### Понимание прошлого, настоящего и будущего

Вместе с тем Омори Содзо пытается показать, что адекватное понимание того, что собой представляют модусы времени – прошлое, настоящее и будущее, недостижимо в контексте модели линейного времени. Поскольку линейное время является лишь трансформацией спонтанно возникающего времени, то невозможно вопрошать о сущности прошлого или настоящего, апеллируя к нему. Омори так высказывается об этом: «Используется ли в физике такое понятие, как “сейчас”? Одним из критериев отсчета времени является ноль. Хотя ноль соответствует “сейчас”, по смыслу он не обозначает “сейчас”. Ноль есть начало отсчета времени, его исходная точка. Если есть сейчас, то должно быть и прошлое. По существу физика не выражает смысла “сейчас”. Она не дает нам смыслов будущего и прошлого, так же как не предоставляет нам смысла настоящего. Смыслы прошлого, настоящего и будущего, а следовательно смысл “сейчас” обретаются в повседневной жизни» [Омори, 1999, с. 21].

Проблему понимания настоящего Омори Содзо связывает с непосредственным опытом ощущения и восприятия, в котором, по его словам, формируются понятия «я», мир и «сейчас», образуя естественное единство.

Какой же смысл «сейчас» обретаются в опыте повседневной жизни? На это Омори дает следующий ответ: «...если проанализировать смысл “сейчас” в повседневной жизни, то оказывается, что “сейчас” – это не столько-то минут и столько-то секунд, а “сейчас” – это нахождение в процессе чего-то. К примеру, “в процессе еды”, “в процессе работы”, “в процессе принятия ванны”, “в процессе болезни” и т. д.» [Там же, с. 21]. Кроме того, по словам Омори, «сейчас» в повседневной жизни может быть связано не только с пребыванием в процессе какой-либо деятельности, но и с процессом переживания познавательного опыта (видения, слышания и т. д.).

Поэтому Омори Содзо говорит, что нельзя смешивать настоящее как «границу», разделяющую прошлое и будущее, и «настоящее как непосредственное переживание здесь и сейчас»: «“Настоящее как граница”, определяющая некую точку на оси,

состоящей из прошлого и будущего, не является даже слабой тенью “опыта настоящего”, оно не может даже приблизиться к “настоящему”, которое существует лишь в самом богатстве жизни, называемом “опытом настоящего”...» [Омори, 1999b, с. 66].

Вопрос о том, что такое прошлое, по мнению японского мыслителя, также можно ставить только по отношению к спонтанно возникающему времени, и ответ на него следует искать внутри спонтанно возникающего опыта воспоминаний:

...то, что становится прошлым, не имеет реального существования вне деятельности сознания, называемой воспоминанием, оно получает реальное существование в контексте выраженного в языке смысла суждения, выражающего воспоминание. Например, только в смысле суждения, выражающего воспоминания: “Вчера я встретил его в супермаркете”, прошлое, а именно – прошлое вчерашнего дня, супермаркета и того человека – обретает реальное существование... Можно сказать, что прошлое это – то, что создается словесно... Будущее также можно считать создаваемым словесно... [Омори, 1999, с. 85].

Омори специально останавливается на рассмотрении процесса воспоминания. Во-первых, он предостерегает от ошибки понимания воспоминаний как простого повторения ощущений, испытанных ранее, и во-вторых, он, подчеркивая вербальную составляющую воспоминаний, моделирует их как словесное творчество. Приведем пример его рассуждений: «Воспоминание – это не возрождение и не вторичное переживание опыта познания или переживания процесса какой-либо деятельности после того, как этот опыт уже случился... Если речь идет о художнике, то он может по памяти написать картину, увиденную в прошлом, если речь идет о музыканте, то он также может сыграть на пианино когда-то услышанную мелодию. Однако по большей части воспоминания представляют собой скорее нечто, имеющее словесное, а не чувственное выражение. Вспоминаемый вкус угощения не остается во рту или на языке как отзвук. При воспоминании мы говорим: “Было очень вкусно”. Вспоминая опыт испытанной боли, мы говорим: “Было очень больно”, и не чувствуем никаких остатков боли. Воспоминание в целом есть то, что выражено в письменной или словесной форме... В каких-то случаях воспоминания подобны сочинению песни и стихосложению, так как состоят в создании письменных и словесных форм. Переживание прошлого до его словесного выражения представляет собой нечто неопределенное и неоформленное... Чтобы оно стало оформленным переживанием прошлого, ему необходимо получить словесное выражение. Таким образом, опыт прошлого, облеченный в словесную форму, и есть воспоминание» [Там же, с. 36].

Если прошлое для Омори Содзо – это опыт воспоминаний, выраженный словесно, то будущее он также связывает с этим опытом, понимая его как своеобразную проекцию прошлого, в создании которой задействовано еще и воображение. Таким образом, прошлое и будущее имеют сходную структуру. Он предлагает определение будущего как «перенесение образов прошлого на воображаемый ряд явлений» [Там же, с. 72].

В результате всех этих рассуждений Омори Содзо приходит к следующей модели времени, которая принципиально отличается от линейной модели текущего в направлении от прошлого к будущему времени: «Если предположить, что будущее и прошлое представляют собой вербальное творчество, связывающееся в опыте настоящего, то в результате получается следующая картина времени – между двумя слоями вербального творчества прошлого и будущего зажат опыт ощущений настоящего... И в этой основной схеме присущие обыденному сознанию и естественным наукам представления о времени как текущем, когда настоящее становится прошлым, представляются заблуждением. Чтобы это понять, надо представить себе процесс превращения непосредственного опыта ощущений в данный момент в прошлое. Если помыслить, что процесс настоящего опыта ощущений сдвигается в прошлое, то мы получаем вторичный ущерб от заблуждения относительно чувственного отражения

прошлого. Однако прошлое в силу его вербального характера относится к разряду идей, в то время как настоящее, являясь индивидуальным ощущением, в своей основе отличается от него. Действительно, смысл вспоминаемого прошлого включает тот момент, что оно является “минувшим настоящим”. Но “минувшее настоящее” коренным образом отличается от “непосредственно данного настоящего”» [Там же, с. 89–90]. Таким образом, в модели Омори Содзо прошлое, настоящее и будущее представляют собой качественно разнорядковые явления, которые регистрируются посредством различных операций сознания, а следовательно, время не является целостным и однородным.

### **Проблема истинности прошлого как истинности воспоминаний**

Омори Содзо не случайно наиболее пристальное внимание уделяет изучению прошлого, поскольку одним из центральных положений его концепции является тезис: чтобы понять суть времени, надо изучить прошлое. Основанием для такого утверждения является также и то обстоятельство, что прошлое имеет наиболее четкое выражение в языковой форме, поэтому наилучшим образом поддается анализу и верификации. Не случайно большая часть разделов его работ, посвященных проблемам времени, сосредоточена на различных аспектах понимания прошлого и соответственно воспоминаний.

Одним из таких аспектов является вопрос об истинности воспоминаний. Омори Содзо озаглавливает соответствующий раздел книги «Время и “я”» как «Естественный отбор прошлого». Механизм того, как воспоминания проходят естественный отбор и приобретают статус истинных, Омори Содзо описывает следующим образом: «Если научная теория должна согласовываться с реальным опытом, то для суждений о прошлом требуется их согласованность с настоящим. Поэтому естественно, что оценка суждений о прошлом схожа с оценкой научной теории. Допустим, что наши собственные суждения о прошлом и суждения других людей носят случайный характер, но одни из них принимаются как истинные, а другие отклоняются как ложные. Таким образом происходит естественный отбор суждений о прошлом, и то, что создается в результате, есть общественно признанная история. Следовательно, прошлое есть то, что творится вербально совместными усилиями общества... Каждое новое суждение, выражающее воспоминание, подвергается оценке, насколько оно согласуется с коллективно созданным до этого прошлым, и будучи выбранным как истинное, оно вновь добавляется к коллективному прошлому... Так прошлое как вербальное творчество получает общественное развитие... Таким образом, под истинностью суждений о прошлом, правильностью воспоминаний следует понимать возможность их восприятия в контексте совместной общественной истории или увиденного собственными глазами... Смысл прошлого включает также и смысл истинности прошлого, верности воспоминаний» [Там же, с. 88].

### **«Прошлое в себе» и институализированное прошлое**

В работе «Время не течет» Омори развивает тему известного эссе английского философа М. Даммита «Bringing about the Past» [См.: Dummett, 1964], где ставится проблема возможности влияния на прошлое.

Даммит пытается разрешить загадку «танца вождя племени». В африканских племенах масаев, когда юноши проходят обряд инициации, они должны убить льва, чтобы доказать свою готовность стать взрослыми. Все четыре дня, в течение которых они проходят путь к месту охоты, охотятся и возвращаются обратно, вождь племени совершает ритуальный танец, призванный обеспечить им успех. Даммит

задается вопросом – почему вождь племени продолжает молиться об успехе даже в тот момент, когда охота уже окончена и молодые воины находятся на пути домой. Другие примеры, рассматриваемые Даммитом и Омори, – это весьма распространенные случаи, когда люди продолжают молиться о том, чтобы беда миновала их близких, даже тогда, когда узнают, что корабль или самолет, на борту которого те находились, потерпел катастрофу, или об успешной сдаче экзаменов, хотя их результаты уже определены, но еще не объявлены. Эти примеры служат для Омори подтверждением того, что пока прошлое не зафиксировано публично, оно не считается свершившимся. При этом ход его рассуждений таков: «Даже когда мы слышим новости о крушении самолета или аварии с поездом, разве мы не будем продолжать молиться, чтобы члены нашей семьи остались невредимыми? Или если мы уже знаем, что результаты вступительных экзаменов уже определены, разве мы не будем молиться хотя бы о малейшем шансе на успех? Это не значит, что многие из нас думают, что могут изменить прошлое, которое уже свершилось. Я утверждаю только, что при тщательном рассмотрении и вождь племени и мы, живущие в Токио, оставляют место для надежды, что прошлое еще не зафиксировано и поэтому есть возможность молиться за желаемое прошлое и за избежание неприятного исхода. Разве это не демонстрирует трещину в наших стойких убеждениях в “реальности прошлого, которое уже свершилось”? В основе этого убеждения лежит идея, укорененная во всех человеческих существах и состоящая в том, что невозможно достичь “прошлого в себе” из настоящего. Это “прошлое в себе” подобно “вещи в себе”, которую Кант основательно критиковал...» [Омори, 1999b, с. 46].

Логически продолжая данное рассуждение, Омори приходит к выводу о том, что «прошлое в себе» как объективно существующее прошлое – это очередная химера: «Что представляет собой такая вещь, как прошлое? Никто не усомнится в том, что память – это основа, которая позволяет постичь смысл прошлого чувственным путем. Этот факт так же верен сегодня, как и много лет назад: память – наш единственный фундаментальный источник информации при рассмотрении прошлого. Прошлое есть не что иное, как рассказы о прошлом, сотканные из отдельных анекдотов, извлеченных из памяти. Но источники информации различаются от человека к человеку и не всегда являются надежными... Естественно, этот процесс соткания включает общественную процедуру фильтрации информации отдельных людей о прошлом. Результатом долгих лет коррекции и совершенствования этих процедур через практическое применение является то, что каждый осведомлен об условиях истинности, которая определяется общим согласием и соблюдается в судах, исторических исследованиях и информации средств массовой коммуникации. В их основе лежит совпадение воспоминаний нескольких сторон и соответствие настоящему положению вещей (физической очевидности и законам природы)... “Истина” не является априорно данной, как будто упавшей с неба; она есть конструкт человеческого общества. Без прохождения теста условий истинности ни одна история о прошлом, даже ни одна деталь семейных ссор и криминальных расследований не получит одобрения иначе как с согласия вовлеченных сторон или общества в целом... Но как часто случается, это создает почву для ошибочных представлений, согласно которым то, что институализировано, существует априори и без отношения к нам, человеческим существам, которым представлена возможность лишь бросить случайный взгляд. Это – не что иное, как иллюзия вещи в себе или прошлого в себе... Простая истина состоит в том, что прошлое – это не что иное, как рассказ о прошлом, произведенный в соответствии с условиями истины... Пример вождя племени, молящегося об успехе охоты на львов, которая уже свершилась, кажется парадоксом с точки зрения ошибочного представления о существовании прошлого в себе. Однако охота на льва на тот момент еще не стала общественно признанным рассказом о прошлом, иными словами, она еще не стала прошлым» [Там же, с. 47–48].

\* \* \*

Обращение японских мыслителей к проблематизации и методам, свойственным аналитической философии, вероятно свидетельствует о потребности в существовании некоторой альтернативы феноменологическому направлению, также пользующемуся огромным влиянием в японском интеллектуальном пространстве. Проникновение аналитического стиля философствования в Японию, на наш взгляд, – частный случай общей тенденции, которая проявляется в той или иной степени по всему миру. В своей творческой эволюции Омори совершил поворот от феноменологии к аналитической философии. Результатом применения подходов, характерных для аналитического стиля, стал оригинальный взгляд на время, позволяющий критически осмыслить как обыденные представления, неосознанно принимаемые в повседневной жизни, так и модель времени, используемую в физике, представить время как сложный, многоуровневый и неоднородный конструкт сознания, который может быть прослежен до его исходных элементов.

Подход Омори Содзо, на наш взгляд, демонстрирует попытку сочетания использования методов феноменологии и аналитической философии, прибегая как к описанию спонтанного опыта переживания времени, так и строгому анализу понятий и суждений, описывающих время.

