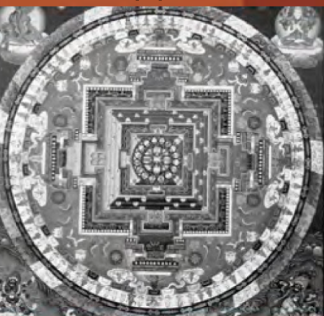




ISSN 1819-446X

ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРАМ ВОСТОКА



11 (1)

ASIATICA

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ASIATICA

Труды по философии и культурам Востока

Издается с 2005 г.

Выпуск 11 (1)

Санкт-Петербург
2017

ББК 86.33
А35

Редколлегия: *М. Е. Кравцова* (С.-Петербург. гос. ун-т); *И. Ф. Попова* (Ин-т восточных рукописей РАН); *Р. А. Сафрасян* (Ин-т востоковедения НАН Республики Армения); *К. Ю. Солонин* (Renmin University of China); *Т. Г. Туманян* (С.-Петербург. гос. ун-т) (гл. ред.); *Tessa Savvidis* (Freie Universität Berlin)

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. С.-Петербург. гос. ун-та *В. В. Емельянов*;
канд. филол. наук, ст. науч. сотрудник ИВР РАН *В. П. Иванов*

А35 Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 11 (1) / под ред. Т. Г. Туманяна. — СПб., 2017. — 142 с.

В настоящем номере представлены главным образом тексты докладов и статьи участников Научно-теоретического семинара «Восток: философия, религия, культура. Культура и текст (IX Торчиновские чтения)», который был проведен как всероссийское научное мероприятие в рамках международного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге–2017». Семинар был подготовлен по инициативе кафедры философии и культурологии Востока СПбГУ и состоялся в Институте философии СПбГУ 27–28 октября 2017 года.

ББК 86.33

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ ИНДИИ

Е. А. Десницкая

Ритуально-философские диалоги в ранних прозаических упанишадах . . . 3

О. П. Вечерина

«Панниру тирумурей» в пространстве чидамбарама. 16

Е. А. Костина

Феномен девдаса в современной индийской культуре. 32

А. В. Парибок, Е. А. Десницкая

Двенадцать деяний будды. Скрытая структура
и симметрия нарратива. 45

Р. В. Псху

Рецепция ритуализма панчатраты в философии вишиштадвайты. 62

МИР ИСЛАМА:

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

Т. Г. Туманян

Ал-Маварди и политико-правовая мысль ислама. 71

К. С. Васильцов

Исма'илитская литература Бадахшана. 82

Н. В. Казурова

Иранка на экране: трансформация образа
в фильмах постреволюционного периода. 96

Т. Г. Туманян

Армяне на Святой Земле: религиозная жизнь и культурные традиции. . . . 112

СТУДЕНЧЕСКИЙ ФОРУМ

А. Н. Арасланова

Арабский народно-разговорный язык в культурной политике Марокко:
традиции и инновации. 122

А. Д. Ефимова

Проблема понимания категории халал в российском обществе. 127

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ ИНДИИ

Е. А. Десницкая

РИТУАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ДИАЛОГИ В РАННИХ ПРОЗАИЧЕСКИХ УПАНИШАДАХ*

Аннотация: В ранних прозаических Упанишадах содержится много брахмодий — диспутов о ритуальных и философских проблемах. В настоящей статье представлен анализ структуры брахмодий и использовавшихся в них средств аргументации, а также реконструируется их прагматическая значимость. Брахмодья в ранних Упанишадах рассматривается как жанр, претерпевший существенную эволюцию по сравнению с предшествующей традицией ведийских брахмодий и использовавшийся анонимными авторами в качестве нарративного приема для достижения определенных прагматических целей.

Ключевые слова: брахмодья, Упанишады, Брихадараньяка, Чхандогья, Атман.

Evgenia Desnitskaya

Ritual-Philosophical Dialogues in the Early Prosaic Upanishads**

Summary: The Early prose Upaniṣads are rich in brahmodyas, i.e. disputes on ritual and philosophical topics. In this paper I analyze the structure of Upaniṣadic brahmodyas and the means of argumentation applied, and reconstruct the pragmatic value of brahmodyas in the prevalent discourse. I compare Upaniṣadic brahmodyas with those represented in the Brāhmaṇas and consider them a literary genre that has been intentionally applied by anonymous authors.

Key words: brahmadeya, Upaniṣad, Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Ātman.

