

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

ЗОГРАФСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 2



Санкт-Петербург
2011

УДК [39+80+94](54)

ББК 63.3+63.5+80

З-78

Рецензенты:

зав. кафедрой индийской филологии

доцент *Е. К. Бросалина* (СПбГУ),

д-р ист. наук профессор *Е. А. Резван* (МАЭ РАН)

Зографский сборник. Вып. 2 / Отв. ред. Я. В. Васильков.
СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 244 с.

ISBN 978-5-88431-233-3

Основу сборника составляют статьи, написанные по докладам, которые были прочитаны на XXXI Зографских чтениях 2010 г. Включено также несколько статей по докладам более ранних лет, взятые из архива Чтений. В сборнике участвуют 15 авторов — этнографов, филологов, историков — из различных академических учреждений и вузов Санкт-Петербурга, Москвы, а также Калининграда. Общим для них объектом исследования является традиционная культура Индии за весь период ее существования от древности до наших дней. Уделено внимание и проблемам взаимодействия индийской традиционной культуры с культурами других стран.

Издание следует за недавно опубликованным сборником по материалам юбилейных XXX Зографских чтений 2009 г. («Шабдапракаша. Зографский сборник. Выпуск 1»). Таким образом, реализуется долгожданная возможность регулярного издания сборников статей по материалам наших ежегодных индологических встреч.

ISBN 978-5-88431-233-3

© МАЭ РАН, 2011

С. В. Пахомов

СЕМАНТИКА ГЛАГОЛЬНОГО КОРНЯ *MUC* И ПРОБЛЕМАТИКА ДУХОВНОГО ОСВОБОЖДЕНИЯ В ВЕДИЙСКИХ УПАНИШАДАХ

Один из основных стимулов к формированию и развитию школы веданты состоял в необходимости обстоятельного, систематического *согласования* многочисленных текстов шрути, в первую очередь древнейших, «аутентичных» упанишад, вошедших впоследствии в канон *mukhya* [Чаттерджи, Датта 1994: 323]. Начиная с «Веданта-сутр», чей экзегетический пафос был продолжен различными комментаторами, веданта проделала колоссальную работу в данном направлении. Благодаря им упанишады, эти важнейшие для индийских духовных традиций тексты, дотоле разрозненные, разнородные и часто противоречащие друг другу, а то и самим себе, превратились в единый и непротиворечивый спиритуалистический комплекс, главным (и единственным) объектом интереса которого являлся великий первопринцип Вселенной. С другой стороны, подобно тому как Ветхий завет в результате кропотливой работы христианских экзегетов оказался преддверием Нового, христианского, завета, привнесенный фактор мировоззренческого единства позволил упанишадам стать своего рода пролегоменами к самой веданте. Плотная герменевтическая обработка упанишад ведантистами привела к тому, что сами эти тексты стали восприниматься в общеиндийской классической традиции именно в том духе, который им придали мыслители и религиозные наставники веданты. Примечательно, что, несмотря на довольно серьезные расхождения в трактовках тех или иных пассажей священных текстов, сторонники разных ведантистских подшкол были согласны в главном: *все* тексты шрути (и особенно упанишады) в содержательном отношении представляют собой целостное единство.

Цитируя тексты упанишад, порой разнесенные во времени на многие сотни лет, ведантисты невольно помещают их в единое хронологическое (точнее, во вневременное) измерение. При таком подходе оказывается, что и все идеи упанишад, будучи продуктом божественного откровения, возникают как-то сразу и вдруг, не претерпевая никаких существенных исторических изменений. Между тем эти произведения формировались в течение долгого времени, в различных регионах и в разных социально-религиозных условиях. Далеко не сразу те ключевые идеи, на которых держится веданта, а через нее — и почти вся индуистская традиция, получили в них широкое распространение. К таким фундаментальным идеям относится и знаменитая «мокша». Поэтому было бы заманчиво проследить истоки этого понятия на примере древнейших упанишад, избрав в качестве объекта исследования глагольный корень *муч* (*тис*) — и это вполне логично, если учесть, что именно от него и происходит слово «мокша».

