

Российская академия наук  
Институт восточных рукописей

**Розенберговский сборник**  
Востоковедные исследования и материалы

Санкт-Петербург  
2014

Печатается по решению Учёного совета ИВР РАН

Рецензенты:

доктор филологических наук И.В. Кульганек  
доктор культурологии, проф. О. И. Даниленко

ББК 86.39  
Р64

**Р64 Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы /** Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: Издательство А. Голода, 2014. — 524 с. ISBN 978-5-94974-066-8

Сборник состоит из четырёх разделов: «Буддологические исследования», «Традиционные идеологии Востока», «Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика», «История востоковедения». Статьи, размещённые в первых трёх разделах, отражают промежуточные итоги и результаты исследований письменных памятников. В последнем разделе представлены комментированные публикации материалов из Архива востоковедов ИВР РАН и статьи об истории коллекций Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН.

ISBN 978-5-94974-066-8

© Институт восточных рукописей РАН, 2014  
© Авторы публикаций, 2014

## Содержание

<b>Введение.</b> Письменные памятники и дискурс о Востоке в зеркале современных российских исследований .....	10
--	----

### Буддологические исследования

<b>Е.П.Островская.</b> С.Ф. Ольденбург — организатор и методолог отечественной буддологической школы .....	22
<b>Письма Высокоумудрого Рэннэ</b> (первая тетрадь, письма первое — седьмое). Перевод с японского языка, комментарий, предисловие <b>В. Ю. Климова</b> .....	39
<b>Письма Высокоумудрого Рэннэ</b> (первая тетрадь, письма восьмое— пятнадцатое). Перевод с японского языка, комментарий <b>В.Ю. Климова</b> .....	76
<b>А. В. Зорин.</b> Антишиваитские мотивы в апологетических буддийских гимнах .....	104
<b>П.Д. Ленков.</b> О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в тексте «Лун мэнь синь фа» .....	118
<b>П. Д. Ленков.</b> Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода .....	131
<b>С. Ю. Рыженков.</b> Письменные памятники из Дуньхуана: буддийский канон .....	138
<b>Е.А. Кий.</b> Основные источники для изучения редкой иконографической формы Манджушри .....	144
<b>И.С. Гуревич.</b> Роль письменных буддийских источников для исследований в области исторической грамматики .....	155
<b>Е. Ю. Харькова.</b> Монастыри как часть буддийского сакрального ландшафта .....	168
<b>Е.Ю.Харькова.</b> Сакральный ландшафт в буддийской агиографии и «повествованиях о святых местах» .....	174

## Традиционные идеологии Востока

- С.Л.Бурмистров.** Структура аргументации в первой части  
*Upadeśa-sāhasrī* Шанкары ..... 182
- С.Л. Бурмистров.** Религиозное сознание и понятие границы  
в философии Рамануджи и Мадхвы ..... 194
- Е.В.Столярова.** Титулы эпического Вишну  
(анализ имён и практики их рецитации) ..... 211
- Трактат «Шаттримшаттаттва-сандоха» Амритананды  
с «Вивараной» Раджанакананды. Перевод с санскрита,  
исследование, комментарии **В.П. Иванова** ..... 219
- С.Х. Шомахмадов.** Эпитет аджита («Непобедимый»)  
в индийской религиозной традиции ..... 240
- М.Ю. Ульянов.** Структура «комментирующего комплекса»  
Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чуньцю»):  
соотношение «исторического» и «каноноведческого» ..... 248
- Г.С. Попова.** Шуцзин («Канон [исторических] документов»)  
в I тыс. до н.э.: запись, передача и канонизации ..... 271
- М.С. Целуйко.** «Пояснительные сочинения» как жанр памятников  
общественной мысли периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.):  
о сопоставлении формы текстов эпиграфического  
сочинения Хэ Лу и фрагмента традиционного памятника  
антологического характера Го юй («Речи царств») ..... 287
- А.С. Рысаков.** Ритуал совершеннолетия согласно  
каноническому тексту И ли «Церемонии и ритуалы» ..... 297
- Е.А. Островская, А.Ф. Горбачева.** Ислам как традиционная  
религиозная идеология ..... 313

## Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика

- Д.В. Возчиков.** Религии Индии и Юго-Восточной Азии  
в отчёте венецианского путешественника Никколо Конти ..... 336
- Д.В. Возчиков.** Философы или жрецы? Брахманы в описании  
венецианского путешественника Никколо Конти ..... 347

<b>Л.Б. Четырова.</b> Имение князей Тюменей в межкультурном ландшафте (по материалам письменных источников) .....	353
<b>С.Д. Серебряный.</b> О.О. Розенберг и судьбы российских японистов его поколения .....	365
<b>А.С. Колесников, Ю.Н. Стрижак.</b> Проблемы власти и политики в воззрениях кн. Э.Э. Ухтомского .....	377
<b>П.И. Рысакова.</b> Глобальное и локальное в восточно-азиатской социологии образования .....	395
<b>Е.А. Островская.</b> Россия и Китай в Центральной Азии: в поисках консенсуса .....	410

