

А. Я. Сыркин

**НЕКОТОРЫЕ
ПРОБЛЕМЫ
ИЗУЧЕНИЯ
УПАНИШАД**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А. Я. Сыркин

Некоторые проблемы изучения упанишад



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
МОСКВА 1971

8И
С95

Ответственный редактор

П. А. Гринцер

Книга посвящена одному из жанров древнеиндийской литературы — ранним упанишадам, сыгравшим выдающуюся роль в истории индийской мысли и до сих пор воздействующим на культуру Индии. В работе охарактеризовано место упанишад среди ведийских текстов, уделено внимание некоторым особенностям стиля и композиционного построения упанишад, рассмотрены сведения этих произведений, важные для изучения древнеиндийской культуры.

7-2-2

177-71

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая работа посвящена одному из жанров древнеиндийской литературы — упанишадам. В центре нашего внимания находились прежде всего некоторые закономерности построения и стиля упанишад, поскольку учет таких закономерностей, во многом еще не изученных, представляется нам необходимой предпосылкой использования этих текстов в качестве источника. На следующем этапе работы мы пытались рассмотреть значение упанишад для анализа некоторых аспектов социальной жизни древней Индии (напр., проблема варнового деления общества), для реконструкции отдельных черт поздневедийского этапа индийской культуры (мифология, ритуал, естественнонаучные, этические и эстетические воззрения), а также вопросы сопоставления упанишад с некоторыми другими произведениями древнеиндийской литературы.

Значительный объем текста упанишад, связь их с самыми различными сторонами индийской жизни, широкие хронологические рамки создания этих текстов, наконец, почти беспримерное по интенсивности и длительности влияние их на индийскую культуру, не прекращающееся вплоть до наших дней,— все это определяет широту и разнообразие проблем, встающих перед исследователем упанишад. Не случайно многие из этих проблем до сих пор ждут еще тщательного анализа, хотя литература, прямо или косвенно затрагивающая упанишад, насчитывает сотни названий, в том числе — десятки ценных исследований. Естественно, что в рамках данной работы мы не имели возможности уделить внимание специальному анализу всех даже наиболее значительных проблем и в ряде случаев вынуждены были ограничиваться сравнительно краткими характеристиками и замечаниями. Это относится, например, к лингвистическому аспекту изучения упанишад; к вопросу их исторического окружения, весьма осложненному состоянием древнеиндийской хронологии того периода; к некоторым сторонам историографии упанишад, опять-таки связанным с соответствующей специализацией, и т. д. В этой связи необходимо также иметь в виду следующие тематические ограничения.

В качестве основного объекта исследования выбраны издавна выделенные индийской традицией так называемые главные упанишады. Они представлены здесь тринадцатью текстами, которые в целом были составлены, по-видимому, не позднее второй половины I тысячелетия до н. э., т. е. относятся к самым ранним упанишадам и, по общему мнению специалистов, наиболее важны в историко-культурном отношении среди образцов этого жанра. Материал других упанишад рассматривается, как правило, в связи с проблемами, встающими при изучении «главных» текстов. Не вполне равномерно распределяется внимание и между последними: прежде всего мы останавливаемся на самых интересных, на наш взгляд, и одновременно самых крупных по объему Чхандогья и Брихадараньяка упанишадах.

Полностью отдавая себе отчет в первостепенном значении упанишад как основных памятников древнейшей индийской философии, во многом определивших характер классических философских систем древней Индии, мы, однако, сознательно воздерживались от детального анализа упанишад с этой стороны. Такой анализ относится к компетенции специалистов-философов, и в этом отношении было бы желательно, чтобы настоящий труд оказался полезным для исследователей, работающих в данном направлении.

Сходные соображения относятся и к изучению того многообразного влияния, которое идеи упанишад продолжают оказывать в новое и новейшее время на деятелей культуры Индии и других стран. Серьезное исследование этой весьма актуальной и интересной проблемы требует наряду с изучением упанишад тщательного анализа мировоззрения соответствующих авторов, анализа окружающей их социальной и культурной среды. Не останавливаясь на подобном анализе, составляющем предмет самостоятельных научных трудов, мы и в данном случае ограничились отдельными наблюдениями.

Вместе с тем и здесь хотелось бы надеяться, что данная работа сможет в какой-то мере помочь разработке этой темы. Влияние, о котором идет речь, в отдельных случаях столь значительно, что многие явления в современной этической, эстетической, социальной мысли (прежде всего, индийской) не могут быть сколько-нибудь удовлетворительно поняты без знакомства с воздействовавшими на эту мысль упанишадами.

Отдельные части настоящего исследования были опубликованы в виде статей (см. Указатель литературы). Автор благодарит за ценные советы и замечания всех специалистов-индологов, знакомившихся с данным трудом на разных его этапах.

ГЛАВА I

ВЕДИЙСКИЙ КАНОН И УПАНИШАДЫ*

Среди многочисленных памятников индийской литературы, история которой уходит далеко в глубь тысячелетий, огромной популярностью и авторитетом пользуются в Индии упанишады — произведения, во многом определившие пути развития индийской культуры. Нелегко дать достаточно краткое и одновременно емкое определение этого жанра — сюда входит свыше двухсот произведений, одни из которых занимают страницу, другие — больше сотни страниц, одни написаны в прозе, другие — в стихах, — произведений этического, философского, ритуального характера (порознь или одновременно), создававшихся на протяжении двух с лишним тысячелетий. Значительно расходятся между собой и интересующие нас в первую очередь так называемые главные упанишады, издавна выделенные и прокомментированные индийскими философами, хотя их хронологические и тематические рамки не столь широки.

Чтобы лучше понять специфику этого раздела санскритской литературы, важно уяснить себе место, отведенное ему индийской традицией. Уже древнеиндийские авторы подвергли скрупулезной классификации буквально все доступные их наблюдению феномены окружающего мира и стороны человеческой жизнедеятельности, все творения своей культуры. И как ни непривычны для нас, как подчас ни условны отдельные принципы этой классификации, значение их для исследователя трудно переоценить. Древнеиндийская методика описания, подчас находящая себе аналогии в современной методике, изучалась до сих пор очень мало, между тем изучение ее необходимо для строгой систематизации явлений древнеиндийской культуры во всей их специфике, что составляет важную задачу индологии.

* См. 90, 5—21 (здесь и далее цифра, набранная курсивом, обозначает номер соответствующего издания в Указателе литературы; следующие цифры обозначают страницы).

Упанишады образуют раздел ведийской литературы, которая классифицировалась, с одной стороны, по принадлежности к одной из четырех вед (*веда* *— «знание», здесь по смыслу скорее «священное знание»), с другой — по своему характеру внутри каждой веды (гимны, ритуальные предписания, разного рода комментарии к ним). Четыре веды — это: «Ригведа» (*рич* — «гимн») — собрание гимнов; «Самаведа» (*саман* — «песнопение») — собрание песнопений; «Яджурведа» (*яджус* — «жертвенная формула») — собрание жертвенных формул и «Атхарваведа» (ср. Атхарван — имя легендарного жреца) — собрание магических формул, заклинаний.

Литература каждой веды состоит прежде всего из самхиты (*самхита* — «собранное»), т. е. самих гимнов, заклинаний, формул. Самхита «Ригведы» включает 1028 гимнов (*сукта*), расположенных по 10 разделам (*мандала*). Самхита «Самаведы» — из 1549 гимнов, снабженных нотацией; за исключением 75, все они повторяют тексты «Ригведы». Самхита «Яджурведы» существует в нескольких редакциях, принадлежащих различным школам (Катхака, Капиштхала-катха, Майтраяни, Тайттирия, Ваджасанейи). Первые четыре известны под традиционным названием «Черной Яджурведы», содержащей наряду с жертвенными формулами также и комментарии в прозе, характерные уже для брахман (см. ниже). Более однородна по характеру Ваджасанейи самхита (далее — Vs), или «Белая Яджурведа», — сюда входит около 2000 гимнов и жертвенных формул, разделенных на 40 глав. Содержание «Яджурведы» восходит в большей своей части к тексту «Ригведы», а также «Атхарваведы». Самхита последней состоит из 731 заклинания в 20 книгах. Датировка самхит в целом наталкивается на значительные трудности. Отдельные их тексты складывались, по-видимому, в III—II тысячелетиях до н. э., некоторые ученые настаивают на более ранней датировке. С большей вероятностью можно датировать завершение работы над текстами самхит и их кодификацию — первая половина I тысячелетия до н. э. Сравнительно позже, по-видимому около середины I тысячелетия до н. э., произошла кодификация «Атхарваведы», хотя отдельные ее тексты, конечно, восходят к более раннему времени¹.

* По причинам технического порядка в тексте санскритские имена, термины и названия предметов приводятся, как правило, в русской транскрипции. Общепринятая научная транскрипция дана в Предметно-именном указателе (стр. 278 и сл.).

¹ Ср. 727, 253 и сл.; 282, 110 и сл. (автор раздела — А. В. Keith); 514, 39 и др. В связи с публикациями и исследованиями отдельных частей ведийского канона см. соответствующие разделы в книгах: BV; VB, I; VB, II.

Следующий раздел ведийской литературы — брахманы (*брахмана* — «объяснение Брахмана»), прозаические тексты самого различного объема, содержащие ритуальные, мифологические и другие объяснения к самхитам. В них выделяют определенные предписания (*видхи*) и собственно объяснения (*артхавада*). В рамках отдельных вед существовали брахманы разных ведийских школ (*шакха* — «ветвь»). Брахманы «Ригведы» — это «Айтарея», приписываемая Махидасе Айтарею, и «Каушитаки», «Самаведы» — «Панчавишна» («в двадцати пяти [главах]», иначе «Тандьямаха брахмана») и «Джайминия» (по названию одноименной школы); «Черной Яджурведы» — «Тайттирия» (по названию одноименной школы); «Белой Яджурведы» — «Шатапатха» («сто путей»; далее — Sb), одна из наиболее значительных брахман, известная в двух редакциях: Канва и Мадхьяндины; «Атхарваведы» — «Гопатха», брахмана более позднего происхождения. Время составления брахман совпадает, по-видимому, с последним периодом оформления самхит — около X—VII вв. до н. э.

К брахманам примыкают араньяки (*араньяка* — «лесная книга»), выделяемые обычно в особый раздел литературы. Это тексты, предназначенные для лиц, оставивших свой дом и удалившихся в лес, чтобы предаться благочестивым размышлениям. Соответственно этой цели содержание араньяк носит уже не столько практический (для лесных отшельников отпала надобность в сложных домашних обрядах), сколько умозрительный характер.

Подчас трудно провести границу между араньяками и упанишадами. Упанишады — это разного рода поучения, передаваемые от учителя к ученику. Более древние упанишады в свою очередь входят в состав брахман и араньяк, сохраняя даже их названия (Айтарея, Каушитаки, Тайттирия и т. д.), другие существуют как самостоятельные единицы. Составляя как бы заключительную часть вед, упанишады иногда назывались *веданта* («конец вед», «цель вед») — название, впоследствии перенесенное на философскую школу, основным источником которой они явились.

Перечисленные разделы ведийской литературы составляют *шрути* («услышанное»), т. е. откровение, внушенное будто бы свыше поэтам-мудрецам (*риши*). Вот традиционная схема *шрути* в сжатом виде (см. стр. 8).

К другому разделу — *смрити* («запоминаемое», т. е. передаваемая по памяти традиция, восходящая к отдельным авторитетам) — принадлежат ритуальные, законодательные, научные трактаты, возникшие на основе брахман и комментирующие веды. Трактаты эти, известные под названием *сутра* («нить»), образуют *ведангу* («часть вед»). Сюда вхо-

	Ригведа	Самаведа	Яджурведа		Атхарваведа
Самхиты	(Гимны)	(Песнопения)	(Жертвенные формулы)		(Заклинания)
			Черная (Катхака, Капиштхала, Майтраяни, Тайттирия)	Белая (Ваджасанейи самхита)	
Брахманы	Айтарейя Каушитаки	Панчавишша Джайминия	Катха Тайттирия	Шатапатха (2 редакции)	Гопатха
Араньяки	Айтарейя Каушитаки	Араньякасамхита Джайминия упанишад брахмана	Катха Тайттирия	Шатапатха	
Упанишады	Айтарейя Каушитаки	Чхандогья, Кена (Талавакара)	Катха Майтри Тайттирия Шветашватара Маханараяна	Брихадараньяка Иша	Мундака Мандукья Прашна и др.

дили руководства по фонетике, грамматике, этимологии, метрике, ритуалу, астрономии, также относимые к отдельным ведам. Одни из них содержали толкования к тексту самхиты, указания правильной рецитации (напр., *пратишакхья*), другие — руководства по домашним обрядам и жертвоприношениям, дополнявшие брахманы, — так называемые *калпасутры*. *Калпасутры* состояли из *шраутасутр* («относящихся к *шрути*»), посвященных жертвенному ритуалу; *грихьясутр* («домашних») — наставлений по домашним обрядам; *дхармасутр* (*дхарма* — «закон»; ср. ниже, Приложение 2), содержащих законодательство. Последние два рода *сутр* назывались также *смартасутрами* («относящимися к *смрити*»), Старейшие из *сутр* относятся, по-видимому, ко второй половине I тысячелетия до н. э.; на их основе уже в более позднее время возникла обширная законодательная и научная литература, напр., «Манусмрити» («Законы Ману»), «Яджнявалкьясмрити» и другие сборники, игравшие большую роль в жизни индийцев.

Весьма характерно, что приведенная классификация ведийской литературы находит себе более или менее точные соответствия в ряде традиционных установлений, регламентирующих древнеиндийскую жизнь. Остановимся пока на двух таких аналогиях. Деление на четыре веды тесно связывалось с церемонией жертвенного обряда, требующего четырех главных исполнителей: *хотара*, который взывал к богам, произнося гимны «Ригведы»; *удгатара*, сопровождавшего жертву пением «Самаведы»; *адхварью*, исполнявшего необходимые для обряда действия и произносившего при этом формулы «Яджурведы», и, наконец, *брахмана* (не путать с названием *варны*), наблюдавшего за всей церемонией и исправлявшего ошибки жрецов, — функция его несколько искусственно связывалась с «Атхарваведой». Другое соответствие — между родом ведийской литературы и жизненными стадиями (*ашрама*), учение о которых оформляется, по-видимому, уже в период ранних упанишад. Самхита составляет основу обучения на первой стадии — ученика (*брахмачарин*), изучающего веды в доме учителя. Брахманы (и развивающие их *сутры*) регламентируют жизнь человека во второй стадии — домохозяина (*грихастха*), живущего семьей и исполняющего все предписанные обряды. Араньяки и входящие в их состав ранние упанишады буквально соответствуют третьей стадии — отшельника, уединившегося в лесу (*ванапрастха*) и предающегося благочестивым размышлениям. Интересно, что, подобно тому как со временем упанишады обособляются от араньяк в самостоятельный четвертый раздел литературы, из третьей стадии выделяется четвертая — нищенствующий странник, отрекшийся от мира (*санньясин*), —

идеал, неоднократно провозглашаемый упанишадами². Подробнее об указанных соответствиях см. ниже, в Приложении 2.

Говоря о значении названия «упанишада» (*упанишад*, f.), следует выделить, во-первых, его этимологическое значение, во-вторых, смысл, который придавался этому слову в самих упанишадах и их комментаторами. Этимология здесь достаточно прозрачна. Это отглагольное существительное от *ура-пи-sad* — «сидеть около» (т. е. у ног учителя, получая наставления). Толкование это можно считать общепринятым³. Понимание же этого слова в упанишадах и классических комментариях несколько варьируется. Прежде всего, это объяснение, учение, получаемое учеником (ср.: Та I.3; Ке IV.7; Чх I.3.4, III.11.3 и др.). Далее, особо подчеркивается тайный, сокровенный характер учения (Шв V.6 — «скрытое в ведах», «скрытое в упанишадах») <1>*, которое следует передавать лишь определенным лицам (Бр VI.3.12; Чх III.11.5; Шв VI.22; Му III.2.11 и др.)⁴. В дальнейшем слово это употребляется для обозначения текста, содержащего подобное учение, а также и для разного рода наставлений, не только из упанишад⁵. Более искусственный характер носят толкования Шанкары (ок. VIII—IX вв.). Во введении к Катха и Тайттирия упанишад он толкует корень «sad» то как «уничтожение» (отсюда упанишады — «разрушающие узы незнания»), то как «приближение» (отсюда — «приближающие к Брахману»). Так или иначе, обозначение истинного, сокровенного, возможно тайного, знания, по-видимому, развилось из первоначального значения упанишад — описания позы ученика, внимающего учителю, т. е. функционально связано с описанием самого процесса обучения.

Упанишады предстают перед нами как составная часть ведийской литературы наряду с самхитами и брахманами.

² Ср. 729; 714; 656, 35 и сл. и др. ³ См. KEWA, 2. Lief, 105 и др.; SE, 201; ср. также 325, 11 и сл.; 727, 211; 481, 489; 314, I, 38; 291, 41; 597; 66, 19. Пожалуй, не столь убедительно толкование Г. Ольденберга, возводящего *упанишад* к *ура-ās* = (почтительно) сидеть около, *упасана* — «почитание». См. 555, 457 и сл.; 553, 134, 300 (Апт. 97, 98). Ср. также 249.

* Здесь и далее цифра, заключенная в угловые скобки, обозначает номер соответствующей цитаты в списке цитат (см. стр. 245—248).

⁴ Ср. 325, 11 и сл., Э. Сенар (640, 585 и сл.) считает, что Шв V.6, напротив, свидетельствует о том, что *упанишад* само по себе лишено оттенка «тайное учение» и означает вообще «знание», «истинное учение» (*сoṃ-paiśśance, doctrine*) в соответствии с выдвигаемым им значением «*upās*» в упанишадах: «знать», «считать». Ср. также 359. Для С. Шайера (648, 57 и сл.) *упанишад* — эквивалентность отдельных феноменов. ⁵ Напр., в «Ашвалаяна грихьясутре» (I.13.1 — см. 104; 118); в эротологических трактатах, применительно к наставлениям в косметике и средствам увеличить мужскую потенцию (напр., К VII, — см. 120). Ср. 627, 817 и сл.; 727, 213. п. 1; 383, 80.

Такое объединение несколько условно; как мы увидим, упанишады отражают иную ступень индийской культуры, новые проблемы, вставшие перед индийскими мыслителями. При сопоставлении упанишад с гимнами «Ригведы» сразу бросается в глаза ярко выраженный ритуально-мифологический характер последней, в то время как упанишады значительно сокращают ритуальную обрядность, хотя и не свободны от нее (напр., Бр VI, в частности VI.4 — заклинания, переключающиеся с «Атхарваведой»). Традиционная мифология и ритуал самхит являются здесь, как правило, исходной точкой для спекуляции, для монистического осмысления ведийского плюрализма. Впрочем, отдельные примеры такого осмысления содержатся уже в «Ригведе»; особенно характерны в этом отношении гимны десятой, по-видимому, сравнительно более поздней *мандалы* (X.5; 27; 88; 121; 129 и др.)⁶. Упанишады во многом развивают идеи, уже заложенные в ведийских гимнах⁷, иногда дословно цитируя их.

Момент толкования ритуала сближает упанишады с брахманами, этот момент и дает основание для формального включения отдельных упанишад в состав брахман. Однако толкование брахман — это скорее практическое толкование обряда, действия, быта домохозяина, то, что в древней Индии называли *кармамарга* («путь деяния»). Толкование упанишад — в большей мере умозрительного характера; это попытка если и не отбросить обряд, то во всяком случае уяснить символику обряда и связанных с ним образов, часто в плане соответствия между внутренним миром человека и внешним миром. Такого рода деятельность, знаменующую переход от состояния домохозяина к отшельничеству, называли в отличие от предыдущей *джнянамарга* («путь знания») ⁸. Надо сказать, что попытки такого отвлеченного истолкования обряда встречаются и в брахманах; с другой стороны, форма изложения упанишад кое в чем родственна брахманам с их своеобразным сочетанием различных наставлений⁹, экзегетических толкований, легенд, наивного этимологизирования.

Если по ряду существенных признаков упанишады могут противопоставляться самхитам и брахманам, то несколько иной характер носит их отношение к араньякам. Трудно подчас провести грань между старшими упанишадами (иногда — частями араньяк) и этими «лесными» трактатами. Такому совпадению араньяк с упанишадами соответствовало

⁶ Ср. 579, 2 и сл. ⁷ Тезис этот убедительно проводит Нарахари, сомневающийся, между прочим, в небрахманском (кшатрийском) происхождении упанишад (540, 49). О монистических тенденциях «Ригведы» ср. 66, 40 и сл.; 302; 189. ⁸ Ср. 314, 1, 29. ⁹ О переходе от брахман к упанишад см., в частности, 594. Ср. 256.

отмеченное уже первоначальное отсутствие грани между третьей и четвертой жизненными стадиями — лесным отшельником и отречьшимся от мира аскетом ¹⁰.

Как уже говорилось, в рамках отдельных вед существовали различные школы ¹¹. Каждая из школ представляла и хранила определенную традицию канонического текста, хотя принципиальных догматических различий между этими школами, по-видимому, не было; этим, возможно, и объясняются многочисленные повторы, совпадения, общие места уже в отдельных ранних упанишадах, в основном родственных по кругу затронутых проблем, но варьиовавших манеру и порядок изложения в передаче той или иной школы ¹². Легендарная традиция (согласно Муктика упанишаде ¹³) насчитывала 21 такую школу «Ригведы», 1000 — «Самаведы», 109 — «Яджурведы» и 50 — «Атхарваведы», т. е. всего 1180 школ. Разумеется, в действительности их было гораздо меньше; так, отдельные школы «Ригведы» дали названные по их имени Айт и Кау; «Самаведы» — Чх и Ке (другое название — Талавакара); «Черной Яджурведы» — Кат, Мт и Та с Маханараяной; «Белой Яджурведы» — Бр и Ишу и т. д. Более поздние упанишады «Атхарваведы» уже в меньшей степени отождествляются с традицией отдельных школ и в основном связаны, как будет сказано, с отдельными культовыми и сектовыми течениями индуизма ¹⁴.

Как и многие другие древнеиндийские памятники, упанишады анонимны. В данном случае это естественно, так как перед нами литература *шрути* — «откровения». Проблема действительного авторства, по-видимому, не всегда интересовала индийцев в достаточной мере; вместе с тем отдельные произведения или их части принято было освящать именем того или иного авторитета — поэта, *риши*, мудреца. В отношении некоторых упанишад (напр., Бр, Чх) вообще скорее можно говорить о составителе или группе авторов, ибо тексты эти, как будет видно, в значительной мере восходят к отдельным авторитетам, мнения которых они излагают. Ряд таких имен и встречается в упанишадах: обычно от их лица ведется поучение, они наставляют своих менее просвещенных собеседников. Достоверными сведениями о них мы не располагаем, имена их окружены легендами, тем не менее у нас нет достаточных оснований сомневаться в реальном существовании многих из них. Таковы, например, Аруна, Пратардана, Уддалака, Яджнявалкья, Шандилья, Аджаташатру, Шве-

¹⁰ Ср. 325, 6—7. ¹¹ Ср. 592. ¹² 325, 7—8; 323, XV и сл. ¹³ 67, 3.

¹⁴ Необходимо оговориться, что понятие «индуизм употребляется в данной работе в более широком смысле, включая, в частности, ведийский культ в качестве своей ранней стадии.

такету¹⁵. Естественно, возникает стремление связать с каждым определенную систему взглядов (ср. ниже, гл. III); попытки эти, как нам кажется, можно признать убедительными лишь в отношении немногих; то же можно сказать и о датировке их жизни. В этой связи следует назвать исследование В. Рубена¹⁶, выделяющего по отдельным положениям упанишад 109 различных философов и относящего, в частности, деятельность Аруны, Джанаки, Шандильи — к 670—640 гг. до н. э., Уддалаки и Яджнявалкьи — к 640—610 гг., Шветакету и Аджаташатру — к 610—580 гг. (датировка эта, впрочем, носит несколько априорный характер)¹⁷. В ряде случаев выразителями тех или иных взглядов выступают мифологические персонажи (ср. ниже, гл. VI)¹⁸, в связи с чем отдельные доктрины трудно ассоциировать с каким-либо хотя бы предположительно историческим лицом.

Литературное окружение упанишад, даже наиболее старых, было весьма значительно. В Бр II.4.10 (ср. IV.5.11) устами Яджнявалкьи названы: «Ригведа», «Яджурведа», «Самаведа», «Атхарвангираса» (тексты, связанные с одноименным жреческим родом и, по-видимому, несколько позже обозначившиеся как четвертая веда, — ср. Чх VII.1.2), *итихаса* (исторические предания), *пураны* (древние эпические поэмы), а также различные науки (*видья*), стихи (*шлока*), *сутры*, комментарии (*анувьякхьяна*, *вьякхьяна*). Свидетельство это интересно сопоставить с соответствующими перечнями в других упанишадах. В частности, ряд самостоятельных литературных жанров и отраслей науки, развивавших ведийские представления, существовал и ко времени оформления Чхандогьи (ср. гл. VII). Здесь (VII.1.2) наряду с тремя ведами, «Атхарваной», т. е. «Атхарваведой», *итихасой* и *пуранами*, названы грамматика (букв. «веда вед»), «правила почитания предков», «наука чисел», «искусство предсказаний», «хронология», «логика», «правила поведения», «этимология» (ср. толкования Шанкары; согласно Раманудже — наука почитания богов), «наука о священном знании», «наука о демонах», «военная наука», «астрономия», «наука о змеях и низших божествах» (последние, согласно толкованию, символизируют знание различных искусств) <2>¹⁹. Видимо, более поздняя Мундака (I.1.5) <3> перечисляет вслед за четырьмя ведами шесть традиционных *веданг* (ср. выше), причем отдельные рукописи Му дополнительно называют

¹⁵ В связи с отдельными упоминаемыми здесь и в следующих главах историческими, географическими, бытовыми и др. реалиями см. также соотв. комм. в 90; 96; 95. ¹⁶ 612. Об авторах упанишад ср. также 291, 21 и сл.; 194, I, 117; 251, 136 и сл.; 224, 92 и др. ¹⁷ Ср. 658. ¹⁸ 579, 44 и сл. ¹⁹ Ср. 325, 52 и сл.; 355; 21, VIII; 445, 13 и сл.

здесь *итихасу*, *пураны* и некоторые другие тексты²⁰. В плане литературного окружения упанишад интересно также отметить среди более поздних свидетельств Ваджрасучика упанишаду (6), где упомянуты, в частности, легендарные поэты, с именами которых традиция связывала авторство крупнейших эпических поэм: Вьяса («Махабхарата», *пураны*) и Валмики («Рамаяна»).

Датировка упанишад ставит перед исследователем значительные трудности. Их пытались датировать по способу изложения (проза — стихи), анализируя особенности стиля и языка, сравнивая прямые текстуальные совпадения, изучая степень развития отдельных их идей. Ни один из этих критериев, однако, сам по себе не дает возможности дать строгую хронологическую последовательность упанишад, которая не вызывала бы возражений с других точек зрения²¹. П. Дейссен²² различает в порядке старшинства: 1) старейшие прозаические упанишады: Бр, Чх, Та, Айт, Кау, Ке; 2) стихотворные: Кат, Ишу, Шв, Му, Маханараяну; 3) поздние прозаические: Пр, Мт, Ман и 4) более поздние упанишады «Атхарваведы». Классификацию эту в целом принимает М. Винтерниц²³. Исследователи примерно сходятся, относя названные упанишады к числу старейших и отдавая предпочтение Бр и Чх, а среди последних двух — скорее Бр²⁴; порядок же остальных упанишад в разных исследованиях варьируется²⁵. О. Векер²⁶, анализируя язык десяти главных упанишад, разбивает их в порядке старшинства на четыре группы: первая (Бр, Чх, Кау) создана определенно до Панини; вторая (Айт, Та, Кат) — по всей вероятности, до Панини²⁷; третья (Ке, Иша) — возможно, до Панини, и четвертая (Шв, Мт) — после Панини. В. Кирфель²⁸ вносит некоторые коррективы в это соотношение: по его мнению, Бр создана до Панини; Пр, Му, Кат — очевидно, современны Панини (как он полагает, ок. 400—300 гг. до н. э.) и Шв относится к периоду после Панини. Р. Ранадэ²⁹, придающий решающее значение параллельным местам в различных упанишадах, смотря по тому, какое они получают развитие, выделяет соответственно 5 групп: 1) Бр, Чх; 2) Иша, Ке; 3) Айт, Та, Кау; 4) Кат, Му, Шв; 5) Пр, Мт, Ман. Как мы видим, различные критерии, подчас трудно друг с другом совместимые, ведут к установлению разных последовательностей. Это и естественно, если учесть, что каждая из упа-

²⁰ 82, II, 27, п. 2. ²¹ Ср. 579, 12 и сл. ²² 325, 22 и сл. ²³ 727, 205 и сл. ²⁴ Ср. 325, 356. ²⁵ См., напр., 314, I, 39; 481, 498 и сл.; 66, 21 и сл.; 553, 249, 294 (Апм. 8), 308 (Апм. 185); 360, 54 и сл.; 448. ²⁶ 713, 91; 499, 37, 62 и сл. ²⁷ Т. е., по-видимому, не позже V в. до н. э. Ср. 234, 475. ²⁸ 484, 98. ²⁹ 579, 16 и сл.

нишад зачастую содержит разнородные напластования, сочетает в себе прозу со стихами, более архаичные воззрения — с более поздними. Не случайно С. Белвалкар и Р. Ранаде, рассматривающие содержание упанишад по четырем предложенным ими стадиям: брахман (1250—1100 гг. до н. э.), брахман и упанишад (1100—900 гг.), упанишад (900—750 гг.) и «новых» упанишад (750—600 гг.), выделяют все четыре элемента в Бр и Чх, первые три — в Та и т. д.³⁰ Если справедливо мнение Х. Райчаудхури, относящего царя Куру Парикшита к IX в. до н. э., то свидетельство Бр III.3.1, говорящее о смерти его потомков, по-видимому, не может относиться ко времени раньше VIII в. до н. э.³¹

Вместе с тем исследователи достаточно единодушно относят создание старейших упанишад, во всяком случае Бр и Чх³², к VIII (или еще раньше) — VI вв. до н. э., т. е. к добуддийскому периоду; что касается поздних упанишад, в частности сектантских упанишад «Атхарваведы»³³, то время их создания простирается вплоть до мусульманского завоевания Индии — до XIV—XV вв. (напр., Алла упанишада, написанная по приказу Акбара)³⁴.

Число «главных» упанишад обычно несколько варьируется. Давняя традиция насчитывает их десять: Ишу (Ваджасанейи), Кену (Талавакару), Катху (Катхаку), Прашну, Мундаку, Мандукью, Тайттирию, Айтарею, Чхандогью, Брихадараньяку. Авторитет этих упанишад во многом основан на классическом комментарии Шанкары, охватывающем 11 упанишад (указанные выше и Шветашвару). В своем комментарии к «Брахмасутре» Бадараяны Шанкара ссылается, кроме того, на Каушитаки, Джабалу, Маханараяну и Пайнгалу упанишады. Последние были известны и другому выдающемуся индийскому философу — Раманудже (XI в.); он упоминает, кроме того, еще Субалу, Чулику и некоторые другие тексты. Эти упанишады (в основном первые 10—13) обычно и привлекают внимание более поздних комментаторов (Шанкаррананду, Нараяну и др.), считаясь самыми авторитетными.

³⁰ 251, 135 (ср. ниже, гл. II). ³¹ 587, 12 и сл., 36. ³² Напр., Р. Ранаде (579, 13) — к 1200—600 гг. до н. э.; Г. Ольденберг (553, 249, 308; Апп. 185) — к добуддийскому периоду; С. Дасгупта (314, 1, 39) — к 500 г. до н. э.; Б. Саркар — к 600—400 гг. до н. э. (619); С Радхакришнан (66, 22) — к VIII—VII вв. до н. э.; Х. Сет (VB, II, 142) — к VI в. до н. э.; согласно В. Рубену (609, 83 и сл.), расцвет деятельности философов упанишад относится ко второй половине VII в. до н. э.; Л. Рену и Ж. Фильо-за (600, 299) говорят о периоде ок. 500 г. до н. э. Х. Накамура относит Ка, Му, Пр, Шв к послебуддийскому периоду (см. 535, 537, 14—60). ³³ 710, 170. ³⁴ Ср. 308, 347—348 (автор данного раздела — свами Мадхавананда).

Среди собраний упанишад, претендующих на большую полноту, следует назвать собрание Нараяны (ок. 1400 г.), по-видимому содержавшее 52 упанишады (см. Приложение 3А); на его основе Г. Колбруком было составлено в значительной степени совпадающее с ним собрание 52 упанишад³⁵.

Другое собрание включает 50 упанишад, переведенных в 1656—1657 гг. с санскрита на персидский по приказу старшего сына Шах-Джахана принца Дара Шукуха (см. Приложение 3Б); этот сборник благодаря латинскому переводу Анкетилия Дюперрона с персидского (63) впервые познакомил с упанишадами европейского читателя.

Пожалуй, наибольшей известностью пользуется собрание 108³⁶ упанишад, так называемая *муктика* (ср. *мукти*—«освобождение»),— южноиндийского, по-видимому, сравнительно более позднего происхождения. В последней, 108-й упанишаде этого собрания Муктике Рама (воплощение Вишну), поучая царя обезьян Ханумана, говорит ему, что полное освобождение достигается прочтением всех ста восьми упанишад и перечисляет их. Упанишады эти, за немногими исключениями, включают в себя все тексты, упомянутые в других собраниях³⁷ (см. Приложение 3В).

Одно из свидетельств следующим образом распределяет упанишады этого собрания по ведам³⁸:

10 из них относятся к «Ригведе» (Айтарея, Каушитаки, Надабинду, Атмабодха, Нирвана, Мудгала, Акшамалика, Трипура, Саубхагьялакшми, Бахврича);

16— к «Самавед» (Кена, Чхандогья, Аруника, Майтраяни, Майтрея, Ваджрасучика, Йогачудамани, Васудева, Маха, Санньяса, Авьякта, Кундика, Савитри, Рудракшаджабала, Даршана, Джабали);

32 — к «Черной Яджурведе» (Катха, Тайттирия, Брахма, Кайвалья, Шветашватара, Гарбха, Нараяна, Амритабинду, Амританада, Калагнирудра, Кшурика, Сарвасара, Шукарахасья, Теджобинду, Дхьянабинду, Брахмавидья, Йогататтва, Дакшинамурти, Сканда, Шарирака, Йогашикха, Экакшара, Акши, Авадхута, Катхарудра, Рудрахридая, Йогакундали,

³⁵ Оно почти без изменений повторяет список 1—34 упанишад собрания Нараяны, после чего дает такую последовательность: Сарвопанишатсара, Ханса, Парамаханса, Анандавали, Бхригували, Гаруда, Калагнирудра, Рамапурватапанья, Рамотгаратапанья, Кайвалья, Джабала, Ашрама (ср. 67, 537—538). ³⁶ Ср. о соответствующей числовой символике: 624.

³⁷ Подробнее об этом см. 67, 532 и сл. ³⁸ Ср. 308, 347. Указанная классификация связана, по-видимому, с южноиндийской традицией (ср. 67, 534) и в отдельных деталях расходится с другими списками. Так, например, Мандукью относят иногда к «Ригведе» (см. ниже), отдельные упанишады (Кайвалью, Гарбху и др.) — к «Атхарваведе» (ср. 67, 543) и т. д.

Панчабрахма, Пранагнихотра, Вараха, Калисантарана, Сарасватирахасья);

19 — к «Белой Яджурведе» (Иша, Брихадараньяка, Джабала, Ханса, Парамаханса, Субала, Мантрика, Нираламба, Тришукхибрахмана, Мандалабрахмана, Адваятарака, Пайнгала, Бхикшука, Туриятитавадхута, Адхьятма, Тарасара, Яджнявалкья, Шатьяяна, Муктика);

31 — к «Атхарваведе» (Прашна, Мундака, Мандукья, Атхарваширас, Атхарвашикха, Брихаджджабала, Нрисинхатапаниа, Нарадапаривраджака, Сита, Шарабха, Трипадвигхутимаханараяна, Рамарахасья, Раматапаниа, Шандилья, Парамахансапаривраджака, Аннапурна, Сурья, Атма, Пашупатабрахма, Парабрахма, Трипуратапини, Деви, Бхавана, Бхасмаджабала, Ганапати, Махавакья, Гопалатапини, Кришна, Хаягрива, Даттатрея, Гаруда).

Следует иметь в виду, что и это собрание отнюдь нельзя считать полным. Сюда не входят некоторые упанишады других списков (напр., Ниларудра, Пинда, Маханараяна, Ашрама из собрания Колбрука). Отдельные тексты *муктики* представляют собой неполные или, наоборот, дополненные тексты других собраний, и установить строго определенное число упанишад вряд ли возможно. В 1865 г. М. Мюллер насчитал их 149³⁹, но уже в скором времени число это было превышено (Бернелл — 154, Хауг — 170, Вебер — 235 и т. д.)⁴⁰. По-видимому, число упанишад еще больше, хотя, конечно, и не достигает легендарной цифры 1180 (по традиционному числу ведийских школ).

Систематизация известных нам упанишад достаточно трудна. Известное преимущество, как нам кажется, при всей своей условности имеет индийская классификация по ведам. Так, она дает возможность противопоставить упанишады «Ригведы» (Айт, Кау), «Самаведы» (Чх, Ке), «Белой Яджурведы» (Бр, Иша) и «Черной Яджурведы» (Та, Маханараяна, Кат, Шв, Мт), более древние, авторитетные и ортодоксально индуистские, большинству упанишад «Атхарваведы», как правило, сравнительно поздних и отличающихся по характеру содержания⁴¹.

Классификация по ведам дает также возможность различать отдельные упанишады разных вед по соответствующим деталям ритуала, из символического толкования которых эти упанишады исходят (ср. Бр I.I.1; Чх I.I.1 и др.). Характерно, в частности, что, в то время как упанишады сборника гимнов «Ригведы» (Айтарея, Каушитаки) исходят в своем изложении из аллегорически трактуемой *уктхи* (т. е.

³⁹ 531. ⁴⁰ 710, 171; 82, I, LXVIII—LXIX; 265. ⁴¹ См. 370; 651.

стихов, декламируемых при религиозной церемонии⁴²; ср. «Айтарея араньяка» [далее Ait. ag.] II.1—3; Кау II.6), а упанишада сборника песнопений «Самаведы» (Чхандогья) — из *удгитхи* и *самана* (т. е. ритуального пения из «Самаведы»⁴³; ср. Чх I; II), примыкающая к сборнику жертвенных формул «Яджурведе» Брихадараньяка начинается с аллегорического истолкования, при котором конь, приносимый в жертву при *ашвамедхе*, отождествляется со вселенной⁴⁴. Вместе с тем более полная классификация упанишад по их тематике (пожалуй, лишь за вычетом текстов, относящихся к «Атхарваведе») представляется весьма сложной задачей ввиду уже отмечавшейся неоднородности их содержания.

⁴² Ср. 67, 10, 26; VR 36—37. ⁴³ Ср. 67, 66—67; VR, 40, 163—164.

⁴⁴ Ср. 325, 21, 104, 110 и сл.; 67, 382.

ГЛАВА II

ХАРАКТЕРИСТИКА ОТДЕЛЬНЫХ ТЕКСТОВ

Остановимся сначала на наиболее значительных упанишадах — Брихадараньяке и Чхандогье, затем на остальных «главных» упанишадах и, наконец, на некоторых более поздних образцах этого жанра в порядке их распределения по ведам¹.

Брихадараньяка упанишада² является одной из наиболее старых упанишад, по-видимому превосходя в этом отношении и другие ранние упанишады, в том числе и Чх. Последнее, в частности, подтверждается сравнительным анализом содержания и языковых особенностей этих упанишад. Такие, например, места Чх, как III.14; IV.3; V.11 и сл. и др., возможно, зависят от «Шатапатха брахманы» и Бр³. Ссылки на известные литературные памятники в Бр II.4.10; IV.1.2; 5.11, по-видимому, предшествуют соответствующему перечню Чх VII.1.2, где, как уже говорилось, помимо вед, *итихасы*, *пуран*, указан еще ряд научных дисциплин. Несмотря на то что отдельные части Бр (как и Чх, и некоторых других упанишад), возможно, восходят к разным периодам (ср. ниже), можно полагать, что в целом части Бр более архаичны — на это, в частности, указывают отдельные особенности языка. Так, число случаев, в которых приставка отделена от глагола (явное свидетельство архаичности текста), составляет в Бр 23 или 24 против 9 случаев в Чх⁴. К числу старейших упанишад, созданных до Панини, относят Бр по употребительности отдельных падежей глагольных форм⁵ и т. д.

Бр наряду с Ишей принадлежит к школе Ваджасанейи (Vs, состоящая из 40 глав)⁶ и «Белой Яджурведы», т. е. последователей мудреца Яджнявалкьи Ваджасанейи, неодно-

¹ Помимо названных ниже изданий, ср. в этой связи 67; 82, I, LXXXVI и сл.; II, XXI и сл.; 710, 170 и сл.; 727, 208 и сл.; 251, 90 и сл.; 168 и сл.; 579, 18 и сл.; 405 и сл.; 291, 81 и сл.; 393, 95 и сл.; 505, 218—243 и др.
² См. 90, 51—63; ср. 9, VII и сл.; 17, V и сл. ³ 325, 356. ⁴ Ср. 598, 94. ⁵ 713, 87; 499, 66 и сл. ⁶ См. 147.

кратно выступающего в беседах этой упанишады. Единственной брахманой этой школы и вместе с тем одной из наиболее значительных брахман является «Шатапатха брахмана» («Брахмана ста путей»⁷ — Sb). Текст ее носит чисто ритуальный характер и содержит ряд интересных мифологических сведений. Заключительная книга этой брахманы — араньяка состоит из 8 (или 9) глав. Последние шесть и составляют Бр, которая, таким образом, служит завершением «Шатапатха брахманы».

Самхита и брахмана «Белой Яджурведы» дошли до нас в двух рецензиях: Канва, которой следовал в своем комментарии Шанкара, и Мадхьяндина. Соответствующие варианты Бр, хотя и несколько отличаются между собой по порядку изложения (правда, лишь в рамках отдельных книг), почти полностью совпадают по содержанию, которое обычно распределено в Мадхьяндине между большим числом параграфов сравнительно с Канвой. Обе рецензии, по-видимому, восходят к одному архетипу⁸. Одновременно Мадхьяндина содержит и отрывки из 6-й главы X книги Sb. Это видно из следующей таблицы, где за основу принят порядок Бр в рецензии Канва (I—VI ее главы соответствуют Sb, XVIII кн., III—VIII гл. в рецензии Канва или Sb, XIV кн., IV—IX гл. в рецензии Мадхьяндина)⁹ (см. стр. 21).

Брихадараньяка состоит из трех разделов (*канда*): «раздел меда» (ср. II.5), «раздел Яджнявалкьи», или «раздел муни» (т. е. молчальника, аскета), и «дополнительный раздел». Каждый из них делится на две главы (*адхьяя*) и неравное число (от 5 до 15) *брахман*. 1-я глава посвящена в основном аллегорическому истолкованию ритуала и отдельных мифов. 2—4-я главы состоят из ряда бесед, чрезвычайно важных для изучения философии упанишад. 5-я глава содержит не вполне связанные между собой рассуждения этического, ритуального, космологического характера. 6-я глава связана с ритуальной бытовой практикой, перекликаясь во многом с «Атхарваведой» и *грихьясутрами*. Концом каждого раздела служит перечень учителей, через которых — от одного к другому — передавалась традиция Бр; все эти перечни восходят к Брахману¹⁰.

В тексте встречается ряд исторических и географических имен, отчасти проливающих свет на первоначальный ареал распространения Брихадараньяки. В частности, из географических названий здесь упомянуты Каши (совр. Бенарес), Куру, Панчала, Мадра, Видеха, Сандху (ср. II.1.1.; III.

⁷ См. 137; 138. ⁸ 585, 58. ⁹ 251, 110—111. ¹⁰ Ср. 67, 378—381; 9, X—XXVII; 17, VII—XXXVI; 251, 112—119. Более подробное содержание Бр по главам см. в Приложении IA.

Канва	Мадхьяндина	Канва	Мадхьяндина
I. 1. 1—2	Sb, X. VI. 4. 1—2	V. 1. 1	Sb, VIII. 1. 1
2. 1—22	5. 1—8	2. 1—3	2. 1—4
3. 1—28	XIV. IV 1. 1—33		3. 1
4. 1—17	2. 1—31		(=Vs, XL. 15)
5. 1—23	3. 1—34	3. 1	4. 1
6. 1—3	4. 1—3	4. 1	5. 1
		5. 1—4	6. 1—5
II. 1. 1—20	V. 1. 1—23	6. 1	7. 1
2. 1—4	2. 1—6	7. 1	8. 1
3. 1—6	3. 1—11	8. 1	9. 1
4. 1—14	4. 1—16	9. 1	10. 1
5. 1—19	5. 1—19	10. 1	11. 1
6. 1—3	5. 20—22	11. 1	12. 1
		12. 1	13. 1—3
III. 1. 1—10	VI. 1. 1—12	13. 1—4	14. 1—4
2. 1—13	2. 1—14	14. 1—8	15. 1—12
3. 1—2	3. 1—2	15. 1	
4. 1—2	4. 1*	(=Vs, XL, 17;	
5. 1	5. 1	15; 16)	
6. 1	6. 1		
7. 1—23	7. 1—31	VI. 1. 1—14	IX. 1. 1—19
8. 1—12	8. 1—12	2. 1—16	2. 1—19
9. 1—28	9. 1—34	3. 1—13	3. 1—22
		4. 1—28	4. 1—29
IV. 1. 1—7	10. 1—19	5. 1—3	4. 30—33
2. 1—4	11. 1—6	5. 4	Sb, X. VI. 5. 9
3. 1—38	VII. 1 1—44		
4. 1—25	2. 1—31		
5. 1—15	3. 1—25		
6. 1—3	3. 26—28		

* Т. е. порядок соответствующих *брахман* в разных версиях обратный.

1.1; III.3.1 и др.), т. е. в основном районы Северной Индии, главным образом средней и северо-западной части долины Ганга (Видеха, Куру, Панчала, где происходят диспуты между героями упанишады) ¹¹.

¹¹ Ср. 255.

Попытки выделить в Бр разновременные напластования носят довольно гипотетичный характер. Завершение каждого из трех разделов списком учителей и особенно почти дословное повторение в предпоследних *брахманах* II и IV книги между Яджнявалкьей и Майтрейи, по-видимому, говорит о том, что первоначально эти разделы, во всяком случае 1-й и 2-й, представляли собой самостоятельное целое, быть может в виде отдельных упанишад, и затем были объединены вместе¹². 3-й раздел, так и названный «дополнительным», возможно, был присоединен к ним позже¹³. В качестве примера такого расчленения текста Бр можно привести часть таблицы С. Белвалкара и Р. Ранаде, исходящих из предложенных ими 4 периодов (см. выше, стр. 15¹⁴):

Части Бр	I (1250— 1100)	II (1100—900)		III (900—750)			IV (750— 600)
	Ранняя фаза	Ранняя	Средняя	Ранняя	Средняя	Поздняя	Ранняя
I	Бр I.1—3	I.4—6					
II					II.1; 4	II.2; 3; 5	II.6
III					III.		
IV					IV.1; 2	IV.3—5	IV.6
V							V
VI			VI.1; 3	VI.2			VI.4; 5

Следует, однако, сказать, что момент композиционных соотношений еще не решает вопроса о сравнительной древности отдельных частей Бр. Разнородные элементы прослеживаются и в рамках отдельных книг; «дополнительный» раздел, композиционно оформившийся, возможно позже первых двух, содержит ряд текстов обрядового характера, наверняка не уступающих в древности умозрительным рассуждениям II и IV книг. С другой стороны, нетрудно заметить, что при всем многообразии содержания Бр в построении отдельных ее глав и *брахман* существует ряд соответствий, особенно между 1-м и 2-м разделами (напр., ритуально-

¹² Ср. 499. Л. Рену считает «раздел Яджнявалкьи» наиболее существенной и аутентичной частью текста Бр. См. 595, 75—89. ¹³ Ср. 9, VIII, X; 67, 377 и сл., 426; 251, 112. ¹⁴ 251, 135.

космологические рассуждения в начале I и III книг и рассуждения о Брахмане в начале II и IV книг, большее внимание к учению об Атмане во второй половине I—VI книг сравнительно с первыми и т. д.). В то же время V и VI книги в целом постепенно конкретизируют изложение — от достаточно отвлеченных рассуждений о Брахмане и посмертных путях человека в начале этих книг к ритуальным формулам и предписаниям. Легко проследить ряд параллелизмов в построении отдельных *брахман*: анафоры, эпифоры, число параграфов, традиционные формулы, схожие синтаксические построения и т. д.¹⁵. Эти соответствия и параллелизмы характерны для всех частей памятника и независимо от возможности той или иной их классификации делают Брихадараньяку завершенным литературным текстом.

С источниковедческой точки зрения Бр является одной из важнейших упанишад, если не самой важной. Прежде всего, без нее нельзя изучать историю индийской этической и философской мысли. Здесь впервые получает четкое выражение учение об Атмане, развиваются понятия Брахмана, *пуруши*, *дхармы* (ср. I.2.1; 4.14 и др.); по-новому формулируется конечная цель человеческого поведения, изложено учение о двух путях и т. д. К тексту Бр неизбежно обращаются исследователи *веданты*, буддизма и т. д. Эта упанишада отражает важный этап в развитии индийской естественнонаучной мысли. Здесь делаются попытки объяснить происхождение мира и отдельные явления природы — гром, молнию, дождь; излагаются воззрения древних индийцев на анатомию и физиологию человека, на происхождение разных полов, на органы жизнедеятельности и восприятия, на различные состояния человека во время бодрствования и сна и т. д. Первостепенное значение имеет Бр и как памятник определенного послеведийского этапа в развитии индуизма. Интересны ее мифологические сведения, в частности — об индуистском пантеоне. Широко отражен индуистский ритуал — упомянуты *ашвамедха*, *агнихотра* и другие жертвенные обряды; описаны отдельные стадии жертвоприношения, необходимая для этого утварь; названы жрецы и их помощники, исполняющие различные функции. Упоминаются и иногда цитируются культовые тексты; при этом Бр не только аллегорически трактует ритуал, но и содержит конкретные обрядовые предписания (обращение с новорожденным, супружеские отношения и т. д.). В этом смысле очень интересны параллели между Бр и «Ригведой», «Атхарваведой», *грихьясутрами*.

¹⁵ Об отдельных сюжетно-композиционных закономерностях Бр. см. также в гл. IV.

Несколько меньший по объему, но все же весьма важный материал дает Брихадараньяка для изучения социальных отношений, быта. Прежде всего, это сведения о четырех *варнах*, в частности — о взаимоотношениях брахманов и кшатриев. Здесь развивается учение об *ашрамах*; сообщается о характерных деталях отношений между учителем и учеником, об ученых диспутах, проводившихся при дворе царей. Интересны данные о положении женщины.

Брихадараньяка содержит отдельные сведения о литературе и искусстве той поры. Учение об Атмане Яджнявалкья иллюстрирует образами из музыкального искусства, и его рассуждения небезынтересны для изучения древнеиндийской эстетической мысли (ср. гл. VII). Все эти сведения существенны не только для исследователя упанишад, они весьма важны для изучения самых различных аспектов древнеиндийской жизни и делают Брихадараньяку ценным источником для индолога.

Чхандогья упанишада¹⁶ также относится к наиболее ранним упанишадам, уступая в старшинстве, как уже говорилось, пожалуй, лишь Бр. В частности, В. Рубен склонен относить деятельность Уддалаки Аруни, одного из центральных персонажей Чх (а также Яджнявалкьи из Бр), к 640—610 гг. до н. э.¹⁷ В этой связи ссылаются и на упоминание в Чх III.17.6 «Кришны, сына Деваки», жившего, по мнению Р. Гарбе, столетием раньше Будды¹⁸. Чх принадлежит вместе с Ке к упанишадам «Самаведы». Брахманы и араньяки последней представлены текстами двух школ Тандин и Джайминия (или Талавакара). Ко второй принадлежат, в частности, одноименная брахмана, араньяка под названием «Джайминия (или Талавакара) упанишад-брахмана» и Кена (или Талавакара) упанишада, составляющая последние главы араньяки. К первой же школе принадлежат «Панчавинша брахмана» (Панчавинша — «из 25 разделов»), примыкающая к ней «Шадвинша брахмана» («26-й раздел») и «Чхандогья брахмана» [от *чхандога* (букв. «поющий *чхандас*», т. е. метрический текст)¹⁹, — название жреца, исполняющего ритуальное песнопение, *саман*]. Брахманы эти состоят из наставлений и ритуальных текстов — *мантр*, относящихся к разного рода церемониям. Здесь нас в первую очередь интересует «Чхандогья брахмана», состоящая из десяти частей (*прапатхака*). Первая часть приводит *мантры*, свя-

¹⁶ См. подробнее 96, 10—34. Ср. 67, 61 и сл.; 21, VII и сл.; 23, VII и сл. ¹⁷ 612, 156 и сл. ¹⁸ 373, 218; 8, 11, 170. Апп. 22—23. Некоторые индийские ученые, следуя традиционным взглядам, вряд ли основательно относят Чх (как и некоторые другие «главные» упанишады) к гораздо более раннему времени. Ср. 638, 540 (ранее 1180 г. до н. э.); 684, 84 (2551 г. до н. э.) и т. п. ¹⁹ См. 258.

занные с церемониями при свадьбе и рождении ребенка. Вторая часть, не столь однородная по содержанию, состоит главным образом из формул, обращенных к разным божествам²⁰. Наконец, 3—10-я части и составляют восемь частей Чхандогья упанишады. Таким образом, очевидна преемственность, связывающая Чх с традицией брахман. Вместе с тем исследования показали, что преемственность эта носит не только формально-композиционный, но и содержательный характер — достаточно сравнить ряд пассажей (главным образом поучения в диалогах) этой упанишады (напр., V.3; 11; VI.1 и сл. и др.: ср. Бр III, IV и т. д.) с такими брахманами, как «Джайминия» и Sb²¹, не говоря уже о многочисленных местах, свидетельствующих о приверженности ведийскому ритуалу и мифологии. Вместе с тем следует подчеркнуть, что Чх, как и другие ранние упанишады, в отличие от брахман уделяет значительно большее внимание не конкретно-практическому, а отвлеченно-умозрительному толкованию ритуала (ср. ниже, гл. VI).

Будучи примерно равной по объему Бр, Чхандогья принадлежит к самым большим упанишадам. Ее 8 глав разделены на отдельные части (*кханда*). Как и в Бр, разного рода аллегорические толкования своеобразно сочетаются здесь с философскими спекуляциями; это сочетание в той или иной степени характерно и для многих других упанишад. I—II главы толкуют значение слога *ом* (*om*, также *aum*)²² и названий *самана*. В III содержится ряд аллегорий — детали жертвоприношения сопоставляются с природными феноменами. С IV главы большое место занимает спекулятивный момент (история Сатьякамы Джабалы, учение Праваханы Джайвали и т. д.). Особенно важна для философии упанишад VI глава (диалог Уддалаки Аруни и его сына Шветакету), а также VII (диалог Нарады и Санаткумары). Последняя, VIII глава посвящена рассуждениям об Атмане²³.

Место возникновения Чх (так же как и Бр), по-видимому, Северная Индия, северо-западная часть долины Ганга (Куру, Панчала)²⁴. Об этом свидетельствуют упоминания о жителях Куру, о Махаврише²⁵, *панчалах*, среди которых происходят отдельные сцены упанишады (I.10.1; IV.2.5; V.3.1 и др. — ср. Бр III.1.1; 9.19 и др.). Кроме того, упомянуты жители Гандхары (VI.14.1—2) — области на правом берегу Синдху, т. е. Инда (совр. Пешавар).

Определение хронологической соотнесенности отдельных

²⁰ 110 (1—2 части). ²¹ Ср. 594, 138. См. также о продолжении здесь более старой традиции; 256, 307 и сл. ²² Ср. 90, 145; 311, 507—511.
²³ Ср. 21, VII—XXXII. См. подробнее Приложение 1А. ²⁴ См. 255, 166 и сл., 185 и сл.; 403, 34—35. ²⁵ Ср. 21, 134.

эпизодов Чх также крайне ненадежно. Отдельные отрывки допускают возможность распределения в весьма широких хронологических рамках. Вот, например, такое распределение частей Чх, согласно Белвалкару и Ранаве²⁶ (см. стр. 27).

Распределение это, основанное на сравнении отдельных текстов упанишад, отнюдь не представляется бесспорным. Так или иначе, если даже допустить, что отдельные части Чх восходят к устным и письменным источникам разных периодов²⁷, следует иметь в виду, что индуистская аудитория воспринимала и воспринимает этот памятник целиком, в единстве всех его частей. Такому восприятию, по-видимому, содействовали определенные параллелизмы в структуре текста Чх, прослеживающиеся на всем его протяжении, во всех его частях. Эти внутренние закономерности проявляются и в некоторых особенностях языка и стиля ряда глав и параграфов (ср., напр., параллелизмы, отмеченные Пшилуским)²⁸.

Весьма существенной особенностью, связывающей воедино текст Чх (как, впрочем, и некоторые другие древнеиндийские тексты), следует также считать неоднократное провозглашение тождеств, связывающих различные феномены действительности и выступающих как предмет должного знания²⁹. В целом можно полагать, что в формально-композиционном отношении Чх представляет собой более компактный текст, чем Бр с ее разрывом между 1—4-й и 5—6-й частями.

Чхандогья тесно связана с рядом других памятников ведийского канона — ср. параллели с «Джайминия упанишад-брахманой», Sb, другими ранними упанишадами, прежде всего — Бр³⁰, а также — с эпической литературой³¹. Отличающее Чх сочетание теоретических и практических наставлений в ритуале, традиционно-мифологических сведений, догматических предписаний и т. п. дает нам возможность судить о некоторых характерных тенденциях в индуизме, существовавших, по-видимому, около середины I тысячелетия до н. э. Весьма важны сведения Чх по индуистскому ритуалу. Уже само название этой упанишады (см. выше) говорит о внимании к вопросам обрядовой практики³². Своими натурфилософскими и этическими спекуляциями (об Атмане, Брахмане, жизненном дыхании, трех элементах и т. д.) Чх вместе с некоторыми другими упанишадами оказала воздействие буквально на все направления индийской философии — прежде всего на *веданту*, в значительной степени основанную именно

²⁶ 251, 135. ²⁷ Ср. 607, 248 и сл.; 22, 45, п. 1. ²⁸ 568. Ср. также Чх I.3; II; IV.17 и др. Ср. об этой и некоторых других чертах построения текста Чх ниже, в гл. IV. ²⁹ Ср. 648, 22, 11 и сл. См. ниже, гл. VI. ³⁰ См. в этой связи 352, 279 и сл. ³¹ Ср. 594, 138 и сл.; 398, 13—18; 283; 441, 27 и др. ³² Ср. 23, XLVI—XLVII.

Части Чх	I (1250—1100)	II (1100—900)			III (900—750)			IV (750—600)
		ранняя фаза	средняя фаза	поздняя фаза	ранняя фаза	средняя фаза	поздняя фаза	
I	I							ранняя фаза
II	II							
III		III. 1—13	III. 14	III. 15—19				
IV				IV. 16—17		IV. 1—15		
V			V. 1—2		V. 3—10	V. 11—24		
VI						VI		
VII								VII
VIII							VIII. 1—12	VIII. 13—15

на этих текстах, а также на ряд положений буддизма, *санкхьи*, на «Бхагавадгиту» и т. д. Традиция неизменно включала ее в число главных упанишад, привлекавших внимание крупнейших индийских философов — Шанкары, Рамануджи, Шанкарананды и др., — неоднократно обращавшихся к этой упанишаде.

Обилие реалий из разных областей социальной жизни, культуры, быта позволяет использовать Чх и для изучения древнеиндийской истории. Достаточно сказать, что здесь насчитывается свыше 50 терминов, связанных с социально-политическими отношениями³³. Таковы, прежде всего, сведения о *варнах*, особенно о брахманах и кшатриях, об образе жизни домохозяина, об ученичестве и т. д.³⁴. Все это говорит о первостепенном значении Чхандогья упанишады как источника.

Весьма существенны для изучения этических, натурфилософских, социальных воззрений древнеиндийского общества и другие «главные» упанишады³⁵. Айтарея упанишада входит в число ранних прозаических упанишад. Известны одноименные брахмана и араньяка — традиция относит их к «Ригведе» и связывает с именем легендарного Махидасы Айтарей³⁶. Последний, согласно преданию [Саяна (XIV в.) во введении к «Айтарея брахмане»], был сыном известного *риши* от одной из его жен, Итары, принадлежавшей к низкой касте. Отец дурно относился к нему, и тогда Итара обратилась за помощью к богине земли Махи (отсюда его имя, означающее «раб Махи»), которая наделила Айтарею божественной мудростью³⁷. «Айтарея брахмана»³⁸ состоит из восьми больших разделов (*панчика*) и содержит детальное описание различных обрядов (прежде всего, *агништомы*; ср. Мт VI.36). «Айтарея араньяка»³⁹ состоит из пяти разделов (*араньяка*), посвященных, в частности, аллегорическим толкованиям *уктхи*, *праны* (II.1—3) и правилам рецитации гимнов (III.1); толкованиям отдельных звуков (III.2) и т. д. 4—6-я части (*адхьяя*) второго раздела и образуют Айтарея упанишаду. В своем комментарии Шанкара поясняет, что «Айтарея араньяка» II.4—6 (т. е. собственно Айт) предназначается для наиболее возвышенных и стремящихся к полному освобождению от мирских уз; Айт. аг. II.1—3 — для не столь совершенных и, наконец, Айт. аг. III — для занятых лишь мирскими обязанностями⁴⁰ (ср. о соответствующем принципе классификации текстов ниже, Приложение 2).

³³ 23, XX—XXI; ср. 526, 128 и сл. ³⁴ Ср. 23, XVI и сл.; 526, 127 и сл.
³⁵ См. 95, 15—32. ³⁶ I, 3—24 (analyse). ³⁷ См. 67, 7; VN, II, 144
и др. (ср. Чх III. 16. 7). Ср. легенду о Калидасе («рабе богини Кали».)
³⁸ 100; 134. ³⁹ 98; 99. ⁴⁰ Ср. 66, 513.

Таким образом, в рамках данной араньяки Айт в характерном для ранних упанишад духе как бы ведет адепта от различного рода ритуальных наставлений к более отвлеченным космогоническим и этическим спекуляциям. Она состоит из трех частей⁴¹. Первая, в основном космогонического содержания, делится на три главы (*кханда*) и повествует о творческих актах Атмана — создании миров, *пуруши*, органов жизнедеятельности и т. д. В традиционном стиле приводятся в соответствие различные феномены макрокосма и микрокосма. Затем следует рассуждение о пище. Во второй части (из одной главы) говорится о «трех рожденьях» человека: 1) рождение сына; 2) возвращение сына; 3) возрождение после смерти (теория, связанная с именем легендарного мудреца Вамадевы)⁴². Наконец, в третьей части (также из одной главы) следуют наставления в должном почтении Атмана; все возводится к высшему познанию (*праджня*, *праджняна*) — основе и двигателю всего существующего.

Каушитаки⁴³ — также одна из старейших прозаических упанишад «Ригведы» и связана с именем легендарного мудреца Кахолы Каушитаки⁴⁴. Соответствующая ей «Каушитаки (также Шанкхаяна) брахмана»⁴⁵ состоит из 30 частей (*адхьяя*), излагающих наставления в совершении различных обрядов, которые связаны с возжиганием огня и подношением жертвенного напитка *сомы* (ср. Бр I.3.24). Одноименная араньяка также состоит из 30 частей. 1—2-я части близки к Айт. аг. I и V; 3—6-я составляют собственно Кау (порядок этот, впрочем, варьируется в отдельных рукописях)⁴⁶; 7—8-я части также находят соответствие в Айт. аг. III; 9-я — в Чх V.1—2 и других текстах (спор между жизненными силами) и т. д. Последняя часть содержит список учителей, передававших соответствующее учение — от «Самосущего» Брахмана — к Уддалаке Аруни (ср. Бр III.7.1; Кау I.1 и др.), Кахولة Каушитаки и Гунакхье Шанкхаяне. Хотя Кау и не комментировалась Шанкарой, он ссылается на нее в комментарии к «Брахмасутре» Бадараяны; она была также известна Раманудже и комментировалась Шанкаранандой (ок. XIV в.). Известны разные редакции Кау, сводимые обычно к двум основным⁴⁷.

Первая из четырех частей Кау содержит наставление Читры Гангьяяни (иначе — Гаргьяяни) Шветакету о посмерт-

⁴¹ Подробнее в этой связи см. 629. ⁴² Ср. 67, 15. ⁴³ 44, 3 и сл. ⁴⁴ См. VN I.194—195; 66, 751, п. 1 — толкование Шанкарананды (70, 114—118); Бр III.5.1. ⁴⁵ Ср. 134. ⁴⁶ Ср. 67, 22. ⁴⁷ Ср. 44, 10—11. Л. Рену следует изд. 45 (версия В) и др. Шанкарананда следует версии А (79, 114—144 и др.). С. Радхакришнан (как и 82) следует за Шанкаранандой (66, 751), однако практически учитывает все существенные различия.

ных путях человека — пути, ведущем к возрождению в мире смертных, и пути «богов», ведущем в высший мир Брахмана (с подробным описанием последнего) — ср. аналогии с Бр VI.2; Чх V.10 и др. Следующая часть не столь однородна по своему характеру. Здесь проводятся аллегорические рассуждения о Брахмане как дыхании; описываются различные магические обряды с целью добыть богатство, вызвать к себе любовь и т. д. Весьма интересны рассуждения о «внутренней» *агнихотре*. Далее описываются обряды, очищающие от грехов (три «почитания»), связанные с новолунием, с полнолунием и вызванные заботой о потомстве. Затем снова идут более отвлеченные рассуждения — о связи Брахмана с существованием природных феноменов. В заключительной главе приводится наставление о передаче заветов отца сыну. Третья часть содержит наставление Индры Прагарадане об истинной природе Атмана как жизненного дыхания и субъекта познания, связанного с органами жизнедеятельности и постигаемыми объектами. Последняя часть — диалог Аджаташатру и Гаргьи Балаки о должном почитании Брахмана и Атмана, очень близкий к Бр II.1.

Кена (или Талавакара) упанишада составляет часть «Джайминия упанишад-брахманы» — араньяки школы Джайминия, или Талавакара, относящейся к «Самавед»⁴⁸. Текст араньяки состоит из пяти частей (*адхьяя*) и в отдельных деталях близок к Чхандогья упанишаде «Самаведы» (напр., рассуждение о «пятичастном» и «семичастном» *самане*). 18—21-ю главы IV части и составляет Ке, названная так по своему начальному слову (Кена — «Кем движимый...»). Среди ранних упанишад Ке выделяется стилистической неоднородностью текста: 1—2-я главы написаны стихами; 3—4-я, по-видимому, более ранние⁴⁹, — прозой.

Первая глава повествует о Брахмане как основе жизнедеятельности и органов чувств, однако не постигаемом ими. Затем говорится о мирском иллюзорном знании людей, далеком от истинного знания. В третьей главе рассказывается о встрече Брахмана с богами, стремящимися приписать себе его величие. Огонь (Агни) и ветер (Ваю) оказываются бессильными перед ним и неспособными постичь его. Лишь Индра с помощью Умы (супруги Шивы) — ее словами начинается четвертая часть Ке — постигает Брахмана. Затем следуют аллегорические определения последнего — в связи с феноменами макрокосма и микрокосма, а также — с определенными нормами поведения.

Тайттирия, также относящаяся к числу ранних прозаиче-

⁴⁸ 119, ср. 82, I, LXXXIX—XCI; 67, 62; 47, 3. ⁴⁹ Ср. 251, 135; 67, 204.

ских упанишад⁵⁰, входит в предание одноименной школы «Черной Яджурведы», первого из учителей которой звали Титтири. Сюда наряду с самхитой входит «Тайттирия брахмана» в трех частях (объясняющих *ваджанею*, *раджасую*, *агнихотру*, *ашвамедху* и другие обряды) и «Тайттирия араньяка»⁵¹. Последняя состоит из десяти разделов. В первых разделах приводятся наставления, касающиеся устройства жертвенного алтаря, обучения брахмана, затем — священные формулы (*мантры*) и наставления в погребальных обрядах. 7—9-й разделы и составляют Та, 10-й раздел — Маханараяна упанишаду (см. ниже).

Таким образом, Та состоит из трех разделов (*валли* — букв. «лиана»). Первый, насчитывающий 12 глав (*анувака*), носит название «раздел наставления» (это и следующие заглавия идут от Шанкары). Изложение здесь во многом близко Ait. аг. III и находит себе аналогии в литературе *веданг* (наставления в фонетике), связанных с толкованием вед. Вначале идут наставления, связанные с должным произношением, аллегорические толкования соединения звуков; затем такое толкование получают три священных возгласения (*бхус*, *бхувас*, *свар*). Последние главы излагают различные правила поведения брахмана. Следующий раздел («Блаженство Брахмана») состоит из девяти глав и представляет собой более отвлеченные рассуждения о природе высшего начала, Атмана. В основе последнего лежит пища, дыхание, разум, познание и, наконец, блаженство (*ананда*) — его глубочайшая сущность, на которой автор останавливается более подробно. Третий раздел — Бхригу (по имени легендарного мудреца). Под руководством своего отца Бхригу постигает сущность Брахмана, который, как и Атман в предыдущем разделе, возводится к пище, дыханию, разуму, познанию, блаженству. Следуют заповеди о должном обращении с пищей и почитании Брахмана. Такое почитание ведет к высшему благу — достижению единства с Атманом.

Катха (иначе — Катхака) упанишада⁵², также связанная с «Черной Яджурведой», входит в предание одноименной школы, основанной, согласно известному грамматiku Патанджали (ок. II в. до н. э.), *риши* Катхой. Традиция Катхи, по-видимому, была близка к традиции Тайттирии — в частности, ее брахмана в основном совпадала с «Тайттирия самхитой»⁵³, а «Тайттирия брахмана» III.11.8 (ср. Rv X, 135) содержит сюжет, лежащий в основе этой упанишады.

Кат принадлежит к числу ранних стихотворных упанишад и состоит из двух частей (*адхьяя*), в каждой из которых три

⁵⁰ 74, 3 и сл. ⁵¹ 143; 144; 142; 140; 141. ⁵² Ср. 40, 40 и сл. (XIII и сл. — bibliography); 39, 3 и сл. ⁵³ Ср. 67, 261, 212.

раздела (*валли*)⁵⁴. Первая часть открывается рассказом о Ваджашравасе, который во время жертвоприношения разгневался на своего сына Начикетаса и сказал, что отдаст его в жертву богу смерти Яме. Начикетас идет в обитель Ямы, где бог смерти предлагает ему исполнить три желания. Первое желание Начикетаса — успокоить гнев отца, второе — поведать ему о «небесном огне», знание которого ведет в высший мир. Исполняя это желание, Яма провозглашает, что отныне этот огонь будет известен под именем *начикетас*. Третье желание — узнать, что ждет человека за порогом смерти. После некоторых колебаний Яма приступает к наставлению (с начала 2-го раздела). Последовательно идет речь о двух путях — знания и незнания, о высшей реальности, постигаемой не рассудком, а самосозерцанием, о символике слога *ом*, о постижении высшего Атмана. В третьем разделе первой части — распространенная в древнеиндийской дидактике аллегория колесницы (Атман — владелец колесницы, тело — колесница, разум — поводыря и т. д.). Затем следуют рассуждения о высшем *пुरुше* и о средствах самоусовершенствования. Вторая часть продолжает сходные рассуждения: в 1-м разделе — о постижении Атмана, об истинной неразличимости феноменов мира, субъекта и объекта, о тождестве индивидуального и всеобщего начал; во 2-м — снова описывается природа Атмана, затем идет речь о посмертных путях человека, о едином начале во всех существах (рефрен: «это — То») и т. д. В заключительном разделе второй части дается аллегорический образ вселенского дерева; далее, в частности, говорится о йогическом состоянии, о достижении высшего просветления и бессмертия в результате прекращения всех желаний.

Шветашватара упанишада также связывается с традицией школы Тайттирия, вместе с тем ее относят и к одноименной школе «Черной Яджурведы», названной так по имени мудреца Шветашватары. Здесь шесть частей (*адхьяя*) в стихах. По кругу своих идей Шв несколько отличается от других ранних упанишад, обнаруживая, в частности, как уже неоднократно отмечалось исследователями, черты близости к шиваизму, *санкхье*, *йоге*⁵⁵.

Первая часть начинается с вопроса о причине и источнике бытия. Затем описывается индивидуальное начало и отличное от него высшее. Размышление о священном слоге *ом*, самопознание и подвижничество — таков путь постижения Атмана. Вторая часть открывается восхвалением бога солн-

⁵⁴ Подробнее о композиции Кат, неоднородном характере ее содержания и связанных с нею текстологических проблемах см. 716. Ср. также 304; 695. ⁵⁵ 70, 5—52; 69, 80—95; 67, 288 и сл.

ца Савитара. Далее разъясняются отдельные элементы *йоги* (как в конкретных предписаниях, так и аллегорически), после чего восхваляется вездесущее божество (Атман). Третью часть составляют рассуждения о владыке Рудре (как персонификации Атмана) и о том, кто «выше его», — едином Брахмане и *пуруше*. Рассуждения эти, как и следующие ниже (в 4—5-й частях), во многом близки идеям *санкхьи*. Следующая часть содержит в первой половине характеристику Брахмана в связи с феноменами природы, с сотворением природной субстанции — *праkritи* и *майи*. Во второй половине снова воспевается Рудра. Пятая часть включает в себя поучения о знании и незнании, скрытых в Брахмане; о существе, наделенном различными атрибутами, и об освобождении этого существа от мирских уз. Последняя часть начинается с рассуждения о Брахмане как высшем принципе существования, как спасителе, несущем своим адептам освобождение от уз мира. Последние стихи — о тех, кому не следует передавать учение этой упанишады, а также о необходимости чтить божество и — наравне с ним — наставника.

Майтри (также Майтраяна, Майтраяния брахмана и т. д.) упанишада принадлежит к одноименной школе «Черной Яджурведы», названной так по имени учителя Майтри (также Майтра). Известна самхита этой школы, состоящая из четырех разделов⁵⁶. Среди «главных» упанишад Мт принадлежит, по-видимому, к числу сравнительно более поздних прозаических текстов, испытавших, в частности, влияние буддийской терминологии⁵⁷. Шанкара не комментировал Мт, вместе с тем она была известна Раманудже и комментировалась Раматиртхой (XVI в.).

Мт состоит из семи частей (*пранатхака*). Вначале рассказывается о царе Брихадратхе, оставившем царство и удалившемся в лес. Там ему является мудрец Шакаянья. Брихадратха спрашивает его о сущности Атмана. 2-я часть открывается поучениями Шакаяньи. Начиная говорить об Атмане, он передает историю о том, как Крату Праджапати обучил мифических существ *валикхильев* божественной мудрости. Первые наставления Крату посвящены тому, как Атман проникает в тело человека, одушевляя его и вызывая деятельность различных функций. В 3-й части он рассуждает об индивидуальном телесном начале (Бхутатмане), связанном с действиями и аффектами. Далее идет речь об освобождении индивидуума слиянием Бхутатмана с высшим Атманом, осуществимом благодаря истинному знанию, аскезе и сосредоточенному размышлению. Здесь, по-видимому, кон-

⁵⁶ Ср. 67, 311 и сл.
92—105.