### Список литературы

- Ноя Сигэки* (2007) Омори Содзо – тэцугаку но михон (Омори Содзо – образец философствования). Токио: Коданся. 247 с.
- Омори Содзо* (1999) Дзикан то дзига (Время и «я») // Омори Содзо тэсакусю (Собр. соч. Омори Содзо). Т. 8. Токио: Иванами сэтэн. 394 с.
- Омори Содзо* (1999а) Дзикан то сондзай (Время и бытие) // Омори Содзо тэсакусю (Собр. соч. Омори Содзо). Т. 8. Токио: Иванами сэтэн. 394 с.
- Омори Содзо* (1999b) Токи ва нагарэдзу (Время не течет) // Омори Содзо тэсакусю (Собр. соч. Омори Содзо). Т. 9. Токио: Иванами сэтэн. 425 с.
- Dummett M.* (1964) Bringing about the Past // *Philosophical Review*. № 73. P. 338–359.
- McTaggart J.E.* (1908) The Unreality of Time // *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. № 17. P. 457–474.

## The Problems of Time in Philosophy of Ōmori Shōzō

*Liubov Karelova*

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lbkarelova@mail.ru

Ōmori Shōzō (1921–1997) is one of Japan’s leading philosophers of the twentieth century, who started out as a phenomenologist, then moved toward to the problematization and methods of analytic philosophy.

The study of his works “Time and ‘Self’” (1992), “Time and Being” (1994) and “Time Does not Flow” (1996) made it possible to trace the ways of solving the problems of time within the analytic trend in modern Japanese philosophy.

The paper focuses on the following main topics investigated by Ōmori Shōzō: the relation of “spontaneously occurring time” given in immediate experience, and the concept of “linear time” used in physics and everyday life; the understanding of the past, present, future, and the forms of their existence; the problem of the past as a collective verbal creation; the possible existence of “past in itself”; the problem of the reality of time.

**Keywords:** linear time, spontaneously occurring time, now, past, present, future, reminiscences, past in itself

### References

Dummett M. (1964) Bringing about the Past, *Philosophical Review*, no 73, p. 338–359.

McTaggart J.E. (1908) The Unreality of Time, *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, no 17, p. 457–474.

Noya Sigeki (2007) *Ōmori Shōzō – tetsugaku no mihon* [Ōmori Shōzō – the Sample of the philosophy]. Tokyo: Kodansya. 247 p. (In Japanese)

Ōmori Shōzō (1999) Jikan to jiga [Time and ‘Self’], *Ōmori Shōzō chosaku-shū* [Shōzō Ōmori Collected Works], vol. 8. Tokyo: Iwanami Shoten Publishers. 394 p. (In Japanese)

Ōmori Shōzō (1999a) Jikan to sonzai [Time and Being], *Ōmori Shōzō chosaku-shū* [Shōzō Ōmori Collected Works], vol. 8. Tokyo: Iwanami Shoten, Publishers. 394 p. (In Japanese)

Ōmori Shōzō (1999b) Toki wa nagarezu [Time does not Flow], *Ōmori Shōzō chosaku-shū* [Shōzō Ōmori Collected Works], vol. 9. Tokyo: Iwanami Shoten, Publishers. 425 p. (In Japanese)

*Али Абдарразик*

## **Ислам и принципы правления**

Предисловие, перевод, примечания *Н.В. Ефремовой*

*Ефремова Наталия Валерьевна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: salamnat@mail.ru

### **Предисловие**

Али Абдарразик (1888–1966) – египетский богослов, видный представитель реформаторско-модернистского движения в исламе. Наряду с теологическим образованием, которое он получил в крупнейшем исламском университете аль-Азхара, обучался также в светских университетах Каира и Оксфорда, изучая экономические и политические науки. Вышедшая в 1925 г. его книга «Ислам и принципы правления» выступила своего рода манифестом секулярного ислама.

Книга появилась вскоре после упразднения турецкими властями в 1924 г. института халифата (традиционной мусульманской формы теократического правления), когда в ряде мусульманских стран активизировались усилия по возрождению этого института. В частности, на халифский престол претендовал египетский король Фуад I, и по инициативе улемов аль-Азхара был создан постоянно действующий орган «Всемирный исламский форум по халифату», планировавший провести общемусульманский конгресс, на котором предполагалось объявить о воссоздании халифата и избрать нового халифа.

Значительную роль в провале таких попыток сыграла книга Абдарразика, в которой, с одной стороны, деполитизируется пророческая миссия Мухаммада, а с другой – десакрализируется халифатская власть. Эти установки, естественно, вызвали бурю возмущения и нападок со стороны традиционалистов, усматривавших в ней угрозу фундаментальным основам ислама. Почти сразу же после ее выхода комиссия из 24 улемов аль-Азхара единогласным решением лишила автора ученого звания, за которым последовало его отстранение от занимавшегося им в течение десяти лет поста кадия в шариатском суде.

С тех пор споры вокруг книги не только не утихают, но разгораются с новой силой, она стала самым дискутируемым сочинением в арабо-мусульманском мире Нового и Новейшего времени.

## Ислам и принципы правления<sup>1</sup>

Пер. с арабского Н.В. Ефремовой

[47] На очереди вопрос о том, был ли Пророк<sup>2</sup> главой политического государства (*сахиб дауля сийасиййа*)<sup>3</sup>, руководителем правительства (*ра'ис хукума*), одновременно с его статусом носителя религиозной миссии (*расуль да'ва диниййа*) и лидера религиозной общности (*за'им вахда диниййа*)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Полное название книги – «Ислам и принципы правления: исследование о халифате и правлении (*хукума*) в исламе; араб. *аль-Ислям ва-усуль аль-хукм: бахс фи аль-хияфа ва-ль-хукума фи аль-ислям*. Перевод осуществлен по третьему изданию 1925 г., с использованием изданий, подготовленных М. Амарой (Бейрут, 2000) и А.А. Хасаном (Каир-Бейрут, 2012). Книга состоит из трех глав (ед. ч. *китаб*): «Халифат и ислам». С. 1–38), «Правление (*хукума*) и ислам», «Халифат и правление (*хукума*) в истории» (с. 81–103). В каждой из глав – три параграфа (ед.ч. *баб*), в которых выделены подпараграфы. В нижеследующих пяти переведенных фрагментах представлены, соответственно, параграфы §§ 2.2–2.3; 3.1–3.3. Перевод с арабского языка выполнен Н.В. Ефремовой под редакцией проф. Т. К. Ибрагима. На русском языке эти фрагменты даются впервые, кроме § 3.1, который был переведен на русский яз. Верой Зверевой с англ. перевода. См.: Али Абд ар-Разик. Проблема халифата // Отеч. зап. 2003. № 5. С. 307–313. В арабских словах нижним подчеркиванием выделяется подударная буква. Цифры в квадратных скобках указывают соответствующие страницы арабского издания.

В первой главе излагается традиционное понимание халифата. Далее автор указывает, что в Коране и Сунне нет каких-либо упоминаний об этой форме правления, и оспаривает два главных тезиса, приводимых обычно в ее обоснование. Выступая против тезиса от консенсуса (*иджма'*) относительно необходимости халифатского поста А. Абдарразик замечает, что даже если признать консенсус категорическим религиозным доводом, в действительности никакого единогласия на сей счет не было, поскольку означенную необходимость отрицали хариджиты и некоторые мутазилиты. Утверждение же о халифате как о гарантии устройства религиозных и светских дел мусульманской общины несостоятельно, во-первых, потому, что для такого устройства требуется просто наличие государства, но отнюдь не обязательно халифат. Во-вторых, уже с середины первого века исламской истории халифат фактически превратился в светское царствование (*мульк*), подчас носящее деспотический характер. В-третьих, такое правление не лучшим образом содействовало благоустройению и религиозной, и светской жизни мусульман; более того, можно даже сказать, что «халифат был и остается настоящим несчастьем (*накба*) для ислама» (с. 36).

<sup>2</sup> Здесь и далее под «Пророком»/«Посланником» (с прописной буквы; араб. *ан-наби/ар-расуль*) подразумевается пророк Мухаммад. При переводе опущены формулы благопочитания, обычно сопровождающие упоминания о Боге, пророках и сподвижниках Пророка.

<sup>3</sup> Слово *дауля*, которым в современном арабском языке обозначается государство, первоначально не имело собственно политического смысла, для передачи которого автор добавляет к этому слову прилагательное *сийасиййа*/«политическое» и/или *маданыййа*/«гражданское». То же самое относится к слову *малик*/«владыка».

<sup>4</sup> Заключительный абзац § 2.1. Араб. *вахда* обозначает и «общность», и «единство». В этом параграфе, озаглавленном как «Система правления (*низам аль-хукм*) во времена Пророка», автор, обсуждая вопрос о наличии элементов государственности при Пророке, отмечает, что на основании сведений о фактах решения Пророком некоторых тяжб, трудно говорить о какой-либо системе судопроизводства (*када'*), тем более что предания о назначении им судей малонадежны. Обращает на себя внимание и отсутствие фундаментальных институтов государственной организации, таких как финансовое ведомство и полиция. См. также примечание 8.

## Пророчество (рисаля) и правление (хукм)<sup>5</sup>

### Нет ничего зазорного в выяснении вопроса о том, был ли Пророк царем (малик)

[48] Пусть читателя не страшит обсуждение того, был Пророк царем (малик) или нет. Не подобает полагать, будто такое обсуждение представляет опасность для религии или связано с риском для веры исследующего. Вопрос этот, если вдуматься, не столь значителен, чтобы увести правоверного (му'мин) из лона веры (иман), или даже удалить благочестивого (муттаки) из недр благочестия (таква).

Правда, данный вопрос может показаться читателю серьезным, поскольку он касается сана пророчества и положения Пророка<sup>6</sup>. В действительности, это не затрагивает [49] чего-либо из сути религии или основ (аркан) ислама.

Такое исследование, наверное, представляет собой нечто новое в исламе. Об этом вопросе мусульмане не рассуждали в открытую, и богословы ('уляма') не сформировали сколь-нибудь ясной доктрины на сей счет. Значит, не будет ересью (бид'а) или странностью (шузуз), если какой-то исследователь придет к выводу о том, что Пророк был пророком-царем. Также не будет ересью или странностью, если кто-то станет оспаривать это. Означенный вопрос не входит в круг религиозных догм (аль-'ака'ид ад-динийа), которые обсуждались богословами и по которым уже сформировано определенное воззрение. Скорее он принадлежит к области научного исследования, нежели к области религии. Так что – вперед, без опаски, со спокойной душой!

### Пророческий сан – одно, а царский – другое

Читатель [должен] знать, что пророчество (рисаля) отлично от царствования (мульк) и что между этими двумя понятиями нет никакой прямой необходимой связи (талязум). Пророчество представляет собой один тип достоинства, в то время как царствование – другой. Сколько же было царей, которые не являлись пророками, и сколько было у Бога пророков, которые не были царями! На самом деле, большинство известных нам пророков были просто пророками.

[Пророк] Иисус, сын Марии, был пророком христианского послания (да'ва) и главой (за'им) христиан. Вместе с тем, он учил о подчинении кесарю, признавая его власть. Это он адресовал своим последователям красноречивое изречение: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божье Богу!» (Мф. 22: 21). А [пророк] Иосиф, сын Иакова, занимал государственную должность ('амиль) при египетском царе<sup>7</sup> <...> [50] И в истории пророков мы находим лишь редкие примеры лиц, которым Бог даровал одновременно и пророчество, и царство.

Так входит ли Мухаммад в число таковых или же он был только пророком, а не царем?

### Тезис о Пророке как еще и царе

Нам неизвестно, чтобы кто-нибудь из богословов ('уляма') явно высказывался по этому вопросу, и в доступных нам источниках нет сведений о чем-либо обращении к нему. Вместе с тем, индуктивным путем можно сделать такое заключение: рядовой ('амми) мусульманин чаще всего склонен к убеждению, что Пророк был царем-пророком, который посредством ислама учредил гражданско-политическое государство (дауля маданиййа сийасиййа), лично выступая в качестве его правителя (малик) и главы (саййид).

<sup>5</sup> § 2.2. с. 48–63.

<sup>6</sup> В смысле пророческого сана автором синонимично употребляются термины «посланничество» (рисаля) и «пророчество» (нубувва). При переводе мы будем придерживаться второго обозначения.

<sup>7</sup> Здесь и далее отточие в переводе указывает на сокращение оригинального текста.

Наверное, именно это мнение больше всего соответствует доминирующим среди мусульман предпочтениям и предрасположениям. Таковым, по-видимому, выступает и мнение большинства мусульманских богословов. Ибо, если им приходится затрагивать какую-нибудь тему, связанную с означенным вопросом, они тут же склоняются к рассмотрению ислама в качестве политической общности (*вахда сийасиййа*), как основанного Пророком государства (*дауля*)<sup>8</sup> <...>

### **Пророчество (*рисаля*), а не правление (*хукм*); религия (*дин*), а не государство (*дауля*)<sup>9</sup>**

#### **Мухаммад был пророком (*расуль*), а не царем (*малик*)**

[64] Мы видели, с какими труднопреодолимыми препятствиями непременно сталкиваются те, кто хочет разделить воззрение, согласно которому к своему пророческому сану Пророк присоединял также статус политического царя (*малик*)<sup>10</sup> и основателя политического государства...