* Исследование выполнено в рамках гранта Российского Научного Фонда (проект 16-18-10427).

** This paper was prepared with support of the Russian Science Foundation (RSF), project 16-18-10427.

Введение: брахмодьи в ранних прозаических Упанишадах

Ритуально-философские диалоги (брахмодьи) — древнейший жанр представленный во многих текстах ведийского канона. Практика диспутов между поэтами известна у многих древних индоевропейских народов; в Индии она восходит к агонистическим практикам дуально-циклического обмена, на которых, как принято считать, основывалось устройство социума индоариев [Васильков 2011: 98; Heesterman 1964]. С развитием классического ритуала шраута-сутр брахмодьи стали частью некоторых ритуалов, преимущественно царских. Такие брахмодьи зафиксированы в «Ваджасанейи-самхите» и в Брахманах, однако из агонистических словесных поединков они превратились в формализованный обмен загадками и отгадками, осуществлявшийся жрецами в ходе совершения жертвоприношения [см. Десницкая 2016]. Ранние прозаические Упанишады являются заключительной частью ведийского канона. Стилистически и содержательно они достаточно близки к Брахманам, но в то же время обнаруживают и изрядные отличия. Древние прозаические Упанишады, — прежде всего «Брихадараньяка» (БрАр) и «Чхандогья» (Чх), — содержат немало диалогов между мудрецами, которые также могут быть названы брахмодьями. Как правило, в предшествующей литературе исследователи обращали внимание главным образом на выраженные в этих произведениях религиозные или философские идеи. В настоящей статье брахмодья в ранних Упанишадах рассматривается как жанр, претерпевший существенную эволюцию по сравнению с предшествующей традицией и использовавшийся анонимными авторами в качестве нарративного приема для достижения определенных целей.

Несмотря на то, что в ранних прозаических Упанишадах встречаются брахмодьи классического типа (загадки с отгадками)¹, в целом

¹ Например, в БрАр II.2 есть такая строфа:

[Вот] чаша с отверстием внизу, дном наверху.

В ней заключена многообразная слава.

На краю ее сидят семеро риши,

Речь восьмая — соединена с Брахманом. (Пер. А. Я. Сыркина [Сыркин 2000: 89]).

для Упанишад такие загадки нетипичны. Брахмодьи в Упанишадах — это пространные диалоги на ритуальные и философские темы, в которых участвуют брахманы и кшатрии, мужчины и женщины. Диалоги в ранних прозаических Упанишадах можно разделить на две основные группы: диспуты и наставления. Диспуты имеют отчетливый агонистический характер, и в этом смысле они ближе к общеиндоевропейским словесным состязаниям, чем к «неагонистическим» ритуализированным брахмодьям, представленным в Брахманах. Агонистические черты явственно проявляются уже в описании обстоятельств, сопутствовавших прохождению диспутов. Например, длительный диспут между брахманом Яджнявалкьей и другими жрецами (БРАР 3) начинается следующим образом:

1. Джанака, [царь] Видехи, совершил жертвоприношение со множеством даров [жрецам]. Там собрались брахманы из жителей Куру и Панчалы. И Джанака, [царь] Видехи, пожелал узнать, кто из этих брахманов самый ученый. Он заключил [в загоне] тысячу коров и к рогам каждой прикрепил десять пад [золота].

2. Он сказал им: «Почтенные брахманы, пусть мудрейший брахман среди вас уведет этих коров». Те брахманы не осмелились [сделать это]. Тогда Яджнявалкья сказал своему ученику: «Дорогой Самашравас, уведи их». Тот увел [коров]. Брахманы разгневались [и сказали]: «Как мог он объявить себя мудрейшим брахманом среди нас?»²

Далее соперники задают Яджнявалкье различные вопросы, на которые он успешно отвечает, затем сам вопрошает соперников и в конце концов одерживает над ними победу.

Характерно, что брахманы участвовали в диспуте не только для того, чтобы доказать свое превосходство, но и ради обещанной награды: коров, золота и т. д. По обыкновению проигравший становился учеником победителя, а в некоторых случаях необоснованные претензии на обладание знанием кончались для участника плачевно: у него отваливалась голова. Мотив потери головы, вероятно, связан

Далее, в следующем прозаическом комментарии разъясняется, что чаша — это голова, семь мудрецов — семь видов дыхания (прана) и т. д.

² Пер. А. Я. Сыркина [Сыркин 2000: 99].