⁵⁷ Ср. 67, 312; 82, II, LI; 54, 3 и сл.; 685,

чаются наставления Крату Праджапати, и в 5—6-й частях (возможно, сравнительно поздних) Шакаянья продолжает говорить уже от своего имени. Пятую часть составляют «славословие Кутсаыны» — восхваление высших божеств как манифестации Брахмана — и космогонические рассуждения, связанные с учением о трех качествах субстанции (*саттва, раджа* и *тамас*). 6-я, наиболее обширная, часть посвящена рассуждениям о «внутреннем» и «внешнем» Атмане, о «воплощенном» и «невоплощенном» Брахмане, о слоге *ом*, возгласениях *бхус, бхувас, свар*, о почитании солнечного божества Савитара, о пище как изначальной природной субстанции (*праkritи*) и подношении Атману, об отдельных атрибутах Брахмана и, далее — йогическим предписаниям, завершающим поучение Шакаянья. В конце этой части (возможно, с VI.31 и до конца Мг — добавление)⁵⁸ изложены учения о природе органов жизнедеятельности и аллегорические рассуждения об *агнихотре*. Заключительная, 7-я часть содержит ряд символических отождествлений Атмана с самыми различными феноменами, далее — интересные в историческом отношении выпады против приверженцев ложного знания и в конце — наставления Брахмана богам и *асурам* о сущности Атмана, связанной с четырьмя ступенями человеческого сознания (бодрствование, легкий сон, глубокий сон без сновидений и высшее трансцендентное состояние).

Иша (также Ишавасья, Ваджасанейи самхита) упанишада принадлежит к школе Ваджасанейи «Белой Яджурведы»⁵⁹ и составляет заключительную часть самхиты этой школы, состоящей из 40 частей (*адхья*) и посвященной описанию обрядов *агнихотры, агништомы, ваджапеи, раджасуи, ашвамедхи* и др. (соответствующая ей, уже упоминавшаяся брахмана Sb, последние главы которой составляет Br).

Иша, как и Ке, названа так по своим начальным словам «владыкой окутано все то...» <4>. Подобно Кат, она относится к числу ранних стихотворных упанишад. Являясь одним из самых коротких текстов этого жанра (18 двустуший), Иша вместе с тем издавна почиталась как авторитетнейшая упанишада и по сей день едва ли не чаще всех других упанишад служит объектом истолкования. Именно она открывает собой одно из наиболее известных собраний 108 упанишад (*муктики*). Традиция школы Ваджасанейи, как уже говорилось, существует в двух рецензиях Канва и Мадхьяндина — соответствующие версии Иши несколько отличаются друг от друга в отдельных деталях⁶⁰.

⁵⁸ Ср. 67, 314. ⁵⁹ Ср. 67, 373 и сл.; 35; 36, 152 и сл. и др. ⁶⁰ Так, Мадхьяндина в отличие от Канвы помещает 12—14-й стихи перед 9—11-м (ср. 251, 90).

Содержание Иши — рассуждения о пути к истинному познанию. Здесь последовательно идет речь об отречении и о привязанностях, об атрибутах высшего начала, о незнании и мирском несовершенном знании (*авидья — видья*), о не-проявлении и проявлении природных свойств (*асамбхути — самбхути*). Вслед за этим в заключительных стихах, совпадающих с Бр V.15.1—4, приводится молитва, обращенная к Пушану, здесь — солнечному божеству, символизирующему высшее начало, с которым стремится слиться умирающий.

Мундака, как и другие указанные ниже ранние упанишады, принадлежит к «Атхарваведе». Ее относят к школе Шаунака⁶¹. Название ее, видимо, связано с одноименным обозначением определенного разряда аскетов, ходивших с обритой головой. Му принадлежит к наиболее авторитетным стихотворным упанишадам и делится на три части (*мундака*), содержащих по две главы каждая.

Первая часть открывается описанием передачи учения от Брахмана к Шаунаке, получающему наставления от Ангираса. Последний говорит о низшем знании (наук и обрядов) и высшем знании — непреходящего начала, проявляющего себя во всех феноменах. Во второй главе идет речь о должном совершении *агнихотры* и о недостаточности одних обрядов для достижения высшего удела — лишь подвижничество и умиротворенность ведут к нему. Вторая часть содержит аллегорическое описание *пуруши* как всеобщего источника; затем — Атмана и Брахмана, в котором следует видеть как высшее, так и низшее проявления и светом которого светится мир. Третья часть дает вначале символические образы двух существ: связанного действиями и обрядами и просвещенного, свободного от мирских уз; затем снова описываются атрибуты Атмана. В последней главе говорится, что для постижения Атмана преодоление желаний и отречение важнее всего другого. В заключение, как и в некоторых других упанишадах, указано, кому дозволено передавать учение о Брахмане.

Прашна упанишада принадлежит к школе Пиппалада «Атхарваведы» и относится, по-видимому, к числу более поздних прозаических упанишад. Здесь шесть частей (*прашна* букв. «вопрос»); каждая из них содержит по ответу известного брахманского авторитета Пиппалады⁶² на вопросы шести брахманов, стремящихся постичь высшее начало. Первая часть посвящена сотворению жизни. Мифический творец существ Праджapati создает вещество и дыхание, одушевляющее все живое. Затем он отождествляется с месяцем, днем и ночью, пищей и т. д. Вторая часть повествует

⁶¹ Ср. 59, 3 и сл.; 259. ⁶² Ср. VN, I, 532; 64, 3 и сл.

о «превосходнейшем» из божеств, поддерживающем все сотворенное. Это дыхание, с уходом которого из тела (распространенный в упанишадах мотив) прекращается деятельность и остальных жизненных сил. Все утвержденное в мирах находится во власти дыхания. Далее следует объяснение функций разных видов дыхания («идущего вниз», «общего» и др.), соотносимых с отдельными феноменами окружающего мира. Четвертая часть связывает некоторые из этих функций с состояниями человеческого сознания. Соответственно здесь описываются стадии легкого сна, глубокого сна без сновидений и высшего трансцендентного состояния. Пятая часть отвечает на вопрос о почитании слога *ом* — в этой связи говорится о различных способах такого почитания и соответствующих вознаграждениях почитаемому. Ответ на заключительный, шестой вопрос содержит рассуждения о 16 составных частях человеческого существа (дыхание, вера и т. д.), творимых *пурушей* и под конец растворяющихся в *пуруше*.

Мандукья упанишада⁶³ связывается с одноименной школой, видимо восходящей к легендарному брахманскому авторитету Мандуке. Среди главных упанишад она также принадлежит к сравнительно поздним прозаическим текстам. Обычно ее относят к «Атхарваведе» (иногда, впрочем, имея в виду традицию одноименной школы, — к «Ригведе»). Это одна из самых коротких упанишад (12 параграфов). К ней традиционно примыкает *карика* — объяснения, написанные Гаудападой (ок. VI в.). *Карика* Гаудапады состоит из четырех частей и излагает в стихах ряд положений монистической *веданты*; наряду с Му она была прокомментирована Шанкарой⁶⁴.

Содержание Ман — аллегорическое разъяснение священного слога *ом* (*aum*) в его связи с четырьмя стопами Брахмана и ступенями сознания, о которых уже говорилось выше. Соответственно звук *a* (1-я стопа) отождествляется здесь с бодрствованием; *u* (2-я) — с легким сном; *m* (3-я) — с глубоким сном без сновидений, и вся совокупность «*aum*» (4-я стопа) — с высшим, трансцендентным состоянием, Атманом.

Как уже говорилось, жанр упанишад охватывает более 200 различных памятников, создававшихся, по-видимому, вплоть до позднего средневековья и позволяющих судить как об эволюции ортодоксального индуизма, так и об отдельных его сектантских ответвлениях. Поэтому целесообразно останавливаться здесь и на нескольких образцах таких, в основном более поздних, текстов⁶⁵.

⁶³ См. 55, 3 и сл.; 56, 19 и сл.; 67, 573 и сл. Ср. также 508. ⁶⁴ Ср. 56, 79 и сл.; 59, 9 и сл. ⁶⁵ Из недавних исследований в этой области ср., напр., 370; 322.

Среди упанишад «Ригведы» можно упомянуть Башкаламантира упанишаду⁶⁶, долгое время известную лишь в персидском переводе (Оурпек'нат). Санскритский текст ее был обнаружен Ф. Шрадером в 1908 г. Она состоит из 25 строф; основное ее содержание — самовосхваление Индры, который, приняв образ барана, говорит о своих качествах: он всезнающий, вездесущий, воплощение света, бессмертия и т. д.

Ваджрасучика упанишада⁶⁷ «Самаведы» состоит из девяти параграфов в прозе. Интересно, что она приписывалась Шанкаре. Здесь приведено рассуждение о том, что делает человека брахманом. Автор последовательно показывает, что это не жизненное начало, не тело, не порода, не знание, не действие, не благочестие — лишь постижение высшего начала выделяет человека, делая его настоящим брахманом.

Маханараяна упанишада, как и Та (см. выше, стр. 31), входит в «Тайттирия араньяку» «Черной Яджурведы», составляя 10-ю главу араньяки⁶⁸. Эта упанишада была известна Шанкаре и Раманудже. Маханараяна в основном изложена стихами и дошла до нас в нескольких редакциях (мы следовали редакции *андхра* — 550 стихов, разделенных в издании Ж. Варенна на 15 частей)⁶⁹. Вначале здесь приводится восхваление Праджapati — основы вселенной, затем следуют различные возглашения, в частности посвященные Агни, Рудре, Гаруде, Нараяне (давшему имя этой упанишаде) и связанные с аллегорическим почитанием этих божеств. Ряд стихов, образующих как бы центральную часть упанишады, содержит восхваление высшего начала — Атмана и Нараяны. Затем снова следуют ритуальные обращения к Агни, Рудре, Индре, Брихаспати и т. д.; формулы, имеющие целью отвлечь различные беды, очиститься от скверны и т. д. Заключительная часть упанишады восхваляет состояние отрешенности, превосходящее все прочее и тождественное Брахману.

Чагалея упанишада «Черной Яджурведы»⁷⁰, как и Башкаламантира, долгое время была известна лишь в персидском переводе и дошла до нас в одной, к сожалению испорченной, рукописи (конец текста утрачен). Она связана с одноименной школой. Чагалея невелика по объему и изложена прозой. Здесь повествуется о *риши*, собравшихся на берегу Сарасвати для совершения обрядов и исключивших из своего числа Кавашу Айлушу как низкородного. Последний спрашивает, что именно сделало их брахманами. Те не в силах дать правильный ответ, и он начинает наставлять их. В центре этих наставлений — уже встречавшаяся нам аллегория по-

⁶⁶ 4, 1 и сл. ⁶⁷ Ср. 66, 933 и сл. ⁶⁸ Ср. 67, 241 и сл. ⁶⁹ 51 (=ASG, 36, Роопа, 1898, стр. 783—810); ср. 52; 735. ⁷⁰ 18, 1 и сл.; 67, 844.

возки. Очевидный смысл обрывающегося текста: главное, делающее человека брахманом, — постижение высшего существа, одушевляющего тело, Атмана, — ср. характерные параллели в литературе средневекового *бхакти* (Кабир).

Субала упанишада⁷¹ принадлежит к «Белой Яджурведе» и названа так по имени авторитета, к которому возводили ее учение. Здесь 16 небольших глав в прозе. Упанишада содержит поучения Брахмана мудрецу Субале. Тут, в частности, последовательно говорится о происхождении мира, *варн*, живых существ; о пути к высшему освобождению; о состояниях бодрствования, легкого сна и глубокого сна без сновидений; о некоторых принципах жизнедеятельности человека; о Нараяне как основе всего сущего (ср. Маханараяна VII); наконец, о посмертном пути существ и растворении индивидуальности в высшем начале.

Пайнгала упанишада⁷² также относится к «Белой Яджурведе» и состоит из четырех глав (*адхьяя*) в прозе. Здесь изложены поучения Яджнявалкьи его ученику Пайнгале, кое в чем близкие *санкхье*. В первой главе идет речь о Брахмане и его манифестациях. Во второй — о его проявлениях в органах человеческой жизнедеятельности; пяти состояниях (пища, жизненное дыхание, разум, познание, блаженство), а также о разных ступенях сознания (бодрствование, сон и т. д.). Затем следует толкование известного изречения «Ты — одно с Тем» (ср. Чх VI.8.7 и сл.) <5>. Последняя глава — о пути существа к высшему освобождению и постижению Атмана.

Атма упанишада принадлежит (как и остальные, упомянутые ниже⁷³) к «Атхарваведе»⁷⁴. Здесь в кратком (три параграфа) прозаическом изложении приведены поучения легендарного *риши* Ангираса о трех Атманах: внешнем Атмане или частях человеческого тела; внутреннем Атмане, проявляющемся в различных формах жизнедеятельности, и высшем, непреходящем Атмане, тождественном слогу *ом* и открывающемся лишь в сосредоточенном размышлении и *йоге*.

Брахмабинду упанишада⁷⁵ в 22 строфах принадлежит к числу йогических упанишад. Вначале здесь говорится о двух видах разума: «чистом», свободном от желаний, и «нечистом», устремленном к желаниям. Следуют наставления в обуздании желаний с помощью *йоги*, безмолвия, должного размышления о слоге *ом*, о тождестве своем с Брахманом, о едином

⁷¹ 66, 861 и сл. ⁷² 66, 901 и сл. ⁷³ Следуем 67, 543. Приведенная выше (стр. 16—17) классификация относит некоторые из названных здесь упанишад к другим ведам [Брахмабинду (Амритабинду), Йогататтву, Кайвалью, Гарбху — к «Черной Яджурведе»; Джабалу — к «Белой Яджурведе»]. ⁷⁴ 58, 12 и сл.; 67, 620. ⁷⁵ 7, 3 и сл.; 67, 646.

Атмане. Далее упанишада различает два знания: мирское и высшее — постижение Брахмана, являющееся конечной целью.

Йогататтва («сущность *йоги*») упанишада⁷⁶ также принадлежит к числу йогических и известна в двух вариантах — кратком (15 *шлок*) и пространным (где между 2-й и 3-й *шлоками* вставлено около сотни *шлок*). После вступительных стихов, восхваляющих «великого йога» Вишну, следует образное описание круговорота бытия; затем приводятся, в частности, аллегорические описания слога *ом* и наставления в отдельных элементах йогической практики (*прагьяхара, пранаяма* и т. д.).

Кантхашрути упанишада⁷⁷ принадлежит к числу упанишад, посвященных четвертой жизненной стадии — состоянию странника, отрекшегося от мирских привязанностей (*санньясина*). Она состоит из пяти глав в прозе и завершается несколькими стихами. Здесь, в частности, идет речь о последнем жертвенном обряде (*вайшванара* — ср. Чх V.24) *санньясина*, а также об отдельных чертах быта аскета — его пище, одежде, жилье, различных деталях его поведения.

Джабала упанишада⁷⁸, видимо, связана с одноименной школой и относится к той же группе текстов, что и Кантхашрути. Здесь шесть параграфов в прозе. Основное их содержание — наставление Яджнявалкьи (Брихаспати, Атри, Джанаке и др.) об освобождении человека от уз мира и отречении. Рассуждения эти носят отчасти аллегорический характер, отчасти связаны с конкретными, практическими наставлениями.

Кайвалья (букв. «единство») упанишада⁷⁹ отражает, видимо, шиваитские течения индуизма. Здесь 25 строф. Содержание ее — наставления Парамештхина Ашвалайяне. Согласно Парамештхину, путь к высшему знанию лежит через отречение, определенные йогические действия и должное размышление о высшем начале. Это начало помимо ряда прочих атрибутов отождествляется с образом Шивы. Предпоследний (прозаический) параграф посвящен восхвалению определенного шиваитского текста «Яджурведы» Шатарудри.

Ниларудра («темный Рудра») упанишада⁸⁰ имеет также ярко выраженную шиваитскую направленность. В ней 26 строф. Восхваления Рудры, описание отдельных его атрибутов чередуются здесь с просьбами, обращенными к божеству.

Рамапурватапаня упанишада⁸¹, как показывает ее название, связана со школой Тапаня и является первой (из

⁷⁶ 62, 523; 79, 477 и сл.; 67, 669 и сл. ⁷⁷ Ср. 67, 696 и сл. ⁷⁸ 67, 706 и сл.; 66, 893 и сл. ⁷⁹ 38, 3 и сл.; 67, 738. ⁸⁰ 67, 730 и сл. ⁸¹ Ср. 67, 802 и сл.

двух) упанишад, посвященных Рама, воплощению (*аватаре*) Вишну. Это интересный образец вишнунитских текстов. Здесь десять небольших глав (*кханда*) в стихах. Упанишада начинается с этимологических толкований имени Рама, затем Рама восхваляется как воплощение Брахмана. Следуют аллегорические рассуждения, связанные с символическими толкованиями имени Рама, а также имен его супруги Ситы и его брата Лакшманы. Далее, после хвалебных характеристик Рама, чтимого богами и *риши* и восседающего на троне, следует описание определенной, связанной с его культом диаграммы [такие диаграммы (*янтра*), распространенные в отдельных индуистских сектах, согласно поверьям, наделяли адепта магической силой], — толкуется символика отдельных ее частей, связанная со слогом *ом*, именами Рама, Васудева, определенной «формулой венца» (*маламантра*) и т. д. В заключение снова идет восхваление Рама и указаны блага, выпадающие на долю его адептам.

Значительный интерес для изучения древнеиндийской научной мысли (в частности, анатомии и физиологии) представляет Гарбха (букв. «зародыш») упанишада⁸². В ней содержатся рассуждения о развитии зародыша в материнском лоне. Любопытно представление, согласно которому существо в состоянии зародыша помнит о своих прежних рождениях и совершенных им добрых и злых поступках, но теряет эту память, рождаясь на свет.

Как мы видим, в названных здесь упанишадах содержится множество данных — частью подкрепляемых свидетельствами других источников, частью уникальных — о дальнейшем развитии ряда социальных институтов древнеиндийского общества (учение о *варнах*, об *ашрамах*), о более поздних этико-философских спекуляциях (отражающих идеи *веданты*, *йоги*, *санкхьи* и других направлений), о мифологии и ритуале отдельных сектантских течений в индуизме — связанных с почитанием Вишну (под именами Нараяна, Нрисинха, Рама и др.) и Шивы (Рудра, Махадева и др.) как символов высшего начала, Атмана. Некоторым из этих особенностей содержания отвечает следующее распределение упанишад «Атхарваведы»⁸³:

1. Упанишады, более строго следующие ортодоксальному индуизму и частью примыкающие к «главным» упанишадам: Мундака, Прашна, Мандукья, Гарбха, Пранагнихотра, Пинда, Атма, Сарвопанишатсара, Гаруда.

2. Упанишады, связывающие познание Атмана с разного рода йогическими упражнениями: Брахмавидья, Кшурика,

⁸² Ср. 67, 605 и сл.; 710, 177. ⁸³ Ср. 67, 543; 710, 172 и сл., 177 и сл.; 727, 208—209; 383, 87—91.

Чулика, Надабинду, Брахмабинду, Амритабинду, Дхьянабинду, Теджобинду, Йогашикха, Йогататтва, Ханса.

3. Посвященные жизни отрекшегося от мира странника: Брахма, Санньяса, Арунея, Кантхашрути, Парамаханса, Джабала, Ашрама.

4. Сектантские, почитающие Шиву (под разными его именами) как воплощение Атмана: Атхарваширас, Атхарвашикха, Ниларудра, Калагнирудра, Кайвалья.

5. Также сектантские, сходным образом почитающие Вишну: Маха, Нараяна, Атмабодха. Нрисинхапурватапаниа, Нрисинхоттаратапаниа, Рамапурватапаниа, Рамоттаратапаниа.

Таким образом, и поздние упанишады, хоть и не сыгравшие столь же значительной роли в индийской культуре, как «главные» тексты этого жанра, все же представляют несомненную источниковедческую ценность для исследователя.

К ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ УПАНИШАД

Неизменно привлекая внимание крупнейших индийских мыслителей, упанишады уже в древности стали у себя на родине объектом внимательного изучения и комментирования. Однако начало научному исследованию упанишад было положено лишь в новое время, когда эти памятники вышли за рамки индуистской культуры и с ними смогли ознакомиться за пределами Индии. Ниже мы вкратце остановимся на основных этапах изучения упанишад¹.

Непосредственной предпосылкой к ознакомлению с этими произведениями послужил первый известный перевод упанишад, сделанный по приказу Дара Шукуха (1615—1659), старшего сына могольского императора Шах-Джахана. Дара Шукух, известный своим интересом к индуизму и близостью к индийским пандитам, узнал о существовании упанишад, по видимому, в 1640 г., во время своего пребывания в Кашмире. Вслед за этим он пригласил в Дели нескольких ученых брахманов из Бенареса, которые перевели с санскрита на персидский 50 упанишад (ср. выше, гл. I); труд их был завершен в 1657 г.² Персидский перевод сыграл огромную роль в дальнейшем распространении упанишад. В 1775 г. французский ученый и путешественник Анкетиль Дюперрон (известный, в частности, как первый европейский исследователь Авесты) получил рукопись персидского перевода и в 1801—1802 гг. опубликовал под заглавием «Oupnek'hat» латинский перевод с персидского; в этом переводе упанишады и стали впервые известны европейским читателям³. С перевода Анкетилля Дюперрона в свою очередь делаются новые переводы и пересказы на западные языки — А. Рикснером, Ж. Ланжюинэ и др.⁴ Вместе с тем уже с 1816 г. в Индии

¹ Ср. 90, 44—49; 96, 34—37; 95, 33—35; 205, 105—106; 210. ² См. подробнее: 68, 41 и сл.; 385, 6 и сл.; 635; 170, 511; 154, 139 и сл. В связи с отдельными упомянутыми здесь и ниже изданиями, не включенными в Указатель литературы, см. BV. 101 и сл.; VB. I. 30 и сл.; VB. II, 56 и сл. ³ 63. Ср. 711. ⁴ BV, 317.

(Калькутта) издаются английские переводы упанишад, выполненные с санскрита Раммохон Раем (Иша и Кена — в 1816 г.; Мундака — в 1819 г. и т. д.). Первое издание, объединяющее переводы этих текстов (вместе с Кат), было выпущено в свет Раммохон Раем в 1832 г. Начинают публиковаться издания отдельных текстов, пока еще лишенные критической ценности; можно назвать здесь выполненное бенгальским шрифтом мадрасское издание (1818 г.); отрывки в хрестоматии О. Франка (Мюнхен, 1821—1822 гг.) и т. д.⁵

Более активное изучение упанишад начинается примерно с середины XIX в. Появляется множество изданий, как главных, так и менее известных, поздних текстов, порознь и целыми собраниями (*муктика*, упанишады «Атхарваведы» и т. д.); одновременно издаются также традиционные индийские комментарии Шанкары, Рамануджи, Нараяны и др. Некоторые издания осуществляются в рамках отдельных многотомных серий — VI (Калькутта), в которой выходят, например, с середины прошлого века публикации Э. Роера, Э. Коуэлла и др.⁶; ASG (Пуна), издающая с 1880 г. санскритские тексты в сопровождении традиционных комментариев (в том числе «главные» упанишады и ряд более поздних текстов)⁷; Bombay Sanskrit Series; Les Upanishad (Париж); Upanishad Series (изд. Рамакришна Матх, Мадрас) и др. Изданиям упанишад часто сопутствуют переводы на другие языки, как новоиндийские (бенгальский, хинди, гуджарати, тамильский и т. д.)⁸, так и европейские (чаще всего — на английский). Так, А. Штенцлер издает Бр с английским переводом (Лондон, 1831); в 1837 г. Л. Полей издает тексты Кат, Му, Иши и Ке с комментарием Шанкары и французским переводом Кат и Му (Париж, 1836—1837)⁹, а позже — те же тексты и Бр (Бонн, 1845). Тексты ряда «главных» упанишад (Айт, Та, Шв, Чх, Бр и т. д.) вместе с комментариями Шанкары и глоссами Анандагири, а также переводы их на английский язык издает Э. Роер (Калькутта, 1849); его труды кладут начало более строгому подходу к публикации упанишад и учитываются в более поздних критических изданиях¹⁰. Среди появившихся в прошлом веке публикаций «главных» упанишад могут быть названы издания Э. Коуэлла (Калькутта, 1861 и др.); Д. Видьясагары (с комм. Шанкары — Калькутта, 1873—1875), К. Ш. Агаше (Пуна, 1890, и др.), С. Н. Датты (Калькутта, 1895), С. Л. Госвами (Калькутта, 1895; это и предыдущее издания — с бенгальским переводом), С. Ситара-

⁵ Ср. 727, 17 и сл. ⁶ См., напр., 3; 15; 16; 19; 20; 30; 45; 72; 73.
⁷ См., напр., 2; 12; 13; 14; 25; 26; 27; 31; 33; 42; 49; 57; 61; 65; 75; 79.
⁸ 579, 426. ⁹ Интересно, что на это издание сразу же откликнулись в России (192). ¹⁰ Ср., напр., использованное О. Бетлингком издание 19.

мы Шастри¹¹, О. Бетлингк — Чх (Лейпциг, 1884); Бр (СПб., 1889); ср. также издания Айт, Ка, Пр (Лейпциг, 1890). Издания последнего имели большое значение для анализа текста ранних упанишад. В частности, при издании Чх¹² О. Бетлингк использовал издания Роера, Видьясагары и другие работы, а также три рукописи Чх из библиотеки Тюбингенского университета, что позволило ему исправить ряд ошибок предыдущих издателей. Полагая, что традиционный комментарий (Шанкары) мало что может дать для разъяснения текста, Бетлингк основывался на чисто филологических конъектурах. Этот подход отразился и в его немецком переводе Чх, как правило не учитывающем традиционных индийских толкований¹³; перевод этот нельзя назвать буквальным, он выполнен довольно свободным языком. Бр издана им в рецензии Мадхьяндина — с ценным текстологическим аппаратом и немецким переводом¹⁴. Здесь он также более самостоятелен в толковании текста, чем, например, М. Мюллер (см. ниже); вместе с тем его перевод местами выглядит скорее описательным, чем буквальным. В XX в. упанишады издают С. Таттвабушан (с английским переводом — Калькутта, 1900), Ч. Васу (с комм. Мадхвы и английскими переводами — Аллахабад, 1902, 1905 и др.)¹⁵; среди сравнительно недавних публикаций можно назвать издания Шарвананды (Мадрас, 1944 и др.); Ауробиндо (Париж, 1949; Пондишери, 1951 и др.)¹⁶, Гамбхирананды¹⁷. Ряд упанишад издал С. Радхакришнан (66)¹⁸ — сюда помимо всех главных текстов включены Субала, Джабала, Пайнгала, Кайвалья и Ваджрасутика. Издание снабжено детальным исследованием философии упанишад, английским переводом, выполненным с большой точностью и подробным комментарием.

Важную роль в изучении упанишад играет издающаяся в Париже с 1943 г. под общим руководством Л. Рену серия *Les Upanishad*. Помимо главных упанишад — Айт, Кау, Ке, Та, Кат, Шв, Мт, Иши, Му, Пр, Ман — в ней, в частности, изданы Чхагалея, Брахмабинду, Кайвалья¹⁹. Здесь обычно воспроизводятся наиболее авторитетные индийские издания и дается французский перевод вместе с сопроводительным аппаратом (особенно ценны в этом отношении издания Шв, Айт).

Из опубликованных в последние десятилетия изданий отдельных главных упанишад следует назвать также издание

¹¹ 86. ¹² 50, III и сл. ¹³ 50, IX; ср. 719; критические замечания в 24, 4 и сл. ¹⁴ 10. Французский перевод этой рецензии выполнен А. Герольдом (80). Остальные названные здесь издания и переводы Бр следуют рецензии Канва. ¹⁵ См., напр., 43. ¹⁶ См., напр., 35; 41; 48; ср. 28. ¹⁷ См. 29. ¹⁸ Ср. 427. ¹⁹ Ср. 1; 44; 47; 74; 39; 70; 54; 59; 64; 55; 18; 7; 38 и др.

Э. Сенаром Бр (9)²⁰ — оно снабжено полезным комментарием и индексами и сопровождается французским переводом. Этот перевод выполнен весьма точно и осторожно и отличается хорошим языком. Бр издается Рамакришной Матхом (17), Мадхаванандой (11 — вместе с комм. Шанкары). Издание Чхандогьи Э. Сенаром и А. Фуше (21) снабжено французским переводом *en regard*, оно учитывает опыт предыдущих исследователей и одновременно дает ряд интересных замечаний к тексту. Издание Свахананды (23) дает весьма детальный комментарий, основанный на Шанкаре. Текст здесь также сопровождается точным английским переводом; книге предпослано обстоятельное исследование Свами Вималананды. Новое авторитетное издание текста вместе с немецким переводом, исследованием и обстоятельными комментариями было недавно предпринято В. Моргенротом, основывавшемся, прежде всего, на издании К. Ш. Агаше²¹ и использовавшем обширную литературу вопроса²². Публикацию Шв с ценным критическим аппаратом и немецким переводом предпринимает Р. Хаушильд (69), Кау — А. Френц (46), Иши — Р. Бетай (36), Мундаки — И. Хертель (Лейпциг, 1924), Майтри — И. ван Бейтенен (53), Маханараяны — Ж. Варенн (51)²³ и т. д.

Не раз издавалось полное собрание 108 упанишад *муктики* — К. В. Шастри и М. Р. Шастри (Мадрас, 1896), К. Рангачарьей (Бриндабан, 1909—1910), В. Л. Пансикаром (62) и др. Публиковались и отдельные собрания поздних упанишад — Р. Таркаратной (11 упанишад «Атхарваведы» с комм. Нараяны — 3); Х. Апте (32 текста с комм. Нараяны и Шанкаррананды — 79); Ф. Шрадером (тексты *санньясинов* — Мадрас, 1912), А. М. Шастри (йогические упанишады — Мадрас, 1920; вишнуитские — Мадрас, 1923; 1953; шиваитские — Мадрас, 1925; 1950 и др.), Ч. Раджей (71 неопубликованный текст, не входящий в *муктику* — Мадрас, 1933), Гамбхиранандой (с английским переводом — 58), Н. Р. Ачарьей (120 упанишад — Бомбей, 1948) и т. д.

Одновременно отдельными изданиями публикуются и переводы упанишад с санскрита, не сопровождаемые текстом оригинала. Среди английских переводов подобного характера большое значение в истории изучения главных упанишад имел труд М. Мюллера (82, 1-е изд., 1879—1884 гг.)²⁴; он во многом основан на традиционных индийских толкованиях, прежде всего Шанкары, что характерно и для ряда других пе-

²⁰ Ср. 426. ²¹ В. Моргенрот (24) использовал 4-е издание 25 (1913). ²² 24, 2 и с.л., 539 и с.л. ²³ Ср. его публикацию нескольких более поздних упанишад — 77, 2—78. ²⁴ Этот перевод неоднократно переиздавался — целиком и в отдельных частях. Ср. серьезную критику в 721.

реводов (преимущественно изданных в Индии). Вслед за Р. Раем, Э. Роером, Э. Коуэллом «главные» упанишады переводились Р. Митрой²⁵, Р. Татъей (Бомбей, 1891), Г. Мидом и Дж. Чаттопадхьяей²⁶, М. Хириянной (Срирангам, 1912 и др.), Параманандой (Бостон, 1919), Р. Юмом²⁷, Ч. Видьярnavой и М. Л. Сандамом (Аллахабад, 1925 и др.), Прабхаванандой²⁸, Раджагопалачари²⁹, Никхиланандой³⁰, Ф. Эджертоном³¹ и др. Ряд более поздних упанишад переводят А. М. Шастри (Мадрас, 1899), Т. Айянгар (вишнуитские тексты — Мадрас, 1949; йогические — 1952; шиваитские — 1953).

Весьма интересен немецкий перевод П. Дейссена (67; 1-е изд., 1897)³². Здесь содержится 60 упанишад (в том числе все «главные» и ряд упанишад «Атхарваведы»)³³. Это издание ценно своими вводными пояснениями к отдельным текстам и многочисленными параллелями из ведийской и более поздней законодательной литературы. В то же время оно требует критического отношения, так как здесь сказался достаточно предвзятый подход П. Дейссена к упанишадам в целом (ср. гл. VI). Образцы литературы упанишад издавались в немецких переводах П. Эберхардтом³⁴, И. Хертелем³⁵, А. Хиллебрандтом (8), В. Рубеном³⁶. Переводы отдельных упанишад предпринимаются в последние годы В. Рау³⁷.

Упанишады неоднократно переводились на французский язык (А. Герольдом, П. Реньо, Л. Рену и др.³⁸ — см. выше). Отдельные из них имеются в переводах на итальянский (Ф. Беллони-Филиппи, П. Филиппани-Ронкони и др.; ср. также тщательно прокомментированный и снабженный детальным предисловием перевод Чхандогьи В. Папессо — 22), польский (С. Михальский)³⁹, датский (П. Туксен) и другие языки.

До недавнего времени на русском языке были опубликованы лишь немногочисленные отрывки из литературы упанишад, переведенные (или пересказанные) обычно с западных языков и лишенные серьезной научной ценности — например, образцы из Чх, Кат и др.⁴⁰. В 1963 г. появился перевод с санскрита отдельных образцов из ранних упанишад⁴¹.

²⁵ 20. ²⁶ 83. ²⁷ 78. Ср. 566. ²⁸ 84. ²⁹ 574. ³⁰ 85 (ср. 539), I (Кат, Иша, Ке, Му); II (Шв, Пр, Ман); III (Айт, Бр); IV (Та, Чх). Издание широко использует комментарий Шанкары. Ср. 542, 241—247. ³¹ Ср. 76; 6 (ср. 399 о зависимости переводчика от П. Дейссена). ³² Ср. также 323; 238. ³³ Ср. 266; 165. ³⁴ 339 (тематически распределенная антология отрывков из упанишад в вольном переводе). ³⁵ 87, Ср. 579, 430 ³⁶ 5. ³⁷ 71; 60. ³⁸ Ср. 81. ³⁹ 88. ⁴⁰ Ср., напр., 91 (из Кат, Пр, Ман); 219, 556 и сл. (из Чх); 186 (из Чх, Кат); 93; 94; 89 и др. См. БИ, стр. 472—473. ⁴¹ 92, 191—260.

Здесь содержатся переводы В. В. Шеворошкина из Чх, Бр, Айт, Кау, Та, Кат, Мт и М. Хельзиг из Ке, Иши, Пр, Му, Ман, Шв (Айт, Ке, Иша переведены здесь целиком; остальные упанишады — в извлечениях). К сожалению, в книге не указаны издания, использованные переводчиками.

В 1964—1967 гг. нами были опубликованы комментированные переводы тринадцати «главных» упанишад (Бр — рец. Канва), Чх, Айт, Кау, Ке, Та, Кат, Шв, Мт, Иша, Му, Пр, Ман, а также переводы некоторых других упанишад: Ваджрасучики («Самаведа»), Маханараяны и Чхагалеи («Черная Яджурведа»), Субалы и Пайнгалы («Белая Яджурведа»), Атмы, Брахмабину, Йогататтвы, Кантхашрути, Джабалы, Кайвальи, Ниларудры и Рамапурватапани («Атхарваведа») ⁴². Из них Ваджрасучика, Атма, Брахмабину, Кайвалья переведены полностью, остальные тексты — в извлечениях. При переводе были использованы доступные нам публикации соответствующих текстов ⁴³. Нашей задачей было, прежде всего, дать по возможности точную в смысловом отношении филологическую интерпретацию оригинала. Соответственным образом стихотворные упанишады (напр., Кат, Шв, Иша), равно как и отдельные метрические вставки в прозаических упанишадах (Бр, Чх, Мт и др.), во всех случаях переданы прозой; не отражены и некоторые другие художественно-стилистические особенности подлинника. Отдельные понятия, важные в терминологическом отношении и, как показывает опыт, неизбежно искажаемые при передаче на другие языки, оставлены без перевода (напр., *Атман*, *пуруша*, *дхарма*, *ашрама*). Комментарий учитывает некоторые наиболее существенные разночтения и толкования текста, разъясняет отдельные трудные для понимания места и различные историко-культурные реалии, прежде всего непереведенные термины. Здесь приводится ряд параллельных свидетельств из самих упанишад и других древнеиндийских источников; наряду с интерпретацией упанишад современными исследователями привлекаются также и традиционные индийские комментарии (прежде всего, Шанкары). При этом мы, естественно, не ставили себе задачей детальное истолкование тех свидетельств, которые выходят за рамки нашей компетенции и требуют внимания специалистов (психологов, философов и т. д.).

Следует отметить также, что в архиве Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР хранится рукопись (№ 3.1.51) «Лохтин, Коллекция переводов девяти упанишад и черновики собственной работы» ⁴⁴. Рукопись эта зани-

⁴² 90; 96; 95; Ср. 178; 491; 641. ⁴³ Ср. 90, 161; 96, 37; 95, 35. Ср. ниже Указатель литературы I А. ⁴⁴ Ср. 174, 28; 232, 155.

мает 25 частично дублирующих друг друга тетрадей, заполненных от руки. Здесь переведены Айт, Бр (Канва), Иша, Кат, Кау, Ке, Му, Та и Чх. Кроме того, на нескольких отдельных листах дается общая характеристика философии упанишад. Упомянутый перевод в целом носит черновой характер; не вполне ясно, принадлежит ли он целиком покойному Е. М. Лохтину или в переводе участвовали какие-либо другие лица. Ссылок на издания, использованные переводчиком, нет, и нельзя с уверенностью сказать, выполнен ли он с санскритского текста; примечания почти отсутствуют. Эти обстоятельства сделали практически нецелесообразным использование данной рукописи для упомянутых выше переводов и для настоящей работы.

Уже первые публикации текстов и переводов упанишад находят отклик у индологов, вокруг этих памятников вырастает обширная научная литература, насчитывающая свыше полутора веков существования. Исследования упанишад помещаются в сопроводительном аппарате к соответствующим изданиям, а также в отдельных статьях, специальных монографиях и трудах более общего характера, затрагивая самые различные аспекты анализа этих памятников — как в их совокупности, так и в характеристике отдельных текстов и реминисценций. Поскольку по ходу изложения состояние ряда вопросов затронуто в других местах работы, здесь во избежание повторений отмечены лишь более значительные исследования по отдельным проблемам и в этой связи некоторые задачи дальнейшего изучения упанишад.

Среди появившихся в прошлом веке работ комплексного характера, охватывающих различные аспекты изучения упанишад, можно назвать важный для своего времени очерк Ж. Ланжюинэ, основанный на переводе Анкетиля Дюперрона и приводящий ряд образцов из текстов упанишад⁴⁵, статьи П. Реньо⁴⁶, М. Бодаса⁴⁷.

К подобного рода работам отчасти примыкают также достаточно общие по содержанию, но меньшие по объему очерки упанишад, обычно помещаемые в литературоведческих, философских, исторических трудах более широкой тематики. Значительная их часть носит по преимуществу информативный характер. Первой такой сводкой на русском языке явилась уже упомянутая заметка П. Петрова⁴⁸. Сведения об упанишадах суммируются в общих трудах по культуре Индии — А. Барта⁴⁹, И. Хауэра⁵⁰, Л. Рену и Ж. Фильюза⁵¹, Д. Неру⁵², А. Бэшема⁵³, в главах I тома «Наследия

⁴⁵ 494. ⁴⁶ 588; ср. 589. ⁴⁷ 265. ⁴⁸ 192, 536 и сл. ⁴⁹ 156, 75—99.
⁵⁰ 408. ⁵¹ 600, 295 и сл.; 381 и сл. ⁵² 187, 90—98 и др. ⁵³ 250, 250—256
и др.

индийской культуры», написанных Мадхаванандой, М. Сиркарром и Гамбхиранандой⁵⁴. Среди работ по истории Индии можно назвать в этой связи, например, I том Кембриджской истории Индии⁵⁵, труд Л. де Ля Валле Пуссэна⁵⁶; среди обобщающих исследований по индийской литературе — книги А. Вебера⁵⁷, М. Винтернитца⁵⁸, А. Макдонелла⁵⁹, Дж. Фаркухара⁶⁰, Х. Глазенаппа⁶¹, В. Варадачари⁶² и других ученых.

Многочисленны исследования отдельных текстов, сопровождающие их издания или опубликованные отдельно. Таковы, например, соответствующие разделы в уже названных изданиях (серия *Upanishad* под руководством Л. Рену; 9; 17; 21; 22; 23; 24; 35; 51; 53; 56; 67; 69; 82 и др.). Чхандогье посвятили специальные работы Ч. Литтл⁶³, Б. Фаддегон⁶⁴, И. Пшилуский⁶⁵, Э. Карпани⁶⁶, Х. Эртель⁶⁷, В. Мишра⁶⁸, Л. Рену⁶⁹, Р. Хаушильд⁷⁰, В. Моргенрот⁷¹ и др. В частности, статья В. Мишры специально посвящена отражению индийской жизни в Чх; изложение распределено здесь по рубрикам: семейная жизнь — общественная жизнь — политическая жизнь — этика и духовная жизнь. Э. Карпани составил индекс слов, встречающихся в Чх. Ему же принадлежит индекс философских терминов Чх. Э. Сенар прослеживает элементы учения о *гунах* в Чх VI.2 и сл.; И. Пшилуский отмечает параллелизмы в построении отдельных частей текста; в другой своей статье он поднимает вопрос о праkritских влияниях в языке памятника. Б. Фаддегон рассматривает ряд ритуальных возгласий (*стобха*), упомянутых в Чх I.13, а также перечень наук в Чх VII.1.2. Можно назвать для примера работы В. Рау, сопоставляющего рецензии Брихадараньяки и анализирующего комментарий Шанкары к этой упанишаде⁷²; исследования Кау — П. Тиме⁷³, Р. Антуаном⁷⁴; Та — Х. Ломмелем⁷⁵, Ж. Варенном⁷⁶, Венкатарамой Айером⁷⁷, Ке — М. Десаи⁷⁸, Кат — Л. Альсдорфом⁷⁹, Дж. Роусоном⁸⁰, Ф. Веллером⁸¹, Э. Зигом⁸², Чинмайей⁸³; Иши — Э. Карпани⁸⁴, П. Пуча⁸⁵, С. Букка⁸⁶, П. Тиме⁸⁷, Шв — Я. Хауэром⁸⁸ и т. д. Ряд исследований языка упанишад помимо чисто лингвистических результатов позволил, в частности,

⁵⁴ 308, 345—385. ⁵⁵ 282, 114—149 (автор — А. Кейт). ⁵⁶ 689, 265 и сл. ⁵⁷ 710, 54 и сл., 77 и сл., 106 и сл., 140 и сл.; 170 и сл. (отдельные упанишады анализируются здесь по видам). ⁵⁸ 727, 197—234. ⁵⁹ 505, 218—243; ср. 506, 43 и сл. и др. ⁶⁰ 360, 52—60; ср. 361, 47—57. ⁶¹ 383, 79—92. ⁶² 691, 27—29. ⁶³ 500. ⁶⁴ 355; 356. ⁶⁵ 567; 568. ⁶⁶ 283; 285; 286; 288. ⁶⁷ 550, 58—61; 551 и др. ⁶⁸ 526. ⁶⁹ 596. ⁷⁰ 409; 410. ⁷¹ 527; 528. ⁷² 583; 585. ⁷³ 679. ⁷⁴ 241. ⁷⁵ 502. ⁷⁶ 692. ⁷⁷ 700; 701. Ср. его статьи о других упанишадах 702; 703 (Бр); 699 (Му) и др. ⁷⁸ 321. ⁷⁹ 236. ⁸⁰ 40; Ср. 296. ⁸¹ 716. ⁸² 653. ⁸³ 304. ⁸⁴ 284. ⁸⁵ 564. ⁸⁶ 277. ⁸⁷ 37. ⁸⁸ 405; 406.

определить стилистическую специфику этого жанра и уточнить хронологические рамки отдельных текстов. Это, прежде всего, труды Б. Либиха⁸⁹ о языковых нормах, связанных с грамматикой Панини; У. Уитнея⁹⁰ об употреблении имперфекта и перфекта в текстах брахман; О. Векера⁹¹— о падежной системе в языке ранних упанишад; В. Кирфеля⁹²— о сложных именах существительных в упанишадах и эпосе; А. Фюрста⁹³, сопоставляющего некоторые черты языка «главных» упанишад с языком других памятников санскрита; Л. Рену⁹⁴— об отделении приставки от глагола; Х. Эртеля⁹⁵— о падежной системе, грамматическом роде, отдельных выражениях Чх, Бр и других текстов; К. Хартмана⁹⁶— об употреблении частиц в языке «главных» упанишад. В этой связи для изучения текста отдельных упанишад важны и некоторые исследования родственных им памятников, например, «Шатапатха брахманы»⁹⁷, равно как и более широкого круга текстов⁹⁸. Вопросы композиционно-стилистических приемов затронуты в статьях Ч. Джонстона (о построении действия в некоторых «главных» упанишадах, прежде всего Бр, Чх, Кат)⁹⁹, В. Рубена (о характере бесед в упанишадах)¹⁰⁰, К. Раджи (о способах выражения отдельных догматических положений)¹⁰¹, П. Хорша (о метрических текстах)¹⁰², А. Блоха¹⁰³ и др.¹⁰⁴.

Особо следует отметить чрезвычайно полезные для изучения упанишад специальные словари. Дж. Джекоб составил конкорданс, охватывающий тексты 54 упанишад (в том числе всех «главных» и *карики* Гаудапады) и «Бхагавадгиты» (СВ). В отличие от него Дж. Хаас систематизирует не отдельные слова, а повторяющиеся эпизоды, формулы, сравнения и т. п. в 13 «главных» упанишадах в «Бхагавадгите»¹⁰⁵. Другой конкорданс ведийского канона, включающий упанишад, издан Вишвой Бандху (VV) — в разделе, посвященном упанишадам, охвачено около 200 текстов¹⁰⁶.

Значительную ценность представляют труды, авторы которых показывают специфические черты, привносимые ранними упанишадами в индуизм того периода, подчеркивают своеобразие их ритуальных и догматических предписаний и связанные с этим особенности содержания и композиции.

⁸⁹ 499; Ср. также 234; 333. ⁹⁰ 720. ⁹¹ 713 (ср., в частности, важные выводы о датировке упанишад — стр. 82 и сл. ⁹² 484 (ср. выводы, стр. 93 и сл. ⁹³ 368. ⁹⁴ 598, 49—96. ⁹⁵ 547; 548; 549. Ср. также 546. ⁹⁶ 404 (в частности, выводы — стр. 158 и сл.). Ср. 632. ⁹⁷ 319; 663; 525. ⁹⁸ Ср. 421. ⁹⁹ 463; ср. 464. ¹⁰⁰ 607. ¹⁰¹ 573. ¹⁰² 445. ¹⁰³ 262. ¹⁰⁴ Ср. VB, II, 166. ¹⁰⁵ 398. ¹⁰⁶ VV, pt. I, XIV и сл.; ср. также словари, изданные Г. С. Садхале (Бомбей, 1940—VB I.87) и Л. С. Джоши (Вай, 1949—1953—VB, II, 159—160).

Э. Сенар обращает внимание на идею должного почитания в ритуале упанишад (*упасана*), сближая ее с названием самого жанра ¹⁰⁷. С. Шайер подчеркивает специфический характер догматики упанишад, связанный с провозглашением эквивалентности друг другу различных объектов; он полагает, что само название упанишад отражает именно идею такой эквивалентности, и приводит в этой связи ряд свидетельств из брахман, араньяк, упанишад и более поздних индуистских и буддийских текстов ¹⁰⁸. Ф. Эджертон отмечает практическую направленность упанишад, лежащую в основе их умозрительных рассуждений, и новую, по сравнению с самхитами и брахманами, оценку знания. Последнее выступает в упанишадах как высший принцип должного поведения, ведущий к «освобождению» и существенно модифицирующий традиционный ведийский ритуал и догматику ¹⁰⁹. Х. Эртель ¹¹⁰ обращает внимание на монистическую тенденцию, существующую уже в брахманах и развивающуюся в упанишадах, которые существенно упрощают «множественность» ведийского пантеона с помощью идентификации макрокосма и микрокосма. М. Фальк также характеризует «должное почитание» (*упасана*) в упанишадах в связи с системой проводимых в них отождествлений различных планов реальности и определенными элементами ритуальной магии ¹¹¹. Л. Рену прослеживает эволюцию отдельных элементов ритуала и догматических рассуждений (*уктха*, *удгитха*, учение о Брахмане и т. д.), знаменующую переход от брахман к упанишадам ¹¹².

Множество работ посвящено более общему описанию мировоззрения упанишад. Один из первых очерков такого рода на русском языке принадлежит Г. Брунгоферу, по мнению которого, пожалуй несколько преувеличенному, «во всемирной литературе от Плотина до Джордано Бруно включительно не имеется ничего, что могло бы выдержать сравнение с идеями, изложенными в упанишадах... не только по грандиозности представлений и глубине взглядов, но и по силе поэтического очарования» ¹¹³. Среди исследований упанишад, как правило, очень высоко оценивающих роль этих памятников не только в индийской, но и в мировой культуре, несколько особняком стоит книга А. Гоу. Считая упанишады «высшим продуктом индийского ума», «почти единственным достойным интереса в индийской литературе», он в то же время ставит им в упрек недостаток духовности, косность и с явно расист-

¹⁰⁷ 640. ¹⁰⁸ 648; ср. 649, 650. ¹⁰⁹ 344, в частности — 102 и сл., 107 и сл. Ср. 341, 197—204 ¹¹⁰ 545. ¹¹¹ 359. ¹¹² 594; ср. 597. ¹¹³ 160, 1122 (статья опубликована в качестве отклика на перевод М. Мюллера — 82).

ским преубеждением видит в них памятник «грубого века, испорченной расы, варварского и застойного общества»¹¹⁴.

Монография Г. Ольденберга «Учение упанишад и начало буддизма» дает тщательную характеристику упанишад, как ранних, так и более поздних, в основных пунктах их учения¹¹⁵. Автор останавливается на литературно-стилистических особенностях этих текстов, в частности на отдельных стилистических приемах¹¹⁶. Отмечаются черты преемственности, связывающие упанишады с *санкхьей*, *йогой*, а также с ранним буддизмом. Говоря о самостоятельном творческом характере последнего, он указывает в то же время, что буддизм непосредственно примыкал к таким текстам, как Бр и Чх¹¹⁷. Заслуживают внимания и соображения Г. Ольденберга о функции упанишад в связи с этимологией их названия¹¹⁸.

Ряд работ посвятил упанишадам П. Дейссен, известный также как их переводчик. Прежде всего, это его «Философия упанишад»¹¹⁹. Детально рассматривая отношение упанишад к ведам, их этико-философские, психологические воззрения, он склонен резко противопоставлять упанишады более ранним ведийским текстам. В соответствии с этой установкой он вычленяет отдельные положения ранних упанишад о Брахмане и Атмане и настаивает на чисто идеалистическом характере этих произведений. П. Дейссен высоко оценивает влияние упанишад на другие этико-философские системы, в частности на буддизм, и охотно проводит параллели между упанишадами, античной (Платон) и западноевропейской (Кант) философией. Указанная трактовка прослеживается и в его соображениях о хронологии упанишад¹²⁰.

Более строгий подход к анализу мировоззрения упанишад отличает Б. Баруа, пытающегося, в частности, выделить различные идеи упанишад как воззрения разных упоминаемых в них философов (Пратарданы, Уддалаки и др.)¹²¹. То же относится к исследованию Э. Фраувальнера, прослеживающего сходство и различия между отдельными текстами, в зависимости от характера выраженных в них идей¹²². Интересно в этом плане предисловие А. Хиллебрандта к его антологии текстов из брахман и упанишад. Он отмечает, что упанишады гораздо правомернее сближать не с современной философией (напр., Кантом), а с породившей их древней

¹¹⁴ 393, 2 и сл.; 266—268. ¹¹⁵ 553. Отдельные воззрения упанишад в связи с учением предшествовавших их брахман рассмотрены в его монографии: 556. Ср. 579, 438. ¹¹⁶ Ср. в этой связи также 552. ¹¹⁷ 553, 288. ¹¹⁸ 554; 555, 547—462. ¹¹⁹ Ср. 325, V и сл., 10, 57, 356 и сл. и др. См. также 324; 326; 323, V и сл.; 164, 18 и сл. Ср. 476, 18 и сл. ¹²⁰ 327. ¹²¹ 247, 51 и сл. (Ср. 224, 90—91). ¹²² 367; ср. 366.

средой, от характерных черт которой — примитивных анимистических воззрений на природу, суеверий, приверженности к ритуалу и т. д. — они освободились отнюдь не полностью ¹²³. В подчеркивании преемственной связи, существующей между упанишадами и более ранней индуистской традицией, А. Хиллебрандт близок к Г. Ольденбергу. Он склонен также подчеркивать роль кшатриев в создании и распространении учения упанишад.

В монографии Р. Ранаве помимо анализа философии упанишад, характеризуемой им как совершенно новый этап в древнеиндийской духовной культуре, заслуживает, в частности, внимания описание методов изложения, применяемых в этих текстах, опыт характеристики отдельных учителей упанишад и социальной среды, отраженной в этих произведениях, а также замечания по историографии вопроса ¹²⁴. Следует упомянуть и написанный им в соавторстве с С. Белвалкаром II том истории индийской философии, включающий наряду с другими сведениями детальные характеристики отдельных упанишад (в общей сложности 16 текстов) в плане их построения и содержания ¹²⁵.

Многие годы занимался философией упанишад С. Радхакришнан, чрезвычайно высоко оценивающий роль этих памятников в дальнейшей эволюции индийской этико-философской и религиозной мысли ¹²⁶. Очерк философии упанишад дает в своем исследовании «Религия и философия вед и упанишад» А. Кейт, рассматривающий воззрения упанишад в преемственной связи с более ранними текстами ведийского канона ¹²⁷. М. Харрисон прослеживает, с одной стороны, монистические, с другой — плюралистические черты философии упанишад, отразившиеся также в древнеиндийских философских системах, испытавших влияние упанишад ¹²⁸. С. Чакраварти рассматривает упанишады в генетической связи с воззрениями других частей ведийского канона, а также — иных философских школ и оценивает содержание упанишад как «венец индийской философии» ¹²⁹. Ф. Шаллай характеризует основные положения упанишад как «духовный монизм» (*monisme spirituel*), отмечая вместе с тем сочетание здесь воззрений различных школ ¹³⁰. Весьма полезна работа К. В. Гаджендрагадкара, посвященная анализу философии более поздних упанишад (*муктики*), значительно менее изученных с этой стороны по сравнению с «главными» текстами и являющихся в ряде случаев промежуточным звеном между древне-

¹²³ 8, 1, 10, 15. Ср. 431, 42 н. сл. и др. ¹²⁴ 579, 34 н. сл., 44 н. сл., 159 н. сл., 421 н. сл. — ср. 482. ¹²⁵ 251, 90—132, 146—326. ¹²⁶ 571. Ср. 194, 1, 112—223; 66, 17—145. ¹²⁷ 481, 489 н. сл. ¹²⁸ 403; ср. 295. ¹²⁹ 291, 33. ¹³⁰ 292, 19 н. сл., в частности, 33—34.

индийской мыслью и воззрениями индийских мыслителей нового времени ¹³¹.

Среди исследований идеологии упанишад труды В. Рубена выделяются последовательным стремлением зафиксировать разнородные воззрения, изложенные в этих текстах, и соотнести их с определенными лицами ¹³². В этой связи он отмечает натурфилософскую, материалистическую тенденцию, представленную, прежде всего, Уддалакой Аруни, и идеалистическую, главным выразителем которой он считает Яджнявалкью ¹³³. В. Рубен уделяет внимание социальному окружению упанишад, в частности взаимоотношениям брахманов и кшатриев; он указывает также на параллельные явления в истории древнегреческой мысли. К такому подходу близки наблюдения над упанишадами М. Роя, стоящего на позициях философского материализма и рассматривающего историю древнеиндийской философии как историю борьбы материализма и идеализма. Разбирая воззрения упанишад, М. Рой заключает: «Если глубоко и внимательно изучить упанишады, станет ясно, что в них заключено много интересных мыслей. Эти мысли — не только идеалистического порядка, в них имеются также материалистические положения и развита логика» ¹³⁴. Для работ этого направления характерны и труды Д. Чаттопадхьяйи. Разбирая натурфилософские воззрения ранних упанишад (напр., Чх VIII.7—8), он неоднократно подчеркивает, что учение их создавалось «на развалинах наивно-материалистического понимания мира». Понимание это отразилось в упанишадах и в свою очередь воздействовало на элементы материалистической традиции (*локаяты*) в древнеиндийской философии ¹³⁵. Полемизируя с П. Дейссеном, Д. Чаттопадхьяя настаивает на разнородности материала упанишад как по стилю, так и по содержанию и отмечает, что упанишады отнюдь не порывают с традиционной системой ведийских ритуалов ¹³⁶.

Во многом сходный подход к воззрениям упанишад отличает и посвященные этим памятникам страницы в более общих трудах по индийской философии, появившихся у нас в последние годы. Можно назвать здесь работы Н. П. Аникеева, прослеживающего отражение идеалистических и материалистических тенденций в упанишадах ¹³⁷; В. В. Бродова, подчеркивающего, что «тексты упанишад содержат исключительно ценный материал для изучения закономерностей процесса перехода от единичных понятий к

¹³¹ Ср., напр., о развитии идей *йоги* — 370, 121 и сл. ¹³² 612, в частности, 102 и сл., 156 и сл. (ср. 658); 610; 611; 609, 81 и сл. 608, 115 и сл.; 613. ¹³³ Ср. 674. ¹³⁴ 196, 171—196, в частности, 193—194. ¹³⁵ 225, 473, 567, 692 и сл. 700 и сл. и др. ¹³⁶ 224, 84—92 и др. ¹³⁷ 155, 46—52.

общим, от конкретных — к абстрактным и, наконец, к категориям»¹³⁸. В. В. Бродов считает, что «содержащиеся в упанишадах материалистические идеи получили свое дальнейшее развитие, например, в системе *чарваков-локаятиков*»¹³⁹.

Ряд современных индийских ученых описывает воззрения упанишад в традиционно-индуистском духе¹⁴⁰. В этой связи особенно характерны многочисленные статьи в индийских журналах — *Advent* (Мадрас), *AP*, *BRMIS*, *BhV*, *PtBh*, *VK* и др. (ср. *VB*, II, стр. XI—XXIII), — зачастую стоящие, по суги дела, за рамками научной литературы.

Мы не останавливаемся здесь на ряде более или менее подробных очерков философии упанишад, помещенных в обобщающих трудах М. Мюллера¹⁴¹, Р. Гарбе¹⁴², Х. Глазенаппа¹⁴³, С. Дасгупты¹⁴⁴, Р. Грусса¹⁴⁵, О. Штрауса¹⁴⁶, Э. Фрауваальнера¹⁴⁷, С. Чаттерджи и Д. Датты¹⁴⁸, Х. Циммера¹⁴⁹ и др. Значительное количество трудов посвящено отдельным аспектам мировоззрения упанишад, генезису соответствующих представлений, разбору конкретных реалий. Этико-философские рассуждения упанишад, связанные с идеями высшего знания и тождества Атмана и Брахмана, затрагиваются в работах Т. Рис Дэвидса¹⁵⁰, М. Хириянны¹⁵¹, У. Бхаттачарджи, характеризующего эволюцию учения о Брахмане¹⁵²; Ф. Хайлера¹⁵³, приводящего, в частности, многочисленные параллели из других культур (античность, средневековая Европа и др.), Х. Гроота¹⁵⁴, А. Даниэлю¹⁵⁵.

Х. Нарахари¹⁵⁶ прослеживает истоки учения об Атмане в текстах, предшествующих упанишадам, прежде всего в «Ригведе». Его соображения весьма существенны для изучения генезиса соответствующих представлений и подчеркивают преемственность самхит и упанишад. Учение об Атмане на материале Бр исследует Ж. М. ван Гельдер¹⁵⁷, дающая полезный анализ различных значений понятия *атман* в этом тексте. Об Атмане писали также Э. Пердт¹⁵⁸, Дж. Синха¹⁵⁹,

¹³⁸ 159, 25—36, в частности 31, и др. ¹³⁹ 92, 20; ср. 17, 138—139. ¹⁴⁰ См., напр., 704, 153; 655 (ср. 297); 473; 293; 673; 530; 559; 560; 576; 580; 320; 644 и др. На некоторые из этих работ любезно обратил мое внимание И. Д. Серебряков. Более детальный их анализ в плане изучения философской и общественной мысли современной Индии — задача специального исследования (см. выше, стр. 4). ¹⁴¹ 186, 109 и сл. и др. ¹⁴² 374; ср. 373. ¹⁴³ 384, 121—134. ¹⁴⁴ 314, I, 28 и сл.; ср. 313; 315. ¹⁴⁵ 396, I, 3—38. ¹⁴⁶ 665, 42—85; ср. 666. ¹⁴⁷ 366. ¹⁴⁸ 223, 289 и сл. ¹⁴⁹ 733, 319 и сл. ¹⁵⁰ 603. ¹⁵¹ 433; ср. 436, 69—73, 435, 48—83. ¹⁵² 256; 257; ср. 255 и другие его работы (ср. *VB*, I, 48; 24, 540). ¹⁵³ 413; 412. ¹⁵⁴ 395. ¹⁵⁵ 311, 37 и сл. ¹⁵⁶ 540 и другие его работы (ср. *VB*, I, 182; *VB*, II, 153; 422). Ср. также о понятии Атмана в «Бхагавадгите» 322. ¹⁵⁷ 376. ¹⁵⁸ 238, 1—98. ¹⁵⁹ 654.

С. Ал-Георге¹⁶⁰ и др. Понятию *пурushi* посвящены исследования Ц. Саходы, В. Н. Брауна, П. Муса¹⁶¹ и др. К. А. Патвардхан разбирает воззрения мыслигелей упанишад на физиологию и психологию человеческого организма и пытается поставить эти воззрения в соответствие с достижениями современной научной мысли¹⁶². В этой же связи интересна работа Б. Ренша¹⁶³. Учение упанишад о жизненных дыханиях освещается у В. Каланда¹⁶⁴, А. Юинга¹⁶⁵; о *гунах* — у Э. Сенара¹⁶⁶. О психологии в упанишадах писали также Б. Куппусвами¹⁶⁷, П. Кулкарни¹⁶⁸. Ряд идей ранних упанишад (понятие высшего начала, учение о природе сна, представления о связи между вещами и т. д.) исследует в своих работах Б. Хейманн¹⁶⁹. Учение упанишад о сне затрагивают и Э. Карпани¹⁷⁰, Э. Аберг¹⁷¹, А. М. Эснурль¹⁷² и др. Реминисценции, связанные с отношениями полов, семейной жизнью, деторождением, анализирует в своем более общем труде И. Фишер¹⁷³. Б. К. Чаттопадхья¹⁷⁴ обратил внимание на ряд свидетельств из ранних упанишад, указывающих на почитание низших божеств и приверженность к ведийскому ритуалу, что ставит под сомнение их монотеистичность. С другой стороны, он вслед за Х. Нарахари приводит монистические свидетельства «Ригведы», оспаривая, таким образом, резкое противопоставление упанишад самхитам и брахманам (М. Мюллер, П. Дейссен, А. Макдонелл и др.; ср. ниже). В этой связи следует указать также на работу М. К. Венкатарамы Айера¹⁷⁵. Отдельные воззрения и реминисценции упанишад затронуты в работах Х. Якоби¹⁷⁶, Ф. Эджертона¹⁷⁷, Х. Людерса¹⁷⁸, А. Хиллебрандта¹⁷⁹, Л. Барнетта¹⁸⁰, К. Формики¹⁸¹, Дж. Чаттерджи¹⁸², Д. Штрауса¹⁸³, К. Варадачари¹⁸⁴, Г. Маджумдара¹⁸⁵, Х. Ломмеля¹⁸⁶, М. Венкатарамы Айера¹⁸⁷, М. А. Мехендале¹⁸⁸, А. Сен Гупты¹⁸⁹, Т. Махадевана¹⁹⁰, Р. Пандейи¹⁹¹, М. Биардо¹⁹², Й. ван Бейтенена¹⁹³, Й. Иорденса¹⁹⁴, П. Тиме¹⁹⁵, Ц. Саходы¹⁹⁶ и др. Еще многочисленнее исследования, не посвященные специально упанишадам, но привлекающие отдельные их свидетельства в свя-

¹⁶⁰ 235. ¹⁶¹ 615 (ср. VB, II, 310, 414 и др.); 275; 534.
¹⁶² 563; ср. также 722. ¹⁶³ 601. ¹⁶⁴ 281. ¹⁶⁵ 354; ср. 352,
281 и сл. ¹⁶⁶ 639. ¹⁶⁷ 492. ¹⁶⁸ 490. ¹⁶⁹ 422, 36 и сл., 120 и сл.,
130 и сл., 185 и сл. и др. (ср. 483); ср. 414; 415; 419; 420; 423; 424. ¹⁷⁰ 287.
¹⁷¹ 233, 5 и сл. ¹⁷² 353, 210 и сл. ¹⁷³ 363, 114—118. ¹⁷⁴ 302; ср. 301.
¹⁷⁵ 697. ¹⁷⁶ 453; 452. ¹⁷⁷ 342; ср. 340; 343. ¹⁷⁸ 503. ¹⁷⁹ 432. ¹⁸⁰ 245,
742—744; ср. 246. ¹⁸¹ 364. ¹⁸² 299. ¹⁸³ 667; 668. ¹⁸⁴ 690. ¹⁸⁵ 512,
70—72. ¹⁸⁶ 501. ¹⁸⁷ 702; 703; ср. 696; 698 и др. ¹⁸⁸ 521; 522; 523.
¹⁸⁹ 636. ¹⁹⁰ 509; ср. 508. ¹⁹¹ 558. ¹⁹² 260. ¹⁹³ 279; 280. ¹⁹⁴ 468; 469.
¹⁹⁵ 677. ¹⁹⁶ Ср. 616; 617; 618 и др. К сожалению, интересные работы
японского исследователя доступны нам лишь в кратких резюме (ср. VB, II,
68—69, 83—84, 310, 414, 425).

зи с анализом тех или иных аспектов индийской культуры и более широких проблем этики, философии, мифологии. Среди трудов такого рода можно назвать, например, недавние публикации М. Элиаде ¹⁹⁷, Н. Смарта ¹⁹⁸, Р. Ценера ¹⁹⁹, Х. Накамуры ²⁰⁰.

Помимо некоторых уже названных выше исследований в ряде работ специально затронут вопрос о связи упанишад с другими течениями древнеиндийской мысли и их влиянии на культуру Индии и других стран. Так, параллелей между упанишадами и индийским эпосом касается Э. Хопкинс ²⁰¹, более специальных параллелей с «Бхагавадгитой» — Т. Девастхали ²⁰², Р. Ранаде ²⁰³, С. К. Де ²⁰⁴, Б. Л. Смирнов ²⁰⁵, Кальянасандара Шастри ²⁰⁶ и др. С буддизмом упанишады сопоставляли Э. Томас ²⁰⁷, Х. Глазенапп ²⁰⁸, Б. Баруа ²⁰⁹, Х. Накамура ²¹⁰, Б. Мал ²¹¹, А. Уэйман ²¹², П. Хорш ²¹³, М. Анджанеюлу ²¹⁴, У. Шнайдер ²¹⁵ и др.; с другими философскими школами древней Индии — *ведантой*, *санкхьей* и т. д. — Э. Джонстон ²¹⁶, В. Гхате ²¹⁷, Б. Хейманн ²¹⁸, С. Маджумдар ²¹⁹, М. Элиаде ²²⁰, А. Сен Гупта ²²¹ и др.; с памятниками других культур — М. Хекер (близкий к воззрениям П. Дейссена) ²²², Джагадешварананда ²²³, Х. Глазенапп ²²⁴, В. Мак Эвилли ²²⁵, К. Эдингген ²²⁶, Г. Н. Рао ²²⁷, К. Сешадри ²²⁸, К. Трмонтан ²²⁹ и др.

Специальной библиографии литературы по упанишадам, насколько нам известно, не издавалось; данные об этой литературе помещаются в соответствующих разделах более общих библиографических справочников (напр., ОВ, IBNR и др.). Очень полезны в этом отношении продолжающие друг друга справочники Л. Рену и Р. Дандекара. Библиография, составленная Л. Рену, содержит распределенные по рубрикам сведения об изданиях, переводах и исследованиях упанишад (в целом и отдельных текстов), начиная с самых первых упоминаний о них в конце XVIII в. и до 1930 г. (BV, 101—130 и др.). VB, I, Р. Дандекара аналогичным образом дает сведения за период с 1930 до 1945 г. (стр. 30—51 и др.) и VB, II — с 1945 до 1960 г. (стр. 56—86 и др.). Все эти справочники содержат краткие резюме отдельных работ (у Р. Дандекара сравнительно более подробные) и

¹⁹⁷ 348, 186, 187. ¹⁹⁸ 657, 20 и сл., 28, 36, 43 и сл., 54, 76 и сл., 85, 133, 149 и сл. и др. ¹⁹⁹ 731, 35 и сл., 51 и сл., 77 и сл. В связи с соображениями этого автора ср. ⁴³⁹. ²⁰⁰ 538, 53 и сл., 67 и сл. и др. ²⁰¹ 441. ²⁰² 328. ²⁰³ 578. ²⁰⁴ 317, 43 и сл., ²⁰⁵ 124, 26 и сл. ²⁰⁶ 474. ²⁰⁷ 680. ²⁰⁸ 379; 380. ²⁰⁹ 248. ²¹⁰ 536. ²¹¹ 517. ²¹² 709. ²¹³ 443; 442. ²¹⁴ 240. ²¹⁵ 630. ²¹⁶ 465. ²¹⁷ 377 (в частности, стр. XII—XVI). ²¹⁸ 418. ²¹⁹ 516. ²²⁰ 350, 124 и сл., 136 и сл. ²²¹ 637. ²²² 411, 20 и сл. ²²³ 458, 10, 12. ²²⁴ 382, 43, 137, 175 и др. ²²⁵ 520. ²²⁶ 544. ²²⁷ 581. ²²⁸ 642. ²²⁹ 683.

снабжены индексами авторов и санскритских имен. Не столь полные и систематизированные библиографические данные содержатся и в отдельных работах, например М. Мюллера ²³⁰, М. Винтернитца ²³¹, в аннотированной библиографии, приложенной к переводу 13 упанишад Р. Юмом (Оксфорд, 1921, изд. 2, 1949), у Р. Ранаде ²³², С. Радхакришнана ²³³, В. Моргенрота ²³⁴ и др.

Литература по упанишадам свидетельствует о больших достижениях в этой области индологии ²³⁵. Публикации и исследования О. Бетлингга, Э. Сенара, А. Хиллебрандта, Л. Рену, Р. Ранаде, С. Радхакришнана, Ф. Веллера, В. Рубена, Д. Чаттопадхьяйи, В. Моргенрота и др. дали ряд хороших в текстологическом отношении изданий, прояснили отдельные спорные реминисценции текста, показали, с одной стороны, характерные черты, присущие жанру упанишад и выделяющие их среди других памятников древнеиндийской литературы, с другой — черты преемственности, связывающие их с текстами ведийского канона. Плодотворным оказался подход, основанный на учете функциональной специфики упанишад при исследовании отдельных особенностей их догматики и стиля (Э. Сенар, С. Шайер, Ф. Эджертон, М. Фальк и др.).

Многие из проблем, связанных с изучением упанишад, и поныне затронуты только отчасти. Среди наиболее важных задач прежде всего надо назвать текстологический анализ отдельных памятников, до сих пор с тщательностью проведенный в отношении лишь некоторых упанишад (например, исследования Ф. Веллером Катхи, У. Шнейдером—Айтареи, Р. Хаушильдом—Шветашватары, В. Моргенротом — Чхандогьи, Ж. Варенном — Маханараяны). Существенными методологическими недостатками подчас страдает анализ содержания упанишад. Многие предстоит еще сделать в области изучения «загадочного» стиля упанишад, авторы которых подчас допускают (возможно, сознательно) неоднозначную интерпретацию текста в плане содержания — обстоятельство, до настоящего времени способствующее разногласиям в трактовке этих текстов. В этом отношении заслужи-

²³⁰ 82, I, LXXXIV—LXXXV. ²³¹ 727, 206 и сл. (notes). ²³² 579, 421—438 (Bibliographical note). ²³³ 66, 951—952. ²³⁴ См. 24, 539—561 (Literaturverzeichnis). ²³⁵ К сожалению, как мы видим, до последних лет, за исключением единичных, как правило, некритических, переводов отдельных частей упанишад, а также самых кратких сведений по преимуществу информационного характера в более общих трудах, справочных изданиях и откликах на отдельные зарубежные издания, наконец, за исключением переводов иностранных, опять-таки обобщающих трудов (напр., М. Мюллера, С. Радхакришнана), литература по упанишадам на русском языке практически отсутствовала.

вают дальнейшей разработки отдельные замечания Л. Рену (ср. ниже, гл. IV). Некоторые из упомянутых выше работ, следующих в истолковании упанишад ортодоксальным индуистским догмам, строго говоря, следует, по-видимому, не относить к научной (в нашем понимании) литературе вопроса, а скорее ставить в ряд традиционных индийских комментариев, открываемый именами Гаудапады и Шанкары,— комментариев, рассматривающих упанишады, так сказать, «изнутри»²³⁶. Такому подходу противостоит трактовка содержания упанишад «извне», которая, однако, отнюдь не одинакова у разных исследователей. Здесь можно выделить две основные, противостоящие друг другу тенденции. Одна из них, ярче всего представленная П. Дейссеном (ср. также работы С. Дасгупты, Р. Касснера, С. Татвабхушана и др.), склонна абсолютизировать отдельные, весьма важные, но все же не единственные положения упанишад (прежде всего, о Брахмане и Атмане) и настаивать на однородном, чисто идеалистическом характере этих текстов. Такой подход вызывает серьезные возражения уже на уровне описания материи, ибо недооценивает, а подчас просто игнорирует очевидную сложность содержания упанишад. Надо, впрочем, сказать, что большинство исследователей отходит от такой интерпретации. Разнородный характер воззрений упанишад отмечают Б. Баруа, Р. Ранаде, Э. Фраувалльнер, М. Харрисон и др.²³⁷. В последние годы для ряда исследователей характерна четкая дифференциация идеологии упанишад в плане противопоставления идеалистических воззрений материалистическим,— следует назвать здесь работы В. Рубена (ГДР), индийских ученых М. Роя, Д. Чаттопадхьяйи, советских философов Н. П. Анিকেва, В. В. Бродова.

Вместе с тем дифференцирующему подходу к анализу упанишад часто присуще смешение диахронического и синхронического аспектов исследования. Результатом такого смешения является, в частности, противопоставление друг другу различных оценок содержания упанишад (например, их догматики и обрядности),— оценок, противоречивость которых оказывается в известном смысле мнимой. Примером тому служат различные взгляды на соотношение упанишад с более древними частями ведийского канона — самхитами и брахманами. С одной стороны, в работах ряда исследователей воззрения, отраженные в упанишадах, резко противопо-

²³⁶ Ср. о подобной направленности некоторых современных индийских исследователей: 586. ²³⁷ Ср. также 254, 1—2; 560, 6 (высказывания А. Швейцера, М. Блумфильда, М. Мюллера); 224, 90 и сл. Вместе с тем, по мнению С. К. Шастри (622), упанишады склонны к примирению различных принципов мировоззрения, продолжая в этом отношении традицию «Ригведы».