Предварим свой анализ основной методологической пропозицией, которая состоит в том, что тексты упанишад повествуют не об одном и том же¹, а о разном, причем разными словами. Даже если порой из одного текста в другой кочует один и тот же термин, например «Атман», это совсем не значит, будто все эти тексты имеют в виду одно и то же. Пусть это и будет одно слово, но применяется оно часто в различных контекстах, а следовательно, имеет различные смысловые оттенки. В разных упанишадах могут быть значительные расхождения в понимании средств, задач и целей, тех или иных объектов и категорий. В систему упанишад были приведены ведантой, но в самих этих текстах такая систематика еще отсутствует². Или, лучше сказать, каждая упанишада есть отдельная система, существующая сама по себе и не включенная в органичный синтез глобальной метасистемы в духе веданты. Среди прочего наша пропозиция подразумевает,

¹ А.Я. Сыркин в своем анализе упанишад предпочитает «говорить не об учении упанишад в целом, а об отдельных положениях, характерных для той или иной группы текстов» [Сыркин 1971: 164].

² Ср.: «...Возникает проблема: согласуются ли между собой философские идеи упанишад? <...> Мы не имеем смелости ответить на этот вопрос утвердительно» [Радхакришнан 1993, I: 115].

что если в какой-нибудь одной упанишаде встречается то или иное положение, это не означает, будто и остальные упанишады а ргіогі должны с ним соглашаться или даже просто принимать во внимание. Безусловно, авторы упанишад хорошо знали творчество друг друга, цитировали друг друга, влияли друг на друга. Но принадлежность их к разным школам все-таки сказывалась (не случайно ведь отнесение упанишад к разным шакхам, на что мало обращается внимания в ведантистских кругах), и это накладывало отпечаток на осмысление ими тех или иных категорий, объектов, целей и т. д.

Для анализа мы отобрали наиболее авторитетные, так называемые «аутентичные» упанишады, которые входят в известное собрание «Муктика» и при этом были объектом пристального внимания со стороны ведущих наставников веданты — в первую очередь Шанкары. В весьма приблизительной хронологической последовательности их список будет выглядеть следующим образом:

1. «Брихадараньяка»
2. «Чхандогья»
3. «Тайттирия»
4. «Айтарея»
5. «Каушитаки»
6. «Кена»
7. «Катха»
8. «Иша»
9. «Шветашватара»
10. «Мундака»
11. «Прашна»
12. «Майтри» («Майтраяния»)
13. «Мандукья».

Из этих 13 текстов пять могут быть сразу же оставлены без внимания, потому что в них интересующего нас корня просто нет — это «Тайттирия», «Айтарея», «Каушитаки», «Иша» и «Мандукья». Итак, у нас всего 8 текстов. Отобрав необходимые для анализа произведения, мы далее совершили следующий шаг

редукции, а именно «освобождение» от тех слов с данным корнем, которые не имеют отношения к духовному освобождению. Мы понимаем под *духовным* освобождением такое, в котором происходит сущностное избавление от чрезвычайно важных, в основном малоприятных, факторов — от смерти, невежества, бренного физического тела и т. д. Главная характеристика духовного освобождения — его окончательность, бесповоротность, непреложность: из этого состояния нет «выпадения» в прежний мир, к прежним неблагоприятным условиям. Облегчив комплект искомых слов за счет удаления «недуховных» (а всего таких «лишних» слов — 10), мы получаем следующую количественную картину (см. табл.):

№	Упанишада	Самхита	Кол-во слов	Кол-во раз
1	Бр.	БЯВ	10	24
2	Чх.	СВ	2	2
3	Кена	ЧЯВ	1	1
4	Кат.	ЧЯВ	6	6
5	Шв.	ЧЯВ	4	8
6	Мунд.	АВ	3	3
7	Пр.	АВ	1	1
8	Майт.	ЧЯВ	10	11
ИТОГО			37	56
ИТОГО (с учетом повторов слов в разных текстах)			34	56