На усмотрение читателя остается одно-единственное учение, которое ему подобает принять <...> а именно, что Мухаммад был лишь пророком, несшим религиозное послание (*да'ва*) – послание чисто религиозное, к которому не применялось никакое стремление к царствованию, никакая ориентация на [создание] государства. У Пророка не было царства (*мульк*) или управления (*хукума*); он не учреждал [65] государства (*мамляка*) в том смысле, в каком политически понимается это слово и его синонимы. Подобно его братьям из числа прежних пророков, он выступал лишь в качестве пророка, а отнюдь не как царь, основатель государства или агитатор за таковое.

Это высказывание для читателя непривычно. Оно может резать слух мусульманину. Но в нем есть значительная доля логики, и оно зиждется на солидных доводах.

### **Пророческое лидерство (*за'амат ар-рисаля*) и лидерство царское (*за'амат аль-мульк*)**

Прежде чем приступить к обоснованию этого положения, подобает предостеречь читателя от ошибки, которую может совершить человек, не искушённый в деле исследования и не внимательный [к некоторым деталям]. Дело в том, что сама пророческая миссия предполагает, чтобы у пророка было определенного рода лидерство (*за'ама*) и власть (*султан*) над его народом. Но таковое не имеет ничего общего с лидерством царей и их властью над своими подданными. Посему не следует путать пророческое лидерство с лидерством царским. Надо заметить, они настолько разные, что скорее предстоят как противоположности.

Мы убедились выше, что лидерство Моисея и Иисуса среди своих последователей не было царским лидерством. Таковым не являлось и лидерство большинства пророков.

<sup>8</sup> Далее (с. 50–63) А. Абдарразик обращается к трем аспектам деятельности Пророка, которые носят политический характер: 1) ведение джихада (военных действий); 2) сбор и распределение закята (нормативная милостыня), джизии (дань с покровительствуемых иноверцев), военных трофеев и т. п.; 3) назначение наместников в некоторых областях. По его мнению, все эти аспекты носят акцидентальный характер, сугубо внешние по отношению к собственно пророческой миссии. Касательно джихада автор дополнительно замечает, что применение насилия призвано отстоять светские/государственные интересы, но никак не соответствует природе пророчества, ибо пророки обращают людей в веру посредством убеждения, а не меча, как об этом учил сам Пророк, провозглашая кораническую заповедь: «Нет принуждения в религии» (2:256; см. также 3:20, 10:99, 16:125, 88:21).

<sup>9</sup> § 2.3. с. 64–80.

<sup>10</sup> См. примеч. 3.

Совершенство пророков<sup>11</sup>

Природа истинной (*садыка*)<sup>12</sup> пророческой миссии (*да'ва*) первейшим образом предполагает наличие у ее носителя определенного рода физического (*хисси*) совершенства: ни в аспекте тела, ни в аспекте характера не должно быть никакого дефекта, ничего отталкивающего. Так как он – лидер, ему надлежит иметь внушающую благоговейный страх харизму (*хайба*) и симпатию (*джазибиййа*), склоняющую к нему сердца мужчин и женщин. По этой причине и поскольку он получает [откровение свыше], Пророк должен обладать духовным (*рухи*) совершенством, необходимым для связи с горным сообществом (*аль-маля' аль-а'ля*)<sup>13</sup>.

Эта миссия требует также, чтобы среди своего народа пророк обладал значительным общественным превосходством (*тамаййуз иджтима'и*), [66] как об этом сказано [в одном хадисе]: «Воистину Бог воздвигает в пророки лишь тех, кто пользуется почетом ('изз) в его народе, защитой (*ман'а*) со стороны его клана»<sup>14</sup>.

Схожим образом пророческая миссия требует и определенного рода силы (*кувва*), благодаря которой слово пророка будет веским, а его призыву станут внимать люди. Ведь Бог не являет миссию всеу, не воздвигает носителя истины, которому бы Он не пожелал, чтобы его миссия исполнилась, а ее принципы утвердились на вечной скрижали мира и стали одними из его реалий. «Воистину Мы только с тем и воздвигли пророков, чтоб с соизволения Нашего люди повиновались им» (4:64) <...>

Да, пророческий сан (*макам ар-рисаля*) предусматривает для пророка такую власть (султан), которая идет дальше власти правителя (*хаким*) над управляемыми (*махкум*) и даже – отца над сыном. [67] В ведении дел (*сийасат*)<sup>15</sup> народа пророк может играть роль, схожую с ролью царей, но у него есть одна роль, которая свойственна только ему и которую ни с кем другим он не разделяет.

Эта роль состоит в том, чтобы дойти до находящихся в телах душ, снять покровы с сердец и заглянуть в них. Пророк имеет право, и скорее должен, проникнуть в сердца своих последователей, дабы постичь истоки любви и ненависти, корни добра и зла, колыбели дум и очаги искушений, сокровищницы намерений и родники нравов. У него есть и внешняя деятельность, касающаяся управления массой (*сийасат аль-амма*), и деятельность внутренняя, связанная с регулированием (*тадбир*) отношений между партнерами, союзниками (ед. ч. *халиф*), господином и рабом, родителем и сыном, а также регулированием тех взаимоотношений, которые супруги скрывают от посторонних. Он печется о явном и сокрытом, телесном и духовном, о земных и небесных взаимоотношениях наших. За ним – ведение дел (*сийаса*) и в этой жизни, и в будущей<sup>16</sup> <...>

<sup>11</sup> Слово «совершенство» (*камаль*) употребляется автором в близком к аристотелевскому понятию «энтелехия».

<sup>12</sup> В смысле «эффективной».

<sup>13</sup> С Богом и небесными ангелами; аллюзия на аят Корана 38:69.

<sup>14</sup> Как указывает автор в примечании, в сводах аль-Бухари (ум. 870) и Муслима (ум. 875) дается версия: «Пророки воздвигаются из знатных [кланов] их народов (*ахсаб кауми-ха*)».

<sup>15</sup> Арабское слово сийаса, которым в современном арабском языке передается понятие «политика», традиционно имело более широкий смысл – «правление», «ведение».

<sup>16</sup> В следующем подпараграфе («Свойственное Пророку совершенство», с. 67–69) указывается, что все сказанное о совершенстве пророков в еще большей степени относится к пророку Мухаммаду.

### О терминах

[69] Нам хотелось бы обратить внимание читателя и на такой аспект данного вопроса. Есть слова, которые в одних случаях употребляются как синонимы, а в других – как различные по смыслу. Вследствие этого порой возникает путаница, споры и некорректные суждения. К таким словам относятся *малик*, *султан*, *хаким*, *амир*, *халифа*; *дауля*, *мамляка*, *хукума*, *хияляфа*<sup>17</sup> и т. п.

Если мы здесь ставим вопрос о том, был ли Пророк малик (царь) или нет, то так мы хотим выяснить, был ли у него, помимо пророческого, иной статус (*сыфа*), исходя из которого можно было бы утверждать, что он действительно основал – или начал основывать – некую политическую общность (*вахда сийасиййа*). В нашем употреблении *малик* (или, если хотите, назовите его *халифа*, *султан*, *амир* или любым другим таким именем!) [70] означает правитель (*хаким*) народа, обладающего гражданско-политической общностью; а под *хукума*, *дауля*, *салтана*<sup>18</sup> или мамляка понимаем то, что политологи имеют в виду под словами *kingdom*, *state*, *government* и им подобными.

Мы не сомневаемся в том, что ислам образует религиозную общность (*вахда диниййа*) и что мусульмане как таковые составляют единую общину (*джама 'а вахида*). Пророк призывал к такой общности, успев реализовать ее до своего ухода из жизни. Сам он стоял во главе этой религиозной общности, выступал в качестве ее бесспорного предводителя (*имам*), руководителя (*мудаббир*) и вождя (*саййид*). За такую мусульманскую общность Пророк боролся и словом, и мечом. К нему нисходила Божья помощь (*наср*) и победа (*фатх*)<sup>19</sup>, а ангелы небесные поддерживали его и укрепляли в нем силы, пока он не передал свою послание и не исполнил возложенную на него миссию. Над своим народом он обладал такой властью (*султан*), какой не было ни у одного правителя (*малик*) ни до, ни после него: «Воистину Пророк имеет право на верующих более, чем те сами на себя» (33:6); «Если Бог и Пророк Его решат о чем-либо, у верующего и верующей нет уже права выбора; а тот, кто слушается Бога и Пророка, далек от пути истинного» (33:36).

Если кто-то захочет назвать ту религиозную общность – государством (*дауля*), ту власть (*султан*) Пророка, абсолютную пророческую власть, – царством (*мульк*) или халифатом (*хияляфа*), а самого Пророка – царем (*малик*), халифом, султаном и т. п., то он волен это сделать. Ведь сие лишь названия, а на них не стоит заикливаться. Главное, как было отмечено, – стоящий за ними смысл, и мы его уже определили для читателя.

[71] Да, главное состоит в том, чтобы прояснить, было ли лидерство (*за'амат*) Пророка в его народе пророческим (*за'амат рисаля*) или царским (*за'амат мульк*); были ли те проявления власти (*валяйя*), которые порой мы видим в биографии Пророка, проявлениями политического управления (*дауля сийасиййа*) или же проявлениями религиозного главенства (*ри'аса диниййа*); была ли та общность (*вахда*), во главе которой стоял Пророк, государственной, политической или же чисто религиозной общностью; наконец, был ли Пророк только пророком или же пророком-царем?

### Коран отрицает, что Пророк был царем (хаким)

Священный Коран ясно подтверждает тезис, согласно по которому Пророк не имел касательства к политической власти. Коранические стихи согласны в том, что его пророческое (*самави*) служение не выходило за рамки передачи (*балаг*) [Божьего

<sup>17</sup> В данном контексте под словами *малик*, *султан*, *хаким* и *амир* понимается «царь»/«правитель»; *халифа* – «халиф»; *дауля*, *мамляка* и *хукума* – «царствование»/«правление»; *хияляфа* – «халифат» (как система правления).

<sup>18</sup> Букв.: султанство; от *султан*, «властелин».

<sup>19</sup> Аллюзия на аят 110:1.

послания], свободно от всякого [политического] властвования (*султан*): «Кто повинуется Пророку, тем самым повинуется и Богу; а если кто отказывается, то ведь Мы не назначали тебя надзирателем (*хафиз*) над ними» (4:80); «Народ твой отверг его (Коран), хотя он – истина; объяви им: я вам не блюститель (*вакиль*)...» (6:66); «... Была бы на то воля Божья, [аравитяне] не были бы многобожниками, – Мы не ставили тебя над ними надзирателем, ты им не блюститель» (6:107); «Если бы Господь того восхотел, все, кто на земле, уверовали бы; неужто станешь ты заставлять людей насильственно обращаться в веру?!» (10:99); «... Кто пойдет верным путем, тот следует на пользу себе, а кто уклоняется, тот уклоняется сам себе во вред – я вам не блюститель» (10:108)<sup>20</sup>.; «Если они отвернутся, тебя Мы не воздвигли блюстителем над ними; ты обязан лишь передать [послание]» (42:48); «... над ними ты не принудитель (*джаббар*)<sup>21</sup>...» (50:45); «... не властелин (*мусайтыр*)...» (88:21–24).

[72] Как видит читатель, Коран явно запрещает, чтобы Пророк был надзирателем над людьми, блюстителем, принудителем или властелином; чтобы он имел право насильно обращать людей в веру. А кто не блюститель, не принудитель и не властелин, тот не является царем (*малик*), ибо неограниченное, абсолютное властвование и принуждение служат неперемными атрибутам царского правления <...>

Из Корана ясно следует, что Пророк не имел никакого права [власти] над своим народом, кроме пророческого. Будь он царем, [73] Пророк обладал бы и положенными царю правами. Ибо царские права иные, нежели пророческие<sup>22</sup> <...>

Итак, Коран четко свидетельствует, что Мухаммад был лишь пророком, подобно прежним пророкам. Также Коран ясно указывает, что задача Пророка исключительно состоит в том, чтобы довести до людей Божье послание, – ему в обязанность вменялась лишь эта передача. Он не отвечает за то, чтобы люди приняли его послание, и не должен принуждать их к этому<sup>23</sup> <...>

### Сунна сие также отрицает

[76] Если от Божьего Писания переходить к пророческой Сунне, то здесь мы найдем еще более явные свидетельства об этом.

Как передает автор<sup>24</sup> книги *ас-Сира ан-набавиййа* («Жизнеописание Пророка»), к Пророку однажды явился некий человек по некоторому делу. Когда он предстал перед Пророком, его охватил панический страх и пробила крупная дрожь. «Не пугайся, – успокоил его Пророк, – ведь я не царь (*малик*) и не принудитель (*джаббар*), а всего лишь сын курайшитки, которая питалась вяленным мясом».

Согласно еще одному хадису, когда через [архангела] Исафила ему был представлен выбор – быть пророком-царем (*наби малик*) или пророком-служителем (*наби 'абд*), Пророк посмотрел в сторону [архангела] Гавриила, словно испрашивая совета, и тот опустил взгляд долу, указывая на скромность (по другой версии, Гавриил посоветовал проявить скромность). И Пророк ответил: «пророком-служителем».