ставляются воззрениям ведийских гимнов: подчеркивается отрицательное отношение упанишад к обрядам, жертвоприношениям, более высокая оценка знания, благочестивого размышления, недостаточное внимание к культу ведийских богов за счет учения об Атмане и Брахмане, их монотеистичность в отличие от ведийского политеизма и т. д. Такие суждения встречаются в трудах как индийских ученых — М. Хириянны, С. Дасгупты, Р. Ранаде, С. Радхакришнана, М. Мукерджи, так и западных — М. Мюллера, П. Дейссена, М. Винтернитца, А. Макдонелла, Р. Гарбе, И. Хертеля и др. С другой стороны, высказываются мнения о том, что упанишады связывает с ведами самая тесная преемственность и что разрыв между ними, во всяком случае, не так велик. Это положение иллюстрируется, прежде всего, явной приверженностью упанишад к ведийскому ритуалу, к почитанию низших божеств, а также рядом суеверий и элементов магического мировосприятия в их догматике, роднящих эти тексты с ведийскими гимнами и толкованиями брахман (Г. Ольденберг, А. Хиллебрандт, А. Кейт, С. Чакраварти, Г. Шайер, Л. Рену, Ц. Сахода, В. П. Варма, М. К. Венката-рама Айер и др.)²³⁸. Далее показывается, что центральное понятие в учении упанишад — Атман существовало и в более ранней ведийской литературе и что в этом отношении упанишады развивают монистические идеи, заложенные уже в «Ригведе» (Х. Нарахари, Б. К. Чаттопадхьяя) и брахманах (Х. Эртель). Противоречивость подобных оценок, подчеркиваемая, например, Б. К. Чаттопадхьяей²³⁹, может, как нам представляется, быть в значительной степени сведена к различию в установке исследователей, приходящих к соответствующим выводам. В первом случае фактически имеет место по преимуществу синхронный анализ системы воззрений упанишад (чаще даже — отдельных фрагментов этой системы), сопоставляемых с фрагментами иной, также синхронно описанной и противопоставленной им системы воззрений самхит и брахман. При таком подходе внимание, естественно, обращено на специфику той или иной системы (какие черты выдвигаются при этом на первый план в качестве специфических — другой вопрос). Во втором случае описание упанишад основывается на историческом подходе с учетом генетической связи между упанишадами и другими частями ведийского канона и в конечном счете определяется таким подходом. Здесь уже не может идти речь о принципиальной самобытности упанишад, оригинальность же их, акцентируемая в большей (напр., Х. Эртелем, Ф. Эджертоном) или мень-

²³⁸ Ср. VB, II, 414, 416; 250, 246; 697; 439, 37 и др. ²³⁹ Ср. 302, 185, 190.

шей (напр., Б. К. Чаттопадхьяйей) степени, так или иначе трактуется как результат эволюции более архаичных ведийских представлений. По-видимому, значительная часть указанных расхождений отпала бы, если бы в каждом случае четко разграничивались типологический и генетический аспекты исследования и их не смешивали бы друг с другом, как это, к сожалению, нередко происходит в работах обоих направлений.

Различие в оценках упанишад во многом является следствием и достаточно произвольной процедуры, при которой исследователь начинает с выделения отдельных свидетельств и акцентирует внимание на их сходстве или различии с привлекаемыми *ad hoc* свидетельствами другого текста или группы текстов. Отсюда вытекают, в частности, весьма субъективные суждения, подменяющие у некоторых ученых строгий анализ. Так, А. Гоу, как уже говорилось, хоть и оценивал упанишады как наиболее интересные образцы индийской мысли, считал, что они полны суеверий и косности по сравнению с памятниками западной культуры. Э. Шарп усматривал в учении упанишад пессимизм и осуждал их за это²⁴⁰. С другой стороны, П. Дейссен скорее идеализировал упанишады и, искусственно выделяя отдельные их мысли, рассматривал их чуть ли не как прямых предшественников Канта. Расходятся между собой и более критически настроенные авторы. Например, А. Хиллебрандт видит основу упанишад в суевериях и приверженности к ритуалу²⁴¹, а М. Винтерниц — в философских рассуждениях²⁴². Представляется, что для правильной оценки литературного, историко-культурного, философского значения упанишад целесообразно, прежде всего, рассматривать их в совокупности всех их частей, пусть иногда противоречивых на первый взгляд; видеть в каждом тексте единство не только формально-композиционное, но и смысловое, внутреннее. Обособленное, одностороннее рассмотрение тех или иных частей в таких, например, упанишадах, как Бр или Чх, естественно, приводило ученых к односторонним, часто предвзятым суждениям, к искусственному выделению «ранних» и «поздних», «примитивных» и «глубоких» положений (в данном случае дело не в том, что отдельные части упанишад могут быть соотнесены с разновременными культурными явлениями,— это другой аспект исследования, о котором сейчас не идет речь). Разумеется, сопоставления различных текстов могут оказаться весьма плодотворными, но им в данном случае должно предшествовать строгое и возможно полное описание системы воззрений, отраженных в упаниша-

²⁴⁰ Ср. VB. I. 179. ²⁴¹ 8, 1; 431, 42 и сл. ²⁴² Ср. 727, 203 и сл.; см. также 560, 5 и сл.

дах. Лишь учтя сходство и расхождения отдельных элементов этой системы с соответствующими элементами другой системы воззрений, по возможности описанной аналогичным образом, мы будем в состоянии дать сравнительную характеристику мировоззрения упанишад. В этом же плане желательно рассматривать не только соотношение упанишад с другими ведийскими текстами, но и связи между самими упанишадами (анализ текстовых совпадений, проблемы их генетического соотношения, сравнительной хронологии и т. д.).

Сказанное относится и к изучению связей между упанишадами и другими памятниками индийской культуры, по-видимому испытавшими влияние упанишад. Здесь опять-таки встает задача сопоставлений более общего плана — с другими индуистскими текстами (*шрути* и *смрити*) и шире — с неиндуистскими (например, буддийскими) памятниками. В подобных сопоставлениях, как мы видим, также не было недостатка, однако, как правило, они сводятся к описанию лежащих на поверхности аналогий без должного учета жанровой и функциональной специфики сравниваемых текстов, без учета тех, зачастую отличных друг от друга связей, которые характеризуют сравниваемые понятия и мотивы в рамках той или иной системы воззрений. То же следует сказать и об этических, философских, религиозных системах, созданных за пределами Индии и обнаруживающих уже чисто типологические параллели с воззрениями упанишад. Указанный подход, основанный на анализе внутренних закономерностей текста, обусловленных спецификой соответствующей культуры, и на системном характере сопоставлений с другими текстами, представляется наиболее перспективным для решения сложных проблем, выдвигаемых литературой упанишад перед исследователем*.

* Среди заслуживающих внимание трудов, ставших нам известными, когда настоящая работа уже находилась в печати, отметим новый комментированный перевод Ф.-Р. Хаммом VI главы Чх («Wiener Zeitschrift f. die Kunde Süd- und Ostasiens» Bd XII—XIII, 1968, стр. 149—159); исследования В. Моргенрота о воззрениях Уддалаки Аруни («Archiv Orientalni», t. 38, № 1, 1969, стр. 33—44); Р. Ценера — о символике Шв («Myths and symbols», Chicago — London, 1969, стр. 209—215); Р. Люйстера — об Атмане (PEW; vol. 20, № 1, 1970, стр. 51—61); С. Сарафа — о принципе тринности в индийской культуре («Anthropos», vol. 65, № 5—6, 1970, стр. 948—969).

О КОМПОЗИЦИОННО-СТИЛИСТИЧЕСКИХ ЧЕРТАХ РАНИХ УПАНИШАД

Упанишады настолько разнородны по своему содержанию, по объему, по времени составления, что говорить об их языковых, стилистических, литературно-художественных особенностях в целом — практически невозможно: неизбежно приходится анализировать каждый текст или группы текстов в отдельности; и ниже пойдет речь лишь о некоторых закономерностях ранних образцов этого жанра¹.

Язык старейших упанишад (Бр, Чх, Айт, Та, Кау), по-видимому созданных до Панини, отчасти близок к языку брахман²; встречаются почти дословные цитаты из «Ригведы», «Атхарваведы», напр.: Бр I.4.10—Rv IV.26.1; VI.3.6—Rv III.62.10; VI.4.19—Rv X.85.22; VI.4.20—Av V.25.5 и др.; Чх III.12.6—Rv X.90.3; III.17.6—Rv VIII.6.30 и I.50.10; V.2.2—Rv X.121.7; VI.2.1—2—Rv X.129.1 и др.³.

Вместе с тем, как уже говорилось, заключать из архаичности языка той или иной упанишады или отдельных ее частей о ее большей древности надо весьма осторожно. Необходимо учитывать, что могла иметь место и искусственная архаизация, подражание тем или иным ведийским текстам. По-видимому, наиболее архаичны по отдельным чертам языка (система именного склонения, спряжение глагола, характер употребления приставки и т. д.) Бр и отчасти Чх⁴. При этом ранним упанишадам не чуждо влияние пракритских форм. Следы такого влияния сохранил, как полагают, — наряду с чертами близости к языку эпоса — язык Чх; напр., в прозвище Бхаллакша (IV.1.2; ср. V.11.1; 14.1)⁵. Практизмы усматривают и в Мундаке⁶ и т. д. В целом язык главных упанишад достаточно близок к классическому санскри-

¹ См. 199а; ср. 579, 34 и сл.; 553, 148 и сл.; 552, 30 и сл.; 325, 23 и сл.; 251, 142 и сл. и др. См. 90, 26—28; 96, 26—30. ² Ср. 368; 594, 139 и сл.; 591, 19 и сл.; 325; 356; 478, 8. ³ См. в этой связи о метрических отрывках Чх: 596, 100—102; 409. ⁴ Ср. 713, 87; 499, 66 и сл.; 598, 94; 262, 147 и сл. ⁵ См. подробнее 567, 303—306; 528, 224, 233 и др. ⁶ 259, 89—91.

ту; различия между ними, по наблюдению некоторых исследователей, сводятся к различию между более свободными разговорными формами «народного» языка, присущими ранним упанишадам в качестве пережитков ведийского наречия, и языком стандартных литературных норм⁷. Отдельные формы обнаруживают здесь также черты переходного характера, отражая эволюцию санскрита от ведийского к классическому (употребление аориста пассивного залога, частиц)⁸. В то же время язык таких упанишад, как Пр, Мт, Ман, зачастую усложненный, изобилующий изысканными оборотами, имеет несомненные параллели с языком поздней санскритской прозы⁹.

Стилистические особенности ранних упанишад¹⁰ также отражают неоднородность соответствующих текстов, проявляющуюся уже в их просодии. Помимо прямых цитат из самхит (см. выше) здесь вообще играют значительную роль метрически организованные тексты, причем деление упанишад на «стихотворные» и «прозаические» (см. гл. I) весьма условно. Так, Шв и Иша целиком состоят из стихов; Кат — целиком, кроме I.1.1; 2; 4; Му — целиком, кроме I.1.3—5; III.2.9; 11; Ке — наполовину (кроме III и IV частей); стихотворные вставки неоднократно встречаются в Бр, Чх, Та, Мт, Пр, изредка — в Айт (II.1.5) и Кау (I.7; II.8)¹¹ и отсутствуют лишь в Ман. Наряду с традиционными размерами ведийских гимнов (*триштубх*, *ануштубх*, *гайтри*) здесь довольно часто используется распространенный в санскритской эпической поэзии размер *шлока* — два шестнадцатисложных полустишия, каждое из которых делится цезурой на две части (*пада*): ≍ ≍ ≍ ≍ ≍ — — ≍ || ≍ ≍ ≍ ≍ ≍ — — ≍¹². Стихи играют значительную роль в изложении догматики упанишад, возможно исполняя, в частности, и мнемоническую функцию. При этом отдельные строфы (напр., в Кат) достигают здесь большой поэтической выразительности, вызывая ассоциации, с одной стороны, с поэзией «Ригведы», с другой — с более поздними стихотворными образцами палийского канона («Дхаммапада», «Сутта нипата»)¹³.

Однако и проза упанишад сама по себе также отнюдь не однородна. Прежде всего, здесь можно выделить более важные в композиционном отношении нарративные части, объединяющие отдельные поучения упанишад, и сами эти поучения, несущие основную догматическую нагрузку¹⁴. Далее,

⁷ Ср. 368, 65, 78; 404, 154, 160, 168. ⁸ 368, 67, 73; 404, 155 и сл., 168 и сл. ⁹ Ср. 325, 24—25. ¹⁰ Ср. в этой связи 553, 148 и сл.; 552, 28 и сл.; 579, 34 и сл., 251, 137 и сл.; 250, 250 и сл.; 698 и др. ¹¹ Ср. 404, 143—145. ¹² Ср. 445, 151 и сл. См. также 596; 409; 390, 117 и сл.; 247 и сл.; 513. Ср. 712; 454; 569. ¹³ 553, 187 и сл. ¹⁴ 404, 169.

как нарративные тексты, так и поучения могут подаваться или «от автора», или в форме беседы. Последняя представляет собой весьма употребительный прием изложения в упанишадах. Чаще всего это диалог между двумя лицами. Иногда участников разговора больше, но, как правило, друг другу противостоят две стороны: одна сторона претендует на истинное знание, но другая разубеждает ее и показывает, в чем это знание состоит¹⁵. Ряд примеров этому дают Бр, Чх, Кау, Мт, Пр. Надо сказать, что диалогическая форма изложения роднит упанишады со многими памятниками этической, философской, религиозной литературы — не только санскритской. Среди наиболее значительных примеров из древнеиндийской литературы укажем хотя бы на «Бхагавадгиту» (беседа Кришны с Арджуной с таким же разграничением функций). Следует вместе с тем отметить, что в отличие от ряда этико-философских диалогов (главным образом западных) беседа упанишад — это не столько спор или дискуссия, сколько проповедь — менее сведущий собеседник очень быстро перестает вести разговор на равных началах и просит позволения «приблизиться как ученику» к своему более сведущему оппоненту. Беседа протекает в форме вопросов и ответов. Иногда (ср. Кау III, Мт I и сл. и др.) за вопросом следует весьма пространственный ответ, занимающий одну или несколько глав. Участники бесед чаще люди — брахманы и кшатрии, но иногда и сверхъестественные существа — боги (напр., Индра, Яма), демоны и даже животные (бык, гусь). Беседы протекают в самых различных местах: в доме брахмана (напр., Чх V.11 и сл.); при царском дворе (Бр III); в лесу (Мт I и сл.); в мифических чертогах Праджапати (Чх VIII, 7 и сл.). Беседуют отец с сыном, муж с женой, учитель с учеником, царь с подданным и т. д. Продолжительность наставления варьируется от однократной беседы до весьма продолжительных сроков (сто один год обучения Индры у Праджапати — Чх VIII.11.3).

Беседы между действующими лицами обычно служат в упанишадах обрамлением отдельных глав и даже целых частей — напр., в Чх: Шветакету и затем его отца с Праваханой (V.3—10), шести брахманов с Ашвапати (V.11 и сл.), Уддалаки со Шветакету (VI), Санаткумары с Нарадой (VII) и др.; в Бр: Гаргьи Балаки с Аджаташатру (II.1), Яджнявалкьи с Майтрейи (II.4 и IV.5), Праджапати с его детьми (V.2); в Кау: Индры с Пратарданой (III) и др.; в Мт: Шакаяньи с Брихадратхой и *валикхильев* с Крату Праджапати (I—VI); в Пр: брахманов с Пиппаладой (I—VI) и т. д. Эта функция бесед непосредственно отражается в компози-

¹⁵ Ср. 607, 238—255; 553, 160 и сл., 171 и сл.; 293, 27 и др.

ционном членении отдельных упанишад. Лучше всего подобная связь прослеживается на примере Чх и Бр.

Все части Чх примерно одинаковы по объему. При этом количество глав в каждой из них различно (I—13, II—24, III—19, IV—17, V—24, VI—16, VII—26, VIII—15), но и сами главы весьма различны по объему и содержат от одного до десяти-пятнадцати параграфов¹⁶. Деление на главы довольно условно — границы главы далеко не всегда соответствуют границам сюжетно и композиционно завершенного отрывка повествования¹⁷. Такие отрывки весьма расходятся между собой по числу глав — от 1 до 26 (вся седьмая часть). Конец этих отрывков, видимо, отмечается повторами отдельных слов (I.3.12; 5.5; 7.9; 9.4 и сл.; III.13.8; 14.4; 15.7; 17.17; 19.4 и сл. и др.). Ниже приведена таблица, где отмечено соответствие отдельных отрывков тому или иному числу глав (в первой строке для каждой части приведено членение по П. Дейссену; во второй — по А. Фуше)¹⁸:

I	1; 2—3; 4; 5; 6—7; 8—9; 10—11; 12; 13 (9 отрывков)
	1—3; 4—5; 6—7; 8—9; 10—11; 12; 13 (7)
II	1; 2—7; 8—10; 11—21; 22; 23.1; 23.2—3; 24 (8)
	1—10; 11—21; 22—23; 24 (4)
III	1—11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19 (9)
	1—11; 12—13; 14; 15; 16—17; 18—19 (6)
IV	1—3; 4—9; 10—15; 16—17 (4)
	1—3; 4—9; 10—15; 16—17 (4)
V	1—2; 3—10; 11—24 (3)
	1—2; 3—10; 11—24 (3)
VI	1—16 (1)
	1—7; 8—16 (2)
VII	1—26 (1)
	1—26 (1)
VIII	1—6; 7—12; 13; 14; 15 (5)
	1—6; 7—12; 13; 14; 15 (5)

В целом первая половина Чх (особенно части I—III) носит более раздробленный характер; вторая — более компактный.

¹⁶ О сравнительно позднем (возможно, после Шанкары) делении на параграфы ср. 24, 17. ¹⁷ Ср. 21, XII и др. ¹⁸ Ср. 67, 67 и сл.; 251, 102—109; 21, XII—XXXII; 24, 15. Членения Дейссена и Фуше примерно соответствуют друг другу и представляются достаточно оправданными. При этом первый склонен в большей мере дробить отдельные части (соответственно по книгам: 9 и 7, 8 и 4, 9 и 6, 4 и 4, 3 и 3, 1 и 2, 1 и 1, 5 и 5).

Это, по-видимому, естественно, если учесть, что в первой половине преобладают отдельные рассуждения, почти не объединенные каким-либо композиционным приемом, в то время как во второй половине текста в качестве такого приема выступает беседа, связывающая отдельные рассуждения в единое сюжетное целое¹⁹. Возрастание удельного веса таких бесед по частям памятника видно из следующих данных:

- I 4 главы из 13 (8—9 — брахманы и Правахана; 10—11 — Ушасти и жрецы)
- II 0 глав из 24
- III 0 глав из 19
- IV 15 глав из 17 (1—3 — Джанашрути и Райква; 4—9 — Сатьякама; 10—15 — Упакосала)
- V 22 главы — из 24 (3—10 — Уддалака и Правахана; 11—24 — шесть брахманов и Правахана)
- VI 16 глав — из 16 (1—16 — Уддалака и Шветакету)
- VII 26 глав из 26 (1—26 — Нарада и Санаткумара)
- VIII 6 (или 9) глав из 15 [1—3 — ученики и учитель (?); 7—12 — Праджапати, Индра и Вирочана].

Следует сказать, что в этом отношении Чх несколько аналогична первым двум разделам Бр (т. е. I—IV; третий раздел — V и VI — в композиционном отношении является, по-видимому, более поздним добавлением; ср. выше). Это видно из сравнения с аналогичными данными Бр. Здесь также разные части содержат неодинаковое (хоть и в меньшей мере, чем Чх) количество глав (I—6; II—6; III—9; IV—6; V—15; VI—5), весьма отличных друг от друга по величине (от 1 до 38 параграфов). Неодинаков и размер внутренних замкнутых отрывков этой упанишады — от отдельных глав, равных одному параграфу (в V), до целой части (III)²⁰:

- I 1; 2; 3; 4; 5.1—13; 5.14—15; 5.17—20; 5.21—23; 6 (10 отрывков)
- II 1; 2; 3; 4; 5.1—15; 5.16—19; 6 (7)
- III 1—9 (1)
- IV 1—2; 3—4; 5; 6 (4)
- V 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15 (15)
- VI 1; 2; 3; 4.1—4; 4.5—28; 5 (6)

Соответственно удельный вес диалога здесь следующий:

- I 0 из 6 глав
- II 2 из 6 (1 — Гаргья и Аджаташатру; 4 — Яджнявалкья и Майтрейи)

¹⁹ 607, 238 и сл. ²⁰ См. 67, 381 и сл.; 251, 112—117; ср. также 9, X—XXVII.

III 9 из 9 (1—9 — Яджнявалкья и брахманы)

IV 5 из 6 (1—2; 3—4 — Яджнявалкья и Джанака; 5 — Яджнявалкья и Майтрейи)

V 1 из 15 (2 — Праджapati и его дети)

VI 1 из 6 (2 — Шветакету и Правахана)

Иначе говоря, и здесь бóльшая компактность III—IV частей совпадает с преобладающей ролью бесед в этих частях, в отличие от I—II, а также V—VI частей Брихадараньяки, в композиционном отношении более раздробленных и одновременно в незначительной степени использующих форму диалога.

Для стиля поучений упанишад весьма характерна афористичность выражения, склонность к законченным, лапидарным формулам — в Бр это, напр.: «не [это]! не [это]!» — II.3.6; III.9.26; IV.2.4 и др. <6>; «я есмь Брахман» — I.4.10 и др. <7>; в Чх — «ты еси То» — VI.8.7; 9.3; 10.3; 11.3 и др. <5>; определение Атмана — «Атман, который лишен зла...» VIII.7.1; 3 и др. <8>; в Та — «это Брахман, это Атман» — I.5.1 <9>; в Му — «лишь истина побеждает, а не ложь» — III.1.6 <10>; в Ман — «Аум! Этот звук — все это... ибо все это — Брахман. Этот Атман — Брахман» — 1—2 <11> и т. д.²¹. Некоторые из этих высказываний, имеющих первостепенное значение в догматике упанишад, неоднократно повторяются на протяжении отдельных частей текста и сами включают в себя повторяющиеся элементы (na iti; tat tvam asi и др.).

Здесь проявляется действие весьма употребительного стилистически-композиционного приема упанишад — повторов, охватывающего самые различные уровни текста, от отдельных звуков до целых глав, и роднящего упанишады с многочисленными памятниками не только литературы древнеиндийской, начиная уже с «Ригведы»²², но и литератур других народов (напр., с Авестой, Библией и т. д.). Действие этого принципа, присущего прозаическим текстам упанишад, — пожалуй, не в меньшей мере, нежели стихотворным, — проявляется уже в звуковых повторах, позволяющих говорить об определенном звуковом символизме этих произведений²³. Один

²¹ Ср. 552, 29; 553, 181—182; 579, 35—36; 413, 25 и сл. и др. Об отдельных изречениях см. также гл. VI и комментарий к соответствующим местам в 90; 96; 95. ²² См. 389; 510; 422, 181 и сл.; 480, 198, п. 2 и др. ²³ Ср. 389, 177 и сл.; 239, 243—262 (в частности, стр. 250 и сл. — о ведийской поэзии); 216. Более общим аспектам этой проблемы посвящена обширная литература; у нас, в частности, ими занимались О. Брик, Ю. Тынянов, Е. Д. Поливанов и др.

из наиболее ярких примеров — наставление Праджапати (Бр V.2), выражающего свою заповедь троекратным слогом *da*, который он уподобляет «божественному голосу — грому», призывающему «подавлять себя», «подавать [милостыню]» и «дарить сострадание» (V.2.3) <12>. Эта тройная заповедь отразилась и в литературе *смрити* (ср. «Яджнявалкья смрити», I.4.122) <13>²⁴; интересно, что она вышла за пределы Индии, составив уже в новое время заключительные строки поэмы Т. Элиота «The Waste Land» (1922)²⁵. Стремление к звуковому символизму определенным образом отразилось и в этимологизирующих отступлениях упанишад, иногда развернутых (см. ниже), иногда как бы представленных в «свернутом» состоянии, в виде игры слов — напр., Чх I.1.5: *акшара* — «слог» и «негибнущее» (т. е. «высшее существо»); ср. III.17.5 и др. Среди созвучий, связанных с определенным смыслом поучения, можно, например, отметить функцию повторяющихся «а», «па», «vi» в описании высшего начала, Атмана (ср. ниже, гл. VI) — напр., Чх VIII.7.1 («свободный от старости, от смерти, от печали, от голода...») <15>. С другой стороны, некоторые аллитерирующие сочетания, по-видимому, лишены такого смысла, представляя собой чистую звуковую игру созвучиями — ср. Бр IV.2.2; V.5.4; VI.3.5 <16>, иногда с инверсией отдельных элементов — ср. Бр IV.2.1 <17>. Оба названных типа могут сочетаться друг с другом — как, например, в уже цитировавшемся отрывке Чх VIII.7.1 <18>.

Следующей ступенью являются отдельные лексические повторы; их существенная функция состоит в подчеркивании значимости вводимых упанишадами представлений; ср. Бр II.1.20 и др. *satyasya satyam*²⁶ («действительное действительного»); Бр IV.3.21, где лексические повторы сочетаются со смысловой аллитерацией: «Поистине, это его образ, [в котором он] достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] Атман, лишен желаний, свободен от печали» <19>; Та I.4.2; «да приблизятся... да идут... с разных сторон... да идут... вперед... да обуздывают... да вкушают покой» <20>; Кат I.3.3: «владелец колесницы... колесница... колесничий» <21>. Ср. также характерные повторы в описании высшего начала: Бр IV.3.22 и сл. <22> и т. д. (Бр III.9.26; IV.4.5; Му III.1.7; Кат I.2.20—22 и др.). Другой пример — описа-

²⁴ Ср. 66, 290—291. Примечательно, что Вг (XVI. 21) предостерегает от трех соответствующих пороков — чувственности, гнева и жадности <14>. ²⁵ Любопытная как в функциональном, так и в фонетическом отношении аналогия из европейской культуры — народно-этимологическое осмысление колокольного звона: *dan-do, dan-do* как латинского *dando* («подавая»). ²⁶ Ср. 549.

ние высшего состояния (*турия*) в Ман 7, где лексические повторы сочетаются с «негативной» звуковой символикой (ср. выше): «не познающей внутреннего, не познающей обо-их...» <23>. Весьма употребительны анафоры и эпифоры в отдельных тематически и композиционно связанных между собой параграфах, а также и в рамках отдельных параграфов. Такие повторы характерны для нарративных частей и афористически излагаемых поучений упанишад, а также и для приводимых в них ритуальных возгласий. Так, в беседе Яджнявалкы с Джанакой каждый параграф в Бр IV.1.2—7 начинается со слов «дай нам услышать, что говорил тебе кто-нибудь [из твоих учителей]» <24>. Ряд ритуальных формул в Бр VI.3.2—3 неизменно завершается возгласом *сваха*; ср. анафоры с мотивом «меда» в Бр II.5; VI.3.6 и др.; повторы в Кат I.2.21—22; I.2.7; I.3.5—8; II.3.12—13 <25>; в Ман 6 и др. Нередки повторы — буквальные или с незначительными изменениями целых выражений, вплоть до отдельных параграфов, с вариациями лишь в пределах какой-либо определенной замкнутой группы понятий — напр., Бр IV.3.23—30, где соответственно варьируются лишь обозначения зрения, обоняния, вкуса, речи, слуха, мысли, осязания, распознавания; Иша, где строфы 12—14 повторяют 9—11 с заменой *авидья* — *видья* (незнание — знание) на *асамбхути* — *самбхути* (непроявление — проявление) и т. п. Многочисленные образцы таких повторов дает текст Чх — ср., напр., I.10.9—11; II.4—9; II.11.2 (ср. 12.2 и 13.2); III.1.3—4 (ср. 2.2—3 и 3.2—3 и сл.); III.14.3 и 4; V.1; V.12.2 (ср. 13.2 и 14.2 и сл.); V.20—23; VI.4.1—4; VII.1.5 (ср. 2.2 и 3.2 и сл.); VIII.2.1—10. При этом, как уже говорилось, в некоторых главах Чх встречаются удвоения заключительных фраз или отдельных их слов (I.3.12; 5.5; 7.9 и др.) — возможно, с целью обратить внимание на важность повествования или на завершение очередного отрывка. Наглядное представление о повторах в Чх дает издание В. Моргенрота, где они подчеркнуты²⁷.

Принцип повтора, отвечающий характерным особенностям канонических культовых текстов и ритуальных процедур, может быть отчасти истолкован здесь и в качестве средства магической техники²⁸ — соответствующие представления в значительной степени свойственны текстам упанишад. Названную функцию такие повторы выполняют, по-видимому, главным образом в ритуальных возгласиях, включенных в Бр, Чх, Кау, Мт и некоторые другие упанишады. Другая существенная функция повторов, относящаяся, прежде всего, к дидак-

²⁷ Ср. 24, 16. ²⁸ Ср. 731, 48 и сл.

тике упанишад,— подчеркивание важности предмета, о котором идет речь; облегчение его запоминания (мнемоническая функция). Упор на важность отдельных положений может, вероятно, приводить к потребности повторять почти без изменений сравнительно крупные фрагменты текста. Такой единственный в своем роде канонизированный повтор в литературе упанишад — двукратное изложение занимающей целую главу беседы Яджнявалкьи с Майтрейи (Бр II.4 и IV.5), — повтор, который вряд ли можно отнести за счет композиционного несовершенства и который, можно полагать, был вполне сознательно введен составителем и утвержден последующей традицией. Сравнительно чаще подобные параллели между разными упанишадами — ср. беседу Балаки с Аджаташатру в Бр II.1 и Кау IV; учение о пяти жертвенных огнях в Бр VI.2.9—14; Чх V.4—9, а также Sb XIV.9.1.12—16 и др. В данном случае существенно, что названные тексты одновременно функционируют в рамках одного ведийского канона, куда они все включены, и создают, таким образом, повторяемость канонизированных текстов (ср. аналогичные, еще более ярко выраженные явления в текстах буддийского канона, а также в памятниках других культур — в частности, традицию «параллельных мест» в библейских текстах) ²⁹.

Мы уже упоминали о стремлении авторов упанишад к этимологизированию. Часть таких объяснений дается непосредственно в тексте, часть выводится из текста более поздними комментаторами. К первым относятся, напр., Бр I.2.1: arka «вода» = агс «славословить» + ка «радость»; I.2.5: aditi (имя смерти) = atti «он поедает»; I.5.17: putra «сын» = put «ад» + tra «спасать» (т. е. отца); II.3.4: Atri (имя) = atti «он ест»; II.3.1: satyam «существующий», «действительный» = sat «существующий» + tyat «истинный»; V.7.1: vidyut «молния» = vidyati «рассеивает» (т. е. тьму); V.12.1: viram «отрешенность» = vi (пища, в которую «проникают» существа) + gam (жизнь, в которой «наслаждаются» существа); ср. также III.9.3—5 о божествах *vasu*, *rudrah* и *адитьях*, в которых соответственно «все заключено», которые «заставляют плакать», «уносят» <26>; V.14.4 — о *гаятри*, которое «защищает жизненные дыхания» <27> и т. д. Согласно Чх I.3.6, части слова *удгитха* обозначают дыхание, благодаря которому человек «поднимается», речь, которую произносят «словами», пищу, на которой «основано» все сущее <28>; согласно VIII.3.5, satyam (см. выше) = sa (бессмертное начало; sat «сущее») + ti (смертное начало) + yam (соединяющее

²⁹ Таков, напр., факт одновременного функционирования четырех евангелий, в значительной части повторяющих друг друга.

их — ср. *уасчати*); ср. также I.4.2 (*чхандас*), III.12.1 (другое толкование — *гаятри*) и т. д. Ряд этимологий имен богов (Сурья, Савитар, Адитья, Павана и др.) дает Мт VI.7 <29>. Еще один пример — толкование Ман 9—11 священного слога *ом* (om, aum): *а* «достижение», «первенство» + *и* «возвышение», «обоюдность» + *т* «измерение», «поглощение» <30>. Среди толкований комментаторов к упанишатам можно отметить, например, этимологизацию Шанкары к Бр I.5.17 (отличную от содержащейся в тексте), где *putra* возводится к глаголу *put*, т. е. «заполняющий» (пробелы, оставленные отцом); к IV.3.11: *ханса* «гусь» (как символ высшего существа) = *ahan sa* «я — То» (т. е. высшая реальность). Объясняя Бр V.5.1, он, в частности, полагает, что средний слог в *satyam* (*sa — ti — yam*), т. е. *ti*, отождествляется здесь с «неправдой», поскольку *t* входит в соответствующие санскритские слова, тогда как *sa* и *yam* не входят в них (ср. его комментарий к Чх VIII.3.5, а также толкования к Чх II.2.1 и сл.; III.14.1 и т. д.). Сходные построения встречаются и у других комментаторов — напр., у Анандагири — к Бр III.9.25: «исчезает днем» <31>; у Мадхвы — ср. толкование того же места: *ahallika* = *ahaḥ* («знание») + *lika* («находящаяся в потенции», «непроявленное»).

Приведенные примеры говорят о значительной неоднородности названных этимологий — от сравнительно правдоподобных догадок (ср. Мт VI.7 — о Паване) до самых фантастических ассоциаций (напр., в объяснении *sa-ti-yam*). В этой связи могут быть выделены различные способы древнеиндийского этимологизирования: возведение к глаголу, указывающему на основное действие субъекта (*aditi*, *rudra*, *vasu*, *savitara* и т. д.), разложение слова на более или менее близкие к нему по звучанию компоненты, вводящие новые понятия, совокупность которых также указывает на подчеркиваемую текстом функцию, — эти компоненты могут быть грамматически однородными (напр., в толковании *satyam*) или неоднородными (*arka*, *putra*, ср. также — *гаятри*). Наконец, компоненты исходного слова могут уже не обозначать непосредственно то или иное понятие, а возводиться к нему путем новой процедуры — указания на то, что данный компонент входит целиком или частично в соответствующее обозначение, объединенное с ним хотя бы одним общим звуком (*удги-тха*; *а-у-м*); как мы видим, в развитии этого приема возможна и аргументация «от противного» (ср. толкование Шанкары к *sa-ti-yam*). Естественно, что при такой методике трудно ожидать последовательности; и действительно, между текстами упанишад, как и их комментаторами, встречаются расхождения — напр., в толкованиях *putra* (Бр I.5.17 — Шанкара), *satyam* (Бр II.3.1 — Чх III.3.5), *гаятри* (Бр

V.14.4—Чх III.2.1), bharga (в рамках Мт VI.7), ahallika (Анандагири — Мадхва) и т. д.

Разумеется, подобные рассуждения авторов упанишад, приводимые ad hoc и сводящиеся обычно к самым произвольным сопоставлениям, лишены (быть может, за единичными исключениями) какой-либо ценности с точки зрения научной этимологии. Однако вряд ли правильно обращать внимание лишь на эту сторону вопроса³⁰. Приведенные выше примеры интересны для нас, прежде всего, как свидетельство того же стремления придавать звуковой оболочке слов символическое значение. Подобная тенденция также может быть рассмотрена в связи с элементами магической техники в упанишадах. Вместе с тем здесь напрашиваются любопытные типологические параллели с некоторыми античными теориями о «природном» (φύσει) характере языка³¹ (ср. гл. VII).

Еще один из приемов изложения в упанишадах — загадки. Можно назвать здесь загадку ученика Шаунаке и Абхипратарину об одном божестве, поглотившем четырех существ (Чх IV.3.6); пять вопросов Праваханы, обращенных к Шветакету (Бр VI.2.2; ср. Чх V.3.2—3). В форме, близкой к загадке, поданы аллегории, описывающие человеческое тело и его функции (Бр II.2), поучения Праджапати своим детям (Бр V.2—da, da, da)³².

В этой связи встает проблема «загадочного» (enigmatic) стиля упанишад, как образцов ведийского канона, отражающих известную неоднозначность этих текстов (прежде всего, «Ригведы». Последние допускают возможность различной интерпретации на «сакральном» и «мирском» уровнях³³. С этой точки зрения могут быть, в частности, рассмотрены отдельные упомянутые выше расхождения в толкованиях, предлагаемых авторами упанишад и их комментаторами; та же особенность, по-видимому, играет существенную роль в различной, подчас прямо противоположной, интерпретации учения упанишад различными исследователями (ср. выше, гл. III)³⁴.

В упанишадах встречаются риторические вопросы. Таков, напр., конец поучений Яджнявалкьи Майтрейи (Бр II.4.14 и IV.5.15); ср. также Чх I.1.4 (о природе *рича*, *самана* и *удгитхи*); III.16.7 (вопрос Махидасы Айтареи, обращенный, согласно Шанкаре, к болезни); VI.2.2 (о Сущем и не-Сущем); VI.8.4; 6 (в поучениях Уддалаки сыну) и т. д.

Очень часты сравнения, как краткие, так и достаточно

³⁰ Ср. 579, 36. ³¹ Ср. рассуждения Сократа в «Кратиле» Платона (399; 409 и сл.); этимологизирование стойков (Августин. О диалектике, 6) и др. ³² Ср. 553, 186—187. ³³ См. 592а, 32—41; 166. ³⁴ Ср. 316, XXVII.

сложные³⁵. Наряду со случаями, относящимися к системе отождествлений в догматике упанишад (см. ниже, гл. VI), назовем для примера несколько образов, употребляемых в упанишадах. Задавая Яджнявалкье два вопроса, Гарги Вачакнави сравнивает себя с лучником, готовым пронзить врага двумя стрелами (Бр III.8.2). Существо, объятое Атманом, сравнивается с мужем в объятиях жены (IV.3.21; см. ниже, гл. VI). Атман сравнивается с мостом и границей для разъединения миров — Бр IV.4.22 <32> (ср. Чх VIII.4.1—2; Кат I.3.2; Мт VII.7; Му II.2.5)³⁶. *Пуруша* в сердце уподобляется в Бр зерну риса или ячменя (V.6), Брахман — молнии (V.7), речь — молочной корове (V.8), один из учителей — слону, несущему поклажу (VI.14.8), и т. д. В Чхандогье смерть видит богов, покрывших себя ведами, как видит рыб в воде (I.4.3); собаки движутся, подобно держащимся друг за друга жрецам (I.12.4); свет Брахмана, пребывающий в человеке, слышен, словно шум пылающего огня (III.13.8; ср. Мт VI.22); плоды заслуг добродетельного Райквы сравниваются с выигрышем в кости (IV.1.4; 6; ср. 3.8); опора жертвы, совершенной должным образом, подобна ногам человека или колесам колесницы (IV.16.3—5); исполнение *агнихотры* без должного знания подобно подношению на пепле вместо пылающих углей (V.24.1); все существа ищут прибежища в *агнихотре*, как голодные дети — вокруг матери (V.24.5); лишенные истинного знания существа идут в мир Брахмана, но не находят его, подобно тому, как люди проходят над зарытым в земле сокровищем, не зная об этом (VIII.3.2). Катха уподобляет путь постижения Атмана острию бритвы (I.3.14); тело — граду с одиннадцатью вратами (II.2.1). Шветашватара сравнивает высшее божество, покрывающее себя нитями, возникшими из первичной субстанции (*прадхана*), с пауком, плетущим вокруг себя паутину (VI.10). Майтри сравнивает мудреца Шакаяню с огнем без дыма (I.2); образы *пуруши* — с железным шаром на наковальне (III.3) и т. д. Отдельные сравнения построены по принципу климакса или сочетания климакса с антиклимаксом, т. е. с восходящей или нисходящей градацией соответствующих представлений. Так, дыхание в Бр I.3.22 «равно белому муравью, равно мошке, равно слону, равно этим трем мирам». Чх III.14.3 дает образ Атмана в сердце, который меньше, «чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро

³⁵ Ср. 553, 182 и сл.; 251, 142—143; 329, 21—26 (в частности, деление подобных сравнений на три категории: decorative, illustrative and emotional, — ВВ II.166) и др. (ср. ВВ II.85; 166; 168). Интересно, что указанный прием отличает и некоторые классические комментарии к упанишадам — напр., Шанкары (ср. 561). ³⁶ 407, 67—68.

просяного зерна», и одновременно больше, «чем земля, ...чем воздушное пространство, ...чем небо, ...чем эти миры».

Встречаются и более развернутые аллегории, охватывающие подчас ряд связанных друг с другом рассуждений. Таково, например, последовательное сопоставление частей мироздания и явлений природы с частями тела жертвенного коня и его атрибутами (Бр I.1.1—2). Неотделимость познания отдельных феноменов от познания Атмана иллюстрируется описаниями игры на музыкальных инструментах (Бр II.4.7—9; см. ниже, гл. VII). В Чх мироздание сравнивается с пчелиным ульем (III.1—10), а затем — с ларцом (III.15.1—3); периоды жизни человека — с жертвенными возлияниями (III.16); ряд аллегорий содержит поучения Уддалаки своему сыну об Атмане (ср. VI.1.4—6; VI.6—16) — напр., сравнения со сбиванием молока, с разжиганием огня; с пчелами, приготавливающими мед; с реками, впадающими в море; с плодом смоковницы; с солью, растворившейся в воде (ср. Бр II.4.12; Мт VII.11); с заблудившимся человеком, с испытанием подзреваемого в воровстве. Рисуя образ существа, связанного плодами своих добрых и злых дел, Мт IV.2 сравнивает его с калекой, заключенным, с находящимся во владениях бога смерти, опьяненным вином, охваченным злым духом, укушенным большой змеей и т. д.

Как мы видим, ряд сравнений использует здесь характерные реалии индийского быта (корова, слон, жертвенный огонь, музыкальные инструменты, игра в кости и т. д.). При этом анализ отдельных образов представляет значительный историко-культурный интерес в плане исследования древнеиндийской символики³⁷. Таково, например, наряду с некоторыми упомянутыми выше аллегориями, сравнение глаз *пуруши* с лотосом (Чх I.6.7; IV.14.3; VIII.1.1; Бр II.3.6; VI.3.6; Мт III.2; VI.2)³⁸; сравнение человека с деревом (Бр III.9.28; ср. Та I.10.1; Кат II.3.1; Шв III.9; VI.6; Чх VI.11.1 и др.), имеющие интересные типологические параллели в других культурах (ср. прим. к Кат II.3.1 в 95). Образ колесницы в рассуждениях о добром и дурном поведении человека (Кат I.3.3—9; ср. Мт II.6; Бр IV.2.1; V.10; Чх VI.16.3; 5; Кау I.4; III.8; Чхагалея 6—7 и др.) находит себе аналогии в «Ригведе», в *джатаках*, в диалогах Платона и т. д.³⁹ (ср. соответственно прим. к Кат I.3.3). Говоря о человеческом теле и природных свойствах, Мт II.6 и III.3 сравнивает их с колесом, вращаемым гончаром. Все сущее заключено в Атмане, как все спицы заключены между ободом и ступицею колеса — Бр

³⁷ Ср. в этой связи 717; 732; 387; 519; 346; 268. ³⁸ Относительно символики лотоса в древней Индии ср. 732, 90 и сл.; 584; 268, 34 и сл.; 606; 511. ³⁹ См. 40, 216—223; 263.

II.5.15 <33>; ср. I.5—15; Чх VII.15.1; Кау III.8; Шв I.4; Мт II.6; VI.24; Му II.2.6; Пр VI.6 и др.). Здесь снова выступают образы, играющие первостепенную роль в древнеиндийских натурфилософских и этических спекуляциях (как индуистских, так и буддийских) ⁴⁰.

Действующие лица упанишад отнюдь не стереотипны, некоторые из них наделены запоминающимися чертами ⁴¹. Таковы, например, краткие характеристики двух жен Яджнявалкьи — Майтрейи, «способной рассуждать о Брахмане», и Катьяйни, наделенной «лишь знанием, свойственным женщинам» (Бр IV.5.1) <34>. Еще более рельефно очерчены персонажи Чхандогьи — среди них выделяются полный благочестия и смирения Джанашрути рядом с мудрым, но довольно неприветливым Райквой (IV.1—2); Сатьякама, суровый к ученику, и его сострадательная жена (IV.10.1—3); самодовольный Шветакету (VI.1.2) и опечаленный Нарада, надеющийся найти облегчение в познании Атмана (VII.1.3); недалекий и удовлетворяющийся любым объяснением Вирочана рядом с пытливым и неудовлетворенным Индрой (VIII.7 и сл.). Ке III рисует возгордившихся богов — Агни и Ваю, которые возвеличились благодаря победе Брахмана, но не смогли распознать его. Отец Начикетаса Ваджашраваса полон щедрости, но легко гневается и не может владеть собой, сам же Начикетас презирает мирские блага, стремится к знаниям и предан сыновнему долгу — эти свойства служат завязкой Катха упанишады и как бы определяют ход ее поучений. Интересен образ царя Брихадратхи в Майтри (I.2—4).

Наиболее употребительный сюжетный ход — появление лица, стремящегося к истинному знанию, — его вопросами и мотивированы соответствующие поучения упанишады в целом (напр., Кат, Пр) или отдельных ее частей. При этом в развитии действия возможны разные варианты. Иногда наставление начинается сразу же (Майтрейи и Яджнявалкья в Бр II.4; IV.5; Джанака и Яджнявалкья в Бр IV.3—4; Праджапати и его сыновья в Бр V.2; Нарада и Санаткумара в Чх VII; Шветакету Арунея и Читра в Кау I; Пратардана и Индра в Кау III; *валикхильи* и Крату Праджапати в Мт II.3 и сл.; Шаунака и Ангирас в Му I.1.3 и сл.). Обучение может проходить по явной инициативе самого мудреца (Ушасты Чакраяна в Чх I.10—11, стремящийся стать жрецом). Возможна своеобразная ретардация — лицо, нуждающееся в знании, сначала этого не осознает и, лишь убедив-

⁴⁰ Ср. 602; 446; 407; 67. Ср. также о гусе (*ханса*) как символе высшего начала в Шв I.6; Мт 6,34 и некоторых других текстах, 269; 669. ⁴¹ Ср. 553, 170 и сл.; 21.

шись из беседы с учителем в своем невежестве, просит о наставлении (Гаргья и Аджаташатру в Бр II.1 и Кау IV; Джанака и Яджнявалкья в Бр IV.1—2; Шветакету, Гаутама и Правахана в Бр VI.2 и Чх V.3—10; Шилака, Чайкитаяна и Правахана в Чх I.8; Шветакету и Уддалака в Чх VI). Подобное наставление иногда протекает и в форме спора мудреца с несколькими противниками, почти до самого конца претендующими на первенство (диспут при дворе Джанаки в Бр III). Другой вид ретардации — когда учитель не желает сразу же приступать к наставлениям и ученик вынуждается к разного рода предварительным действиям — напр., дары Джанашрути Райкве в Чх IV.1—2; пастушеская служба Сатьякамы у Харидруматы — Чх IV.4 и сл.; забота Упакосалы о жертвенном огне в доме Сатьякамы — Чх IV.10 и сл. В Чх V.11 и сл. пятеро брахманов идут за наставлениями к Уддалаке Аруни, тот направляет их к Ашвапати Кайкее, а последний на второе утро после их прихода посвящает их в ученики, задает каждому предварительные вопросы и лишь потом приступает к поучениям об Атмане. *Асуры* получают несовершенное знание от Праджапати после тридцати двух годов ученичества; Индра же, прежде чем получить истинное знание, служит в учениках сто один год (Чх VIII.7 и сл.). Шесть брахманов год живут в подвижничестве у Пиппалады, прежде чем он отвечает на вопросы каждого из них (Пр I.1—2 и сл.). Другой вариант постепенного обучения дает Та III.1—6, где Варуна сообщает по частям учение своему сыну Бхригу, пять раз прерывая ход изложения и побуждая его к подвижничеству для постижения очередной истины. В Кат I.1.20—29 Яма не решается сразу же ответить на третий вопрос Начикетаса, и тому приходится настаивать на своем желании; сходным образом уговаривает и Брихадратха Шакаяню (Мт I).

Одновременно отдельные поучения вводятся с помощью традиционных мифологических мотивов (или подражания таким мотивам), включенных в канву повествования (напр., мифы о соперничестве богов и *асуров* в Бр I.3; Чх I.2, о споре жизненных сил — Бр VI.1; Чх V.1; о Праджапати — Чх IV.17 и т. д.). В конце некоторых наставлений просто упоминается, что они были переданы от такого-то учителя (ср. Бр VI.3.7—12; Чх I.9.3; VIII.15 и др.). «Свернутое» сообщение о подобной традиции содержат перечни наставников в Бр II.6; IV.6; VI.5. Наконец, возможны и догматические рассуждения без какой-либо сюжетной мотивировки — ср. Чх I.1; II; III; VIII.1—6; Ке I, где поучение вводится безличным вопросом; Шв I.1 и сл. — со ссылкой на «рассуждающих о Брахмане». Иша I и сл.; Му I.1 и сл. и др.

Разумеется, при всех этих вариациях сюжеты упанишад остаются достаточно простыми, уступая в этом отношении не только образцам более поздней повествовательной литературы (в частности, буддийским *джатакам*), но, пожалуй, и некоторым, так называемым «светским» гимнам «Ригведы» и нарративным частям брахман. Эта неразвитость сюжета становится понятной, если учесть специфику содержания упанишад и их функцию в рамках ведийского канона. Вместе с тем, как мы видим, и здесь встречаются отдельные черты, сближающие упанишады с санскритской повествовательной литературой (в частности, с жанрами *катха*, *акхьяйика*). Например, прием обрамления, получивший впоследствии столь широкое развитие в классической санскритской литературе⁴². Так, в Майтри поучение Шакаяньи Брихадратхе (II.1—VI.29) служит обрамлением включенного в него наставления Крату Праджapati *валикхильям* (II.3—IV.6), создавая таким образом «рамочный» характер композиции значительной части этой упанишады. В Бр III диспут Яджнявалкьи с брахманами включает в себя эпизоды из жизни этих брахманов (III.3.1; III.7.1). Некоторые авторы склонны усматривать генетическую связь с басенной литературой в выведении животных в качестве персонажей упанишад; напр., собак в Чх I.12; быка, гуся и нырка в Чх IV.5—8⁴³.

Отдельные сцены упанишад носят живой, подчас драматический характер⁴⁴. Такова, например, завязка диспута при дворе Джанаки, а также отдельные перипетии споров Яджнявалкьи (Бр III.1.1—2; 8.1 и сл.; 9.18; 26 и сл.), обида уличенного в невежестве Шветакету (Бр VI.2.1—4; ср. Чх VI.3.1—5). Читателю Чхандогьи запоминается, как бедняк Ушасти из деревни, опустошенной градом, просит бобов у богача (I.10.1—5); как несколько собак весьма правдоподобно имитируют жрецов (1.12); как погруженный в отчаяние Упакосала думает о смерти из-за того, что учитель не хочет обучать его (IV.10). Интересна сцена Ке II—IV, рисующая похвалы богов и появление Умы, доставившей им истинное знание. Едва ли не самые драматические строки упанишад — история Начикетаса, проклятого своим отцом и идущего в обитель смерти (Кат I.1); этот сюжет отчасти известен уже из «Ригведы» (X.135)⁴⁵ и детально изложен в «Тайтирия брахмане» (III.11.8). Среди более поздних текстов можно назвать, например, Чхагалея упанишаду — рассказ о том, как брахманы отстранили от участия в обряде сына служанки и как тот привел их к истинному знанию.

⁴² См. 163. ⁴³ Ср. 316, 85; 480, 242. П. А. Гринцер (163, 67) полагает, что здесь не может идти речь об использовании фольклорных сюжетов.
⁴⁴ Ср. 463. ⁴⁵ См. 695.

Рассмотрение отдельных характеристик и ситуаций в упанишадах позволяет, на наш взгляд, отметить интересную черту этих текстов, не ставшую до сих пор предметом специального изучения. Эта черта связана с определенной манерой мотивировки и подачи отдельных наставлений — манерой, тем более своеобразной, что соответствующие наставления, согласно индуистской догматике, трактуют об истинном знании, призванном вести адепта к блаженству. Можно указать для примера сюжетную канву Катха упанишады, где проклятие отца, равносильное гибели, в конечном счете приводит к благодати, ниспосланной Начикетасу, а источником этой благодати (высшего знания, связанного с победой над смертью — ср. Кат I.2.18 и сл.; III.3.14 и сл.) выступает бог смерти Яма. До известной степени обратную картину дает Брихадараньяка. Поучения Яджнявалкьи, носителя высшего знания (собственно кульминация этих поучений — слова об Атмане), завершаются здесь его проклятием своему несведущему оппоненту Видагдхе Шакалье. Подобным проклятием — угрозой, что у Шакальи «отвалится голова» <35>, если тот не ответит ему на определенный вопрос, Яджнявалкья грозит почти сразу же после того, как произносит последнее определение высшего начала, которое «не подвержено злу». Вслед за тем у неспособного ответить Видагдхи Шакальи отваливается голова, и воры растаскивают его кости (Бр III.9.26; ср. Sb, XI.6.3.11). Подобное сочетание наставления в высшей истине, т. е. проповеди высшего блага, с проклятием (в последнем случае — непосредственно своему слушателю) свидетельствует об «амбивалентном», т. е. сочетающем противопоставимые признаки, характере отдельных сцен. Такая черта присуща и образам некоторых наставников в упанишадах. В этой связи вообще характерен мотив проклятия, которым мудрецы сопровождают свои поучения; помимо Яджнявалкьи (ср. также его угрозу Гарги Вачакнави — Бр III.6.1) подобным же проклятием грозит самому Яджнявалкье другой, хорошо известный учитель упанишад — Уддалака Аруни (Бр III.7.1), а также персонажи Чхандогьи — Шилака Шалаватья (I.8.6), Правахана Джайвали (I.8.8), Ушаста Чакраяна (I,10.9; 10; 11; ср. 11.4—9), Ашвапати Кайкея (V.12.2). При этом последний в соответствии с ходом поучений варьирует свои проклятия, последовательно грозя потерей глаз, потерей дыхания, распадом тела и т. д. — Чх V.13.2; 14.2; 15.2; 16.2; 17.2 (ср. также Пр VI.2). Характерен и образ мудрого Райквы, к которому стекается все добро, совершаемое людьми, — Чх IV.1.4; 6 <36>. Прежде чем приступить к наставлениям, он показывает себя грубым и корыстолюбивым ⁴⁶.

⁴⁶ Ср. о различных толкованиях Чх IV.2: 66, 403, 266 и сл.

Подобную двойственность представляется возможным рассматривать в связи с наблюдениями Л. С. Выготского. Анализируя содержание отдельных литературных образцов, автор приходит к выводу, что «всякое художественное произведение — басня, новелла, трагедия — заключает в себе непременно аффективное противоречие, вызывает взаимно противоположные ряды чувств и приводит их к короткому замыканию и уничтожению»⁴⁷ (ср. «катарсис» Аристотеля). Соответственно он формулирует закон эстетической реакции: «она заключает в себе аффект, развивающийся в двух противоположных направлениях, который в завершительной точке, как бы в коротком замыкании, находит свое уничтожение»⁴⁸. Подобному противопоставлению эмоций соответствует очевидная двойственность отдельных характеристик, фиксируемая Л. С. Выготским, как правило, на уровнях мотива и сюжета. Таковы, например, применительно к басням Крылова, сочетания лести и издевательства («Ворона и Лисица»), легкости и безнадежности («Стрекоза и Муравей»), заботы и мучительства («Демьянова уха») и т. д.⁴⁹ Эта особенность, отмеченная автором применительно к памятникам светской литературы, составляет, на наш взгляд, неотъемлемую черту и литературы сакральной, культовой, где она прослеживается на самых различных уровнях, в данном случае — в отдельных характеристиках и сюжетных построениях: именно такой характер носят сочетания проклятия и благодати в Катха упанишаде, грубости и добродетельности в Чхандогье, угроз и благочестивых наставлений в Брихадараньяке.

* * *

В этой связи встает еще одна интересная проблема исследования упанишад — в какой мере подобный подход отразился в их текстах применительно к объектам культа. Хорошо известно, что сочетание противоположных атрибутов в описании таких объектов является характерной чертой в мифологии разных народов. Исследователи неоднократно отмечали здесь случаи реализации обеих частей соответствующего противопоставления при описании одного и того же объекта (в одном тексте или группе одновременно функционирующих текстов), иначе говоря, амбивалентный характер его описания⁵⁰. Наиболее ярким свидетельством подобного под-

⁴⁷ 161, 270. ⁴⁸ 161, 272. ⁴⁹ 161, 154 и сл. ⁵⁰ Ср., в частности, наблюдения над материалом «Ригведы»: 252, II, 115 и сл. и др.; 590. См. также 349, 148 и сл.; 346, 99; 507, 156; 440, 29 и сл., 38, 52 и сл.: 471 и др.

хода в упанишадах может служить неоднократное описание высшего начала (Атман, Брахман) — напр., в Чх III.14.3; Кат I.2.20—22 и др., о чем пойдет речь ниже — в связи с рассмотрением соответствующей догматики упанишад (гл. VI). Тенденцию к сочетанию противоположных признаков⁵¹ мы попытаемся проследить здесь на примере некоторых, по-видимому, более архаичных представлений, отразившихся в ранних упанишадах и связывающих их с характерными чертами ведийской мифологии (в частности, с системой образов «Ригведы»). Следующие ниже соображения исходят, прежде всего, из нескольких свидетельств Чхандогьи о культе солнца⁵².

Вот первое из таких мест (Чх I.6.5—6): «Далее, белый свет солнца — это *рич*, синий, очень темный [свет солнца] — *саман*. Этот *саман* покоится на этом *риче*. Поэтому *саман* поется как покоящийся на *риче*. Далее, белый цвет солнца — *са*, синий, очень темный [свет солнца] — *ама*. Отсюда — *саман*...» <37>. В этом месте Чхандогья упанишады проводит отождествление *рича* и «основанного на нем» *самана* сначала с природными феноменами (напр., соответственно с землей и огнем, воздушным пространством и ветром и т. д.), «относящимися к божествам», а затем «относящимися к телу» <38> (напр., речью и обонянием и т. д.). Среди первой группы и находится приведенный отрывок. Перед нами одно из отождествлений, характерных для литературы ранних упанишад, неоднократно устанавливающих соответствия между отдельными элементами ритуала, элементами макрокосма (вселенная) и микрокосма (человек) (см. ниже, гл. VI). Нас в данном случае интересуют не функции подобных отождествлений. Остановимся лишь на столь необычном на первый взгляд определении солнца.

Согласно традиционному комментарию Шанкары (VIII—IX вв.), чернота в солнце является лишь тому, кто пристально смотрит на него и чье зрение «обострено» знанием священных текстов⁵³. Возможно, в основе здесь лежит действительный опыт, почерпнутый из определенной обрядовой практики⁵⁴. Так или иначе, приведенное место отнюдь не исключение; образ черного солнца встречается в Чх и ниже.

В III части, где проводится отождествление между стра-

⁵¹ Ср. 688, 212—214. ⁵² См. подробнее 211. ⁵³ Ср. 23, 49; 82, I, 13, п. 1. ⁵⁴ Ср., напр., свидетельство П. Дейссена (67, 75, Апп. 1); 349, 152. В нашу задачу не входит рассмотрение этих обрядовых действий. В связи с особенностями древнеиндийской цветовой символики можно отметить здесь традиционное в индийской поэтике отождествление белого цвета со смехом и черного — с гневом (230, 278); ср. также 391.

нами света, ведийскими текстами, цветами солнца (согласно комментатору, воплощающего здесь плоды жертвоприношений⁵⁵) и различными божествами, названы, в частности, красный, белый, черный — III.3.3 <39> и очень черный — III.4.3 <40> образы солнца. В VI.4 последовательно идет речь о красном, белом и черном образах огня, солнца, луны и молнии — ср. VI.4.2 <41>; эти образы во всех случаях отождествляются соответственно с огнем, водой и пищей. Наконец, в VIII части упоминается особое вещество (*анимна*) красновато-коричневого, белого, синего, желтого и красного цветов; оно находится в артериях сердца и связано с соответствующими цветами солнца, лучи которого проникают в эти артерии (ср. Бр IV.4.9). Сходное место мы находим в Майтри упанишаде: «Бесконечны лучи того [солнца], которое, подобно светильнику, пребывает в сердце; белые, черные, коричневые, синие, красновато-бурые, бледно-красные...» Мт VI.30 <42>.

Сходное описание содержат в древнеиндийской литературе не только упанишады. А. Минар⁵⁶, комментируя Чх III.3.3, приводит отрывок одной из сутр «Черной Яджурведы» — «Вадхула шраутасутры» VI.144; «поистине, это черное божество — солнце» <43>.

Ряд интересных параллелей обнаруживают и гимны «Ригведы». Ср., например, гимн солнцу (Сурье) — I.115.5⁵⁷. «Этот образ Митры Варуны солнце дает увидеть в лоне неба. Бесконечно бела одна его [солнца] сторона; другую, черную, несут вместе буланые кони» <44>. В другом гимне Сурье (X.37.3) говорится⁵⁸: «Когда с крылатыми конями ты движешься на восток, то идет следом темная [сторона]; с другой, блестящей, ты восходишь, солнце» <45>. Здесь весьма отчетливо проводится противопоставление белой и черной сторон солнца, соответствующих пребыванию его во тьме и свете, т. е. ночи и дню⁵⁹.

Все это свидетельствует об определенно амбивалентном описании солнца в классических памятниках индуизма. С одной стороны, солнце — источник света, гонитель и враг тьмы, сияющее, носитель дня, творец жизни за пределами мрака⁶⁰. Наряду с этим существует другой, прямо противоположный ряд представлений о солнце — оно темного, черного, даже очень черного цвета, пребывает в темноте, связано с ночью (ср. Rv III.39.5; VI.9.1 и др.). Ряд этих «от-

⁵⁵ 23, 172. ⁵⁶ 525, 328, § 891. ⁵⁷ 132, I, 100. Ср. 133, I, 152. ⁵⁸ 132, II, 327; 133, III, 189. Ср. 252, I, 7; II, 423, 461, 476; III, 119; 507, 10; 486, 24 и сл. и др. ⁵⁹ Ср. также Rv I. 117.5 <46>; VI, 9, 1 <47> и др. ⁶⁰ Ср., напр., Шв III, 8; Rv VIII, 9, ср. многочисленные примеры — 507, 30 и сл.

рицательных» характеристик может быть продолжен. Прежде всего, это отождествление со смертью (в противоположность солнцу как творцу жизни — *savitar*). Так, в Чх II.10.1 и сл. говорится о почитании *самана* в его семи составных частях. *Саман* этот обозначен как «уводящий за пределы смерти». Количество слогов, составляющих названия всех его семи частей, равно двадцати двум, и число это аллегорически толкуется следующим образом: двадцать первое «отсюда» (*ito*) — солнце (согласно традиционному толкованию — вслед за двенадцатью месяцами, пятью временами года и тремя мирами); двадцать второй же слог символизирует то, что за пределами солнца; с его помощью достигается то, что лежит за пределами солнца, т. е. небесное блаженство, свободное от печали, а, согласно следующей фразе, эта «победа над солнцем» достается человеку, почитающему указанным образом (т. е. в двадцати двух слогах) *саман*, «уводящий за пределы смерти» (II.10.5—6) <48>. Иначе говоря, уход за пределы солнца, победа над ним равнозначны уходу за пределы смерти, победе над смертью. Эта аналогия (смерть — солнце) поясняется Шанкарой так: солнце, подобно смерти, разрушает мир, отменяет его днем и ночью ⁶¹.

Выходя за рамки упанишад, можно отметить, что в одном из заклинаний «Атхарваведы», где солнце призывают отомстить злодею, оно названо приносящим смерть и приносящим дыхание (Av XIII.3.3) ⁶². Бог смерти и справедливости Яма выступает как сын солнца — ср. его эпитеты: Сурьяпутра, Вайвасвата (напр., Rv X.14.1) ⁶³; иногда он прямо отождествляется с солнцем ⁶⁴.

Еще один признак солнца — губящая, испепеляющая сила его лучей. Мы имеем в виду широко известный космогонический миф, согласно которому в конце каждого мирового периода (*кальпа* — 4 320 000 000 земных лет) на небе появляются двенадцать (согласно другой версии — семь) солнц, — они дотла сжигают все миры, которые возрождаются в новой *кальпе* ⁶⁵. Ср. Rv VII.34.19; IX.107.20 и др. ⁶⁶.

Отдельные черты отрицательного отношения к солнцу отмечали А. Бергенъ, Э. Хопкинс, М. Элиаде и др. Так, А. Бергенъ говорит о связи солнца с представлениями о скрытом, невидимом, слепом как аналоге черного ⁶⁷. Э. Хопкинс отмечает, что в эпической поэзии (в частности, в «Махабхарате», «Рамаяне») имена солнца (Сурья, Бхага и др.) прилагались к злым демонам, низшим духам (*данавам*, *грахам*); лучник,

⁶¹ Ср. 23, 122; 21, 22, п. 1; 82, I, 28. См. также 306, 47. ⁶² См. 105; 106. ⁶³ 507, 172. ⁶⁴ Sb II 3, 3, 7; X, 5, 2, 3; 13 и др. (ср. 5, 72, Ann. 18). Ср. Бр. V.15.2. ⁶⁵ Ср. 440, 84 ⁶⁶ 252, I, 6 ⁶⁷ 252, II, 461 и сл., 496.

убивающий врагов стрелами, неоднократно сравнивается в этих поэмах с Савитаром, с Адитьей⁶⁸. М. Элиаде полагает, что амбивалентное отношение к солнцу в особенности свойственно индуизму⁶⁹. Солнце выступает проводником душ умерших в загробный мир (напр., Rv I.110.3; IV.54.2)⁷⁰. Последнее имеет ряд типологических параллелей и в других культурах.

Действительно, двойственный характер солнечного культа, представленный, как мы видим, рядом индуистских текстов, в частности упанишад, не является исключением. Представления о связи солнца с царством мертвых засвидетельствованы у самых различных народов⁷¹. Так, вавилонский бог солнца Шамаш почитается повелителем усопших⁷². В хеттский пантеон наряду с небесным солнцем входит хтоническое божество, по-видимому женского пола, связанное с подземным миром («солнце земли»)⁷³. Явная амбивалентность характеризует функции Ра — Осириса в древнем Египте⁷⁴. Древнегреческий бог солнца Гелиос (Ἥλιος) тесно связан с миром волшебства, с преисподней⁷⁵; он почитался всевидящим богом, наказывающим за преступления; его нередко призывали в свидетели, молили отомстить за обиду, покарать виновных⁷⁶. Культ Гелиоса пережил античность и сохранился в средневековой греческой культуре. Об этом говорит, в частности, византийская эпическая поэма «Дигенис Акрит», первоначальная редакция которой относится, по-видимому, к X—XI вв. Любопытно проследить, как в различных версиях поэмы герои ее, обращаясь к «владыке-солнцу», чередуют восхваления с упреками — подобные примеры содержат Андросская версия 444, 450 и соответственно — Трапезунтская — 9,15; Эскуриальская — 91—94, Гротта-ферратская — I.249, 253—254⁷⁷.

⁶⁸ 440, 84, 85. ⁶⁹ 349, 149 и сл. В частности, он указывает на связь культа солнца с культом коней (напр., Rv I.50.9; III.45.6; VII.63.2 и др.), содержащим, по его мнению, хтонические элементы и связанным с погребальной обрядностью; в этом же плане он отмечает связь между представлениями о солнце и о змее (Rv I. 24.8). Ср. 620, 102. Ср. также 447, 99—116. ⁷⁰ 349, 150, п. 1; 152. ⁷¹ 349, 137 и сл. Ср. свидетельство Геродота (II. 184) о ливийском племени, встречающем солнце проклятиями. Ср. 220, 432. ⁷² Ср. 370, 87. ⁷³ WM, I, Abt. 2, Lief, Kleinasien, стр. 199—200. ⁷⁴ Ср. 456, 179 и сл. ⁷⁵ 349, 148; RE, Bd VIII, 59—65 (Helios). Ср. в этой связи функции Аполлона — солнечного божества и одновременно лучника, несущего смерть. ⁷⁶ Ср. драмы Эсхила («Хорэфоры», 982 и сл., «Электра», 825), Эврипида («Медея», 1252), «Энеиду» Вергилия (IV.607), «Эфиопику» Геллнора (VIII. 9) и др. ⁷⁷ Ср. об этом месте 394. В этой работе, в частности, приводятся обращения к солнцу-местителю из древнегреческих папирусов и эпиграфики, но не отмечена двойственность отношения. Здесь, впрочем, как и в ряде других примеров, необходимо иметь в виду светский характер текста — обстоятельство, заставляющее в отдельных случаях говорить не об объекте культа, а о чисто художественном образе.

Тот же образ знаком и художественной литературе нового времени. Ряд примеров приведен в уже упоминавшемся исследовании А. Минара⁷⁸. На подобных антитезах построено одно из лучших стихотворений Байрона (*Hebrew Melodies, Sun of the sleepless*). Образ темного, зловещего солнца проходит через «Слово о полку Игореве». Среди примеров из современной русской литературы стихотворения М. Цветаевой («Бессонница», 8), О. Мандельштама («Как этих покрывал и этого убора», «Эта ночь непоправима» и др.), Ю. Балтрушайтиса («Черное солнце»), «Дети выдры» В. Хлебникова и т. д. Хорошо известен образ черного солнца, которое увидел Григорий, похоронив Аксинью («Тихий Дон» М. Шолохова)⁷⁹. Наконец, «черное солнце» привлекало и художников (Чурленис, Эрнст, Базовский).

Приведенные выше примеры, как нам кажется, говорят о закономерном характере данного явления, которое желательно учитывать при описании солнечного культа. Не останавливаясь на систематическом описании всех сведений, характеризующих солнце в Чх или какой-нибудь другой упанишаде, мы попытаемся здесь лишь выделить отдельные противопоставимые друг другу классы значений, одновременно характеризующие солнце в данном тексте, т. е. только те значения, которые создают двойственный характер культа. В качестве материала взяты тексты Чхандогьи и Брихадараньяки, примерно равных по объему и, как уже говорилось, предположительно датируемых одним периодом (ок. VIII—VI вв. до н. э.). Анализ этих текстов позволяет выделить следующие классы значений (они отнюдь не исчерпываются приводимыми ниже примерами из двух указанных упанишад) (см. стр. 86—87).

Здесь приведены лишь те противопоставимые классы значений, которые представлены наиболее ясными примерами. Одновременно некоторые противопоставления могут быть выведены предположительно⁸⁰. При всей условности этой клас-

⁷⁸ 525, 328—329 — ссылки на А. Камю, П. Валери, В. Гюго, Ж. де Нерваля, Ш. Бодлера и др. Интересен, в частности, отрывок из Бодлера (Стихотворения в прозе. XXXVI), где образ солнца иллюстрирует противоречивость любовного переживания (ср. его же «*Les soleils malsains*» в «Цветах зла»).⁷⁹ Интересно, что образ этот не одинок — он окружен другими аналогичными сочетаниями, замыкающими последние книги «Тихого Дона». См. конец III книги, конец предпоследней главы IV книги, конец IV книги.⁸⁰ Так, для Чх это: однообразие (напр., «солнце всегда одинаково» — III. 9. 1) — многообразие («следует почитать солнце как многообразие» — V. 13. 1). Для Бр: творение (напр., «творец действительного» — VI. 14. 9) — уничтожение (этимология названия небесных божеств *адитьев*, которые «проходят, унося все это» — III. 9. 5); движение (I.1.1; VI.2.15 и др.) — покой («сущность неподвижного образа Брахмана» — II.3.2).

I Класс значений	Примеры	Класс значений	Примеры
I. Связь с жизнедеятельностью человека	<p style="text-align: center;">Ч х а н д о г ь я</p> <p>Дыхание во рту — I. 3. 2 С его рождением поднимаются все существа — III. 19. 3 Удовлетворено, когда удовлетворен глаз — V. 19. 2. Находится в пространстве внутри сердца — VIII. 1. 3</p>	I. Связь со смертью и состоянием после смерти	У того, кто, не зная его, исполняет <i>удгитху</i> , отвалится голова — I. 11. 7 От него зависят предки — II. 2. 8 Его достигает умерший, оставив свое тело — VIII. 6. 3
II. Господство, божественность	<p><i>Саман</i> — I. 6. 3; 5 От него зависят все существа — II. 9. 2 От него зависят боги — II. 9. 5; Бог среди богов — III. 17. 7</p>	II. Подчиненность, ограниченность	За его пределами — мир, свободный от печали и смерти — II. 10. 5 Победа над ним достигается почитанием <i>самана</i> — II. 10. 6
III. Свет	<p>Разгоняет тьму — I. 3. 1 Наделено белым цветом — I. 6. 5; 6 Наивысший свет — III. 17. 7</p>	III. Тьма	Наделено синим, очень темным цветом — I. 6. 5; 6 Имеет черный образ — III. 3. 3
IV. Движение	<p>Восходит — I. 3. 1 Заходит — II. 14. 1 Двигается к северу — IV. 15. 1 Двигается к югу — V. 10. 3</p>	IV. Покой	Взойдя наверху, не восходит — III. 11. 1 Взойдя наверху, не заходит — III. 11. 1 Стоит в центре одно — III. 11. 1

Класс значений	Примеры	Класс значений	Примеры
Б р и х а д а р а н ь я к а			
I. Связь с жизнедеятельностью человека	<p>Поднимается из дыхания и заходит в дыхание—I. 5. 23 При его свете человек сидит, ходит, действует—IV. 3. 2 <i>Пуруша</i> в его диске основан на <i>пуруше</i> в глазу—IV. 4. 1</p>	I. Связь со смертью и состоянием после смерти	<p>В него входит глаз умершего—III. 2. 13 Бог Яма—V. 15. 2 К нему из мира богов идет умерший—VI. 2. 15</p>
II. Господство, божественность	<p><i>Пуруша</i> в нем—высший глава всех существ, царь—II. 1. 2 Единый цветок лотоса среди стран света—VI. 3. 6</p>	II. Подчинение	<p>Им изнутри правит Атман—III. 7. 9 Занимает свое место по воле непреходящего Атмана—III. 8. 9</p>

сификации⁸¹ она позволяет обнаружить некоторые соответствия между двумя текстами. 1-я и 2-я пары противопоставлений совпадают для обеих упанишад. 3-я пара, отмеченная в Чх, в Бр отмечена предположительно. Составными частями таких противопоставлений в Чх выступают смерть, подчиненность, тьма, неподвижность, в Бр — смерть, подчиненность, неподвижность (?), уничтожение (?). Во всех этих случаях употребляется имя Адитья (единственное исключение: Бр III.8.9 — Сурья). Можно добавить, что в обеих упанишадах встречается ряд признаков типа «добро», «тепло», «зрение», не находящих себе противопоставлений. Кроме того, в обоих текстах сравнительно многочисленны и примерно пропорциональны общему числу упоминаний (близко к $1/2$) признаки, связанные с ритуалом. В целом приведенные наблюдения позволяют предположить, что при достаточно большой информации об объекте культа мы, по-видимому, должны встречаться с определенной долей признаков, входящих в противопоставимые классы значений, иначе говоря, с определенной долей амбивалентности.

* * *

Еще один вопрос, заслуживающий специального рассмотрения и имеющий непосредственное отношение к особенностям композиции упанишад и системе их образов, связан с ролью, которую играют в этих текстах отдельные числовые комплексы⁸². В композиционном членении главных упанишад наибольшее значение имеет принцип троичности. Из трех разделов состоят Бр, Айт, Та, Му. На шесть частей разделены Кат (по три части в каждом из двух разделов), Шв, Пр. Среди других текстов четырехчастное деление отличает Кау, Ке; восьмичастное — Чх, семичастное — Мт. Наиболее короткие из главных упанишад содержат: Иша — 18 параграфов (кратное 3) и Ман — 12 (кратное 3 и 4).