На основании данной таблицы видно, что всего в упомянутых выше 8 упанишадах есть 35 неповторяющихся слов³ с корнем *муч*, которые встречаются 56 раз. Если же мы еще больше редуцируем слова с данным корнем и объединим одни и те же слова, стоящие в разных падежах, лицах, числах и других изменяющихся элементах слова, то таких слов окажется всего 21. Обращает на себя внимание обилие пассажей из текстов, относящихся к «Черной Яджурведе» — больше половины. С учетом «Белой Яджур-

³ Во избежание возможных недоразумений под «словом» мы будем иметь в виду словоформу. Иначе говоря, если, допустим, одно слово стоит в разных падежах, мы засчитываем его как два разных слова-словоформы.

веды» (Бр.) таких пассажей становится еще больше, их свыше 4/5 от общего количества данных слов во всех рассматриваемых упанишадах, что составляет 31 слово из 37. Примечательно, что упанишад, относящихся к «Ригведе», не представлено в этом списке совсем.

* * *

Вероятно, самые ранние примеры этого корня в смысле духовного освобождения обнаруживаются в «Брихадараньяке». Это термин *atyamucyata* («освободился»)⁴. Он встречается пять раз подряд в составе формулы *mṛtyum atyamucyata*, т. е. «освободился от смерти». Эта формула содержится в притче, в которой говорится о том, как жизненная сила-прана освобождает от смерти различные сущности. Интересно, что освобождение здесь ассоциируется не с существом во всей его целостности, а с отдельными его компонентами, «жизненными органами» — речью, обонянием, зрением, слухом и разумом. Но несмотря на такую партикулярность, то, что это именно *духовное* освобождение, ясно из упоминания смерти — основного элемента, от которого ищется избавление. Ушедшие в бессмертие «органы чувств» превращаются (или растворяются) в макрокосмические реалии — огонь, ветер, солнце, страны света и луну (I. 3. 12 — I. 3. 16).

Вообще говоря, для этой древнейшей упанишады, теснее остальных связанной с брахманистским ритуализмом, характерен своеобразный «формульный стиль», или оперирование однотипными, повторяющимися формулировками. В подобные формулировки порой попадает и корень *tis*. К таким случаям относится, в частности, выражение *muktiḥ sātīmuktiḥ*, которое вложено в уста Яджнавалкьи, отвечающего на вопросы Джанаки об освобождении от смерти. С монотонностью, наводящей на мысль о специфических психопрактиках, мудрец последовательно говорит о триадах разных элементов (речь — огонь — хотри;

⁴ Все цитаты и отдельные слова из упанишад приводятся по изданию: [One Hundred and Eight Upanishads 1925]. При необходимости мы также обращались к классическому русскому переводу упанишад, выполненному А.Я. Сыркиным: [Упанишады 1992].

зрение — солнце — адхварью; дыхание — ветер — удгатри; разум — луна — брахман) (III. 1. 3 — III. 1. 6). Каждый из этих элементов прославляется как «освобождение», «высшее освобождение», а в III. 1. 6 добавлено еще и слово *atimokṣā*, которое является лишь вариацией слова *atimuktiḥ*. По сравнению с 1-й главой, где говорилось только об отдельных освобождавшихся элементах, в 3-й сделан существенный шаг вперед: от «хватки смерти» освобождается «приносящий жертвы» (*yajamāna*), т. е. весь человек, а не отдельные его элементы. Кстати, именно в этой главе текста впервые в истории упанишад упомянуты знаменитые слова «мукти» и «мокша» (в форме *atimukti* и *atimokṣā*) — первый случай существительных, образованных от данного корня.

Кроме того, обращает на себя внимание и момент жертвы: освобождается не просто человек «как таковой», но исполняющий жертвенный ритуал и при этом знающий, как его исполнять. Здесь мы можем наглядно видеть, откуда и каким образом проросли коннотации глагольного корня *muc*. Совершенно очевидно, что развитие сотериологического дискурса первоначально ориентировалось на жертвенные практики и было связано с соответствующим языком описания. Это позволяет понять значение «Яджурведы» в развитии сотериологической проблематики духовных традиций Индии.