### **История востоковедения**

<b>С.Л. Бурмистров.</b> Востоковедное наследие Генри Томаса Колбрука ...	416
<b>В.П. и А.П. Шнейдер.</b> Воспоминания о Минаеве Иване Павловиче. Предисловие, примечания, подготовка к публикации <b>Т.В. Ермаковой</b> .....	431
<b>А.В. Зорин.</b> М.И. Тубянский и Тибетский фонд Азиатского музея — Института востоковедения АН СССР .....	450
Архивные материалы к биографии и деятельности М.И. Тубянского. Предисловие, примечания, подготовка к публикации <b>М.Н. Кожевниковой</b> .....	457
<b>М.И. Воробьева-Десятовская.</b> Языки и типы письма как аспект изучения буддийской коллекции индийского фонда ИВР РАН .....	491
<b>Е.П. Островская.</b> Буддийское рукописное историко-документальное наследие северной и северо-западной Индии в составе индийского фонда ИВР РАН .....	509
<b>Об авторах</b> .....	522

С. Л. Бурмистров

## Структура аргументации в первой части *Upadeśa-sāhasrī* Шанкары

Статья отражает результаты исследования структуры аргументации как аспекта изложения доктрины. Автор показал, что в трактате Шанкары *Upadeśa-sāhasrī* («Тысяча наставлений») излагаются принятые в школе адвайта-веданты методы преподавания её доктрины ученикам: предполагается, что ученик уже знает основные положения священных текстов и принимает их; задача учителя — рассеять сомнения ученика в истинах, провозглашённых в упанишадах, и показать, каким образом их можно примирить с повседневным опытом. Структура трактата поэтому диалогична, а базисом аргументации служит тезис о Брахмане как единственной реальности.

*Ключевые слова:* Шанкара, Брахман, адвайта-веданта, педагогика в древней Индии.

Предметом исследования в этой краткой статье является трактат Шанкары «Тысяча наставлений» (*Upadeśa-sāhasrī*), написанного, как будет показано далее, по преимуществу с дидактическими целями. Этот трактат рассматривался, как правило, в более широком контексте учения Шанкары, и есть лишь несколько работ, в которых он становился предметом специального анализа. Между тем исследование трактата позволит уточнить особенности адвайтиской дидактики, показав, каким образом давались наставления ученикам и чем был обусловлен порядок изложения фундаментальных положений адвайты.

Естественно, невозможно объять необъятное, поэтому здесь речь пойдёт по преимуществу об организации материала, подлежащего изучению адептом адвайты, и для этого необходимо выделить, насколько это возможно, «аргументационную карту» трактата: перечислить компоненты представленных в тексте аргументационных конструкций и зафиксировать связи между конструкциями (Алексеев, 2006, с. 13). Это требует и учёта адресата, который должен был изучать рассматриваемый трактат, а значит, и целей, для достижения которых это делалось, так что в объект анализа будут входить не только собственно аргументативные конструкции, но и особенности их адресатов.

Шанкаре приписывается более трёх сотен трудов, включая философские сочинения, комментарии к упанишадам и религиозные гимны, и неудивительно, что порой может возникать сомнение относительно подлинности авторства того или иного текста, традиционно приписываемого основателю адвайты. Однако Сэнгаку Маеда в своей пространной статье, анализируя особенности терминологии «Тысячи наставлений», убедительно показал, что все расхождения между

этим сочинением и другими текстами, надёжно приписываемыми Шанкаре, объясняются лишь разницей в характере работ и эволюцией взглядов самого автора (насколько она вообще была возможна в классической индийской философии), так что сомневаться в авторстве этого трактата не приходится (Mayeda, 1965). На статью Маеды отчасти опирался Карл Поттер, упоминая её в своём изложении основных положений трактата (Potter, 1998, p. 217). Краткий философский анализ «Тысячи наставлений» был предпринят также Дональдом Таксом, который выделил в этом сочинении ряд фундаментальных для адвайты положений: учение о «непроявленной форме» (*avyakṛta nāmarūpa*) как вспомогательный интеллектуальный прием, позволяющий адепту преодолеть естественную инерцию мышления в категориях субъекта и объекта, различных объектов, объединяемых в множества, тоже отличные друг от друга, и т.д.; учение о подлинном знании (*vidyā*) как о познании Брахмана (*Brahma-jijñāsā*) с точки зрения самого же Брахмана (именно в этом состоит одна из главных эпистемологических проблем адвайты: адепт должен познавать Истинную Реальность не с точки зрения ограниченного эмпирического субъекта — свою субъектность здесь надо преодолеть, — а с точки зрения самой же Истинной Реальности, так что истинность познания определяется не столько тем, насколько оно соответствует познаваемому объекту, сколько тем, с позиции какого субъекта оно осуществляется) (Tuck, 1996, p. 219–231). Однако эта статья представляет собой, строго говоря, изложение взглядов Шанкары в *Upadeśa-sāhasrī*, анализу же их уделяется не очень много внимания, так что этот трактат можно с полным правом считать практически не изученным. Тем более важно рассмотреть идеи и структуру трактата, который считается одним из самых содержательных и фундаментальных в философском отношении среди самостоятельных (не являющихся комментариями) трудов Шанкары (там же, p. 225).