В построении отдельных рассуждений следует, прежде всего, отметить «дуалистически» фрагменты текста, которые последовательно вводят тезис и антитезис, определяющие ход поучения. Таковы рассуждения Бр о двух образах Брахмана, соотносимых с рядом коррелируемых признаков («воплощенный» и «невоплощенный», «смертный» и «бессмертный» и т. д. — II.3.1—4; ср. Мт VI.3; 15; 22; 36; Брахмабину, 17 и др.). Употребительно разграничение отдельных фе-

⁸¹ Легко, напр., заметить, что приведенные в таблице классы значений частично пересекаются, а принципы противопоставления проведены недостаточно строго, что, между прочим, выражается в совмещении разных видов оппозиций (ср. в этой связи 181, 435 и сл.). ⁸² См. 212.

номенов на группы, «относящиеся к божествам» и «относящиеся к телу», «к себе» (см. выше, стр. 81) — Бр II.3 и др. (ср. Чх I.2.14—3.1; 6.8—7.1; III.18.1—2; IV.3.2—3; Кау IV.2; Ке IV.4—5; Та I.7; III.10.2, а также Бр III.7.14—15, где между этими группами вставлены «существа» <49>. Бр противопоставляет также день ночи (III.1.4; ср. 8.9); светлую половину месяца — темной половине месяца (III.1.5, ср. VI.2.15; Чх IV.15.5; Кау I.2); орудия восприятия (*graha*) — предметам восприятия (*atigraha*; III.2.1—9; ср. Кау III.5); путь богов — пути предков (VI.2.15—16; ср. Чх V.10; Пр I.9—10). Чх содержит рассуждения о паре *рич* — *саман* (I.1.6); Кау — о добре и зле и других парах противоположностей (I.4.5); Та — о «телесном» Атмане и «внутреннем» Атмане (III.2—6; ср. также Мт III.1 и сл.; VI.1); о «сущем» и «не-сущем» (II.7); о пище и поедателе пищи (II.7—9; II.10.6); Кат — о «благом» — «приятном» (I.2.1 и сл.); о «тени» и «свете» (I.3.1); о сне и бодрствовании (II.1.4); Шв — о сочетаниях «тленного» и «нетленного», «проявленного» и «непроявленного» и т. д. (I.8 и сл.; ср. Иша 12—14); о двух птицах (IV.6; ср. Му III.1.1); о знании и незнании (V.1; ср. Кат I.2.4; Мт VII.9; Иша 9—11; Му I.1.4 и сл.). Ряд противопоставимых понятий вводят Мт VI.29; Пр I.9 и сл. и т. д.

Следующий по очереди весьма употребительный в упанишадах числовой комплекс — триада. Неоднократно встречаются целые наборы комплексов, состоящих из трех элементов каждый и в совокупности упорядочивающих довольно широкий круг природных явлений. Таковы, например, в Бр триада: разум — речь — дыхание, соотносимая с тремя мирами, тремя ведами и т. д. (I.5.3—13); триада: имя — образ — деяние, каждый из членов которой определяется через триады других реалей (I.6.1—3); сочетания трех *ричей*, трех жертвований, трех хвалебных гимнов в ответах Яджнявалкьи (III.1.7—10); три вида сыновей Праджапати (боги, *асуры*, люди) и три соответствующие заповеди (V.2). В Чх это «тройное знание», три мира и т. д., названные в связи с рассуждениями о частях *самана* (II.21.1—3); три мира, три сущности миров и т. д., связанные с творческим актом Праджапати (IV.17), три породы существ, три образа (жар — вода — пища), три части пищи и т. д. (VI.3—5 и сл.); три части дерева (VI.11.1) и др.; в Кау 6—7 — рассуждения о трех видах гимнов (*рич* — *яджус* — *саман*), жрецов (*хотар* — *адхварью* — *удгатар*) и трех «почитаниях» Каушитаки.

Среди других примеров можно отметить в Бр три части изначального существа (солнце, ветер, огонь — I.1.3); три мира: людей, предков и богов (I.5.16; ср. Пр II.13;

V.7); три рода музыкальных инструментов в аллегорическом рассуждении о познании Атмана (II.4.7—9; ср. IV.5.8—10); три состояния *пуруши* (IV.3.9); три слога: *бхус — бхувас — свар*, символизирующие небо, воздушное пространство, землю (V.5.3—4; ср. Чх II.23.2; III.15.3—7; Мт VI.6); в Чх — «тройное знание» (I.1.9), трех брахманов (I.8.1), трех жрецов (I.10.8 и сл.), «три ветви долга» (II.23.1); три жертвенных огня (IV.11—13; ср. Мт VI.34; Пр IV.3); в Айт — три пристанища и три состояния сна (I.3.12); три рождения (II); в Ке — трех божеств, познавших Брахмана (III—IV); три элемента основы Брахмана (IV.8); в Кат — три вопроса Начикетаса (I.1.4); три ночи, проведенные Начикетасом в доме Ямы, и три дара, предложенных Ямой (I.1.9); в Шв — триаду, заключенную в Брахмане (I.7; 9; 11), три части тела (II.8); три времени (VI.5); в Мт — три способа почитания Брахмана (IV.4); три *гуны*: *тамас — раджас — саттва* (V.2); из более поздних свидетельств — трехглазый, трехголовый и трехногий образ смерти (Субала, I.1)⁸³; три ступени сознания и три «града» (Кайвалья, 12 и сл.). Неоднократно встречается прием деления слова на три составные части, каждая из которых получает самостоятельное истолкование: *хри — да — ям* (Бр V.3); *са — ти — ям* (Бр V.4.1, ср. Чх VII.3.5); *уд — ги — тха* (Чх I.3.6—7); *а — у — м* (Мт VI.3; ср. Пр V; Ман); *бха — ра — га* (Мт VI.7).

Преимущественно перед всеми другими числовыми комплексами употребителен принцип троекратности и в ритуальных наставлениях⁸⁴. Ср. Бр VI.4.13; 19; 21; 25 (три дня и три ночи; троекратное окропление, троекратное прикосновение и т. д.); Чх II.24 и III.16 (три возлияния); III.17.6 (три формулы); Кау II.7—8 (троекратное окропление; три *рича*); II.11 (троекратный поцелуй); Та I.12 (троекратное возглашение *шанти*); ср. III.10.5—6 <50>; Кат I.3.1 (троекратное возжигание огня); Мт VI.37 и VII.11 (троекратное возглашение *аум*).

Переход от триады к тетраде содержит Бр V.14 (три части *гаятри*, отождествляемые с другими триадами, + четвертая высшая часть, *турия*); сходный образ дает Чх III.12.5—6. В других местах (ср. Чх III.18; IV.5—8; Мт VII.11) также говорится о четырех «стопах» (*пада*) Брахмана и Атмана. Ман 8—12 добавляет к трем ступеням сознания, символизируемым звуками *а, у, м*, четвертое, ассоциируемое с их совокупностью *аум*. Та I.5—6 превращает традиционную триаду

⁸³ Ср. Rv X.8.8; 117.8 и др. О соответствующем мотиве ср. 485.

⁸⁴ Ср. о связи числовой символики с символикой жертвоприношения в индуизме 407, 63.

возглашений: *бхус* — *бхувас* — *свар* в тетраду, прибавляя четвертое возглашение *маха*; сходным образом Чх II.23.2—3 добавляет к *бхус* — *бхувас* — *свар* слог *ом*.

Сочетания четырех элементов играют здесь несколько меньшую роль. В Бр это четыре образа (*рупа*), творимых Брахманом и служащих ипостасями *варн* (*кшатра*, *виш*, *шудра*, *дхарма* — I.4.11—15; ср. Ваджрасучика 2; Субала I.1); четыре жреца, участвующих в жертвоприношении: *хотар*, *удгатар*, *адхварью* и *брахман* (III.1.3—6; 7—10; ср. Чх IV.16.2); четыре сосца молочной коровы — речи (V.8.1); четыре образа жизненного дыхания (*уктха*, *яджус*, *саман*, *кшатра* — V.13); четыре предмета из дерева *удумбары* (VI.3.13); в Чх — четверо «великих» (IV.3.6); четыре образа каждого из трех жертвенных огней (IV.11—13); четыре страны света (VI.14.1); в Мт — четыре страны света и четыре промежуточные стороны (VI.2), четыре «сети» — сокровищницы Брахмана (VI.28). Интересны соотносимые друг с другом четыре набора тетрад в Кат II.2.2, состоящих из весьма разнородных элементов: «гусь» (*ханса*, символ высшего существа) — *васу* (класс божеств) — *хотар* (категория жрецов) — гость; небо — воздушное пространство — алтарь — дом; люди — боги — закон — пространство; воды — земля — закон — горы. Среди поздних текстов можно назвать Ашрама упанишаду, каждая из четырех глав которой посвящена одной из *ашрам*, в свою очередь делящейся на четыре разновидности.

Образец перехода тетрады в набор пяти элементов дает Бр III.9.20—24 (четыре страны света + зенит). В Бр IV.2—4 таких элементов уже шесть — к четырем странам света добавлены верхняя и нижняя стороны (ср. Пр I.6). Сходные рассуждения содержат Чх III.1—5 (ср. III.6—11; III.15.1—2) и III.13 (соответствующие этим сторонам «божественные отверстия сердца» и пятеро слуг Брахмана).

Сравнительно большее значение имеют пятирицы, подобно триадам неоднократно встречающиеся здесь целыми группами. В Бр это пять групп существ (IV.4.17), пять вопросов Праваханы (VI.2.2—3) и его же поучения о пяти жертвенных огнях, в каждом из которых выделено пять составных частей (топливо, дым, пламя, угли, искры) (VI.2.9—14; ср. Чх V.3—8); в Чх — рассуждения о пятеричном *самане* (II.2—7; ср. II.11—21), о пяти дыханиях (*прана*) и подношениях (V.19—23; ср. Мт. II.6; VI.33; Му III.1.9; Пр II.3; III.12 и др.); в Кау — пять ртов царя Сомы (II.9); в Та — пять частей учения о «соединении» (I.3.1—5) и пять благ знатоку этих «соединений» (I.3.6), пятирицы феноменов макрокосма и микрокосма (I.7), пять частей тела и Атмана (II.1—6), пятеро страшящихся высшего существа (II.8; ср. Кат II.3.3), пять начал, тождественных Брахману (III.2—6); в Кат — пять жертвен-

ных огней (I.3.1), пять источников знаний (II.3.10; ср. Мт VI.30); в Шв — пять рукавов реки, пять ее истоков и т. д. (I.5), пятеричное свойство *йоги* (II.12), пять элементов мироздания (VI.2); в Мт — пятерицы в описании *пуруши* (II.6) и Бхутатмана (III.2) и в различных возгласениях (VI.9), пять лучей (VI.31), пять частей огня-года (VI.33).

Следующие по порядку числовые комплексы уже не столь употребительны. Шестерка встречается чаще всего в перечне жизненных сил, допускающем, впрочем, вариации — Бр I.3.2—17; VI.1; Кау II.4; Чх I.2.2—7; V.1 (пять элементов; ср. Ке I) и др. Ср. также Чх III.12.5 (шесть видов *гаятри*), Мт VI.18 (шестичастная *йога*); Пр I.1 и сл. (шесть брахманов и шесть вопросов). Семерка встречается в Бр I.5.1 (семь видов пищи); Чх II.8.10 (рассуждения о семичастном *самане*), Мт VI.22 (семеро подобных звуку Брахмана); Му I.2.4 (семь языков пламени); Пр III.5 (семь огней); из более поздних текстов — в описании Атмана в Маханараеяне (VI.203—204): семь дыханий, огней и т. д. В Бр II.2 семерка переходит в восьмерку (семь *риши*, т. е. чувств, + речь). В Бр III.2.1 и сл. идет речь о восьми орудиях восприятия и предметах восприятия; в V.14.1 и сл. — о восьми слогах *гаятри*, в Мт VII.1 и сл. упомянут ряд восьмичастных групп, связанных с рассуждением об Атмане (ср. также Шв I.4). Десятка встречается в Бр VI.3.13 (десять злаков); Чх IV.1.4; 6; 3.8 (образ *криты*⁸⁵, в последнем случае осмысленной как 5+5); Чх VII.9.1 (десять дней); Шв III.14 (десять пальцев). Об одиннадцати «вратах града», т. е. человеческого тела, говорится в Кат II.2.1 (ср. Шв III.18 — девять «врат»); о 14-частном пути — в Мт VI.10 и т. д. Образ сотни встречается в Айт II.5 (сотня крепостей); Мт VI.30 (сотня лучей); Иша 2 (сто лет жизни); характерно и число 101: Чх VIII.6.6; Кат II.3.16; Пр III.6 (число артерий); Чх VIII.11.3 (сто один год ученичества).

Числа, кратные 3, встречаются в рассуждениях о богах в Бр III.9.1—2, где количество богов последовательно определяется как 3306 («три и три сотни и три и три тысячи»), затем как 33 [33 разлагается здесь на 8 (*васу*) + 11 (*рудр*) + 12 (*адитьев*) + Индра + Праджapati], как 6, 3, 2, 1^{1/2}, 1. Среди кратных 4 и 8 — тридцать два дня пути колесницы солнца (Бр III.3.2); сто шестнадцать лет жизни (Чх III.16.7). 101 год ученичества Индры разлагается в Чх VIII.7.3; 9.3; 10.4; 11.3 на 32 + 32 + 32 + 5.

В качестве символа множественности чаще всего называется тысяча — ср. Бр II.1.1; III.1.1; IV.2.3; 3.20; 33; 4.7; VI.4.24; Чх IV.2.4; 4.5; Кау IV.1; 19; Та I.4.2; Шв III.14;

⁸⁵ Ср. 732, 13.

Мт I.2; Му II.1.1; Пр I.8; Маханарааяна VI.235; Субала I.1; Пайнгала IV.15; 16; Ниларудра 9; Рамапурватапаниа 9. Ср. также Чх IV.2.1 (600); IV.4.5 (400); Кау I.4 (500). Употребительно стократное увеличение (Бр IV.3.33; Та II.8; Пр III.6) или уменьшение (Шв V.9); ср. также Пайнгала IV.23 о стотысячекратном и десяти тысячекратном произнесении священных текстов.

В упанишадах не раз встречаются и астрономические числа, оперирование которыми не только в натурфилософских, но и в этических рассуждениях представляется характерным для древнеиндийских текстов (включая и буддийскую традицию). Так, в Та II.8.1 в результате ряда последовательных стократных увеличений «однократное блаженство Брахмана» превосходит «однократное блаженство человека» в 100^{10} (сто триллионов) раз. Несколько уменьшенный вариант — превосходство в 100^6 (биллион) раз — дает параллельное место в Бр IV.3.33. Пр III.6 определяет число артерий с помощью следующей мультипликации: $101 + 101 \times 100 + 101 \times 100 \times 72\,000 = 727\,210\,201$ (ср. Бр II.1.19, где речь идет лишь о 72 000, а также Чх VIII.6.6; Кат II.3.16).

Можно заключить, что наиболее употребительный здесь комплекс, охватывающий самые различные уровни текста, — триада. Последняя чаще всего отражается в композиции текста упанишад в целом, в построении ряда натурфилософских и этических рассуждений, как бы моделирующих мир с помощью набора трехчастных групп; наконец, в символическом истолковании отдельных понятий и в ритуальных процедурах. Определяющая роль триад в отдельных учениях позволяет устанавливать известную симметрию, отличающую построение некоторых текстов. Таковы, например, связанные с рассуждениями о трех слогах, трех заповедях Праджapati, трех *гунах* и т. д. параллелизмы в тексте Чхандогьи (II.23; VI.2—6; IV.11—13)⁸⁶. Таковы же рассуждения в Бр I.5; I.6; III.1 и т. д. Среди более поздних текстов можно назвать, напр., Атма упанишаду, построенную из трех частей в соответствии с учением о «внешнем», «внутреннем» и «высшем» Атманах. В построении догматики упанишад весьма значительную роль играет «дуалистический» принцип; основная его функция — разграничение и противопоставление друг другу высшего, «невоплощенного» начала, низшему, «воплощенному» (Бр II.3; Та II.2—6; Шв I.8 и сл.; Иша 12—14 и др.). Среди других комплексов выделяются пятеричные, несколько аналогичные триадам по своему значению в организации отдельных фрагментов текста Бр, Чх, Шв, Мт и, пожалуй, особенно Та. Ср. Бр VI.4 (= Чх V.3—8); Чх II.2—

⁸⁶ 568, 489—497; 566а, 148 и сл.

7; 11—21; Шв I.5; Мт II.6; III.2; Та I.3; 7; II.1—6; III.2—6 и др.

Как мы видим, здесь возможно и сочетание различных комплексов друг с другом, напр.: пары, триады и тетрады (Мт VI.1—3), триады и тетрады (Бр III.1.3—10; Чх IV.11—13; VI.4.1—4), триад с пятерницами (Та I.7; ср. Мт VI.4; 10), триады с восьмеркой (Мт VI.35), тетрад с пятерницами (Та I.3). Встречаются и менее упорядоченные наборы, позволяющие все же в отдельных случаях отметить некоторые закономерности. Ср. Шв I.4—5 (колесо «с одним ободом из трех частей, шестнадцатью концами...» и т. д.), а также Шв VI.3 (1—2—3—8); Чх VII.26.2 (1—3—5—7—9—11—111—20 000), Мт III.3 (4—14—84); Мт V.2 (1—3—8—11—12 и т. д. «до бесконечности»); Пр I.11 (5—12—7—6). Ср. также любопытный пример мультипликации однородных элементов — число рук у богов в Рамапурватапаниа упанишаде 8—9 (2—4—6—8—10—12—16—18)⁸⁷.

Наряду с «замкнутыми» числовыми комплексами встречаются и «открытые», допускающие переход к новому комплексу путем прибавления нового числа — ср. приведенные выше примеры переходов типа $3 + 1$ (Бр V.14; Чх III.12.5—6; Та I.5—6); $4 + 1$ (Бр III.9.20—24); $7 + 1$ (Бр II.2). Число жизненных сил может быть равно 5 или 6, дополняясь названиями других органов и функций человеческого тела (ср., наряду с примерами из Бр и Чх, Айт I.1.4 и сл.; Кау II.14; III.2 и сл.; Ке 1). Чх VI.7 трактует 16 частей человека как $15 + 1$ (ср. Му III.1.7—15 частей; Пр VI.2—16 частей). Чх II.10.5 говорит о 21 слоге, ведущем к достижению солнца и о приобретении «двадцать вторым... того, что за пределами солнца».

Интересны случаи последовательного увеличения числа элементов, входящих в «замкнутый» комплекс. Так, в Бр VI.4.14—18 идет речь об изучении одной веды, двух, трех и, наконец, всех вед⁸⁸. Та I.3.1—5 дает градацию 1—2—3—4, последовательно вводя «предшествующий элемент», «последующий элемент», «соединение» и «средство соединения». Пр V.3—5 постепенно увеличивает части $a - y - m$: одна часть (a) — две части (ay) — три части (aym). Чх V.11 увеличивает число действующих лиц (5 брахманов + Уддалака + Ашвапати). Ср. также Гарбха упанишада (1—2), где

⁸⁷ Ср. пример аналогичной мультипликации без упоминания числа в образе *пуруши* («со всех сторон у него руки и ноги...») — Шв III. 16; ср. III. 3; 11). ⁸⁸ Впрочем, названный комплекс в период создания ранних упанишад мог, видимо, носить и «открытый» характер. Ср. аналогичную последовательность в Чх VII.1.2; 4; 2. 1; 7. 1, где названы три веды + «четвертая» («Атхарвана») + «пятая» (*пураны*) + «веда вед» (грамматика).

последовательно вводятся пяти-, шести- и семичленные группы.

Анализ особенностей употребления числовых комплексов в упанишадах позволяет, с одной стороны, установить интересные параллели с рядом памятников древнеиндийской литературы⁸⁹, с другой — отметить некоторые более общие закономерности, объединяющие эту сторону древнеиндийской культуры с культурой других народов. Преимущественная роль триады, а также чисел, кратных трем, сближает упанишады с более древними частями ведийского канона, прежде всего с «Ригведой»⁹⁰. Так, уже здесь (Rv IV.53.5 и др.) содержится идея трех миров, играющая важную роль в древнеиндийской космографии. Для индийской культуры на протяжении тысячелетий сохраняли первостепенное значение упоминаемые ранними упанишадами комплексы трех *гун* (Mt V.2), четыре *варн* (Br I.4.11—15 и др.), восьми стран света (Mt VI.2), пяти первоэлементов мироздания (Шв VI.2) и т. д.

Отдельные аналогии в употреблении числовых комплексов прослеживаются в упанишадах и с буддийской традицией (см. ниже, гл. VIII) — ср., напр., «разум — речь — дыхание» в Br I.5.3 и сл. и «разум — речь — деяние» в Dh VI.96)⁹¹, склонной, в частности, вводить наборы разнородных числовых комплексов. Для текстов палийского канона характерно и использование астрономических чисел, последовательное увеличение числовых комплексов (ср. принцип построения «Ангуттара никаи»). Встречаемся мы здесь и с совмещением триады (три «сокровища»: Будда — *дхамма* — *сангха*) с тетрадой («четыре благородные истины»). При этом в отличие от упанишад для буддийской литературы характерна преобладающая роль не триад, а тетрад и чисел, кратных четырем. Принцип перехода от одного, «открытого», комплекса к другому, «закрытому», в частности от триады к тетраде, играл существенную роль в построении ряда древнеиндийских классификаций, в том числе и классификаций, охватывающих сам жанр упанишад (см. Приложение 2).

Вместе с тем надо иметь в виду, что отдельные параллели говорят здесь о достаточно общих типологических совпадениях, выходящих за рамки индийской культуры⁹². Таково, например, универсальное трехчастное членение пространства по вертикали (три мира) и четырехчастное — по горизонтали (4 страны света), отразившееся в самых различных куль-

⁸⁹ Ср. 457; 556, 46 и сл.; 407, 61 и сл.; 420, 91 и сл.; 732, 125; 487 и др.
⁹⁰ Ср. 133, IV. 153—154; 252, II. 115 и сл.; 489 и др. ⁹¹ См. 111; 112; ср. 566а, 155 и сл. ⁹² См., напр. 179, 135—147; 718 и др. (см. BS II. 391—395).

турах⁹³. Следует вообще сказать, что триада и тетрада принадлежат к наиболее универсальным числовым комплексам⁹⁴; причем принцип «открытого» и «замкнутого» комплексов, прослеженный выше на примере упанишад, действует и в других культурах, также приводя, в частности, к образованию тетрады из триады путем прибавления нового члена, дополняющего ее новой, более высокой ступенью, которая как бы синтезирует триаду и в известном смысле противопоставляется ей. В качестве аналогии к уже приведенным примерам (ср. а, и, т, аип; четвертая часть *гаятри*, четвертая стопа Брахмана и т. д.) можно назвать, напр., манихейский комплекс (Зерван, Сила, Свет + Благо), гностические тетрады, композиционный принцип древнегреческой драматической тетралогии и т. д. Такое образование нового комплекса путем прибавления единицы засвидетельствовано в древнеславянской, западноевропейской и других культурах⁹⁵.

⁹³ Ср. 215, 225. В этой связи характерно, в частности, уже упомянутое тройное деление дерева на корень, середину и верхушку в аллегории Чх VI. II. 1 <51>. ⁹⁴ См. в этой связи 289, 146 и сл.; 472; 345; 213 и др. (ср. BS II. 391 и сл.). ⁹⁵ Ср. 252, II. 123 и сл.; 345, 17; 169, 30, прим. 1; 36, прим. 23; 46; 85—89 и др. (об операции 3+1 как частном случае формулы $n+1$); 203, 163—164, прим. 41; В. Н. Топоров. О числовых моделях в архаичных культурах (в печати).

ГЛАВА V

К ИСПОЛЬЗОВАНИЮ УПАНИШАД КАК ИСТОЧНИКА СВЕДЕНИЙ О ЖИЗНИ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Весьма широкие хронологические рамки датировки главных упанишад, с одной стороны, и крайне ненадежный и отрывочный характер имеющихся у нас данных о жизни Индии данного периода — с другой, делают весьма сложным описание исторической обстановки и социальных групп, среди которых формировались ранние упанишады¹. Подход к такой характеристике требует максимальной осторожности. Прежде всего, следует еще раз подчеркнуть, что мы не можем с бесспорной точностью датировать отдельные упанишады, т. е. строго соотнести их с определенной исторической эпохой, не говоря уже о конкретной исторической ситуации, — подобные датировки заключены обычно в рамки 2—3 веков, да и то предположительно (напр., VIII—VI вв. до н. э. для наиболее ранних текстов; см. выше, гл. I). Мы могли бы еще делать достаточно обоснованные заключения, если бы в аналогичном случае речь шла о периоде, хорошо изученном; здесь же положение совершенно иное. Общеизвестно, как много неясностей содержат наши представления о древнеиндийской хронологии, сколь неполны, отрывочны и ненадежны наши сведения об Индии VIII—VI вв. до н. э. (если говорить, напр., о Бр, Чх, Кау, Айт, Кат и считать эту датировку доказанной). Мы не располагаем точно датированными индийскими документами этого периода (первые датированные эпиграфические свидетельства — надписи Ашоки — появляются значительно позже); предположительные сведения о нем основаны на более поздних нарративных источниках. По сути дела, применительно к социальной жизни этих веков мы можем с известной степенью уверенности говорить в этой связи лишь о весьма общих процессах² — о разложении родоплеменных отношений и складывании государственности в

¹ Ср. 90, 41 и сл.; 96, 14 и сл. ² См. 158, 225 и сл. Ср. в этой связи 282; 437; 461; 378; 191, 21 и сл. и др.

районах Северной Индии (напр., возникновение таких государств, как Магадха, Косала, Панчала), о некоторых сдвигах в социальной структуре индийского общества (усиление сословия воинов-кшатриев, соперничающих со жречеством). Можно предположить, что с этим была связана определенная эволюция в идеологии индуизма (новое в отношении к *варнам*, к ритуальной практике и т. д.), сопутствовавшая возникновению около VI в. до н. э. новых этико-религиозных течений — буддизма и джайнизма, сыгравших столь большую роль в жизни Индии.

Названные процессы отмечены здесь весьма схематично, притом они отнюдь не ограничены указанными хронологическими рамками. Более детальное их описание — задача специального исторического труда. Следует добавить, что соотношение воззрений упанишад с определившими эти воззрения взглядами конкретных общественных слоев крайне затруднительно и по причине весьма неоднородного характера идей, отраженных в упанишадах (ср. гл. VII). При современном состоянии наших знаний более разумно, как нам кажется, начать с систематизированного выделения и характеристики отдельных свидетельств литературы упанишад как необходимого материала для последующей характеристики тех или иных сторон социального, политического, культурного окружения, в котором эта литература возникла. Следует сказать, что в данном отношении упанишады не составляют исключения — аналогичный подход представляется наиболее целесообразным и в отношении ряда других древнеиндийских источников, в частности дидактических (напр., наставления в *дхарме*, *артхе*). Ниже мы остановимся в этой связи на некоторых конкретных свидетельствах, делающих ранние упанишады важным историко-культурным источником.

Подходя к подобным реминисценциям, важно иметь в виду, что упоминаемые в связи с ними конкретные лица не дают возможности сколько-нибудь существенно прояснить соответствующие хронологические данные и сузить исторические рамки рассматриваемых данных. Не говоря уже о таких персонажах, как наставники Аруна, Уддалака, Яджнявалкья, Шандилья, подобное уточнение весьма затруднительно и в отношении некоторых лиц, в большей мере связанных с событиями древнеиндийской политической истории — царем Каши (Бенареса) Аджаташатру (Бр II.1.1; Кау IV.1)³, царем Видехи Джанакой (Бр II.1.1; III.1.1 и др.; Кау IV.1)⁴, правителем *панчалов* Праваханой Джайвали (Бр VI.2.1; 4; Чх I.8.1; 2; 8; V.3.1)⁵, царем Айодхьи Брихадратхой (Мт I.2)⁶

³ Ср. 282, 122 и сл., VN, I, 13. ⁴ См. 587, 48 и сл.; 282, 122, 317; 621, 25—26; VN, I, 271—273. ⁵ Ср. VN, II, 40—41. ⁶ Ср. VN, II, 72.

и др. Сведения об этих лицах в значительной степени носят легендарный характер; достаточно сказать, что царя Джанаку традиция отождествляла с царем Сирадхваджой Джанаккой, отцом Ситы — супруги Рамы и героини знаменитой эпической поэмы «Рамаяна». Предложенные В. Рубеном датировки⁷, о которых шла речь выше (см. гл. I), нельзя считать доказанными. Сомнение вызывает и время жизни «Кришны, сына Деваки» (Чх III.17.6), которого Р. Гарбе, как уже говорилось, помещал на столетие раньше Будды, а В. Рубен считал современником последнего (VI в. до н. э.)⁸. Своего рода *terminus post quem* предположительно может служить упоминание Бр III.3.1 о потомках Парикшита — вряд ли возможное раньше VIII в. до н. э.⁹

Для локализации соответствующих данных важен ряд географических и этнических названий — Каши (совр. Бенарес) (Бр II.2.1; III.8.2; Кау IV.1), Видеха (Бр III.3.1; 8.2; IV.1.1—7; 2.1; 4; 3.1; 4.7; V.14.8; Кау IV.1; Джабала, 4), Куру (Бр III.1.1; 9.19; Чх I.10.1; Кау IV.1), Панчала (Бр III.1.1; 9.19; VI.2.1; Чх V.3.1; Кау IV.1), Синдху (Бр VI.1.13), *мадры* (Бр III.3.1; 7.1), *махавриши* (Чх IV.2.5), *гандхарцы* (Чх VI.14.1—2), а также *ушинары*, *сатваты*, *матсы* в Кау IV.1. Почти все они, кроме последних, локализируют действие на севере Индии (ср. также свидетельство Чхагалея 6 о Вахлие, по-видимому, — Балхе), преимущественно в средней и северо-западной части долины Ганга, а также на правом берегу Инда.

Необходимое и предварительное условие использования свидетельств упанишад — усиленный учет функциональной и содержательной специфики этих текстов, определяющей существенно иной характер подачи отдельных сведений по сравнению, например, с памятниками законодательной или художественной литературы. В данном случае важно иметь в виду функцию упанишад как несколько отличных от брахман толкований вед, где практические наставления в обрядах отступают на второй план перед умозрительными истолкованиями обрядности в достаточно отвлеченных спекуляциях натурфилософского и этического характера, перед проповедью созерцательного почитания как более высокой ступени по сравнению с исполнением традиционных обрядов (ср., напр., Бр III.8.10; Чх V.24 и др.; см. ниже, гл. VI).

Связь соответствующей догматики со сведениями упанишад о социальной истории¹⁰ хорошо видна на примере одно-

⁷ 612, 21 и сл. ⁸ 373, 218; 612, 287 и сл.; 317, 31 и сл.; 124, 26 и сл.; 126, 258 и сл. и др. ⁹ 587, 12 и сл., 36 (см. выше, гл. I). ¹⁰ Ср. в этой связи опыт разделения догматики упанишад на «социальную» (social) и «духовную» (spiritual) сферы (705).

го из наиболее важных по своему значению в древнеиндийской жизни установлений, регламентирующих поведение брахманов. Противопоставление ритуальной обрядности подвижничеству и созерцанию аскета, покинувшего дом, позволяет проследить в упанишадах развитие института, предусматривающего различные стадии (*ашрамы*) человеческой жизни; как уже говорилось, в завершенном виде этот институт насчитывает четыре стадии (ученик, домохозяин, лесной отшельник, странствующий аскет). Самхиты и брахманы, как показал М. Винтерниц¹¹, не содержат еще учения об *ашрамах*; элементы его появляются в Бр II.4.1; VI.2.15 и сл., где домохозяин противопоставлен ушедшему в лес. В то же время Бр V.2.1; VI.2.4; 7 ясно говорит об ученичестве (*брахмачарья*, ср. III.3.1; 7.1; V.14.5; VI.3.12); в IV.1.2—7 неоднократно повторяется заповедь о том, что нельзя принимать даров, не обучив ученика до конца. Бр III.5; 8.10; IV.4.22 различает «молчальников» (*муни*), стремящихся к Атману подвижничеством, верой, жертвоприношениями, и «странников», отказавшихся от стремления к богатству и сыновьям и полагающих все свое достояние в Атмане. Чх II.23.1—2 говорит о «трех ветвях долга». В этом месте первая «ветвь долга» — жертвоприношение (т. е. исполнение различных ведийских обрядов), изучение (т. е. получение знания из уст учителя и повторение, передача этого учения другим) и подавание (раздача даров помимо жертвенных подношений) в основном соответствует обязанностям домохозяина. Вторая ветвь — подвижничество (различные виды поста, самоистязания и т. д.) — сопоставима с обязанностями третьей *ашрамы* — отшельника. Третья ветвь — пребывание в доме учителя и умерщвление плоти в его доме — напоминает состояние ученика, причем не просто обучающегося у наставника в течение определенного периода, но пребывающего всю жизнь в состоянии холостого ученика <52>. Этим трем «ветвям», ведущим к мирам добродетели соответственно количеству заслуг, там же противопоставлено состояние «прочно утвержденного в Брахмане», т. е. познание Брахмана, ведущее к бессмертию <53>. Шанкара считает, что это состояние соответствует четвертой *ашраме* — состоянию *санньясинов*, которые одни способны достичь этой высшей цели. Известно, что существовал и менее ортодоксальный взгляд одного из предшественников Шанкары, Вриттикары, согласно которому достижение бессмертия доступно каждому наделенному высшим знанием, независимо от *ашрамы*¹². Так или иначе, указанное место содержит явное противопоставление традицион-

¹¹ 729, 215 и сл.; ср. 656, 35 и сл.; 175, 18, 26 и сл.; 714, 77 и сл.; 475, II. 917 и сл.; 335, 44 и сл. ¹² См. 66, 375.

ных религиозных обязанностей высшему познанию как важнейшему условию блаженства — черта, характерная для этики ранних упанишад. С. Радхакришнан в отличие от других переводчиков включает здесь подвижничество в первую ветвь как объединяющее ее составные части; ученичество и пребывание в доме учителя толкует как вторую ветвь и умерщвление плоти в доме учителя — как третью¹³. Ниже, в той же упанишаде, неоднократно приводятся сведения об ученичестве (*брахмачарья*)¹⁴ — излагаются принципы передачи учения от отца к старшему сыну или достойному ученику и никому иному, как бы велико ни было вознаграждение (III.11.5—6); рассказывается о посвящении Сатьякамы в ученики и его службе у Харидруматы (IV.4—9); об ученичестве Упакосалы и его уходе за жертвенными огнями в доме учителя (IV.10); об обращении царя с шестью брахманами, показывающем, что к обучению могли приступать и не совершив обряда посвящения в ученики (V.11.5—7; ср. также VI.1—2; VII.8.1; VIII.5; 7 и сл.). Заключительная глава (VIII.15), по-видимому, упоминает первые две стадии — ученичество, а затем уход из дома учителя и семейную жизнь <54>. В связи с учением о двух путях Чх V.10.1 и 3 (как и Бр VI.2.15—16 и сл.) говорит о живущих в лесу (ср. VIII.5.3) и о «совершающих жертвоприношения в деревне» <55>. При этом в Бр и Чх еще отсутствуют отдельные, установившиеся впоследствии названия *ашрам* (*грихастха*, *ванапрастха*), для которых здесь используются другие выражения — напр., вместо *ванапрастха* — описательное в Бр VI.2.15 <56>; ср. Чх V.10.1; видимо, аналогичны *грихастха* такие выражения Чх, как «великий домохозяин» (*махашала* — V.11.1; 3; ср. Му I.1.3), «совершающий жертвоприношения в деревне» (V.10.3).

Интересно проследить, как постепенно конкретизируется это учение в других текстах. Прежде всего, наряду с неоднократными свидетельствами об ученичестве (Кау I.1; IV.19; Та I.3.3; 4.2; 9.1; 11.1; II.8.1; III.1.1; Кат I.2.15; Шв VI.22—23; Му I.2.12; Пр I.1), о состоянии домохозяина (Та I.9.1; Мт VI.28; Му I.1.3; 2.10; Пр I.9), об уходе из дома и странничестве (Кау II.15; Мт I.2; VI.10; 30; VII.8; Му I.2.11; Пр I.10) здесь появляется уже само понятие *ашрамы*¹⁵. Мт IV.3 предписывает следование «своей *дхарме*» и «своим *ашрамам*» как необходимое условие должного по-

¹³ 66, 374; ср. 23, 156—168; 67, 96—97; 21, 28, п. 3; 22, 126, п. 3. ¹⁴ 526, 127 и сл.; 23, XXXIV и сл.; 376^a; ср. работы Р. Мукерджи (BV, 154). М. Даса (VB, I, 225), Р. Айенгара (VB, II, 474) и др. ¹⁵ Впрочем, как полагает М. Винтерниц (729, 216), отнюдь не в своем терминологическом значении.

движничества и познания Атмана. Шв VI.21 говорит о «стоящем над *ашрамами*» (*атьяшрамин*) — здесь, возможно, имеется в виду 4-я *ашрама санньясинов*, противопоставляемая трем первым¹⁶ (ср. также аналогичный образ в Кайвалья упанишаде 5 и 24)¹⁷. Вместе с тем перечисление всех четырех *ашрам* характерно уже для более поздних упанишад. Такова, прежде всего, специально посвященная этому институту Ашрама упанишада, соответственно перечисляющая их в своих четырех главах. Все четыре *ашрамы* называют Калагнирудра 2; Джабала 4, Нрисинхапурватапаниа V.10; первые три — Арунея 2 и т. д. Понятие *ашрамы* употребляет Гаудапада в своей *карике* на Мандукья упанишаду (II.27; ср. III.16).

Таким образом, анализ главных упанишад показывает, что в отличие от более поздних текстов учение об *ашрамах* еще не достигло здесь своего завершения. Как правило, тут в соответствии с дидактической функцией текста делается упор на состояние ученичества или же — в связи со спецификой учения упанишад — на противопоставление домашней жизни отречению. При этом отдельные понятия еще лишены здесь терминологической определенности, выработавшейся в дальнейшем, или вовсе отсутствуют. Так, *брахмачарья*, *брахмачарин*, пожалуй, наиболее часто встречающееся в литературе упанишад среди обозначений отдельных *ашрам*¹⁸ (ср. помимо Бр и Чх также Та I.4.2; Кат I.2.15; Мт V.2; Му II.1.7; III.1.5; Пр I.2; 13; 15 и др.), зачастую употребляется (как, возможно, в Му) в значении «подвижничество», «воздержанность» или же обозначает ученичество в более общем смысле, имея в виду лиц, стремящихся постичь высшую мудрость, независимо от своего возраста и общественного положения (напр., ученичество пятерых домохозяев в Чх V.11 и сл.). Понятие *грихастха* в ранних упанишадах вообще не встречается, появляясь лишь в более поздних (Нрисинхапурватапаниа V.10, Арунея 2; Калагнирудра 2; Ашрама 2; ср. также Джабала 4) и заменено здесь другими оборотами (напр., *махашала*). То же относится и к *ванапастха* — ср. Нрисинхапурватапаниа V.10; Арунея 2; Калагнирудра 2; Ашрама 3 и др.; с другой стороны — описательные выражения в Бр VI.2.15 и Чх V.10.1. Не установилось здесь и обозначение четвертой стадии¹⁹, несмотря на достаточно четкое определение близких к ней состояний (напр., в Бр и Чх). Как уже говорилось, в этой связи употреблялось, в частности, понятие,

¹⁶ Ср. 82, II, 266, п. 6; 70, 75; 71, 43. ¹⁷ Ср. 66, 928. ¹⁸ Ср. СУВ, 642—643. ¹⁹ Ср., в частности, 729, 217—218; 656, 36—37 о неразличении 3-й и 4-й *ашрам* в достаточно старой, по мнению М. Винтернитца, Кантхашрути (II, 3) и в Кундика упанишаде. Ср. 439а.

связанное с идеей ухода из дома, отправления в путь (праггај — Бр IV.4.22; 5.2; Мт VI.28); оно, впрочем, могло выступать и в более нейтральном значении (напр., Чх VIII.8.3 и др.; Пр VI.1 и т. д.) и даже относиться к отрицательным персонажам (Мт VII.8). Более специальный характер носили производные от *parivraj* (напр., *паривраджака*), связанные с идеей странничества (Кау II.15; ср. также Бр III.3.1). Как обозначение 4-й стадии они встречаются уже позднее, напр., Джабала 4, 5; ср. Ашрама 4, Арунея 5 и т. д. Аналогичный характер носит и *yati* (идея самообуздания, сдерживания страстей) — ср. Кау III.1; Му III.1.5; 2.6 и терминологически более точное употребление в Нрисинхапурватапаниа V.10; Калагнирудра 2 и др. Как уже говорилось, идея 4-й стадии могла, по-видимому, выражаться и понятием *атьяшрамин* («стоящий над *ашрамами*»). Наконец, должно быть позднее, приобретает терминологическую точность и ставшее впоследствии основным обозначением 4-й стадии *санньясин* (идея отречения). Интересно заметить, что в ранних текстах это понятие связывалось с *йогой* (ср. в обоих случаях — Мт VI.10 и Му III.2.6 <57>; ср. Кайвалья 4) и появляется оно в более специальном значении четвертой *ашрамы* сравнительно позднее, напр., в посвященной этой стадии упанишаде «Атхарваведы» (Санньяса; ср. также Джабала, 5).

Ввиду неоднородности разных упанишад, при описании их историко-культурных реминисценций желательнее, по-видимому, начинать с объединения последних не по тематике, общей для ряда текстов, а по отдельным текстам с целью определить, в какой мере влияют особенности их композиции и содержания на характер сообщаемых сведений. Ниже будут отмечены некоторые из них, начиная с Чхандогья²⁰.

Среди картин домашнего быта в Чх²¹ выделяется глава о бедняке Ушасте: он жил со своей женой в крайней нужде в области Куру, опустошенной градом, и, чтобы не умереть голодной смертью, вынужден был просить бобы, оставшиеся от трапезы богача (I.10; ср. также о милостыне в IV.3.5; VIII.8.5). В V.24.5 содержится образ голодных детей, собравшихся вокруг матери. С другой стороны, здесь выступает богатый даятель Джанашрути, «готовивший много пищи», построивший приюты для нуждающихся (IV.1.1) <58> и подносящий Райкве в дар коров, золотое украшение, колесницу, запряженную мулами, свою дочь и, наконец, отдельную деревню (IV.2) <59>. Повозка с мулами, золотое украшение и рабыня (*даси*) упоминаются и ниже как знаки благополучия (V.13.2; ср. 14.1; 15.1). Дальше в этой же связи названы

²⁰ Ср. 526, 127 и сл.; 23, XVI. и сл. ²¹ Ср. 23, XVI и сл.

коровы, лошади, слоны, золото, рабы, жёны, поля, дома (VII.24.2)²². Об участке поля (*кшетра*) говорится также в VIII.1.5 (ср. о стране в целом — *janapada* — там же и в V.11.5)²³, о деревнях — в V.10.3; VI.14.2; VIII.6.2. Идеал домашней жизни выражен в неоднократных пожеланиях «полного срока жизни», блеска, потомства, скота, славы — II.11.2; 12.2; 13.2; 14.2; 15.2; 16.2; 17.2; 18.2; 19.2; 20.2 <60> — ср. IV.11.2; 12.2; 13.2; VII.3.1; 14.1, а также о 116 годах жизни в III.16.7.

В Чхандогье отражен обычай почтительного отношения к родным (отцу, матери, брату, сестре), к наставнику и брахману (VII.15.1)²⁴. Не исключено, что в упоминании о жене Ушасты Атики (1.10.1) — это не собственное имя, а обозначение совсем юной девушки, не достигшей половой зрелости (толкование Шанкары)²⁵, в таком случае здесь можно усмотреть свидетельство о детских браках. Среди других свидетельств о положении женщин — слова матери Сатьякамы, бывшей в юности служанкой и не знающей, кто отец ее сына (IV.4.2). В другом месте идет речь о родных, собравшихся вокруг ложа умирающего (VI.15.1); упомянуты некоторые детали погребения, в частности крюк, которым сгребают останки (VII.15.3). Среди свидетельств о правовых нормах интересна ссылка на распространенный в древнеиндийской судебной практике обычай «божьего суда» — таково упоминание о раскаленном топоре, к которому прикасается подозреваемый в воровстве (VI.16).

Неоднократно упоминается здесь домашний скот (ср. II.6; 11.2; 12.2 и др.); по отдельности названы также козы, овцы, коровы (ср. также IV.2), лошади (II.6.1; 18.1). Особо говорится о «времени сгона коров» (II.9.4), о пастьбе коров (IV.4.5; 6.1; 7.1; 8.1; ср. VI.8.3). С коневодством связан образ лошади, вырывающей колышки, к которым привязаны ее ноги (V.1.12; ср. VI.8.3; VII.24.2; VIII.13.1, а также Бр VI.1.3); другой образ — привязанная за веревку птица (VI.8.2). Упоминается молоко (в образе «молоко речи» — 1.13.4; II.8.3), сбивание молока (VI.6.1), масло (IV.15; ср. VI.6.1), мед и пчелы (в образе улья — III.1—10; ср. VI.9.1; см. также о молоке и меде в V.2.4). В связи с земледелием названы культуры риса, ячменя, горчицы, проса — III.14.3 <61>.

Из предметов домашнего обихода упомянуты ларец (III.15.1; 3), одежда (V.2.2; ср. Бр II.3.6; VI.1.14; Кау II.15; Та I.4.2), всевозможные наряды (VIII.8.2—3; 9.1—2), благовония и гирлянды (VIII.2.6), зеркало (VIII.7.4), сосуды и чаши (V.2.7; ср. VIII.8.1). Названы также мост (VIII.4.1—2),

²² 23, XX—XXI. ²³ Ср. 222, 50. ²⁴ Ср. 23, XVII и сл. ²⁵ Ср. 82, 1, 18, п. 2; 23, 72; ср. 526, 130.

колесница и части колеса (VII.15.1; ср. IV.2.1; 2; V.13.2 и др.); изделия из глины, золота и железа (ножик для ногтей — ср. VI.1.4—6), задвижка (II.24.6). Отдельные реминисценции указывают на соответствующие ремесла, напр., скрепление золота — солью (бурой), серебра — золотом, олова — серебром, свинца — оловом, железа — свинцом, дерева — железом и кожи — деревом — IV.17.7 <62>. Среди музыкальных реминисценций помимо неоднократных упоминаний о ритуальном пении (ср. I.1.9; 2.13—14; 3.1 и сл. и др.) названы пение и игра на лютне (*вйна* — I.7.6), пение и музыка (VIII.2.8). Подчас идет речь о развлечениях (ср. VIII.12.3) и играх — о беге вперегонки и натягивании лука — I.3.5 <63>, об игре в кости (IV.1.4; 6; 3.8) ²⁶.

В Брихадараньяке упомянут глава рода и его подчиненные — I.3.18 <64>; ср. IV.3.33. В II.4.1 и IV.5.2 говорится о разделе имущества между двумя женами мужем, уходящим из дома. Перечисляя свои богатства, Гаутама называет в VI.2.7 золото, коров, лошадей, рабынь, приближенных, одеяния <65>. В I.4.17 говорится о стремлении к жене, к производству потомства и богатству <66> (ср. II.4.5 и IV.5.6; III.5.1; IV.1.6; 4.22; VI.1.6). Заключительный раздел упанишады (VI.4—7 и сл.; 14 и сл.; 24 и сл.) содержит ряд предписаний, касающихся общения с женой, приобретения желаемого потомства и обращения с новорожденным сыном (ср. также о кормлении новорожденного маслом и материнским молоком — I.5.2; о новорожденном сыне — III.9.22; упоминание об отце и матери — IV.1.2—7; 3.22). Некоторые свидетельства здесь более непосредственно затрагивают положение женщин. Из двух жен Яджнявалкьи одна, Катьяяни, наделена лишь «знанием, свойственным женщинам», другая, Майтрейи, способна беседовать о Брахмане (IV.5.1) <67> и, стремясь к истинному знанию, становится ученицей своего супруга. Женщина оказывается здесь и в положении спорящей стороны — одним из оппонентов Яджнявалкьи выступает Гарги Вачакнави; она задает ему ряд вопросов, но, как и другие брахманы, вынуждена умолкнуть (III.8; ср. VI.4.17, где идет речь о рождении ученой дочери). С другой стороны, VI.4.7 допускает при определенных обстоятельствах насилие мужа над женой <68>.

Действие упанишады часто происходит при царском дворе; при этом изображается соответствующая обстановка — напр., диспут брахманов при дворе Джанаки, обещавшего победителю щедрую награду — тысячу коров и десять тысяч *над* (*пада* — ок. 9,48 г) золота (III.1.1 и сл.; ср. IV.1.1—2 и

²⁶ Ср. в этой связи 479; 504; 243; 21—26; 562 и др. (ср. также 732, 13).

сл.; 3.1 и сл.). В II.1.18 говорится о передвижении царя с подданными по своей стране <69>, в IV.3.37—38 — о встрече надзирателями, судьями, возницами, деревенскими старостами <70> подъезжающего царя и о проводках ими отъезжающего. III.9.26 упоминает о ворах.

Среди домашних животных названы корова и бык, кобыла и жеребец, ослица и осел, коза и козел, овца и баран (I.4.4). Ср. также о коровах — III.1.1—2; 4.2; IV.1.1 и сл.; 3.14—16; 33; V.8; VI.2.7; 3.6; 4.18; о лошадях — III.4.2; VI.1.13; 2.7; о слоне как вьючном животном (V.14.8). В I.4.10 говорится о пользе, приносимой животными человеку (ср. I.4—6; 5.2). Упоминаются мед (ср. название I раздела, а также II.5), очищенное масло (VI.3.1; ср. VI.4.12), смесь кислого молока, меда и масла (VI.3.13; ср. 4.14—19; 24; 25). Названы десять возделываемых злаков — рис, ячмень, сезам (ср. VI.4.17), бобы, просо, чумиза, пшеница, чечевица, горох, вика — VI.3.13 <71>. Ср. также о рисе, приготовленном в молоке, в воде, с очищенным маслом, с мясом и т. п. (VI.4.13—19). Как и в Чх, часто говорится о еде и питье в целом (I.2.5; 3.17; 18; IV.5.11; V.9 и др.). Среди отдельных сооружений и предметов названы мост (IV.4.22), колесница (IV.2.1; 3.10; ср. IV.3.35; V.10), корабль (IV.2.1). В IV.4.4 говорится о ремесле золотых дел мастера, обрабатывающего кусок золота <72>. Упоминаются нож в ножнах (I.4.7; ср. III.3.2), лук и стрелы (III.8.2); сосуд (VI.3.1; 4.13; 24; ср. VI.4.12; ср. 4.19); чаша (VI.3.1; ср. 3.13); ложка, мутовка (VI.3.13) <73>. Образ *пурushi* сравнивается с одеянием цвета шафрана, с белой овечьей шерстью, с кошенилью — II.3.6 <74>, а среди его творений в IV.3.10 названы колесницы, упряжные животные, водоемы, лотосные пруды, реки. Помимо ритуального пения (I.3.2 и сл. и др.) здесь также говорится об игре на музыкальных инструментах — барабане, раковине, лютне (*дундубхи*, *шанкха*, *вина* — II.4.7—9; IV.5.8—10). Ниже, в V.10 упоминается *ламбара* (вид ударного инструмента) и барабан (*дундубхи*).

Каушитакки содержит упоминания о главе рода и его родичах (IV.20) <75>, об обращении отца с сыном (II.11) и сына — с умирающим отцом (II.15), о награде за наставление (IV.1; ср. Бр III.1; IV.1), о выпрашивании милостыни (II.1—2). Здесь названы различные преступления — воровство, умерщвление зародыша, убийство родителей (III.1) <76>. Упомянуты скот (II.8), коровы (II.11), масло (II.3; 4), пища (I.7; II.9). Среди различных предметов названы колесница и ее колеса (I.4; III.8), топор (II.11), нож и ножи (IV.20), сосуд (II.7; ср. 15), трон (I.3; 5), ложе и его части (I.3; 5), притирания, венки, одежды, благовонный порошок (I.4) <77>.

Тайттирия называет среди традиционных семейных обязанностей гостеприимство (ср. III.10.1); близость с женой, продолжение рода (I.9.1) <78>; почитание отца и матери, как бога (I.11.2). Среди мирских благ перечисляются одежда, коровы, еда, питье, шерсть, скот (I.4.2; ср. о пище — II.2.1; 8.1; III.7—10); в других местах — пища, потомство, скот, свет божественного знания, слава (III.6—9).

В Катхе (I.1.23—24) Яма предлагает Начикетасу как высшие земные блага сыновей и внуков, которые проживут сотню лет, скот, слонов, коней, золото, обширные угодья, богатство, долгую жизнь. Здесь говорится о благотворительности (I.1.1—2) и гостеприимстве (I.1.7—9; ср. II.2.2); упомянуты также коровы и молоко (I.1.3), зерно (I.1.6), пища и подливка (I.2.25); приводятся образы коней, колесницы, поводыев, узды (I.3.3—9; ср. I.1.25; 26), моста (I.3.2), «врат града» (II.2.1). Здесь говорится и о развлечениях — о красавицах²⁷, едущих на колесницах в сопровождении музыки, о танцах, пении (I.1.25—26).

Шветашватара перечисляет блага, которым не должен вредить Рудра, — детей, потомство, коров, коней (IV. 22). Среди образов этой упанишады названы сезамовое масло в зернах сезама и масло в сливках (I.15); мост (IV.19); «врата града» (III.18); зеркало (II.14); светильник (II.15); стрела (III.6); кожа (VI.20); палка, поддерживающая старика (IV.3).

Майтри повествует о привязанности к сыну, жене, семье (VI.28); с другой стороны — о царе, посадившем на царство сына и ушедшем в лес (I.2). Здесь упомянуты масло (VI.26), мясо, рис и другие виды пищи (VI.36), вино (*madiga* — IV.2), пища в целом (II.6; III.5; V.1; VI.10—14; 17; 36; 37). На отдельные ремесла и занятия указывают образы колеса, вращаемого гончаром (II.6; III.3; ср. VI.22; 24); железного шара, обрабатываемого кузнецом (III.3; ср. VI.27). Здесь говорится о поисках минералов (VI.28), о ловле рыб рыбаком (VI.26; ср. VI.30 о птице в сетях). Упоминаются мост (VII.7); безводный колодец (I.4); кони, колесница, поводыя, кнут, возничий (VI.6); лук и стрела (VI.24; ср. 28); ларец (III.4; ср. VI.27); бронзовый сосуд (VI.22); колокольчик (VI.22); светильник (VI.35); мутовка (VII.11). Встречаются свидетельства об искусствах; ср. упоминания о танцорах, актерах, изгнанных с царской службы, и других лицах, занятия которых порицаются (VII.8) <79>; о разрисованной стене (IV.2).

Можно заключить, что количество интересующих нас

²⁷ Д. Р. Чанана (222, 200, прим. 51) сопоставляет их с рабынями (*дасу*).

здесь реминисценций примерно пропорционально объему соответствующих текстов (независимо от их стихотворного или прозаического характера). Больше всего таких свидетельств в Чх и Бр; затем следуют Мт, Кау, Кат, Шв, Та. Совсем немного их в Му (ср. I.2.3 — о гостеприимстве, II.1.7 — о рисе и ячмене, I.1.8 — о пище, II.2.3—4 — о луке и стрелах, II.2.6 — о колесе, II.2.10 — о ларце), Айт (ср. II.3 — о кормлении ребенка, I.2.2; III.3 — о корове и лошади, I.3.1 и сл. — о пище), Пр (ср. I.14 — о пище, II.1 и VI.6 — о колеснице и колесе с его частями), и они практически отсутствуют в Ке, Ише, Ман.

Ознакомление с упанишадами показывает, что сообщаемые ими сведения по характеру своего содержания и по сочетанию друг с другом отличаются специфичными особенностями в различных текстах. Так, Чх свойственны более детальные описания быта ученика, более широкое привлечение отдельных реалий в качестве иллюстраций к поучениям. Бр в большей мере останавливается на обрядности, связанной с отношениями между мужем и женой и обращением с новорожденным, на социальном положении женщины; сравнительно чаще здесь описывается обстановка царского двора. Реминисценции Та более строго ограничены кругом домашней жизни; Мт выделяется своими сведениями о различных ремеслах и профессиях, в частности о танцорах, странствующих актерах, наемниках, членах отдельных сект, которые осуждались ортодоксальным индуизмом.

При дальнейшем источниковедческом анализе следует учитывать, что отдельные реминисценции выполняют в текстах упанишад различные функции. Некоторые из них прямо связаны с ходом действия (напр., быт бедняка Ушасты и богача Джанашрути в Чх; сцены при дворе Джанаки, отношения Яджнявалкьи с женами в Бр; сведения о благотворительности, гостеприимстве в Кат). Другие являются составной частью поучений упанишад, как бы вплетаясь в ткань рассуждения (напр., упоминания о домашнем скоте в Чх; о семейных обязанностях — в Бр; об отношениях между отцом и сыном, о троне и ложе — в Кау; о порицаемых занятиях — в Мт). Наконец, большинство свидетельств связано с системой образов, выступает как материал для сравнений и аллегорий в повествовательных частях и, пожалуй, еще чаще — в рассуждениях упанишад. В Чх это, например, образы молока, пчелиного улья, зерен, ларца, игры в кости; детей, собравшихся вокруг матери; коня, рвущего привязь; в Бр — ножа в ножнах, лука и стрел, музыкальных инструментов; в Кау — колесницы и колес; в Кат — колесницы; в Шв — моста; в Мт — гончарного круга, птицы в сетях, безводного колодца и т. д.

Очевидно, наиболее ценны в источниковедческом отношении сведения первого и отчасти второго рода, по-видимому наиболее непосредственно отражающие среду, в которой возникли и начали функционировать ранние упанишады. Таковы сцены, рисующие обстановку при царском дворе с учеными диспутами, дарами брахманам и т. д. (Бр, Кау); сцены домашней жизни, связанные с традиционными принципами семейного долга (отношение к родителям, жене, детям), гостеприимства, подачи милостыни и позволяющие сопоставить данные Бр, Чх, Кау, Та, Кат с материалом законодательной литературы (*дхармашастры, грихьясутры*). Весьма интересны данные о положении женщины, свидетельствующие, в частности, о ее имущественных правах, об отношении к мужу, об участии в ученых беседах (образы Майтрейи и Гарги в Бр; ср. также образ Умы в Ке III.12—IV.1, доставившей богам истинное знание)²⁸. Специального рассмотрения заслуживают и отдельные упоминания Бр и Чх о рабстве: Бр IV.4.23 — обещание Джанаки отдать Яджнявалкье в рабство жителей Видехи <80>; VI.2.7 — о рабынях в имуществе Гаутама; Чх V.13.2 и VII.24.2 — *даси* в аналогичных контекстах²⁹. Интересны многочисленные упоминания ранних упанишад о скоте, прежде всего коровах, о земледельческих культурах (Бр, Чх, Кат, Му), о различных видах пищи и домашней утвари, в частности жертвенной (Бр, Чх, Кау, Мт), о нарядах и развлечениях (Чх, Кау). Вместе с тем историком могут быть использованы и отдельные образы и аллегории упанишад, прежде всего неоднократно повторяющиеся и, по-видимому, носящие отнюдь не случайный характер. Таковы, например, упоминания о мосте (Бр, Чх, Шв, Кат, Мт), городских воротах (Чх, Кат), колеснице (Бр, Чх, Кау, Кат, Мт, Пр), стреноженной лошади (Чх, Бр), пчелах и меде (Чх), луке и стрелах (Бр, Шв, Мт, Му), различных ремеслах (Чх, Мт), музыкальных инструментах (Бр, Чх).

Как мы видим, названные выше свидетельства в подавляющем большинстве отражают, с одной стороны, стадии жизни брахманов, их домашний, хозяйственный, ритуальный быт и, с другой стороны, быт царей и царских родичей, т. е. членов воинского сословия, их участие в интеллектуальной жизни древней Индии. Таким образом, они подводят нас к весьма важному для историка кругу проблем, связанных с сословным делением древнеиндийского общества. В рамках данной проблематики — до сих пор во многом не решенной

²⁸ См. 579, 61; 317, 185—186; 514, 92 и сл.; 331, 168—171; 614, 175—179 и др. (ср. VB, II, 134, 135, 471). Ср. также 725; 303; 237, 17 и сл.; 529.
²⁹ Ср. 222, 5 и сл. (предисловие Г. М. Бонгард-Левина и Г. Ф. Ильина), а также литературу вопроса на стр. 227 и сл.

и требующей специальных исследований³⁰ — мы остановимся здесь лишь на некоторых сторонах одного вопроса — о том, как отразилось это деление на сословия (*варны*) в интересующих нас текстах³¹.

Непосредственные свидетельства о *варнах* в упанишадах сравнительно немногочисленны. Тем не менее они весьма интересны, хотя бы уже потому, что принадлежат к числу древнейших свидетельств подобного рода. Это во всяком случае относится к Брихадараньяке и Чхандогье, созданным, как уже говорилось, по-видимому, около VIII—VI вв. до н. э., т. е., как можно полагать, относительно раньше законодательной литературы *сутр* и *шастр*, служащей основным источником изучения социального строя древней Индии³².

Соображения, приведенные в начале этой главы, а также состояние наших знаний о традиции упанишад определяют круг проблем, с точки зрения которых представляется целесообразным рассматривать сведения этих текстов о *варнах*³³. Прежде всего, подобные свидетельства, как и другие данные о социальной жизни, необходимы для реконструкции той обстановки, в которой появились упанишады, иначе говоря, для заполнения многочисленных лакун в индийской истории первой половины I тысячелетия до н. э. Другая проблема — характер и степень участия тех или иных *варн* в традиции упанишад — непосредственно связана с задачами изучения самого текста. Впрочем, любые суждения по этому поводу неизбежно затрагивают и более общие вопросы, ибо, естественно, предполагают оценку культурной и социальной роли отдельных общественных групп, их мировоззрения и взаимоотношений в соответствующую эпоху.

Исследование этого круга проблем также наталкивается на серьезные трудности из-за состояния источников — отсутствия надежных исторических данных, которые мы могли бы с уверенностью отнести к тому же периоду. Вместе с тем уже при непосредственном ознакомлении с реминисценциями упанишад представляется возможным допустить отдельные (пусть гипотетичные) выводы. Так, в Бр I.4.11 и сл. изложена легенда о происхождении из Брахмана ипостасей трех остальных *варн* (*кшатра*, *виш*, *шудра*) и указаны некоторые функции последних. Брахман, будучи вначале одним и же-

³⁰ См. КИ, 340 и сл. (библиографию вопроса), а также отдельные статьи указанного сборника. ³¹ См. 207. ³² См. выше, гл. I. Ср. также точку зрения П. Кане (475, I, XI), который склонен датировать ранние упанишады периодом до 1000 г. до н. э., а ранние *сутры* — с 800 г. до н. э.

³³ Среди многочисленных работ, в том или ином плане использующих данные упанишад о *варнах*, назовем 579, 59 и сл.; 553, 143; 526, 129; 608, 116 и сл.; 119; 23, XXIV и сл.; 645, 44 и сл.; 68 и сл. и др.

лая расширяться, творит из себя «еще лучший образ» — *кшатру* (персонификация *варны* кшатриев) или тех, кто является кшатриями среди богов. «Поэтому нет ничего выше *кшатры*». Однако, хотя брахман и воздает честь кшатрию, последний должен помнить, что брахман — его источник и последнее прибежище, и не оскорблять его. Все еще не расширяясь, Брахман последовательно творит из себя *вишн* (персонификация вайшьев), Пушана или землю, которая питает все сущее (персонификация шудр), и, наконец, еще лучший образ — *дхарму* (закон, добродетель), царя царей, выше которого ничего нет. Итак, каждая из *варн* имеет свою божественную ипостась³⁴. Следует отметить, что здесь же (I.4.13) термин *варна* использован в значении социального подразделения (*варна* шудр). Это единственный, насколько можно судить, случай такого употребления в ранних упанишадах, и любопытно сравнить его с первоначальным, по-видимому, значением этого слова в тех же текстах (ср. Та I.2.1; Шв II.13; IV.1; Му I.1.6 и др.)³⁵. Не раз характеризуются в упанишадах основные функции брахманов (Бр III.1.1 и сл.; Чх V.11.2; Мт VII.10 и др.). Следует сказать, что брахманы, в согласии с традицией, неоднократно выступают как жрецы, исполнители ритуальных обязанностей, домохозяева (ср. Чх V.11.1), наставники (напр., Удалака); кшатрии же — как цари³⁶. При этом ряд сообщений позволяет поставить вопрос об участии брахманов и кшатриев в традиции упанишад. С одной стороны, мы узнаем о существовании учений, передававшихся лишь в среде кшатриев, и, возможно, в определенный период неизвестных брахманам. Во всяком случае, большая роль кшатриев в передаче учения упанишад очевидна. Кшатрий царь Аджаташатру обучает брахмана Гаргью Балаки (Бр II.1; ср. Кау IV.1 и сл.; 19), замечая, впрочем, что такое обучение противоречит обычаю (Бр II.1.5). Сходным образом и в Чх кшатрии часто соперничают с брахманами, выказывая себя более сведущими в высшем знании. Так, кшатрий Правахана Джайвали обнаруживает более глубокое понимание *самана*, чем его собеседники — брахманы (I.8—9). Тот же Правахана наставляет самого Гаутаму (или Удалаку), т. е. одного из крупнейших брахманских авторитетов, передавая ему учение о пяти огнях. При этом Пра-

³⁴ Ср. 371. ³⁵ Ср. SUB, 823—824. Ср. игру значениями *варна* в связи с цветовой символикой *варн* в более позднем тексте — Ваджрасучика 4: «брахман — белого цвета, кшатрий — красного цвета, вайшья — желтого цвета, шудра — черного цвета» <81>. ³⁶ О традиционном противопоставлении брахманов кшатриям в связи с теорией Ж. Дюмезиля, соотносившего первые три *варны* соответственно со жреческой, воинской и экономической (животноводство, земледелие, торговля) функциями, ср. 334, 265 и сл.

вахана замечает, что до Уддалаки «знание это никогда не переходило к брахманам... это учение принадлежало лишь *кшатре*» (V.3.7; ср. ту же сцену в Бр VI.2.8). Возможно, здесь содержится намек на определенную традицию, существовавшую в среде кшатриев. Не исключено, что среди них получило развитие и восходящее к «Ригведе» учение о «пути богов» и «пути отцов». Шесть брахманов, «великих знатоков вед», и среди них Уддалака Аруни обращаются к царю Ашвапати Кайкее как знатоку Атмана (Чх V.11 и сл.)³⁷. Все это представляет собой интересную параллель к раннему буддизму (Будда — тоже кшатрий; ср. ниже, гл. VIII) и джайнизму, к нравоучительным диалогам «Махабхараты»³⁸, и, возможно, связано с определенной реакцией против брахманского авторитета в кругах кшатриев около середины I тысячелетия до н. э.³⁹. Однако вопрос этот требует очень осторожного подхода. Прежде всего, совершенно очевидна генетическая связь упанишад с брахманской традицией самхит, брахман⁴⁰, еще в большей мере — араньяк. С другой стороны, в упанишадах не раз встречается и обратная картина; напр., брахман Яджнявалкья, один из авторитетнейших персонажей упанишад, поучает как брахманов (Бр III), так и кшатрия Джанаку (Бр IV.1—3)⁴¹. С большей уверенностью можно утверждать, что упанишадам, как и буддизму, чужды отдельные кастовые предрассудки. В этом отношении, помимо уже упоминавшейся легенды из Бр I.4.11 и сл., трактующей все *варны* как ипостаси высшего начала, показателен и характер некоторых достаточно редких упоминаний упанишад о представителях низших сословий. Так, можно полагать, что *шудра* в Чх IV.2.3; 5 употреблено как синоним человека, недостойного приобщиться к знанию, — так называет Райква брахмана Джанашрути. В соответствии с брахманской традицией *чандала* упомянут в той же упанишаде как «нечистый» (V.10.7); с другой стороны, «нечистота» его перестает существовать для того, кто достиг высшего знания (V.24.4), а в III.16.7

³⁷ Ср. 445, 432 и сл.; 177, 111. ³⁸ Напр., XII, 9914 и сл.; 13764 и сл. Ср. 125, 1, 432 и сл.; II, 128 и сл. (см. 122; 123). ³⁹ Проблема эта остается дискуссионной. Некоторые исследователи (П. Дейссен, Р. Гарбе, И. Хертель и др.) склонны соотносить указанные черты с политической и идейной оппозицией кшатриев брахманству в период около середины I тысячелетия до н. э. Ср. 325, 17 и сл.; 372, 1 и сл.; 727, 202, п. 1; 680, 83 и др. (ср. BV, 102). Ряд возражений против данной точки зрения приводит А. Кейт (481, 492); ср. также 617, 5—19; 615, 22, 78—80 и др. А. Бозе (270) выдвигает теорию четырех типов морально-этических ценностей, соответствующих четырем *варнам* и поочередно преобладающих в разные периоды индийской истории, причем в период упанишад, по его мнению, преобладает брахманский идеал. ⁴⁰ В частности, уже здесь (напр., Sb, XI, б. 1) встречаются аналогичные указания на превосходство кшатриев. Ср. 727, 198 и сл.; 594, 143 и сл. ⁴¹ Ср. 540, 162.

в качестве образца благочестия упомянут Махидаса Айтарея, который, согласно традиции, был сыном брахмана и шудрянки⁴². Стремящийся к истинному знанию Сатьякама Джабала — сын служанки, которой неизвестно даже, от кого она его родила; он не может назвать учителю имя своего отца, и все же тот берет его в ученики, считая, что не-брахман не мог бы так говорить с ним, как говорил Сатьякама (IV.4.5), — в результате Сатьякама получает знание о Брахмане и сам становится наставником. Достойному поведению, таким образом, придается больше значения, чем самому происхождению. Кастовые предрассудки отступают на второй план и в некоторых других рассуждениях: «Поистине не ради брахманства дорого брахманство, но ради Атмана дорого брахманство,— говорит Яджнявалкья (Бр II.4.5; IV.5.6).— Поистине, не ради *кшатры* дорога *кшатра*, но ради Атмана дорога *кшатра*... Поистине, не ради всего дорого все, но ради Атмана дорого все». Приведенные примеры позволяют предположить, что главным упанишадам, как и некоторым другим поздневедийским текстам, по-видимому, свойственно новое, не столь ортодоксальное отношение к сословным различиям; факт этот, возможно, связан с некоторыми отмеченными в начале этой главы социальными процессами.

Здесь следует обратить внимание еще на один аспект изучения свидетельств о *варнах*, не ставший до сих пор предметом специального рассмотрения, хоть и имеющий, на наш взгляд, важное значение в источниковедческом плане. Как и другие упомянутые выше реминисценции упанишад, данные о *варнах* тесно связаны с характером изложения и во многом зависят от него. Чтобы оценить эту зависимость, желательно более последовательно провести разграничение соответствующих фрагментов текста. На примере ранних упанишад, прежде всего Бр и Чх (как наиболее значительных и содержательных), мы попытаемся показать, как варьируется описание отдельных *варн* в различных частях одного и того же памятника. Подобная характеристика сообщений о *варнах*, учитывающая некоторые особенности самого текста, должна, как нам кажется, принести пользу при дальнейшем использовании этих данных для исторического исследования.

По содержанию в упанишадах можно в пределах каждого памятника выделить две группы текстов, на различия между которыми нам уже приходилось ссылаться. Первую группу условно назовем «нарративными» текстами (N). Она объединяет сюжетно оформленное повествование, изложение опреде-

⁴² См. выше, гл. 11. Ср. 23, XXVI.

ленных событий, ситуаций, не заключающее в себе каких-либо догматических предписаний. Нарративные тексты обычно обрамляют отдельные поучения (композиционная функция), объясняют реалии культа (этиологическая функция) и т. д.⁴³ Таковы, напр., космогонические легенды (Бр I.2; 4.10—15; Чх II.23.2—3; Айт I.1—3); рассказ о споре богов с *асурами* (Бр I.3.1—16; Чх I.2.1—14); описание взаимоотношений ученика и учителя (Бр VI.2.1 и сл.; Чх IV.4—14; Та III.1—6) и др.

Вторую группу составляют «догматические» тексты (D). Имеется в виду собственно учение упанишад — как наставления в традиционных ведийских обрядах, так и достаточно отвлеченные поучения (о Брахмане, Атмане, жизненном дыхании и т. п.), сводящиеся обычно к провозглашению определенных тождеств, которые связывают воедино понятия из разных сфер человеческого опыта (см. подробнее ниже, гл. VI). Эти поучения часто сопровождаются рекомендацией соответствующего знания и почитания (*упасана*) подобных тождеств; при этом отдельные предписания призывают сочетать традиционную обрядность с должным знанием соответствующей символики⁴⁴. В качестве иллюстрации можно привести рассуждения о путях почитания Брахмана (Бр II.1.1—9), о сущности Атмана (Бр II.4; III.7.1—23; Чх V.12—18; VI.8—16); наставления в различных семейных обрядах (Бр VI.4.4—28), о «ветвях долга» (Чх II.23.1), о совершении огненной церемонии — *агнихотры* с должным знанием (Чх V.24.1) и т. д.

Разумеется, грань между нарративными и догматическими текстами весьма условна — отдельные отрывки носят смешанный характер. Однако в данном случае эта условность не является препятствием, ибо для каждого из интересующих нас свидетельств можно достаточно определенно отметить тот или иной тип контекста⁴⁵.

Ниже приводятся упоминания о *варнах* в Бр и Чх в том порядке, как они встречаются сначала в нарративных, затем в догматических текстах⁴⁶.

⁴³ Ср. 579, 36—37; 686, 50—52. ⁴⁴ Ниже эти разновидности догматического текста обозначены как D_e (наставления в традиционном, «внешнем» ритуале), D_i (наставления в должном почитании, т. е. «внутреннем» ритуале) и D_{ei} (смешанный тип). ⁴⁵ О нарративных и догматических элементах упанишад в связи с содержащимися в них свидетельствами о мифологии и ритуале см. ниже, гл. VI. ⁴⁶ Мы не указываем здесь каждое отдельное упоминание и учитываем лишь композиционно завершенный отрывок, независимо от числа и характера встречающихся в нем терминов. Нами учтены и случаи (ср. в первом же примере), когда в тексте употреблено, собственно, не название члена *варны*, а родственное ему более общее понятие.

Бр

1.4.11 и сл. Брахман (божественная ипостась, брахманства) создает *кшатру*, т. е. богов-кшатриев: Индру, Варуну, Сому и др.— «образ, который еще лучше», чем брахманство; *виш* (ипостась вайшьев), т. е. *васу*, *рудр* и другие божества, и, наконец, «*варну* шудр» — см. выше.

II.1.15. Слова царя Аджаташатру брахману Гаргье: «Противно обычаю, что брахман приближается к кшатрию, [чтобы учиться у него]».

II.1.18. Сравнение с «великим царем» и «великим брахманом» (нарративное отступление в дидактическом тексте).

III.1.1—2. Упоминание о брахманах из Куру и Панчалы (при дворе Джанаки).

III.8.1. Обращение к тем же брахманам.

III.8.12. То же.

III.9.18—19. Упоминания о тех же брахманах.

III.9.27. То же.

VI.2.8. Слова кшатрия Праваханы брахману Гаутаме относительно учения о «пяти огнях», которое «до сих пор... не пребывало ни с одним брахманом» (т. е. передавалось лишь среди кшатриев).

Чх

I.8.2. Обращение кшатрия Праваханы к трем брахманам: «Говорите сначала вы, почтенные. Я хочу послушать... брахманов».

IV.1.7. Упоминание о брахмане в словах стражника своему господину.