К формульному стилю можно отнести также и четырехкратно выраженное Джанакой намерение отдать Яджнавалкье «тысячу коров», чтобы тот «говорил ради его освобождения» (Бр. IV. 3. 14–16, IV. 3. 33): *ata ūrdhvā vimokṣāya brūhi* («поэтому говори ради освобождения»). Завершая тему «формульного стиля» применительно к нашей теме, упомянем также и «Шветашватару», которая пять раз (I. 8, II. 15, IV. 16, V. 13, VI. 13) использует формулу *jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ* («благодаря познанию бога [обретается] освобождение от всех уз»), а в двух отдельных случаях полностью совпадают следующие строки: *viśvasyaikaṃ pariveṣṭitāraṃ jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ* «благодаря познанию всеединого, всеобъемлющего бога, [обретается] освобождение от всех уз» (IV. 16 и V. 13). По всей видимости, подобные формулы имели двоякое назначение: лексическое (в свою

очередь тоже имевшее различные коннотации) и магическое. Второе значение как раз и проявлялось в том, что реплика повторялась несколько раз: это служило намерению привлечь, возможно, какие-то благотворные силы, обеспечивавшие обретение желанной цели.

Упанишады не создавались в абсолютной изоляции друг от друга; они постоянно перекликаются друг с другом, что заметно и в случае нашего корня. Это выражается в заимствовании целых пассажей либо в легкой их трансформации. К примеру, целиком совпадают Бр. IV. 4. 7 и Кат. II. 3. 14: *yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ // atha martyo 'mṛto bhavaty atra brahma samaśnuta iti* («Когда преодолеваются все желания, находящиеся в его сердце, // Тогда смертный становится бессмертным и достигает там Брахмана»). Интересно, что здесь мы встречаем целых три глагола, имеющих отношение к духовному освобождению, причем первый из них, *pramucyante*, служит необходимой прерамбурой остальных: сначала человек «освобождается» от желаний, и только потом он становится (*bhavati*) бессмертным, что совпадает с обретением мира Брахмана (*samaśnuta*).

Но в целом каждая упанишада оперирует собственным семантическим набором. В проанализированных нами восьми произведениях встречаются только четыре случая, когда одна и та же словоформа с этим корнем применяется в более чем одном тексте (конкретно — в двух). В основном же каждая упанишада оперирует своим семантическим набором. Например, в древнейших упанишадах — Бр., Чх. и Кене — встречаются 13 словоформ с корнем *тис*, однако 10 словоформ Бр., 2 — Чх. и 1 — Кены друг с другом никак не пересекаются.

Если не считать несколько выпадающего из общей магистральной линии пассажа из «Брихадараньяки» об освобождении отдельных компонентов человека, в основном упанишады говорят о человеке в его целокупности, правда, называют его по-разному. Субъект освобождения терминологически аморфен. Уже беглый обзор субъективной составляющей сотериологической проблематики позволяет выделить два больших класса. В первом из них, семантически более широком, находятся обозначения субъектов, не имеющих специфических характеристик: «наде-

ленный телом» (*dehin*, Кат. II. 2. 4), «смертный» (*martya*, Бр. IV. 4. 7, Кат. II. 3. 14), «существо» (*jantu*, Кат. II. 3. 8), «человек» (*puruṣa*, Майт. IV. 10). Во втором (в принципе его можно рассматривать как часть первого) делается акцент на «профессиональных» качествах, необходимых для обретения столь весомой цели: «приносящий жертву» (*yajamāna*, Бр. III. 1. 3 — III. 1. 6), «мудрец» (*vidvāṇs*, Мунд. III. 2. 8), «знаток веданты» (*vedāntavijñāna*, Мунд. III. 2. 6), «знаток Брахмана» (*brahmavid*, Бр. IV. 4. 8), «обуздавший себя» (*dhīra*, Кена I. 2), «аскет» (*yati*, Мунд. III. 2. 6)⁵.