с ритуальными истоками брахмодьи: считалась, что малейшая ошибка в ходе совершения ритуала (например, произнесение мантры с неправильным ударением) ведет к катастрофическим последствиям и для совершившего ее жреца, и для заказчика жертвоприношения³. Признавший поражение участник диспута обыкновенно признавал свое поражение тем, что умолкал.

Структура брахмодьи в Упанишадах

В то же время агонистический характер диспутов в ранних Упанишадах не следует преувеличивать. Без сомнения, традиция агонистических диспутов была широко распространена в Индии в середине I тысячелетия до н. э., но можно ли утверждать, что представленные в Упанишадах дискуссии являются буквальным отображением этой традиции? Вопрос не в том, основываются ли представленные в ранних Упанишадах дискуссии на исторических событиях⁴, но скорее в том, соответствуют ли описанные в текстах практики реальным традициям ведения дискуссий в Индии того времени? Вне всякого сомнения, описания в Упанишадах в значительной степени воспроизводят актуальные дискуссии, но в то же время не следует забывать и о том, что история сложения и последующего редактирования текстов Упанишад охватывает длительный период. Как показали современные исследования, ранние Упанишады обладают продуманной композицией, поэтому их ни в коем случае не стоит считать чем-то вроде «полевых зарисовок по горячим следам».

Особенно показательна в связи с этим композиция БрАр. Известный американский санскритолог Дж. Бреретон возражал против широко распространенной точки зрения, что эта Упанишада представляет собой «слабоструктурированное собрание утверждений, наблюдений и высказываний о природе вещей», которое допустимо

³ См. хорошо известный эпизод из «Шатапатхабрахманы» (I.6.3.8, 10) об оговорке Тваштара во время ритуала порождения Вритры.

⁴ Подобный вопрос выглядит чересчур прямолинейным, хотя Б. Блэк все же этим вопросом задается [Black 2007: 60].

интерпретировать, произвольно «объединяя отдельные текстуальные пассажи сходной тематики и конструируя из них цельную систему» [Brereton 1997: 3]. В противовес этому мнению Бреретон представил анализ третьего раздела БрАр, демонстрируя, что этот раздел обладает четкой продуманной композицией, напоминающей закольцованную композицию типичного ведийского жертвоприношения, в котором заключительная часть повторяет начальную. В разделе БрАр 3 повтор осуществляется за счет обрамляющего повествования, а также с помощью многочисленных парных эпизодов (две беседы с гандхарвой, два диспута с Гарги Вачакнави) и повторного обращения к одной теме (две серии вопросов о посмертной участи; об основе миров; о природе Брахмана) [Brereton 1997]. Интерпретацию Бреретона впоследствии поддержал Х. Хок, предложивший считать раздел БрАр 3 частью более обширной закольцованной композиции, охватывающей существенную часть текста БрАр: разделы 2.1–4.5 [Hock 2002].

Наряду с «макроструктурой» разделов в БрАр, интерес представляет также «микроуровень», т. е. анализ структуры и содержания отдельных диалогов. Хотя из обрамляющего повествования следует, что эти диалоги происходили в ходе агонистического диспута, они не несут в себе черт спонтанной коммуникации, а напротив, выглядят тщательно продуманными с композиционной точки зрения. Например, в разделе БрАр 2.1 представлен диспут между брахманом Дриптабалаки из рода Гаргья и царем Аджаташатру. Дриптабалаки последовательно формулирует двенадцать тезисов о том, где пребывает Пуруша, которого он почитает как Брахмана⁵: в солнце, луне, молнии, пространстве, ветре, огне, водах, зеркале, звуке, остающемся после идущего (эхе), сторонах света, тени и в Себе (Атмане). Аджаташатру поочередно опровергает каждое предположение и в каждом случае предлагает свою альтернативную дескрипцию. Он почитает солнце как высшее, главу всех существ и царя; луну — как великого царя Сому в белых одеждах, и т. д. В конце концов Дриптабалаки умолкает, тем самым признавая свое поражение, затем просит позволения стать учеником Аджаташатру, и тот открывает

⁵ О семантике глагола 'upās' (почитание как созерцание) см.: [Семенцов 1981: 120–122].

ему тайное учение о дыхании (прана), которое и составляет сущность Пуруши и служит основой всех познавательных способностей.