IV.2.3; 5. Презрительное обращение Райквы к Джанашрути (по-видимому, брахману): «Эй, шудра».

IV.4.5. Ответ брахмана Харидруматы Сатьякаме, не знающему о своем происхождении: «Не-брахман не мог бы так объяснить».

V.3.7. Сходные с Бр. VI.2.8 слова Праваханы Гаутаме о знании, которое «никогда не переходило к брахманам... принадлежало лишь *кшатре*».

VI.1.1. Слова брахмана, сказанные своему сыну: «Нет никого в нашем роде, кто... был бы брахманом лишь по происхождению».

VII.1.2; 4 и сл. Упоминания в числе различных дисциплин «военной науки» (*кшатравидья*), или «знания кшатриев».

Теперь перейдем к свидетельствам из дидактических текстов Бр и Чх. Представляется целесообразным рассматривать соответствующие упоминания, различая характер дидактики (последовательно для текстов D_e , D_{ei} , D_i).

D_e

Бр

VI.3.3. Ритуальные возгласения при определенных церемониях: «Брахманству благословение!.. *Кшатре* благословение!»

VI.4.12. Упоминание о брахмане, исполняющем обряд с целью отомстить сопернику.

VI.4.13. Запрещение мужчине или женщине низкой касты (*вришале*) прикоснуться к жене брахмана.

VI.4.28. О брахмане, сведущем в церемониях, связанных с рождением сына.

Чх

II.20.2. Заповедь «не попрекать брахманов», обращенная к человеку, обладающему определенным знанием (собственно, элемент D_e внутри D_i).

V.10.7. О людях, которые в зависимости от поступков, совершенных в прежнем существовании, возрождаются в «благом лоне» брахманами или кшатриями или в «дурном лоне» — собаками, свиньями или *чандалами* <82>⁴⁷.

V.10.9. Упоминание об убийце брахмана в числе других преступников.

VII.15.2—3. Об осуждении человека, грубого с брахманом.

VIII.14.1. Отрывок из ритуального возгласения: «Я — слава брахманов, слава царей, слава вайшьев...»

D_{ei}

Бр

VI.4.4. О брахманах, которые совершают совокупление, не обладая должным знанием (определенные аллегории, осмысляющие отношения между полами).

⁴⁷ Немногочисленные упоминания о *чандалах*, а также о *паулкасах* (ср. ниже, примеры из Чх V.24.4; Бр IV.3.22 и параллели из других упанишад), не являющихся *варнами* и составляющих более узкие социальные группы, использованы нами, ибо подобные свидетельства, как видно хотя бы из настоящего отрывка, находятся в тесной композиционной и смысловой связи со свидетельствами о *варнах* и служат иллюстрацией отмеченных ниже закономерностей.

V.24.4. О человеке, совершающем с должным знанием обряд *агнихотры*: если он «предлагает остаток пищи даже *чандале*, то совершает [тем самым] подношение Атману».

D₁

Бр

II.4.5—6 (= Бр. IV.5.6—7). Поучение Яджнявалкьи, согласно которому «не ради брахманства дорого брахманство, но ради Атмана дорого брахманство... Не ради *кшатры* дорогá *кшатра*, но ради Атмана дорогá *кшатра*... Это брахманство, это *кшатра*... это все — Атман».

III.5.1. Упоминание о брахманах, идущих к совершенству⁴⁸.

III.8.8. О брахмане, познающем высшую реальность (ср. предыдущий пример).

IV.3.22. О высшем состоянии, в котором «убийца — не убийца⁴⁹, *чандала* — не-*чандала*, *паулкаса* — не-*паулкаса*» <83>.

IV.4.21. О брахмане, идущем к совершенству.

IV.4.22. То же.

IV.5.6—7. = Бр II.4.5—6.

V.1.1. Об определенном знании, известном брахманам (ср. выше, прим. к III.5.1).

V.13.4. Отождествление жизненного дыхания (*прана*) с *кшатрой*.

Чх

VII.15.1. Отождествление жизненного дыхания с брахманом⁵⁰.

Приведенные примеры, как уже говорилось, представляют два типа текстов. Первый — нарративный — непосредственно

⁴⁸ В этом параграфе, вероятно, имеется в виду не обозначение *варны*, а «познавший Брахмана» (ср. 66, 220: «a knower of Brahman», 9, 48, п. 2; «celui qui est en possession de Brahman»). То же значение, очевидно, в Бр III.8.10; IV.4.23 и, возможно, в нижеследующих примерах — Бр III.8.8 и V.1.1 (ср. 66, 232—233, 280, 289: «knowers of Brahman», и т. п.; 67, 445: «die Weisen», 67, 446: «der Gottheilige»). ⁴⁹ Согласно толкованию Анандагири, здесь подразумевается «убийца брахмана», что вполне согласуется с контекстом. ⁵⁰ Ср. предыдущий пример (Бр V.13.4). Продолжение этого отрывка (VII.15.2—3) связано с «внешним» ритуалом (см. выше, стр. 116).

отражает действительность, внеположенную тексту упанишад, иначе говоря, среду, в которой создавались и функционировали эти памятники. Второй — догматический — отражает эту среду уже не непосредственно, а через призму определенных наставлений и рекомендаций, составляющих специфику ранних упанишад. Далее, сами эти примеры в зависимости от характера описания в них *варн* можно разбить на три группы.

В первом случае в той или иной форме констатируется различие между отдельными *варнами* (т. е. они противопоставлены друг другу). Это может быть выражено непосредственными указаниями (Бр I.4.11 и сл.; II.1.15; Чх V.10.7 и др.), а также с большей или меньшей степенью ясности вытекать из контекста (Чх I.8.2; VII.15.2—3 и др.). Здесь мы переходим к следующей группе свидетельств (граница между нею и первой весьма условна) — случаям, когда контекст не дает достаточных оснований допускать такое противопоставление (ср. Бр III. 1.1—2; III.9.18 и сл.; Чх IV.1.7 и др.). Наконец, третья группа — это случаи, когда противопоставление *варн* друг другу снимается, когда текст упанишады провозглашает несущественность различий между *варнами*, слияние их в высшем начале и т. п. (Бр II.4.5—6; ср. IV.3.22 и т. д.).

Несмотря на известную условность этой классификации, обращает на себя внимание определенная связь между типом текста и характером соответствующих данных⁵¹ (см. стр. 119).

Приведенная таблица наглядно показывает, что за вычетом нейтральных упоминаний (0), встречающихся во всех типах текста, противопоставление *варн* утверждается (+) лишь в текстах N и D_e и снимается (—) только в D_{e1} и D₁. Можно полагать, таким образом, что свидетельства, непосредственно повествующие о персонажах упанишад и противопоставляющие друг другу различные *варны*, достаточно ясно отражают в данном отношении господствовавшие в этой среде традиционные представления о *варнах*. То же относится и к свидетельствам о «внешней» ведийской обрядности (D_e), издавна принятой в тех же кругах и, по существу, являвшейся выражением соответствующего мировоззрения. В то же время сведения о том специфически новом, что внесли упанишады в индуизм, — о «внутренней» обрядности должного знания и почитания, рекомендуемой в качестве неременного спутника старой «внешней» обрядности (D_{e1}) или в качестве самостоятельной ритуальной процедуры (D₁), — как

⁵¹ Выделенные здесь три группы свидетельств обозначены соответственно: +, 0, —.

Бр					Чх				
Свидетельства	N	De	Del	D ₁	Свидетельства	N	De	Del	D ₁
I. 4. 11—13; 15	+				I. 8. 2	+			
II. 1. 15	+				II. 20. 2		+		
II. 1. 18	+				IV. 1. 7	0			
II. 4. 5—6				—	IV. 2. 3; 5	+			
III. 1. 1—2	0				IV. 4. 5	+			
III. 5. 1				0	V. 3. 7	+			
III. 8. 1	0				V. 10. 7		+		
III. 8. 8				0	V. 10. 9		+		
III. 8. 12	0				V. 24. 4			—	
III. 9. 18—19	0				VI. 1. 1	0			
III. 9. 27	0				VII. 1. 2 и сл.	0			
IV. 3. 22				—	VII. 15. 1				0
IV. 4. 21				0	VII. 15. 2—3		+		
IV. 4. 22				0	VIII. 14. 1		+		
IV. 5. 6—7				—					
V. 1. 1				0					
V. 13. 4				0					
VI. 2. 8	+								
VI. 3. 3		+							
VI. 4. 4			0						
VI. 4. 12		0							
VI. 4. 13		+							
VI. 4. 28		0							

правило, демонстрируют отказ от традиционного противопоставления *варн*. Для описываемых здесь воззрений все *варны* едины, нет различий между брахманами и кшатриями, между «чистыми» и «нечистыми» и т. п.

Другие ранние упанишады содержат гораздо меньше свидетельств о *варнах* (впрочем, примерно пропорционально своему объему) и сами по себе не дают еще достаточно материала для окончательных выводов. Вместе с тем в сумме немногочисленные их сообщения — что, видимо, не случайно — целиком соответствуют закономерностям, отмеченным для Бр и Чх:

Свидетельства	N	De	Dei	Df
Кау II.9. В ритуальном возгласении среди пяти «ргов» царя Сомы названы брахман и царь, поедающий «народ» или вайшьев <84>		+		
Кау II.19. О «противном обычаю» обучении брахмана кшатрием (ср. Бр. II.1.15 и др.)	+			
Та I.8.1. Упоминание о брахмане в ритуальном предписании		0		
Та I.11.3. Об оказании почета брахману		+		
Та I.11.4—5. О необходимости подражать брахманам		+		
Кат I.1.7—9. О надлежащем приеме гостя-брахмана		+		
Кат I.2.25. О высшем начале, Атмане, в котором поглощены и брахманство и <i>кшатра</i>				—
Кат I.3.17. О передаче учения в собрании брахманов		+		
Мт VII.8. О существовании недостойных, обучающихся у шудр	+			
Мт VII.10. Предписание брахману не изучать того, чего нет в ведах		0		

Свидетельства	N	D _e	D _{ei}	D _i
Му 1.2.12. О брахмане, достигающем отрешенности				0
Пр II.6. О брахманстве и <i>кшатре</i> , утвержденных в жизненном дыхании наряду с гимнами и жертвоприношениями ⁵²		+		

О том же свидетельствуют и примеры из других, более поздних упанишад. Ср. Чхагалея 1 и сл.—упоминание о брахманах (D_n, 0); Кайвалья 24—исполнение обряда освобождает от греха убийства брахмана (D_e, +; ср. параллели из Нрисинхапурватапаниа 5.4; Рамоттаратапаниа 4 и др.)⁵³; Парамаханса 4—алчный аскет становится *паулкасой* (D_e, +); Нрисинхапурватапаниа 1.3—запрет обучать жертвенным формулам шудру (D_e, +); Чулика 21—познавший Брахмана сливается с ним, будь он брахман или нет (D_i, —); Брахма 2—в высшем состоянии нет *чандалы* и *не-чандалы*, *паулкасы* и *не-паулкасы* (D_i, —; ср. Бр IV.3.22; 645, 82) и др. Эти свидетельства было бы, по-видимому, интересно использовать для сравнительной характеристики соответствующих упанишад.

Значение отмеченной закономерности, как нам представляется, состоит в следующем:

1. Она показывает особенности сообщений упанишад о *варнах* древней Индии, иначе говоря, характер подхода авторов источника к оценке окружающей их социальной среды. Мы видим, что оценка эта принципиально меняется в зависимости от того, описывает ли соответствующий текст данную среду непосредственно или через призму определенных догматических положений, образующих ядро учения упанишад.

2. Это специфическое сочетание в одном памятнике свидетельств, противопоставляющих *варны*, и свидетельств, отказывающихся от такого противопоставления,— важная черта упанишад как исторических источников, она должна быть учтена при анализе отдельных упомянутых выше вопросов в качестве необходимой предпосылки источниковедческого исследования. Можно предположить, что подобный подход применим и к другим произведениям древнеиндийской литерату-

⁵² В отличие от приведенного выше примера Кат 1.2.25 (D_i),—сообщение это, скорее всего, определяется контекстом как D_e,+ ⁵³ Ср. СУВ, 656.

ры⁵⁴. Не исключено, в частности, что для некоторых буддийских памятников также удалось бы установить определенную зависимость между типом текста и характером сообщений о *варнах*.

3. Упоминания о *варнах* не стоят изолированно от свидетельств о других сторонах социальной и культурной жизни, затронутых в упанишадах (*ашрамы*, семейные обязанности, отношение к знанию и т. д.) и получающих неодинаковую интерпретацию в соответствии с описанием разных сфер поведения. Отмеченная закономерность весьма существенна для характеристики мировоззрения авторов ранних упанишад, для лучшего понимания того нового, что внесли их предписания в индуизм (напр., специфики ритуала). К рассмотрению отдельных черт индуизма упанишад мы перейдем в следующей главе.

⁵⁴ Ср. 157, 113.

ГЛАВА VI

ИНДУИСТСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ И МИФОЛОГИЯ В УПАНИШАДАХ

Свидетельства, доставляемые ранними упанишадами, позволяют рассматривать эти тексты как важный материал для изучения определенного этапа в истории индуизма. Анализ их содержания в этом плане позволяет понять и более широкие проблемы исторического и культурного развития древней Индии.

Первостепенное значение упанишад в ряду индуистских источников никем не оспаривалось. Вместе с тем, как уже отмечалось в III главе, существуют расхождения в оценке соотношения упанишад с более древними частями ведийского канона, в который они формально входят в качестве заключительной части (*веданта*) наряду с самхитами и брахманами. В отличие от исследований, делающих акцент на различиях между этими текстами, на том новом, что внесли упанишады в индуизм (М. Мюллер, М. Винтерниц, С. Дасгупта, М. Хирянна, Р. Ранате и др.)¹, некоторые работы отмечают черты общности между теми же памятниками (Г. Ольденберг, А. Хиллебрандт, Х. Нарахари, Б. Чаттопадхья и др.)². Мы уже говорили о некоторых методологических предпосылках, отчасти позволяющих объяснить подобные расхождения, в частности о достаточно свободном выборе привлекаемых свидетельств. Действительно, история вопроса подтверждает, что обе точки зрения могут быть подкреплены соответствующими ссылками. Легко убедиться в том, что упанишады отнюдь не чужды ведийской мифологии и обрядности — об этом говорит уже предварительное ознакомление с такими, например, текстами, как Бр VI.3.1—6 и Чх V.2.4—8 (обряды и возгласения для «достижения величия»), Бр VI.4.4—28 (обрядность в супружеских отношениях и в обращении с новорожденным), Чх I.3.8—12 (о произнесении хвалебных гимнов), Кау II.7—11

¹ Их высказывания приводит Б. К. Чаттопадхья (302, 185, 190). Ср. 325, V и сл.; 727, 203 и сл.; 505, 218; 314, 1.29; 579, 6 и др. ² Ср. 8, 1; 431; 540; 302; 594; 250, 246 и др.

(почитание солнца, луны; обращение с женой и сыном) и т. д. И в то же время упанишады подвергают эти аспекты ведийской религии известной критике, модифицируют их, создавая до некоторой степени собственную мифологию и обрядность.

Так, на примере других частей упанишад нетрудно проследить воззрения, несколько отличные от воззрений самхит и брахман, ставящих в центр соблюдение ритуала. Характерна мысль о том, что одним лишь исполнением обрядов нельзя еще достигнуть Брахмана,— уже это определяет сравнительно более низкую оценку ритуальных, жертвенных церемоний, которые, хотя и допускаются, местами даже предписываются, но способны вести лишь по «пути предков». Обрядность в целом отходит на второй план; большее значение придается аскезе, подвижничеству (*танас*), обычно связанному с отказом от мирских благ и с жизнью в лесу и ведущему «путем богов» (см., напр., Чх IV.10.2; V.10.1 и сл., а также Бр VI.15—16). Согласно некоторым рассуждениям, как ни велика сила подвижничества, но если аскет предается ему хоть тысячи лет, не зная о «непреходящем» Брахмане, заслуги его «имеют конец», и он несчастен, уходя из мира. Лишь тот, по словам Яджнявалкьи, достигает истинного блаженства, кто уходит из мира, зная «непреходящего» Брахмана (Бр III.8.10). Итак, чтобы быть эффективным, подвижничество должно быть связано с почитанием высшего существа; и призыв к такому почитанию (размышлению, созерцанию), основанному на правильном знании, неоднократно повторяется в упанишадах.

Для оценки этих данных представляется целесообразным остановиться сначала на отдельных чертах распределения свидетельств о мифологии и обрядности упанишад³. На наш взгляд, это может помочь выяснению некоторых внутренних закономерностей в построении соответствующих текстов и послужить одним из шагов к более строгим сопоставлениям и выводам о характере мировоззрения упанишад.

Ниже мы рассматриваем текст упанишад лишь в качестве совокупности данных о системе индуизма, в которой выделены две стороны, условно обозначаемые как «миф» и «ритуал». Понятия эти употребляются здесь в несколько более широком, чем обычно, смысле. Под мифами понимается не только канонизированный повествовательный материал, не только сообщения об определенных ситуациях, но и более отвлеченные описания и догматические положения; под ритуалом же, помимо традиционно предписываемых обрядов,— другие, не столь строго регламентированные виды поведения, причем как

³ См. подробнее 205.

действия, направленные вовне, так и внутренние (мыслительные, психические) процессы⁴.

Следует оговориться, что предлагаемая здесь характеристика содержит некоторые совпадения с характеристикой, предпринятой в предыдущей главе, как в перечислении отдельных фрагментов текста (упоминаемых и в других местах работы), так и в использовании тех же признаков (нарративный или догматический способ изложения и «внешний», «внутренний» или смешанный характер обрядности). Вместе с тем в предыдущем случае рассматривался сравнительно узкий аспект содержания упанишад и в основу членения текста был положен способ изложения (N и D с последующей дифференциацией D). Здесь же в связи с охватом практически всего содержания памятника и стоящей перед нами задачей (попытаться выделить конкретные данные о мифе и ритуале, а затем установить и соотношение некоторых типов внутри мифа и ритуала — на примере Бр и Чх) представляется более целесообразным исходить из членения текста по принципу «миф» — «ритуал», упомянутые же выше признаки использовать уже для последующей дифференциации, условно проводимой с учетом лишь отдельных интересующих нас аспектов (D—N для «мифа» и e—i—ei для «ритуала»; см. ниже). Примеры приводятся выборочно: подробное их перечисление (особенно в части, касающейся мифологии) практически свелось бы к пересказу всего текста, в чем вряд ли есть необходимость⁵. Согласно изложенным соображениям, мы не ссылаемся на многочисленные параллели в других источниках и ограничиваемся лишь несколькими указаниями на сходные места, встречающиеся внутри самих упанишад.

Начнем с наиболее «мифологичных» сведений в обычном понимании этого слова, т. е. с сюжетно оформленных текстов, повествующих о богах, силах природы и т. п. (отдельные из этих сюжетов известны нам с некоторыми вариациями по

⁴ С этой точки зрения можно представить себе миф как некоторую языковую интерпретацию ритуала, а ритуал — как драматическую интерпретацию, «инсценировку» мифа. В нашу задачу не входит анализ сложной проблемы взаимосвязи ритуала и мифа как двух сторон одной деятельности. Заметим лишь, что устанавливаемая часто нерегулярность их соответствия (обилие ритуалов, не находящихся себе соответствия в мифологии, и мифов, не находящихся соответствия в ритуале) может корениться, по-видимому, не столько во внутреннем характере этой деятельности, сколько в различных условиях наблюдения над соответствующими ее сторонами (возможность непосредственного ознакомления, наличие письменной традиции и т. д.). Взаимоотношениям мифа и ритуала (понимаемых в обычном, более узком, значении) посвящен ряд исследований. Ср., напр., 180, 391 и сл., 431 и сл.; 305, 54 и сл.; 572; 450; 460, 284 и сл., 305 и сл.; 498; 497, 257 и сл.; 605, 183 и сл. ⁵ Ср. 9, X—XXVII; 17, VII—XXXVI; 21, XII—XXXII и др. См. Приложение 1Б.

памятникам ведийской и эпической литературы — брахманам, пуранам и др.).

Бр

Космогоническая легенда: творец, названный «голодом или смертью», создает воду, землю, огонь, солнце, ветер; части его тела образуют части света; он создает речь, гимны, жертвоприношения, людей, скот; наконец, превращает свое тело в коня, пригодного для жертвы, и совершает жертвоприношение (I.2).

Спор детей Праджапати — богов и асуров. Поразив злом различные жизненные силы (речь, обоняние, глаз, ухо, разум), певшие гимны богам асуры под конец терпят поражение от жизненного дыхания (прана). Рассказ о судьбе жизненных сил, «уведенных за пределы смерти» и ставших частями мироздания (I.3.1—16; ср. также VI.1.7—14).

Атман делит себя на две части — мужчину и женщину; он создает людей и другие существа, огонь и т. д. (I.4.1—8).

Брахман создает божества, четыре варны (брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр) и высший нравственный закон — дхарму (I.4.10—15).

«Действия», сотворенные Праджапати, вступают в спор; все они побеждены смертью, кроме «срединного дыхания». Соответствующий спор затевают и божества, высшим из которых оказывается ветер (I.5.21—22).

Легенда о мудреце Дадохьянче Атхарване, передавшем ашвинам «учение меда», наставление в божественной мудрости (II.5.16—19).

Описание путей, которыми идут после смерти люди, совершившие ашвамедху (III.3.2; ср. также V.10.1; VI.2.15—16).

Рассказ об основанных («вытканых») друг на друге мирах, начиная с воды и кончая мирами Брахмана (III.6.1).

Сведения об индуистском пантеоне — 3306 различных проявлений богов; 33 бога (8 васу, 11 рудр, 12 адитьев, Индра и Праджапати) и т. д. (III.9.1—9).

Об изначальной воде, сотворившей «действительное» (satyam), т. е. Брахмана. От последнего произошел Праджапати, а от Праджапати — боги (V.5.1).

Праджапати творит женщину и оплодотворяет ее (VI.4.2).

Чх

Борьба богов и асуров. Последние терпят поражение от жизненного дыхания, в образе которого почитается

удгитха — определенное жертвенное песнопение (I.2.1—14; ср. Бр I.3.1—16 и др.).

Рассказ об *удгитхе*, исполненной собаками (I.12).

Легенда о том, как, «согрев» миры, Праджапати творит из них «тройное знание» (т. е. три веды), из него — слоги *бхус*, *бхувас* и *свар* (землю, воздушное пространство и небо); из последних — священный слог *ом* (II.23.2—3; ср. IV.17.1—3).

Рассказ о Сатьякаме, которого поочередно обучают высшей мудрости боги, принимающие вид быка, огня, гуся и нырка (IV.4—9). Далее ученика Сатьякамы Упакасалу наставляют три жертвенных огня (IV.10—14).

Спор жизненных сил о превосходстве. Все они по очереди оставляют тело. Побеждает жизненное дыхание, без которого человек не может существовать (V.1.12—15; ср. Бр VI.1.7—14).

Описание различных путей, которыми идут люди после смерти (V.10.1—10; ср. Бр VI.2.15—16 и др.).

Праджапати обучает бога Индру и *асуру* Вирочану. Последний довольствуется недостаточным знанием. Индра же не успокаивается, пока не познает высшую истину (VIII.7—12).

Айт

Атман творит воду, свет, смерть и т. д. Божества превращаются в жизненные силы (огонь — в речь, ветер — в обоняние и т. д.). Атман проникает в тело (I.1—3).

Та

Из пищи происходят все земные существа (II.2).

Бхригу обучается мудрости у своего отца, бога Варуны (III.1—6).

Кат

Легенда о Начикетасе и боге смерти Яме (I.1—2).

Кау

Индра обучает мудрости Пратардану (III.1 и сл.).

Мт

Праджапати дает различные наставления божественным существам — *валикхильям* (II.3—IV.6).

Легенда о сотворении мира. Из первоначальной тьмы возникает Праджапати, из его частей — Рудра (Шива), Брахман и Вишну (V.2).

И т. д.

Надо отметить, что нередко в действии участвуют не сверхъестественные существа, а одни люди, между которыми ведутся беседы; поучения их обычно аналогичны поучениям божеств. В Бр это беседа брахмана Гаргьи Балаки с царем Аджаташатру (II.1), наставление уходящего в лес Яджнявалкьи (II.4; IV.5), диспут Яджнявалкьи с брахманами при дворе Джанаки, царя Видехи (III.1—9); его же беседы с самим Джанакой (IV.1—2 и 3—4); беседа Праваханы Джайвали со Шветакету, а затем с отцом последнего, Гаутамой (VI.2); можно упомянуть здесь и сведения о преемственности учителей, передававших из поколения в поколение учение упанишады (II.6; IV.6; VI.5). В Чх это, например, беседа двух брахманов, Шилаки и Чайкитаяны, с кшатрием Праваханой (I.8—9); история о бедняке Ушасти, явившемся к царскому двору и обучившем придворных жрецов (I.10—11); рассказ о шести великих брахманах, обученных кшатрием Ашвапати (V.11 и сл.), беседа Шветакету со своим отцом Удалакой (VI.1—16) и т. д.

Все эти «мифологические» тексты, как правило, не имеют самодовлеющего значения в повествовании. В тесной связи с учением упанишад они прежде всего выполняют дидактическую, иногда иллюстративную функцию. Так, споры богов и демонов-асуров демонстрируют превосходство жизненного дыхания; сведения о пантеоне подводят к представлению о едином Брахмане и т. д. Еще одна важная функция — этиологическая: космогоническая легенда в начале Бр призвана объяснить происхождение *ашвамедхи*, другая легенда — происхождение четырех *варн* и т. д. Надо отметить также композиционную функцию — имеются в виду главным образом беседы действующих лиц. Мотивы брахманов, ищущих истинное знание у кшатриев; Праджапати, обучающего своих детей, и т. д. служат обрамлением для определенной информации, играющей вполне самостоятельную, часто центральную роль в учении упанишад⁶.

Здесь мы обращаемся к другой категории мифа упанишад — к текстам, составляющим их догматическую основу. Сюда входят поучения об Атмане, Брахмане, *пуруше*, жизненном дыхании и других основных понятиях ранних упанишад. Одни тексты построены на более или менее развернутых характеристиках этих понятий, другие сводятся к провозглашению определенных тождеств, связывающих воедино части вселенной, явления природы, детали жертвоприношения, органы и виды человеческой жизнедеятельности (см. ниже)⁷. Иногда поучения вводятся с помощью какого-нибудь неслож-

⁶ Ср. 579, 36—37; 686 и др. Ср. выше, гл. IV. ⁷ Ср. 21, 26, п. 1; 68, п. 1; ср. в этой связи о пантеизме упанишад 254, 1—2.

ного мотива, иногда они поданы самостоятельно, «от автора». Например:

Бр

Элементы мироздания отождествляются с частями тела жертвенного коня (утренняя заря — его голова, солнце — глаз и т. д.) (I.1.1—2).

Соответствие речи, разума и дыхания трем мирам, трем ведам и т. д. (I.5.4—13).

Еще одно рассуждение о триадах (имя, образ, деяние — глаз, ухо, тело и т. д.), единых в Атмане (I.6.1—3).

О ложных и истинном путях почитания Брахмана (в беседе Аджаташатру и Гаргьи Балаки — II.1.1—19).

О двух аспектах Брахмана — воплощенном и невоплощенном (II.3.1—6).

Учение об истинном бессмертии, связанном с почитанием Атмана (беседа Яджнявалкьи с Майтрейи — II.4; IV.5).

Учение «меда», провозглашающее взаимосвязь элементов макрокосма и микрокосма (II.5.1—15).

О восьми «орудиях восприятия» (*graha* — нос, речь и т. д.) и восьми «предметах восприятия» (*atigraha* — соответственно запах, имя и т. д.) в ответе Яджнявалкьи Джараткараве (III.2.1—9).

Учение об Атмане, «внутреннем правителе», «бессмертном» (разговор Яджнявалкьи с Уддалакой — III.7.1—23).

О местопребывании Брахмана и Атмана (разговор Яджнявалкьи с Джанакой — IV.1—2).

Учение о пяти огнях (разговор Пратарданы с Уддалакой — VI.2.9—14).

Чх

Рассуждения о природе *рича*, *самана*, *удгитхи*, слога *ом* (I.1.1—10).

Отождествления гимнов «Ригведы» и «Самаведы» с феноменами природы (I.6.1—8).

О почитании «пятичастного» *самана* (II.2—7; ср. II.8—10 — о «семичастном» *самане*).

О Брахмане и Атмане «в сердце» (III.14.1—4).

Учение о четырех стопах Брахмана (в легенде о Сатьякаме — IV.5.2—3; 6.3—4; 7.3—4; 8.3—4).

О почитании Атмана Вайшванары (в истории о шести брахманах и царе Ашвапати — V.12—18).

Об Атмане как основе всего существующего (в учениях Уддалаки — VI.8—10).

И т. д.

Переходя к свидетельствам упанишад о ритуале, следует сказать, что в рамках текста ритуал выступает здесь в двух аспектах. Во-первых, как объект истолкования — аллегорического, этиологического и т. д. (напр., толкование *ашвамедхи* — Бр I.1; пяти частей *самана* — Чх II.2—7 и др.). В этом случае, как правило, имеются в виду элементы традиционной обрядности. Тут перед нами фактически мифология упанишад, та ее часть, которая непосредственно соотносена с ритуалом. Во-вторых, это предписания конкретных действий и отдельные практические разъяснения. Они, собственно, и составляют ритуал упанишад, и ниже имеются в виду прежде всего такие предписания. Последние вводятся в текст и самостоятельно, и с помощью мифологического обрамления, в частности сочетаясь с отвлеченным толкованием тех же обрядов (напр., в уже упоминавшемся тексте Чх II.2—7 о «пятичастном» *самане*). Отметим сначала те предписания, которые регулируют действия, направленные вовне («вншний» ритуал); сюда входит как строго регламентированная обрядность (характерная для традиционного индуизма в целом), так и отдельные элементы внеобрядового поведения.

Бр

Наставление о «передаче» (*sampratti* — слова, которые умирающий отец должен сказать сыну) (I.5.17).

О числе и характере гимнов и жертвований, сопровождающих определенные обряды (III.1.7—10).

Наставление брахману в последовательном отречении от всех стремлений (к сыновьям, богатству, мирам, учености и т. д.) (III.5.1).

Заповеди Праджapati своим детям: подавление страстей, подаяние, сострадание к ближнему (V.2.1—2).

О поклонении песнопению *гаятри* (V.14.7; выше, 1—6, дано аллегорическое истолкование частей *гаятри*).

Молитва умирающего Пушану (V.15.1—4).

Обряды для «достижения величия» (VI.3.1—6).

Обряды, связанные с брачными и семейными отношениями (VI.4.4—28).

Чх

Наставления в исполнении хвалебных гимнов (I.3.8—12).

О должном произношении слога *ом* (I.4.4—5).

О способах исполнения *самана* (II.22.1—5).

О трех «ветвях» долга: 1) жертвоприношение, изучение вед, подаяние; 2) подвижничество; 3) ученичество, пребывание в доме учителя, постоянное умерщвление плоти (II.23.1).

Об утреннем, полуденном и вечернем возлияниях богам (II.24.1—16).

Молитвы прибегающего к защите (III.15.2—7).

Обращения к божествам для освобождения от болезни, для продления жизни (III.16.2; 4; 6).

Об исправлении погрешностей, допущенных при пении гимнов (IV.17.4—6).

Обряды для «достижения величия» (V.2.4—8; ср. Бр VI.3.1—6).

Заклинания «идушего к Брахману» (VIII.13—14).

Та

Обращение к богам ради защиты (I.1.1; ср. I.12.1).

Молитвы о достижении всевозможных благ (I.4.1—3).

Иша

Обращение умирающего к Пушану (15—18; ср. Бр V.15.1—4).

Му

Об исполнении огненной церемонии (*агнихотры*) (I.2.2 и сл.).

Шв

Обращение к богу солнца Савитару (II.1—7).

Наставления в йогических упражнениях (II.8—13).

Обращение к Рудре (т. е. Шиве) (III.5—6).

Кау

Обряды, связанные с почитанием солнца, с новолунием и т. д. (II.7—11).

Мт

О почитании Брахмана, Вишну, Рудры, Праджалати и др. (V.1—2).

О почитании Савитара (VI.7).

Обряды, связанные с приемом пищи (VI.9).

И т. д.

Приведенные здесь свидетельства о ритуале упанишад включают и строго регламентированную обрядность (определенные возлияния, произношение *самана*, конкретных формул и т. п.), и внеобрядовое поведение (этические заповеди, йогические предписания). Наряду с этим специфическую часть ритуала упанишад составляют рекомендации, касающиеся должного знания, должного почитания (*упасана*)⁸, т. е. того,

⁸ См. 640; 359; 308, 367.

что обозначалось как «путь знания» (*джнянамарга*) в отличие от «пути дела» (*кармамарга*). Это знание относится не только к основным догмам упанишад в целом (учение об Атмане и т. п.), но и к отдельным характеристикам и отождествлениям (см. ниже). В традиции определенно магических представлений⁹ преимущества подобного знания обычно иллюстрируются следующим образом: должное знание или почитание доставляет знающему соответствующие блага, освобождает его от соответствующих зол. Подобным же образом аргументируются и отдельные запреты (кара за неправильное, недостаточное знание). По сути дела, перед нами здесь, как правило, ритуально-мифологические отступления, содержащие практические предписания «внутреннего», интровертного ритуала вместе с его теоретическим обоснованием. Отступления эти вставлены обычно в разного рода мифологические экскурсы и подчас входят в описания «внешнего» ритуала, т. е. традиционных обрядов. При этом нужность таких обрядов не отрицается — в ряде случаев лишь подчеркивается, что обряд, исполняемый с должным знанием, приносит гораздо большие плоды. Вот примеры подобных наставлений.

Бр

Радость приходит к тому, кто знает природу воды (агха — «радость») (I.2.1); знающий, что творец стоит в водах, твердо стоит там, куда он идет (2.3); знающий природу смерти (адити — «поедающий») становится поедателем всего, что существует, и все становится его пищей (2.5); знающий о превращении тела творца в коня знает *ашвамедху* (2.7)¹⁰, и т. д. — все это в связи с деталями изложенного здесь космогонического мифа.

Знающий, как устояли боги и пали *асуры*, устоит благодаря самому себе, а враг его падет (I.3.7); кто знает, что дыхание зовется *диг* («далеко»), от того смерть далека (3.9), и т. д. (в легенде о споре богов с *асурами*).

Знающий должным образом о *самане* (как о дыхании и речи) достигает соединения с *саманом* и пребывания в одном мире с ним (I.3.22); знающий богатство *самана* (благозвучие) владеет богатством (3.25); знающий золото *самана* (благозвучие) владеет золотом (3.26), и т. д. (в рассуждениях о *самане*).

Знающий, что Атман — творение самого себя, сам

⁹ Ср. 344, 98. ¹⁰ Как и в некоторых других местах, символическое осмысление жертвы, по сути дела, заменяет здесь самое жертву; происходит нечто вроде «замены внешней жертвы внутренней» — ср. 125, 236—237, прим. к 244, 25 (со ссылкой на учение сравнительно более поздней Маханараяна упанишады).

находится в этом творении (I.4.5); знающий о высшем творении Брахмана (бессмертных богах) сам находится в этом творении (4.6); почитающий Атмана лишь в отдельных его проявлениях, т. е. неполного Атмана, не обладает истинным знанием — надо почитать его как Атмана (4.7), и т. д. (в легенде о сотворении Атманом существ).

Кто знает: «Я есмь Брахман», тот становится всем сущим (I.4.10), и т. д. (в легенде о сотворении Брахманом божеств, *варн, дхармы*).

Кто почитает *пурushу* в солнце как высшего, главу всех существ, царя, тот становится высшим, главой всех существ, царем (II.1.2), и т. д. (в беседе Аджаташатру и Гаргьи Балаки).

Лишь Атмана следует видеть, слышать, о нем следует думать, размышлять; благодаря этому все становится известным (II.4.5; ср. IV.5; 6) (в поучениях Яджнявалкьи).

Кто уходит из мира, не зная непреходящее, тот несчастен; кто уходит из мира, зная его, — счастлив (III.8.9) (из поучений Яджнявалкьи об Атмане).

Речь не покидает того, кто, зная, что она высший Брахман, почитает этого Брахмана (IV.1.2); соответственно о жизненном дыхании и др. (в поучениях Яджнявалкьи).

Кто знает о бесстрашном Брахмане, становится бесстрашным Брахманом (IV.4.25).

Кто знает, что жизненное дыхание — старейшее и наилучшее, тот бывает старейшим и наилучшим среди кого пожелает (VI.1.1); соответственно о других органах жизнедеятельности.

Чх

Удгитху следует почитать как слог *ом* (I.1.1; ср. I.4.1); кто, обладая должным знанием, почитает так *удгитху*, тот становится исполнителем желаний (I.1.7), и т. д. (в рассуждениях о природе *удгитхи*).

У размышляющего о (многочисленных) лучах солнца будет много сыновей (I.5.2).

Пение частей гимна без знания соответствующих божеств грозит смертью (I.10.10—11).

Кто с должным знанием почитает *саман* как добро, к тому приходят добрые качества (II.1.4), и т. д. (в рассуждениях о «пятичастном» *самане*).

Знающий «первый нектар» становится одним из божеств *васу* (III.6.3), и т. д. (в учении о пяти «нектарах» — сущностях священных текстов).

Кто с должным знанием почитает «четырёхчастную» стопу Брахмана как сияющую, становится сияющим в этом мире (IV.5.3), и т. д. (в учении о «четырёх стопах» Брахмана).

Кто совершает *агнихотру* без должного знания, тот словно удаляет из огня пылающие угли и совершает подношение на пепле; *агнихотра*, совершенная с должным знанием, несёт бесчисленные блага, очищение от всех грехов (V.24.1—4).

Кау

О «внутренней *агнихотре*» (*āntaram agnihotram*): уже самим дыханием и произнесением слов человек в течение всей своей жизни совершает подношение — зная, что это не совершали обычной *агнихотры*¹¹ (II.5) <85>.

И т. д.

Мы видим, что и миф и ритуал в упанишадах неоднородны. В ходе повествования несложный сюжет сменяется отвлеченным описанием или набором отождествлений, наставление в определенных «внешних» действиях — наставлениями в должном, «правильном» знании. Чтобы наглядно представить композиционную соотнесенность подобных свидетельств в рамках отдельных упанишад по частям и главам, можно предложить для Бр и Чх схемы, помещенные в Приложении 1Б¹². Необходимо подчеркнуть, что обозначения М и R

¹¹ Последний пример, строго говоря, представляет собой не столько рекомендацию «внутреннего» ритуала, основанного на «должном знании», сколько модификацию «внешнего» ритуала, исходящую из представления об элементарных актах жизнедеятельности как жертвенном обряде (см. ниже: ср. интересные параллели с «I Посланием Коринфянам» 10.31, с хасидизмом и т. д.). Вместе с тем этот отрывок весьма интересен, ибо свидетельствует об употреблении в самих упанишадах понятия «внутренний» применительно к ритуалу и прямо говорит о замещении традиционной *агнихотры* «внутренней». ¹² М_d обозначает здесь повествовательную, нарративную (narrative) часть мифа в упанишадах, М_d — более отвлеченную, догматическую (dogmatic); R_e — действия, обращенные «вовне», ритуал внешней обрядности, экстравертный; R_i — «внутренний», интровертный ритуал знания и почитания. Индексы n и d, а также e и i могут сочетаться в зависимости от неоднородного характера М или R (в особенности это относится к мифу, где различие между упомянутыми типами нередко весьма условно); сходным образом сочетаются и сами М и R с соответствующими индексами в связи с характером свидетельств текста. В настоящем описании нас прежде всего интересует соотношение М и R в их наиболее общих типах; ряд существенных различий (напр., сверхъестественные и бытовые ситуации внутри М_n, последовательные характеристики, наборы тождеств, «магическая» аргументация в М_d; обрядовое и внеобрядовое по-

могут отражать здесь свидетельства отнюдь не одинаковых по размеру текстов, и приведенные соотношения следует рассматривать скорее как указание на определенные тенденции упанишад, нежели точное количественное выражение этих тенденций. Все же описание это, как оно ни приблизительно и ни условно, позволяет, нам кажется, отметить некоторые специфические черты содержания наиболее значительных ранних упанишад.

Мифологические и ритуальные свидетельства представлены в обеих упанишадах примерно пропорционально. Сюжетная, «нарративная» мифология значительно уступает догматической, в основном за счет «магической» аргументации в пользу R_i в многочисленных вставках. Соответственно, в самих обрамляющих текстах (точнее — тех, которые не являются вставками) M_d по числу фрагментов текста примерно вдвое превосходит M_n в Бр и втрое — в Чх. Подобным же образом R_e значительно уступает R_i — преимущественно тоже за счет тех же вставок¹³. Интересно, что в самостоятельных необрамленных свидетельствах Бр, как правило, встречается только R_e , а R_i лишь вводится в текст с помощью обрамления (единственное исключение — V.8), в то же время в Чх R_i встречается в подобных текстах еще чаще, чем R_e . Подсчет удельного веса отдельных фрагментов в общем числе свидетельств M и R дает следующие цифры:

	M_n/M	M_d/M	M_{nd}/M	R_e/R	R_i/R	R_{ei}/R
Бр	0,14	0,78	0,08	0,33	0,66	0,01
Чх	0,10	0,83	0,07	0,21	0,75	0,04

Итак, при общем сходстве в мифологии Чх по сравнению с мифологией Бр несколько больший удельный вес в мифе составляет догматика, в ритуале же — «внутренний» ритуал.

ведение, различение элементов ритуала в R_e и т. д.) не принят во внимание. Соответственно далеко не все черты содержания текста получили здесь отражение. Ср. в связи с вопросами методики подобного описания интересный опыт выделения и подсчета в законодательном тексте двух типов предложений: *contemplative* и *eventful* — С и Е (некоторая аналогия d и n): 706.

¹³ Здесь берутся лишь «чистые» случаи без M_{nd} и немногочисленные R_{ei} . Учет последних не вносит существенных изменений в это соотношение.

Это различие становится особенно заметным для ритуала применительно к необрамленным текстам. Названные особенности интересно сопоставить с другими сравнительными характеристиками Бр и Чх, в частности в плане их хронологии¹⁴. Преобладание догматической мифологии над сюжетной и «внутреннего» ритуала над «внешним» отличает в целом и другие ранние упанишады, такие, как Айт, Кау, Кат, Шв, Ишу, Му, Ман, хотя ввиду их значительно меньшего объема по сравнению с Бр и Чх количественное выражение такого преобладания представляется не столь показательным, как в рассмотренных выше случаях.

Можно предположить, что подобное соотношение отдельных компонентов мифа и ритуала образует важную специфическую черту содержания упанишад, которые при очевидной преемственной связи с самхитами и брахманами демонстрируют, по-видимому, новые черты индуистской догматики и обрядности. Мера этой специфичности, вероятно, дало бы возможность определить сравнение упанишад с другими достаточно крупными по объему индуистскими текстами, где свидетельства о мифе и ритуале были бы выделены аналогичным образом. Такое сопоставление позволило бы достаточно объективно оценить те положения, о которых шла речь в начале главы, и более точно судить об эволюции индуизма в послеведийский период. Разумеется, в этой связи потребуются выделить и сопоставить и конкретные типы мифа и ритуала (напр., упомянутые выше, на стр. 134), разбор которых не входил в нашу задачу.

Следует сказать, что вопрос о сочетании этих компонентов в том или ином тексте важен и в решении вопроса о форме, о принципах построения упанишад. Уже приведенные в приложении схемы, как они ни условны, обнаруживают ряд интересных композиционных закономерностей [ср., напр., $M(pM_d R_i)$ как формулу значительного числа глав в обеих упанишадах, особенно в Чх, и т. д.]; не исключено, что они смогли бы дать интересный материал для сравнительного литературного анализа¹⁵.

¹⁴ Ср. доводы в пользу большей древности Бр: 325, 356; 598, 94 и др. (см. гл. I). ¹⁵ Такого рода схемы могут быть применены и для описания памятников нарративно-дидактической литературы, в частности «обрамленной повести» (напр., «Панчатантра», «Хитопадеша»). Так, если N будет обозначать здесь повествовательный материал, иллюстрирующий должное поведение (индексы 1, 2, 3... указывают порядок обрамленности), а D (или сочтание ND; ср. соответственно M_n , M_d и M_{nd}) — самую рекомендацию — главным образом стихотворные или прозаические вставки и отдельные «обрамляющие» стихи, количество которых (p) может варьироваться, то композицию некоторых из таких сборников можно было бы представить в таком, например, несколько упрощенном виде: $N\langle p ND \rangle \{N_1\langle p ND \rangle [N_2\langle p ND \rangle (N_3\langle p ND \rangle \dots) \dots] \dots\}$.

Прежде всего, однако, отмеченные особенности позволяют более точно представить себе взаимосвязь различных типов мифа и ритуала в упанишадах и характер их функций в соответствующих текстах. И нарративная, и догматическая мифология в качестве обрамляющего материала может вводить как внешний, так и внутренний ритуал; непосредственно же нарративные тексты, как правило, связаны с «внешним», близким к традиционному, ритуалом, а догматические в подавляющем большинстве случаев — с «внутренним». При этом, если нарративная мифология и «внешний» ритуал выступают в тексте достаточно независимо друг от друга, то догматика предстает весьма тесно связанной с «внутренним» ритуалом, вследствие чего их целесообразно рассматривать вместе. Далее, заслуживают особого внимания случаи, близкие к смешанному типу (M_{nd} и R_{ei}), дающие возможность проследить механизм перехода от более традиционных форм мифа и ритуала к формам, более свойственным жанру упанишад (см. ниже), — перехода, сыгравшего важную роль в истории индуизма.

Если говорить о реминисценциях упанишад, ограниченных сферой традиционной мифологии и шире всего представленных в Бр, Чх, Мт, то по своему объему, значению и удельному весу они носят по сравнению с другими частями этих текстов менее самостоятельный характер. Подобные реминисценции, по сути дела, составляют фрагмент ведийской мифологии, гораздо более полно представленной (если говорить только о ведийском каноне) текстами самхит и брахман, цитаты из которых нередко встречаются в упанишадах (см. гл. IV). Вместе с тем здесь встречаются весьма интересные космогонические и натурфилософские сведения (см. следующую главу), которые также могут быть использованы для исследования эволюции древнеиндийской мифологии. В этом плане они дают, в частности, представление о сравнительной популярности отдельных ведийских персонажей и сюжетов, используемых в жанре упанишад в несколько иной функции по сравнению с более древними текстами и выступающих здесь в ином окружении. Так, в поучения Яджнявалкы включены рассуждения о 3306 богах, сводимых к 33, а затем постепенно к одному Брахману (Бр III.9.1 и сл.; ср. I.4.12 — ср. вариант 3339 в Rv III.9.9; X.52.6; неоднократные упоминания о 33 богах в Rv I.34.11; 45.2; III.6.9 и др.)¹⁶. В дидактических целях неоднократно используются традиционные легенды о соперничестве богов с демонами-асурами (Бр I.3.1 и сл.; Чх I.2.1 и сл.; VIII.7.2 и сл.; Кау IV.20;

¹⁶ Ср. 311, 129 и сл. В связи с соответствующими реминисценциями Rv к дальнейшему изложению ср. 133, IV, s.v.

Мт VII.10 и др.); о богах и *асурах* как детях Праджapati (Бр V.2.4; VIII.7 и сл. и т. д.); ср. также об *асурах* — Бр I.1.2; Мт I.4; VII.9; Иша 3; в частности, об одном из них — Вирочане — Чх VIII.7.2; 8.4; 9.2. Неоднократно упоминаются известные самхитам и брахманам мифологические персонажи, причем все они, как правило, в той или иной степени оказываются связанными с поучениями упанишад.

Не останавливаясь на всех таких свидетельствах (ср. в этой связи комментарий в 90, 96, 95), мы ограничимся здесь лишь указанием соответствующих мест. В упанишадах, пожалуй, чаще других назван Праджapati — Бр I.2.7; 3.1; 5.14—15; III.6.1; 9.2; 6; IV.3.33; V.2.1; V.3; 5; 15.2; VI.4.2; 21; 5.4; Чх I.12.5; II.22.1; 3—5; 23.2; III.11.4; IV.17.1; V.1.7; VIII.7.1 и сл.; VIII.14; 15; Айт III.3; Кау I.3; 5; II.9—11; IV.2; Та II.8.1; Шв IV.2; Мт II.3; 6; V.1; 2; VI.6; 8; 15; 16; 29; 33; 36; VII.7; Иша 16; Пр I.4; 9; 12—15; II.7. Далее здесь выступают Брихаспати — Бр I.3.20; Чх I.2.11; II.22.1; Та I.1.1; 12.1; II.8.1; Мт VII.9 и Брахманаспати — Бр I.3.21; Индра — Бр I.4.11; 5.12; II.2.2; 5.19; III.3.2; 6.1; 9.2; 6; IV.2.2; VI.4.23; Чх II.22.1; 3; 5; III.7.1; 3; Айт I.3.14; III.3; Кау I.3; 5; II.8; III.1; IV.20; Ке III.11; IV.2; 3; Та I.1.1; 4.1; 12.1; II.8.1; Кат II.3.3; Мт V.1; VI.8; 33; VII.2; 9; 11; Пр II.9 [он же под именем Магхавата — Чх VIII.9.2; 10.3; 11.2—3; 12.1; Кау II.11; Ке III.11 и Вайкунтхи — Бр II.1.6; Кау IV.2]; Тваштар — Бр II.5.17; VI.4.21; Кау III.1; Агни — Бр II.2.2; III.9.24; V.15.4; VI.4.19; 24; Чх II.22.1; 24.5; III.6.1; 3; 13.3; Кау I.3; Ке III.3; 4; IV.2; Мт V.1; VI.9; 14; VII.1; Иша 18 [он же как Вайшванара — Бр I.1.1; V.9; Чх V.11 и сл.; Кат I.1.7; Мт II.6; VI.9; Пр I.7 (ср. Ман 3; 9)]; как Джатаведас — Бр VI.3.1; Ке III.3; 4; Кат II.1.8; как Павана — Мт VI.7 (ср. также VI.34; 36 — Павамана, Павака, Шучи)]; Сома — Бр I.3.24; 4.11; II.1.3; 15; III.9.23; VI.2.9—10; 16; 3.3; Чх II.22.1; III.9.1; 3; V.4.2; 5.2; 10.4; Кау II.9; IV.19; Мт VI.14; 36; Сурья — Бр I.4.10; V.15.2; Мт VI.7; Иша 16 и др.; Адитья — Бр II.2.2; III.9.20; VI.5.3; Чх III.13.1; Мт VI.7 и др.; Савитар — Бр VI.3.6; 4.19; Чх I.12.5; V.2.7; Шв II.1—4; 7; IV.18; Мт VI.7; 8; 9; 16; 34; Бхага — Чх V.2.7; Арьяман — Та I.1.1; 12.1; Варуна — Бр I.4.11; III.9.10; 22; VI.4.28; Чх I.12.5; II.22.1; III.8.1; 3; Кау I.3; Та I.1.1; 12.1; III.1—6; Мт V.1; VI.14; VII.4; 5; Митра — Бр VI.4.28; Та I.1.1; 12.1; Мт VII.5; Рудра — Бр I.4.11; II.2.2; Шв III.2; 4; 5; IV.12; 21; Мт IV.5; V.1; 2; VI.5; 7; 8; 26; VII.7; Пр II.9; Вишну — Бр VI.4.21; Та I.1.1; 12.1; Кат I.3.9; Мт IV.5; V.1; 2; 5; VI.8; 13; 16; 26; 38; VII.7; Парджанья — Бр I.4.11; II.2.2; VI.2.10; Чх III.13.4; V.5.1 и др.; Ваю — Чх II.22.1; 24.9; III.13.5; Кау I.3; Ке III.7; 8; IV.2; Та I.1.1; 12.1; Кат II.3.3; Мт V.1 и др. [он же как Матарिशван — Ке III.8; Иша 4; Пр II.11]; Яма — Бр I.4.11;

III.9.21; V.15.2; Кау IV.2; Кат I.1.5 и сл.; Мт IV.2; V.1; VI.36; Иша 16 [он же как Вайвасвата — Кат I.1.7; как Антака — Кат I.1.26]; Пушан — Бр I.4.13; V.15.2; Иша 15.16; Вач (персонификация речи) — Чх I.13.2 и др.; Вирадж — Бр IV.2.3; Чх I.13.2; IV.3.8; Сарасвати — Бр VI.4.27; Анумати — Бр VI.4.19; Синивали — Бр VI.4.21; Ила — Бр VI.4.28; Ману — Бр I.4.10; Чх III.11.4; VIII.15. Среди отдельных классов божеств упоминаются *гандхарвы* — Бр I.1.2; III.3.1; 2; 7.1; Чх II.21.1; Мт I.4 [в частности, миры *гандхарвов* — Бр III.6.1; IV.3.33; Та. II.8.1; Кат II.3.5 — в качестве одной из переходных ступеней от мира людей в мир Брахмана; ср. также об одном из *гандхарвов* Вишвавасу — Бр VI.4.19]; *васу* — Бр I.4.12; III.9.2—3; Чх II.24.1; 3; 6; III.6.1; 3; 4; 16.1—2; Кат II.2.2; Мт VII.1; *рудры* — Бр I.4.12; III.9.2; 4; Чх II.24.1; 7; 10; III.7.1; 3; 4; 16.3—4; Мт VII.2; *адитьи* — Бр I.4.12; III.9.2; 5; Чх II.24.1; 11; 13; 14; 16; III.8.1; 3; 4; 16.5—6; Мт VII.3; *вишведеды* — Бр I.4.12; III.1.9; Чх II.24.1; 11; 13; 14; 16; Мт VII.4; Му I.2.3; *маруты* — Бр I.4.12; Чх III.9.1; 3; 4; Мт VII.3; *ашвины* — Бр II.5.16 и сл.; 6.3; IV.6.3; VI.4.21; 22; *садхьи* — Чх III.10.1; 3; 4; Мт VII.4; Му II.1.7; *валикхильи* — Мт II.3; *апсары* — Кау I.3—4; некоторые разновидности демонов — ср. Кау III.1 (*прахладии, пауломы, калаканджи*), Мт I.4 (*якши, ракшасы, бхуты, ганы, пишачи, ураги, грахи*; ср. Мт IV.2; VII.6; 8; Чх VII 1.1; 4; 2.1; 7.1 и др.). Не раз приводятся перечни богов — в описании творческих актов Брахмана (Бр I.4.11—12), в перечислении способов исполнения *самана* (Чх II.22.1) и др. (ср. Кау I.3; Та I.1; Мт I.4; V.1). Упоминаются легендарные мудрецы-*риши*: Ангирас — Чх I.2.10; Му I.1.2; III.2.11; Аясья Ангираса — Бр I.3.8; 19; II.6.3; IV.6.3; Чх I.2.12; Вамадева — Бр I.4.10; Айт II. 5; Дадхьянч Атхарвана — Бр II.5.16 и сл.; 6.3; IV.6.3; Пиппалада — Пр I.1; ср. также Бр II.2.4 (Готама, Бхарадваджа, Вишвамित्रа, Джамадагни, Васиштха, Кашьяпа, Атри; ср. Sb. VIII.1.1—2). Среди других мифологических реалий — атрибуты мира Брахмана — океаны Ара и Нья, озеро Айрамания, крепость Апараджита (Чх VIII.5.3—4); в другом месте также — река Виджара, дерево *илья*, град Саладжья и др. (Кау I.3—5).

Отдельные мифологические персонажи упанишад характерны уже не столько для ведийских, сколько для более поздних эпических текстов. Таковы Нараяна (одна из ипостасей Вишну) в Мт VI.8; VII.7 и ряде более поздних упанишад; супруга Вишну, богиня счастья Шри, в Та I.4.2; Шива в Шв III.11; Хара (т. е. Шива) — в Шв I.10; супруга Шивы Ума и ее отец Химават в Ке III.12. Неоднократно выступает образ бога-творца Брахмана (Brahmān, masc. — Чх III.10.1; 3; 11.4; VIII.15; Шв VI.18; Мт V.1; Му I.1.1—2 и др.),

иногда смешиваемого с Бр́ахманом (Bráhmaṇ, neutr.), ср. ниже, гл. VII.

Некоторые божества играют существенную, подчас главенствующую роль в передаче учения упанишад — таковы функции Праджapati в Бр и Чх; Индры — в Кау; Ямы — в Кат и др. Большинство их, однако, лишь косвенно выступает в соответствующих поучениях (напр., Брихаспати, Сома, гандхарва, васу, рудры, адити) или упоминается в ритуальных формулах (Агни, Савитар, Варуна, Митра, Пушан, Синивали и др.). В этом плане некоторые из них сочетают разные функции, напр., Праджapati и Индра — все три; Сома, Варуна, васу, адити и др. — последние две и т. д.

Сведения упанишад о традиционном индуистском ритуале¹⁷ несколько аналогичны сведениям о традиционной мифологии — они касаются отдельных сторон ведийской обрядности и значительно уступают в полноте другим источникам (напр., брахманам, грихьясутрам)¹⁸. Здесь не раз упоминаются жрецы, участвующие в жертвоприношениях, — хотар, адхварью, удгатар, брахман; ср. Бр I.3.1 и сл.; III.1.2 и сл.; Чх I.10.8 и сл.; II.6; IV.16.2; 4; 17.8—10¹⁹; Кау II.6; Та I.8.1, а также — помощники удгатара: прастотар — Бр I.3.28; Чх I.10.9; 11.4, и пратихартар — Чх I.10.11; 11.8. Названы культовые тексты — прежде всего, целые сборники («Ригведа», «Яджурведа», «Самаведа», «Атхарвангираса» и т. д.), ср. Бр I.5.5; II.4.10; IV.1.2; 5.11; Чх I.3.7; III.1 и сл.; 15.7; VII.1.2; 4; 2.1; 7.1; Мт VI.32; Му I.1.5 и соответствующие им гимны (рич, яджус, саман); ср. Бр I.2.5; 3.22 и сл.; V.13.2—3; 14.2; Чх I.1.2 и сл.; 3.4 и сл.; 4.3; 4; I.6—8; II.1 и сл.; III.17.6; IV.17; VI.7.2; Кау I.7; II.6; Та II.3; Шв IV.8; Мт VI.5; 33; 35; Му II.1.6; III.2.10; Пр I.7; II.6; V.3 и сл. При этом характерна детализация самана по частям: хим — Чх II.2 и сл.; праства — Чх I.10.9; II.4; 5; II.2 и сл.; ади — Чх II.8.1; 9.4; 10.2; удгитха (наиболее значительная из всех) — Бр I.3.1; 23; 24; Чх I. 1 и сл.; II. 2 и сл.; Мт VI.4; 37; пратихара — Чх I.10; 11; 11.8; 9; II.2 и сл.; упадрава — Чх II.8.2; 9.7; 10.3; нидхана — Чх II.2 и сл. — и видам (гаятра, ратхантара, вамадевья, брихат, вайрупа, вайраджа, шаквари, ревати, яджняджня, раджана) — Чх II.11—20; ср. Кау I.5; Мт VII.1—5. Упоминаются мантры — Чх VII.3.1; 4.1; 14.1; 26.1; Мт VI.9; 16; 34; Му I.2.1; Пр VI.4; песнопения (гатха) — Чх IV.17.9; Мт I.2 [ср. неоднократные указания на пение при жертвоприношении — Бр I. 3.2 и сл.; 17; 28 и др.]; метрические тексты (чхандас) — Чх I.4.2; Шв IV.9 — и отдель-

¹⁷ О традиционном почитании божеств в упанишадах ср. также 298.

¹⁸ В связи с отдельными названными здесь реалиями см. соответствующий комментарий в 90; 96; 95. Ср. VR, s.v. ¹⁹ Ср. 526, 129.

ные употребляемые в них метры (*гаятри, триштубх, джагати, ануштубх, панкти*) — Мт VII.1—5; ср. Бр V.14.5; Чх III.16.1; 3; 5. Среди разновидностей гимновых текстов названы *уктха* — Бр V.13.1; Кау II.6; III.3; Мт VI.36; *гаятри* (также *савитри*, т. е. Rv III.62.10) — Бр V.14; VI.3.6; Чх III.12; 16.1; *нивид* — Бр III.9.1; хвалебные гимны (*стотры*) — Бр I.3.28; III.1.10; очистительные гимны (*павамана*) — Бр I.3.28; *бахши-павамана* — Чх I.12.4; различные виды возгласий (*триврит, панчодаша, септадаша, экавинша, тринава, траястринша*) — Мт VII.1—5. При этом неоднократно приводятся целые ритуальные тексты, напр., обращение умирающего к Пушану (Бр V.15; Иша 15—18; ср. Мт VI.35; см. также Чх III.16.2; 4; 6; 17.7; VIII.13—14; Кау II.3; 4; 7 и сл.; Та I.1; 12; Мт VI.7; 9 и др.) и отдельные возгласия: *ом (аум)* (как по традиции в начале текста, так и в связи с определенными рассуждениями) — Бр I.1.1; Чх I.1.1; 4.1; Та I.1.1; Мт VI.3 и сл.; VII.11; Пр. V.1 и сл.; Ман I,8 и сл. и др.; *пранава (= ом)* — Чх I.5.1; 5; Шв I.13; 14; Мт VI.4; 25; Му II.2.4; *шом* — Та I.1.8; *хим* — Бр VI.3.4; Чх I.12.4; II.2 и сл. и др.; *бхус, бхувас, свар* — Бр V.5.3; 4; Чх II.23.2; III.15.3 и сл.; IV.17.3 и сл.; Та I.5—6; Мт VI.6; 35 и др.; *сваха, вашат, свадха, ханта* — Бр V.8; *ха ву* (Та III.10.5); различные *стобхи (хау, хаи, атха* и др. — Чх I.13)²⁰.

Часто речь идет о жертвоприношениях в целом, напр., Бр III.1.1; 3 и сл.; 8; 7.1; IV.1.2; Чх II.23.1; 24.16; VIII.5.1; Кау I.1; Шв IV.19; Мт I.1; об обрядах и обетах (*vrata*) — ср. Бр I.5.21; 23; Чх II.11.2 и сл.; Шв IV.9 и др.; о посте — Бр IV.4.22; Чх VIII.5.3. Неоднократно выражается идея подвижничества как воспламеняющего жара (*тапас*); ср. Бр I.2.2; 6; Ке IV.8; Та III.1 и сл.; Шв VI.21; Мт I.2; Пр I.4 и др. Среди конкретных обрядов названы ежедневные тройные возлияния (*савана*) — Чх II.24; III.16; возлияние предкам (*свадха*) — Чх II.22.2; Пр II.8; различные возлияния *сомы (сута, прасута, асута)* — Чх V.12.1; *агнихотра* — Бр IV.3.1; Чх V.24; Кау II.5; Та I.9; Мт VI.36; 38; Му I.2.3; *ваджанея* — Бр VI.4.3; *раджасуя* — Бр I.4.11; *стхалипака* — Бр VI.4.19; Мт VI.36; *упасад* — Бр VI.3.1; Чх III.17.2; *шраддха* — Кат I.3.12; обряды, связанные с общением между умирающим отцом и сыном (так называемая передача — *sampratī*) — ср. Бр I.5.17; погребальная церемония (*шавья*) — Чх IV.15.5; обряды «посвящения» (*дикша*) — Бр III.9.23; «достижения величия» (*махат*) — Бр VI.3.1 и сл.; Чх V.2.4 и сл.; *агништома, шодашин, атиратра, асахасра, санватсаранта* — Мт VI.36; определенный обряд несения огня на голове (*широврата* — Му III.2.10).

²⁰ Ср. 356.

Из различных принадлежностей жертвенного ритуала упомянуты алтарь (*vedi*) — Бр VI.4.3; Чх V.18.2; Кат II.2.2; его составные части — Кат I.1.15; ср. Мт VI.33; жертвенный огонь (*agni, arka*) — ср. Бр I.2.7; VI.2.9 и сл.; Чх IV.10 и сл.; V.4 и сл.; 11.5 и др.; в частности, его разновидности: *гархапатья, анвахарьяпачана* (иначе — *дакшина*), *ахавания* — Чх IV.11—13; 17.4—6; V.18.2; Мт VI.5; 34; 36; Пр IV.3 и *начикетас* — Кат I.1.17—19; 2.10; 3.2; жертвенные животные — Бр I.4.17; III.9.6 и др.; топливо — Бр VI.2.9 и сл.; 3.13; Чх IV.4.5; V.4 и сл. и др.; трава (*бархи*) — Бр VI.4.3; Чх V.18.2; специальное масло — Бр VI.3.1; 4.19; 24; Кау II.3; Мт VI.36 и др.; *сома* — Шв II.6 и др. и принадлежности для ее выжимания (*гравана, адхишавана*) — Бр VI.4.2—3; сосуды *махиман* — Бр I.1.2; *упанишу* и *антарьяма* — Мт II.6; утварь из дерева *удумбары* — Бр VI.3.1; 13. Имеются свидетельства о жертвенном шнуре жреца — Кау II. 7; о дарах, получаемых жрецом от жертвователя, — Бр III.1.1; 9.21; Кат I.1.2 и др.

Среди реминисценций, характерных для отдельных текстов, в Бр интересны аллегории, связанные с образом жертвенного коня, приносимого в жертву при *ашвамедхе*, — I.1; 2.7 (ср. Бр III.3.2); описание обрядов, затрагивающих обращение с женой и новорожденным ребенком (VI.4), — сюда входят как предписания различных действий, так и соответствующие возгласения²¹. Чх²² уделяет особое внимание *саману*, его частям (прежде всего, *удгитхе*) и видам (I—II), причем не только связанным с *саманом* рассуждениям и аллегориям, но и конкретным наставлениям в способах произношения *самана* в целом и отдельных его звуков (II.22; ср. также об исправлении погрешностей в исполнении гимнов — IV.17.4—6). Кау содержит наставления в обрядах, имеющих целью добыть богатство (II.3), вызвать к себе любовь (II.4), доставить жене счастливое потомство (II.10); особые обряды связаны здесь со встречей возвратившегося отца с сыном (II.11) и с передачей заветов от отца к сыну (II.15).

Приведенные примеры говорят о том, что традиционная обрядность, хоть и занимает сравнительно меньший удельный вес в ритуале (в более широком смысле этого слова) упанишад, является тем не менее его неотъемлемой частью. У нас нет оснований считать, что упанишады отрицательно относятся к ведийскому ритуалу; напротив, совершение жертвоприношений включено здесь, как мы видим, в первую «ветвь» долга (см. Чх II.23.1). Более сложен вопрос о том, в какой мере здесь происходит сравнительная переоценка традиционной обрядности. Несмотря на то что мы располагаем конкрет-

²¹ Ср. об аналогиях из *грихьясутр* — прим. в 90, 224. ²² Ср. в этой связи 23, XLVI и сл.

ными свидетельствами, позволяющими заключить о подобной переоценке (ср. ниже), следует, на наш взгляд, с максимальной осторожностью распространять эти выводы на текст упанишад в целом. Остановимся для примера на интерпретации одного из отрывков Чхандогьи²³.

Речь идет о 12-й главе I книги Чх — так называемой «уд-гитхе собак». Брахману Баке Далбхье, оставившему свой дом и изучающему веды, предстает белая собака. Другие собаки, собравшиеся вокруг нее, просят ее добыть им пением пищу <86> и утолить их голод. Та призывает их собраться на следующее утро. И вот следящий за ними брахман видит, как собаки шествуют, подобно жрецам, собирающимся исполнять хвалебный гимн (*бахишпаваману*), затем садятся и произносят соответствующее возгласие: «Ом! Да будем мы есть! Ом! Да будем мы пить! Ом! Пусть бог Варуна, Праджапати, Савитар доставит сюда пищу. О, господин пищи, доставь сюда пищу, доставь! Ом!» <87>.

Здесь нас интересует лишь один из аспектов изучения Чх I.12, связанный с интерпретацией содержания данного отрывка, причем не столько в отдельных его реалиях, сколько в более общем плане. Речь идет о следующем: есть ли у нас достаточные основания полагать, что упомянутая аллегория служила для автора Чх (и ее аудитории) сатирой на жречество и, таким образом, представляла собой некоторое юмористическое осмысление ритуала, или же таких оснований нет. Рассмотрение этого вопроса, весьма важного для правильного представления об отношении ранних упанишад к ритуалу, кажется нам тем более правомерным, что до сих пор на него даются прямо противоположные ответы.

Ознакомление с традиционными индийскими комментариями показывает, что последние далеки от толкования данной сцены как сатирической. Так, Шанкара полагает, что в образе собаки, окруженной другими собаками, брахману предстает удовлетворенное им божество или мудрец в окружении других божеств или мудрецов²⁴. Согласно Мадхве (XIII в.), в образе собаки выступает здесь бог Ваю²⁵.

Современные толкования исследователей резко расходятся между собой. С одной стороны, данный отрывок толкуется исследователями «всерьез». Так, А. Хиллебрандт приводит в этой связи свидетельства об определенной разновидности аскетов (*kukkuravatiko*), подражавших собакам, и видит в Чх I.12 отражение употреблявшейся такими аскетами формулы²⁶. К той же точке зрения близок В. Папессо²⁷. С. Бел-

²³ См. 204. ²⁴ Ср. 23, 87. ²⁵ Ср. 66, 358. ²⁶ 432, 313—314; ср. 127, 387—392 (*Kukkuravatikasuttam.* 57); 188, 97; 726, II, 37. ²⁷ 22, 110.

валкар и Р. Ранате в духе традиционного комментария видят здесь косвенное восхваление *удгитхи*, способной насытить даже собак, не говоря уже о людях²⁸. Д. Чаттопадхья возводит эту главу, как и распространенное в ведийской литературе употребление названий животных для обозначения людей, к тотемистическим пережиткам и полагает, что здесь идет речь о людях²⁹.

С другой стороны, по мнению П. Дейссена, тексту этому была первоначально присуща сатирическая направленность (осмеяние ритуала), что позже получило аллегорическое истолкование; подобная точка зрения получила поддержку некоторых ученых — С. Радхакришнана, В. Дюрана и др.³⁰. Основная аргументация здесь — сама ситуация замещения и ссылки на некоторые положения ранних упанишад, свидетельствующие о более низкой оценке ритуала сравнительно с истинным знанием и «почитанием» (*упасана*) (ср. Чх V.10; Бр III.8.10; VI.2.15—16). В то же время некоторые ученые воздерживаются в данном случае от какого-либо определенного толкования (напр., А. Фуше³¹).

Подходя к данной проблеме, представляется целесообразным выделить несколько ступеней анализа: 1) в пределах настоящего отрывка, 2) в контексте Чх, 3) в контексте литературы ранних упанишад и шире — ведийского канона и 4) в рамках традиционных индуистских представлений. Такое последовательное рассмотрение приводит к следующим наблюдениям.

В тексте Чх I.12, рассматриваемом изолированно, на наш взгляд, нельзя усмотреть каких-либо лексических, синтаксических, стилистико-семантических особенностей, которые сколько-нибудь существенно выделяли бы его среди других «серьезных» глав Чх. Некоторая детализация сцены, способная вызвать комический эффект (каждая собака в процессии держит хвост соседней)³², выступает лишь в более позднем толковании (Шанкары) и из самого текста еще не вытекает.

В контексте Чх данный отрывок естественней, на наш взгляд, воспринять «всерьез». Действительно, *удгитха* уже с самого начала Чх является предметом отнюдь не сатирического описания — последнее относится как к более общим аллегорическим ее интерпретациям (почти вся I книга Чх и в следующих книгах), так и к конкретным наставлениям (напр., I.10.10; I.11.6; 7) и к упоминаниям об исполнении желаний сведущим жрецом, поющим *удгитху* (ср. I.2.13—14,

²⁸ 251, 215. ²⁹ 225, 98 и сл.; ср. 177, 112. ³⁰ 67, 83; 480, 242; 66, 358; 225, 102 и др. ³¹ Ср. 21, XIV. ³² 225, 103.

где, кстати, в качестве подобного жреца назван тот же Бака Далбхья; I.7.8—9; ср. I.13.4). Известная тематическая параллель связывает I.12 с I.10—11 — историей о бедняке Ушасте Чакраяне, также мучимом голодом и выступающем наставником жрецов (ср.: голодные собаки — наставники Баки Далбхьи, ставшего впоследствии *удгатаром* и удовлетворившего желания других людей, — I.2.13—14). Далее, следует отметить, что животные и ниже выступают наставниками в Чх (IV.5—8 — бык, гусь и нырок, обучающие Сатьякаму). Единственно, что могло бы натолкнуть здесь на мысль о «принижении» обрядности — упоминание в Чх о «нечистой» пище птиц и собак (V.2.1) и о возрождении дурных людей в лоне собаки (V.10.7), — свидетельства эти, однако, непосредственно не связаны с I.12.

Другие ранние упанишады и ведийский канон в целом также дают ряд сходных свидетельств (замещение людей животными) и вместе с тем, насколько нам известно, не содержат аналогичной сцены, относительно которой можно было бы с уверенностью заключить о юморе ситуации. Упомянем в этой связи лишь известный гимн «Ригведы» (VII.103) о лягушках, подобно брахманам принявших обет молчания во время засухи и исполнявших хвалебные песнопения с наступлением дождей, — текст, толкование которого вызывает аналогичные расхождения³³.

В более широком плане индуистских (как и буддийских) представлений опять-таки обращает на себя внимание целый ряд моментов, говорящих о «серьезности» Чх I.12. Прежде всего, укажем здесь на принципиально отличное от нашего представление о соотношении понятий «человек» — «животное»³⁴ (связанное, в частности, с учением *кармы*, с представлениями об *аватарах* и т. д.). Традиционное индуистское мирозерцание, включавшее идею круговорота бытия, в котором все проходят через ряд воплощений, рождаясь божествами, людьми, зверями, птицами и т. п., рассматривало различные существа как явления в известном смысле одного порядка, одних возможностей. Далее, весьма важно иметь в виду первостепенную роль животных в древнеиндийской дидактике, как светской, так и религиозной (ср., напр., использование подобных сюжетов Васубандху, Чандракирти и др.)³⁵,

³³ П. Дейссен сходным образом видит здесь сатиру на жречество (67, 83). Однако нам кажется, что здесь, по всей видимости, заговор, связанный с верой в магическую способность лягушек вызывать дождь (Av IV. 15. 13—14; ср. работы М. Хауга, М. Блумфильда, Л. Шредера и др.). См. 727, 96, п. 2; 3; 133, II, 271—272; 388, 312 и сл.; 317, 257, 260. ³⁴ См. 386. Ср. замечания Л. Ельмслева (167, 133—134). ³⁵ Ср. 726, II, 258; 290, 360; 317, 260 и сл.

что тесно связано со спецификой индийской басенной литературы, кстати, согласно мнению ряда исследователей (А. Вебера, А. Кейта, С. Дасгупты, К. Чайтани и др.³⁶), генетически восходящей именно к таким образцам, как Rv VII.103 и Чх I.12.

Сказанное выше, на наш взгляд, не дает оснований видеть в указанном тексте какое-либо юмористическое осмысление ритуала. Мы видим, что подобное толкование не вытекает из самого текста и его окружения, отсутствует в традиционных комментариях и выступает лишь в толкованиях нового времени. При этом ссылки на некоторые общие моменты оценки ритуала в упанишадах отнюдь еще не служат доказательством, ибо соответствующие свидетельства далеки от осмеяния ритуала; и единственным аргументом, по сути дела, здесь остается сам мотив замещения, приводящий к одновременному сочетанию двух, казалось бы, несовместимых ситуаций. Последнее, несомненно, составляет важную особенность семантики юмора, отвечая, в частности, и некоторым традиционным принципам индийской поэтики — изображению объекта, несовместимому с окружающими обстоятельствами (ср. Абхинавагупта — X в.). Тем не менее такая эмпирическая несовместимость, по-видимому, в данном случае сочеталась в представлении индуиста с теоретической, так сказать концептуальной, совместимостью и дидактической значимостью аллегории, а для соответствующей аудитории это, можно полагать, сводило на нет юмористический эффект³⁷.