* * *

От чего же освобождается субъект? Как уже говорилось выше, его основным «врагом» выступает *смерть* (ср.: Бр. I. 3. 12 — I. 3. 16; Кат. I. 1. 11, I. 3. 15 и др.). Благодаря укреплявшейся уже в эпоху ранних упанишад идее повторных воплощений отношение к смерти стало носить специфический характер. В частности, смерть мыслится не столько как переход к обретению счастливого мира предков, как это было раньше, сколько как рубеж, отделяющий одно воплощение от другого. Феномен смерти демонстрирует бренность, дурную бесконечность всего сущего, которое вращается по какому-то замкнутому кругу, не замечая этого, не в силах оторваться от притягательной двойственности сознания, от желаний и привязанностей. Смерть символизирует драматичный механизм постоянно повторяющихся однотипных метаморфоз бесчисленных существ, инстинктивно привязанных к жизни. Парадоксально, но именно смерть содержит в себе разгадку к тайне жизни и даже господство над ней, о чем прямо говорится в знаменитом диалоге Ямы и Начикеты из «Катха-упанишады».

Разумеется, победу над смертью, реализуемую просветленным мудрецом, не следует понимать чересчур буквально: она осуществляется в посмертном состоянии, уже после смерти физического тела, и означает бесконечное продление более тонкой формы жизни. Однако смерть, пусть и самое важное, не един-

⁵ В целях унификации все виды субъектов освобождения приведены в ед. ч., в текстах же некоторые из них стоят во мн. ч.

ственное препятствие на пути к окончательной свободе. Можно было бы сказать, что смерть представляет собой некое архетипическое, парадигмальное препятствие, конкретными выражениями которого становятся другие элементы. В различных случаях преградами оказываются также рождение (*yoni*, Шв. I. 7), тело (*deha*, Бр. IV. 2. 1; Кат. II. 2. 1, II. 2. 4), желания (*kāma*, Бр. IV. 4. 7; Кат. II. 3. 14), решения (*adhyavasāya*, Майт. VI. 30), представления (*saṃkalpa*, Майт. VI. 30), сомнение (*abhimāna*, Майт. VI. 30), «узы» (*granthi*, *pāśa*, *bandha* — Чх. VII. 26. 2; Шв. I. 8, II. 15, IV. 16, V. 13, VI. 13; Мунд. III. 2. 9; Майт. I. 4. 5), «объекты чувств» (*viśaya*, Майт. VI. 34), органы чувств (нет единого термина, Кена I. 2.) порок (*pāpa*, Пр. V. 5), имя-и-форма (*nāmarūpa*, Мунд. III. 2. 8), день-и-ночь (*ahorātrī*, Бр. III. 1. 4), светлая и темная половина месяца (*pūrvaṇakṣāparapakṣa*, Бр. III. 1. 5).

Все эти элементы в принципе суть факторы так называемой «нормальной» жизни, ограниченной с обеих сторон (зачатие и уход из жизни) смертью. Они, что называется, «естественны»; это то, что придает смысл и образует фон для существования обычных индивидов. Ограничивающий характер подобных факторов в рамках повседневной жизни не играет особой роли и поэтому редко осознается во всей глубине. Однако ситуация меняется в корне, как только эмпирическую жизнь начинают соотносить с более высокими сферами бытия, а именно с бессмертным миром Брахмана. Такое сравнение не идет на пользу эмпирике, которая тем самым обнаруживает свою полную ущербность. И в ходе этого контрастного соотнесения удобный для бытования «реквизит» превращается в помехи, мешающие обрести абсолютное знание и бытие.

Анализ препятствующих факторов показывает, что освобождение, по сути, представляет собой многоплановый процесс, который затрагивает разные уровни организации сущего — как макро-, так и микрокосмические. Эти уровни представляют собой различные ограничители, границы между которыми очень зыбки:

- 1) макрокосмический (смерть, день и ночь, половины месяца);
- 2) этико-социальный (порок);

3) физический (тело, рождение, имя-и-форма, объекты чувств);

4) эмоционально-волеивно-интеллектуальный (желания, решения, представления).

