

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

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

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

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

В. Г. Лысенко

Ю. В. Денисов

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

Введение

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

КАРИКА 1: ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ КАК СУБСТАНЦИИ

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

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

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

Историко-философская реконструкция

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

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

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

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

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

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

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

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

КАРИКА 2: ВРЕМЯ КАК ДИФФЕРЕНЦИРУЮЩИЙ ФАКТОР ДЕЙСТВИЯ

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

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

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

Историко-философская реконструкция

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

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

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

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

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

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

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

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