Ошибочная, по нашему мнению, интерпретация Чх I.12 (как и сам факт разногласий в такой интерпретации) представляется весьма поучительной. Перед нами явный случай, когда исследователь налагает свою систему представлений на отличную от нее систему представлений исследуемого автора, что ведет к трансформации последней. Яркий пример — приведенные выше толкования П. Дейссена; кстати, — что представляется весьма характерным, — они органично входят во всю совокупность его оценок индийской философии, рассматриваемой им в значительной мере через призму кантианства³⁸.

³⁶ Ср. 710, 228; 480, 242 и сл.; 316, 85 и сл.; 290, 360 и сл.

³⁷ Последнее, как мы видим, отнюдь не исключает возможности последующего переосмысления отдельных ситуаций и текста в целом — ср. как крайний случай юмористическую интерпретацию Библии Л. Таксилем. ³⁸ Ср. 325; 67, VII и сл. Можно добавить, что замещение, о котором шла речь, способно, в частности, восприниматься как издевательство и в рамках христианской догматики (ср. мотив «черной мессы» в европейской литературе и иконографии; см., напр., центральную часть триптиха «Искушение св. Антония» Иеронима Босха).

Мы уже видели, что грань между традиционным ведийским мифом и ритуалом, с одной стороны, и преобладающей в упанишадах догматикой и «внутренней» обрядностью — с другой, весьма условна. Прежде всего, оба типа могут композиционно сочетаться друг с другом; примерами таких смешанных текстов для мифологии ($M_{нд}$) могут служить легенды о «голоде» (Бр I.2), о соперничестве богов с *асурами* (Бр I.3.1 и сл.; Чх I.2), о творческих актах Брахмана (Бр I.4.9 и сл.), о воде как изначальной субстанции (Бр V.5.1), о связи солнца с существами (Чх I.9), о ларце-вселенной (Чх III.15), о разуме и речи как путях жертвы (Чх IV.16), о «граде Брахмана» (Чх VIII.1), об ученичестве Индры и Вирочаны (Чх VIII.7—12) и др. Ведийские мифы (напр., о богах и *асурах*) используются здесь для передачи достаточно отвлеченных поучений. Наряду с этим отдельные традиционные сюжеты претерпевают и определенную трансформацию, приспособляющую их к передаче догматики упанишад. Такую трансформацию можно, например, предположить в мотиве соперничества жизненных сил (Бр I.5.21; VI.1.7 и сл.; Чх V.1.6 и сл. и др.), образующих здесь известную аналогию спорящим божествам (ср. Пр II.1 и сл.).

Смешанная обрядность (R_{ci}) предстает, например, в провозглашении должного знания, сопровождающего определенные обрядовые действия (Бр VI.4.3; 4; Чх I.1.10; 3.12; 4.5; 7.9; 10.9—11; II.24.2; IV.17.10; V.24 и т. д.). Такое провозглашение уже само по себе указывает на известную переоценку традиционного ритуала; во всяком случае, здесь вводятся условия, невыполнение которых делает его недостаточным, — наиболее непосредственно это выражено в рассуждениях о действенности обряда *агнихотры* (Чх V.24); ср. также рассуждение Яджнявалкьи о том, что «не ради вед дóроги веды, но ради Атмана дóроги веды» — Бр IV.5.6 <88>; ср. Бр IV.3.22: «Здесь (т. е. в высшем состоянии) веды — не веды» <89>. Существует еще один путь дополнения ведийской обрядности. Это своего рода сакрализация некоторых жизненных функций. Отдельные действия человека, носящие чисто физиологический характер, представляются как некие сакральные акты³⁹. Последнее можно усмотреть уже в рассуждениях о дыхании как единственном обряде человека — Бр I.5.23: «пусть поэтому [человек] исполняет лишь один обряд. Пусть он вдыхает и выдыхает...» <90>. Здесь, впрочем,

³⁹ Следует подчеркнуть, что мы говорим здесь о сакрализации подобных актов самих по себе, в их непосредственном проявлении, и не имеем сейчас в виду обрядности, традиционно сопровождающей некоторые такие действия, равно как и соответствующую символику (ср., напр., аллегории, связанные с супружескими отношениями в Бр VI. 4. 3 и сл., VI. 2. 13; Чх II. 13; V. 8 и др.).

названный «обряд» должен сопровождаться определенным пожеланием — ср. там же: «да не овладеет мной зло смерти» <91>. В Чх данный принцип выражен еще более четко, причем культовым актом предстает уже людское существование в целом. Так, сам человек трактуется здесь как жертвоприношение (*яджня*), а три периода его жизни — как три ежедневных возлияния (III.16.1 и сл.). В следующей главе самые различные действия и переживания отождествляются с ритуальными церемониями: голод, жажда и воздержание от удовольствий — с посвящением перед церемонией, еда, питье и удовольствия — с *упадами* и т. д. (III.17.1 и сл. — ср. 96, 192). В уже приводившемся свидетельстве Кау II.5 о «внутренней *агнихотре*» сказано о том, что человек постоянно — и бодрствуя, и во сне — совершает «два бесконечных бессмертных подношения» <92>: когда он говорит и не может дышать, то подносит дыхание в своей речи, когда же дышит и не может говорить, то подносит речь в дыхании. Как подношение божеству трактуется прием пищи в Мт VI.9 (ср. из более поздних текстов — Кантхашрути 4), а также деятельность органов чувств (*прана*) в Му II.1.8 (согласно толкованию Шанкары; ср. также Пр IV.3 и сл.).

Существенно дополненный таким образом ведийский ритуал претерпевает в упанишадах значительную модификацию как качественного, так и количественного порядка. Мотив должного значения совершаемых обрядов начинает играть здесь преобладающую роль. Вместе с тем, как уже отмечалось на примере Бр I.2.7, «знание» о жертве, связанное с аллегорическим ее осмыслением, начинает заменять самую жертву. Должное знание и размышление приобретает, таким образом, самодовлеющую ценность и начинает даже обрастать своим собственным ритуалом — своеобразной техникой размышления, правда еще не достигшей в ранних упанишадах полного развития и представленной здесь лишь в отдельных деталях — ср. процедуру *ламбикайога* в Мт VI.20 и сл.: «надавив на небо кончиком языка, сдерживая речь, разум и дыхание, он содержательным исследованием (*тарка*) видит Брахмана...»⁴⁰. О сосредоточенном размышлении говорится в Кат I.3.5 и сл. Еще более подробны наставления Шв (II.8 и сл.; ср. Вг VI.13), предусматривающие определенную позу созерцающего, способ дыхания, место, которое ему следует выбрать, и т. д. Так формируется преобладающий в ранних упанишадах «внутренний» ритуал — ритуал надлежащего знания или почитания⁴¹. Это хорошо видно хотя бы на примере Чх⁴². Читатель с самого начала наталкивается здесь на аллегорические рассуждения о сущности *удгитхи*, *самана*,

⁴⁰ Ср. 66, 832; 54, 68. ⁴¹ Ср. 66, 720. ⁴² См. 208.

слога *ом*, Атмана, Брахмана; об их соответствиях на разных уровнях действительности (напр., макрокосм — микрокосм); о том, как следует их почитать, и т. п.⁴³ Ср. I.1.1 и сл.; II.21.4; III.13.1; IV.5.3 и др. (примеры встречаются буквально на каждой странице). Добро или зло, достаемое в удел адепту, связано уже не столько с исполняемыми им обрядами, сколько со знанием этих обрядов (ср. V.24 о плодах *агнихотры*), причем и посмертная судьба человека связана с таким знанием. В отличие от тех, кто, ограничиваясь предписанной обрядностью, идет «путем предков», т. е. возрождается в этом мире, люди, наделенные должным знанием, идут «путем богов», т. е. достигают конечного освобождения (V.10; ср. Бр VI.2.15—16). Подобная проповедь «внутреннего» ритуала с изложением его содержания, как было показано, занимает гораздо больше места в сравнении с описаниями «внешнего», обрядового ритуала — из всех свидетельств Чх о ритуале лишь около 1/4 относятся к традиционной ведийской обрядности и около 3/4 к обрядности «внутренней».

Как мы видели, дидактика этого «внутреннего» ритуала основана на своеобразном магическом отношении к знанию или почитанию — последние уже сами по себе способны доставлять знающему соответствующие блага. Если человек должным образом почитает какой-либо объект в целом или в отдельных его свойствах, то он уподобляется этому объекту или приобретает соответствующие свойства (ср. Чх I.1.7) <93> и ниже — I.1.8; ср. III.6.3; 7.3; 8.3 и др.; Бр I.2.1; 2.3; 3.16; 18 и др.⁴⁴.

Основное содержание должного знания состоит здесь в следующем: данный объект (а) объявляется тождественным некоторому другому объекту (b) (условно: $a \equiv b$) и а следует почитать как b. Первостепенная роль подобных отождествлений в догматике ранних упанишад привела даже к предположению о том, что само название жанра упанишад выражало идею такой эквивалентности⁴⁵. Действительно, провозглашение определенного тождества в сочетании с рекомендацией данного знания и «магической» гарантией соответствующих благ, о которой говорилось выше, выступает как принцип построения значительного числа глав в этих текстах. Характерны уже первые слова Чх, рекомендующие почитать *удгитху* (определенную часть ритуального песнопения) как священный слог *ом* (I.1.1) <94>, или начало Бр, призывающее к должному знанию *ашвамедхи* (I.2.7)⁴⁶.

⁴³ Ср. 22, 11 и сл. ⁴⁴ См. 299. Более подробно об отдельных чертах *upāsana* в упанишадах см. 640; 648; 344; 359; ср. 566а, 142 и сл. ⁴⁵ 648, 61 и сл. ⁴⁶ О связи исходного пункта названных отождествлений с традиционной классификацией упанишад по ведам ср. выше, гл. I.

Синтаксис таких отождествлений обычно несложен — ср. Чх I.1.5 <95>; 1.3.4; VI.8.7 и сл. и др. Отождествления эти провозглашаются или вообще без всякой мотивировки, или же с помощью наивного этимологизирования, находящего себе параллели и в памятниках других культур (ср. выше, гл. IV). Таково, например, объяснение тождества *удгитхи* солнцу: последнее, «восходя, поет во славу творений» и потому оно — *удгитха* (I.3.1) <96>. Сходный характер, как уже говорилось, носит и традиционный индийский комментарий (в частности, Шанкары). Ниже, на примере Чх, мы остановимся на некоторых чертах указанного приема.

Подходя к классификации отождествлений Чх, представляется целесообразным выделить уровни представлений, по которым распределяются отождествляемые реалии. Предварительно такими наиболее общими уровнями⁴⁷ можно считать: 1. Ритуальный текст в разных его видах; целые комплексы текстов («Ригведа»; «Самаведа», «Яджурведа»); отдельные тексты (напр., *саман*); составные части текстов и возгласия (*удгитха*, *ом* и т. д.); элементы соответствующих обозначений (*а*, *у*, *м*; *уд*, *ги*, *тха*); отдельные звуки, составляющие текст (в данном случае — ритуальный) и классифицируемые по качеству (напр., II.22.3 и сл.). 2. Ритуальная процедура (напр., утреннее, полуденное и вечернее возлияния — III.16.1 и сл.; ср. II.24.1 и сл.). 3. Органы жизнедеятельности и функции человека (части тела, органы чувств, соответствующие способности, дыхание, разум и т. д.). 4. Феномены окружающей природы (миры, небесные тела, метеорологические явления, времена года и т. п., а также отдельные физические свойства этих феноменов — напр., цвета солнца, луны и т. д. — ср. I.6.5—6; III.1.4 и сл.; VI.4.1 и сл.). 5. Сверхъестественные существа (главным образом — божества, обычно соотносимые с отдельными элементами предыдущего уровня: Адитья — солнце, Ваю — ветер и т. п.).

Исходя из этих уровней можно условно разделить отождествления Чх на простые и сложные. Первые провозглашают тождество элементов в пределах одного уровня. Таково уже упоминавшееся отождествление I.1.1; ср. I.2.14; 4.1: *удгитха* — *ом* (1-й уровень); ср. также I.3.3: дыхание, разлитое по телу, — речь (3-й уровень); VI.4.1 и сл.: красный образ огня — образ жара, белый образ огня — образ воды; черный образ огня — образ пищи и т. д. (4-й уровень). Другой тип отождествлений оперирует элементами разных уровней и является в тексте Чх преобладающим. Ср. I.2.7: *удгитха* — дыхание во рту (1-й и 3-й уровни); I.5.1: солнце — *удгитха*;

⁴⁷ Уровни эти, как видно из дальнейшего изложения, сами состоят из весьма разнородных групп.

солнце — *пранава* (т. е. слог *ом*) (4-й и 1-й уровни) и т. д. Следует заметить, что простой и сложный типы могут сочетаться друг с другом в рамках одного перечня — напр., I.1.5: *рич* — речь (1-й и 3-й уровни); *саман* — дыхание (1-й и 3-й уровни); *удгитха* — *ом* (1-й уровень). Вот еще несколько образцов сложных конструкций.

I.3.6—7. Составные части названия *удгитха* — *уд*, *ги*, *тха* — последовательно отождествляются с элементами жизнедеятельности (соответственно: дыхание, речь, пища), «мирами» (небо, воздушное пространство, земля), феноменами природы (солнце, ветер, огонь) и сборниками культовых текстов («Самаведа», «Яджурведа», «Ригведа»). Таким образом, здесь отождествляются элементы 1, 3 и 4-го уровней.

II.2—7. Символика пяти частей *самана* (*хим*, *прастава*, *удгитха*, *пратихара*, *нидхана*), отождествляемых соответственно с мирами (земля, огонь, воздушное пространство, небо, солнце), состояниями дождя, временами года и «жизненными силами» (*прана* — дыхание, речь, глаз, ухо, разум), — также элементы 1, 3 и 4-го уровней.

II.11—21. Отчасти сходная с предыдущей символика тех же частей, основанная на десяти разновидностях *самана* (см. выше, стр. 140), которые связаны соответственно с пятью жизненными силами, состояниями огня, стадиями соития, положениями солнца, состояниями дождя, временами года, мирами, породами скота, частями тела и божествами, — элементы 1, 3, 4 и 5-го уровней.

III.13. Пять «божественных отверстий» в сердце (восточное, южное, западное, северное, верхнее), отождествляемых с пятью видами дыхания, органами чувств, божествами, — 3-й и 5-й уровни.

III.16. Символика трех периодов человеческой жизни — тождество их трем возлияниям, трем видам сопроводительных гимнов, трем божествам — 1, 2, 3 и 5-й уровни.

Ср. также II.22.3 (символика звуков); III.1—5 (солнце и его лучи в связи с образом пчелиного улья); III.17.1—4 (тождество отдельных ощущений и поступков ритуальным действиям); III.18.1—6 (отождествления Брахмана и четырех его «стоп»); IV.5—8 (более детальная символика тех же «стоп» по их частям); IV.11—13 (символика трех жертвенных огней); V.4—9 (развернутая аллегория «пяти огней», участвующих в сотворении существ; ср. Бр VI.2.9—14); VI.4.1—4 (символика красного, белого и черного образов огня, солнца, луны и молнии) и др.

Остановимся для примера на I.3.6—7⁴⁸. Приведенные

⁴⁸ Более детальное описание прочих примеров из Чх и других упанишад и таблицы соответствий для некоторых из них даны в соответствующих комментариях в 90; 96; 95.

здесь отождествления в совокупности выглядят следующим образом:

дыхание \equiv уд;	небо \equiv уд;
речь \equiv гу;	воздушное пространство \equiv гу;
пища \equiv тха;	земля \equiv тха;
солнце \equiv уд;	Самаведа \equiv уд
ветер \equiv гу;	Яджурведа \equiv гу;
огонь \equiv тха;	Ригведа \equiv тха.

Обозначим исходные элементы отождествлений (*уд*, *гу*, *тха*) как a_1 , a_2 , a_3 ; элементы последующих групп: b_1 , b_2 , b_3 ; c_1 , c_2 , c_3 ; d_1 , d_2 , d_3 ; e_1 , e_2 , e_3 . Тогда текст I.3.6—7 может быть условно записан следующим образом:

$(b_1 \equiv a_1)$,	$(c_1 \equiv a_1)$,	$(d_1 \equiv a_1)$,	$(e_1 \equiv a_1)$,
$(b_2 \equiv a_2)$,	$(c_2 \equiv a_2)$,	$(d_2 \equiv a_2)$,	$(e_2 \equiv a_2)$,
$(b_3 \equiv a_3)$,	$(c_3 \equiv a_3)$,	$(d_3 \equiv a_3)$,	$(e_3 \equiv a_3)$.

Как мы видим, отдельные элементы всех пяти групп поставлены в соответствие друг другу: сходным образом сами эти группы или множества элементов изоморфны между собой. Видимо, мы можем говорить о полном тождестве друг другу соответствующих элементов и групп в целом (в том смысле, в котором это тождество понимается упанишадами, т. е. в качестве объекта высшего знания и почитания).

То же относится, по-видимому, к элементам и группам иных аналогичным образом построенных отождествлений Чх и некоторых других ранних упанишад (прежде всего, Бр).

При рассмотрении системы отождествлений Чх в целом легко заметить некоторые черты нерегулярности. Таково, например, уже упомянутое смешение простых и сложных типов. Отождествления одних и тех же исходных элементов носят подчас разнородный характер (ср., напр., соответствия «пятичастному» и «семичастному» *саману*) (II.2—7 и II.8—10). Число исходных элементов обычно варьируется в разных конструкциях — в соответствии с некоторыми рассмотренными выше (гл. IV) особенностями числовой символики упанишад оно может равняться трем (напр., I.3.6—7; III.16; IV.11—13), четырем (III.18; IV.5—8), пяти (II.2—7; III.1—5; V.4—9), семи (II.8—10) и т. д. То же относится и к числу отождествляемых групп (от двух, напр. I.6—7, и более) и — как было показано — самих уровней отождествления. При этом отдельные группы могут состоять как из однородных, подчас «постоянных» сочетаний (три мира, пять дыханий и т. п.), так и весьма разнородных (ср.: «звезды, птицы, лучи» — II.21.1).

Если выйти за рамки Чх, то нетрудно заметить варьирование отдельных элементов в параллельных текстах — достаточно сравнить Чх V.4—9 с учением о «пяти огнях» в Sb. XIV.9.1. 12—16 и Бр VI.2.9—14 ⁴⁹.

Вместе с тем все эти отождествления подчинены определенным закономерностям. Тенденция к установлению равного числа элементов для каждой группы и системы соответствий между ними, иначе говоря, тенденция к изоморфизму уровней, красной нитью проходит через весь текст Чх. Следует иметь в виду и то обстоятельство, что нередкое объединение разнородных реалий в рамках одной группы, так сказать, соположенность их в одном перечне является характерной особенностью древнеиндийского описания. Такое объединение может рассматриваться, по-видимому, как черта внутренней системности ⁵⁰, естественно ускользающей от наблюдателя, принадлежащего к иной культуре.

Еще один аспект исследования — использование этих отождествлений для реконструкции картины мира в ранних упанишадах. В этой связи можно отметить тенденцию Чх определенным образом характеризовать различие между отдельными группами отождествляемых элементов. Как и некоторые другие упанишады (напр., Бр II.3.1 и сл.; Кау IV.2; Ке IV.4—5; Та I.7 и др.), она четко выделяет две сферы реалий, два плана, о которых мы уже упоминали в гл. IV в связи с «дуалистическими» фрагментами упанишад: план объективного начала, макрокосма — боги, миры, силы природы — и план субъективного начала, микрокосма — различные органы и функции человека — ср. I.6—7; III.18.1—2 и др. Первому соответствуют 4-й и 5-й уровни, выделенные выше, второму — 3-й. Связующим звеном между этими планами выступает ритуал (1-й и 2-й уровни) ⁵¹. Так, в Чх I.6—7 *рич* и *саман* отождествляются сначала «относительно божеств» — соответственно с землей и огнем, воздушным пространством и ветром и т. д.; затем — «относительно тела» — с речью и обонянием и т. д.

Картина эта имеет первостепенное значение в системе индуизма, и здесь следует сказать о весьма существенной функции отождествлений в упанишадах. Эти на первый взгляд произвольные, если не бессмысленные, утверждения отнюдь не являются самоцелью; их непосредственное назначение — и это вообще характерно для древнеиндийского теоретизирования — содействие этическому совершенствованию, создание новых норм поведения ⁵². В данном случае подобные отождествле-

⁴⁹ Ср. 67,138. ⁵⁰ Ср. в этой связи 422, 185 и сл. ⁵¹ Ср. в этой связи о символическом значении ритуала 310, 54 и сл.; 177, 110—111. ⁵² Ср. 193, 173, 210.

ния выступают как способ монистического осмысления всего многообразия окружающего мира⁵³. Именно к этому логически ведут упомянутые конструкции в текстах упанишад. Элементы жизнедеятельности человека тождественны элементам ритуала, явлениям природы, животному миру, небесным телам и т. д., а соответствующие группы реальных изоморфны друг другу. Так снимается различие между индивидуальным (Атман, *aham* — «Я») и объективным (Брахман, *tad* — «То») началами. Не остается ничего индивидуализированного, обособленного; все в конечном счете уподобляется одному и тому же — Атману или Брахману, пронизывающим все сущее (ср. Чх VI.8 и сл. и др.) и тождественным друг другу. Последнее неоднократно находит себе буквальное выражение — в Чх VI.8.7 и сл.: «ты еси То» <97>⁵⁴; Бр I.4.10: «Я есмь Брахман» <98>; IV.4.5: «поистине, этот Атман — Брахман» <99>; Та I.5.1: «это Брахман, это Атман» <100> и т. д. Познание этого тождества в наиболее общем виде (субъект ≡ объект), ведущее адепта к высшему совершенству — единению с Брахманом, и является конечной целью учения упанишад. Мы видим, что система отождествлений является как бы инструментом этого учения.

Вместе с тем и здесь не следует преувеличивать оригинальный характер упанишад, изолируя их от более ранних частей ведийского канона. Подобно тому как приравнивание знания какого-либо объекта к овладению им или слиянию с этим объектом отражает определенные черты магических представлений, — теми же чертами отличается и конструирование самого объекта должного знания, т. е. отождествлений. В этом отношении рассматриваемый здесь прием является достаточно архаичным, выступая уже в «Ригведе» — ср. отождествление Брихаспати с жертвой в Rv X.13.4; Ману — с жертвой в Rv X.100.5; отождествления, проводимые в свадебном гимне (Rv X.85.7—12), где, в частности, «дух» невесты отождествляется с ее повозкой, небо — с верхом повозки <101> и т. д. Еще больше их в брахманах — ср., напр., Sb II.1.3.5 (сопоставляемое с Чх II.2 и сл.), III.2.1.3; VI.4.4.10; IX.1.2.22 и др. И хотя роль таких отождествлений в сам-

⁵³ Ср. о монизме упанишад: 545, 343 и сл.; 470, 27—28. ⁵⁴ Эта формула (так называемая *махавакья* — «великое изречение») представляет собой одно из центральных положений в учении ранних упанишад и играет важнейшую роль в этике и философии индуизма; ей посвящен ряд исследований. Интересно, что представитель дуалистической *веданты* Мадхва (XIII в.) в духе своего учения толковал эту формулу: *atat tvam asi* — «Ты — не То» (66, 467). См. подробный анализ: 24, 489 и сл. Апп. 247; ср. 66, 458—459; 23, 454—455; 5, 177, и сл.; 413, 26; 412, 50 и сл.; 636, 125—134; 435, 58 и сл.; 657, 54, 82 и сл., 152, п. 1; 731, 51 и сл., 76 и сл.; 557, 27; 274, 175.

хитах и брахманах, по-видимому, не столь велика, как роль их в упанишадах, а главное, функционально отлична, в технике данного приема упанишады, как показывает, например, исследование Г. Ольденберга о мировоззрении брахман⁵⁵, обнаруживают генетическую преемственность с названными текстами.

Отмеченные здесь черты догматики упанишад тесно связаны с некоторыми специфичными (как в смысловом отношении, так и по форме) способами характеристики отдельных понятий, входящих в соответствующие поучения. Интересно, например, проследить, как отражаются в упанишадах «абсолютный» и «относительный» типы суждений⁵⁶ в связи с проведенной выше дифференциацией их догматики и ритуала. Рассмотрение текста под этим углом зрения показывает, что для ранних упанишад, с одной стороны, характерно сочетание относительной оценки феноменов, связанных с повседневной жизнью, с «внешней» обрядностью, уступающей по значению «внутренней» обрядности, т. е. должному знанию и почитанию. Так, Чх V.24 оценивает обряд *агнихотры* не сам по себе, а в зависимости от качеств исполнителя — просвещенность последнего делает обряд вселильным, невежество — бесполезным. С другой стороны, здесь неоднократно встречаются «абсолютные» суждения о таких понятиях, как Брахман, Атман, *пуруша* и т. д. (ср. Бр I.4; III.4—5; 7—8; 9.26; Чх VII.25—26 и др.). При этом отдельные реалии «нижнего» уровня не раз «обесцениваются» при непосредственном сопоставлении с «высшим» уровнем. Таковы, например, поучения Яджнявалкьи (Бр II.4—5 и IV.5—6) о муже, жене, детях и т. д., «дорогих» не ради самих себя, а ради Атмана (ср. там же, IV.3.22). Интересно, что подобное распределение соответствующих суждений находит себе аналогии и в других индуистских (напр., «Бхагавадгита», «Законы Ману»), а также буддийских текстах (ср. гл. VIII). С другой стороны, несколько иную зависимость можно отметить в образцах дидактического жанра (напр., в «Панчатантре»), связанных с наукой практического поведения (*артха*, *нити*), что, видимо, отвечает некоторым существенным функциональным особенностям рассматриваемых произведений.

Наиболее полное выражение находит себе во «внутреннем» ритуале упанишад и принцип сочетания противоположных атрибутов, уже упоминавшийся в связи с замечаниями о стилистических особенностях этих текстов (гл. IV). Данный принцип играет определяющую роль при выражении идеи высшего начала — в характеристике понятий Брахмана и

⁵⁵ См. 556, 110 и сл. Ср. также 649, 274, 284 и сл.; 179, 43 и сл.; 439, 32. ⁵⁶ См. подробнее 202.

Атмана. Интересно, что сочетание противоположных свойств может быть выражено здесь различными способами. В данном случае представляется возможным условно выделить три типа описания, способных сочетаться друг с другом в рамках одного текста.

Вот некоторые примеры ⁵⁷:

А. Непосредственное сочетание противоположных атрибутов:

Бр IV.4.5: «Поистине этот Атман есть Брахман... состоящий из жара и не-жара, из желания и нежелания, из гнева и не-гнева, из *дхармы* и не-*дхармы*...» <102>.

Чх III.14.3: «Вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса... [и т. д.] — вот мой Атман в сердце, больший, чем земля... [и т. д.]» <103>.

Кат. I.2.20—22: «Меньше малого, больше большого... сидя, оно идет вдаль; лежа, движется повсюду; кто оно — радостное и нерадостное?... Среди тел оно бестелесное, среди нестойких — стойкое...» <104>.

Шв III.19—20: «Без рук и ног он быстрый и хватающий; он видит без глаз, слышит без ушей... Меньше малого, больше большого скрыт Атман...» <105>.

Шв IV.3: «Ты — женщина, ты — мужчина, ты — юноша и поистине — девушка. Ты — старик, ковыляющий с палкой, ты — [ново]рожденный...» <106>.

Иша 4—5: «Не двигаясь, оно быстрее мысли... оно движется — оно не движется, оно далеко — оно же и близко, оно внутри всего — оно же вне всего» <107>.

Му III.1.7: «Оно велико, и оно тоньше тонкого... оно дальше далекого и находится здесь вблизи...» <108>.

Кайвалья 20: «Я — меньше малого, я больше большого...» (слова Шивы) ⁵⁸ <109>.

Б. Использование подобных антитез с указанием на преодоление соответствующих противопоставлений в высшем начале:

Бр IV.4.22: «Он не становится от хорошего деяния большим, не становится от нехорошего деяния меньшим» <110>.

Кау I.4: «Он смотрит сверху на день и ночь, на добрые дела и злые дела и на все пары [противоположностей]; так,

⁵⁷ Ср. 203, 157—158. ⁵⁸ Ср. Бр IV. 3. 23 и сл., а также из более поздних текстов: Маханараяна VI, 20; Пайнгала IV, 9; Брахмабину 6; Атхарваширас I; Нрисинхоттаратапаниа 6. В этой связи характерно традиционное определение высшего начала (напр., Николаем Кузанским) как *coincidentia oppositorum* («совпадение противоположностей»). Ср. 253, 216 и сл.; 471, 10, 23, 94, 111 и сл.; 346, 102; 557, 45 и сл.; 634, 68 и сл., и др.

свободный от добрых дел, свободный от злых дел, зная Брахмана, он идет к Брахману» <111>⁵⁹.

В. Набор отрицательных характеристик, равнозначный по смыслу предыдущим типам:

Бр III.8.8: «Поистине... брахманы называют это непреходящим. [Оно] ни 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, без рта, [оно] не имеет меры, не имеет ничего ни внутри, ни снаружи» <115>.

Бр III.9.26: «Он, этот Атман, [определяется так]: не [это], не [это]. Он непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла» <116> — ср. Бр IV.2.4; 5.15, а также формулу на *iti* в Бр II.3.6.

Бр IV.3.22 (сочетание с предыдущим типом): «Здесь [в высшем состоянии] отец — не отец, мать — не мать, миры — не миры, боги — не боги, веды — не веды... За ним не следует добро, за ним не следует зло, ибо тогда он преодолевает все печали сердца» <117>.

Чх VIII.4.1: «Ни день, ни ночь не переходят через этот мост (т. е. Атман — ср. выше, гл. IV), ни старость, ни смерть, ни печаль, ни доброе дело, ни злое дело...» <118>.

Кат I.3.15: «Постигнув того Атмана, что беззвучен, неосязаем, лишен образа, не гибнет, а также всегда лишен вкуса, лишен запаха, без начала, без конца...» <119>.

Шв III.9: «Выше которого ничего нет, меньше или больше которого ничего нет» <120>.

Шв IV.18—20: «Это — непреходящее... [никто] не охватил его; нет подобного ему... образ его незрим...» <121>.

Шв V.10: «Он не женщина и не мужчина, он и не бесплодный» <122>⁶⁰.

Отмеченные здесь способы описания не только важны для анализа мировоззрения упанишад⁶¹, но и открывают более широкие аспекты изучения древнеиндийской культуры в ее

⁵⁹ Ср. Бр III. 5. 1: «который выходит за пределы голода, жажды, печали, заблуждения, старости, смерти» <112>; Бр IV. 3. 21: «Поистине, это его образ, поднявшийся над желаниями, свободный от зла и страха... [в котором он] достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] Атман, лишен желаний, свободен от печали» <113>; Пайнгала IV. 20: «Ибо у вознесенного над разумом разум не постигает двойственности» <114>; Брахма 2. Ср. также Му I. 2. 12; Субала 13, 1. ⁶⁰ Ср. Ман 7; Субала I. 1; III. 1; XII. 1; Брахмабhinду 8—9; Атма 3. ⁶¹ Ср. в этой связи 325, 310 и сл.; 579, 261 и сл.; 345 и сл., и др.

внутренних закономерностях и в сопоставлении с культурой других народов. Так, специального изучения заслуживает снятие в числе других противопоставлений антитезы «живое — неживое». Последнее вытекает, например, из Бр III.5.1; Чх VIII.4.1 и др. свидетельств, а также — более косвенно — из последовательного отождествления двух уже упоминавшихся планов (см. стр. 153), приводящего к утверждению единства одушевленного и неодушевленного начал. Такое единство составляет, по-видимому, существенный момент в догматике ряда древнеиндийских культов (напр., поведение *санньясина*, связанное с отказом от мирских привязанностей и идеалом *мокши*) и позволяет лучше понять роль соответствующей символики, сочетающей в отдельных образах черты жизни и смерти. Таков, например, мотив скелета в буддийской догматике и иконографии (ср. гандхарскую скульптуру Гаутамы II—III вв. н. э.)⁶², череп в качестве утвари у шиваитской секты *капалинов* и т. д., равно как и аналогичные явления в других культурах⁶³. В этом плане обращает на себя внимание и снятие противопоставления «младенчество — старость» (Шв IV.3; ср. также Чх VIII 1.5; 4.1 и др.). Представляется возможным связать его с характерной для индуистской догматики идеей об утрате ощущения длительности, об уничтожении времени в высшем состоянии. Последнее нашло себе отражение и в упанишадах; ср., напр., учение о низшем, «воплощенном», и высшем, «невоплощенном» Брахманах, соответственно отождествляемых в Мт VI.15 со «временем» и «не-временем» <123> (ср. Мт VI.3; Бр I.3.1 и сл.); образ остановившегося солнца в Чх III.11.1 и сл. <124>, символизирующего окончательное освобождение существ от мирских уз⁶⁴.

Интересные закономерности в истории древнеиндийской мысли открывает принцип отрицания в описании Брахмана и Атмана. Авторы упанишад исходят здесь из представления о том, что высшее начало не может быть познано органами чувств (Бр III.4.2 <125>; ср. Бр III.9.26; IV.2.4; 4.22; 5.15 и др.) и адекватно выражено⁶⁵: Та II.9.1, напр., прямо говорит о принципиальной недоступности «блаженства Брахмана» словам и мыслям <126>. Так возникает негативное определение абсолюта, пожалуй наиболее употребительное в соответствующих рассуждениях упанишад (ср. Бр II.3.6;

⁶² См., напр., 244, 128. Ср. характерные аналогии в шаманизме 347, 71 и сл.; 159 и сл.; 406. ⁶³ Так, стирание противоположностей между одушевленным и неодушевленным является распространенным приемом в далеких друг от друга поэтических традициях (напр. «Метаморфозы» Овидия, «Четверостишия» Омара Хайяма и т. д.). Ср. 199. ⁶⁴ Ср. 66, 386; 29, 195; См. в этой связи 625, 10 и сл.; 734, 30 и сл.; 348, 186 и сл.; 469, 1 и сл. ⁶⁵ Ср. 657, 45 и сл., 573, 42 и др.

III.8.8; IV.3.22 и др.; Чх VIII.4.1; Кат I.3.15; Шв III.9; IV.18—20; V.10 и др.). Оно логически вытекает из других, рассмотренных выше типов описания (А и Б) и находит себе завершенное выражение в лаконичной формуле *pa iti pa iti* — «не [это], не [это]». (Бр II.3.6; III.9.26; IV.2.4; 4.22; 5.15), обозначающей, согласно Шанкаре, несовместимость Брахмана и Атмана с какими-либо эмпирическими определениями (ср. Бр III.8.8) ⁶⁶. В этой связи характерен и мотив молчания (*maunam*, ср. Бр III.5.1; Чх VIII.5.2 и др.; ср. *asvaga* в Брахмабину 7, идеи Чандракирти, Шанкары и др., включая западноевропейскую традицию, вплоть до «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна) ⁶⁷.

В древнеиндийской культуре подобное описание весьма характерно и для буддийской традиции, включая прямые текстовые параллели ⁶⁸. В этом отношении заслуживает внимания аналогия приведенных примеров с древнеиндийским лингвистическим описанием в буддийских философских текстах, в частности у Ратнакирти, как комплексом отрицательных отношений, а также — с идеями современной лингвистики ⁶⁹. Еще более многочисленны аналогии за пределами индийской культуры, что, по-видимому, связано со спецификой содержания описываемых здесь понятий. При этом сходство может быть прослежено и внутри каждого из выделенных выше типов — в одновременном сочетании противоположных атрибутов ⁷⁰, в прямо выраженном снятии противоположностей ⁷¹ и, наконец, в наборе негативных характеристик и идее чистого отрицания ⁷².

В связи с негативным описанием высшего начала и соот-

⁶⁶ Ср. 325, 133 и сл.; 579, 57, 219 и сл., 230; 573, 43; 66, 194—195; 308 357; 657, 140 и сл.; 493; 261; 538, 52 и сл. и др. (ср. VB, II, 77, 387—388). Раманунджа дает иное толкование этой формулы. Полагая, что ни один объект не может существовать вне каких-либо качеств, он считает *pa iti* *pa 'iti* отрицанием в Брахмане лишь дурных, негативных свойств (ср. 66, 195). Менее убедительным представляется толкование А. Хиллебрандта (432, 105—106), согласно которому *pa iti*, напротив, означало первоначально утверждение: «Так!», «Истинно!» греч. *νῆ*; ср. *om*). ⁶⁷ Ср. 599; 206, 17. ⁶⁸ Ср., напр., 709; 308, 583; 672. ⁶⁹ Ср. 693, 31 и сл.; 271; 221, 87; 168, 87, 92 и др. ⁷⁰ Ср. свидетельства в рамках самых различных культурных традиций — античной (Гераклит — «Фрагменты» 62, 67; Филон Александрийский — *Quod verum divinum heres sit*, 207), китайской (Лю Ань — «Хуайнаньцзы» I, 2; 9; 11 и сл.) и т. д. Ср. из исследований последних лет статьи в EJ 1967 (в частности, стр. 54 и сл., 229 и сл., 361 и сл.). ⁷¹ Ср. Гераклит («Фрагменты» 50, 60 и др.), Николай Кузанский («Об ученом незнании», 10). ⁷² Например, у Платона («Пир», 211 А—В—XXIX гл.): «Пре-красное (*καλόν*) ни возникает, ни уничтожается, ни увеличивается, ни убывает... ни прекрасно здесь, ни безобразно там...» и т. д. (перевод С. А. Жебелева); ср. другие произведения Платона («Федон» 78D; «Республика» V, 476A, 479A и сл.), «Энеады» Плотина (I, 8, 1), положения Скота Эригены, Фомы Аквинского и т. д. Ср. 657, 20 и сл.; 133, п. 6; 412, 47, 48; 573, 43; 538, 52 и сл. и др.

ветствующим состоянием адепта можно отметить еще один образ, использованный в Бр IV.3.21: «И как [муж] в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот *пуруша* в объятиях познающего Атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри» <127>. *Пуруша* обозначает здесь, по-видимому, индивидуальное начало, субъекта, постигающего высшее начало⁷³.

Разбирая данное свидетельство, следует, прежде всего обратить внимание на закономерности, связывающие его с контекстом. В этом отношении оно не стоит особняком в системе аллегорий упанишад, представляя собой частный случай столь характерного для них осмысления догматических предписаний (включая и внутренний ритуал) в связи с физиологическими функциями человека⁷⁴. Интересную аналогию представляет начало Чхандогьи (I.1.5—6), где соединение речи и дыхания (= *рича* и *самана*) образно уподобляется любовной паре, в которой «каждый выполняет желание другого» <128>, — следует иметь в виду, что *вач* («речь») и *рич* на санскрите — женского рода. Речь уподобляется жене и в Бр I.4.17. Примеры сходных аллегорий дают Бр VI.2.13; Чх II. 13; V.8; Пр I.13.

Далее, если иметь в виду непосредственное содержание этого образа, то обращает на себя внимание явно эмоциональный оттенок представлений об Атмане и Брахмане, неоднократно ассоциируемых в упанишадах с «блаженством» (*ананда*) — ср. Бр IV.3.8 и сл.; Чх IV.10.5; VII.23; 25.2; VIII.4.2; Кау III.8; Та II.5; III.6 и др.⁷⁵ [ср. также о Брахмане и пространстве как «радости» (*кам*) — Чх IV.10.4—5 и соответствующий комментарий в 96]. Здесь должны быть учтены и более общие черты древнеиндийской культуры, в частности то обстоятельство, что любовные отношения, включая наиболее чувственные их проявления, органически совмещались в рамках индуистской догматики с иными аспектами жизнедеятельности⁷⁶, в том числе непосредственно культовыми. Такова, с одной стороны, система четырех жизненных целей (*saturgatha*, *saturbhadra*), предполагающих взаимодействие *камы* (т. е. любви) с *дхармой* и *мокшей*⁷⁷, т. е. с соблюдением ритуальных обязанностей и освобождением от мирских уз; с

⁷³ Ср. 579, 348; 413, 16; 412, 53—54; 292, 28 и сл.; 66, 262—263; 496, 83, 694, 32. ⁷⁴ Ср. 363, 114 и сл. ⁷⁵ Ср. 422, 180 и сл.; 424, 16. Ср. также неоднократное употребление понятия *кама* в упанишадах (СУВ, 291 и сл.; 363, 117) — напр., Бр III. 9. 11 — с *пуруше*, который «состоит из желания». ⁷⁶ Ср. 671, 15 и сл. и др. ⁷⁷ Ср. 312; 671 (см.: Приложение 2). Интересно отметить, что санскритской поэзии известны и примеры преднамеренного сочетания мотивов любви и отречения с помощью изощренной игры слов — ср. «Усладу знатоков» («Расикаранджана» — 1524 г.) Рамачандры (628, 31 и сл.; 726, III. 150—151).

другой — роль эротического момента в отдельных индийских культах древности и средних веков⁷⁸. Так, для вишнуизма и шиваизма характерно уподобление души, стремящейся к союзу с богом, — невесте, а божественной любви — жениху; мотив этот получил широкое развитие в различных течениях *бхакти*⁷⁹, выдвигавших эмоциональную любовную преданность, подчас откровенно чувственного характера, в качестве основного пути к совершенству. Многочисленные параллели подобным воззрениям содержат и отдельные течения в исламе (напр., в суфизме), христианстве и других культах.

Все это позволяет лучше понять связь указанной аллегории с традиционными индуистскими представлениями (мы не имеем сейчас в виду в известном смысле обратное явление — сакрализацию любовных отношений, также отразившуюся в упанишадах)⁸⁰. В этом отношении неслучайными представляются отдельные параллели из других древнеиндийских литературных памятников. Таковы свидетельства о чувственном аспекте поклонения Кришне, отразившиеся отчасти уже в Вг (ср. мотив *бхакти* в VII.17; VIII.22; IX.26; XI.54; XIV.26; XVIII.54 и др.), и особенно — в более поздней кришнаитской лирике — в поэме «Нектар для слуха Кришны» («Кришнакарнамрита») Лилашуки (XI в.)⁸¹, в «Гитаговинде» Джаядевы (XII в.). Ряд реминисценций «Гитаговинды» (ср. 3.1; 15; 4.2 и сл.; 6.10; 11 и др.) дал основания для наиболее распространенного толкования поэмы (отношения между пастушкой Радхой и Кришной символизируют стремление души к слиянию с высшим божественным началом), которое принято как традиционными индийскими комментаторами, так и почти всеми исследователями нового времени⁸². Особого внимания в данном случае заслуживают самые первые из указанных строф, содержащие более точную аналогию с Бр IV.3.21. Прежде всего, это начало 3-й части поэмы (3.1), где говорится о том, что Кришна «оставил красавиц Враджи, утвердив в своем сердце Радху — цепь, связывающую заблуждения

⁷⁸ См., напр., 254, 42 и сл.; 557, 84 и сл.; 360, 237 и сл.; 317, 129 и сл.; 694 и др. ⁷⁹ Слово *bhakti* лишь один раз встречается в литературе ранних упанишад — в Шв VI. 23, где употреблено по отношению не только к божеству, но и к наставнику (*gurau*). Ср. 579, 198; 402, 124 и сл.; 708, 88—104; 575, 108—113; 623 и др. (Ср. BV, 215; VB, I, 139; VB, II, 77). ⁸⁰ Ср. уже упоминавшиеся аллегории и наставления в Бр VI. 2, 13; 4, 2 и сл.; Чх II. 13; V. 8 и др. Примеры такой сакрализации дают и отдельные древнеиндийские культы. Так, хорошо известно первостепенное значение соответствующей символики (*линга, йони*) в почитании Шивы, в мифологии и обрядности отдельных сект, в тантризме и т. п. Ср. 365; 311, 343 и сл.; 682, 111 и сл.; 730, 13 и сл.; 225, 296—394 и др. ⁸¹ Ср. 317, 129, 133 и сл.; 726, III, 124, п. 5; 316, 662—663; 290, 410 и сл., и др. ⁸² См., напр. 467, 234; 156, 264; 726, III, 283 и сл.; 383, 222; 317, 79—80 и др.

сансары» <129>⁸³, т. е. земные заблуждения, ведущие к круговороту рождений в этом мире. Земным привязанностям, символом которых выступают пастушки, здесь противопоставляется высшее начало в образе Радхи, ведущей Кришну к высшему совершенству. Сходным образом ниже (3.15) разум Кришны погружен в созерцание Радхи <130>⁸⁴. Как мы видим, в обоих памятниках символом индивидуального существа, стремящегося к высшему началу, выступает мужчина, символом же высшего начала — женщина, что отличается от другого, пожалуй, более распространенного в течениях *бхакти* (ср. также суфизм) варианта этой аллегории, где адепт отождествляется с женским началом (см. выше). Вариант, представленный Бр IV.3.21 и «Гитаговиндой» 3.1;15, находит себе интересную аналогию в культе *шакти* — высшей энергии, персонифицируемой в женских ипостасях (Индрани, Вайшнави и др.), которые приобщают своих супругов (соответственно Индру, Вишну и т. д.) к божественности⁸⁵. Так при всем присущем ей своеобразии догматика и обрядность упанишад многочисленными нитями связывают эти тексты с другими памятниками и течениями древнеиндийской культуры.

⁸³ Возможны и несколько отличные от предложенного толкования этого стиха, не нарушающие, впрочем, его основного смысла. Ср. 115, XI и сл., 88; 116, 54 и др. ⁸⁴ Ср. 115, XVIII. ⁸⁵ Ср. 694, 32. Здесь также можно сослаться на характерные параллели в других культурах. Ср. мотив «избранничества» и «небесной жены» в шаманстве (228, 160 и сл.); некоторые черты хлыстовства, ислама (легенда о Мухаммеде и Айше и т. д.). В художественной литературе нового времени идея женского начала, приобщающего к высшему совершенству, получила наиболее сильное выражение в финале гетевского «Фауста» (12110: 'Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan «Вечно-женственное влечет нас ввысь»).

ГЛАВА VII

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОЗЗРЕНИЙ РАННИХ УПАНИШАД

Рассмотренные в предыдущей главе черты содержания упанишад тесно связаны с индуистской догматикой, особенности которой необходимо учитывать для лучшего понимания соответствующих данных. Разумеется, эта предпосылка относится ко всей совокупности свидетельств упанишад в целом. Однако в то время как одни реминисценции более строго ограничены сферой обрядовых предписаний, служа источником знаний прежде всего об этой области индийской культуры, другие, хоть и приводятся в связи с теми или иными аспектами культовой догматики, представляют интерес и независимо от нее и в соответствии с целью исследования могут в отдельных случаях рассматриваться изолированно. Ниже мы остановимся на некоторых таких свидетельствах, имеющих и самостоятельную источниковедческую ценность в качестве данных о развитии отдельных естественнонаучных, эстетических, этических представлений древних индийцев.

Как уже отмечалось в предисловии, мы не считаем себя компетентными для детальной характеристики упанишад со стороны их философии — это является задачей специалиста-философа¹. В этой связи желательно лишь отметить, что отраженные в упанишадах древнейшие ведийские воззрения, во многом натурфилософского, наивно-материалистического характера, переосмысливаются и развиваются в тех же текстах авторами, представляющими подчас самые разнородные течения индийской мысли. В результате упанишады дают основания видеть в отдельных своих свидетельствах черты как идеалистического, так и материалистического мировоззрений (см. выше, гл. III)² и безоговорочно определять философию упанишад как идеалистическую (ср. работы П. Дейссена) вряд ли справедливо. Здесь происходит невольное смешение

¹ См. 90, 29. ² Ср. напр., 612, *passim*; 613, 345—354; 403, 298; 92, 17, 20, 138—139 и др.

собственно упанишад с памятниками *веданты* как философской системы (Бадараяна, Шанкара), возникшей уже значительно позже ранних упанишад и основывавшейся на определенных их частях. Поэтому более предпочтительным представляется говорить не об учении упанишад в целом, а об отдельных положениях, характерных для той или иной группы текстов.

Особенности мировоззрения упанишад тесно связаны с некоторыми, уже упоминавшимися выше понятиями, существенными и в плане более конкретных естественнонаучных представлений³. Одно из важнейших таких понятий — Брахман, учение о котором развивают упанишад⁴. Это — высшая объективная реальность, выступающая как зародыш всего сущего (Хираньягарбха), как творческое начало (Ишвара), манифестацией которого является наш мир. Соответствующее понятие, как правило, выражается в упанишадах существительным среднего рода (*brāhman*), однако встречается и в мужском роде (*brahmān* — напр., Чх II.10.1; 3; Шв VI.18; Мт V.1 и др. — ср. гл. VI), обозначающем идею бога творца, служащего проявлением высшего начала, абсолюта. При этом *brāhman* (n) и *brahmān* (m) не всегда могут быть четко различены здесь по смыслу⁵. В Брахмане все возникает, существует и прекращает свое существование (ср. Чх III.14.1 и соответствующее толкование Шанкары); он почитается в разуме, в пространстве, в солнце и других феноменах, служащих его проявлениями (ср. Бр II.1.1 и сл.; Чх III.18.1 и сл. и др., Кау II.12—13). В догматике упанишад «мир Брахмана» (*брахмалока*) свободен от грехов и бедствий, достижение его — символ вечного блаженства — ср. Бр III.6; IV.3.32 и сл.; Чх VIII.4.1 и сл., Кау I.3 и др.; характерно, что *brahman*, по-видимому, может иметь здесь и значение «молитва» (ср. Чх I.7.5)⁶.

Другим кардинальным понятием упанишад является Атман. Слово это употребляется в упанишадах как местоимение

³ О развитии подобных представлений в древней Индии см., в частности, 633; 362; 515; 444; 565 и др. ⁴ В связи с учением о Брахмане и Атмане ср. 495, 19 и сл.; 603; 325, 51 и сл.; 231 и сл.; 553, 44 и сл.; 251, 346 и сл.; 579, 92 и сл.; 283; 407, 35 и сл.; 403, 89 и сл.; 422, 41 и сл., 57 и сл.; 423; 22, 16 и сл.; 194, I, 124 и сл., 350, 124 и сл.; 731, 52 и сл.; 557, 77 и сл.; 445, 300 и сл.; 159, 27 и сл., и др. См. также об отдельных аспектах соответствующих понятий: 429; 631; 294; 428; 593; 678; 540; 541; 235; 376; 318; 274; 217 и др. (Ср. VB, II, 528, 547—548, 564, 569 и т. д.). Ср. соотв. комм. в 90, 96, 95. ⁵ Ср. 536, 77: «В упанишадах мы встречаем оба имени: и *Brahmā* мужского рода, относящееся к божественной личности, и *brahma* среднего рода, относящееся к безличному принципу... Многие мыслители упанишад были, по-видимому, способны представлять себе высшую реальность одновременно как безличный принцип и как божественную личность». ⁶ Ср. 67, 77 (Gebet).

(«я», «себя»), в значении «тело» (ср. Бр I.1.1; Чх I.2.14 и др.) и, наконец, чаще всего для обозначения субъективного психического начала, индивидуального бытия, «души». При этом Атман может пониматься здесь как в личном плане (напр., Бр II.5.14; Чх I.7.2 и др.), так и в универсальном (Бр I.4.1; Чх VI.8.7 и сл. и др.)⁷. В этом последнем значении Атман — основа всего, он пронизывает все сущее (Чх VI.8 и сл.), он одновременно меньше ядра просяного зернышка и больше всех миров (Чх III.4.2—4).

Атман как субъективное, индивидуальное начало выступает в упанишадах коррелятом объективной первичной реальности — Брахмана (напр., Бр II.3; III.14). Правильное познание и почитание Атмана и Брахмана — высшая заслуга, приносящая блаженство, и к такому познанию неоднократно подводят поучения наставников в упанишадах (Яджнявалкьи, Ашвапати, Санаткумары, Праджапати и др.), характеризующих эти понятия с помощью специфичного сочетания противопоставлений и отрицаний (см. гл. VI) и, как уже говорилось, провозглашающих их тождество (Бр I.4.10; 15; Та I.5.17 и др.), т. е. идентичность субъективного и объективного начал в качестве одной из основополагающих идей упанишад.

Еще одно важное в мировоззрении упанишад понятие, одновременно связывающее их с более архаичными ведийскими текстами, — *пуруша* (букв. «человек», «мужчина»). Слово это обозначало первичное антропоморфное существо, игравшее важную роль в древнейших космогонических легендах. Так, в «Ригведе» (Rv X.90)⁸ из членов его тела создаются части вселенной. В упанишадах это понятие претерпевает известную трансформацию, становясь более отвлеченным⁹. Здесь *пуруша* наряду со своим первоначальным конкретным значением указывает обычно на некую всепроникающую субстанцию, жизненный принцип, одушевляющий людей и другие существа (Бр I.4.1; Чх I.6.6; 7.5; Айт I.1.3; Кат I.3.11 и др.). В отдельных рассуждениях (напр., Бр I.4.1) *пуруша* отождествляется с творящим мир Атманом, что, по-видимому, представляет собой дань ведийской космогонии и вместе с тем содержит интересную параллель к философской системе *санкхья*, где *пуруша* выступает как обозначение божественной субстанции — Атмана. При этом отдельные свидетельства сближают *пурушу* и с Брахманом — ср., напр., Айт I.3.13, где он назван «всепроникающим Брахманом» <131>¹⁰. Один из характерных образов — *пуруша* в глазу человека; он отождествляется

⁷ Ср. Бр III. 7. 22 и соотв. комм. (90, 192). ⁸ Ср. 275; 534: 438 и др.
⁹ Ср. 407, 40 и сл. ¹⁰ Ц. Сахода (616) склонен рассматривать *brahman*, *ātman* и *puṛuṣa* не как разные принципы, но как разные аспекты одного и того же принципа.

с «жизненным дыханием» (*праной* — см. ниже), и с его уходом человека покидают все жизненные силы (ср. Бр IV.4.1; VI.1.13 и др.).

В данном случае существенно то обстоятельство, что указанные понятия служат в упанишадах не только объектом отвлеченных спекуляций и ритуального почитания, но и исходным пунктом для более конкретных рассуждений о различных феноменах окружающего мира, помогая осмыслить происхождение этих феноменов и их взаимосвязь. Представление о том, как упанишады вводят различие двух названных уровней, дает, напр., Бр II.3.1 и сл. Всеобщее начало — Брахман и индивидуальное — Атман рассматриваются здесь в двух аспектах-образах (*рупа*): как проявленные, существующие в мире явления, и как непроявленная, высшая реальность (ср. Бр I.6.3; II.1.20; Та II.6; Иша 12—14; Мт VI.3 и др.). В первом аспекте каждый из них является воплощенным, смертным, неподвижным и существующим, действительным (ср. *satyat* в Бр I.4.14; 6.3 и др.)¹¹, причем «сущностью» (*раса*) Брахмана является солнце, а Атмана — глаз. Во втором аспекте и Брахман, и Атман определяются как невоплощенный, бессмертный, двигающийся и истинный (*туат* — букв. «то»; ср. Бр III.9.9) <132>¹². «Сущностью» этих Брахмана и Атмана являются соответственно *пуруша* в солнце и *пуруша* в правом глазу (ср. Бр IV.2.2; V.5.2; Чх I.6—7; IV.5.1; Та II. 2 и сл.; Пр V.2 и др.).

Атман, Брахман, *пуруша* служат основой космогонических легенд, неоднократно излагаемых в ранних упанишадах¹³. Так, в Бр I.4.1 используется легенда о мироздании, рисующая Атмана как первопричину всего сущего. Атман в виде *пуруши* превращается в мужчину и женщину и в пары различных животных, производит потомство, творит из своего рта огонь и т. д. В Айт I.1.1 и сл. Атман создает миры — «небесные воды, частицы света, смерть, воду» <133> и т. д.; извлекает из вод *пурушу*, придает ему внешний облик и согревает его (*abhutarat* — употребительное обозначение творческого акта; ср. Чх II.13.3; IV.17.1; Айт I.1.4 и др.). После этого изо рта *пуруши* выходит речь, а из речи огонь; из его ноздрей выходит дыхание, а из дыхания — ветер, из глаз выходит зрение, а из зрения солнце и т. д. (ср. Му II.1.2 и сл.). К Атману восходят все физические и психические феномены (Чх VII.26.1); Та II.1 дает генетическую последовательность: Атман — пространство — ветер — огонь — вода — земля — травы — пища — человек. Образ изначального Брахмана, творящего божеств, содер-

¹¹ Ср. 9, 29 — le réel, le positive, le sensible. ¹² 67, 413 — jenseitige; 10, 26 — diese; 9, 29 — transcendant. ¹³ Ср. 325, 163 и сл.; 193 и сл.; 579, 73 и сл.; 23, XI и сл.; 652.

жит Бр I.4.11 и сл. В Та II. 6 Брахман, «воспламенившись подвижничеством» (*танас*), творит все «сущее» (ср. Мт VI.17; Му I.1.8). Согласно Чх VI.2 и сл., «сущее» (*sad*), желая размножиться (характерный мотив), творит жар, воду, пищу, а затем с помощью «живого Атмана» проникает во все и являет «имена и формы». Еще одна космогоническая легенда связана здесь (Бр I.2.1 и сл.) с идеей жертвоприношения. Творец, отождествляемый со смертью¹⁴ или голодом, желая стать «воплощенным» (согласно толкованию Рамануджи, произвести на свет одушевленные и неодушевленные объекты), творит из себя разум (*манас*) <134>¹⁵, затем создает мир, чтобы пожрать его, т. е. принести себе в жертву (I.2.5), и, наконец, сам превращается в жертвенного коня (I.2.6). С Радхакришнан¹⁶ отождествляет здесь творца-смерть с Хираньягарбхой — «золотым зародышем», манифестацией «самосущего» изначального Брахмана¹⁷. Творцом, «согревающим» миры и производящим на свет различные объекты, неоднократно выступает Праджапати (напр., Чх II.23.2 и сл.; IV.17.1 и сл. и др.).

Знаком упанишадам и миф о «яйце Брахмана» (*брахманда*), также отражающий раннюю стадию индийской естественнонаучной мысли. Он известен уже из «Ригведы» [Rv X.121; 129; ср. «Манавадхармашастра» («Законы Ману», далее—Ман) I.12 и сл. и др.] и имеет многочисленные параллели в мифологии других народов¹⁸. Чх III.19 повествует о том, что вначале этот мир был несуществующим (*asad*); затем он стал существующим (*sad*) и, возрастая, превратился в яйцо. Из серебряной половины этого яйца образовалась земля, из золотой — небо¹⁹, из внешней оболочки зародыша — горы, из внутренней — облака и туман (ср. Шв II.11), из сосудов — реки, из жидкости в зародыше — океан <135> (ср. Айт I.1.4; Мт VI.8; 36; Субала I). Бр III.3.2 говорит об «этом мире», где люди пожинаят плоды своих деяний, об окружающей его вдвое большей земле, об окружающем эту землю вдвое большем океане и, наконец, о пространстве между двумя половинками яйца Брахмы, которое тонко, «как лезвие ножа, как крылышко мошки». Щель между этими половинками, или горизонт, считалась местом, где вознаграждаются добрые дела, местом соединения с Брахманом²⁰. Среди других космологических реминисценций можно назвать свидетельства о странах света (Бр I.1.1; 2.3; Чх III.1 и сл.; IV.5.2; 12.1 и др.); о трех мирах — земле, воздушном пространстве и небе (Бр

¹⁴ Ср. 525, 165, п. 403. ¹⁵ См. 10, Anm. 1. ¹⁶ 66, 157. ¹⁷ Ср. 268, 114. ¹⁸ См. из недавних исследований этой проблемы: 218 (там же в прим. 2, 5 и др. указана литература вопроса). ¹⁹ С. Радхакришнан (66, 399) приводит довольно точную параллель из орфической космогонии. ²⁰ Ср. 67, 434.

V.3—4; Чх II.23. 2; III.15.3—7; IV.17.1 и сл.; Та I.5.1 — ср. гл. IV)²¹. Многократно упоминаются солнце и его движение (Бр VI.2.15—16; Чх III.6.4 и сл.; V.10.1; 3 и др.— ср. гл. VI), луна (Бр I.3.16; 5.13; Чх IV.3.1; 7.3 и др.), планеты (Мт VI.16), звезды (Бр I.1.1; III.9.3; Чх IV.12.1; V.4.1 и сл.; Мт VII.1; VI.16 и т. д.). В частности, Мт I.4 называет Полярную звезду (Дхрува); Мт VI.14 — созвездия Магха, Шравиштха, Сарпа (соответственно — Leo, Delphinus, Hvdra); Мт VII.6 — планету Шани (Сатурн). По мнению Д. Маккензи, «ранней попыткой конструктивной теории космоса и, конечно, одной из наиболее интересных и замечательных является та, которая содержится в упанишадах»²².

Рассуждения упанишад о природе высшего начала и происхождении мира содержат ценный материал для изучения весьма важного аспекта истории индийской мысли, позволяя проследить элементы древнеиндийской материалистической традиции, не дошедшей до нас в виде законченной системы и отчасти восстанавливаемой по текстам других философских систем. Именно в этом отношении весьма показательны уже отмечавшиеся натурфилософские воззрения ранних упанишад²³. Как мы видим, здесь отразился ряд наивно-материалистических воззрений, особенно интересные в этом отношении поучения об Атмане (Чх VIII.7 и сл.; ср. также Мт VII.10), где в первую очередь дается определение, признанное *асурами*: основа Атмана тождественна телу; в последнем значении здесь употреблено *атман* — возможное отражение взглядов *локаятиков*²⁴. При этом боги и демоны-*асуры*, традиционно выступающие в легендах как соперники в борьбе за власть, представляют в Чх и противоположные воззрения: первые видят абсолют в высшей, бессмертной, бестелесной сущности, вторые в духе наивного материализма отождествляют его с телом²⁵. В этом плане может быть рассмотрено и свидетельство Шв I.2 о различных космогонических теориях; согласно одной из них, все возникло не благодаря творцу, а в силу «собственной природы» <136>²⁶. Можно отметить, что некоторые космогонические теории упанишад сопоставимы с воззрениями древнегреческих философов²⁷. Согласно одной из легенд, вначале существовала лишь вода (ср. Фалеса), из которой возникло «действительное» (*satyam*). «Действительное» породило Брахмана, Брахман — Праджapati, а последний — богов и другие существа (Бр V.5.1; ср. Кау I.7). Инте-

²¹ 333; 532. ²² Цит. по 194, I, 114. ²³ Ср. 455, 38; 229, 216, а также 430; 647; 309; 609; 81 и сл.; 159, 36 и др. ²⁴ См. 225, 23 и сл., 61 и сл., а также выводы в конце книги, стр. 692, 700 и сл. ²⁵ Ср. также: 611; 612, 156 и сл.; 613; 92, 16; 155, 49 и сл., и др. ²⁶ Ср. 314, I, 78 и сл.; 70, 48 и сл. ²⁷ 325, 171 и сл.; 579, 76 и сл.; 610; 544, 350 и др.

ресны слова Кат II.2.9—10 об огне, проникшем во вселенную и принявшем все образы (ср. Бр V.9.1; Чх III.13.7—8; Мт II.6; Та I.3.2 и др.). В Чх VI.8.4 (ср. VII.4.2; VII.9 и сл.) говорится, что тело коренится в пище, пища — в воде, вода — в «жаре», (*теджас*), а «жар» — в «сущем» (*sad*). Можно упомянуть здесь и рассуждения Чх IV.3.1 и сл. о ветре как всеобщем «поглотителе» <137>, в который входят огонь, солнце, луна, воды²⁸.

Как мы видим, приведенные выше легенды часто не совпадают друг с другом в отдельных деталях. В связи с этим следует подчеркнуть, что упанишады, вообще, не дают какой-либо одной непротиворечивой космогонической теории, варьируя обычно различные ведийские мифы (ср. Rv X.90; 121; 125; 129 и др.), связанные с идеями самосущего творческого начала и его манифестаций (Хираньягарбхи, Праджапати и др.)²⁹. Такая непоследовательность может быть, по-видимому, отчасти объяснена тем обстоятельством, что натурфилософские рассуждения не являются здесь самоцелью и подаются прежде всего для того, чтобы подвести адепта к постижению соответствующей обрядности. В результате упор делается здесь не столько на сами космологические сюжеты и их согласованность друг с другом, сколько на их символическое переосмысление, на истолкование их как некоторого преобразования ритуальной церемонии (ср., напр., Бр I.2)³⁰. В этом отношении очень характерно учение Праваханы Джайвали о «пяти огнях» (Бр VI.2.9 и сл.; Чх V.3 и сл.; ср. Sb XIV.9.1.12—16), в форме ритуальной аллегории отражающее ряд представлений о природных процессах. Первый огонь — «тот (небесный) мир», оплодотворенный верой («подношение веры»), рождает царя Сому. Сома приносится в жертву на втором огне — Парджанье (бог грозы), в результате чего возникает дождь. Подношение дождя на третьем огне — земле — порождает пищу; подношение пищи на четвертом огне — мужчине — порождает семя; наконец, от подношения семени на пятом огне — женщине — рождается человек³¹. Еще один пример — осмысление явлений природы (дождь, ветер, молния и т. д.) как частей *самана* (ср. Чх II.3 и сл.: 15 и сл.).

Таким образом, отдельные природные феномены неоднократно получают в упанишадах аллегорическое истолкование. Так, среди других явлений природы, выступающих в космическом образе жертвенного коня (Бр I.1.1), упомянута молния (*vidyotate* = конь оскаливает пасть), гром (*stanayati* = конь

²⁸ С. Радхакришнан (66, 404) проводит параллель с учением Анаксимена. В связи с этой теорией ср. также 503, I. ²⁹ Ср. 486; 400; 276.

³⁰ В. Тьягараджан пытается противопоставить культовый и светский подходы к природе, ярко отразившиеся, по его мнению, в Шв (687, 105—108).

³¹ Ср. 67, 137—138.

содрогаются) и т. д. Подобные образы стоят, однако, несколько особняком от интересующих нас здесь натурфилософских попыток объяснить эволюцию окружающего мира, ибо представляют собой, прежде всего, образцы мифопоэтического описания, в котором аллегория, определенным образом систематизирующая явления природы, приобретает самодовлеющее значение (ср. помимо образа коня аллегиии дерева в Бр III.9.28; Кат II.3.1 и др.; пчелиного улья в Чх III.1 и сл. и др. — ср. гл. IV).

Среди других реминисценций подобного рода следует назвать, по-видимому заложенные в упанишадах, элементы учения о трех природных свойствах, *гунах*: *тамас* (косное, инертное начало), *раджас* (страстное, деятельное начало) и *саттва* (уравновешенное, благое начало). Это учение получило развитие в системе *санкхья*³² и сыграло значительную роль в естествоведческих и этических учениях древней Индии. В этой связи можно отметить, например, наставление Чх VI.2—4 о трех «образах» — красном, белом и черном, присутствующих в огне, солнце, луне³³. Сходные рассуждения содержит Шв IV.5, где эти цвета характеризуют *пракрити* — природную субстанцию, служащую источником существования проявленных и непроявленных объектов. Уже несколько более детальную характеристику этих свойств содержат Мт III.5 (см. ниже); V.2; VI.10 и др.

Конкретизируя породы существ, Чх VI.3.1 называет три вида: рожденные из яйца, рожденные от живых, т. е. млекопитающие, и рожденные из ростка <138>³⁴. В соответствии с традицией, Айт III.3. прибавляет к ним четвертый — рожденные от пота (*svedaJam*)³⁵. Не раз идет речь об отдельных представителях животного и растительного мира³⁶. Таковы общие упоминания о животных (Бр I.4.16; Чх II.9.7; VII.2.1; 7.1 и др.; Мт VI.18), жертвенных и домашних животных (Бр I.1.5; 4.10 и др.). Среди последних названы корова, бык, осел, коза, овца и т. д. (напр., Бр I.4.4; Чх II.6; 18 и др. — см. гл. V.). Упоминаются лошадь (Бр I.1.1—2; 2.7 и др.), мул (Чх IV.2.1—3; V.13.2), слон (Бр I.3.22; IV.1.2 и сл.; 3.20 и др.), тигр (Чх VI.9.3; 10.2; Кау I.2), лев (Чх VI.9.3; 10.2; Кау I.2), волк (Чх VI.9.3; 10.2; ср. Кау III.1), вепрь (Чх VI.9.3; 10.2; Кау I.2), свинья (Чх V.10.7), собака (Бр IV.9.25; VI.1.14; Чх I.12.2; V.2.1 и др.), змея (Бр IV.4.7; Чх II.21.1 и др.; Кау I.2; Мт I.4; IV.2; VII.6; 8), лягушка (Мт I.4;

³² Ср. 577. ³³ См. 639; 568, 494 и сл. ³⁴ По мнению Шанкары, в перечисленные здесь виды входят и «рожденные от пота» (*svedaJam*). Ср. 23, 421. Не исключено, впрочем, что этот параграф представляет собой интерполяцию. ³⁵ Четыре вида существ, быть может, имеются в виду и в Мт III. 3 (ср. 67, 324, Анн. 2; 66, 807). ³⁶ Ср. 526, 131; 23, XIV и сл.

VI.22), птицы (Бр I.4.16; III.3.2; III.9.25; IV.3.19; VI.1.4; 2.16; Чх II.9.4; V.2.1; VI.8.2; Шв IV.6; Мт III.2; VI.30; VII.18), гусь (Бр IV.3.11; 12; Чх IV.1.2; 7.1; Кат II.3.1 и др.), цапля (Чх II.22.1), нырок (Чх IV.8.1; 2; Мт VI.34), рыбы (Бр IV.3.18; Чх I.4.3; Кау I.2; ср. Мт VI.26), насекомые (Бр VI.1.14; 2.16; Чх VII.2.1 и др.), гусеница (Бр IV.4.3), мошка (Бр I.3.22; III.3.2; Чх VI.9.3; 10.2; Мт I.4), муравей (Бр I.4.4; 16; Чх VII.2.1 и др.), белый муравей (Бр I.3.22), пчела (Чх III.1.2; 2.1 и др.), слепень (Чх VI.9.3; 10.2; Мт I.4; ср. также Бр VI.2.16), светлячок (Чх VI.7.3; 5; Шв II.11), паук (Бр II.1.20; ср. Шв VI.10; Мт VI.22; Му I.1.7), червь (Бр VI.1.14), кошениль (Бр II.3.6). Некоторые из них (напр., бык, гусь, нырок, собаки) играют значительную роль в передаче учения упанишад, большинство же упоминается в отдельных примерах и аллегориях, иногда входя в устойчивые сочетания (черви, насекомые и т. п. как низшие твари; паук, ткущий паутину; птица, льнущая к дереву, и т. д.).

Часто упоминаются растения, деревья, травы, цветы и т. п. (ср. Бр I.1.1; III.2.13; 9.28; IV.4.3; Чх I.1.2; VI.9.1; VII.2.1; 7.1; Му II.1.5; Мт VI.26; VII.8 и др.). Среди растений названы различные виды смоковницы (*ашваттха*—Чх VIII.5.3; Кат II.3.1; Мт VI.4; *ватья*—Мт VII.8; *удумбара*—Бр IV.3.36; VI.3.13 и др.; *нипала*—Бр IV.3.36; Шв IV.6; Му III.1.1; *ньягродха*—Чх VI.12.1—2), манго (Бр IV.3.36), банановое дерево (Мт IV.2), миробалан (Чх VII.3.1), *кола* (Чх VII.3.1), *акша* (Чх VII.3.1), тростник (Бр VI.4.12; Чх V.24.3; Кат II.3.17), *сома* (Кау I.5 и др.), лотос (Бр II.3.6; VI.3.6; Чх I.6.7; IV.14.3; Мт III.2; VI.1; 2 и др.), зерно (Кат I.1.6), различные возделываемые культуры (рис, ячмень, сезам и др.—Бр V.6; VI.3.13; Чх V.10.6; Му II.1.7 и др.; см. гл. V).

Весьма интересны воззрения упанишад на физиологию и психическую деятельность человека³⁷, на различные функции, способности, состояния человеческого организма. Таково учение Чх о трех составных частях жара (*теджас*), воды и пищи (грубейшей, средней и тонкой), формирующих все органы и способности человека³⁸. Здесь в наивно-материалистическом духе утверждается, что самые грубые части пищи, воды и жара превращаются после съедения соответственно в экскременты и кости; средние — в мясо, кровь и мозг, самые тонкие — в разум (*манас*), дыхание и речь (Чх VI.5; ср. VI.8.4). Из 16 частей человеческого тела пятнадцать состоят

³⁷ Ср. 325, 237 и сл.; 255 и сл.; 526, 133; 23, XXIX и сл.; LI и сл.; 664; 601; 563; 492 и др.—ср. VB, I, 191—193, 325; VB, II, 65, 436, 437. Отдельные свидетельства ранних упанишад интересно сопоставить с достижениями древнеиндийской медицинской науки (ср. 466). ³⁸ Ср. 251, 226—227; 579, 113 и сл.; 416; 731, 63 и др. (ср. VB, II, 432).

из пищи. Преподавая подобное наставление и желая, чтобы Шветакету убедился в этом на собственном опыте, Уддалака предлагает сыну 15-дневный пост, в результате которого познавательные способности последнего действительно сокращаются до минимума; после же насыщения они вновь восстанавливаются. В то же время, чтобы сын его не «лишался дыхания», т. е. не умер, он предписывает ему пить вволю, ибо вода — «источник дыхания»³⁹ (Чх VI.7; ср. Бр I.5.14—15; Пр VI). Пища и вода — необходимое условие жизнедеятельности; без пищи человек не способен ни мыслить, ни познавать (Чх VII.9.1; ср. также о пище — Бр V.12; Чх III.13.1; 3; IV.3.5 и сл.; VII.4.2; Та II.1 и сл.; III.7 и сл.; Мт VI.9 и сл.; Му I.1.8). При этом ощущение голода объясняется в Чх VI.8.3 действием воды, способствующей усвоению пищи и возникновению новой потребности⁴⁰.

В этом отношении интересно и начало Чхандогьи (I.1.2). Здесь говорится о взаимозависимости в цепи (существа — земля — вода — растения — человек — речь — *рич* — *саман* — *удгитха*), каждое последующее звено которой является сущностью, основой (*раса*) предыдущего. Согласно толкованию Шанкары, земля поддерживает все существа; вода неразрывно связана с землей; растения возникают из воды; человеческое тело питается растениями; речь — высшая способность человека и т. д.⁴¹.

Значительное место в рассуждениях упанишад занимает понятие «жизненного дыхания», одушевляющего жизнедеятельного начала, *праны*⁴². Бр, Чх, Пр, Мт различают пять видов дыхания: 1) *прана* — дыхание в собственном смысле слова, вдох или выдох, дыхание в легких; 2) *апана* — дыхание, идущее вниз; иногда — в сочетании с *прана* — вдох; 3) *вьана* — дыхание, разлитое по телу и находящееся между двумя первыми; оно поддерживает жизнь в моменты между вдохом и выдохом; 4) *удана* — дыхание, идущее вверх и находящееся в горле; 5) *самана* — общее, или «срединное», дыхание, находящееся в середине тела, в области пупа, и важное для пищеварения (ср. Бр I.5.3; III.4.1; 9.26; Чх III.13; V.19—23; Та I.5.4; 1.7; Шв I.5; Пр III.3 и сл.; IV.3 и сл.)⁴³. Учение о жизненных дыханиях используется для объяснения некоторых процессов, происходящих в человеческом организме, — напр., согласно Бр III.2.1, вздутие трупа происходит от того, что «дыхания» не оставляют тела. Часто под *пранами* (мн. ч.) понимаются органы чувств, жизнедеятельности,

³⁹ 23, 439, 443. ⁴⁰ Ср. также об *анна* 417, 42 и сл. ⁴¹ Ср. 82, I, 1; 23, 8 ⁴² Ср. 354; 281, 128 и сл.; 261 и сл.; 267; 273; 325, 248—252; 579, 87 и сл.; 543; 336; 337; 340; 343; 352, 281 и сл. 439, 35. ⁴³ Ср. среди более поздних текстов Амритабинду 32—37.