Для снятия этих ограничителей и, соответственно, для обретения желанного состояния освобождения предлагаются некоторые сотериологические средства. В них тоже можно выделить несколько разрядов, которые, разумеется, тесно переплетаются друг с другом.

1. *Ритуалистический*. Данный разряд средств относится к жертвенной практике — основе основ брахманистского образа деятельности. Жертва, согласно брахманистской литературе, представляет собой источник мироздания, резервуар творческих потенций, инструмент к обретению любого желанного объекта, к реализации любого намерения. Принесение какого-либо предмета в жертву приносит взамен то, ради чего он жертвуется. Поэтому неудивительно, что и сотериологические аспекты появляются в связи с технологией жертвоприношения, причем в самых древних упанишадах. Как уже упоминалось выше, в Бр. III. 1. 3 — III. 1. 5 говорится о четырех триадах элементов жертвенной практики, каждый из которых дарует освобождение. Кроме того, к освобождающим инструментам относится и рецитация саманов, которые «возводят в мир Брахмана» (Пр. V. 5).

2. *Аскетический*. В эпоху брахманизма, когда создавались ранние упанишады, активно развивается аскетизм, который, по сути, является следствием роста жертвенных практик, следовательно, данный разряд в какой-то степени зависит от предыдущего. В упанишадах в сотериологическом контексте говорится о ценности волевого усилия, самообуздания, отречения (*saṁnyāsa*, Мунд. III. 2. 6). Пожалуй, с некоторыми оговорками в этот разряд уместно включить также и прану (*prāṇa*) из Бр. I. 3. 12 — I. 3. 16, несмотря на то что в том контексте, где используется данное слово, освобождается не сам человек, а его «части», а сама прана понимается в смысле дыхания; но поскольку в ходе аскетических практик значительно возрастает уровень внутренней силы, которая ассоциируется с дыханием, допустимо считать этот витальный компонент частью аскетического арсенала.

3. *Когнитивный*. Наиболее «мягким» способом обретения освобождения, хотя и вряд ли наиболее простым, является духовное знание. Представление об огромном значении знания для духовной жизни человека развивается уже в брахманах, и это тоже связано с распространением практик жертвоприношения. В каком-то смысле знание также являет собой разновидность жертвы — жертвы, «ушедшей вовнутрь». Познавая, человек «жертвует» тем, что привязывает его к жизни (и что по-своему дорого ему), и взамен приобретает качественно иной уровень бытия⁶. О знании единого Бога несколько раз говорит Шв. (например, I. 8), о знании пуруши — Кат. II. 3. 8. Наряду со знанием в когнитивный разряд уместно включить также «крепкую память» (*dhruvā smṛti*, Чх. VII. 26. 2) и созерцательную практику (Майт. IV. 5, VI. 34). Любопытно, что в Майт. IV. 11 и VI. 34 обозначена когнитивная причина, которая вызывает и освобождение, и закабаление — разум, *manas*. Такая трактовка разума является прелюдией к представлению об интеллекте-*buddhi* в классической санкхье Ишваракришны. Схожим образом и Шв. VI. 16 указывает на то, что Бог (Рудра) вызывает и закабаление, и освобождение человека, впрочем, в данном случае субъект не имеет возможности воздействовать на волю Бога, в отличие от предыдущего варианта, в котором разум в принципе поддается контролю со стороны мотивированного индивида.

4. *Теистический*. Этот разряд характерен для упанишад с теистическим мировоззрением. Высший Брахман представлен здесь как единый всемогущий Господь, который сам решает, кого, как и за что именно освобождать. Эта специфика представлена, например, в Шв. VI. 18.

* * *

Затрагивая все стороны жизни индивида, процесс освобождения необратимо трансформирует его. В каких же мирах оказывается после смерти физического тела освобожденный? В подавляющем большинстве случаев, конечно, имеется в виду «мир Брахмана» (*Brahmaloka*, Мунд. III. 2. 6, Пр. V. 5 и др.). Возможно, то же самое подразумевается и тогда, когда речь идет о «боже-

⁶ См. тематику «жертвы знанием» в книге: [Семенцов 1981].