Специфика структуры аргументации в «Тысяче наставлений» Шанкары определяется целями, для реализации которых был написан этот текст. Уже по первым строкам этого сочинения видно, что создано оно было для учеников, ещё только приступающих к практике, и задача, ради которой *Upadeśa-sāhasrī* было написано, состояла в том, чтобы разъяснить им базовые понятия и представления адвайты: *atha mokṣasādhānopadeśavidhiṃ vyākhyāsyāmo tumukṣūṇaṃ śraddhadhānānāmarthināmarthāya* (*Srī Sankārācārya*, 1949, p. 1). Уже в первых строках трактата говорится, что он предназначен для тех, кто устремлён к мокше (*tumukṣu*) и обладает достаточной верой в учение, провозглашённое *шрути*. Так фиксируется адресат аргументации Шанкары, и очевидно, что во множество адресатов трактата включаются только те, кто принимает учение Вед в том виде, в каком оно разъясняется в «Брахма-сутрах» Бадараяны. Целью не ставится, таким образом, обращение сторонников других религиозных взглядов.

В первой части трактата (прозаической и меньшей по объёму, чем вторая, стихотворная) обращает на себя внимание, что значительная часть аргументации

сводится к цитированию различных фрагментов *шрути*. Отправной точкой наставлений Шанкары являются ритуалистические моменты: адепт, желающий получить наставление, должен участвовать в ведийских ритуалах, быть, таким образом, полноправным членом общины — лишь это даёт ему право знать истину о Брахмане. Так, Шанкара цитирует Мундака-упанишаду: «Рассмотрев миры, приобретённые действиями, пусть брахман достигнет безразличия — не бывает несотворённого благодаря сотворённому; ради этого распознавания пусть с топливом в руке он подойдёт к учителю, просвещённому, утверждённому в Брахмане. Ему, должным образом приблизившемуся, спокойному, умиротворённому в мыслях, тот знающий пусть правдиво передаст то знание Брахмана, благодаря которому знают неуничтожимого *пурушу* — истину» (Упанишады, 2000, с. 621). Иначе говоря, получение наставлений начинается с ритуала, так что подлинное знание не может быть оторвано от чисто практических (в первую очередь религиозно-практических) сторон жизни человека. В этом смысле наставления, о которых просит ученик, представляют собой не чисто теоретические сведения, но сложную композицию из психотехнических практик (управление жизненным дыханием, *prāṇa*), философских воззрений и религиозных ритуалов, причём сюда входит и практика йоги как множества методов работы с обычным физическим телом, которое должно быть подчинено воле адепта и из силы, препятствующей освобождению от уз сансары, превратиться в опору души, ищущей осуществления высших религиозных целей (Filliozat, 1946, p. 210). Адресат наставлений о высшей истине — это член одной из ритуально-чистых каст, готовый получить наставление из уст знатока Вед, и тот, кто не принадлежит к чистой касте, даже если он стремится познать возвещённую в Ведах истину, получить к ней доступ не может. Но помимо этого, будущий ученик ещё должен обладать и известной самодисциплиной, о чём тоже пишет Шанкара: восприятию истины препятствует недолжное поведение, и, возможно, здесь речь идёт о поведении, ритуально оскверняющем человека, или, во всяком случае, о поведении, отвлекающем сознание адепта на мирские цели; в любом случае всякое мирское попечение должно быть оставлено (*Srī Sankārācharya*, 1949, p. 4). Иначе говоря, от адепта требуется быть аскетом.

Но одной аскезы недостаточно — необходим ещё и достойный учитель. В подтверждение своих слов Шанкара ссылается опять же на *шрути*: когда учитель из Чхандогья-упанишады (IV.9.23) обратился к Сатьякаме Джабале, восхищаясь его знанием Брахмана, тот просит о наставлении, говоря: «От людей, подобных почтенному, я слышал, что лишь знание, полученное от учителя, бывает самым благотворным» (Упанишады, 2000, с. 319). От адепта требуется, как видим, ещё и стремление получить наставления от человека, включённого в цепочку (*parampara*) передачи священного знания. Можно предположить, что это необходимо для того, чтобы знание, полученное учеником, было достоверным (в религиозном смысле). Когда Сатьякама получает наставление от учителя, то слышит он всё то, что уже было им познано, и тем самым подчёркивается глубина



его прозрения в религиозные истины упанишад, но всегда существует вероятность, что адепт, пойдя собственным путем, может ошибиться, а такая ошибка будет, естественно, в религиозном смысле фатальной, поэтому даже то, что адепт постиг сам, должно быть проверено на соответствие надёжному, уже проверенному знанию, передаваемому только через традицию.

От учителя требуются знание и известные нравственные качества, без которых даже при наличии у него знания оно не может быть передано. Аскеза, естественно, предполагает, что человек не подвержен естественным стремлениям, обусловленным мирскими желаниями, а значит, меньше вероятность получить от него ложное знание — его сознание не затрагивается страстями и, значит, свободно от вызываемых ими ошибок.