«жизненные силы», число и состав которых несколько варьируется. Напр., Бр I.3.1 (ср. Чх I.2; V.1; Мт VI.31) — речь, обоняние, глаз, ухо, разум (*манас*) и важнейшее — жизненное дыхание во рту; Бр III.7.16—23 — дыхание (или обоняние), речь, глаз, ухо, разум, кожа, распознавание (*виджняна*), семя; Бр VI.1 — жизненное дыхание, речь, глаз, ухо, разум, семя и т. д. (ср. также Бр II.2.1 и сл.; 5.1 и сл.; III.9.4; IV.1; Чх II.7.1; III.12.3; V.19 и сл.; Та I.1.4 и др.). В этой связи заслуживает внимания и учение Бр III.2.1—9 об орудиях восприятия и предметах восприятия (*grāha* — «схватывающий», «воспринимающий» и *aṅgrāha* — букв. «сверхвоспринимающий»). Здесь имеются в виду восемь органов восприятия (пять чувств, речь, разум и руки) и соответствующие им объекты восприятия, названные *aṅgrāha*, так как они как бы овладевают органами, «схватывают» их (ср. также Кау III.5).

Неоднократно перечисляются различные части тела — напр., в Бр III.9.28 (образ человека-дерева)⁴⁴; Та I.3.5; 1.7; III.1; Мт III.4; Атма I и др. речь идет о деятельности внутренних органов. Согласно с древнеиндийскими анатомическими представлениями, Бр II.1.19 говорит о 72 000 артериях (*хита*), идущих от сердца к перикардию (*пуритат* — ср. также Бр IV.2.3; 3.20); Чх VIII.6.6; Кат II.3.16; Пр III.6 — о 101 артерии⁴⁵ (*нади*). Упоминается о «красном комке» (Бр IV.2.3) в сердце, об отверстиях в сердце (Чх III.13), о веществе пяти цветов (красновато-коричневом, белом, синем, желтом и красном), наполняющем эти артерии (Чх VIII.6.1; Кау IV.19 и др.). Чх VIII.6 излагает теорию об этом веществе — «тонкой сущности» (*анимна*; ср. Чх VI.8.7 и сл.), с которой соединяются лучи солнца, принимающие соответствующую окраску. Согласно Шанкаре, эти цвета зависят от соотношения трех элементов человеческого организма (желчи, ветра и флегмы): преобладание желчи соответствует красновато-коричневому цвету, ветра — синему, флегмы — белому; равновесие флегмы с другими элементами — желтому; преобладание крови — красному⁴⁶. Эти рассуждения опять-таки непосредственно соотносятся с дидактикой упанишад, в данном случае — с учением о посмертных путях человека. В этой связи в Чх VIII.6.6 (ср. Кат II.3.16; Мт VI.21 и др.) названы два способа, которыми человек покидает после смерти свое

⁴⁴ Ср. 272. Ср. выше о Гарбха упанишаде (гл. II); 29, XXIX. ⁴⁵ Ср. 398, 6. Ср. о соответствующих числовых комплексах выше, гл. IV. ⁴⁶ П. Дейссен (67, 188—189) полагает, что этот отрывок — позднее добавление. Бр. IV. 3. 20; 4. 9 называет здесь вместо желтого цвета — зеленый; несколько отлично и традиционное толкование Дживедаганги: преобладание ветра и флегмы — зеленый цвет; равновесие всех трех элементов — красный (ср. 82, I, 167, п. 1).

тело: 1) верхним путем, через артерию (*нади*), ведущую к голове, — путь бессмертия для наделенных высшим знанием; 2) через остальные артерии, идущие от сердца в разные стороны⁴⁷. Айт I.3.12 называет черепной шов (*симан*), через который проникает в человека Атман; соответствующие рассуждения дают один из примеров характерного для древнеиндийской мысли психофизиологического параллелизма: определенным состоянием психики ставятся в соответствие определенные анатомические точки.

Упанишады уделяют внимание отношениям между полами (Бр I.4.17; VI.2.13; 4.3 и сл.; 20 и сл.; Чх II.13; V.8; Кау I.2; III.6; Пр I.4; Та I.3.4; Мт III.4; Му II.1.5; ср. гл. VI)⁴⁸, упоминают о развитии зародыша (Чх V.9.1; Айт II.1.3), о кормлении новорожденного (Бр VI.4.27) и т. п. Названы отдельные недуги — напр., в Чх V.13.2; 16.2; 17.2 (угрозы Ашвапати брахманам); Бр VI.1.8 и сл.; Чх V.1.8 и сл.; Кау III.3⁴⁹. Говорится о смерти человека — как в конкретных наблюдениях (ср. Бр IV.3.35 и сл.; 4.1 и сл.; V.11; V.15.3; Чх VI.8.6; VIII.6.4—5), так и в достаточно отвлеченных спекуляциях (ср. Кат I.1.20 и сл.)⁵⁰; о продолжительности жизни (Кау II.11; Кат I.1.23; Иша 2—100 лет, Чх III.16—116 лет).

Древнеиндийская наука создала оригинальное учение о состоянии сна, и ранняя стадия этого учения представлена, прежде всего, упанишадами⁵¹. Бр IV.3; Ман 3 и сл.; Мт VII.11 и др. (ср. Айт I.3.12) излагают учение о четырех состояниях человека: 1) бодрствование; 2) легкий сон, сопровождаемый сновидениями, когда на сознание продолжают воздействовать объекты внешнего мира и человек подвержен тем же аффектам (напр., страху), что и в состоянии бодрствования; 3) глубокий сон без сновидений, когда спящий освобождается от представлений и переживаний, связанных с внешним миром, и утрачивает сознание своей индивидуальности; 4) трансцендентное, неопишемое состояние, в котором человек сливается с высшей реальностью (*турия*, букв. «четвертый» — ср. Ман 3 и сл.) <139>. При этом особое внимание в связи с догматикой упанишад уделяется 3-й и 4-й стадиям (ср. также Бр II.1.16 и сл.; Чх IV.3.3; VI.8.1—2; VIII.6.3; VIII.10—12; Кау IV.19—20; Мт VI.19; Пр IV.1 и сл.). В частности, в Чх VI.8.1 и сл. изложено учение об «истинной природе сна», т. е. о глубоком сне, во время которого сознание и чувства человека, за исключением дыхания, бездействуют,

⁴⁷ Ср. 82, I, 134, п. 2; 409, 56—57. ⁴⁸ См. 363, 114 и сл. Ср. также Йогататтва, 3 и сл. (95, 228, 319). ⁴⁹ Ср. также Ниларудра, 3 и о глазной болезни (*ватикара*) (95, 322). ⁵⁰ См. 579, 120 и сл.; 468 и др. (ср. BV, 178). ⁵¹ Ср. 424; 233; 353, 209 и сл.; 325, 267 и сл.; 579, 122 и сл.; 83, 8 и др. (ср. VB, I, 191—192, 346).

и его жизненное начало (*джива*) «достигает самого себя», т. е. Атмана, где освобождается от утомления⁵². Состояние глубокого сна неоднократно сопоставляется со смертью (напр., в Бр IV.4.1 и сл.; Чх VIII.6.3 и сл.; Кау III.3). Любопытна рекомендация Бр IV.3.14 не будить человека внезапно, так как это приводит к трудноизлечимым болезням <140>. В этой связи Шанкара ссылается на представление, согласно которому внезапно пробужденный *пуруша*, выйдя из тела, может не найти обратного пути к органам чувств, вследствие чего человеку грозит слепота, глухота и т. д.⁵³. Встречаются и поверья, связанные с толкованием сновидений. Так, после определенных обрядов вид женщины во сне предвещает исполнение желаний (Чх V.2.7—8).

Этические воззрения упанишад, их взгляды на поведение и долг человека⁵⁴ относятся скорее к традиционной индуистской догматике (см. гл. VI), нежели к сфере естественнонаучного мышления. Тем не менее представляется целесообразным отметить здесь некоторые из них, поскольку эти взгляды выступают в упанишадах в тесной связи с космологическими, физиологическими, психологическими учениями (напр., о мирах, о *гунах*, о смерти).

Отдельные положения упанишад говорят о строгой обусловленности людских поступков. В основе человеческой природы, учит Яджнявалкья, лежит желание (*кама*), каково желание человека — таково его намерение; каково намерение — таково деяние; каково деяние — таков и его удел (Бр IV.4.5) <141>. Чх III.14.1 также придает первостепенное значение намерению, с которым действует человек: «Воистину человек состоит из намерения (*kṛatu*). Какое намерение имеет человек в этом мире, таким он становится, уйдя из жизни. Пусть же он исполняет свое намерение». Таким образом, в тесной связи с поведением человека в жизни стоит и его посмертная судьба — путь, по которому он пойдет после смерти. В этой связи упанишады, одними из первых в индийской литературе, достаточно определенно формулируют понятие *кармы*, определяющей судьбу человека, — понятие, которое в дальнейшем играет столь важную роль не только в индуистских, но и в буддийских воззрениях. «Человек, — говорится в Бр III.2.13, — становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного». Люди сами связывают себя эгоистическими помыслами и делами (ср., напр., Мт III.2); с другой стороны, закону *кармы* не подвержен тот, чьи поступки ли-

⁵² Ср. 82, I, 98, п. 2; 23, 444; 66, 456 и др. См. также 146, XVI и сл., 140 и сл., 167 и сл. ⁵³ Ср. 233, 8 и сл. ⁵⁴ См. 90, 32 и сл.; 96, 23; ср. 579, 287 и сл.; 526, 130, 134; 23, XXVII и сл., XXXI и сл.; 250, 253 и др. (ср. VB, I, 194; VB, II, 396).

шены заинтересованности, кто действует, имея в виду лишь высшую реальность (ср. Иша 2); следствия всевозможных деяний — и добрых, и злых — отступают перед познанием Атмана (ср. Чх VIII.1.6; 4.1)⁵⁵. Понятие *кармы* непосредственно связано с учением о цепи рождений, которым подвержены существа в мире; учение это также занимает важное место в системе индуизма. Здесь упанишады развивают восходящее к ведам (Rv X.2.7; 18.1 и др.) учение о двух путях: пути богов (*деваяна*) и пути предков (*питрияна*); ср. Чх V.10; Бр VI.2.15—16; Кау I.2 и сл. Первым путем идут отрeksiеся от мирской жизни, живущие в лесу и наделенные истинным знанием (т. е. знанием Брахмана). Они достигают миров Брахмана и больше не возвращаются к жизни⁵⁶. Вторым путем следуют те, кто ведет жизнь домохозяина и исполняет предписанные обряды (см. выше, гл. V). После ряда превращений они снова рождаются в человеческом облике: отличавшиеся добрым поведением — в одной из высших каст; люди дурного поведения — в образе *чандалы*, собаки, свиньи. Те же, которые не знают ни одного из этих путей, рождаются птицами, насекомыми и т. п.

При этом в упанишадах неоднократно конкретизируются черты должного поведения и провозглашаются определенные этические нормы, подчас отнесенные на второй план ритуальные предписания. Эти максимы практического поведения подчинены высшему идеалу упанишад — познанию Брахмана, достижению единства с высшей реальностью и блаженства (*ананда*). В этой связи характерно понятие *дхармы* (от *dhar* — «поддерживать») — оно носит в санскрите множество значений («установление», «закон», «нравственный долг», «справедливость», «добродетель», «благочестие»)⁵⁷ и выступает здесь как непреложный закон, подчиняющий себе все существа (Бр I.4.14; ср. 5.23; II.5.11; Чх II.23.1; VII.2.1; Кат I.2.14 и др.) и неразрывно связанный с истиной, правдой (*satyam*—ср. Бр I.4.14). Среди отдельных наставлений можно назвать, например, заповеди Праджapati своим детям — призыв к подавлению желаний, к подаянию и к состраданию (Бр V. 2). Чх III.17.4 перечисляет среди главных добродетелей подвижничество, подаяние, честность, ненасилие⁵⁸, правдивость <142>; ср. Чх II.1.2; 23.1; V.10.1—3; VIII.15 и др.; ср. также о *satyam* — Бр I.4.14; Чх VII.16—17; Му III.1—6; Маханараяна XV.505. Та I.11.1 и сл. проповедует среди других обязанностей правдивость, произведение потомства, почитание

⁵⁵ В частности, Ц. Сахода не склонен усматривать детерминизм в *карме* упанишад (VB, II, 83). Ср. также 425; 357. ⁵⁶ Ср. 469, 1—17. ⁵⁷ Ср. 631, 273—275; 278; 451 и др. Ср. ниже, Приложение 2. ⁵⁸ Ср. в этой связи об *ахинсе* 626.

матери, отца, учителя и гостя наравне с божеством, гостеприимство, подаяние. В то же время ничтожные люди преданы ссорам, клевете, злословию (Чх VII.6.1). Говоря о своем царстве, Ашвапати Кайкея похваляется тем, что в его стране нет воров, скупцов, пьяниц, людей, не возжигающих жертвенного огня, невежд, распутников и распутниц (Чх V.11.5). В другом месте среди преступлений перечисляются кража золота, пьянство, осквернение ложа учителя, убийство брахмана (V.10.9; ср. VI.16.1). Осуждается грубость в обращении с отцом, матерью, братом, сестрой, наставником, брахманом (Чх VII.5.2). Кау III.1 говорит также об умерщвлении зародыша. Весьма интересно рассуждение о пороках в Мт III.5, соотносимых здесь с отдельными *гунами* (см. выше). В частности, лень, беспечность, слабость духа, гнев, вероотступничество, невежество, зависть, жестокость, бесстыдство, высокомерие, неровность названы здесь в качестве признаков *тамаса*, а страсть, алчность, насилие, похоть, ненависть, обман, зависть, непостоянство, стяжательство, неумеренность в пище — как признаки *раджаса* <143>. В той же упанишаде отразились и нравственные установления, касающиеся общения с женщиной. Согласно VI.10, «никто не касается страстной женщины, вошедшей в пустой дом» <144>. В VII.9 приверженность к ложному учению уподобляется общению с бесплодной женщиной, служащему лишь похоти.

Следует иметь также в виду, что ценность провозглашаемых в упанишадах достоинств — относительна; она может меняться в зависимости от того, о каком уровне поведения идет речь (ср. гл. VI, а также Приложение 2). Бр III.5.1 называет в числе таких достоинств, преодолеваемых на более высоких ступенях, «стремление к сыновьям» (ср. там же VI.4.14 и сл.), «ученость», «детскость», т. е., видимо, бесхитрость, противопоставляемую здесь учености как сравнительно более высокая ступень (см. также: Субала 13) и, в свою очередь, уступающую поведению «молчальника» (*муни*). Вместе с тем в отдельных реминисценциях (Чх I.10.4; ср. VIII.15), по-видимому, отразились древнеиндийские законы, предусматривавшие отход от установленных правил ради спасения жизни в тяжелых бедствиях (*анаддхарма*): при голоде, вторжении врагов и т. д. (ср. Мап VIII.348).

* * *

Упанишады неоднократно отмечают различные состояния психики, эмоции — блаженство (Бр IV.3.33; Та II.8; Кат I.2.13), веселье (Бр IV.3.13; Чх III.17.3; VIII.2.6 и сл.), страх (Бр I.4.2; Та II.7), скорбь (Шв IV.7; Мт I.3—4) и т. д.⁵⁹

⁵⁹ Ср. 579, 133 и сл. Ср. также 434; 671, 52 и др.

В связи с различными эстетическими переживаниями характерны приведенные выше (гл. V) упоминания о пении, танцах, игре на музыкальных инструментах, о благовониях, украшениях и т. д. (ср. Чх I.7.6; VIII.2.6; 8; Бр II.4.7—9; Кау I.4; Кат I.1. 25—26 и др.). Среди этих свидетельств хотелось бы остановиться здесь на одном, которое, возможно, позволяет проследить уже на раннем этапе древнеиндийской эстетической мысли представление о синестезии, т. е. одновременной и определенным образом взаимосвязанной деятельности разных чувств (в частности, зрения и слуха) в процессе художественного творчества и восприятия. Один из аспектов этой сложной проблемы отразился, как нам кажется, в Брихадараньяке⁶⁰.

Брахман Яджнявалкья, поучения которого играют первостепенную роль в Бр, собирается оставить дом и уйти в лес, т. е. вступить в очередную жизненную стадию, предписанную брахманам. По просьбе своей жены Майтрейи, способной рассуждать о высшей мудрости, Яджнявалкья преподает ей знание о бессмертии и об Атмане. Яджнявалкья учит: «Поистине, когда Атмана видят и слышат, когда думают о нем и познают его, все становится известно» (II.4.5). Познание Атмана — условие познания всех объектов, в сущности своей тождественных Атману. Поясняя эту мысль наглядными примерами, Яджнявалкья говорит (II.4.7—9 = IV.5.8—10):

«Это подобно тому, как не могут быть восприняты [сами по себе] внешние звуки, [возникающие] когда ударяют в барабан, но благодаря восприятию барабана или ударяющего в барабан воспринимается и звук.

Это подобно тому, как не могут быть восприняты [сами по себе] внешние звуки, [возникающие] когда трубят в раковину, но благодаря восприятию раковины или трубящего в раковину воспринимается и звук.

Это подобно тому, как не могут быть восприняты [сами по себе] внешние звуки, [возникающие] когда играют на лютне, но благодаря восприятию лютни или играющего на лютне воспринимается и звук» <145>⁶¹.

Иллюстрация эта, по-видимому, достаточно ясна: звуки барабана, раковины, лютни не существуют в отдельности от соответствующих инструментов, являются их манифестациями; таким же образом все объекты, все существа — лишь проявления Атмана. Иначе говоря, Атман сопоставляется здесь с музыкальным инструментом (или исполнителем), а феномены окружающего мира — со звуками этого инструмента⁶².

⁶⁰ См. 201. ⁶¹ То же, с перестановкой 2-го и 3-го сравнений дает рец. Мадхьяндина II. 4. 7—9; IV. 5. 8—10 См. 10, 18, 20—25, 48. 26—49. 4.
⁶² Ср. 553, 183. Ант. 1; 579, 217; 17, 167—168; 67, 415.

По традиционному объяснению Шанкары, в каждом из трех примеров имеется в виду наиболее общее представление о звуке соответствующего инструмента. Частными случаями этого «общего» звука и являются конкретные звуки, которые не могут быть восприняты без упомянутого общего представления⁶³ (толкование это игнорирует слова об исполнителях, функция которых в приведенных сравнениях, по-видимому, аналогична функции инструментов)⁶⁴.

Здесь нас интересует не столько иллюстративная сторона настоящего отрывка, не столько его переносный смысл, сколько прямое значение. В этой связи представляются возможными два толкования.

1. Имеется в виду не непосредственно чувственное восприятие звука, инструмента, исполнителя, а мысленное, т. е. *понятие* конкретного звука, которое, естественно, предполагает более общее понятие о соответствующем инструменте или об исполнителе — необходимых предпосылках появления данного звука. В пользу этого толкования говорит логическая стройность, которую оно придает рассуждению, сравнительная близость его к традиционному комментарию, а также до некоторой степени контекст отрывка, где в центре внимания Атман, постигаемый разумом, но не чувствами.

2. Имеется в виду *чувственное* восприятие звука, невозможное без чувственного же (маловероятно, чтобы слово *грахана* меняло свои значения в рамках данного отрывка) восприятия инструмента или исполнителя. Иначе говоря, слуховое восприятие инструментальной музыки рассматривается здесь как необходимо связанное со зрительным восприятием соответствующего инструмента или исполнителя. В пользу второго предположения можно привести следующее: хотя понятие *грахана* (от *grah* — «брать», «захватывать», «овладевать» и т. п.) метафорически может обозначать как чувственное (в том числе и специально «орган чувства»), так и рассудочное постижение⁶⁵, в тексте Бр производные от *grah* помимо своего основного первоначального значения (ср. II.1.17—18; III.2.2—9) по преимуществу связаны с обозначением чувственных восприятий. Так, в III.2.1—9 говорится о восьми «орудиях восприятия» (*graha* — нос, речь, язык, глаз, ухо, разум, руки, кожа) и восьми «предметах восприятия», «схватыва-

⁶³ Ср. 11, 167, 168; 66, 198, note. ⁶⁴ Ср. более позднее толкование Рамануджи <146> (66, 198, note). ⁶⁵ См., напр., SW, II, 852, 853; SE, 372. В переводах этого отрывка Бр О. Бетлингк (10, 29) передает *grah* — *packen*; П. Дейссен (67, 417) — *greifen*; Э. Сенар (9, 32) — *saisir*; М. Мюллер (82, II, 11) и Рамакришна Матх (17, 166) — *seize*; С. Радхакришнан (66, 198) — *grasp*; Мадхавананда (11, 358), следуя Шанкаре, переводит: «one cannot distinguish its various particular notes, but they are included in the general note...».

вающих» эти орудия (*atigraha*; соответственно — запах, имя, вкус, зрительный образ, звук, желание, деяние, прикосновение) ⁶⁶. Скорее чувственное, нежели рассудочное, постижение можно предположить и в тех нескольких случаях, где *grah* употребляется применительно к Атману, который «непостижим, ибо не постигается» (III.9.26; ср. IV.2.4; 4.22; 5.15) <147> ⁶⁷. Такое понимание делает вполне естественным отрицательный оборот; за него говорят и сходные контексты этих отрывков, где Атман определяется как лишенный каких-либо атрибутов («не [это] не [это]»), опять-таки главным образом чувственно постигаемых ⁶⁸.

Далее, если принять второе толкование *граха*на, то приведенный отрывок свидетельствует о том, что восприятие звука (слуховое) вторично по отношению к восприятию соответствующего инструмента или исполнителя (зрительному).

В этой связи можно отметить, что зрению в Брихадараньяке, вообще, отдается предпочтение перед слухом. Глаз следует почитать как «действительное» (*satyam* — IV.1.4; ср. V.14.4). «Если двое идут и спорят: „Я видел“ — „Я слышал“, — то нам следует доверять тому, кто говорит: „Я видел“» (V.14.4). Свидетельства зрения считаются более авторитетными, чем свидетельства других чувств; глаз — наиболее надежное орудие познания ⁶⁹.

Приведенные соображения делают вполне вероятным и второе значение *граха*на (конкретное, чувственное постижение), хотя и нельзя считать его полностью доказанным. Не исключено и еще одно значение (отвлеченное рассудочное постижение); можно, наконец, предположить, что под *граха*на подразумевалось «постижение» в самом широком смысле, допускавшем как умозрительный, так и чувственный аспекты, т. е. включающем оба рассмотренных нами варианта.

⁶⁶ Ср. 307, 100. ⁶⁷ Ср. аналогичный пример из другой ранней упанишад — Му III. 1, 8: «[высшая реальность] не постигается ни глазом, ни речью, ни иными чувствами, ни подвижничеством или действием» <148>.

⁶⁸ «Но когда для него все стало Атманом, то как и кого сможет он видеть, то как и кого сможет он обонять... Он, этот Атман — „не [это], не [это]“. Он непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла» (Бр IV. 5. 15). Ср. также IV. 4. 22, где сказано: «познав его, он становится аскетом» <149>, т. е., по-видимому, идет речь о внечувственном и принципиально допустимом постижении Атмана (в подобном значении *grah*, очевидно, употреблено в Шв I. 13; 15). ⁶⁹ См. толкования этих отрывков Шанкарой и Рамануджей (66, 249; 11, 578, 854); ср. Sb, I, 3, 7, 27. Добавим, что при перечислении органов жизнедеятельности (*прана*) глаз, как правило, предшествует уху (ср. Бр I. 3. 4—5; 14—15; 4. 7; 17; 5. 21; II, 4. 5; I'; 14 и т. д.; Чх I. 2. 4—5; 7. 2—3; II. 7. 1; II. 1 и т. д.).

В первом случае Бр II.4.7—9 дает пример рассуждения о предикате, невозможном без субъекта, или о части, невозможной без целого,— пример, интересный для истории древнеиндийской логической мысли.

Во втором случае в данном отрывке выдвинута мысль о сочетании различных чувственных восприятий у слушателей инструментальной музыки, об определенной синестезии музыкального восприятия. По-видимому, здесь мы могли бы говорить именно о художественном восприятии — об этом свидетельствуют, во-первых, подбор примеров, во-вторых, характер ситуаций. Трудно предположить, что дело здесь просто в слуховом восприятии вообще — ведь очевидно, что оно возможно и без соответствующих зрительных впечатлений (ср. Бр VI.1.9; Чх V.1.9 о слепых, «слышащих ухом»). Напротив, связь эта допустима, если исходить из эстетического восприятия. При этом, разумеется, необходимо учитывать во многом отличные от наших специфические черты древнеиндийской музыкальной культуры ⁷⁰.

Приняв второе толкование *грахана*, мы могли бы, таким образом, предположить здесь одно из древнейших не только в индийской, но и в мировой литературе (согласно предположительной датировке Брихадараньяки, ок. VIII—VI вв. до н. э.) — теоретических положений о синкретизме музыкального восприятия. Положение это, насколько нам известно, не имеющее текстовых параллелей в древнеиндийских источниках, во многом соответствует синкретичному характеру отдельных жанров индийского искусства ⁷¹. Можно было бы предположить, что идея синестезии художественного восприятия, получившая уже в первых веках н. э. столь интересное развитие в древнеиндийской музыкальной эстетике ⁷², предстает здесь в своем более раннем, неразвитом виде. Возможно, предложенное толкование спорно и нуждается в дальнейшей аргументации; однако, и будучи принято предположительно, свидетельство Бр, как нам кажется, представляет несомненный интерес для изучения древнеиндийской эстетики.

⁷⁰ Ср., напр., свидетельства древнеиндийских музыкально-теоретических текстов об определенных приемах игры на инструментах (*агодья*), о надлежащих выражениях лица (*асьялакшана*), жестах и т. п., которыми исполнителю следовало воздействовать на слушателей. См. 145, 142 и сл. (*Viṣṇudharmottara*, XIX); 117, 146 и сл. (XII, 1—3); 149, п. 1 (ссылка на *Samgīta-candra vipadāsa*, 1828—1836). ⁷¹ Ср. 162, 31—32. ⁷² Ср., напр., символику традиционных мелодических построений (*рага*), определенные цветовые ассоциации с каждой из семи ступеней (*свара*) октавы и т. д. См. об этих явлениях: 242, ср. 117, 50—51 (IV, 7—8); 136, 4 (30—32); 392, 237 и сл.; 369, 36 и сл.; 75 и сл.; таблица в конце книги.

Следует сказать, что некоторые из затронутых в упанишадах областей знания непосредственно названы в тех же текстах. Об этом свидетельствуют отдельные, уже упомянутые выше (стр. 13) перечни наук в Бр II.4.10; 5.11; Чх VII.1.2; Му I.1.5 (см. I гл.); в частности, названные в Чх VII.1.2 «логика»⁷³, наука о светилах; некоторые из перечисленных в Му I.1.5 (ср. Субала II.1) шести *веданг* (быть может, подразумеваемые в Чх VII.1.2 под определением «веда вед») ⁷⁴. В этой связи могут быть, например, названы отчасти приводившиеся выше свидетельства упанишад о ритуале (соответствующие учению об обрядности — *кална*), об исполнении гимнов (учение о метрических текстах — *чхандас*), об этимологизировании (наука толкования слов — *нирукта*). Еще один круг свидетельств непосредственно связан здесь с первой из *веданг* — наукой о произношении (*шикша*), отражающей раннюю стадию древнеиндийского учения о звуках речи. Та I.2 прямо ссылается на эту науку, трактующую «о звуке, ударе, длительности, усилении, „выравнивании“, соединении» <150>, а в следующей главе с помощью учения о соединении звуков вводит ряд догматических положений, аллегорически трактуя специфичные понятия «предшествующего элемента», «последующего элемента», «соединения» и «средства соединения». Согласно одному из таких построений (Та I.3.5), подобным понятиям соответствуют нижняя челюсть, верхняя челюсть, речь и язык <151>. Процесс образования звуков затрагивается и в Мт VII.11. Здесь говорится о том, что дыхание, двигаясь в груди, производит слабый звук, который «удваивается в горле», «устраивается на кончике языка» и, наконец, выйдя из уст, образует то, что «зывается алфавитом» <152>. Кау II.7 различает имена мужского, среднего и женского рода (ср. Мт VI.5). Отдельные элементы учения о языке отразились и в Чхандогье. В связи с наставлением о способе пения *самана* (ср. гл. VI) Чх II.22.3 и сл. называет «гласные», «свистящие» и «согласные» звуки; затем (II.22.5) указывается на должное их произношение: «все гласные... — звучно и сильно...; свистящие... — не глотая и не пропуская звуков...; согласные... — медленно, не сливая их друг с другом» <153>⁷⁵.

Более отвлеченный характер носит повторяющееся в Чх

⁷³ Ср. 355, 52: Smartness in debate. ⁷⁴ Ibidem. ⁷⁵ Среди более поздних упанишад можно назвать свидетельство Атмы 2, различающее ряд качеств звука, связанных с видами удара — «высокий» (*удатта*), «низкий» (*анудатта*), с долготой — «короткий» (*храсва*), «долгий» (*диргха*), «протяженный» (*плута*) — и с другими особенностями произношения — «запинающийся» (*скхалита*), «ревуший» (*гарджита*), «взрывной» (*спхутита*), «смешанный» (*мудита*).

VI.1.4—6; 4. 1—4 — в связи с рассуждениями о неизменяемой внутренней реальности содержания и видоизменениях внешней формы — положение о том, что «видоизменение — лишь имя, основанное на словах» <154>. Эта характеристика, несмотря на возможность различного ее толкования, представляет несомненный интерес для изучения взглядов на природу наименования в древнеиндийской традиции. В частности, представляется возможным сблизить указанное свидетельство с учениями об имени как результате установления ⁷⁶ и о его конвенциональном характере.

⁷⁶ Ср. 96, 214—215.

УПАНИШАДЫ И ПАМЯТНИКИ КЛАССИЧЕСКОЙ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Уже отдельные, затронутые в предыдущих главах аспекты изучения ранних упанишад показывают, что эти произведения не стоят обособленно от других памятников древнеиндийской культуры. Во многом восходя к более старым частям ведийского канона — «Ригведе», «Атхарваведе», «Шатапатха брахмане» и др., они в свою очередь многократно отражаются в более поздних образцах этико-философской, законодательной, ритуально-догматической литературы. Рассматривая сложную проблему влияния упанишад на индийскую культуру, желательно по возможности разграничивать факты, свидетельствующие о дальнейшем развитии идей упанишад в более поздних текстах, от тех случаев, когда у нас нет достаточных оснований заключать о подобном влиянии, и перед нами, скорее всего, пример типологической общности, проявляющейся как в более общих воззрениях (ср., напр., способ описания Атмана и Брахмана, роль эмоционального, чувственного начала в *упасане* — ср. гл. VI), так и в самостоятельном использовании конкретных реалий и мотивов (миф о мировом яйце, образы дерева, колеса и т. д. — ср. гл. IV, VII).

В данном случае нас, прежде всего, интересует воздействие идей упанишад на индийскую культуру; и, несмотря на то что разграничение, о котором шла речь, отнюдь не всегда может быть с легкостью проведено и до некоторой степени всегда остается условным, мы, исходя из отдельных хронологических и контекстуальных соображений, попытаемся остановиться главным образом лишь на достаточно очевидных примерах влияния упанишад на древнеиндийские тексты и учения (хотя и в приводимых ниже параллелях мы отнюдь не всегда можем быть уверены в том, что перед нами непосредственное влияние именно упанишад). В этой связи ниже, как правило, лишь фиксируются отдельные параллели, что же касается трансформации ряда понятий, мотивов, догм при переходе их из одной системы воззрений в другую, где они

предстают в ином окружении и характеризуются иными смысловыми связями (ср. гл. III), то такая трансформация рассматривается здесь только на примере некоторых представлений, система которых внеположена индуизму (ранний буддизм) и которая при сопоставлении с воззрениями ранних упанишад сравнительно легче обнаруживает черты внутренней специфики.

Можно полагать, что одно из самых ранних свидетельств воздействия упанишад на индуистскую культуру прослеживается в значительнейшем религиозно-философском тексте индуизма — «Бхагавадгите» (по-видимому, ок. IV—II вв. до н. э.)¹. Интересно, что «Бхагавадгиту» (включенную в «Махабхарату») индийская традиция нередко называет «упанишадой», что — если вспомнить значение этого слова — имеет свои основания. Известное индуистское изречение уподобляет упанишады корове, Кришну (наставника «Бхагавадгиты») — доильщику, Арджуну (к которому обращены наставления Кришны) — теленку у вымени коровы, а «Бхагавадгиту» — молочному нектару, доставляемому коровой². Этот памятник обнаруживает ряд характерных совпадений со старшими упанишадами, причем не только смысловых, но и дословных — напр., описание Атмана: Кат II.1.18—19 — Вг II. 19—20; ср. также рассуждения о непостижимом знании (Кат I.2—7 — Вг II.29; VII.3), о слоге *ом* (Кат I.2.15 — Вг VIII. 13), о вселенском древе (Кат I.3.1 и др. — Вг XV.1), о двух путях (Чх V.10 и др. — Вг VIII. 24—25), об атрибутах высшего существа (Шв III.16—17 — Вг XIII.13—14), о «граде» тела (Шв III.18 — Вг V.13), об элементах *йоги* (Шв II.9 и сл. — Вг IV.27; VI.11 и сл.), о мысли человека во время кончины (Пр III.10 — Вг VIII.5 и сл.) и т. д. (ср. из более поздних упанишад Кайвалья 10; 22 — Вг VI.29; XV.15). Можно полагать, что по своей форме и тенденции (диалог, имеющий целью преподать истинное знание) «Бхагавадгита» принадлежит к одному жанру с упанишадами, развивая ряд сходных идей и представлений, и что значительное влияние оказали на нее Кат и Шв, а также в несколько меньшей степени Иша и Ман, созданные, по всей видимости, раньше этой поэмы. Отдельные рассуждения упанишад отразились и в других частях «Махабхараты», в частности в «Мокшадхарме» (Мbh XII.6457—13943), — ср. образы разлетающихся искр (Бр II.1.20 — Мbh XII.9102), мысль об отсутствии сознания после смерти (Бр II.4.12 и др. — Мbh XII.7931), образ теларода (Бр II.5.18; Чх VIII.1.1 и др. — Мbh XII.11132).

¹ См. 109. Ср. 579, 195 и сл.; 578, 13, 17 и сл.; 254, 28—29; 40, 47; 66, 615 и сл.; 641 и сл.; 721; 328; 317, 38 и сл.; 124, 28 и сл., 41 и сл.; 474 и др. (VB, II, 60; 81). ² Ср. 579, 195.

Трудно переоценить роль, которую сыграла в развитии индуистской мысли традиция пересказа и комментирования ранних упанишад⁵, восходящая, возможно, уже к первым векам до н. э. Прежде всего здесь надо назвать сборник «Брахмасутра»⁴, излагающий основные положения ранних упанишад и приписываемый некоему Бадараяне. О последнем нам почти ничего не известно; предание даже отождествляет его с Вьясой, легендарным творцом «Махабхараты». Датировка «Брахмасутры» весьма неопределенна — ее создание относят к периоду от V в. до н. э. до II—III вв. н. э.⁵ Сюда входит ряд положений Бр, Чх, Кат, Кау, Та, Му, Пр, причем наибольшее внимание уделено Чх. Упанишады привлекают внимание крупнейших индийских философов, комментирующих эти тексты. Прежде всего, это Гаудапада (ок. VI в.)⁶, чья *карика* содержит объяснения к Ман. Его последователю, знаменитому Шанкаре, принадлежат комментарии на одиннадцать упанишад (Бр, Чх, Айт, Ке, Та, Кат, Шв, Ишу, Му, Пр и Ман вместе с *карикой* Гаудапады)⁷. Шанкара составил также комментарий на «Брахмасутру» Бадараяны, свидетельствующий о его знакомстве с Кау и некоторыми более поздними упанишадами (Джабала, Маханараяна, Пайнгала). Выбор Шанкары сыграл важную роль в дальнейшей судьбе упанишад, в основном определив наиболее авторитетные тексты, оказавшие преимущественное влияние на последующих индуистских мыслителей, продолживших традицию подобного комментирования. Среди них следует назвать ученика Шанкары Анандагири, выдающегося философа Рамануджу (XI в.), другого крупного философа — Мадхву (XIII в.). Среди более поздних комментаторов, широко привлекавших и тексты других упанишад (Джабалу, Кайвалью, Атму, Брахмабину, Йогататтву, Ниларудру и др. — см. гл. I), выделяются учитель знаменитого толкователя «Ригведы» Саяны — Шанкарананда (XIV в.), Нараяна (XIV—XV вв.), последователь Рамануджи Рангарамануджа (XVIII в.) и др.⁸

Названные выше авторы, прежде всего Шанкара, Рамануджа, Мадхва, вошли в историю индийской мысли как крупнейшие представители *веданты*, этико-философской системы,

³ Ср. 579, 422 и сл. ⁴ Среди недавних изданий «Брахмасутры» см. 107; 108. ⁵ Ср. 194, II, 384 и сл. ⁶ 194, II, 402, прим. I; 508 и др. (см. выше, гл. II). ⁷ В. Рау (583) полагает, что комментарий Шанкары к Бр лишь затрудняет понимание этой упанишады и важен только для восстановления критического текста рецензии Канва. Из недавних исследований о комментариях Шанкары к упанишадам см. 561. Ср. 591, 36. ⁸ В связи с трудами названных авторов см. ССА, s.v., в частности о «Брахмасутре» (I, 383—386), Шанкаре (I, 626—629), Раманудже (I, 522; ср. II, 122), Анандатиртхе или Мадхве (I, 46—47), Шанкарананде (I, 629), Нараяне (I, 289), Рангараманудже (I, 488—489) и др.

сформировавшейся в значительной степени в процессе истолкования и переосмысления упанишад. Основанная на ряде положений этих текстов (само ее название связано с одноименным обозначением упанишад — см. гл. I) *веданта* до настоящего времени имеет первостепенное значение для воззрений индуизма. Одним из наиболее ранних и авторитетных памятников *веданты* явилась «Брахмасутра» Бадараяны. В дальнейшем, развивая отдельные воззрения упанишад⁹, *веданта* сформировалась в законченную систему, сохранившую некоторые важные положения упанишад (в частности, о Брахмане и Атмане), хоть и допустившую со временем значительные расхождения в развитии отдельных из этих положений (напр., *адвайта*, т. е. «недуалистическая» *веданта* Гаудапады и Шанкары, ограниченный монизм Рамануджи, дуалистическая *веданта* Мадхвы — если говорить о наиболее значительных направлениях¹⁰).

Литература *веданты*, разумеется, не ограничивается комментариями на упанишады, целиком основанными на этих текстах, и включает значительное количество самостоятельных произведений, в той или иной степени отразивших эволюцию наиболее существенных представлений упанишад. Среди таких произведений можно остановиться для примера на одном из ярких образцов *адвайта веданты* — трактате «Атмабодха» (букв. «постижение Атмана») ¹¹. Традиция приписывает это произведение Шанкаре, и если принять эту атрибуцию, то можно предположить, что трактат был создан около VIII—IX вв. н. э.¹² Известно не менее пяти традиционных комментариев, составленных к «Атмабодхе», иными словами, она относится к наиболее часто комментируемым сочинениям Шанкары¹³.

Круг понятий и образов «Атмабодхи» и сам ход ее рассуждений тесно примыкают к системе воззрений ранних упанишад. Здесь в 68 стихотворных строфах говорится, в част-

⁹ Ср. 579, 205 и сл.; 377, XII и сл.; 418, 143 и сл.; 516 и др. ¹⁰ Ср. в этой связи: 377; 314, I, 406 и сл.; II, I и сл.; 396, II, 150 и сл.; 384, 148 и сл. (там же, 363 и сл., библиография вопроса); 308, 211 и сл.; 609, 272 и сл.; 435, 336 и сл.; VD, 224—225 (библиография) и др. На русском языке, за исключением переводных работ (ср. 186, 103 и сл.; 223, 289 и сл.; 194, II, 395 и сл.; 602 и сл.; 665 и сл.; 196, 446 и сл.), сколько-нибудь детального исследования, посвященного этой теме, нет. ¹¹ 97. См. подробнее 198, где дан комментированный перевод этого текста. Среди других изданий назовем публикацию Ф. Холла (Мирзапур, 1852), английский перевод Дж. Кернса (IA, № 5, 1876) и др. См. 726, III, 435; 506, 148; 314, II, 79; 194, II, 400 и др. ¹² Впрочем, сама датировка жизни Шанкары вызывает значительные разногласия. Так, Теланг помещает его в VI в. н. э., Р. Бхандаркар — в VII—VIII вв., М. Мюллер, А. Макдонелл, А. Кейт — в VIII—IX вв. и т. д. Ср. 194, II, 397 и сл., а также работы, упомянутые выше. ¹³ Ср. 314, II, 79.

ности, о «постижении» и знании как единственных путях к совершенству (2—4); о Брахмане, заключающем в себе все многообразие мира (8; ср. 54—64); об Атмане, который, проявляясь в способности постижения (*буддхи*) (16), в то же время отличен от тела с его атрибутами (17—21); о свойствах человека, познавшего Брахмана (34—36); о правилах должного размышления, ведущего к постижению Атмана (37—42); об исчезновении с познанием Атмана всякого противопоставления субъекта объекту, исчезновении понятий «я», «мое» и т. д. (45 и сл.; ср. 65 и сл.).

Как мы видим, «Атмабодха», несмотря на свою краткость, охватывает ряд наиболее существенных положений *веданты* и дает весьма ценный материал для изучения этой философской системы¹⁴. Бесспорный интерес представляют особенности употребления здесь понятий Атмана и Брахмана, чередующихся на протяжении всей поэмы. Отдельные положения «Атмабодхи», в частности упоминание о *праkritи* (17), ставят ее в связь с учением *санкхьи*¹⁵. Мы находим здесь свидетельства о вторичной природе варновых различий и *ашрам* (10; ср. гл. V), о глубоком сне (22; ср. гл. VII), о «великих изречениях» (*махавакья* — 29), о «действительном», «истинном» (*satyam*) как атрибуте Брахмана (36) и т. д. Не раз встречаются прямые текстовые параллели с Бр, Чх, Та, Му и другими упанишадами¹⁶, а также «Бхагавадгитой». Так, 29 строфа (ср. 57), содержащая знаменитое *na iti, na iti* (см. гл. VI), очевидно, восходит к Бр II.3.6; III.9.26 и др.; определения высшего начала в 32—33 — к Му II.1.2—3. Рассуждение о Брахмане здесь (36) близко к Та II.1; об оставлении «освобожденным существом» (*дживанмукта*) своего тела (53) — к Чх VI.14.2; Шв I.10 и др.; о противоположных свойствах Брахмана (60) — к Бр III.5.1; 8.8; IV.2.22; Кат II.1.14 и др. (см. гл. VI); о «пространстве сердца» (67) — к Бр II.5.10; Чх VIII.1.1 и сл.; Та II.1 и т. д. При этом отдельные параллельные места предстают здесь в несколько ином окружении — в этом отношении характерно, например, упоминание Вишну (18; 53), связывающее поэму с определенным направлением индуизма, объединявшем ряд крупных представителей *веданты*. В плане сопоставления с формой выражения упанишад несомненный интерес представляют и стилистические особенности «Атмабодхи». Так, обращают на себя внимание лаконизм, афористичность выражения; с другой стороны, и здесь встречаются характерные повторы — ср. рефрен,

¹⁴ Не случайно на текст этого трактата неоднократно ссылается Радхакришнан в соответствующем разделе своего труда (194, II, 425, 456, 506, 547 и др.). ¹⁵ Ср. 194, II, 252—253. ¹⁶ Кстати, такое же название носит одна из упанишад «Атхарваеды».

повторяющийся в ряде стихов — 54—57, 60, 61: «пусть же поймет он, что это Брахман» <155>. Один из наиболее употребительных приемов — сравнения, буквально переполняющие все произведение; достаточно сказать, что из 68 строф текста разного рода сравнения встречаются в 40, что уже указывает на специфику «Атмабодхи», значительно превосходящей по насыщенности образами тексты ранних упанишад, в том числе и стихотворных (ср. Кат, Шв, Му). Вместе с тем функциональная нагрузка сравнений, их синтаксис и круг предпочтительно вводимых реалий (ср. свет, разгоняющий мрак — 3; солнце, рассеивающее тучи — 4; пламя, сжигающее топливо — 42 и др.) опять-таки сближают «Атмабодху» с упанишадами.

Материал «Атмабодхи», как и некоторых других текстов *веданты*, свидетельствует о достаточно самостоятельной и притом не всегда однородной системе воззрений, восходящей лишь к определенному кругу, а отнюдь не ко всей совокупности идей упанишад. Эта система выработала новые, незнакомые ранним упанишадам представления и ставит перед исследователем ряд новых проблем. Тем не менее, несмотря на известную модификацию, претерпеваемую здесь отдельными исходными положениями упанишад, сближение соответствующих понятий (напр., Атман, *ананда*) представляется относительно легким ввиду известной близости сравниваемых систем. Иную, более сложную картину дает сопоставление с течениями, зародившимися в индуистской среде, но вышедшими за ее пределы и сформировавшимися в обособленные системы воззрений. Наиболее характерным и значительным в историко-культурном отношении примером такой системы является ранний буддизм¹⁷.

Связь между буддизмом и упанишадами часто привлекала внимание исследователей, подчеркивавших сходство отдельных идей и образов и сближавших соответствующие тексты¹⁸. Указывалось, например, что упанишады роднит с буддизмом мысль о достижении блаженства путем отказа от желаний (Бр IV.4.6; 7). В той же главе Бр говорится о человеке, отрешившемся от всех мирских привязанностей и ушедшем в лес,— образ этот знаком многим буддийским текстам. Параллели с буддийскими воззрениями усматривают в рассуждениях о посмертных путях, ведущих человека к конечному освобождению или к новым рождениям (ср. Бр VI.2.15 и сл;

¹⁷ См. подробнее 200. ¹⁸ См., напр., 553, 282 и сл.; 477, 54 и сл., 61 и сл., 73 и др.; 566а, 141 и сл.; 579, 179 и сл.; 680, 82 и сл.; 248, 97 и сл. 536, 74 и сл.; 707; 194, I, 318 и сл., 400 и сл. и др.; 66, 607—608 и др.; 308, 559 и сл. (V. Bhattacharya) 517, 14, 17 и др.; 442; 443; 420; 184, 117; 630 и др. (ср. VB, I, 49; 182; VB. II, 376).

Чх IV.15.5; V.10; VIII.14 и др.); о важности намерения (*kratu*), с которым совершается действие и которое приносит человеку соответствующий плод (Чх III.14.1); о «благом» и «приятном» (Кат I.2.1); о бренности жизни (Мт I.3—4; Кат I.1.26 и сл.). Чх VI.2.1 говорит о небытии, из которого родилось бытие («от не-Сущего родилось Сущее»), <156> — здесь усматривают параллель с буддийской теорией о примате небытия, пустоты (ср. Кат I.1.20) ¹⁹. Упанишады развивают столь важное для буддизма понятие *кармы* (см. гл. VII), в них прослеживается зародыш и другого важного понятия — *майи* как иллюзорности существования (Шв IV.10). Часто ссылаются на родственную буддийскому мирозерцанию высокую оценку правильного знания — необходимого условия для совершенствования, на критическое отношение к обрядности, отсутствие кастовых предрассудков. Как полагает большинство исследователей, буддизм, по всей видимости, возник позже таких упанишад, как Бр, Чх, Кат, влияние которых он явственно обнаруживает ²⁰.

Констатирование подобных параллелей, отдельные из которых (напр., мотив небытия, отрицательные характеристики и т. д.) могут являться типологически общими, а отнюдь не заимствованными элементами, все же еще не определяют степени воздействия упанишад на буддизм. Не обнаруживает оно и специфичности соотносимых здесь систем и той трансформации сравниваемых понятий, о которой шла речь выше. Подобному подходу к изучению индуистско-буддийских параллелей до сих пор не уделялось достаточного внимания, хоть и имеются ценные исследования, значительно облегчающие систематическую работу в данном направлении. Упомянем здесь труды Ф. И. Щербатского, впервые давшие четкую картину важнейших сторон буддийского мировоззрения как своеобразной системы, основанной на определенных логических законах. Эта картина во многом прояснила представление о буддизме не только у европейских, но и у индийских ученых ²¹; она, в частности, помогла более строго разграничить отдельные понятия раннего буддизма и их более поздние интерпретации (напр., *дхамма*, *нирвана*), — еще в нашем веке они далеко не всегда различались исследователями, что вносило неясность в толкование соответствующих терминов ²². Ф. И. Щербатский использовал ряд различительных признаков, по которым буддизм может быть противопоставлен другим этико-религиозным системам ²³, и дал конкретные образцы сопоставления отдельных идей (прежде всего, про-

¹⁹ 358, 117—120. ²⁰ Ср., впрочем, 177, 111 (о царе Аджаташатру в Бр II.1.1 как младшем современнике Будды). ²¹ Ср. 226; 646, XI—XII. ²² Ср. 112, 45. ²³ 231, 3 и сл.

блемы монизма и реальности внешнего мира) в буддизме, *веданте* и других философских системах²⁴. Среди дальнейших исследований в этой области, отчасти уже названных выше, следует выделить статью А. Уордера²⁵, предложившего ряд признаков, по которым могут быть выявлены черты сходства и различия между буддизмом и современными ему учениями (ортодоксальным брахманизмом, джайнизмом и др.).

Подходя к интересующему нас здесь сопоставлению, очень важно точно определить границы сравниваемых областей и избежать произвольного выбора материала. В частности, следует иметь в виду, что в пределах каждой группы анализируемых текстов имеются произведения функционально различные, напр., в рамках ортодоксального индуизма — ведийский канон и более поздние толкования Бадараяны, Гаудапады, Шанкары; в рамках буддизма — палийский канон и сочинения Буддхагхоши, Нагарджуны, Дхармакирти и др.; соответствующая детализация может быть продолжена. Ниже мы вкратце остановимся, с одной стороны, на материале нашего основного источника — входящих в ведийский канон ранних упанишад (Бр, Чх, Кат, Мт, Му, Та, Пр, Шв, Кау); с другой — на образцах палийского канона (в основном тексты «Сутта питаки»²⁶). Свидетельства именно этих памятников будут в дальнейшем пониматься под «буддийскими» и «индуистскими» воззрениями. Приведенные здесь замечания отнюдь не претендуют на исчерпывающий анализ соответствующих примеров и скорее излагают целесообразные, на наш взгляд, направления, в которых было бы желательно вести дальнейшие исследования указанных аналогий.

Одно из важнейших противопоставлений, являющееся своего рода универсалией и по-разному реализуемое в разных культурах, — это противопоставление личного, субъективного начала универсальному, объективному. Для воззрений упанишад здесь характерно определяющее значение, которое приобретает коррелируемая пара Атман — Брахман, т. е., с одной стороны, индивидуальное начало, пронизывающее все сущее и понимаемое как в личном (ср. Чх I.7.2; VIII.9; Бр II.5.14), так и в универсальном планах (Бр I.4.1; Чх VI.8.7 и сл. и др.), и с другой — высшее объективное начало, абсолют (ср. гл. VII). Эта корреляция образует своеобразный каркас картины мира в упанишадах; значимость или нейтрализация соответствующего противопоставления определяет различные

²⁴ См. 659, 15 и сл.; 536 (Indo-European symposium on the reality of external world.). ²⁵ 707. 61—62. ²⁶ Следует помнить, что эти тексты в дошедшей до нас редакции, по-видимому, уже несут следы более поздней интерпретации *тхеравадинов* (ср. 112, 19, 37). В связи с дальнейшими ссылками см. 101; 111; 113; 114; 121; 127; 135; 139; 148; 149; 150.

уровни поведения в индуизме, в первом случае исходящего из различия субъекта и объекта, во втором — из их тождества (см. Приложение 2). Последнее, как уже говорилось, является одним из кардинальных положений упанишад и характеризует состояние высшего совершенства — ср. Бр IV.4.5 <157>, Та I.5.1 и другие тождественные по смыслу выражения (см. гл. VI).

При переходе к буддизму сразу же обращает на себя внимание принципиально иной характер соотношения этих понятий. Палийское понятие *atta*, как показывает, например, 12 гл. «Дхаммапады» (*attavaggo*), начисто лишено здесь своего универсального аспекта; оно обозначает лишь индивидуальное существо (одно из значений санскр. *атман*) и, что весьма существенно, не как объект отвлеченной спекуляции, но как непосредственно данный в опыте феномен, причем феномен, за которым отрицаются свойства постоянства и реальности. Рассуждения о «я» ведутся здесь с очевидным намерением показать связь его со злом и добром²⁷. *Atta* по смыслу выступает здесь скорее как негативное начало (основа уз в этом мире)²⁸. Отсюда, в частности, в качестве позитивной программы — мотив отрицания постоянства индивидуального «я» (*anatta*), играющий значительную роль в палийском каноне (ср. Dh XX. 279; «Маханидана сутта» 27—32 и др.)²⁹.

Характерно, что до некоторой степени аналогичную трансформацию претерпевает здесь и *brahman*. Как отмечали, например, Т. Рис Дэвидс, Х. Накамура, в текстах «Сутта питаки» *brahman* употребляется только в мужском, но отнюдь не среднем роде (см. гл. VII); в сложных же словах *brahman* означает не абсолют, а просто — «высший», «чистый» и т. п.³⁰. Таким образом, и второй член рассматриваемого противопоставления индивидуализируется и утрачивает свое трансцендентное значение. Буддийские тексты неоднократно отвергают представление о высшем владыке³¹, причем, если правомерно говорить о воззрениях самого Будды, то это, пожалуй, даже не столько отрицание такого существа (Будда говорит в одном месте о высшем блаженстве как о соединении с Брахманом — «Тевиджджа сутта», 78 и сл., ср., впрочем, сомнение в реальности Брахмана и полемику с ортодоксальным брахманизмом в той же сутте — 12 и сл.), сколько нежелание говорить о нем³². Ближе к санскр. *брахман* стоит в буддийских

²⁷ 662; 112, 52, 152, прим. 279; 194, I, 324 и сл.; 248, 105; 707, 62; 462, 514 и сл. ²⁸ Ср. 308, 565. ²⁹ См. из послеканонической литературы: «Висуддхимагга», XVIII—XIX. См. также о подобном противопоставлении 533; 676; 723 и др. Ср. ряд статей в MW, в частности, 397; 524. ³⁰ Ср. 536, 77; *ibid.*, п. 7. ³¹ 536, 76; Ср. 194, I, 387 и сл.; 517, 185 и сл. ³² 194, I, 384.

текстах *брахмана* как обозначение человека, достигшего высшей святости, лишенного желаний (ср. Dh XXVI)³³ — в соответствующем значении *брахмана*, хотя и реже, встречается и в упанишадах, обозначая того, кто познал высшее начало, Брахмана (Бр III.5.1; 8.1; IV.4.23).

Итак, столь значимое для системы воззрений упанишад соотношение Атман — Брахман коренным образом преобразуется в буддизме. Весьма важно, прежде всего, что Атман и Брахман теряют здесь отношение корреляции, связывающее их в упанишадах; можно сказать, что в системе буддизма такая корреляция практически лишена смысла. Сами же эти понятия претерпевают существенную модификацию, вступая здесь в иные, чуждые упанишад семантические связи (напр., *atta* — *anatta*) и играя уже сравнительно меньшую роль.

В качестве примера более сходного для буддизма и индуизма признака можно предложить оппозицию «знание — незнание» (*видья* — *авидья*), сохраняющую свое основное значение в обеих системах. Вместе с тем и здесь может быть прослежена специфика употребления и окружения каждого из этих понятий в конкретных текстах. Так, для упанишад при противопоставлении *видья* — *авидья* (Чх I.1.10; Ка I.2.1 и сл.; Му I.2.8; Иша 9 и сл.; ср. Мт VII.9; Бр IV.4.3—4; Ке II.4 и др.) характерно также различие высшего и низшего знания (ср. Му I.1.4), т. е. знания высшей истины и знания отдельных текстов и обрядов (ср. Чх VII.1.1 и сл.). Первое ведет «путем богов», второе — «путем предков» (Бр VI.2.15—16; Чх V.10; ср. традиционное в индуизме противопоставление *кармамарга* — *джнянамарга*)³⁴. В этом смысле можно допустить, что *авидья* ассоциируется в упанишадах с подверженностью страстям (*кама*³⁵ — ср. Кат II.3.14), однако связь эта не столь сильно выражена и указанные понятия связаны, прежде всего, с идеей познавательной способности. В отличие от этого *авидья* в буддизме гораздо непосредственнее связана с идеей жажды, страдания, что придает здесь данному понятию ярко выраженный эмоциональный оттенок. В этой связи заслуживает внимания связь *авидья* с такими понятиями, как «жажда», «зло» и т. п. (*lobha, dukkha* и др. — ср. «Винная питака», «Махавагга» I.1.2—3; Dh XXIV, 353 и др.).

Еще одна сопоставимая пара *нама* — *рупа*. Она неоднократно упоминается в упанишадах (ср. Бр I.4.7; 6.3; Чх VI.3.2—3; VIII.14.1; Му I.1.9; Пр VI.5 и др.), где первое понимается

³³ Ср. 112, 144, прим. 142; 462, 542. ³⁴ Кстати, характерно и осмысление в упанишадах *виджняны* как способности распознавания, тождественной с высшим началом, Брахманом (ср. Бр III, 9.28; Та II. 5. 1; III.5.1; Мт VI. 7). Ср. 66, 556; 536, 78—79. ³⁵ Ср. 308, 563—564.

как обозначение сущности предмета, постигаемой интеллектом; второе — как его видимое воплощение, постигаемое чувствами³⁶. В буддизме эти понятия носят достаточно близкое значение, указывая соответственно на духовное и физическое начала определенного индивидуума. Вместе с тем и здесь можно отметить различный характер связей, отличающих указанную пару в сравниваемых системах. В упанишадах, как правило, она выступает в натурфилософских рассуждениях (ср., напр., о пространстве — Чх VIII.14.1). В буддизме *нама* — *рупа* также встречается в сходных контекстах. Однако уже в таких рассуждениях *нама* — *рупа* мыслится как звено в цепи причин и следствий, восходящих к незнанию и ведущих к страданию (*dukkha* — ср. «Виная питака», «Махавагга» I.1.2). Соответственно здесь значительную роль играет мотив преодоления привязанности к «имени и форме» как условие освобождения — Dh XVII, 221 <158> (ср. «Ангуттара никая», «Дасака нипата» 28, 5; «Кеваддха сутта» 85; ср. также «Самьютта никая», «Сагатхавагга», I, 3—4 — о привязанности к имени)³⁷.

Можно привести для примера и некоторые другие понятия, весьма существенные для упанишад и трансформированные буддизмом. Так, характерна эволюция понятия *дхарма* — *дхамма*, которому Ф. И. Щербатской посвятил специальное исследование³⁸. Возможно, в раннем буддизме *дхамма* было достаточно близко санскр. *dharma* в его более общих значениях: «истина», «религиозный долг», «высший порядок», «закон справедливости» и т. п. (последующая эволюция *дхамма* в *махаяане* — особая проблема)³⁹. При этом и здесь могут быть прослежены определенные различия. В частности, не исключено, что уже в раннем буддизме *дхамма* не носит чисто этического характера, как в упанишадах, и в какой-то степени компенсирует здесь недостаток трансцендентной терминологии, как бы претерпевая трансформацию, обратную по сравнению с некоторыми рассмотренными выше представлениями. В данном случае оно принимает на себя некоторые функции *bráhmaṇ* (п.) (см. выше). Таковы соответствия *дхаммасакка* — *браһмасакка*; обозначение восьмеричного пути как пути Брахмана и пути *дхаммы* и т. п.⁴⁰.

Правомерным представляется и сравнение близких по функциям индуистского *мокша* с буддийским *нирвана* (*ниббана*); последнему также посвящено специальное исследование Ф. И. Щербатского⁴¹. Характерны, в частности, позитивный

³⁶ Ср. 66, 167; 681, 195. ³⁷ Ср. 112, 150, прим. к 221. ³⁸ Ср. 660.
³⁹ Ср. 112, 43—45; 133—134, прим. к 1—2. ⁴⁰ 194, I, 587—588 (со ссылкой на тексты «Дигха никаи», «Самьютта никаи», «Тхерагатхи»); 517, 189—190. Ср. также 193, 175 и сл. ⁴¹ 661.

смысл, вкладываемый в оба понятия, и совместимость соответствующего состояния в раннем буддизме (пожалуй, в большей степени, чем в упанишадах) с активной деятельностью⁴². При этом в упанишадах *нирвана* встречается лишь в более поздних текстах (Йогататтва 13; Муктика I, 34; Арунея 5 и др.)⁴³. Значительно реже употребляется здесь и термин *сансара* (ср. Кат I.3.7; Шв VI.16; Мт I.4; VI.34), выступающий в буддизме коррелятом *нирваны* и имеющий первостепенное значение в буддийской этике⁴⁴. Соответствующие понятия вступают в упанишадах и в иные связи — ср. корреляции между идеями *сансары* — *мокши* и «постоянства» — «уз» в Шв VI.16 <159>; ср. Мт VI.30; 34. При этом в буддийских текстах значительно больший удельный вес занимают и тесно связанные с понятием *сансары* идеи смены рождений (ср. Бр VI.2.15—16; Чх V.10); *кармы*⁴⁵ (Бр III.2.13; Мт III.2; Иша 2 и др. — ср. «Самьютта никая», «Сагатхавагга» I.6.6; «Самьютта никая», «Ниданавагга» XV.3.2 и сл.; 5.6 и сл. и др.); *майи*⁴⁶ (ср. Шв I.10; IV.9—10; Пр I.16) и др.

Приведенные примеры отражают и, на наш взгляд, позволяют лучше понять некоторые более общие черты сравниваемых систем. Наиболее существенной, сразу же бросающейся в глаза закономерностью является своеобразный практицизм буддийских текстов, стремление к конкретным рассуждениям, избегание метафизических спекуляций, не основанных на чувственном опыте, и, как следствие этого, тенденция облечь соответствующим смыслом употребляемые понятия. Этот фактор настолько здесь постоянен, что его можно рассматривать как своеобразный лейтмотив буддийских воззрений, окрашивающий ряд понятий при переходе их из одной системы в другую. Такое сведение до минимума метафизичности и усиление этического, эмоционального акцента мы видим на примере понятий Атман — Брахман, *видья* — *авидья*, *нама* — *рупа* и т. д.⁴⁷. Вместе с тем следует иметь в виду, что этико-практическая направленность вообще в высокой степени свойственна древнеиндийским воззрениям и буддизм здесь не исключение. В частности, как мы уже видели (см. гл. VI), и в ранних упанишадах отдельные, даже самые отвлеченные рассуждения подаются отнюдь не ради самих себя, а для нравственного совершенствования адепта, для того, чтобы наставить его в новых нормах поведения⁴⁸, чему, по мнению учителей упанишад (расходившихся в этом с Буддой), могло служить и постижение отвлеченных формул. Именно

⁴² Ср. 112, 45—46; 462, 478, 573; 194, I, 380 и сл.; 517, 181 и сл.; 518; 197. Ср. также 325, V, 313. ⁴³ Ср. CUB, 501. ⁴⁴ Ср. 707, 58. ⁴⁵ Ср. 194, I, 374 и сл., 389 и сл.; 517, 175 и сл.; 462, LXXI, 453 и др. ⁴⁶ Ср. 325, 706 и сл.; 462, LXXXI, CIX—CXI. ⁴⁷ Ср. 195, 282, 286. ⁴⁸ Ср. 344, 102.

таков смысл поучений Яджнявалкы в Брихадараньяке (II.4; III.1 и сл.; IV.1 и сл.), Уддалаки в Чхандогье (VI) и др. Это обстоятельство позволяет, в частности, лучше понять специфичное для упанишад сочетание отвлеченных спекуляций с конкретными ритуальными предписаниями. Последнее может оказаться неожиданным для современного читателя, но по-видимому, было вполне органично в рамках соответствующей системы воззрений, как совмещение различных путей к одной и той же цели. Поэтому нам представляется, что практицизм буддийских текстов по сравнению с упанишадами, пожалуй, носит чаще характер количественного, нежели качественного преобладания. Можно сказать, что здесь больше удельный вес практических рассуждений — результат отказа от абстрактных спекуляций⁴⁹. Уже неоднократно отмечалось, что Будда предпочитал воздерживаться от объяснения трансцендентных, внеопытных понятий, считая это бесполезным для достижения своих целей (ср., напр., «Самьютта никая», «Махавагга» 31.2 и сл.). Следует заметить, что такая практическая установка явственно прослеживается и при сравнительном анализе отдельных понятий в том или ином тексте с учетом «абсолютной» или «относительной» оценки, которая им дается (ср. выше, в гл. VI, применение аналогичного критерия к упанишадам)⁵⁰. Так, для «Дхаммапады» можно установить «относительную», более низшую оценку одних понятий в зависимости от других. Таковы образующие своеобразную иерархию соответствующие суждения об устном повторении затвержденного текста и о практическом следовании ему (Dh I.19—20; ср. IV. 51—52), о неосознанной и об осознанной глупости (V.63), о величине изречения и приносимой им пользе (VIII.100 и сл.), о внешней обрядности и внутренних свойствах человека (XIX. 264, 268—269 — ср. аналогичный мотив в упанишадах). Сходным образом и здесь неоднократно провозглашается абсолютная ценность понятий *дхамма*, *брахмана* и т. д.

С этой чертой тесно связано характерное для буддийской этики усиление отдельных мотивов в канонических текстах. Таков, например, мотив страдания (*dukkha*), знакомый и упанишадам (ср. Мт I.3; Кат I.1.26 и др.), но занимающий в раннем буддизме значительно больше места. Идея страдания и его преодоления является исходным пунктом и одновременно лейтмотивом учения Будды⁵¹, своеобразным каркасом, на котором строится его учение о «четырех благородных истинах» (существует страдание, существует причина страдания, существует прекращение страдания, существует путь

⁴⁹ Ср. 112, 8; 517, 172, 186—187. ⁵⁰ Ср. 202, 43. ⁵¹ Ср. 195, 273; 194, I, 307 и сл.; 517, 172; 193, 185 и сл.

к прекращению страдания — ср. Dh XIV, 191; «Пасадика сутта» 32 и др.).

Соответственно возрастает здесь и роль сострадания, опять-таки представленная в упанишадах (ср. Бр V.2.3 — см. выше) гораздо слабее, чем в буддийском каноне. В этой связи характерно сопоставление образов наставника. Будду, пожалуй, в большей мере отличает сострадание и симпатия к ученикам — можно сослаться на эпизод с кузнецом Чундой («Махапариниббана сутта» IV.14 и сл.) или на отношение умирающего Будды к монаху Субхадде (там же, V. 23 и сл.)⁵². Напротив, учителей упанишад скорее отличает суровость, строгость, даже жестокость к ученикам и собеседникам (ср. отношение Яджнявалкьи к Видагдхе Шакалье в Бр III.9.26; Райквы к Джанашрути в Чх IV.2; Сатьякамы к Упакосале в Чх IV.10; ср. выше, гл. IV)⁵³.

Другая важная черта раннего буддизма, также связанная с отмеченным практицизмом и помогающая уяснить некоторые обстоятельства его дальнейшей истории — большая в сравнении с индуизмом упанишад «открытость», экзотеричность. В этом отношении буддизм также усиливает тенденции, заложенные в упанишадах: критическое отношение к ведам (ср. Чх VII.1.2 и сл.; Мт II.1.5; VII.8 и др.); к брахманскому авторитету и кастовым ограничениям (Бр II.1; II.4.5; V.2.8; Чх IV.4; V.3.7; V.11 и др.; ср., впрочем, Чх V.10.7)⁵⁴ — см., напр., «Тевиджджа сутта» 13—14, 25; «Агганья сутта» 3 и сл.; «Брахмаджала сутта» I.11 и сл. и др. Характерно в этой связи и дальнейшее ограничение традиционных ритуальных предписаний, развитие заложенной в упанишадах идеи «внутреннего» ритуала (проявляющейся здесь как в совмещении обряда с должным знанием, так и в отказе от обряда: напр., Чх V.24; Кау II.5; ср. также Бр III.8.10; Чх V.10 и др. — см. гл. VI) — ср. Dh XIX, 264, 268—269; «Сутта нипата» IV; «Виная питака», «Махавагга» I.22.4 и др. (в частности, представления о невозможности обрести чистоту тем, что кладешь топливо в огонь; о недопустимости принесения в жертву животных и т. д.)⁵⁵.

Еще один аспект сопоставления индуизма и буддизма связан с более общими особенностями описания в обеих системах, обнаруживающих, в частности, черты изоморфизма в построении отдельных классификаций. Существенной предпосылкой такого сопоставления является отмеченная Ф. И. Щербатским закономерность описания в буддийских текстах. Как он отмечал, для буддистов каждое представление и каждое

⁵² Ср. 517, 198. ⁵³ Ср. в этой связи 401. ⁵⁴ Ср. 195, 285—286; 194, I, 593—594; 594 прим. 1; 462, 582 и сл. и соотв. прим. ⁵⁵ Ср. 308, 562 (со ссылкой на тексты «Самьютта никаи»).

имя диалектично. «Every word or every conception is correlative with its counterpart and that is the only definition that can be given. Therefore all our definitions are concealed classifications taken from some special point of view. The thing defined is characterised negatively»⁵⁶. Последнее отражается, например, в буддийской этической модели мира, построенной на противопоставлении «этого мира» «тому миру» (*lokiya — lokuttara*) и на идее соответствующего перехода как процесса совершенствования монаха (*бхиккху*), идущего от сознания того, что приятно и что неприятно, к отбрасыванию и того и другого (ср. также «Ангуттара никая», «Дасака нипата» 95.2 и др.)⁵⁷.

Сходные конструкции предлагают и ранние упанишады — ср., напр., противопоставления «этого мира» «тому миру» (Бр I.5.4); «пути предков» — «пути богов» (Чх V.10; Бр VI. 2.15—16; ср. выше)⁵⁸; «существующего» — «истинному» (Бр II.3.1 и сл.) <160>; ср. Та II.6.1; Кау I.6 и др. и т. п. Аналогичный характер носит и описание перехода от низшего состояния к высшему, в котором сходным образом снимаются оппозиции, значимые на низшем уровне, — напр., ступени совершенствования в Бр III.5.1, где брахман сначала отрывается от учености и становится как дитя; затем отрывается от учености и от «детскости» и становится «молчальником» (*муни*) и, наконец, отрехшись и от немолчания, и от молчания, становится подлинным брахманом, познавшим высшую истину (см. выше); ср. также Бр IV.3.22 и сл.; 4.22; Кау I.4 и др. (ср. гл. VII; Приложение 2).

В этой связи встанет проблема числовой символики, также вносящей определенные черты изоморфизма в сравниваемые системы. Выше (гл. IV) уже были отмечены некоторые такие параллели (Бр I.5.3 и сл. — Dh VI.96; склонность к введению разнородных числовых комплексов, к употреблению астрономических чисел и т. д.). Подобное сопоставление для комплексов триады и тетрады позволяет выявить и специфические черты, отличающие каждую из сравниваемых систем. В ранних упанишадах, возможно отражающих в этом отношении закономерности, заложенные уже в «Ригведе»⁵⁹, преобладающим числовым комплексом является триада, в текстах же палийского канона (как и в более поздней буддийской традиции) очевидна преобладающая роль тетрады, а также

⁵⁶ «Каждое слово или каждое понятие соотносится с тем, что ему противопоставлено, и это единственное определение, которое может быть дано. Отсюда все наши определения являются скрытыми классификациями, принятыми с определенной точки зрения. Вещь, будучи определена, получает негативную характеристику». (659, 146—147). Ср. об отдельных аналогиях к идее отрицания, выше, гл. VI. ⁵⁷ Ср. 707, 61—62; 462, 623 и сл. ⁵⁸ Ср. 248, 97. ⁵⁹ Ср. 133, IV, 153—154 и др. См. гл. IV.

комплексов, кратных четырем. Ср.: четыре «благородные истины» (см. выше), четыре ступени созерцания, четыре удела беспечных (Dh XXII, 309; ср. «Махапариниббана сутта» V.16; 29 и др.), а также «восьмеричный путь», 32 знака, предвещавших рождение Будды, и т. д. Подобные сопоставления могут быть продолжены и в рамках других числовых комплексов⁶⁰, причем богатейший материал для анализа дает текст «Ангуттара никаи», 11 глав которой целиком построены на подобных перечислениях. Надо вместе с тем иметь в виду, что отдельные параллели, как уже говорилось, свидетельствуют здесь о достаточно общих типологических совпадениях, выходящих за рамки индийской культуры.

Мы можем, таким образом, заключить о ряде общих для ранних упанишад и текстов «Сутта питаки» понятий, мотивов, наконец, способов описания, которые указывают как на определенные черты типологического сходства между двумя системами, так и на вероятное влияние первой на вторую, — ср. отношение к мирским привязанностям; позитивную оценку *нирваны* соответственно *мокши*; понятие *брахмана*; оценку рсли знания (*видья*), критическое отношение к ритуалу и т. п. — черты, сближающие ранний буддизм с такими упанишадами, как Бр, Чх, Кат⁶¹. «Буддизм возник... в широком „поле“ уже существовавших философских и религиозных учений как реализация одной из представленных этим „полем“ возможностей»⁶². Реализация эта вызвала к жизни иное соотношение ряда важных для древнеиндийской культуры ценностей, расставила новые акценты над отдельными терминами, идеями и мотивами, придала им новые нюансы; иначе говоря, создала ту специфическую конфигурацию представлений, которая делает буддизм единственной в своем роде системой, отличая его от иных систем⁶³. Это отличие проявляется, в частности, и в трансформации отдельных понятий и мотивов ранних упанишад, на отдельных примерах которой мы останавливались выше. Так или иначе, независимо от степени реального воздействия упанишад на буддизм, у современных исследователей можно отметить тенденцию определенным образом ассоциировать эти системы (будь то сближение или противопоставление⁶⁴) друг с другом. В этом отношении характерно, например, употребляемое Б. Баруа выражение «упанишада Будды», обозначающее у него учение

⁶⁰ Напр., для пятерниц — ср. «Ангуттара никая», «Панчака нипата»; Dh XXV, 370 — Бр I. 5. 3; III. 9. 19 и сл.; VI. 2. 9 и сл.; Чх II. 2—7; 11—21; III. 13. V. 3 сл.; Кат I. 3. 1; Та I. 7. 1 и др. ⁶¹ Ср. 195, 285, 288; 194, I, 306—307, 400, 578—579; 517, 171, 195; 553, 288. ⁶² 112, 21. ⁶³ Ср. 195, 285—286; 194, I, 592—595; 517, 197. ⁶⁴ Основание для последнего дает, в частности, Мт VII. 8 (ср. 95, 299).

раннего буддизма, в отличие от «упанишады вед», т. е. упанишад в их обычном понимании⁶⁵.

Многочисленные аналогии находят себе упанишады и в других этико-философских системах⁶⁶. При этом даже в тех случаях, когда нельзя с уверенностью заключить о том, имело ли место непосредственное влияние, соответствующее сопоставление дает возможность проследить различные стадии в развитии отдельных понятий и учений, сыгравших важную роль в истории древнеиндийской мысли.