Это еще раз показывает, что Пророк не был царем и не стремился к царству <...>

### С таковым несовместима и сама природа ислама

Ислам представляет собой религиозный призыв (*да'ва диниййа*) к [почитанию] Бога, а также одно из учений, предназначенных благоустроить (ислах) человеческий род, указать ему на средства приближения к Богу и открыть перед ним путь к вечно-

<sup>20</sup> Далее следуют близкие по смыслу аяты 17:54, 25:43 и 39:41.

<sup>21</sup> Как указывает автор в примечании, у некоторых арабов *аль-джаббар* означает *аль-малик* (царь, король...).

<sup>22</sup> В этой связи цитируются аяты 7:188, 11:12, 13:7, 18:110, 22:49, 38:70 и 41:6.

<sup>23</sup> Далее следуют аяты 5:92, 5:99, 7:184, 10:2, 13:40, 16:35, 16:64, 16:82, 17:105, 19:97, 20:1–3, 24:54, 25:56, 27:91–92, 29:18, 33:45–46, 34:28, 34:46, 35:23–24, 36:17, 38:65, 46:9, 48:8, 5:92, 67:26, 72:20–23.

<sup>24</sup> Ахмад Зайни Дахлян (ум. 1886).

му блаженству, Богом уготованному для праведных служителей Его. [77] Это – религиозная общность, с помощью которой Бог желает соединить всех людей и объять все части земли <...>

Призыв к братанию всего мира по религии вполне соответствует принципам разума, и люди по своей природе предрасположены к его осуществлению. Более того, Бог обещал торжество этого дела<sup>25</sup> <...>

[78] Да, разумно представить, чтобы весь мир принял единую религию, чтобы все человечество образовало единую религиозную общность. Но чтобы весь мир принял единое правительство (хукума), организовался в единую политическую общность, – это скорее чуждо человеческой природе и не предусмотрено Божьей волей.

Более того, сие относится к делам земной жизни (*аград дунявиййа*), которые Всевышний оставил на наше усмотрение – дабы люди свободно распоряжались ими, в соответствии с тем, что подсказывают их разум, знания, интересы, желания и стремления. Великая мудрость Божьего замысла состоит как раз в том, чтобы люди жили разными [государственно-политическими общинами]: «Если бы Господь того захотел, Он сделал бы человечество единой общиной (*умма*); но людские [сообщества] не перестанут различаться..., и именно ради этого Бог создал их» (11:118–119)<sup>26</sup>. И [Богу угодно], чтобы сохранилось то сдерживание (*тадафу*), посредством которого Бог желает поддержать цивилизацию (*умран*): «Если бы Бог не удерживал одних людей против других, земля наполнилась бы смятением; однако милостив Он ко [всем] людям» (2:251) <...>

Сие суть вопросы земные, в отношении которых сам Пророк отрицал за собой право выносить решение (*хукм, тадбир*), заявив: «Вы лучше посвящены в делах земной жизни вашей (*антум а'лям би-шу'ун дунйакум*)!»<sup>27</sup>.

И таковые, как и вся земная жизнь от начала и до конца, со всеми ее стремлениями и целями, [79] для Бога ничтожнее того, чтобы Он поручил ее устройство (*тадбир*) чему-либо иному, кроме нашего собственного разума <...> а для пророков Божьих – такие дела не столь значительны, чтобы они заботились о них и занимались их устройством.

### О некоторых занятиях, внешне похожих на политические

Пусть читателя не смущает тот факт, что порой в биографии Пророка встречается занятие, похожее на политическое (*'амаль хукуми*), [т. е. на свидетельствующее] о проявлении царской, государственной власти (*мазхар ли-ль-мульк ва-д-дауля*). Ибо если внимательно присмотреться, то обнаружится, что таковым оно не является. Скорее это лишь одно из средств, к которым Пророк вынужден был прибегать, дабы укрепить религию и поддержать послание.

Нет ничего странного в том, что одним из таких средств стал джихад. Да, это суровое средство. Но откуда знать, порой зло необходимо для [достижения] добра. В некоторых случаях приходится разрушать, чтобы потом строить <...>

<sup>25</sup> Далее следуют аяты 14:47, 24:55, 48:28, 61:7–9.

<sup>26</sup> Отметим, что другие толкователи, наоборот, понимают эти аяты в смысле невозможности существования единой религиозной общины.

<sup>27</sup> Речь идет о знаменитой истории с «опылением пальм» (*та'бир ан-нахль*). Вскоре после переселения в Медину Пророк однажды наблюдал, как местные жители опыляют пальмы. Поинтересовавшись, в чем состоит смысл их действий, он заметил: «Если бы вы и не делали этого, урожай был бы таким же». К его мнению послушались, но на следующий год урожай был совсем плох. И тогда Пророк изрек означенные слова.

## Итог

[80] В свете изложенного читателю становится ясно, что не только Коран запрещает нам думать, будто Пророк, одновременно с религиозной проповедью, призывал также к политическому государству. И не только Сунна удерживает от этого. К Писанию и Сунне здесь присоединяются доводы, апеллирующие как к разуму, так и к сущности пророческой миссии.

Власть (валяйя) Пророка над верующими была властью пророческой, не смешанной с чем-либо политическим. Вот именно: не было ни правительства, ни государства, ни чего-либо из политических аспектов или из занятий, свойственных царям и правителям.

Надеемся, что теперь читатель пришел к ответу на поставленный выше вопрос – об отсутствии, во времена Пророка, каких-либо проявлений политического правления и государственной деятельности; что он понял, почему не было тогда никакой правительственной организации – ни правителей (ед. ч. *вали*), ни судей (ед. ч. *кады*), ни ведомств (ед. ч. *диван*), ни прочих [институтов]. И [наконец] мгла охватившей его растерянности стала светом, а огонь – спасительной прохладой<sup>28</sup>.

Религиозное единство и арабы<sup>29</sup>

## Ислам – религия, обращенная не только к арабам

[81] Как ты уже знаешь, ислам – это возвышенное послание (*да'ва самийя*), дарованное Богом во благо всему миру: на Востоке и на Западе, арабам и неарабам, мужчинам и женщинам, богатым и бедным, образованным и неграмотным. Ислам – это религиозное единство, которым Бог пожелал объединить людей, охватить все части света.

Ислам никоим образом не является [исключительно] арабским посланием, арабским единством, арабской религией. Он не отдает предпочтения какому-либо народу (*умма*), языку, региону, эпохе или поколению перед другими, разве что по их благочестию (*таква*). И это при том, что Пророк был арабом, по природе своей испытывал любовь к арабам и восхвалял их, а Божье Писание<sup>30</sup> ниспослано на ясном арабском языке<sup>31</sup>.

**Аравия (аль-'арабийя) и религия (ад-дин)**<sup>32</sup> [82] Разумеется, было необходимо, чтобы исламское послание предстало на арене бытия, утвердилось в качестве одной из реальностей (ед. ч. *хакыка*) этого мира (*аль-каун*), и чтобы от имени Всевышней Святости (*аль-кудус аль-а'ля*) такое послание донес людям пророк (*расуль*), избранный Самим Богом. Для этой миссии Богу было угодно Своим пророком избрать [человека] не из каких-либо иных племен, а именно из арабских, среди же арабов – именно из сынов Измаила, среди сынов Измаиловых – именно из кинанитов, среди кинанитов – именно из курайшитов, среди курайшитов – именно из хашимитов, среди хашимитов – именно Мухаммада ибн Абдаллаха.

В этом выборе заключена великая Божья мудрость (*хикма*), которую нам может быть дано постигнуть, а может и нет. «Господь твой создает, что пожелает, и избирает, [кого пожелает]; нет у них (творений) [такого] выбора; превыше Он того, чтоб у Него были соучастники! Знает Господь твой, что утаивают их сердца и что являют» (28:68–69).

Раз Писание – арабское и посланник – араб, то вполне естественно, что исламское послание сначала распространялось среди арабов прежде чем достигло других народов. Естественно также, что именно арабы были первыми, до слуха которых

<sup>28</sup> Слова об обращении огня в спасительную прохладу – аллюзия на аят 21:69, повествующий о чудесном спасении Авраама от пламени костра.

<sup>29</sup> § 3.1, с. 81–89.

<sup>30</sup> То есть Коран.

<sup>31</sup> Аллюзия на аяты 16:103, 26:195 и др.

<sup>32</sup> Или: арабизм и религия; под «религией» подразумевается ислам.

донеслась речь означенного благовестителя и увещевателя, первыми, кого этот глашатай (*ад-да'у*) призвал обратиться к Богу, первыми, кого он попытался наставить на путь истинный. Так Пророк Божий сначала проповедовал среди своих ближайших соплеменников-[курайшитов], а потом среди своих соотечественников-арабов. Он усердствовал до тех пор, пока, Божьим содействием, все арабы не вняли его призыву. Под водительством (*за'ама*) этого верного<sup>33</sup> пророка те стали первыми, кого скрепила религиозная общность (*вахдат ад-дин*).

### Религиозная объединённость (*иттихад*) арабов при их политической розни (*ихтиляф*)

[83] Аравия, как известно, была населена этносами, различающимися по своему родоплеменному происхождению, говорящими на разных диалектах и проживающими в отдаленных друг от друга областях. Они различались также в плане политической общности (*вахда*). Некоторые из них подчинялись Византии, другие существовали самостоятельно. Все это с необходимостью влечет за собой великое разнообразие между этими народами в отношении форм власти, способов управления, обычаев и нравов, а также во многих сферах материально-экономической жизни.

Во времена Пророка все эти разобщенные народы объединились вокруг исламского призыва и под его знаменем, милостью Божьей стали братьями<sup>34</sup>, которые связаны узами религии и собраны вместе под одной крышей, воздвигнутой водительством Пророка, его добротой и милосердием. Они сделались одним народом, с одним водителем – Пророком.

Такая общность, сложившаяся во времена Пророка, никак не представляла из себя общность политическую. Она не имела ничего из атрибутов государства (*дауля*) и власти (*хукума*). Это было не что иное, как религиозная общность, свободная от примеси политики: единство по вере (*иман*) и религиозной идеологии (*мазхаб*), но не единство по государственности и политическим идеологиям (*мазахиб аль-мульк*).

### Установления (*анзыма*) ислама – религиозные, а не политические

Это явствует из биографии (*сира*) Пророка. Ибо нам неизвестно, чтобы он занимался каким-нибудь управлением (*сийасат*) разных народов, либо менял что-нибудь в существующих у них способах правления (*асалиб аль-хукм*), административных (*идари*) или судебных (*када'у*) системах (*анзыма*), [84] либо пытался вмешиваться в социальные или экономические отношения, сложившиеся у этих народов или между ними и другими народами.

И ни разу мы не слышали, чтобы он сместил какого-то правителя, назначил судью или учредил ночной дозор; установил какие-либо нормы касательно торговли, земледелия или ремесел. Нет, Пророк оставил за ними ведение всех подобных дел, заявив: «Вы лучше посвящены в таковые»<sup>35</sup>. Так все эти народы [продолжали жить] согласно имевшемуся прежде у них [уровню] гражданского (*маданиййа*) и политического (*сийасиййа*) единства, порядку или анархии, будучи не связаны между собой, кроме отмеченного выше единства по исламу, его установлениям и нравам.

Кто-то может возразить: установлений, нравов и законов, которые Пророк дал арабским народам, а также неарабским, было достаточно много. И среди них – такие, которые в значительной степени затрагивали большинство сторон их уклада. К таковым относятся установления о мерах наказания [за преступления]; о войске и

<sup>33</sup> Араб. *аль-амин* (надежный, верный) – прозвище, которое Мухаммад снискал среди соплеменников еще до призвания на пророческое служение.

<sup>34</sup> Аллюзия на аят 3:103.

<sup>35</sup> См. примеч. 27 и соответствующий основной текст.

джихаде; о торговле, ссудах и закладах; о манерах касательно сидения<sup>36</sup>, хождения и разговора; и еще много тому подобного. Кто собрал арабов вместе на основе этих многочисленных норм, унифицировал их уклады, нравы и законы в тех масштабах, как это сделал ислам, – кто так объединил их, тот также унифицировал их гражданские установления и непременно организовал в единую политическую общность. Значит, арабы сделались единым государством, чьим главой (*за'им*) и правителем (*хаким*) был сам Пророк.

Но если внимательно присмотреться, то обнаруживается, что все правила, нормы и нравы, учрежденные исламом и заповеданные Пророком мусульманам, ничего общего не имеют ни с методами политического правления, ни с формами организации гражданского государства. И если их собрать вместе, то они составляют лишь малую долю тех политических принципов (*усул сийасиййа*) и законов (*каванин*), которые необходимы для устройства гражданского государства.

[85] Все, что принес ислам касательно вероучения (*'ака'ид*), межличностных отношений (*му'амалят*), нравов (*адаб*) и мер наказания (*'укубат*), суть религиозный закон (*шар' дини*), исключительно посвященный Богу и ориентированный на религиозное благо людей. При этом не имеет значения, ясно ли нам это религиозное благо или же оно скрыто от нас; и неважно, заключено ли в данных установлениях гражданское благо для людей или нет – об этом не говорят ни небесный Закон, ни Пророк.

### Ослабление политической раздробленности арабов при Пророке

В те времена у арабов, хотя исламский Закон и связал их воедино, сохранились прежние различия (*табайун*) в сфере политики, равно как и в других аспектах гражданской, общественной и экономической жизни. С тем же правом о них можно было говорить как о разных государствах, правда в той степени, в какой к жизни тогдашних арабов приложим термин «государство» (*дауля, хукума*).