В содержательном отношении опора всей аргументации, развиваемой в *Upadeśa-sāhasrī*, — это слова *шрути*, истолкованные в адвайтистском ключе (*Srī Sankārācharya*, 1949, р. 67), и, когда адепт, стремящийся познать истины, содержащиеся в священных текстах, приходит к наставнику, тот первым делом должен задать ему вопрос «Кто ты?» (*Kastvamasi?*). И если человек, желающий стать учеником, отвечает, что принадлежит к такой-то варне, такой-то касте, семье и проч., то наставник должен отказать ему: «Ты, сожжённый на этом берегу реки, не сможешь переправиться на другой берег» (*Nahi nadyāḥ avare kūle bhasmībhūte nadyāḥ pārāṃ tariṣyasi*) (там же, р. 8). Это интересный момент: тот, кто хочет стать учеником, должен уже до известной степени быть знакомым с истинами, провозглашёнными в упанишадах. Он, в частности, не должен отождествлять себя ни с какой бы то ни было социальной общностью (варна, каста, семья, ашрам), ни даже с собственным телом, и именно об этом говорит учитель: если человек отождествляет себя со смертным телом, то после того, как оно будет сожжено на погребальном костре и пепел его брошен в воду, от человека не останется ничего, и это значит, что единственный путь, позволяющий избежать окончательного уничтожения, — это отождествление себя с тем, что не подвержено изменению.

Посмотрим, однако, на какие именно тексты *шрути* ссылается Шанкара как на точки, на которые должен опираться наставник. Это Чх.уп. VIII.7.1: «Атман, который лишен зла, свободен от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чьё желание — истина, чья воля — истина, — того [Атмана] надо искать, надо стремиться познать. Тот достигает и всех миров, и [исполнения] всех желаний, кто находит и познает этого Атмана» (Упанишады, 2000, с. 367), Бр.-уп. III.4.1: «Кто дышит при [твоём] дыхании [в лёгких], тот — твой Атман внутри всего; кто идёт дыханием вниз при дыхании, идущем вниз, тот — твой Атман внутри всего; кто разливается по телу при дыхании, разлитом по телу, тот — твой Атман внутри всего; кто идёт дыханием вверх при дыхании, идущем вверх, тот — твой Атман внутри всего» (там же, с. 103–104), Бр.-уп. III.5.1, где говорится, что этот «Атман внутри всего» «выходит за пределы голода, жажды, печали, заблуждения, старости, смерти» (там же, с. 104), Бр.-уп. II.3.6:

«И вот наставление [— оно таково]: “Не [это], не [это]”» (там же, с. 90), Бр.-уп. III.8.8: «Поистине, Гарги, брахманы называют это Непреходящим. [Оно] и велико, ни мало, ни коротко, ни длинно, ни красно, [как огонь], ни текуче, [как влага], ни окрашено, ни темно, оно ни ветер, ни пространство, [ни с чем] не связано, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей, безо рта, [оно] не имеет меры, не имеет ничего ни внутри, ни снаружи» (там же, с. 109). Эти и другие наставления *шрути*, служащие отправной точкой рассуждений Шанкары, изображают Брахман как безличное начало, которое свободно от всех изменений, свойственных обычному эмпирическому миру и его объектам, но сопровождает их и, больше того, делает их возможными. Это, если угодно, неизменная основа всех и всяческих изменений. В принципе, можно согласиться с мыслью Оливье Лакомба, что сама ведантистская онтология — и в первую очередь это касается адвайта-веданты — строится на осмыслении понятия *śānti* — «покой, мир, неподвижность, глубокое внутреннее молчание» как понятия не только и, может быть, не столько психологического, сколько онтологического (Lacombe, 1937, р. 33). *Śānta* — это то, что можно поистине, без риска впасть в ошибку, назвать существующим, ибо всё, что не пребывает в этом абсолютном покое, в той или иной мере не тождественно самому себе, а значит, менее реально, чем неизменное, так что и относительно человеческого сознания можно сказать, что оно тождественно самому себе и является реальным лишь постольку, поскольку не изменяется, и, следовательно, адепт адвайты должен найти в себе, в своём собственном сознании ту структуру, которая остаётся неизменной во всех переживаниях, при любых состояниях эмпирического сознания. В этом проявляется специфика понимания *шрути* и Брахмана в адвайте: и то, и другое вечно, но «вечность» вед несколько иная, чем вечность Брахмана; последнему присуще вечное пребывание вневременного, “высшего” вида (кутастха нитьята), первым — временная, “процессуальная” вечность (правахарупа нитьята). “Вечность” во времени — лишь отблеск подлинной вечности, и в этом смысле веды сотворены: они проистекают из “лона” Брахмана (БСБ I 1, 3) в качестве его наивысшего и со-протяжённого со временем проявления» (Костюченко, 1983, с. 108). В тексте, на который ссылается В. С. Костюченко, Шанкара говорит, что Брахман является источником (уopi, букв. «лоно») священных текстов (*śāstra*), в которые, согласно субкомментариям на труд Шанкары, входят, помимо собственно *шрути*, также пураны, наставления по грамматике, логике и проч. (*The Brahmasūtra-Shāṅkarabhāṣyam...*, 1934, р. 44).