ственном пуруше» (Мунд. III. 2. 8) или о Рудре (Шв. VI. 18). Это и есть обитель окончательной свободы. Однако не всегда речь идет именно об Абсолюте. В Бр. IV. 4. 8 «знатоки Брахмана» при освобождении обретают «небесный мир» (*svarga*). Вероятно, понятие «небесного мира» как высшей цели отражает такой этап в развитии сотериологических представлений, когда он не отличался от «мира Брахмана». Примечательно, что в дальнейшем, в последующей истории веданты, сварга считалась ступенью значительно более низкой, чем мир высшего Брахмана.

Что происходит собственно с индивидом, растворяется ли он в этом мире или сохраняет самоидентичность, на основании анализа только данного корня установить затруднительно. Применительно к приведенной в Мунд. III. 2. 8 метафоре рек, вливающих в море и исчезающих в нем, тем самым утрачивая собственную «речную» сущность, можно было бы сказать, что и индивид в мире Абсолюта перестает существовать как обособленный, но становится в полной мере «самим собой», т. е. безличным Атманом. Однако, памятуя о нашей методологической установке, скажем только, что «Мундака-упанишада» руководствуется преимущественно собственным семантическим набором и что остальные тексты, оперируя своей терминологией, могли иначе оценивать посмертную судьбу индивида.

* * *

Как можно видеть, рассмотренный нами глагольный корень не пользуется большой популярностью в упанишадах и применяется в них сравнительно редко. С учетом глобальной значимости в индуизме категории мокши (мукти) и настойчивости, с которой обращаются к шрути (т. е. в основном именно к упанишадам) ведантистские сочинения, это выглядит, конечно, несколько странно. Причина подобной «раритетности», вероятно, состоит в том, что данное слово (мокша, или мукти) в те далекие времена (I тыс. до н. э.) еще не укрепилось в духовных традициях Индии, и пытливый ум мудрых подвижников еще только нащупывал точное понимание природы духовного освобождения.

На фоне столь редкого употребления производных от корня *tis* мы наблюдаем их удивительную вариативность, настоящее

префиксальное «пиршество»: *atimuktiḥ*, *atimokṣā*, *atimucya*, *nirmuktaṃ*, *parimucyanti*, *pratimucyate*, *pramucyate*, *muktaḥ*, *mucyate*, *mumukṣur*, *vinirmuktaḥ*, *vipramokṣaḥ*, *vimuktaḥ*, *vimucyamānaḥ* и т. д. Однако среди подобных слов еще нет какого-то явно доминирующего термина, употребляющегося чаще остальных. Все они используются более или менее равномерно. По всей видимости, корень *тис* был своеобразным семантическим субстратом, на основе которого формировались различные комбинации для обозначения сотериологического контекста.

Упанишады ставили и решали различные задачи, связанные с освобождением, поэтому в них фигурирует не только различная терминология, но и разные виды ограничений, макрокосмических и микрокосмических, которые необходимо было преодолевать, а также разные способы их преодоления. Можно было бы сказать, что упанишады применяют разные сотериологические «технологии», инструменты и модули. Невозможность общего знаменателя не позволяет делать какие-то обоснованные обобщения о единой технике работы индивида над самим собой, работы, приводящей к единственно возможному результату. Впрочем, есть нечто, в чем упанишады достигают согласия. Эти тексты говорят о том, что освобождающийся человек обретает бессмертие, а именно бессмертие в мире Брахмана, откуда нет возвращения в прежний мир. Собственно, освобождение и совпадает с бессмертием — свойством избранных людей в посмертном состоянии. Прижизненное же обретение освобождения (*jīvanmukti*), представляющее собой ведантистский идеал, нигде в упанишадах (применительно к данному корню, разумеется) не освещается.