Именно такая ситуация сложилась у арабов ко дню, когда Пророк отошел к горнему братству<sup>37</sup>: единая религиозная общность, под сенью которой скрыты, за редкими исключениями, абсолютно различные государства. Такова непререкаемая истина.

Правда, у нас может возникнуть опасение, что для читателя окажется неясным вопрос об упомянутых нами различиях между арабскими народами времен Пророка и что его обманет та гармоничная картина, в которой историки пытаются представить этот период. Да будет известно, что, во-первых, историография (*фанн ат-тарих*) пестрит ошибками – о, как же часто она ошибается и какими великими бывают ее заблуждения!

Во-вторых, факт заключается в том, что многие проявления антагонизмов (*таннафур*) и различий (*табайун*) между арабами исчезли после того, как ислам воедино связал их сердца, собрал их вокруг одной религии, общих установлений (*анзыма*) и нравов (*адаб*).

В-третьих, вспомним и о сказанном нами выше касательно аспектов религиозного главенства, каковым обладал Пророк. Поэтому не удивительно, что проявления различий между арабскими народами смягчились, острота их притупилась, [86] накали их стих. «Сердца ваши, прежде враждовавшие, Бог сплотил в любви, по милости Его сделались вы братьями; от самого края пропасти спас Он вас» (3:103).

Вместе с тем, арабы продолжали существовать как различные народы и разрозненные государства. Таково было их естественное (*таби'ий*) [состояние], чью остроту можно было бы ослабить, последствия – уменьшить, но нельзя, чтобы эти раз-

<sup>36</sup> Или: собрания; араб. *джулюс*.

<sup>37</sup> Араб. *ар-рафик аль-а'аля*; т. е. к Богу, ангелам, пророкам и святым; аллюзия на аят 4:69 и посмертные слова Пророка – «Уж лучше к братству горнему, райскому!» подробнее об этом см.: [Ефремова, Ибрагим, 2009, с. 951].

личия исчезли без следа. Ведь как только Пророк отошел к горнему братству, тотчас о себе дали знать коренные причины этих различий. Каждый из арабских народов вновь осознал свою специфическую индивидуальность и независимое существование. Арабское единство, учрежденное при Пророке, оказалось на грани уничтожения – «в отступничество (*ридда*) впало большинство арабов, за исключением жителей Мекки, Медины и Таифа»<sup>38</sup>.

### Со смертью Пророка пришел конец [религиозному] лидерству

Единство арабов, как ты уже знаешь, было единством исламским, а не политическим. И лидерство (*за'ама*) Пророка над ними было лидерством религиозным, а не гражданским. Их покорность перед ним зиждилась на убеждении (*'акыда*) и вере (*иман*), а не на управлении (*хукума*) и власти (*султан*). Арабы образовали во круг него общность, которая была ориентирована исключительно на Всевышнего и при которой они обретали дары небесного откровения, Божьи повеления и запреты: «Очищает их [от греховного], учит Писанию и мудрости» (3:164).

Это главенство Мухаммада, сына Абдаллаха ибн Абдальмутталиба, курайшита-хашимита, [87] принадлежало ему отнюдь не благодаря его собственной личности или происхождению, а потому, что он был пророком Бога: «И речи ведет он не по прихоти своей» [53:3], но по [откровению], исходящему от Всевышнего и [дарованному] через Его ангелов почитаемых (*мукрамунозное* место, поскольку он (Пророк) выступал «печатью пророков» (*хатам ан-набиййин*)<sup>39</sup>. Божья миссия не может ни наследоваться от Пророка, ни перениматься от него посредством дарения (*'ама'*) или уполномочивания (*таукиль*).

### Пророк никого не назвал в качестве преемника

Пророк отошел к братству горнему, никого не назвав (глагол *самма*) преемником (глагол *халляфа*) и ни на кого не указав как на заместителя своего [во главе] народа. К тому же, за всю свою жизнь он ни разу не упомянул о чем-либо таком, что называют «исламским государством» (*дауля*) или «арабским государством».

Но упаси Боже [от предположения], будто Пророк мог отойти к горнему братству, не передав Его послание в полном виде, не указав своему народу все основоположения религии, без малейшей неясности или двусмысленности. Входило бы в его миссию создание государства, разве мог бы он оставить мусульман в столь удручающем неведении касательно организации этого государства, так что по его уходе те оказались в замешательстве и стали рубить головы друг другу?!

Как мог Пророк не дать наставлений о том, кто должен был принять власть в государстве – ведь именно это и составляет первейшую заботу основателей государств, от древнейших времен и до наших дней?!

Как мог он не оставить мусульманам никаких указаний на сей счет?! Как он мог бросить их жертвами такого беспросветного смятения, при котором они едва не поубивали друг друга, хотя тело Пророка еще находилось среди них, притом не подготовленное к погребению и не преданное земле?!

### Учение шиитов о назначении преемником (*истихляф*) Али

Читателю надлежит знать, что, по единогласному мнению шиитов, Пророк определил (*'аййана*) Али в качестве своего преемника (*ли-ль-хильфа*) над мусульманами. [88] Мы не намерены задерживать внимание на обсуждении этого взгляда, ибо в нем слишком незначительна доля, заслуживающая научного рассмотрения.

<sup>38</sup> Автор цитирует здесь «Историю» Абу-ль-Фиды (ум. 1331).

<sup>39</sup> То есть завершителем пророческой череды, последним пророком. О Мухаммаде как о «печати пророков» свидетельствует аят 33:40.

Согласно Ибн-Хальдуну [ум. 1406], тексты (ед. ч. *насе*), «которые они (шииты) передают и трактуют соответственно своему учению, не известны ни корифеям Сунны, ни передатчикам шариата. Большинство этих текстов поддельные, либо линии их передачи ненадежные, либо они далеки от их дурных толкований»<sup>40</sup>.

### Учение некоторых о назначении преемником (*истихляф*) Абу-Бакра

Имам-захирит Ибн-Хазм [ум. 1064] придерживался мнения некоторых людей о том, что Пророк ясным (*джали*) образом указал (*насса*) на Абу-Бакра как на своего преемника (*истихляф*) по [управлению] делами людей. Ибо мухаджариты и ансариты единогласно называли его преемником (*халифа*) Пророка, а на [арабском] языке [эпитет] *халифа* прилагается к человеку, которого [правитель] оставляет после себя преемником (*йастахлиф*), но никак не к тому, кто окажется преемником [правителя], не будучи назначенным им. С филологической точки зрения, иное толкование никак не допустимо. И на сей счет Ибн-Хазм приводит довольно пространное рассуждение<sup>41</sup>.

Однако отстаивание такого мнения есть грубое упрямство, ибо оно не имеет под собой какого-либо истинного основания. Мы обратились к доступным нам книгам по языкознанию, но в них мы не нашли ничего такого, что поддерживало бы означенное утверждение имама Ибн-Хазма.

Также мы обнаружили, что передатчики [хадисов] единогласно сообщают о разногласии между сахабитами в отношении присяги Абу-Бакру и об отказе некоторых почтенных сахабитов присягнуть ему.

К нам попала и речь Умара ибн аль-Хаттаба, в которой тот оправдывается за сказанное<sup>42</sup> им в день кончины Пророка: «Люди, [89] вчера я наговорил вам такого, что исходило лишь из моего личного мнения, чего не найти в Книге Бога и чего не передавал мне Пророк Божий. Просто мне казалось, что он еще долго будет во главе нас и жить до последнего из нас. Но Господь оставил нам Свою Книгу. Он дал ее в водительство Своему Пророку. Крепко держитесь ее, и Всевышний направит нас, как направлял его. Воистину Бог объединил нас вокруг достойнейшего из нас – сподвижника Пророка Божьего, его товарища по пещере<sup>43</sup>, так что идите и поклонитесь ему в верности»<sup>44</sup>.

Вот перед нами и открылись как эти факты, так и множество им подобных. Отсюда мы поняли необоснованность утверждения, будто Пророк разъяснил вопрос о преемнике (*хилифа*) после его ухода из жизни. Истина же состоит в том, что он не касался чего-либо из аспектов управления (*хукума*) вслед своей кончины, не устанавливал на сей счет для мусульман ничего такого, к чему те могли бы обратиться.

Однако к горнему братству Пророк отошел только после того, как [ниспослание] религии уже завершилось, дар исполнился<sup>45</sup>, исламское послание (*да'ва*) утвердилось на арене бытия. Именно тогда Пророк почил, его миссия (*рисаля*) закончилась. И прервалась та особая связь, которая, в его досточтимом лице, соединяла землю с небом.

<sup>40</sup> Цитата из книги Ибн-Хальдуна *Мукаддима*.

<sup>41</sup> В своем доксографическом сочинении аль-Фисаль фи аль-миляль ва-ль-ахуа' ва-н-нихаль.

<sup>42</sup> По смерти Пророка Умар выступил с такой речью: «Некоторые маловеры заявляют, что Пророк Божий почил. Воистину он не умер, но отправился на встречу с Господом, как некогда ушел Моисей. Ведь после сорокадневного отсутствия тот явился перед соплеменниками, считавшими его уже почившим. Ей-богу, Пророк Божий непременно вернется и отрубит руки и ноги утверждавшим, что его не стало».

<sup>43</sup> Аллюзия на аят 9:40 и на эпизод из истории переселения (*хиджра*) Пророка из Мекки в Медину, когда он с Абу-Бакром скрывались в пещере на горе Саур, в окрестностях Мекки.

<sup>44</sup> Цитата из *Тарих* ат-Табари («История» ат-Табари; ум. 923).

<sup>45</sup> Аллюзия на аят 5:3 – «Сегодня Я завершил для вас [ниспослание] религии вашей, сполна Я вас одарил, одобрил ваше исповедание ислама».

### Арабское государство<sup>46</sup>

#### После Пророка лидерство непременно является политическим

[90] Лидерство (за 'ама) Пророка, как уже говорилось, было религиозным лидерством, исключительно вытекающим из его пророческой миссии. Но с его смертью она прекратилась, а с этим и [такого типа] лидерство. И никому не было дано наследовать Пророку в этом лидерстве, подобно тому как никому не было дано наследовать ему в его пророческой миссии.

Если было абсолютно необходимым, чтобы после смерти Пророка существовало некое лидерство среди его последователей, то оно должно иметь иной тип, нежели тот, которым, как мы знаем, обладал Пророк <...> Оно уже не связано с пророчеством и не основано на религии, а значит, является лидерством нерелигиозного типа. Раз оно нерелигиозное, то не больше и не меньше, чем гражданское, политическое лидерство – лидерство правления (*хукума*) и властвования (*султан*), но не лидерство религии.

Именно так и получилось<sup>47</sup>.

#### Расхождение арабов относительно присяги [Абу-Бакру]

<...> [Таковы перипетии избрания Абу-Бакра халифом]<sup>48</sup>. [93] Но мусульмане тогда знали, что собираются учредить гражданское, светское государство (*хукума маданияйя дунйавиййа*). Вот почему дозволили себе восстать против такого государства и противостоять ему. Они осознали, что спорят между собой по вопросу, относящемуся к сфере светской жизни (*дунйа*), а не религии; т. е. по политическому вопросу, который не затрагивает их религию и не вредит их вере.

Ни Абу-Бакр, ни кто-либо другой из тогдашних видных (*хасса*) людей, не утверждал, будто главенство (*имарат*) над мусульманами является религиозным постом или будто неприятие этого главенства есть отказ от религии <...> Вместе с тем в ту пору сложилось множество факторов, в результате которых личности Абу-Бакра придали определенную религиозную окраску и создали у ряда людей представление, будто он занимает религиозную должность, на коей замещает Пророка. С этим также возникло утверждение, что главенство над мусульманами представляет собой религиозный пост и замещение (*нийбаба 'ан*) Пророка.

Одним из важнейших факторов, породивших такое утверждение у мусульман, был титул, которым наделили Абу-Бакра – *халифат расул Аллах* (преемник Посланника Божьего).

<sup>46</sup> § 3.2. с. 90–94.

<sup>47</sup> В следующих двух подпараграфах («Влияние ислама на арабов», с. 90–91; «Возникновение арабского государства», с. 91–92) говорится, что арабы, которых ислам объединил в более высокую общность, должны были стремиться создать, на основе этой религиозной общности, арабское государство (в собственно политическом смысле). Сахабиты (сподвижники Пророка), собравшись после его смерти для избрания главы, решали этот вопрос сугубо политическими методами («силой и мечом»), и избранный тогда Абу-Бакр стал первым царем (*малик*) в исламе.

<sup>48</sup> В начале данного подпараграфа (с. 92–93) рассказывается, как на собрании по избранию главы государства спорили между собой мухаджириты и ансариты, а также отдельные видные сахабиты. Присягнуть на верность Абу-Бакру отказались Али ибн Абу-Талиб и Сад ибн Убада.

## Мусульманский халифат<sup>49</sup>

### Восставших против Абу-Бакра называли отступниками

[96] Означенный титул склонял некоторых арабов и мусульман религиозно подчиняться власти (*имарат*) Абу-Бакра наподобие их подчинения Пророку и наделить его царский сан (*макам мулюки*) таким почетом, каковым подобает наделять все, что касается их религии. Поэтому, с их точки зрения, восстание против Абу-Бакра является восстанием против религии, отступлением (*иртидад*) от ислама.