Таким образом, опора аргументации — это, естественно, свидетельства священных текстов, которые рассматриваются через призму одного из фундаментальных положений адвайты различия между абсолютно вечным Брахманом и относительно вечной Священной Речью (*шрути*). Надо отметить здесь, что в *Upadeśa-sāhasī* та предельная основа, благодаря которой существует всё сущее, называется (по крайней мере, у начале текста) *ākāśa* — термин, которым обычно обозначается в индийской философии эмпирическое пространство как одна из

пяти натурфилософских стихий. Изначально любые «имена и формы» пребывают непроявленными и проявляются только благодаря Атману, который в силу этого следует понимать как начало, обеспечивающее физическое существование Вселенной (*Srī Sankārācharya*, 1949, р. 12). Однако на основании данного текста ещё нельзя однозначно заключить, является ли этот Атман только необходимым условием Вселенной, движущей причиной её или ещё и материальной причиной. Первая проявленная форма материи — это, естественно, *ākāśa* — самая «тонкая» из форм; постепенно «имя и форма» грубеют, и возникают сначала воздух, за ним огонь, вода и, наконец, земля (там же, р. 13). Такова очень кратко излагаемая в трактате натурфилософия адвайты.

Дальнейшие рассуждения интересны тем, что представляют собой диалог ученика и учителя, из которых первый высказывает различные сомнения и возражения против воззрений адвайты, второй же опровергает их, так что перед нами, по существу, своеобразное наставление не только в риторике, но и в дидактике: учитель должен убедить ученика, опираясь на логические аргументы, которые, в свою очередь, опираются на авторитет *шрути* и *смрити*. При ближайшем рассмотрении они предстают как ряд прямых ссылок на положения *шрути*, которые воспринимаются как абсолютная и не подлежащая никакому сомнению истина. Так, ученик возражает учителю: «Я ведь поражён неведением, [подвержен переживанию] счастья и страдания, связан, [пребываю в] сансаре [и] совершенно отличен от этого [Брахмана, пребывающего вне] сансары» (там же, р. 16). Учитель же отвечает, что всему виной представление о реальности различия, от которого ученик ещё не избавился и которое, принимаемое им, может быть, совершенно бессознательно, руководит его мышлением, и ссылается при этом на *шрути*: «Кто же почитает другое божество и говорит: “Оно — одно, а я — другое”, тот не обладает знанием» (Бр.-уп. I.4.10) и «От смерти к смерти идёт тот, кто видит [что-либо] подобное различию» (Бр.-уп. IV.4.19) (Упанишады, 2000, с. 78, 130). Лишь принятие речений *шрути* как истин позволит адепту освободиться от неведения и тем самым прервать цепь смертей и новых рождений. Иначе говоря, здесь задачей является не убедить ученика, ибо он уже изначально принимает провозглашённые в упанишадах истины и не нуждается ни в каком убеждении, а прояснить его сомнения относительно этих истин.

Из отрицания реальности всяких различий вытекает, что познание Брахмана исключает какие бы то ни было ритуалы: любая ритуалистика опирается на не выраженное, как правило, ни в каких словесных формулах допущение, что субъект и объект его — различны. Ритуалистика имеет смысл лишь для тех, кто описывает себя в терминах варн и каст, стадий жизни, других характеристик, которые отличают его от других и, естественно, от Брахмана, который свободен вообще от любых характеристик, и если бы ведийские ритуалы действительно следовало совершать для познания Брахмана, в *шрути* никогда не провозглашалось бы единство индивида и высшего Атмана безотносительно к касте, варне, степени ритуальной чистоты и проч. (*Srī Sankārācharya*, 1949, р. 20).

Другое возражение ученика состоит в том, что боль, которую испытывает человек, не может быть иллюзорной, а высший Атман свободен от неё, и это заставляет прийти к мнению, что Атман всё же отличен от нашего истинного Я, переживающего страдания и испытывающего наслаждения, ради которых и следует исполнять все предписанные священными текстами ритуалы (там же, р. 22). На это наставник отвечает, что в действительности боль переживается не в самом субъекте, а в том месте, которое, например, обожжено или порезано; болит рука или нога, а душа лишь является свидетелем этой боли, субъектом по отношению к ней и потому не может считаться подверженной страданию. Более того, если бы страданию был подвержен сам Атман, она вообще не могла бы быть воспринята — подобно тому, как глаз не может увидеть себя, поэтому и боль, и переживание боли имеют своей опорой (*āśraya*) тело, а не Атман, который остаётся субъектом по отношению ко всем этим переживаниям, а значит, свободен от них (там же, р. 23—24). Всё это доказывает также, что Атман — истинное Я человека — свободен также и от любой ритуальной нечистоты: все впечатления от внешних объектов, в том числе и те, что связаны с эмоциональными и волевыми омрачениями, затрагивают только структуры эмпирического сознания и не касаются чистого Атмана, говорит учитель, ссылаясь при этом на многочисленные речения *шрути*, в которых утверждается изначальная чистота Атмана и тождественность ему нашего подлинного Я (там же, р. 25—28).