Двенадцать предположений, сформулированных Дриптабалаки, едва ли можно считать аргументами в реальной дискуссии агонистического характера: его доводы однообразны и монотонны, и то же можно сказать и про возражения со стороны Аджаташатру. Участники дискуссии не обосновывают своих утверждений, а просто предлагают альтернативные дескрипции. Но в то же время в своей совокупности аргументы Дриптабалаки образуют достаточно полный перечень природных феноменов. Брахман перечисляет три источника света (солнце, луна, молния), пять первоэлементов (пространство, ветер, огонь, воды, стороны света), а также три феномена, имеющие очевидно загадочный характер (эхо, отражение, тень). Все это позволяет предположить, что предположения Дриптабалаки не произвольны, — напротив, они сформулированы как исчерпывающий перечень возможных воззрений о сущности пуруши, а также как претендующий на полноту список значимых природных феноменов (своего рода «пред-натурфилософия»).

Сходными чертами обладают и иные перечни вопросов или суждений. В БрАр III.6 Гарги Вачакнави вопрошает Яджнявалкью, на чем «выткан» мир, и каждый ответ мудреца вызывает следующий вопрос брахманки: мир выткан на водах, воды — на ветре, ветер — на мирах промежуточного пространства, миры промежуточного пространства — на мирах гандхарвов и т. д.⁶ Схожим образом в Чх V.11–17 царь Ашвапати, встретившись с домохозяевами, спрашивает каждого из них, кого они почитают как Атмана? Домохозяева предлагают разные варианты ответов (небеса, солнце, ветер, пространство, воды и землю), и всякий раз Ашвапати возражает, что это не Атман, но лишь один из его аспектов (глаз, дыхание, тело, мочевой пузырь и стопы). Очевидно, что в этом диалоге также представлены не произвольные точки зрения, а напротив — систематическое описание универсума на макро- и микрокосмических уровнях.

⁶ Бреретон отмечает, что описание миров, представленное в этом диалоге, служит картой пути к небесам, и то же можно сказать о пути на небеса, описанном в «Каушитаки Упанишаде» [Brereton 1997: 11].

Каждый перечень вопросов и ответов подобного рода как правило сконцентрирован вокруг единой темы. При этом содержание разделов упорядочено в соответствии с традиционным разделением трех уровней интерпретации, впервые сформулированном в Брахманах, где допускалось истолкование одного и того же пассажа с точки зрения божеств (*adhidaiva*), с точки зрения жертвоприношения (*adhiyajña*) и с точки зрения Атмана (*adhyātma*)⁷. Так, в БрАр III.1 брахманы задают Яджнявалкье вопросы о ритуале; раздел БрАр III.2 посвящен когнитивным способностям (грахах и атиграхах)⁸ — т. е. проблематике, связанной с Атманом (см. также: БрАр IV.1); а в БрАр III.9 говорится о богах.

Таким образом, хотя с исторической точки зрения ритуально-философский диалог как литературный жанр сформировался под влиянием реальных агонистических дискуссий, диалоги в ранних Упанишадах не следует считать их буквальным отображением. Упанишады — это тексты с тщательно продуманной композицией, поэтому можно предположить, что форма диалога использовалась здесь прежде всего как нарративный прием. Выстраивание текста в виде диалога позволяет представить исчерпывающее (нередко многомерное) описание некоторой проблемы, в котором каждая реплика высвечивает отдельный аспект описываемого объекта. Использование диалогов в Упанишадах согласуется, вероятно, с общим устремлением брахманического дискурса рассматривать каждую проблему с разных сторон и в разных перспективах, объединяя различные точки зрения в рамках единого полифонического учения.

Способы аргументации в ранних Упанишадах

Важной чертой диспутов в ранних Упанишадах является практически полное отсутствие использования рациональных приемов аргументации. Унаследованная из Брахман модель классической брахмодьи подразумевала, что для каждого вопроса существует один единственно правильный ответ. В соответствии с этой моделью в каждой дискуссии,

⁷ О трех уровнях интерпретации см. [Witzel 1979: 8, 18.]

⁸ О грахах и атиграхах см. [Brereton 1997: 7].

представленной в Упанишадах, всегда есть один участник, который знает правильные ответы (Аджаташатру в БрАр II.1, Яджнявалкья в БрАр III, Ашвапати в Чх V.11–17), которые он артикулирует, либо в формате ответов на вопросы, либо в виде опровержения чужих рассуждений⁹. В диалогах последнего типа (БрАр II.1 и Чх V.11–17) агонистическое противостояние достигает высшего накала, но даже тогда участники обычно не обосновывают свои точки зрения, но просто артикулируют их, каким-то образом переубеждая оппонентов. В редких случаях диспутанты обосновывают свои взгляды при помощи аналогии, как это делал Яджнявалкья, когда в разговоре с Майтреей сопоставлял сознание с куском соли (БрАр II.4; IV.5)¹⁰.