[97] Именно на этом основании, полагаем, возникло утверждение об отказывавшихся от подчинения Абу-Бакру как об отступниках (ед. ч. *муртадд*) и наименование войн Абу-Бакра против таковых «войнами [с] отступничеством» (*хуруб ар-ридда*)<sup>50</sup> <...>

### Войны политические, а не религиозные

[99] Да, мы ни на миг не колеблемся в категорическом утверждении, что многое из того, что называли «войной [с] отступниками» (*харб аль-муртаддин*), в первые дни [правления] Абу-Бакра являлось не религиозной войной, а сугубо политической<sup>51</sup>.

Простонародье полагало ее религиозной, хотя в действительности она совсем не была таковой<sup>52</sup> <...>

### Религиозный нрав Абу-Бакра

[101] Были и другие обстоятельства, связанные с личностью Абу-Бакра, способствовавшие ошибке простонародья в приписывании религиозного характера главенству (*имарат*) Абу-Бакра. Ведь он занимал привилегированное место при Пророке и имел высокую репутацию в деле утверждения [его] религиозной миссии. Таким почетом его окружали мусульмане.

Кроме того, он брал пример с Пророка, шел по его стопам, притом в отношении как личных, так и всех прочих дел. Несомненно, таким же образом Абу-Бакр поступал на посту главы государства. Из всех сил он старался направить его в религиозное русло, насколько было возможно следуя линии Пророка. Поэтому неудивительно, что свой пост в новом государстве, первым правителем (малик) которого он стал, Абу-Бакр облачал во все доступные религиозные одеяния.

### Распространение мнения о халифате как о религиозном институте

[101] Как стало ясно читателю, титул халифат расул Аллах (преемник Посланника Божьего), вкпе с окружающими его обстоятельствами, о которых отчасти упоминалось выше, а на другие нами не было указано, стал одной из причин ошибки,

<sup>49</sup> § 3.3. с. 95–103. В начале данного параграфа (с. 95–96) говорится о появлении данного титула, который обоснован в том плане, что Абу-Бакр, став политическим правителем (*малик*) арабов, выступал преемником Пророка как их лидера (*за'им*).

<sup>50</sup> Далее (с. 97–99) автор показывает преимущественно политический характер движения «отступничества» (*ридда*), охватывавшего Аравию после смерти Пророка и назначения Абу-Бара преемником. [О такой интерпретации ридды, с привлечением дополнительных аргументов, см.: Ибрагим, с. 402–410].

<sup>51</sup> А именно – защита общности/государства арабов (с. 97).

<sup>52</sup> Как замечает далее автор (с. 100–101), среди участников движения ридды вначале могли быть некоторые настоящие «вероотступники» (в том числе претенденты на пророческий сан), но потом эту характеристику некорректно распространили на всех участников этого движения.

которая широко распространилась среди мусульман, создав у них представление о религиозном статусе халифата и о том, что тот, кто управляет делами мусульман, занимает среди них такое же место, какое занимал Пророк.

Таким образом, начиная с эпохи раннего ислама, среди мусульман имело широкое хождение утверждение о том, что халифатский пост – это религиозный сан, замещение (*нийаба 'ан*) Законодателя<sup>53</sup>.

### Роль правителей в утверждении данного мнения

[102] К тому же властодержцы (ед. ч. *султан*) были заинтересованы в распространении указанной ошибки среди народа, дабы для своих тронов соорудить из религии щиты, оберегающие их от восставших. Разными путями – и сколько таковых обнаружится, если к ним обратятся исследователи! – они распространяли это воззрение, убеждая подданных в том, что повиновение правителям (ед. ч. *имам*) является частью повиновения Богу, а послушание их – частью послушания Богу. На этом халифы не остановились, одобряя одобренное Абу-Бакром и осуждая осужденное им: они объявляли властодержца (*султан*) наместником (*халифа*) Бога на земле, Его тенью (*зылл*), простертой над его творениями. Превыше Он многобожных выдумок!<sup>54</sup>

К тому же вопрос о халифате стал включаться в круг религиозных тем, сделался одним из положений вероустава (*'ака 'ид ат-таухид*), и мусульмане стали изучать его наравне с положениями об атрибутах Бога и атрибутах пророков, исповедуя его наподобие исповедания шахады – «Нет божества кроме Бога, Мухаммад – Пророк Божий»!

Таковым было преступление властителей (ед. ч. *малик*) и их тирания против мусульман. Они сбивали народ с правильного пути, скрывая от их очей лик истины. Именем религии заслоняли перед мусульманами путь к свету, деспотически господствовали над ними и унижали, запрещали изучать политические науки. Именем религии обманывали своих подданных, сковывали их умы так, что помимо религии никакого другого источника знания им не оставили, даже в вопросах просто управления (*идара*), чистой политики (*сийаса*). Да и в понимании самой религии они притесняли подданных, загоняя их в строго определенные ими рамки, запирая перед ними любые врата науки, через которые можно было бы вторгаться в запovedные халифами зоны.

Итогом всего этого явилось угасание жизненных импульсов к исследовательской, интеллектуальной деятельности у мусульман. [103] Их поразил паралич в сфере политической мысли и всего того, что касается халифата или халифов.

### Религия не предусматривает халифата

На самом же деле, мусульманская религия совершенно непричастна (*бари '*) к тому институту, который мусульмане называют халифатом, ко всем тем аспектам прельщения и устрашения, величия и силы, с которыми у них ассоциировался данный институт. Халифат ничего общего не имеет с религиозными функциями (ед. ч. *хитма*). Ничего общего с ними не имеют также судопроизводство (*када '*) и прочие государственные должности. Это суть чисто политические функции, к которым религия не имеет касательства: она не знала их и не отрицала; не повелевала и не запрещала. Религия просто оставила эти вопросы на наше усмотрение, чтобы мы осуществляли их согласно императивам нашего разума, опыту разных народов и правилам политической науки (*ас-сийаса*).

Равным образом, к делу религии не имеют какого-либо отношения вопросы об организации мусульманского войска, строительстве городов и приграничных крепостей, системе ведомств (ед. ч. *диван*) – решения по ним принимаются на основе разума и опыта, правил ведения войны, строительного искусства и мнений экспертов.

<sup>53</sup> То есть Пророка.

<sup>54</sup> Аллюзия на аят 9:31.

В религии нет ничего, что запрещало бы мусульманам соревноваться с другими народами во всех социальных и политических науках; ликвидировать ту обветшавшую систему<sup>55</sup>, которой они униженно подчинялись; возводить свою государственность в соответствии с самым новым из того, к чему пришла человеческая мысль, самым прочным из того, на что указывает опыт народов как на наилучшие основы правления <...>

### Список литературы

- Али Абд ар-Разик* (2005) Проблема халифата // Отеч. зап. № 5. С. 307–313.
- Али Абдарразик* (1925) Аль-Ислям ва-усуль аль-хукм: бахс фи аль-хияфа ва-ль-хукума фи аль-ислям (Ислам и принципы правления: исследование о халифате и правлении в исламе). Каир: Матба ‘ат Миср. 104 с. (на араб. яз.).
- Аммар Али Хасан* (2012). Такдим [Введение] // Али Абдарразик. Аль-Ислям ва-усуль аль-хукм [Али Абдарразик «Ислам и принципы правления»]. Каир: Дар аль-киتاب аль-мисри; Бейрут: Дар аль-киتاب аль-любнани. С. 19–69. (на араб. яз.)
- Ефремова Н.В., Ибрагим Т. К.* (2009) Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир. Т. 1. 1062 с.
- Ибрагим Т.* (2015) Коранический гуманизм. М.: Медина. 576 с.
- Мухаммад Амара* (1997) Ма‘ракат аль-ислям ва усуль аль-хукм [Бои вокруг «Ислама и принципов правления»]. Каир: Дар аш-шурук. 432 с. (на араб. яз.).
- Ali Abdel Razik* (2012) Islam and the Foundations of Political Power / Ed. by A. Filal-Amary. Tr. by Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press. 141 p.
- Luay Radhan* (2014) Muslims against the IslamicState: Arab Critics and Supporters of Ali Abdarrazik’s Islamic Laicism. Frankfurt am Main: Peter Lang. 361 p.

## Islam and the Foundations of Political Power

*Ali Abdarrazik*

*Natalia Efremova* – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Department of Eastern Philosophies. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: salamnat@mail.ru

Ali Abdarrazik (1888–1966) is a famous Muslim Egyptian scholar and religious thinker. His book “Islam and the Foundations of Political Power” (1925) has become a manifest of secularism in Islam. It was published in a period following the famous secular reforms undertaken by the Turkish president Kemal Ataturk, in the course of which the caliphate, the Muslim theocratic state, had been abolished. Ali Abdarrazik argues against the predominant view on caliphs and caliphate, approved by Muslim ulemas and widely spread in public circles. The author also proclaimed that Prophet Muhammad hadn’t regarded the exercise of political power as merely accidental to his main task of prophetic mission. After Muhammad’s death the caliphs didn’t continue his prophetic mission, acting only as political leaders.

**Keywords:** Islam, Muslim political thought of the early-to-middle 20<sup>th</sup> century, Ali Abdarrazik, caliph, caliphate, secular and spiritual power, modernism, secularism

### References

- ‘Ammar ‘Ali Hasan (2012) Taqdim. [Introduction]. In: *Ali Abdarrazik. Al Islam wa usul al-hukm* [Islam and the Foundations of Power]. Cairo: Dar al-kitab al-misri; Beirut: Dar al-kitab al-lubnani, p. 19–69. (In Arabic)
- Ali Abd ar-Raziq (2005) Problema khalifata [The problem of caliphate], *Otechestennye zapiski*, no 5, p. 307–313. (In Russian)

<sup>55</sup> То есть халифат.

Ali Abdarraziq (1925). *Al-Islam wa usul al-hukm: bahs fi al-khilafa wa-l-hukuma fi al-islam* [Islam and the Foundations of Power: study of the caliphate and governance in islam]. Cairo: Matba'at Misr. 104 p. (In Arabic).

Ali Abdel Razik (2012) *Islam and the Foundations of Political Power*, ed. by A. Filal-Amary, trans. by Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press. 141 p.

Efremova N.V., Ibragim T.K. (2009). *Zhizn' proroka Mukhammada* [The Life of Prophet Muhammad], vol. 1. Moscow: Lodomir Publ. 1062 p. (In Russian)

Ibragim T. (2015) *Koranicheskii gumanizm* [Koranic humanism]. Moscow: Medina Publ. 576 p. (In Russian)

Muhammad Amara (1997). *Ma'rakat al-islam wa usul al-hukm* [The struggle around "Islam and the Foundations of Power"]. Cairo: Dar ash-shuruq. 432 p. (In Arabic)

## РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

А.А. Терентьев

### О книге Я. Комаровского «Видение единства. Новая интерпретация йогачары и мадхьямаки ‘золотым пандитом’ Шакья Чокденом»<sup>1</sup>

*Терентьев Андрей Анатольевич* – кандидат исторических наук, главный редактор журнала «Буддизм России». 191015, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Таврическая ул., д. 45–82; e-mail: editor@buddhismofrussia.ru

Книга Ярослава Комаровского, доцента факультета религиоведения университета штата Небраска, – это первое систематическое исследование воззрений оригинального тибетского буддийского мыслителя XV в. Шакья Чогдена (Shakya Mchog ldan, gSer mdog Pan chen, 1428–1507) на мадхьямаку и йогачару. Воззрения Шакья Чогдена были слишком смелы для своего времени и в самом Тибете преданы забвению. 24 тома его сочинений стали вновь доступны лишь в 1970-х гг., – и он вновь был признан одним из ведущих тибетских мыслителей.

**Ключевые слова:** Шакья Чокден, Комаровский, Тибет, буддизм, мадхьямака, йогачара

Книга Комаровского – это изложение и анализ воззрений оригинального, почти забытого в Тибете и практически неизвестного на Западе тибетского мыслителя XV в. Шакья Чогдена (Shakya Mchog ldan, gSer mdog Pan chen 1428–1507), принадлежавшего к школе Сакья. Он действительно предложил ни на что не похожее понимание философии мадхьямаки, хотя «новой» (как делает Комаровский в названии своей книги) его концепцию, созданную пять веков назад, уже, наверное, не назовешь.

История тибетской философии пока еще не написана, но благодаря ряду исследований – в особенности С. Рюэгга [Ruegg D.S., 2002], мы получили представление о том, насколько она была богата и противоречива. Однако уже в XV в. в Тибете сложились основные понимания теории *пустоты*, конкурирующие до сих пор: с одной стороны – трактовка, основанная на философских текстах Нагарджуны и его последователей Арьядэвы, Бхавьи, Буддапалиты, Чандракирти и т. д., весьма различно понятая такими мыслителями, как Чже Цонкапа (Tsongkha-pa, 1357–1419)<sup>2</sup> и Горампа Сонам Сенге (Go-rams-pa bSod nams Seng-ge, 1429–1489)<sup>3</sup>, а с другой – апеллирующая к гимнам Нагарджуны и некоторым работам Майтреи-Асанги концепция «пустоты иного» (тиб.: gshan stong) Дольпопы (Dol po pa Shes rab rgyal mtshan 1292–1361)<sup>4</sup>, которая впоследствии также получила много интерпретаций<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Рец. на кн.: Komarovski Y. Visions of Unity. The golden paṇḍita Shakya Chokden's new interpretation of yogācāra and madhyamaka. Albany: State University of New York Press, 2011. (xii+452 p.).