Структура аргументации предстаёт здесь нам как диалог, начинающийся со слов учителя, цитирующего речения *шрути*, и возражений ученика, на каждое из которых учитель даёт ответ, в свою очередь, вызывающий у ученика сомнения, которые учитель должен развеять. Естественно, утверждение об абсолютной чистоте Атмана, не затрагиваемого ничем в этом мире, вызывает у ученика сомнения относительно смысла речений *шрути* и *смрити*, в которых предписывается совершение обрядов, исполнение дхармы своей варны и проч. В самом деле, если Атман — это чистое сознание, то какой смысл тогда в предписаниях священных текстов? На это учитель отвечает, что всё, что предписывается священными текстами, есть, по сути, порождение неведения (*avidyā*) (там же, р. 28). В действительности существует только Атман, который сознанию, омрачённому неведением, кажется множественным, будучи в действительности одним (там же, р. 29). Цель же священных текстов — показать адепту путь к постепенному устранению неведения (там же, р. 30), так что *vidhi* (предписания касательно ритуала, исполнения дхармы и т.п.) суть только инструменты, омрачённое же неведением сознание не умеет отличить средство, ведущее к цели, от самой цели, и человек, подверженный неведению — а таковы мы все до постижения Атмана в соответствии с установлениями адвайты, — принимает *vidhi* за истинную цель *шрути*, хотя на самом деле это только средства.

Следует обратить специальное внимание и на чисто стилистический момент — формулы, посредством которых вводится прямая речь ученика и учителя. Слова ученика начинаются с формулы *sa yadi brūyāt* «если он говорит...», причём глагол

стоит здесь в оппативе, слова же наставника с ответной формулы *taṃ prati brūyāt* «ему в ответ [учитель] говорит...» или *ācāryo brūyāt* «учитель говорит...».

Итак, первая часть трактата представляет собой изложение наставлений учителя относительно сущности той высшей истины, которая должна быть постигнута учеником, стремящимся к осуществлению высшей религиозной цели индуизма согласно представлениям адвайта-веданты. Специфика аргументативного дискурса состоит здесь в том, что основные тезисы учения берутся из упанишад, которые служат, таким образом, базисом философии адвайты — естественно, с той существеннейшей поправкой, что идеология упанишад не отличается однородностью, там можно найти очень разные взгляды и адвайтин выбирает из них те, которые более всего соответствуют основным положениям «Брахма-сутр» Бадараяны и других фундаментальных текстов этой даршаны, в которых зафиксирована её доктрина. Но есть и ещё один аспект этой связи текста первой части *Upadeśa-sāhasrī* с упанишадами — аспект стилистический, состоящий в том, что сам способ передачи высшего знания в трактате близок к способу, которым передаётся оно в упанишадах. Рассмотрим, к примеру, Бр.-уп. II.1. В этой главе Дриптабалаки из рода Гаргья говорит кшатрию Аджаташатру: «Я поведаю тебе о Брахмане», наставляя его, что следует почитать того *пурушу*, который находится в солнце, луне, молнии, пространстве и проч., но каждый раз Аджаташатру опровергает его, говоря, что сам он почитает *пурушу* «как высшего, как главу всех существ», «сверкающего», «неподвижного» и т.д. Перед нами диалог, в котором кшатрий Аджаташатру показывает свою значительно большую, чем брахман Дриптабалаки Гаргья, осведомлённость в истинах *шрути*, и последний в конце концов просит его о наставлении и получает его (Упанишады, 2000, с. 86—88). Здесь перед нами тоже диалог, в котором один брахман, не знающий Брахмана, высказывает то, что он знает о высшей истине (и знания эти оказываются ложными), а другой — знающий Брахмана, хоть и кшатрий, — отвергает его наставления и, в конце концов, даёт ему истинное знание. Сходный диалог мы встречаем и на страницах «Тысячи наставлений», только здесь ученик не претендует, разумеется, на то, чтобы высказывать собственные мнения о Брахмане, и приходит к учителю за наукой, но всё же высказывает свои сомнения, которые учитель должен рассеять.

Аналогичный диалог мы встречаем в той же упанишаде и несколькими страницами ниже — это знаменитый диалог Яджнявалкьи и его супруги Майтрейи (Бр.уп. II.4) (там же, с. 91—93). Он короче, и большую его часть занимает поучение Яджнявалкьи, начинающееся словами: «Поистине, не ради супруга дорог супруг, но ради Атмана дорог супруг» и т.д. Такие диалоги встречаются и в других фрагментах упанишад — во всяком случае, древнейших. Но между ними и текстом «Тысячи наставлений» есть и одно примечательное различие: в упанишадах собеседник брахмана-наставника, внимающий его поучениям, как правило, только задаёт вопросы, побуждающие учителя продолжать наставления, тогда как в *Upadeśa-sāhasrī* ученик высказывает именно

сомнения, возражает учителю то есть выступает в диалоге активной стороной, побуждая последнего не просто рассказывать о Брахмане, но и подкреплять свои слова аргументами, пусть даже они и представляют собой прямые ссылки на авторитет *шрути*.