В наши задачи входило рассмотрение проблематики освобождения в ранних упанишадах только на примере отдельно взятого глагольного корня *тис* (точнее, производных от него), а отнюдь не исследование всех возможных терминов, имеющих сотериологические коннотации. Такие термины упанишадам известны⁷, однако и они, как и производные от глагольного корня *тис*, еще не приобрели фиксированную семантическую точность. Эта точ-

⁷ Например, в Бр. III. 1. 6. используется глагол *akram* с тем же значением, что и глагол *тис*.

ность и не могла присутствовать в тот период, когда упанишады, хотя они порой и заимствовали положения друг друга, еще не представляли собой единое целое. Только систематизирующий гений веданты сумел перекинуть мостки между этими отдельными текстуальными «мирами» и представить многоликую пестроту идей упанишад как непротиворечивую целокупность воззрений, относящихся к «знанию Брахмана».

Сокращения:

АВ — «Атхарваведа»
 БЯВ — «Белая Яджурведа»
 Бр. — «Брихадараньяка-упанишада»
 Кат. — «Катха-упанишада»
 Майт. — «Майтри-упанишада»
 Мунд. — «Мундака-упанишада»
 Пр. — «Прашна-упанишада»
 СВ — «Самаведа»
 ЧЯВ — «Черная Яджурведа»
 Чх. — «Чхандогья-упанишада»
 Шв. — «Шветашватара-упанишада»
 ЯВ — «Яджурведа»

Библиография

Источники

Упанишады: В 3 кн. / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М., 1992.
 One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / Ed. by
 W. L. S. Pansīkar. Bombay, 1925 (3rd ed.).

Литература

Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. М., 1993.
 Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы.
 М., 1981.
 Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
 Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994.

Приложение

Перечень производных словоформ от глагола *тис*:

1. *atimuktiḥ* (Бр. III. 1. 3 — III. 1. 5)
2. *atimuktir* (Бр. III. 1. 6)
3. *atimoksa* (Бр. III. 1. 6)
4. *atimucya* (Кена I. 2)
5. *atimucyata* (Бр. III. 1. 3–5)
6. *atyamucyata* (Бр. I. 3. 12–16)
7. *nirmuktam* (Майт. VI. 7, VI. 7)
8. *parimucyanti* (Мунд. III. 2. 6)
9. *pratimucyate* (Майт. IV. 10)
10. *pramucyate* (Кат. I. 3. 15)
11. *pramucyante* (Бр. IV. 4. 7; Кат. II. 3. 14)
12. *muktaḥ* (Майт. VI. 30)
13. *muktaḥ* (Шв. I. 7)
14. *muktiḥ* (Бр. III. 1. 3 — III. 1. 6)
15. *muktyai* (Майт. IV. 11)
16. *mucyate* (Кат. II. 3. 8; Шв. I. 8, II. 15, IV. 16, V. 13, VI. 13)
17. *mucyeta* (Майт. IV. 5)
18. *mutukṣur* (Шв. VI. 18)
19. *mokṣa-* (Шв. VI. 16; Майт. VI. 20)
20. *mokṣaḥ* (Майт. VI. 30)
21. *mokṣam* (Майт. IV. 8)
22. *mokṣayoḥ* (Майт. IV. 8, VI. 34)
23. *mokṣo* (Майт. VI. 34)
24. *vinirmuktaḥ* (Пр. V. 5)
25. *vipramokṣaḥ* (Чх. VII. 26. 2)
26. *vimuktaḥ* (Мунд. III. 2. 8)
27. *vimuktas* (Кат. II. 2. 1)
28. *vimuktāḥ* (Бр. IV. 4. 8)
29. *vimukto* (Мунд. III. 2. 9)
30. *vimucyamānaḥ* (Бр. IV. 2. 1)
31. *vimucyamānasya* (Кат. II. 2. 4)
32. *vimucyate* (Кат. II. 2. 1)
33. *vimokṣāya* (Бр. IV. 3. 14–16, IV. 3. 33)
34. *vimokṣye* (Чх. VI. 14. 2)