<sup>2</sup> См., например: [Jinpa, 2002].

<sup>3</sup> См., например: [Cabezón and Dargyay, 2006].

<sup>4</sup> Подробнее см.: [Stearns, 1999].

<sup>5</sup> См., например: [Burchardi, 2007].

У Шакья Чогдена Комаровский находит множество оригинальных мыслей и трактовок, однако в первом приближении в его наследии можно выделить две главные темы: (1) создание совершенно новой историко-философской схемы развития философии мадхьямаки и (2) своеобразное понимание сути и соотношения выделенных выше ее основных интерпретаций.

Начнем с первого. Стандартная тибетская схема буддийских философских школ обычно выделяет две школы «хинаяны» – саутрантику и вайбхашу, и две школы «махаяны» – йогачару (также именуемую виджнянавадой) и мадхьямаку, разделяемую на сватантрику и прасангику.

Шакья Чогден предлагает совершенно другую сетку категорий. Разницы между прасангикой и сватантрикой он не видит ни на относительном, ни на высшем уровне [Komarovski, 2011, p. 269]. Традицию, идущую от философских работ Нагарджуны, он называет нихсвабхава-вадой (санскр.: *niḥsvabhāvavāda*), т. е. доктриной отсутствия свабхавы<sup>6</sup>, подразумевая, что это лишь одна из разновидностей мадхьямаки. К другим видам мадхьямаки он относит «аликакараваду»<sup>7</sup> – одну из двух выделяемых им ветвей йогачары, а именно воззрения, идущие от таких работ Асанги, как «Махаяна-самграха», «Йогачара-бхуми» и других, в которых, по мнению сторонников «пустоты от иного», заложены основы доктрины Дольпопы<sup>8</sup>. То есть это направление йогачары, аликакаравада, признающее (как полагают некоторые тибетские авторы) и «пустоту от иного», Шакья Чогден тоже называет мадхьямакой. Сатьякаравадины в мадхьямаку не попадают, так как признают *истинное* (т. е. независимое) существование ментальных образов (санскр. *ākāra*; тиб.: *gnam pa*). При этом читтаматра, которая обычно считается лишь альтернативным названием йогачары, рассматривается Шакья Чогденом (как впрочем, и Мипамом<sup>9</sup>) в качестве направления, принадлежащего к сатьякараваде, и, соответственно, в мадхьямаку не попадает. Другой известный синоним йогачары – виджнянавада/виджняптивата (тиб.: *gnam rig smga ba*) применяется им как к аликараваде, так и к сатьякараваде [Ibid., с. 61].

Третьим видом мадхьямаки Шакья Чогден считает тантрийскую мадхьямаку [Ibid., p. 254].

Классификация школ мадхьямаки Шакья Чогдена интересна и позволяет по-новому взглянуть на ряд историко-философских проблем буддийской философии, однако, если говорить о перспективе пересмотра принятой ныне классификации философских школ буддизма, – думаю, что перекодирование давно устоявшейся историко-философской схемы и терминологии по схеме Шакья Чогдена внесет путаницу и уже этим кажется неудобным.

Историко-философская концепция Шакья Чогдена излагается во второй главе книги Я. Комаровского, в то время как первая глава рассказывает о трудах Шакья Чогдена, его жизни и эпохе.

Наиболее важной в книге показана идея синтеза, единства всех философских систем махаяны, которой проникнуто мышление Шакья Чогдена, – она дала название и всему труду Я. Комаровского: «Visions of Unity». По его мнению, и мадхьямики-нихсвабхававадины и йогачары-аликакаравадины приходят к постижению одной и

<sup>6</sup> То есть собственной постоянной сущности вещей.

<sup>7</sup> Санскр.: *alīkāravāda*; тиб.: *gnam rdzun pa*. Вторую линию он называет сатьякаравадой (санскр.: *satyākāravāda*; тиб.: *gnam bden pa*). Разница между этими направлениями в том, что первые считают ментальное восприятие непосредственным, а вторые полагают, что воспринимается лишь создаваемое сознанием в процессе восприятия идеальное представление – образ (санскр. *ākāra*; тиб.: *gnam pa*) воспринимаемого объекта. В санскритской литературе эти направления чаще называли ниракаравада (санскр.: *nirākāravāda*) или анакаравада (санскр.: *anākāravāda*; *gnam med pa*) и сакаравада (санскр.: *sākāravāda*; тиб.: *gnam bcas pa*).

<sup>8</sup> В некоторых русскоязычных публикациях его имя ошибочно пишут как «Дольпола».

<sup>9</sup> См. [Komarovski, 2011, p. 81].

той же реальности, просто первые считают невозможным выразить ее в словах и понятиях, а вторые условно обозначают ее как «самоведающее знание» (санскр.: svavedana-jñāna; тиб.: rang-rig ye-shes)<sup>10</sup>.

Подводя итог этим идеям объединения, Я. Комаровский отмечает, что в этом плане подход Шакья Чогдена был уникален для тибетского интеллектуального мира [Ibid., p. 87]. Пожалуй, наиболее близким к Шакья Чогдену в этом отношении был его современник 7-й Кармапа Чодрак Гьяцо (1454–1506), который тоже отмечал, что, в конечном счете, идеи, идущие от Майтреи-Асанги и от Нагарджуны, вполне коррелируют; просто в первом случае к проблеме реальности подходят со стороны психологии (тиб.: sems phyogs), а во втором – со стороны философии *пустоты* (тиб.: stong phyogs)<sup>11</sup>.

Следующий шаг Шакья Чогдена – это его интерпретация «махамадхьямаки», т. е. доктрины «пустоты другого». Здесь он, как нам рассказывает Я. Комаровский, делает остроумное заявление, говоря, что все четыре школы буддийской философии на самом деле объясняют отсутствие «я», личности в терминах «пустоты от другого» – в том смысле, что все пять *совокупностей* (скандх) пусты от «я» [Ibid., p. 123]. Некоторые школы, по его мнению, в этом же духе интерпретируют и дхармы (явления), полагая, что они «пусты от себя». Такого рода *пустоту* Шакья Чогден, по утверждению Комаровского, понимает буквально: «‘self-emptiness’ means being empty of itself, while ‘other-emptiness’ means being empty of something other than itself» [Ibid., p. 124]. Более того, «в итоге Шакья Чогден принимает только одну интерпретацию само-пустоты, опирающуюся на работы индийских нихсвабхававадинов: все явления *пусты* от самих себя» [Ibid., p. 136]. Лично мне такой акцент в понимании *пустоты* представляется довольно странным – даже безотносительно к идеям Шакья Чогдена и книге Комаровского<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> См.: [Komarovski, 2011, p. 85]. Отметим, что Комаровский в своем англоязычном тексте переводит этот термин как ‘primordial mind’, что явно неудачно: слово mind всегда несет личный оттенок и может быть понят в таком случае как синоним изначально существующей личности или божества, – что совершенно не соответствует мысли буддийских авторов, употреблявших этот термин. Возможно, это он делает под влиянием того же Шакья Чогдена, который иногда в качестве синонима этому термину использует не только термин «естественная нирвана» [Ibid., p. 199], дхармадхату [Ibid., p. 158], но и выражение ‘ultimate mind’ (тиб.: don dam pa’i sems) – [Ibid., p. 158]. При этом, наверное, надо напомнить, что такое супер-*знание* (джняна) – как знание целого – дхармадхату – не следует смешивать с понятием сознания как дифференцированным (санскр.: vi-jñāna) со-знанием относительных явлений (дхарм). В тибетской философии об этом написано достаточно много и Шакья Чокден это особо отмечает – см., напр.: [Ibid., p. 214].

<sup>11</sup> [Ibid., p. 81]. Мне эта важная мысль представляется очень верной.

<sup>12</sup> Я имею в виду само выражение «пусты от себя», ставшее расхожим штампом в писаниях практически всех сторонников и противников махамадхьямаки. От какого «себя» пусты дхармы? Они пусты не от «себя», а от гипостазированной обыденным сознанием свабхавы, независимого самобытия явлений, но свабхава – это не «я», хотя и служит основой представления о некоей «сущности» отдельных явлений, об их «я». Свабхава здесь выступает как некая неизменная «сущность» явлений, их «иное», поэтому сторонники махамадхьямаки также могут считать и все высказывания Будды о *пустоте* дхарм (*пустоте* дхарм от свабхавы) – методом шентонга («пустоты другого»), если им это угодно. Но переводение дискуссии о *пустоте* в русле тибетской схоластики в плоскость обсуждения вопроса, все ли дхармы пусты «от себя» или некоторые пусты лишь «от другого», мне представляется пустым, уводящим в сторону упражнением в логике: о пустоте участники этих дискуссий говорят лишь как о некоем «отсутствии», в то время как суть дела в том, что *пустота* (в палийских суттах, сутрах Праджняпарамиты и у Нагарджуны) – это, прежде всего, *зависимое возникновение* (об этом, кстати, не устает напоминать в своих выступлениях и нынешний Далай-лама Тэнзин Гьяцо), а вовсе не «отсутствие» того или иного. Основоположники мадхьямаки, например, Чандракирти, в приводимом Комаровским [Ibid., p. 350, прим. 53] примере говорили «глаз пуст от глаза» (тиб.: mig ni mig gis stong), имея в виду, что нет «глаза» самого по себе: глаз, как и всё остальное, – зависимое, обусловленное явление и в этом смысле он – лишь обозначение сложного комплекса переплетенных факторов; но такие высказывания всегда носили вторичный, пояснительный, иллюстративный смысл; основным же определением *пустоты* оставалось *зависимое возникновение*.

Важным отличием Шакья Чокдена от многих других тибетских интерпретаторов мадхьямаки является его принятие обоих направлений – *само-пустоты* и *пустоты иного* как равноценных для достижения *освобождения*. В своих философских трактатах «Нагарджуна учит, что реализация, достигаемая в самадхи, лишь условно называется “видением высшего”, поскольку прилагается к невидению ничего вообще» – говорит Шакья Чокден устами Комаровского<sup>13</sup>. Но в своих гимнах Нагарджуна, тем не менее, упоминает эту несказанную высшую реальность – ‘*primordial mind*’, – как делают и все немадхьямические философы. По мнению Шакья Чокдена, оба объяснения хороши, поскольку, пусть каждое по-своему, позволяют отсечь мысленное конструирование, чтобы прийти к истинной реальности. Более того, именно к этой же самой реальности, по его мнению, приводит и практика тантры [Ibid., p. 214].

Думаю, в целом это правильный подход; идеи о единстве высшей реальности, постигаемой разными путями, придерживался и Чже Цонкапа. Однако метод обоснования этой идеи у Шакья Чокдена не очень хорош. Вот Комаровский переводит из «*Appearance of the Sun*», как Шакья Чокден характеризует статус «супер-знания» (*primordial mind*) в нихсвабхававаде и у ее оппонентов:

The explanation of the ultimate as truthless (*bden min*) also is [given] in the face of that analytical reasoning (*rnam dpyod kyi rigs pa*), not in general. This is because the acceptance of something as the ultimate and the acceptance of it as truthless do not match [Ibid., p. 224].

Начинает в приведенном определении Шакья Чокден, казалось бы, с неожиданно современного подхода, рассматривая два взаимоисключающие описания реальности, сделанные в разных логических системах как равно имеющие право на существование. Но они оказываются для него не равноценны: то, что сделано с точки зрения логического анализа, он считает частным – не имеющим «общего» значения. То есть для него существует выделенная альтернатива с предпочтениями, которая «более истинна», чем истина логического анализа. И там он возвращается от критической философии к обыденному нестроганому языку и относительным понятиям, говоря, как нам передает Комаровский, что «*The truth cannot be truthless*» [Ibid., p. 224].

Однако само выражение «истина» (англ.: *truth*; тиб.: *bden pa*) здесь заставляет усомниться в адекватности интерпретации. Дело в том, что перевод слова *bden pa* (санскр.: *sātya*) как «истина» однобок. Санскритский корень *sat* имеет основным значением «бытие, существование». В контексте мадхьямаки здесь обычно имеется в виду так называемое «истинное существование» – т. е. ошибочное полагание предмета существующим независимо, самосуще (а не зависимо, т. е. *пустотно*). Тогда высказывание Шакья Чокдена в приводимой выше цитате следовало бы перевести так: «...признание чего-либо наивысшим, но не имеющим независимого существования, противоречиво».

Да, но реальность соткана из противоречий и не может быть иной, а язык, как давно было подмечено еще индийскими мыслителями, в принципе не способен адекватно выразить реальность. И тот факт, что ни высшей реальности, ни понятию высшей реальности нельзя приписать независимое существование, – это один из краеугольных камней воззрения мадхьямаки, как бы Шакья Чокден ни возражал против этого.

И Будда подобен иллюзии, подобен сновидению...

Если есть какая еще дхарма выше Нирваны –  
и она подобна иллюзии, подобна сновидению!

<sup>13</sup> [Ibid., p. 194]. Точнее, здесь следовало бы сказать «к не-видению ничего отдельного» – поскольку Нагарджуна имел в виду лишь мир относительных явлений, а его критики (в том числе Асанга и Васубандху – см.: [Ibid., p. 207, 211]) постоянно пытались расширить его высказывания до включения в них всей реальности – и обвинить в нигилизме. Говоря «ничего вообще», Шакья Чокден вольно или невольно присоединяется к этому лагерю.