Кроме того, следует заметить: наставление начинается с того, что ученик приходит к учителю с топливом, необходимым для совершения ритуала. Тот диалог, который мы видим в первой части рассматриваемого трактата, представляет собой, если учитывать это, жертвоприношение — «жертву слушанием», которую приносит ученик, и топливо, которое он приносит учителю, с этой точки зрения приобретает не только чисто практическое измерение (топливо нужно для того, чтобы разжечь жертвенный огонь), но и сотериологическое: огонь, возжигаемый на алтаре, мыслится как огонь, который должен сжечь неведение, препятствующее постижению Брахмана, и символически осветить душу ученика, пребывающую ещё во тьме незнания. «Незнание в веданте не только эпистемологично, но и онтологично» (Рама Рао Паппу, 2008, с. 122). *Майя* — это не просто некое незнание, понимаемое как всего лишь *отсутствие* знания, ибо простое отсутствие не может быть активным препятствием познанию. То, что в адвайте называется *майей*, есть активное онтологическое начало, препятствующее постижению Брахмана. В качестве иллюстрации можно сравнить его с вытеснением в психоанализе, которое тоже выступает как активный процесс, не позволяющий пациенту вспомнить травмирующее событие, и требуется вмешательство психоаналитика, чтобы собственное бессознательное сопротивление пациента всё же было преодолено. Нечто сходное мы наблюдаем и здесь: *майя*, которая в индивиде проявляется как неведение (*ajñāna*), препятствует истинному знанию, но, в конце концов, будет рассеяна им подобно тому, как тьма рассеивается светом. Символом света истинного знания и выступает в ходе ритуала, предшествующего получению наставлений, свет огня на жертвеннике. Суть в том, что неведение проявляет себя в виде определённых состояний эмпирического сознания (*antaḥkaraṇavṛtti*), для изменения которых, естественно, нужны определённые усилия — в данном случае весьма значительные, ибо изменить привычные мыслительные установки всегда непросто, даже если речь идёт о менее глобальных изменениях, чем те, которые требуются для освобождения в адвайта-веданте.

Наконец, сам диалог учителя и ученика — это, по существу, заполнение своего рода «брешей» в знании, устранение недостатка знания, который является причиной *nirṛti* — беспорядка, хаоса, недопустимого в ритуальном мире. Понятие *ṛta*, играющее важнейшую роль в ведийской ритуалистике, означает не просто некий вселенский порядок, что очевидно, но и полноту, точную подгонку всех компонентов ритуального космоса ведийского жертвоприношения, отсутствие всякого недостатка (само это слово — однокоренное с наречием *agam* «достаточно»). Но *ṛta* есть, что важно, полнота *упорядоченная*, в которой каждый элемент занимает свое и только своё место, в противном же случае возникает хаос, *nirṛti* (Маламуд, 2005, с. 98–99). Сомнения, которые высказывает наставнику уче-

ник, — это и есть проявления не просто неведения, но неведения, отождествляемого с хаосом, отсутствия того, что должно находиться в сознании ученика: *nirṛti* в данном случае есть ситуация, при которой на месте истинного знания — знания о недвойственном Брахмане — находится ложное знание, признающее реальность различий (*bheda*), в частности, различия между Брахманом и адептом, стремящимся обрести освобождение, так что весь этот диалог представляет собой жертвоприношение, совершаемое учителем ради поддержания *ṛta*.

Особенно явно это становится видно при сопоставлении текста *Upadeśa-sāhasrī* с наставлениями Праджапати относительно Атмана в части VIII Чхандогья-упанишады. Праджапати начинает своё наставление с описания Атмана (Чх.-уп. VIII.7.1; см. выше), и боги и асуры, слыша это, естественно, изъявляют желание узнать, что такое этот Атман и как он может быть познан. Но «Владыка творений» (так переводится с санскрита имя *Prajāpati*) даёт им сначала ложное наставление, говоря, что Атман — это тот *пуруша*, который виден в глазу (Чх.-уп. VIII.7.4). Асуры поверили в это и, довольные, удалились, но у Индры, тоже слушавшего эти наставления, возникли сомнения, и он вернулся к Праджапати, прося рассеять их. В конце концов, тот раскрывает Индре истину: Атман — это тот, кому глаз служит для зрения, ухо — для слушания и т.д., иными словами — это субъект всех ощущений (Чх.-уп. VIII.12.4). «И кто знает: “Да подумаю я это”, тот Атман; разум его божественный глаз. Поистине, видя этим божественным глазом — разумом — эти желанные [предметы], он наслаждается» (Чх.-уп. VIII.12.5) (Упанишады, 2000, с. 371).

Очевидно, в «Тысяче наставлений» учитель не пытается ввести ученика в заблуждение, как Праджапати — асуров. Но сходство видно в том, что в обоих случаях учитель наставляет ученика, как «Владыка творений» — Индру, у которого всё время появляются сомнения, и рассеивает их, всё более углубляя ту истину, которую ученик в конце концов должен осознать.

В содержательном аспекте основные положения тех наставлений, которые преподаёт учитель ученику, разъясняются в комментарии *Padayojanikā*, написанном Раматиртхой (*Rāmatīrtha*, XVI в.). Освобождение есть достижение такого состояния сознания, при котором тождество Атмана и Брахмана становится для адепта самоочевидным (*āvirbhāva*) (*Sakalavedopaniṣatsāropadeśasahasrī*, шифр V, 79, л. 1a). Естественно, существование Атмана-Брахмана невозможно вывести чисто логическим путём (*anumāna*), поскольку Атман лежит вне пределов эмпирического познания, а значит, и не может быть постигнут посредством логического вывода, имеющего дело только с материалом восприятия (*pratyakṣa*) или свидетельствами авторитетных текстов (*āgama*). Атман должен быть пережит как несомненная реальность, а не познан как объект среди других объектов, ибо он — то, благодаря чему вообще осуществляется всякое познание. При этом Раматиртха поясняет также, что целью адепта должно быть только освобождение (*mokṣa*) — в противном случае, если он имеет в виду ещё какие-то цели, помимо этой, его ждет неудача (там же). Это вполне естественно, ибо