Предметом дискуссий в ранних Упанишадах, очевидно, было тайное знание, не поддающееся рациональному обоснованию. Именно к знанию такого рода апеллируют в ходе практики сатьякрия [Thompson 1997: 19] или в брахманических брахмодьях, не подразумевающих эксплицитного ответа [Десницкая 2016: 119]; это тайное знание неоднократно упоминается в Брахманах с помощью формулы «*ya evaṃ veda*» [Семенцов 1981: 27–46]. Знание это способно менять облик человека, его обретшего: Сатьякама и Упакосала начали сиять «как тот, кто знает Брахмана» (Чх IV.9, 14). Но если кто-то утверждает, что обладает тайным знанием, не имея на то оснований, последствия могут быть фатальными: у незадачливого спорщика отвалится голова, как то случилось с Шакальей, который не смог ответить на вопрос Яджнявалкьи¹¹. В свою очередь, и сам Яджнявалкья столкнулся с угрозой потерять голову в случае, если его утверждения, будто знает ответ, безосновательны (БрАр III.7). Однако речь идет исключительно о произнесении ответа, а не о его логическом обосновании.

В то же время некоторые вопросы о тайном и не подразумевали произнесения ответа вслух, либо же этот ответ в принципе не поддавался

⁹ Напротив, в Брахманах участники брахмодий поочередно задают друг другу вопросы и отвечают на них; подобный обмен ролями характерен для архаической дуально-циклической модели агноистических отношений [Vasilkov 1993: 66].

¹⁰ О смысле сравнения сознания с куском соли см.: [Slaje 2001].

¹¹ Об отваливающейся голове см.: [Black 2007: 65, 80, 185].

экспликации. В БрАр III.2 Яджнявалкья отказывается давать ответ на самый тайный вопрос прилюдно, и мы узнаем лишь, что наедине со своим собеседником он говорил о деянии (*karma*)¹². В других случаях экспликация ответа проблематична в силу того, что заданный вопрос подразумевает не произнесение определенных словесных формулировок, но некое сокровенное, интуитивно постигаемое недискурсивное знание, которым вопрошаемый либо обладает, либо нет. Таковы, например, наставления Яджнявалкьи об Атмане. Атман не постижим при помощи рационального мышления, и Яджнявалкья побуждает своих собеседников осознать собственное Я непосредственно и недискурсивно. Именно поэтому мудрец избегает общих рассуждений, а пытается словно бы «указать» оппонентам на их собственное Я («твой Атман»). Он утверждает, что Атман — основа познавательной деятельности и порицает Шакалью, который считает, что Атман находится где-то вне него самого (БрАр III.9.25).

С другой стороны, используемый Яджнявалкьей способ аргументации мог казаться необычным и его современникам. Так, Ушаста Чакраяна возражал против остенсивных определений Атмана и Брахмана, напоминая ему непосредственное указывание на предмет со словами: «Вот корова, там — лошадь» (БрАр III.4)¹³. Невозможно, отвечал ему Яджнявалкья, дать определение чему-то, что служит основой для всех познавательных событий: «невозможно увидеть того, кто видит

¹² Блэк предполагает, что отказываясь говорить прилюдно, Яджнявалкья попросту уходит от ответа, после того как его поймали на противоречии [Black 2007: 76–77]. Сходным образом Блэк утверждает, что в беседах с гандхарвами подлинным субъектом речи является женщина, устами которой гандхарва, как принято было считать, разговаривает. По мнению исследователя, мужчины не готовы были признать женщину полноценным участником коммуникации и потому объясняли ее способность к разумным речам вмешательством сверхъестественных сил [Black 2007: 171]. Разумеется, просвещенный читатель может подвергать сомнению существование тайного знания и гандхарвов, но вне всякого сомнения авторы Упанишад придерживались иной точки зрения. Позитивистское отношение к содержанию Упанишад оправданно в случае, если мы рассматриваем эти тексты как описание исторических событий. Однако же в контексте изучения древнеиндийского мировоззрения подобный подход выглядит безосновательным.

¹³ *asau gaur-asāv-asāvaiti*.