– сказано в сутрах Праджняпарамиты. Но это не значит, что высшей реальности вообще нет. Чже Цонкапа говорит в «Большом руководстве...» [Цонкапа, 2010, с. 1041–1042]:

Она существует. Ведь в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (15.1-2)» говорится:

– Признаёт ли наставник такую особую *природу*?

Существует *подлинная сущность*, о которой Победоносец ясно высказался:

– “Являются Татхагаты или нет, эта *подлинная сущность* всех явлений присутствует”.

– В чем состоит эта *подлинная сущность*?

– Это *природа* глаз и прочих явлений.

– Какова же их *природа*?

– Несозданная и независимая *собственная сущность*<sup>14</sup>, постигаемая сознанием, свободным от “катаракты” неведения.

– Существует ли она?

– Кто же ответит: “Нет”?! Если бы она не существовала, зачем нужно было бы бодхисаттвам осваивать путь парамит? Для чего тогда бодхисаттвам усердствовать в сотнях подвигов для постижения *подлинной сущности*?!

Так что, если вдуматься, по существу позиция Шакья Чокдена здесь не отличается от позиции Чандракирти, за исключением того, что Чандракирти не использует названий «подлинной сущности», употребляемых Шакья Чокденом.

А Шакья Чокден употребляет название этой сущности – «*primordial mind*» лишь потому, что его существование, по его мнению, достоверно установлено [Komarovski, 2011, p. 225]. Установлено за рамками логики мадхьямаки посредством самадхи святых (арья), которым он не может не верить. Но, следуя здесь духу мадхьямаки, и этот «*mind*» он считает непостоянным, существующим лишь миг, после чего возникает следующий миг [Ibid., p. 230–232]. При этом этот «*mind*», по его мнению, является единственной реальностью [Ibid., p. 249].

В книге Комаровского вводится множество новых материалов и о других аспектах воззрения Шакья Чокдена, все их в короткой рецензии упомянуть трудно. Однако нет сомнения, что рецензируемое исследование стало важным вкладом в изучение истории философии в Тибете, заполнив один из важных пробелов в наших знаниях о ней.

### Список литературы

Цонкапа Чже (2010) Большое руководство к этапам Пути Пробуждения: в 2 т. / Пер. с тиб. А. Кугявичуса. 2-е изд. СПб.: Нартанг, 2007. СХХ+1596 с.

Burchardi A. (2007) The Diversity of the Gzhan stong Tradition // JIATS, № 3. December.

Cabezón J.I., Dargyay L. (2006) Freedom from Extremes. Gorampa’s “Distinguishing the Views” and the Polemics of Emptiness. Somerville: Wisdom Publications. xiv+416 p.

Jinpa Th. (2002) Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa’s quest for the middle way. Oxon; N.Y.: Routledge-Curzon. xvi+248 p.

Komarovski Ya. (2011) Visions of Unity. The Golden Pañḍita Shakya Chokden’s New Interpretation of Yogācāra and Madhyamaka. Albany: State University of New York Press. xii+452 p.

Ruegg D.S. (2002) Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part I. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien. xiv+326 p.

Stearns C. (1999) The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen. Albany: SUNY. ix+318 p.

<sup>14</sup> Тиб.: rang gi ngo bo. Чандракирти, автор «Толкования “Вхождения в срединность”», имеет в виду татхату.

**Review of Yaroslav Komarovski's: «Visions of Unity. The Golden Paṇḍita Shakya Chokden's New Interpretation of Yogācāra and Madhyamaka». Albany: State University of New York Press, 2011. xii+452 p.**

*Andrey Terentyev*

PhD in History, Editor of the Journal 'Buddhism of Russia'. Tavrisheskaya 45–82, St.-Petersburg, Russian Federation; e-mail editor@buddhismofrussia.ru

The book written by Yaroslav Komarovski, Assistant Professor of Religious Studies at the University of Nebraska-Lincoln, is the first systematic discussion of the views of the innovative Tibetan Buddhist thinker Shakya Chokden (1428–1507) on the two major systems of Mahāyāna Buddhism – Yogācāra and Madhyamaka. Too bold for its time, Shakya Chokden's thought was buried in oblivion, all 24 volumes of his work becoming available only in the 1970s.

**Keywords:** Shakya Chokden, Komarovski, Tibet, Buddhism, Yogācāra, Madhyamaka

### References

- Burchardi A. (2007) The Diversity of the Gzhan stong Tradition, *JIATS*, no 3. December.
- Cabezón J.I., Dargay L. (2006) *Freedom from Extremes. Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*. Somerville: Wisdom Publications. xiv+416 p.
- Jinpa Th. (2002) *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's quest for the middle way*. Oxon, New York: Routledge-Curzon. xvi+248 p.
- Komarovski Ya. (2011) *Visions of Unity. The golden paṇḍita Shakya Chokden's new interpretation of yogācāra and madhyamaka*. Albany: State University of New York Press. xii+452 p.
- Ruegg D.S. (2002) *Three studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Thought*, part I. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien. xiv+326 p.
- Stearns C. (1999) *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. Albany: SUNY. ix+318 p.
- Tsonkhapa Je. (2010) *Bolshoye rukovodstvo k etapam puti probuzhdeniya* [Great Guide to the Stages of the Path to Awakening], tr. from Tibetan by A. Kugyavichius. 2nd corrected edition in two vols. St.-Petersburg: Narthang, 2007. CIX+1596 c. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**История философии / History of Philosophy**  
**Том 20 № 2 / 2015**

*Учредитель и издатель:*  
*Институт философии РАН*

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61225 от 03.04.2015 г.*

Главный редактор *И.И. Блауберг*  
Ответственный секретарь *А.Э. Савин*  
Ответственный редактор выпуска *Л.И. Титлин*  
Помощник главного редактора *А.А. Чикин*

Художник: *О.О. Петина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 17.11.15.  
Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 13,36. Тираж 1 000 экз. Заказ № 26.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.gas.ru/phscitech.htm>

## К сведению авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы так называемой философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

**Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала.** Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках; например: [Иванов, 2000, с. 10]. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

- сведения об авторе(ах):
- фамилия, имя и отчество автора;
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
- адрес электронной почты автора.
- название статьи;
- аннотация (от 100 до 250 слов);
- ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
- список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2. Список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Информации для авторов» на сайте журнала по адресу: [http://iph.ras.ru/hp\\_guidelines.htm](http://iph.ras.ru/hp_guidelines.htm)

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Институт философии РАН, Сектор современной западной философии. Блауберг Ирине Игоревне.

Адрес электронной почты: [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru)

## Вышли в свет

1. **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3. Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.
2. **Взаимосвязь фундаментальной науки и технологии как объект философии науки** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: *Е.А. Мамчур* (отв. ред.). – М. : ИФ РАН, 2014. – 227 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0260-7. Анализируется проблема взаимоотношения фундаментальной науки и технологии. Акцент делается на эпистемологических аспектах проблемы: роли фундаментальных теорий в получении технологических инноваций; механизмах включения теоретического знания в процесс получения новых технологических достижений; различиях между фундаментальным и прикладным знанием; статусе понятия технауки; соотношении истины и пользы. Особое внимание уделяется социальным и этическим аспектам взаимоотношения науки и технологии, а также вопросам, традиционно относящимся к сфере философии техники. Книга адресована тем, кто интересуется вопросами философии науки и техники на современном этапе их развития.
3. **Джохадзе, И.Д.** Аналитический прагматизм Роберта Брэндома [Текст] / И.Д. Джохадзе ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 132 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 99–125. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0282-9. Книга посвящена исследованию философского творчества известного американского мыслителя, представителя питтсбургской школы неогегельянства Р. Брэндома. В центре внимания автора – прагматистский подход Брэндома к решению эпистемологических проблем и его «анафорическая теория истины», представляющая разновидность дефляционизма. Раскрывается содержание основных понятий аналитического прагматизма Брэндома: «дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «семантический холизм», «инференциализм». Прилагается перевод статьи Брэндома «Рассуждение и репрезентация» и полная библиография его сочинений с 1976 по 2014 г.
4. **История философии. Том 20** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Гл. ред. *И.И. Блауберг*. – М. : ИФ РАН, 2015. – 303 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869. «Герои» данного выпуска журнала, посвященного истории западноевропейской философии, – Джон Локк и Никола Кондорсе, Поль Жане и Джузеппе Мадзини, Эдмунд Гуссерль и Эмилио Бетти. Читатель сможет также познакомиться с позицией представителей прагматизма по вопросу о войне, с новыми подходами в психоанализе, с современными тенденциями в феноменологии. В номере помещены материалы Круглого стола «Современное значение идей Александра Койре», приуроченного к 50-летию со дня смерти французского мыслителя, историка философии, религии и науки.
5. **Кудаев, А.Е.** Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева [Текст] / А.Е. Кудаев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 255 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 228–254. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0268-3. В монографии анализируется одна из ключевых проблем наследия Бердяева – концепция трагедии творчества. В работе впервые раскрывается роль и концептуальное значение феномена трагического в философско-эстетической мысли Бердяева. Показывается неизбежность выхода философа на проблему трагедии творчества, его причины и определяющая структурно-смысловая роль данной проблемы во всем его наследии. Рассматривается определяющее влияние бердяевской концепции трагедии творчества на осмысление философом таких основных эстетических категорий, как красота, совершенство, а также на его понимание искусства. Для студентов, магистрантов, аспирантов, преподавателей вузов, а также широкой аудитории, интересующейся историей русской культуры.
6. **Малевич, Т.В.** Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевич ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4. Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиозноведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и правомочности оперирования категорией «мистический опыт» в научном

дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляется их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стэйс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического перенниализма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстил, Э.Тэйвз).

7. **Методология науки и дискурс-анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов.** – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0256-0.

Исследуются концепции и формы дискурса в истории мысли. Прослеживается основная линия в дискурс-анализе – дивергенция в трактовке дискурса. Альтернативной тенденцией является поиск единых эпистемологических оснований дискурс-анализа – текст, идеология, коммуникация, синергия. Показана неадекватность сужения поля исследований, его ограничения гуманитарным знанием и приложением методов лингвистического анализа текстов. С привлечением отечественной и зарубежной литературы сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа, рассматриваются жанровые особенности философии, место логики в философии, важность предметного содержания для исследований дискурса, ценностные ориентиры ряда речей в судах.

Для историков философии и науки, филологов и всех интересующихся методами анализа рассуждений.

8. **Михайлов, И.Ф. Человек, сознание, сети [Текст] / И.Ф. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии.** – М. : ИФ РАН, 2015. – 196 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–195. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0283-6.

В книге рассматриваются вопросы философского понимания человека как существа мыслящего и свободно поступающего, проблемы искусственного интеллекта, коммуникации и социальных сетей. Автор также уделяет внимание философии сознания и теории сетевого общества. Книга содержит интересный фактический материал, в том числе из истории и теории сетевых сообществ. Все эти сюжеты выстраиваются в целостную картину на основе оригинальной авторской концепции, имеющей ярко выраженный дискуссионный характер.

Книга будет интересна специалистам по философской антропологии, философии сознания, искусственному интеллекту и когнитивной социологии, а также студентам и аспирантам философских и социологических факультетов.

9. **Научно-техническое развитие и прикладная этика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.Г. Горохов, В.М. Розин.** – М.: ИФ РАН, 2014. – 303 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0277-5.

Сборник посвящен междисциплинарным проблемам научно-технического развития, в ряду которых важное место занимают проблемы прикладной этики. Философия техники – установившееся название одного из направлений современной философии. Все виды современной техники имеют как положительные, так и отрицательные для общества последствия и несут в себе технологические, экологические и социальные риски. Техногенные катастрофы, связаны они с природными катастрофами или отказами техники из-за их неправильного использования или же неверного конструирования, всегда становятся социальными катастрофами, а значит должны «регулироваться» обществом. Технологические риски осознаются сегодня как социальные и поэтому их открытое, в том числе и философское обсуждение представляется нам весьма актуальным. Дискуссия за круглым столом, опубликованная в этом сборнике, посвящена обсуждению технических рисков как социальной проблемы.

10. **Ориентиры... Вып. 9 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова.** – М. : ИФ РАН, 2014. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISSN 2222-4351.

9-й выпуск «Ориентиров...» посвящен исследованию разных аспектов идеологии. В нем рассматриваются процессы, происходящие или происходившие в нашей стране, например судьбы легитимности в постсоветский период, общие вопросы соотношения идеологии с властью и культурой, публичным и частным пространством; затрагиваются и исторические аспекты, такие как становление имперской идеологии в России, а также исследуется вопрос о значении традиции для современности, и в этой связи публикуются главы из книг Рене Генона «Общее введение в изучение индуизма», где обсуждается соотношение между метафизикой, религией, философией, моралью.

11. **Петрова, Е.В. Человек в информационной среде: социокультурный аспект [Текст] / Е.В. Петрова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии.** – М. : ИФ РАН, 2014. – 137 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0257-7.

Монография посвящена анализу социокультурного аспекта бытия человека в информационной среде. Этот аспект рассмотрен через призму проблемы адаптирования информации человеком. Проанализированы исторические корни современной информационной среды и их связь с доминирующим в тот или иной период способом хранения и передачи информации (устный, письменный, печатный, электронный). Информационная культура представлена как необходимое условие успешного бытия человека в информационном обществе, как часть процесса формирования глобального культурного поля человечества. Рассмотрены также изменения в образовательной сфере, связанные с развитием информационно-коммуникационных технологий.