всякий интерес к мирским целям есть проявление жажды (*trṣṇā*), привязанности к миру, показывающей, что ученик не стремится освободиться от восприятия эмпирической реальности как единственно подлинной и еще не вступил на путь к *мокше*. Лишь тот способен адекватно воспринять наставления учителя, кто, пребывая еще в плену иллюзии, созданной *майей*, стремится на практике пережить Брахман как реальность, а для этого необходима определенная дисциплина ума и тела, включающая, в частности, душевный покой (*śama*) как результат умения точно различать «внутренний орган» (*antaḥkaraṇa*) и его состояния (*vr̥tti*) и отличать их от Атмана (там же, л. 16). То, что Шанкара называет равнодушием к исполнению или неисполнению дхармы (*adharmā*), Раматиртха разъясняет именно как стремление к мирским целям (*adharmāḥ saṃcitolaūkika idānītanāḥ pramādaḥ kāmācāravādabhakṣaṇādīḥ*) (там же, л. 2а), указывая тем самым, что *adharmā* — это стремление к тому, что преходяще и потому не может быть истинным достижением.

Как видим, аргументативная структура первой части *Upadeśa-sāhasrī* Шанкары характеризуется диалогической формой, цель которой рассеять сомнения ученика относительно провозглашенных *шрути* истин и добиться *веры* его в свидетельства священных текстов. Знание здесь предполагает, помимо всего прочего, *доверие* ученика к тому, что говорится в Ведах и упанишадах, и учитель, ссылаясь на речения упанишад или Бхагавадгиты, берёт их не только как свидетельства авторитета, но и как предмет логического анализа, призванного показать их непротиворечивость и большую, чем у повседневного эмпирического опыта, достоверность. Аргументационная карта первой части трактата проста. Базисом аргументации выступает основное положение адвайты: эмпирический мир нереален, единственная реальность — Брахман, тождественный Атману, и человек должен преодолеть иллюзию существования мира, отличного от истинной реальности — Брахмана, чтобы осуществить высшую религиозную цель, провозглашаемую в *шрути* — обретение освобождения. Это положение служит основанием всей аргументационной структуры трактата и отправной точкой дальнейших рассуждений. Тезисы, опирающиеся на это основное положение, касаются интеллектуальных и нравственных свойств учителя и ученика, без которых любое наставление будет бесполезным.

### Литература

Алексеев А.П. Философский текст: идеи, аргументация, образы. М., Прогресс-Традиция, 2006.

Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., Мысль, 1983.

Маламуд Ш. Испечь мир: Ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. В.Г. Лысенко. М., Восточная литература, 2005.

Рама Рао Паппу С.С. Концепция незнания с точки зрения веданты // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М., Восточная литература, 2008. С. 119—125.



Упанишады / Пер. с санскр., коммент., исслед. и Приложение А.Я. Сыркина. 2-е изд. М., Восточная литература, 2000.

Filliozat J. Les origines d'une technique mystique indienne // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 1946. Т. 136. P. 208–220.

Lacombe O. L' Absolu selon le Vedānta. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1937.

Mayeda S. The Authenticity of the *Upadeśasāhasrī* Ascribed to Śaṅkara // *Journal of the American Oriental Society*. 1965. Vol. 85(2). P. 178–196.

Potter K.H. *Upadeśasāhasrī* // *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. III: *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Followers* / Ed. by K.H. Potter. Delhi, Motilal Banarsidass, 1998. P. 217–254.

*Sakalavedopaniṣatsāropadeśasahasrī*. Рукопись // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр V, 79 (St. v. H. 102).

*Srī Sankārācharya*. A Thousand of Teachings / Transl. by *Swamī Jagadānanda*. Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949.

*The Brahmasūtra-Shāṅkarabhāṣyam* with the commentaries *Bhāshya-ratnaprabhā*, *Bhāmatī* and *Nyāyanirnaya* by *Shrīgovindānanda*, *Vāchaspati* and *Ānandagiri*. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1934.

Tuck D. Lacuna in Sankara Studies: A Thousand Teachings (*Upadeśasāhasrī*) // *Asian Philosophy*. 1996. Vol. 6(3). P. 219–231.

## Summary

S.L. Burmistrov

### Structure of Argumentation in the First Part of Śaṅkara's *Upadeśa-sāhasrī*

The topic of Śaṅkara's treatise *Upadeśa-sāhasrī* ("Thousand teachings") are pedagogic methods in *Advaita Vedānta* school of philosophy. They are based on the presupposition that a disciple knows and accepts fundamental teachings of the sacred texts. A teacher's aim is to allay a disciple's doubts concerning *Upaniṣadic* teachings and to demonstrate how they can be reconciled with the facts of everyday experience. This aim makes the structure of the treatise dialogical. Basis of argumentation is the thesis of Brahman as the only reality.

*Key words:* Śaṅkara, Brahman, Advaita Vedānta, ancient Indian pedagogy.