Ряд параллелей с упанишадами содержит джайнизм. Таково, например, учение *джайнов* о божестве и соответствующие места Шв. Слова Кау IV.20 о «познающем Атмане» (*праджнятман*), заполняющем собой все частицы тела, возможно, повлияли на учение *джайнов* о том, что душа каждого существа равна по размерам его телу⁶⁷. Элементы шивизма (не считая шиваитских упанишад — ср. гл. II) прослеживаются, возможно, уже в Ке (образ Умы в Ке III.12; IV.1 и сл.) и более определенно в Шв I.8; III.2; IV.16 и др. в образе владыки Рудры⁶⁸.

В упанишадах впервые сформулированы отдельные положения *йоги* (мы также не говорим здесь о более поздних, специально йогических упанишадах). Ср. употребление понятия *йога* в Кат I.2.12; Шв II.11; VI.13; Мт VI.18 и др. Здесь есть свидетельства о некоторых моментах йогической практики, позже оформившихся в «восемь частей»: *яма* (воздержание), *нияма* (самодисциплина), *асана* (сидение в надлежащей позе), *пранаяма* (регулирование дыхания), *пратьяхара* (прекращение деятельности органов чувств), *дхарана* (сосредоточенность), *дхьяна* (размышление), *самадхи* (состояние полного транса). Так пять последних с прибавлением *тарка* (созерцательное исследование) называет Мт VI.18 (ср. Амритабинду, б). Детальное описание *асаны* содержит, например, Шв II.8 и сл.; регулирование дыхания предписывает Бр I.5.23; о прекращении деятельности чувств говорят Чх VIII.15 и Кат II.3.10 и т. д. Наконец, неоднократно идет речь о достижении высшего состояния — Чх VIII.6.5 и сл.; Та I.6.2; Мт VI.20 и сл. и др.⁶⁹.

Меньше параллелей содержат упанишады с учением *мимансы*, трактующим вопросы ритуала. Однако и здесь есть интересные совпадения. Это, в частности, положение о необходимости сочетать знание и исполнение обрядов (ср. Иша

⁶⁵ 248, 98, 106 и сл. ⁶⁶ 553, 206 и сл.; 418; 579, 178 и сл.; 449, 84, 182 и сл.; 171, 690. См. 90, 39—40. ⁶⁷ См., напр., 70, 40 и сл.; 291, 58—59; 579, 134 и сл.; 184, 117. Ср., с другой стороны, Мт VII.8. ⁶⁸ 579, 193 и сл. ⁶⁹ Ср. 553, 258 и сл.; 579, 187 и сл.; 465; 350, 124 и сл.; 292, 28 и сл.; 124, 281 и др.

9; 11; Бр IV.4.10; Мт VII.9 и др.)⁷⁰. Упанишады (Шв, Кат, Мт, Пр) содержат отдельные положения *санкхьи*. Таково учение о *пуруше* (ср. гл. VII) и *пракрити* как источнике существования всех непроявленных и проявленных объектов (Шв IV.5; VI.1; 5 и сл.; Мт VI.10 и др.; ср. также Кат I.3.10 и сл.); зародыши учения о трех *гунах* (*саттва, раджас, тамас*) — Чх VI.2.3—4; Мт III.5; V.2; Шв IV.5 и др. Подобно упанишадам и буддизму, *санкхья* также считала истинное знание наиболее важным средством совершенствования⁷¹. Тексты упанишад, по-видимому, повлияли на отдельные положения *ньяйи* и *вайшешики*. Таковы учения о движении *пуруши* от сердца к перикардию (*пуритат* — Бр II.1.19), о пяти элементах (Шв VI.2 и др.), о пространстве (*акаша* — Чх VII.12.1)⁷².

Можно сказать, что воздействие упанишад в той или иной мере испытали буквально все системы и направления этики, философии, религии древней Индии⁷³; и пожалуй, справедливо мнение М. Блумфильда, писавшего, что «нет сколько-нибудь значительной формы индуистской мысли, включая и неортодоксальный буддизм, которая не имела бы корней в упанишадах»⁷⁴. Этим, однако, их роль в истории культуры не ограничивается. Упанишады предстают перед исследователем не только как важный фактор в истории древнеиндийской мысли и ценнейший источник сведений о культуре Индии, но и как произведения, продолжающие жить в научном и художественном творчестве современных авторов (как в Индии, так и за ее пределами), не говоря о первостепенном значении, которое они по сей день сохраняют для традиционного индуизма. Как уже отмечалось (см. Предисловие), соответствующая проблематика требует специального анализа ряда факторов, выходящих за пределы санскритской филологии, и не может быть детально рассмотрена в настоящей работе, посвященной изучению упанишад в рамках классической индийской культуры. Вместе с тем, поскольку факты такого влияния и отдельные современные нам оценки упанишад в ряде случаев отражают существенные внутренние особенности этих произведений и позволяют лучше понять место, которое занимает культурное наследие древней Индии в мировой культуре, представляется целесообразным остановиться здесь на нескольких примерах⁷⁵.

Своеобразное возрождение у себя на родине переживают упанишады в новое время. Известный индийский просвети-

⁷⁰ Ср. 579, 192—193. ⁷¹ 374, 3 и сл.; 375, 2; 553, 207 и сл.; 715; 325, 216 и сл.; 579, 182 и сл.; 480, 487—488; 639; 465; 403, 229 и сл.; 618, 285—295; 637; 225, 411 и сл.; 462 и сл.; 70, 25—30. ⁷² 579, 190 и сл.; ⁷³ Ср. 185, 22; 194, I, 113—114 и др.; 316, XXVII. ⁷⁴ 264, 51 (194, I, 113). ⁷⁵ Ср. 90, 43—44; 210, 156—158; 209, 39.

тель Рам Мохан Рай (1772—1833) придавал первостепенное значение памятникам классической индийской литературы, в частности упанишадам, и широко использовал их в своем учении и в общественной деятельности (например, в борьбе с кастовым гнетом). Рам Мохан Рай способствовал широкой популяризации этих произведений (ср. гл. III). Его последователи, деятели индийского национального движения, например отец Рабиндраната Тагора — Дебендранат Тагор (1818—1905), пытаясь приблизить к современности духовную культуру древней Индии, неоднократно использовали тексты ведийских гимнов, упанишад, «Бхагавадгиты»⁷⁶. К упанишадам обращались и виднейшие религиозные и общественные деятели Индии — Рамакришна Парамаханса (1834—1886), Вивекананда (1863—1902), Ауробиндо Гхош (1872—1950)⁷⁷. Определяющее влияние оказала традиция этих памятников на мировоззрение Рабиндраната Тагора (1861—1941), чей ум, по выражению Д. Неру, «был насыщен мудростью упанишад»⁷⁸; можно указать в этой связи на его идеи о высшей реальности, о гармонии между личностью и миром, о радости бытия и т. д.⁷⁹. Следует сказать, что Тагор видел в упанишадх не только отвлеченные, умозрительные рассуждения (без сомнения, серьезно повлиявшие на его философские взгляды), но и призыв к взаимоуважению, к сотрудничеству между людьми. В своем предисловии к «Философии упанишад» С. Радхакришнана он писал: «Когда наше „я“ озарено светом любви, то его отрицательный аспект — разобщенность с другими — теряет свою непреложность, а наша связь с людьми становится уже не соперничеством и не столкновением, но симпатией и сотрудничеством. Мною владеет чувство, что именно к этому и ведет нас учение упанишад...»⁸⁰. Джавахарлал Неру подчеркивал, что «упанишадх проникнуты духом исследования, искания, страстью к открытию истины о вещах» и что в поисках этой истины они содержат «элемент научного метода». «Мне трудно,— писал он,— постигнуть метафизическую сторону вопросов, рассматриваемых в упанишадх, но на меня произвел большое впечатление самый подход к проблеме, которая столь часто окутывалась мраком догм слепой веры. Это был подход философский, а не религиозный. Меня привлекает сила мысли, пытливость, рационалистическая подоплека»⁸¹.

Влияние жанра упанишад сказывается и в некоторых сов-

⁷⁶ Подробнее об этом см. 173. Ср. 176, 20 и сл. ⁷⁷ 292, 33 и сл.; 187, 363—364; 338 и др. (ср. VB, II, 61, 64, 84). В связи с оценкой этого влияния в советской философской литературе ср. статьи в ОФМИ, ИТСИ; 159, 230 и сл.; 182, 32 и сл. ⁷⁸ 187, 365. ⁷⁹ См., напр., 214; ср. 570; 183, 87 и сл.; 172, 87, 96. ⁸⁰ 670, 944. ⁸¹ 187, 90—91.

ременных этико-философских произведениях, авторы которых, следуя традиции, называют свои трактаты «упанишадами»⁸². Об авторитете, которым по сей день окружены упанишады в Индии, свидетельствует уже то обстоятельство, что одно из их изречений — «лишь истина побеждает» (Му III.1.6) <161> — стало ныне государственным девизом, начертанным на гербе Республики Индия.

Сложный круг вопросов связан и с вниманием к упанишдам в других странах — вниманием, отнюдь не ограничившимся непосредственным изучением этих текстов и вышедшим за рамки индологии. Став в новое время известными за пределами своей родины, «упанишады даже в слабых и совершенно неудачных переводах конца XVIII в. увлекли величайшие западные философские умы»⁸³. В них справедливо видят не только выдающиеся творения индийской культуры, но и одни из первых памятников мировой философской мысли, по видимому, не уступающие по времени, а то и предшествующие ранним достижениям европейской науки — трудам древнегреческих философов⁸⁴. Читателей, далеких от индийской культуры, привлекала и привлекает важность проблем, поставленных в этих произведениях, глубина их высказываний, находящих себе аналогии⁸⁵ у мыслителей разных стран и веков, по всей видимости никогда не слыхавших об упанишадах, — например, в китайской культуре — у Конфуция и Лао-цзы, в древнегреческой и римской — у Платона, Аристотеля, Цицерона, Плотина, Боэция; в Западной Европе времен средневековья и Возрождения — у Скота Эригены, Экхарта, Николая Кузанского, Джордано Бруно, Спинозы и т. д.⁸⁶. Так, определяющая роль, которая придается желанию (Бр IV.4.5), находит себе аналогию в «Законах» Платона (904 С); образ колесницы (Кат I.3.3 и сл. и др.) — в его же «Федре» (246) и др. Мысль о переходе Атмана из одного тела в другое

⁸² Ср. BV, 128—130. ⁸³ 190, 12. ⁸⁴ Ср. 610, 211 и сл. и др. ⁸⁵ Здесь приведены некоторые из таких аналогий, интересных для нас постольку, поскольку они помогли ассоциировать упанишады с культурными явлениями, более близкими широкому кругу современных читателей, и в силу этого уже сами по себе явились существенным фактором в судьбе упанишад за пределами Индии. Правомерность же соответствующих параллелей, — в ряде случаев, думается, весьма относительная, тем более если учесть, что речь здесь идет не только о различных системах воззрений (ср. выше), но и о разноязычных культурах, — составляет особую проблему, которая здесь не рассматривается. ⁸⁶ Такие аналогии подчеркиваются как индийскими, так и западными исследователями. См., напр., 82, I, 72, п. 2; 96, п. 1; II, 12, п. 3; 67, 31, 109, 183; Anп. 1; 272; Anп. 1; 66, 194—195; 222, 227; 262—263; 272; 585—586, 607—608; 609; 623; 630—631; 635—636; 644; 777; 40, 123—127, 148 и сл.; 224, 91 и сл.; 544, 339—365 и др. (Ср. BV, 211, 217; VB, I, 49; VB, II, 76, 79). Ср. также соответствующие комментарии в 90; 96; 95.

(Бр. IV.4.3) сопоставляется с рассуждениями в «Метаморфозах» Овидия (XV.166 и сл.); спор жизненных сил в Бр VI.1.7—14; Чх V.1.6—15; Кау II.14 и др.— с эпизодом из древнеримской истории — басней о частях тела, рассказанной плебеям консулом Менением Агриппой (ср. Тит Ливий II.32); учение Шандильи (Чх III.14) — с идеями Плотина («Эннеады», V.1.2; ср. также Ке II.3 — «Эннеады» IV.6.4) и т. д.

Не говоря уже об интересе, который вызывали упанишады у ряда философов нового времени, внимание к этим памятникам отличает и ученых-естествоиспытателей, писателей, художников, вдохновляемых их идеями и образами⁸⁷. Монистические идеи упанишад (в частности, тождество Атмана Брахману) высоко оценивал один из крупнейших современных физиков, почетный член Академии наук СССР Э. Шредингер⁸⁸. Упанишады отразились в творчестве американского мыслителя и поэта Р. Эмерсона — можно сослаться, например, на его стихотворение «Брахма», испытавшее влияние Катхи⁸⁹. Воздействие упанишад усматривают в поэзии Уолта Уитмена («Путь в Индию», «Листья травы») ⁹⁰, в творчестве Олдоса Хаксли⁹¹. Образ грома, возвещающего три заповеди (da — da — da) в Бр V.2, как уже говорилось (см. гл. IV), отразился в поэме Т. Элиота «The Waste Land» («Пустынная земля»), определив построение заключительной пятой части поэмы («What the thunder said»). Реминисценции упанишад (ср. также выдержанную в духе традиционной индийской концовки последнюю строку поэмы — «Shantih, shantih, shantih» — «Мир, мир, мир!») переплетаются здесь с образами из Данте, Вебстера, Жерар де Нерваля и других авторов, это сочетание обуславливает весьма усложненную символику поэмы, вызывающую различные толкования⁹². Уже незадолго до смерти небольшую статью посвятил Чхандогья упанишаде художник Николай Рерих, чье творчество многим обязано индийской культуре. «В Индии,— писал он,— ...исполнение стихов „Махабхараты“, упанишад, *пуран* — радость... Красота этой священной поэзии будет жить всегда»⁹³.

Можно сказать, таким образом, что характер воздействия упанишад на современную культуру и пути этого воздействия неоднородны, как неоднородны и сами эти тексты. С одной стороны, серьезный интерес продолжает вызывать непосредственное содержание упанишад, их умозрительные концепции. При этом, отразив некогда различные умственные течения своей эпохи, упанишады в свою очередь получают и различное

⁸⁷ Ср. 728, 60—62; 381; 724; 601 и др. (Ср. VB, II, 77). ⁸⁸ 227, 123
⁸⁹ Ср. 582; 642; BV, 117. ⁹⁰ Ср. 184, 460. ⁹¹ Ср. 300. ⁹² Ср. 581; 351,
99 (выступления М. Халдара, М. Бхаллы и др.); 488, 274 и сл.; 459.
⁹³ 604, 195.

истолкование у мыслителей нового времени. Наряду с религиозной интерпретацией, по преимуществу развивающей традиционно-индуистские представления и характерной, в частности, для ряда современных индийских авторов (ср. гл. III), мы встречаемся с попытками по-новому осмыслить идеи упанишад, сопоставить их с некоторыми достижениями современной науки (Э. Шредингер, Б. Ренш и др.), использовать их в связи с определенными задачами общественной деятельности. Именно так истолковывали отдельные положения упанишад Рам Мохан Рай, Рабиндранат Тагор, Джавахарлал Неру. С другой стороны, своими поэтическими достоинствами, своими конкретными образами упанишад продолжают воздействовать на писателей, поэтов, художников (Р. Эмерсон, Н. Рерих, Т. Элиот и др.). И хотя специальные исследования, видимо, должны будут по-разному оценить характер всех этих взаимосвязей, их глубину, их историческое и культурное значение, они являются еще одним свидетельством того ценного вклада, которым мировая культура обязана древней Индии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выше мы остановились на некоторых проблемах изучения ранних упанишад. Были затронуты вопросы соотношения упанишад с другими частями ведийского канона, их хронология, особенности отдельных текстов, история их изучения. В связи с чертами языка и стиля ранних упанишад были отмечены некоторые закономерности в сюжетно-композиционном построении: в повторении частей текста, в системе образов, числовой символике. Анализ содержания упанишад позволил, в частности, определить характерный подход этих текстов к оценке варнового деления общества, эволюцию института *ашрам*, не вполне еще оформившегося в период составления ранних упанишад; специфичное совмещение традиционной ведийской мифологии с новыми этико-философскими воззрениями и — сходным образом — традиционного индуистского ритуала с новыми формами «внутренней» обрядности (*упасана*); закономерности в описании соответствующих представлений (принципы отождествления, негативные характеристики и т. д.), элементы естественнонаучных воззрений. Наконец, в связи с воздействием упанишад на классическую индийскую культуру были отмечены как факты непосредственного заимствования их идей и образов, так и (на примере раннего буддизма) некоторые особенности трансформации соответствующих представлений.

Как уже отмечалось в предисловии, вся сложная совокупность проблем, встающих перед исследователем упанишад, не могла быть с одинаковой тщательностью изучена в рамках данной работы, и здесь мы прежде всего старались уделить внимание отдельным внутренним закономерностям их содержания и построения. Рассмотрение этих особенностей должно, на наш взгляд, предшествовать диахроническому подходу к упанишадам, изучению их генетических связей с предшествующими им и последующими текстами (ср. гл. III). Такому подходу здесь было уделено сравнительно меньше внимания; соответствующие наблюдения, как правило, приводят-

ся лишь эпизодически, например, в связи с некоторыми чертами языка и стиля упанишад (гл. IV), с предысторией отдельных социальных институтов (гл. V) и натурфилософских воззрений (гл. VII) и целиком составляют лишь последнюю, VIII главу.

Следует сказать, что и некоторые стороны содержания упанишад также затронуты здесь весьма бегло; отдельные данные, заслуживающие специального рассмотрения, приводятся лишь в достаточно суммарном изложении — например, некоторые реалии, связанные с бытом (в V гл.), с мифологией и ритуалом (в VI гл.), с флорой и фауной (в VII гл.). Мы все же считали целесообразным давать хотя бы такие перечни, имея в виду лиц, могущих заинтересоваться данной проблематикой, и несомненную источниковедческую ценность соответствующих реминисценций. Наряду с этим композиция работы в ряде случаев побуждала нас неоднократно возвращаться к одним и тем же сведениям, поскольку представлялось возможным использовать их при рассмотрении различных проблем, — напр., этический, сравнительно-исторический и другие аспекты учения о «двух путях» (Бр III.5.1 и др.) в VI и следующих главах; принципы характеристики отдельных понятий с точки зрения стилистики упанишад (гл. IV) и их догматики (гл. VI—VII) и т. д.

Сочетание двух дополняющих друг друга аспектов исследования, о которых шла речь, помогает более полно оценить место упанишад в индийской культуре. Упанишады обнаруживают, с одной стороны, глубокую самобытность, характерный сплав идей и предписаний, отличающий их от других учений и систем, созданных в Индии, с другой — тесную связь с предшествующей им ведийской традицией и с последующей историей индийской культуры. Разумеется, упанишады во многом неоднородны. Эта неоднородность сохраняется и при ограничении круга рассматриваемых текстов «главными», наиболее ранними по времени упанишадами. Мы уже видели, что в них сочетаются различные особенности языка, стихотворная и прозаическая манеры выражения; что они совершенно различны по объему (гл. II, IV); что их хронологические рамки охватывают несколько веков; что, наконец, неоднородны их ритуальные предписания, их догматика (ср. гл. VI и др.). Все это определило достаточно разноречивые оценки упанишад отдельными современными исследователями (ср. гл. III), акцентирующими те или иные стороны изучаемых текстов. Вместе с тем некоторые из приведенных выше наблюдений позволяют увидеть лежащее за этими различиями определенное внутреннее единство, отличающее не только взятые в отдельности произведения, но и их традиционно сложившуюся совокупность. Это единство проявляется, в

частности, в сходных приемах изложения (беседа), в афористичности выражений, в приемах этимологизирования; в принципе повторов на разных уровнях текста — от ассонансов вплоть до повторений, уподобляющих друг другу целые главы, как в рамках одного произведения, так и в разных упанишадах (Бр II.4 — Бр IV.5; Бр II.1 — Кау IV; Бр VI.2.9—14 — Чх V.4—9 и т. д.); в использовании сходных образов и мотивов при построении сюжетной канвы (напр., стремление ученика к знанию) и т. д. (гл. IV). Объединяющим началом служит здесь и общий для упанишад круг представлений — как в сходных приемах их оформления (принцип противопоставления «относящегося к божествам» и «относящегося к телу», «к себе» в Бр, Чх, Кау, Ке и др.; повторяющиеся классификации — напр., «стопы» Брахмана, жизненные силы и т. д.— ср. гл. IV; сходные характеристики отдельных понятий, напр., Брахмана и Атмана — ср. гл. VI и т. д.), так и в более общем содержании отдельных рассуждений (напр., о посмертных путях человека, о состояниях сознания и т. д.— ср. гл. VI, VII). При этом и сама неоднородность таких представлений обнаруживает характерные для ранних упанишад закономерности, проявляющиеся в определенном соотношении этих представлений друг с другом, в их связи с конкретными типами поведения, описываемого в соответствующих контекстах; таково свойственное упанишадам преобладание «внутреннего» ритуала над «внешним» и догматической мифологии над нарративной (см. гл. VI) или закономерное чередование принципиально различного отношения к *варнам* (гл. V).

Наконец, весьма существенный фактор, помогающий понять совмещение разнородных, на наш взгляд, особенностей содержания и стиля, связан с непосредственным назначением упанишад, с их функцией в древнеиндийском обществе. Чтобы лучше уяснить себе действие этого фактора, определяющего один из наиболее важных аспектов единства ранних упанишад как единства функционального, необходимо учитывать некоторые специфические черты древнеиндийской культуры, присущие и интересующим нас текстам¹. Это, прежде всего, уже упоминавшийся неизменный этико-практический характер древнеиндийских рассуждений, воззрений, философских систем. Отдельные сведения преподаются здесь не ради самих себя, не ради чистого знания, а с целью выработать определенные нормы поведения, в данном случае — нормы этического совершенствования. На этом пути признаются годными самые различные средства — и умозрение, и аскеза, и обряд². Разумеется, оценка этих средств не одинакова: первое предпочтительнее второго и, пожалуй, — еще в большей

¹ 90, 49—51. ² Ср. 302, 185 и сл.; 344, 102; 399, 40; 170, 180—181.

степени — третьего, и в этом характерная черта упанишад; но важно, что все эти средства сами по себе отступают на второй план перед целью. Именно поэтому переход, скажем, от абстрактного рассуждения об Атмане к ритуальному наставлению звучал для индийского читателя совершенно иначе, чем для читателя иной страны, эпохи, культуры.

Здесь мы переходим к другой специфической особенности ранних упанишад. Это охват в них самых различных сторон человеческого поведения — обрядовой практики и отвлеченной спекуляции, семейных обязанностей и аскетизма. Указанная черта роднит такие упанишады, как Бр, Чх, с рядом памятников индийской дидактики — «Бхагавадгитой», *шастрами*. В более широком аспекте подобный синтез различных элементов, соположенность их в рамках одного комплекса (будь то произведение в целом или столь частые перечни в отдельных предложениях) присущи построению многих образцов научного и художественного творчества древних индийцев, — черта, отвечающая некоторым чертам индуистской догматики (ср. ниже) и заслуживающая внимательного изучения.

Далее, очень важной особенностью, объединяющей самые разнообразные внешне детали и пронизывающей наставления упанишад, является отмеченное уже магическое отношение к знанию: знание свойств какого-либо предмета равносильно овладению этим предметом, приобретению его признаков; познание часто означает слияние с объектом познания³. Отсюда соответствующие рефрены в конце многих параграфов, отсюда внимание к осмыслению ритуала (обычно как постулирование тождества между элементами жертвы и частями тела, человеческими свойствами, феноменами природы и т. д.) — осмыслению, уже почти заменяющему сам ритуал. Логическое завершение этого процесса — познание Атмана, равносильное слиянию с высшей реальностью, достижению блаженства.

Отмеченный практицизм, использующий все пути к достижению цели, хоть и по-разному их оценивающий, составляет важную черту упанишад. Последние предстают перед нами как произведения скорее этико-практического, нежели умозрительно-философского характера, во многом зависящие от более архаичных ведийских представлений, пронизанные, в частности, определенными элементами магического мировоззрения. Можно сказать, что средства, используемые в упанишадах и провозглашаемые ими, тесно связывают эти произве-

³ Ср. 359, 147; 648, 57 и сл. и др. Общеизвестны формулы, заключающие многие индийские тексты, согласно которым одно уже прочтение соответствующего текста приводит читателя к провозглашенным в нем целям (если памятник дидактический) или вообще ко всяческим благам.

дения с более древними памятниками индийской культуры — самхитами и в особенности брахманами. Сравнительно новое в упанишадах — определенная и последовательная формулировка этического идеала и оценка ведущих к нему средств. Эти моменты традиции и нового, прослеживающиеся в упанишадах (как, впрочем, и в любом значительном памятнике культуры), отнюдь не исключают функционального единства этих текстов, рассматриваемых синхронно, какими они воспринимались аудиторией, для которой были созданы. Такое единство, на наш взгляд, и помогает понять некоторые рассмотренные в работе специфические особенности упанишад. Отмеченная смысловая и функциональная общность делает ранние упанишады завершенной системой воззрений, отразившей важный этап индуистской культуры; системой, наделенной присущей лишь ей одной совокупностью идей и предписаний, отличающих ее от других древнеиндийских систем (оставались ли они в рамках индуизма или вышли за его пределы).

Второй аспект значения упанишад выступает при генетическом подходе к изучению этих памятников и характеризует их как определенное звено в истории индийской мысли. Это звено помогает нам уяснить преemственность наиболее крупных достижений индийской культуры; достаточно сказать, что без него мы столкнулись бы с пробелом между двумя такими сферами явлений, как ранняя стадия индуизма, представленная ведийскими гимнами и брахманами (Rv, Av, Sb и др.), с одной стороны, и классические системы воззрений, созданные в древней Индии и по сей день сохраняющие свое историко-культурное значение (*веданта* и другие философские системы, буддизм, джайнизм), — с другой. Восходя к ведийскому канону и будучи включены в него в качестве заключительной части, ранние упанишады отразили ряд его существенных особенностей, прослеживаемых на разных уровнях текста. Мы видели это уже на примере некоторых признаков языка и стиля упанишад (архаичные черты грамматики, употребительность цитат из самхит и брахман, просодические особенности, числовая символика, связанная с ролью триады, и т. д. — см. гл. IV). Влияние ведийской культуры явственно прослеживается в характере отдельных мифологических свидетельств (ведийский пантеон, отношение к солнцу) и ритуальных предписаний (гл. IV, VI), в упоминании соответствующих обрядов и утвари (гл. V, VI), в космогонических, натурфилософских воззрениях (развитие понятия *пурushi*, миф о «яйце Брахмана» и т. д. — гл. VII).

Вместе с тем упанишады были обращены не только в прошлое, но и в будущее. Став важнейшей вехой в развитии индийской этической и религиозной литературы, они за-

ложили основу уже позднее оформившихся индийских философских систем. Мысли и заповеди упанишад веками влияли и влияют на жизнь индийцев. Мы видим, например, как идеи и образы упанишад отражаются в «Бхагавадгите» и других индуистских текстах; как понятия Брахман и Атман переходят в *веданту* и другие системы, где они получают развитие в творчестве Шанкары, Рамануджи и более поздних мыслителей, вплоть до Нового времени (Вивекананда, Ауробиндо Гхош и др.); как понятия *карма*, *авидья*, *дхарма* продолжают жить в буддизме; *йога*, *асана* и др. — в *йоге*; *праkritи*, *саттва*, *раджас*, *тамас* — в *санкхье* и т. д. (ср. гл. VIII). Упанишады отражаются в наши дни не только в умозрительных концепциях некоторых философов, но и в трудах индийских писателей, общественных деятелей (Р. Тагор, Д. Неру), и в художественной литературе за пределами Индии (У. Уитмен, Р. Эмерсон, Т. Элиот и др.). При этом, как уже говорилось, отдельные их мысли получают различное, подчас противоречивое толкование и в этой противоречивости закономерно отражается сложный характер упанишад, сочетающих рационализм и магическое мировосприятие, идеализм и наивно-материалистические воззрения, строгий дидактический стиль с элементами научного языка⁴ и яркую образность.

Названные выше особенности делают ранние упанишады источником, роль которого для изучения древнеиндийской жизни трудно переоценить. Отдельные данные, на которых мы останавливались выше, во многом проясняют наши знания о поздневедийской стадии развития индийской культуры около середины I тысячелетия до н. э. Прежде всего, мы получаем представление об одной из наиболее значительных и оригинальных систем воззрений, созданных в Индии, — о ее этических установках, умозрительных концепциях, отношении к отдельным социальным проблемам, характерном сочетании обрядовых предписаний и мифологических сведений. Вместе с тем, выходя за рамки специфичной для упанишад догматики, мы находим ряд сведений, перекликающихся с древнеиндийской законодательной и дидактической литературой и, по всей видимости, предшествующих ей, — сведений, дополняющих наши представления о некоторых важных сторонах индийской жизни того периода, — о быте брахманов и кшатриев, об отношениях между учителем и учеником, о домашнем хозяйстве, о скотоводстве, земледелии, ремеслах, о семейных отношениях и положении женщин, об играх и развлечениях и т. д. Изучение генетических связей упанишад также незаменимо для понимания существенных сторон истории индийской культуры. Здесь мы узнаем о судьбе ряда ведий-

⁴ Ср. 262, 147 и сл.

ских мифов и ритуальных установлений, о развитии отдельных натурфилософских идей, космогонических представлений, учений о «жизненных силах» человека, о его физиологических функциях, психике, познавательной способности, о состояниях его сознания, чувственных аффектах, эстетических эмоциях, о природе наименования, об особенностях звуков речи и т. д., — иначе говоря, узнаем о первых шагах индийской науки. Упанишады играют первостепенную роль среди текстов, отразивших материалистические учения, возникшие в древней Индии, — учения, которые, как уже говорилось, не дошли до нас в виде законченной системы (ср. гл. VII). Мы узнаем также о последующем переосмыслении учения ранних упанишад и тем самым — об истоках *веданты*, *санкхьи*, буддизма и т. д., т. е. направлений, которые на протяжении веков играли основополагающую роль в художественной и научной литературе Индии, в ее этико-философской мысли и религиозной жизни и происхождение которых неразрывно связано с упанишадами. Наконец, если не учитывать воздействия упанишад, во многом неясными остаются и некоторые характерные современные нам особенности жизни Индии — ее научной, философской и общественной мысли.

Изучение упанишад неизбежно затрагивает и более широкую сферу культурных явлений, причем не только древнеиндийских; а отдельные закономерности, установленные для этих текстов, подводят к более общим проблемам типологического исследования⁵. Прежде всего, здесь характерны некоторые принципы изложения, выходящие за рамки упанишад. Мы имели возможность отметить их на примере свидетельств упанишад о *варнах* (гл. V). Свойственное упанишадам различие в подходе к одним и тем же понятиям в рамках одного произведения составляет, по нашему мнению, интересную черту в семантике ряда древнеиндийских текстов. Допуская известное упрощение, можно сказать, что действительность представлена в таких текстах двумя или более уровнями, причем отдельные противопоставления, вводящие оценку соответствующих понятий и значимые на первом уровне, снимаются на втором уровне (в данном случае «брахманство — небрахманство», «кастовая чистота — нечистота» и т. п.). Подобного рода закономерность нетрудно проследить при семантическом анализе некоторых терминологических групп в санскрите (напр., *дхарма* — *артха* — *кама* — *мокша* и др. — см. Приложение 2); она отражается и в характерном сочетании «абсолютных» и «относительных» оценок в упанишадах, «Бхагавадгите», «Дхаммападе» и т. д. (см. гл. VI, VIII) и,

⁵ См. 207, 96; 208, 282—283; 211, 30 и сл.; 204, 468—469; 205, 113—114; 212, 84—85.

по-видимому, свидетельствует о важной черте, присущей древнеиндийским методам описания и во многом определяющей источниковедческую специфику соответствующих текстов.

Весьма важным представляется далее изучение конкретных приемов, связанных с подобным переходом от одного уровня к другому; прежде всего отождествлений и противопоставлений. В этой связи встает важная проблема языка древнеиндийских спекулятивных текстов, проблема сходств и расхождений их стиля со стилем других литературных жанров. Рассматривая прием отождествления, следует опять-таки иметь в виду некоторые более общие черты древнеиндийской культуры, с которыми он тесно связан. Прежде всего, это тяготение к достаточно устойчивой символической выразительности средств. Подобная символика основана на наборе строго регламентированных соответствий между приемами построения знака и определенными состояниями обозначаемого (аффекты, явления природы и т. д.). Мы говорим здесь именно о различных приемах, поскольку соответствия, о которых идет речь, распространяются на самые различные виды творчества, охватывая выразительные средства разного порядка (слово, хореографический жест, элемент композиции в живописи или скульптуре, цвет, мелодическое построение и т. д.). При этом, как правило, в каждом случае заведомо определено число таких приемов, а соотносимый с ними набор обозначаемых предметов или их свойств носит не индивидуализированный, но типический характер, образуя замкнутые группы (семь материков, восемь настроений и т. п.; ср. ряд классификаций в упанишадах — гл. IV, VI). Эта символика описания претерпевает своеобразную модификацию в передаче существенных положений индуистской догматики. Определяющую роль играет здесь традиционное представление о всех феноменах мира как проявлениях и символах некоторого высшего, лежащего за ними начала. Отсюда, можно полагать, происходит новое явление — принципиальная множественность единиц плана выражения, имеющих соответствием одно значение в плане содержания. Этот подход к отдельным реалиям из самых различных сфер опыта — реалиям, которым в рамках данной догматики приписывается одно и то же значение, — отчасти помогает понять ту легкость, с которой древнеиндийские авторы склонны были без всяких пояснений ставить их непосредственно друг за другом в одном перечне и переходить от одной области понятий к другой, отождествляя соответствующие элементы и создавая ту «игру» символами разных уровней, в виде которой предстает современному читателю содержание таких, например, упанишад, как Чхандогья (ср. гл. VI).

В рамках другого приема—противопоставления—заслуживает внимания совмещение противопоставимых признаков в характеристике одного и того же объекта, что в качестве определенного этапа *упанишад* функционально близко приему отождествления. Такое совмещение, прослеженное выше на примере как более конкретных (культ солнца — гл. IV), так и достаточно абстрактных (Атман, Брахман — гл. VI) понятий, находит себе многочисленные аналогии в индуизме и других культурах, по-видимому отвечая важной типологической закономерности — определению двойственному, амбивалентному отношению к объекту культа. Такое отношение, как уже отмечалось, характерно для культа солнца в «Ригведе» и других древнеиндийских текстах, а также и для культа ряда божеств индуистского пантеона (Индры, Агни, Вишну, Шивы, *асуров* и т. д.); оно отражается и в почитании солнца у других народов (вавилонян, греков и др.), и в более общих чертах соответствующих мифологических воззрений. Здесь система образов упанишад (включая и логически связанное с отмеченным приемом свойственное этим произведениям прямое снятие противоположностей, а также использование отрицательных характеристик) снова подводит нас к проблемам, выходящим за рамки индуизма. Прежде всего, это более общая специфика научного и философского описания, использующего аналогичные приемы — ср. параллели с древнеиндийской и современной лингвистикой, с языком Гераклита, Платона, Николая Кузанского и т. д. (гл. VI). Другой круг вопросов связан с принципами построения художественного образа, также объединяющими упанишад со многими памятниками индийской и других культур. По-видимому, факты, отмеченные применительно к упанишадам, не единичны и не изолированы — аналогичные явления прослеживаются в системе языка, в художественной литературе, в искусстве. Многочисленные примеры амбивалентности значений одних и тех же слов дает семантический анализ языка (в частности, языка «Ригведы»). Амбивалентные образы — весьма частое явление в художественной литературе; это прослеживается, как мы видели, в образе черного солнца, знакомого различным литературам. Еще один пример совмещения противоположностей связан со снятием противопоставления «живое — неживое», также многообразно отражающемся не только в культовом, но и в светском творчестве (ср. гл. VI). Подобная двойственность выступает и на сюжетно-композиционном уровне, например в использовании контрастирующих мотивов — приеме, коренящемся, по-видимому, в важных законах эстетического воздействия, которые позволяют объяснить соответствующие черты в ряде произведений художественной литературы (ср. наблюдения Л. С. Выготского).

Как уже говорилось, при установлении подобных аналогий представляется существенным рассматривать каждое свидетельство в рамках известных нам или поси́льно реконструируемых представлений соответствующей культуры. В этом отношении опыт сравнения упанишад с другими текстами ставит нас перед принципиально важными проблемами методологического характера, нуждающимися еще в разработке. Учет хотя бы отдельных фрагментов соответствующей культурной среды позволяет, например, более строго определить соотношение отдельных понятий в индуизме и буддизме, вскрывая в ряде случаев ложный характер их омонимичности (Брахман, *дхарма* — *дхамма* и т. д. — см. гл. VIII). Недооценка историко-культурного контекста может повлечь за собой весьма значительные искажения в толковании отдельных понятий и — как следствие этого — в понимании произведения в целом. Об этом свидетельствует, напр., ошибочная интерпретация П. Дейссеном и некоторыми другими исследователями Чх I.12, по сути дела искажающая отношение этой упанишад к ритуалу и связанная в данном случае с принципиально различной оценкой соотношения понятий «жрец — собака» и «жрец — человек» в классическом индуизме и современной европейской культуре (ср. гл. VI). Здесь встает более общая проблема интерпретации произведения исследователем, принадлежащим к иной культуре и обязанным учитывать неадекватные смысловые отношения, отличающие язык текста от его собственного языка и создающие серьезные помехи в научном описании. Эта проблема в первую очередь затрагивает изучение памятников древней культуры и «мертвых» языков (ср., напр., круг вопросов, связанных с истолкованием гимнов «Ригведы»).

Анализ специфичных черт мифа и ритуала упанишад также затрагивает более широкие аспекты соответствующей проблематики. Уже на примере упанишад видно, что вычленение в тексте отдельных компонентов мифологического содержания помогает установить основные функции мифа, затрагивающие важные стороны древней культуры. Таковы этиологическая функция (→ наука, философия), дидактическая (→ законодательство), художественная, проявляющаяся в выборе определенного круга ситуаций и в характере их описания (→ литература, искусство). Потребность воспроизведения конкретных, обычно зафиксированных в мифе ситуаций, связанная с верой в эффективность такого воспроизведения для удовлетворения тех или иных жизненных потребностей, находит выход в различных формах ритуала. Весьма интересен вопрос эволюции ритуала в плане изменяющегося соотношения между отдельными его компонентами (в наиболее общем виде — между R_e и R_i ; см. гл. VI). Можно предпо-

ложить, что на начальном этапе ритуальный обряд целиком носит магический характер, т. е. представляет для своих исполнителей, прежде всего, средство — процедуру, ведущую к достижению желаемого состояния, к избавлению от нежелаемого (в частности, овладение желанным объектом, защита от угрожающего) или же к сохранению status quo. При достаточно длительном повторении данной процедуры в коллективе она, как нам представляется, постепенно утрачивает свою магическую окраску: все меньше осознается цель, вызвавшая к жизни данный обряд, происходит нечто вроде стирания семантики ритуала, ослабевает его эмоциональная насыщенность. Ритуал «демагизируется», становится все более автоматичным, из средства он превращается в самоцель, т. е. перестает соответствовать своей первоначальной функции (ср. слова Начикетаса в Кат I.1.3). На этом этапе, естественно, возникает потребность возратить ритуалу его значимость и эмоциональность, «ремагизировать» его. Одним из средств этого, думается, может явиться усиление интроверсии в ритуале, создание символических толкований, заменяющих практические разъяснения, введение в ритуальную процедуру должного почитания (*упасана*), медитации, т. е. определенного внутреннего состояния. Мы видели, что тут встречается и совмещение со старыми формами обрядности, которые, будучи дополнены надлежащим знанием, начинают считаться более эффективными (ср., напр., R_{e1} в Приложении 1), и выдвижение «внутреннего» ритуала как самодовлеющей процедуры.

В очевидной связи с подобной эволюцией ритуала находится и эволюция мифа (ср. соотношение Бр и Чх). Здесь все больший удельный вес составляет догматика, в частности постулирование определенных характеристик и тождеств, составляющих важную, если не основную, долю в содержании «внутренней» обрядности. Одновременно, как это показывает пример ранних упанишад, по определенному шаблону создается ряд по сути своей магических формул, провозглашающих преимущества «правильного» знания и почитания и гибельность «неправильного» или недостаточного. При этом, наряду с образованием более отвлеченной информации, внутри M происходит накопление нового нарративного материала, обрамляющего эту догматику (см. выше, гл. VI). Разумеется, справедливость такого рода тенденций ($R_e \rightarrow R_{e1}$ или R_1 ; $M_n \rightarrow M_{nd}$ или M_d) должна быть проверена дальнейшим анализом и сопоставлением источников.

Изучение подобной эволюции может пролить свет на важные факты истории индуизма. По-видимому, закономерно после брахман — по преимуществу практического комментария к ритуалу вед — создаются упанишады — по преимущест-

ву теоретическое истолкование старой обрядности и рекомендация новой, «внутренней». Характерны в этой связи и более поздние, значительно «ремагизированные» течения в индуизме (шиваитское *бхакти*, культ Кришны и др.), и буддизм, вышедший из «внутренней» обрядности индуизма и в известной мере сохранивший черты этой обрядности, несмотря на эволюцию, которую он претерпел, будучи самостоятельной религией (неизбежное обрастание новым мифом и ритуалом)⁶. Судьба подобных течений была весьма различной — от канонизации до самых жестоких гонений, в зависимости от конкретных исторических условий, от социальных факторов, определивших характер данного течения.

Выше шла речь о соотношениях конкретных типов мифа и ритуала в историческом плане, т. е. о характерности тех или иных форм на разных этапах исторического развития. Но, видимо, неверно полагать, что для каждого периода преобладающий тип соотношения является единственным. Не исключено, что синхронный анализ помог бы установить определенное сочетание разных соотношений для одного и того же общества. В данном случае надо иметь в виду, что упанишады отнюдь не пришли на смену самхитам и брахманам, а сосуществовали с ними, как и с созданными еще позже каноническими текстами. Факт подобного сосуществования прослеживается и при изучении мировоззрения других народов; последнее, видимо, призвано удовлетворить потребности по возможности большего числа адептов, поведение которых варьируется у разных групп в соответствии с условиями социальной жизни, культурного уровня и т. д.

Среди других, более общих закономерностей, которые вытекают из анализа отдельных реминисценций упанишад и могут быть использованы при сравнительном изучении различных культур, отметим, например, особенности числовой символики. Эти особенности, как уже говорилось (ср. гл. IV), позволяют ввести различие «замкнутых» и «открытых» числовых комплексов, которое может, на наш взгляд, оказаться методологически полезным и применительно к более широкому кругу источников. Здесь же устанавливаются характерные функции триады и тетрады в членении пространства соответственно по вертикали (три мира, три части дерева и т. д.) и горизонтали (четыре «стопы» Брахмана, четыре страны света), равно как и в некоторых натурфилософских, этических спекуляциях. Все это находит себе многочисленные типологические параллели в других культурах (античная мифоло-

⁶ См. 189, 229. Ср. явную тенденцию к «ремагизации» и большей эмоциональной насыщенности ритуала в отдельных течениях и сектах ислама, христианства и т. д. (ср. гл. VI).

гия, средневековая европейская философия, русский фольклор и т. д.), включая и существенные принципы композиционной и сюжетной организации, также сближающие упанишады с произведениями литературы и изобразительного искусства (ср. трилогию, триптих и т. д.).

Таковы некоторые выводы, к которым приводит исследование ранних упанишад. Весьма высокая оценка историко-культурного значения этих памятников, важность и широта проблем, встающих при их исследовании, представляются вполне закономерными. Перед нами произведения, которые возникли около двух с половиной — трех тысяч лет назад и принадлежат к древнейшим образцам не только индийской, но и мировой этико-философской мысли, уступая в древности, пожалуй, лишь отдельным дидактическим текстам Египта и Вавилонии. Послужив «фундаментом, на котором покоится большинство позднейших философий и религий Индии»⁷, ранние упанишады, как все подлинно великие творения человеческой мысли, вызывают ответные раздумья и переживания у людей, отделенных от них сотнями и тысячами лет, продолжают жить в мыслях, поступках, творениях своих читателей. У себя на родине упанишады до настоящего времени окружены любовью и преклонением, и даже если не во всем соглашались с отдельными, быть может иногда преувеличенными или чересчур категоричными оценками упанишад некоторыми индийскими авторами, то никак нельзя сказать, что такие оценки вовсе лишены оснований⁸. Эти «замечательные произведения индийского религиозно-художественного творчества»⁹, пожалуй, впервые в литературе Индии столь удачно сочетали в себе глубину спекулятивного мышления с высоким поэтическим вдохновением. Подобное сочетание с небывалой до этого последовательностью и яркостью отразило отношение индийских мыслителей к познанию окружающего мира, к физическим и умственным способностям человека, его повседневным обязанностям и моральному долгу. В отношении к этим проблемам проявились существенные особенности древнеиндийской культуры, отличавшие ее на протяжении длительного периода исторического развития, и не представляется возможным войти в эту культуру и постичь ее специфику без изучения раковых упанишад.

⁷ 194, I, 113. ⁸ Ср., напр., высказывание С. Радхакришнана: «Ничто из того, что было до упанишад, по объему и силе, по воздействию и удовлетворению не может сравниться с ними» (194, I, 114). Б. Луния считает, что упанишады «представляют величайший вклад Индии в развитие философской мысли вообще» (184, 71). К. А. Н. Шастри пишет: «Проза и поэзия ранних упанишад занимают место среди самых ценных сокровищ Индии и мира» (621, 30). ⁹ 190, 11.

А. ОБЗОР СОДЕРЖАНИЯ БРИХАДАРАНЬЯКИ И ЧХАНДОГЬИ

(к гл. II)¹

Брихадараньяка

1. Отождествление феноменов природы с частями тела жертвенного коня — начало аллегории, связывающей церемонию *ашвамедхи* с сотворением мпра.

2. Космогоническая легенда: творец, названный смертью или голодом, желает воплотиться и создает воду, затем землю, затем огонь и т. д. Чтобы принести жертву, он превращает свое тело в коня и совершает приношение самому себе.

3. Спор детей Праджapati — богов и *асуров*. Боги пытаются одолеть своих противников различными «жизненными силами» — речью, обонянием, глазом, ухом, разумом, но терпят неудачу. Лишь «лучшей» из них — «жизненным дыханием» (*прана*) они побеждают *асуров*. Следует характерное для упанишад отождествление: речь — огонь, обоняние — ветер, глаз — солнце, ухо — страны света, разум — луна. Затем идут рассуждения об исполнении хвалебных гимнов.

4. Легенда о возникновении всего из изначального Атмана: сотворение мужчины и женщины, огня и т. д. Происхождение от Брахмана различных сословий и *дхармы*. Проявление всего сущего в имени и образе. Атман как самое дорогое и сокровенное.

5. Рассуждение о трех видах пищи, сотворенных Праджapati: разуме, речи и дыхании, из которых состоит Атман. Они отождествляются с другими триадами: небом, землей и водой, а также с солнцем, огнем и луной. Сравнение Праджapati и человека с годом, состоящим из шестнадцати частей. Традиционное обращение умирающего отца к сыну. О превосходстве дыхания над другими жизненными силами.

6. Рассуждения о соответствующих друг другу триадах: имя, образ, деяние — глаз, ухо, тело — *уктха*, *саман*, Брахман. Все они едины в Атмане.

¹ См. 90, 53—59; 96, 38—45. Настоящий обзор имеет целью облегчить ориентировку в тематике двух упанишад, наиболее крупных по объему и сложных по содержанию. Ср. в этой связи соответственно 67, 378—381; 251, 112—119, 181—213; 9, X—XXVII; 17, VII—XXXVI и др. (Бр) и 67, 65—66; 251, 102—109, 214—241; 21, XII—XXXII и др. (Чх). Во избежание повторений мы не останавливаемся здесь на отдельных местах, разъясненных в исследовании и соответствующих комментариях в 90; 96.

II. 1. Беседа царя Аджаташатру с брахманом Гаргьей Балаки. Последний ошибочно почитает различные феномены природы, как Брахмана. Аджаташатру говорит ему о состоящем из познания *пуруше* как основе мира явлений.

2. Рассуждения о «срединном дыхании» и об органах восприятия, построенные в форме загадок.

3. Учение о двух аспектах Брахмана: воплощенном, смертном, неподвижном, существующем и невоплощенном, бессмертном, двигающемся, истинном. Сущность последнего — *пуруша* в диске солнца. Дается отрицательное определение высшей реальности: «не [это], не [это]».

4. Беседа Яджнявалкьи с Майтрейи. Собираясь оставить дом и уйти в лес, Яджнявалкья передает своей жене Майтрейи знание об Атмане. Ради Атмана, а не ради самих себя дороги все мирские блага. Атман — источник всего. После смерти человек лишается сознания, ибо он слился со своим источником — Атманом, и исчезает всякое подобие двойственности (субъекта — объекта).

5. Учение «меда» (*madhu*). Провозглашается взаимосвязь космических и индивидуальных феноменов, осуществляемая в высшем начале — Атмане.

6. Список учителей — носителей традиции Брихадараньяки. Здесь перечислено 58 поколений, восходящих от Паутимашьи к Брахману.

III. 1. Этот раздел (гл. III—IV) целиком посвящен поучениям Яджнявалкьи. Царь Видехи Джанака желает узнать, кто из собравшихся к его двору брахманов самый ученый, и обещает щедро наградить лучшего брахмана. На награду претендует Яджнявалкья, и другие брахманы задают ему различные вопросы (ритуального, космологического, метафизического характера), желая поставить его в тупик. Первому он отвечает жрецу Ашвале на вопросы о деталях ритуала, об исполнении хвалебных гимнов, о результатах, которые достигаются исполнением этих обрядов.

2. Яджнявалкья отвечает Джараткараве о восьми «орудиях восприятия» (нос, речь, язык, глаз, ухо, разум, руки, кожа) и восьми «предметах восприятия» (соответственно — запах, имя, вкус, образ, звук, желание, деяние, прикосновение); затем — о судьбе жизненных сил и органов человека после смерти; о значении доброго и дурного деяния.

3. Ответ на вопрос Бхуджью — космологические рассуждения: куда уходят после смерти цари, совершавшие *ашвамедху*.

4. Яджнявалкья говорит Ушасте об «Атмане внутри всего», присутствующем во всех проявлениях человеческой жизнедеятельности, но не открытом непосредственному восприятию.

5. Ответ Кахале о постепенном отречении от всего мирского — пути совершенствования брахманов, стремящихся к познанию Атмана.

6. Ответы на последовательные вопросы Гарги об основе различных феноменов природы: все «выткано вдоль и поперек» на воде, вода — на ветре, ветер — на воздушном пространстве. Последняя основа — миры Брахмана, об основе которых нельзя спрашивать.

7. Ответ Уддалаке о нити, связывающей «и этот мир, и тот мир, и все существа». Это — бессмертный Атман, изнутри правящий всем.

8. Гарги снова спрашивает об основе пространства. Это — Непреходящее, лишенное каких-либо атрибутов и правящее всем мирозданием. Высшее счастье — в познании этого Непреходящего.

9. Разговор с Видагдхой о различных божествах; о едином Брахмане, зовущемся «То»; о *пурушах*, присутствующих в различных феноменах природы и являющихся высшей опорой Атмана. Следует отрицательное определение Атмана («не это»). Брахманы не в состоянии больше спорить с Яджнявалкьей. В заключение он читает стихи: человек подобен дереву, корень которого — Брахман.

IV. 1. Беседа Яджнявалкьи с Джанакой о проявлении Брахмана в различных жизненных силах.

2. Продолжая наставление, Яджнявалкья объясняет, куда идет мудрец после смерти, и говорит об Атмане, снова давая ему отрицательное определение.

3. Еще одна беседа Яджнявалкьи с Джанакой. Атман светит человеку, когда для него погасли все другие огни. Учение о состояниях бодрствования, легкого сна, глубокого сна без сновидений. Поведение индивидуального Атмана в этих состояниях и после смерти человека.

4. Продолжение рассуждений об Атмане в судьбе человека после смерти. Тот, кто познал высшего Атмана и отрекся от всех желаний, уже при жизни достигает Брахмана. Атмана следует воспринимать лишь разумом и как нечто единое. Качества аскета, достигшего совершенства.

5. Повторение с незначительными дополнениями беседы Яджнявалкьи с Майтрейи (= II.4).

6. Второй список учителей: 59 поколений — также от Паутимашьи к Брахману.

V. 1. Этот «дополнительный» раздел (гл. V—VI) несколько отличается от предыдущего изложения и содержит различные разъяснения и наставления в ритуале и космологии. Вначале говорится о неисчерпаемости высшего («полного») существа. Брахман отождествляется с изначальным пространством.

2. Три заповеди Праджapati своим детям: подавление страстей, подавание бедным, сострадание к ближнему.

3. Этимологическое толкование слова «сердце», тождественного Праджapati, Брахману, всему сущему.

4. Отождествление Брахмана с «действительным» (*satyam*).

5. Толкование «действительного», тождественного солнцу. Связь между *пурушами* в солнце и в глазу человека со священной триадой: *бхус*, *бхувас*, *свар*.

6. О «состоящем из разума *пуруше*» — владыке всего сущего.

7. О тождестве молнии с Брахманом.

8. Аллегория: речь — молочная корова, жизненное дыхание — бык; разум — теленок.

9. Об огне Вайшванара, находящемся внутри человека.
10. Путь *пуруши* в высший мир после смерти человека.
11. О том, что болезнь и погребение есть высшее подвижничество.
12. Толкование Брахмана, как соединения пищи с жизнью.
13. Отождествление жизненного дыхания с *уктхой*, *яджусом*, *саманом* и *кшатрой*, символизирующими здесь четыре веды.
14. Рассуждения о ритуальном стихе *гаятри*, три строки которого отождествляются с тремя мирами, тремя дыханиями в теле человека, тремя ведами. Четвертая его строка недостижима и «сияет высоко над миром».
15. Обращение умирающего к Пушану. Обращение к Агни.

VI. 1. О жизненных силах и их споре друг с другом. Выше всех оказывается жизненное дыхание, с уходом которого не могут существовать и другие силы.

2. Правахана задает Шветакету вопросы, на которые тот не может ответить. К Правахане приходит отец Шветакету — Гаутама, и Правахана передает ему аллегорическое учение о пяти огнях (тот мир, Парджанья, этот мир, мужчина, женщина). В результате подношения на этих огнях последовательно возникают друг из друга вера, Сома, дождь, пища, семя, человек. Учение о двух путях, которыми идут люди после смерти, — пути богов и пути предков. Первый ведет к вечному пребыванию в мире Брахмана, второй — к новым земным рождениям.

3. О приготовлении жертвенного напитка. Славословия, сопровождающие жертвенное возлияние.

4. Миф о сотворении женщины. Ритуальные предписания, касающиеся полового общения. Средства получить ребенка с желаемыми свойствами. Обращение с новорожденным.

5. Третий список учителей. Сначала перечисляется 34 поколения от сына Паутимаша к сыну Сандживи; от последнего восходят две линии: одна (17 поколений) — к Адитье (солнцу), другая (12 поколений) — к Брахману.

Чхандогья

I. 1. Аллегорические толкования ритуального песнопения, прежде всего его центральной части, *удгитхи*. В этом плане рассматривается основа *удгитхи*, связи ее с феноменами окружающего мира и т. д. В начале *удгитха* отождествляется со священным слогом *ом*. Слог этот лежит в основе всего сущего.

2. Легенда о борьбе богов и демонов-асуров. Боги одолевают асуров с помощью *удгитхи*, почитаемой как жизненное дыхание (*прана*) во рту --- высший принцип жизнедеятельности, главенствующий над всеми другими органами и способностями (обоняние, речь, глаз, ухо, разум). Это рассуждение трактует *удгитху* «относительно тела», т. е. субъекта.

3. Следует рассуждение об *удгитхе* «относительно божеств», т. е. окружающих объектов. В этом плане *удгитха* отождествляется с солнцем

и дыханием, разлитым по телу; отдельные составляющие ее слоги (*уд-гитха*) соответственно отождествляются с дыханием, речью и пищей; небом, воздушным пространством и землей и т. д. Затем следуют практические наставления в исполнении гимнов.

4. Рассуждение о превосходстве слога *ом* над «тройным знанием» («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа»).

5. Отождествление *удгитхи*, с одной стороны, со слогом *ом* и солнцем, с другой — с дыханием во рту.

6. Отождествление *рича* и *самана*, а также составных частей последнего (*са-ама*) с феноменами природы: землей, огнем, воздушным пространством и т. д. («относительно божеств»).

7. То же «относительно тела» — отождествление с речью, дыханием, глазом и т. д. Рассуждение о пользе соответствующих восхвалений.

8. Беседа двух брахманов — Чайкитаяны и Шилаки — и третьего — кшатрия Праваханы — об *удгитхе*.

9. Правахана доводит их рассуждения до конца, возводя *удгитху* к пространству.

10. История о бедняке Ушасти, который явился к царскому двору и вызвался поучать жрецов.

11. Ушасти объясняет жрецам, с какими божествами связаны части *самана*.

12. Рассказ об *удгитхе*, исполненной собаками. Последние добывают себе пропитание пением хвалебных гимнов.

13. Отождествление тринадцати ритуальных возгласий (*стобха*) с феноменами природы.

II. 1. Начинаются рассуждения о частях *самана* (пяти и семи), а также об отдельных его разновидностях. О почитании *самана* в целом, означающем добро, благо.

2. Элементы «пятичастного» *самана* (*хим, праства, удгитха, пратихара, нидхана*) отождествляются с пятью «частями» миров (земля, огонь, воздушное пространство, солнце, небо).

3. То же отождествление — с «частями» дождя.

4. « « « « « вод.

5. « « « « « времен года.

6. « « « « « скота.

7. « « « « « жизненных сил.

8. Элементы «семичастного» *самана* (*хим, праства, ади, удгитха, прагихара, упадрава, нидхана*) отождествляются с семью «частями» речи.

9. То же отождествление — с семью состояниями солнца.

10. О свойствах «семичастного» *самана* в связи с количеством слогов, насыщающихся в названиях отдельных его частей.

11. Рассуждение о *самане гаятра*, пять частей которого связаны с пятью жизненными силами.

12. То же — о пяти частях *самана ратхантара* и пяти «частях» огня.

13. То же — о *вамадевья* и пяти «частях» соития.

14. « « « *брихат* « « « солнца.

- | | | |
|-----------------------------|-----------------|--------------|
| 15. То же — <i>вайрупа</i> | и пяти «частях» | дождя. |
| 16. « « « <i>вайраджа</i> | « « « | времен года, |
| 17. « « « <i>шаквари</i> | « « « | миров. |
| 18. « « « <i>ревати</i> | « « « | скота. |
| 19. « « « <i>яджняяджня</i> | « « « | тела. |
| 20. « « « <i>раджана</i> | « « « | божества. |

21. О «пятичастном» *самане*, основанном на «всем» существующем: на тройном знании («Ригведе», «Самавед», «Яджурведе»), на трех мирах (земле, воздушном пространстве, небе), на разных природных феноменах и т. д.

22. О семи способах пения *саманов* — и соответствующих божествам, о должном произношении отдельных звуков и исправлении погрешностей.

23. О трех «ветвях» долга: 1) жертвоприношение и т. д., 2) подвижничество, 3) ученичество и т. д. Творческий акт Праджapati, создавшего слог *ом*.

24. Наставление относительно трех ежедневных возлияний *сомы*.

III. 1. Солнце и другие элементы мироздания аллегорически связываются с частями пчелиного улья. При этом восточная сторона связывается с «Ригведой».

2. То же — южная сторона связывается с «Яджурведой».

3. « « западная « « с «Самаведой».

4. « « северная « « с «Атхарваведой», *пуранами*

5. « « зенит « « с Брахманом.

6. Рассуждение о первом «нектаре» (*амрита*) (сущность «Ригведы»), связанных с ним божествам и награде за должное почитание «нектара».

7. То же — о втором «нектаре» (сущность «Яджурведы»).

8. « « « третьем « («Самавед»).

9. « « « четвертом « («Атхарваведа», *пураны*).

10. « « « пятом « (Брахман).

11. Познание пятого «нектара» ведет к блаженству и единению с Брахманом.

12. Рассуждение о *гаятри* — она связывается с речью, землей, человеческим телом, сердцем. Пространство в сердце человека отождествляется с Брахманом.

13. О пяти «отверстиях» сердца — слугах Брахмана, связанных с различными жизненными силами и божествами.

14. О тождестве Брахмана с Атманом, со всем сущим (учение Шандилы).

15. Аллегорическое рассуждение о ларце-вселенной. Истолкование отдельных ритуальных возгласаний.

16. Три периода человеческой жизни отождествляются с тремя возлияниями *сомы*.

17. Пять частей жертвенной церемонии отождествляются с различными сторонами жизнедеятельности.

18. О почитании Брахмана как разума («относительно тела») и как пространства («относительно божеств»). О четырех «стопах» (*пада*) Брахмана и их тождествах.

19. Космогоническая легенда о происхождении мира из яйца. Отождествление Брахмана с солнцем.

IV. 1. Начинаются наставления, преподанные в форме диалогов (в том числе о «стопах» Брахмана, о трех жертвенных огнях, о пути богов, ведущем к Брахману). Услышав о мудром Райкве, Джанашрути Паутраяна ищет его.

2. Джанашрути приходит к Райкве и смягчает его суровость дарами.

3. Райква передает ему учение о «поглотителях» (*симваргавидья*) — ветре и дыхании, в которые входят различные феномены природы.

4. Рассказ о Сатьякаме, который приходит к Харидрумате с просьбой обучить его. Тот посылает ученика пасти коров.

5. Бык говорит Сатьякаме о первой («сияющей») стопе Брахмана, тождественной четырем странам света.

6. Огонь говорит ему о второй («бесконечной») стопе, связанной с землей, воздушным пространством, небом и морем.

7. Гусь говорит ему о третьей («светящейся») стопе, связанной с огнем, солнцем, луной и молнией.

8. Нырок говорит ему о четвертой («наделенной основанием») стопе, связанной с дыханием, глазом, ухом и разумом.

9. Сатьякама возвращается в дом Харидруматы, который повторяет ему сказанное четырьмя предыдущими наставниками.

10. Начинается рассказ об Упакосале, который живет учеником в доме Сатьякамы, присматривая за домашними огнями. Тронутые его вниманием огни в отсутствие Сатьякамы учат Упакосалу тождеству Брахмана с радостью и воздушным пространством.

11. Продолжая наставления, первый огонь говорит ему о своих образах (земле, огне, пище и солнце) и о должном почитании первого огня.

12. Наставление второго огня о своих образах (вода, страны света, звезды, луна).

13. Наставление третьего огня о своих образах (дыхание, пространство, небо, молния).

14. Упакосала говорит об этих наставлениях учителю, и тот собирается учить его дальше.

15. Сатьякама передает Упакосале учение о «пути богов» (*деваяна*), ведущем к Брахману.

16. Рассуждение о двух путях жертвы (разуме и речи) и о функциях отдельных жрецов.

17. Космогоническая легенда о Праджapati, творящем природные феномены, три веды и т. д. Наставление в исправлении погрешностей жрецов.

V. 1. Спор жизненных сил, закончившийся победой жизненного дыхания.

2. Рассуждение о «пище» и «одежде» дыхания. Ритуальные предписания.

3. Правахана задает Шветакету пять вопросов, на которые мальчик неспособен ответить. Шветакету возвращается к своему отцу Уддалаке, и тот сам идет к Правахане, прося его ответить на эти вопросы.

4. Правахана излагает учение о пяти взаимосвязанных жертвенных огнях. Первый огонь — тот мир, из которого возникает царь Сома.

5. Из второго огня — Парджаньи (грозы) возникает дождь.

6. Из третьего — земли — пища.

7. Из четвертого — человека (мужчины) — семя.

8. Из пятого — женщины — зародыш.

9. О рождении человека из зародыша, его жизни и смерти.

10. О двух посмертных путях человека: путь богов, с которого не возвращаются, ведет к Брахману; путь предков ведет к возрождению в этом мире в состояниях, соответствующих прошлым делам человека.

11. Пять брахманов вместе с шестым, Уддалакой, идут к царю Ашвапати, прося его поведать им об Атмане Вайшванаре («всечеловеческом»).

12. Ашвапати спрашивает каждого из них об этом Атмане и уточняет их ответы. Первый брахман отождествляет Атмана Вайшванару с небом.

13. Второй — с солнцем.

14. Третий — с ветром.

15. Четвертый — с пространством.

16. Пятый — с водой.

17. Уддалака — с землей.

18. В отличие от них Ашвапати объясняет Атмана не как различное, но как целое, являемое в частях, как тождественное самому себе.

19. Продолжая наставления, Ашвапати говорит о пяти подношениях пищи, каждое из которых связано с «удовлетворением» определенного дыхания, жизненной силы, божества и т. д. Первое из этих подношений «удовлетворяет» дыхание в легких (*прана*), глаз, солнце, небо.

20. Второе «удовлетворяет» дыхание, разлитое по телу (*вьяна*), ухо, луну, страны света.

21. Третье — дыхание, идущее вниз (*апана*), речь, огонь, землю.

22. Четвертое — общее дыхание (*самана*), разум, Парджанью, молнию.

23. Пятое — дыхание, идущее вверх (*удана*), кожу, ветер, пространство.

24. О должном исполнении *агнихотры* (т. е. со знанием вышеизложенного учения).

VI. 1. Поучения Уддалаки своему сыну Шветакету о едином начале, лежащем в основе всех феноменов мира. Уддалака показывает сыну, гордому своей ученостью, что тот не знает сути наук, и приступает к наставлениям.

2. Космогонические рассуждения о едином «Сущем» (*sat*), из которого последовательно возникли вода, жар, пища.

3. О возникновении разных существ: о проявлении «имен и форм» и образов в каждой из трех субстанций (жаре, воде, пище).

4. Продолжение рассуждений об образах жара, воды и пищи.

5. О связи этих субстанций с деятельностью человеческого организма.

6. О происхождении разума, дыхания, речи.

7. О шестнадцати частях человека, пятнадцать из которых основаны на пище (образующей разум), а шестнадцатая — на воде (жизненное дыхание).

8. Начинаются рассуждения о природе различных явлений окружающего мира и человеческой деятельности; аллегорические примеры возводят эти явления к общей основе всего существующего — Атману, тождественному познающему субъекту. Вначале речь идет о природе сна, голода и жажды.

9. О соках различных деревьев, которые, будучи собраны пчелами в один сок, становятся неразличимы. Таковы же и смертные, достигшие «Сущего».

10. О реках, которые текут из моря и впадают в море, не зная о своем источнике. Таковы же и смертные, которые пришли из «Сущего» на землю.

11. О жизни, присутствующей во всех частях существа (пример дерева), но не умирающей со смертью существ.

12. О зернышке плода смоковницы, в котором содержится сущность всей смоковницы.

13. О куске соли, который растворяется и исчезает в воде, делая ее соленой.

14. О заблудившемся человеке, который, следуя указаниям, находит правильную дорогу.

15. Об умирающем, который перестает узнавать лица, когда его жизненные силы погружаются в «высшее божество».

16. Об истине, лежащей в основе испытания, которым выясняют виновность человека.

VII. 1. Нарада вступает в разговор с Санаткумарой, который учит собеседника почитанию различных феноменов и начал вплоть до Атмана. Санаткумара показывает Нараде, что, зная веды и ряд наук, тот знает лишь составляющие их слова, но не знает Атмана, т. е. сути. Следует наставление о почитании имени и награде за это почитание.

2. Следующее наставление — о «большем», чем имя. Таковым является речь. Далее соответственно:

3. Еще больше — разум.

4. « « воля.

5. « « мысль.

6. « « созерцание.

7. « « распознавание.

8. « « сила.

9. Еще больше — пища.
10. « « вода.
11. « « жар.
12. « « пространство.
13. « « память.
14. « « надежда.
15. « « жизненное дыхание.
16. Далее Санаткумара говорит об объектах, к постижению которых надо стремиться. Превосходство в речи требует постижения истины.
17. Постижение истины требует постижения распознавания.
18. Последнее требует постижения мысли.
19. « « веры.
20. « « стойкости.
21. « « действия.
22. « « счастья.
23. « « «бесконечного» (*бхуман*).
24. Определение «бесконечного» как бессмертного в противоположность малому, конечному.
25. О вездесущности «бесконечного». Те же атрибуты относятся к Атману.
26. Об Атмане как источнике всех явлений, упомянутых выше; познание его освобождает от уз смерти.

VIII. 1. О пространстве внутри сердца в «граде Брахмана» (человеческом теле) и об Атмане в этом пространстве. Плоды познания Атмана.

2. Исполнение желаний у человека, познавшего Атмана.
3. Дальнейшие рассуждения об Атмане в сердце — Брахмане — «действительном» (*satyam*).
4. Образ Атмана, как насыпи, границы, разъединяющей «этот» и «тот» миры.
5. Рассуждение о различных жертвоприношениях и благочестивых заслугах, совершаемых в ученичестве.
6. Об артериях сердца, о состояниях сна, болезни, смерти.
7. Перечень свойств Атмана как объекта познания. Обучая бога Индру и *асуру* Вирочану, Праджапати вначале определяет Атмана как *пирущу* в глазу, в воде, в зеркале.
8. Продолжая объяснение, Праджапати определяет Атмана как отражение тела в воде. Такое объяснение удовлетворяет Вирочану и *асуру*, по сей день разделяющих это заблуждение.
9. Индра, отправившийся было к богам, ощущает неудовлетворенность полученным наставлением, возвращается к Праджапати и продолжает жить у него в учениках.
10. Праджапати определяет Атмана как существо, которое движется во сне, как субъект сновидения, Индра неудовлетворен и снова возвращается к нему.
11. Следующее толкование Праджапати: Атман — субъект глубокого сна без сновидений. Индра снова неудовлетворен объяснением.

12. Заключительное объяснение: Атман — бессмертная, бестелесная сущность, субъект познания.

13. Заклинание человека, избавляющегося от зла и идущего к Брахману.

14. Еще одно заклинание — идущего в высший мир и молящегося об избавлении от круговорота рождений.

15. О передаче учения упанишады от Брахмана людям. Заповеди должного поведения, ведущего в мир Брахмана.

Б. КОМПОЗИЦИОННОЕ СООТНОШЕНИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВ О «МИФЕ» И «РИТУАЛЕ» В БРИХАДАРАНЬЯКЕ И ЧХАНДОГЬЕ

(к главе VI)¹

Брихадараньяка

- I. 1. $M_d R_e$
2. $M_{nd} (4 M_d R_i, M_n R_e, M_d R_i)$
3. 1—21 $M_{nd} (2 M_d R_i, M_d R_e, 2 M_d R_i)$
22—27 $M_d R_e (4 M_d R_i)$
28 $M_d R_e (2 M_d R_i)$
4. 1—8 $M_n (2 M_d R_i, M_d R_e, 4 M_d R_i)$
9—17 $M_{nd} (M_d R_i, 3 M_n R_e, 2 M_d R_i)$
5. 1—13 $M_{nd} (M_d R_i, 2 M_d R_e, 3 M_d R_i)$
14—15 $M_{nd} (M_d R_e, M_d R_i)$
16 M_{nd}
17—20 $M_{nd} R_e (M_d R_i)$
21—23 $M_{nd} (M_d R_i, M_d R_e)$
6. M_d
- II. 1. $M_n [M_d (12 M_d R_i), M_n]$
2. $M_{nd} (3 M_d R_i)$
3. $M_d (M_d R_i)$
4. $M_n (M_n R_e) [M_d (7 M_d R_i)]$
5. 1—15 M_d
16—19 M_{nd}
6. M_n
- III. 1—9. $M_n [M_{nd} R_e, M_d (M_d R_e), M_n, M_d, M_d R_i, M_{nd}, M_{nd}, M_{nd} (M_d R_i), M_{nd} (8 M_d R_i, 2 M_d R_e), M_{nd} (M_d R_e, M_d R_i)]$
- IV. 1—2. $M_n \{ M_d [M_d R_i, M_d R_e, M_d R_i (M_n R_e), M_d R_e, 4 (M_d R_i, M_d R_e)], M_d \}$
3—4. $M_n [M_{nd} (M_d R_e, 6 M_d R_i, M_n R_e, 2 M_n R_i)]$
5. $M_n (M_n R_e) [M_d (8 M_d R_i)]$

¹ См. 205, 114—116. О принятых здесь условных обозначениях см. гл. VI. Скобки отмечают вхождение определенной информации в описанное перед ними обрамление; при этом указано число повторяющихся подряд однородных формул; обозначения неоднородных текстов отделяются запятой. Описание проведено в основном по главам, отступления вызваны стремлением учесть тематически-композиционное единство отдельных отрывков (о композиционном членении Бр и Чх см. в гл. IV). При этом отдельные символы M и R отражают свидетельства далеко не одинаковых по размеру текстов — от обрамления целых книг до отдельных предложений.

- V.
6. M_n
 1. $M_d R_i$
 2. $M_n (3 M_d R_e)$
 3. $M_d (3 M_d R_i)$
 4. $M_d (2 M_d R_i)$
 5. $M_{nd} (3 M_d R_i)$
 6. M_d
 7. $M_d (M_d R_i)$
 8. $M_d R_i$
 9. M_n
 10. M_n
 11. $3 M_d R_e (M_d R_i)$
 12. $M_d (M_d R_i)$
 13. $M_d (4 M_d R_i)$
 14. $M_d (4 M_d R_i, M_d R_e, M_n R_e, M_d R_i)$
 15. $M_n R_e$
- VI.
1. $M_d (6 M_d R_i), M_n (M_d R_i, M_d R_e)$
 2. $M_n (M_n R_e) [M_{dn} (M_n R_e, M_n R_i, M_n R_e)]$
 3. $M_n R_e$
 4. 1—4 $M_{dn} (M_d R_e, M_d R_{ei})$
 5. 5—36 $15 M_d R_e$
 5. M_n

Чхандогья

- I.
1. $M_d R_i, M_d (2 M_d R_i, M_n R_e, M_d R_{ei})$
 2. $M_{nd} (2 M_d R_i)$
 3. 1—7 $M_d R_i (M_d R_i), 2 M_d R_i, M_d R_e, 3 M_d R_i$
 - 8—12 $M_d R_{ei}$
 4. $M_d R_i, M_n (M_n R_e, M_d R_{ie})$
 5. $M_{dn} (M_d R_i), M_{dn} (2 M_d R_i), M_d (M_n R_e)$
 6. $M_d R_e (M_d R_i)$
 7. $M_d R_e (M_d R_e, M_d R_{ie})$
 - 8—9. $M_{nd} (3 M_d R_i)$
 - 10—11. $M_n, M_d (2 M_d R_{ei})$
 12. $M_d R_e$
 13. $M_d (M_d R_i)$
- II.
1. $M_d R_i (M_d R_i)$
 2. $M_d R_i (M_d R_i)$
 3. $M_d R_i (M_d R_i)$
 4. $M_d R_i (M_d R_i)$
 5. $M_d R_i (M_d R_i)$
 6. $M_d R_i (M_d R_i)$
 7. $M_d R_i (M_d R_i)$
 8. $M_d R_i (M_d R_i)$
 9. $M_{dn} R_j$
 10. $M_d R_i (M_d R_i)$
 11. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 12. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 13. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 14. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 15. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 16. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 17. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 18. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 19. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$

20. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
 21. $M_d (3 M_d R_i)$
 22. $M_{nd} R_e$
 23. $M_d R_e, M_{nd}$
 24. $M_{nd} R_e (M_d R_{ei}, M_d R_i)$
- III.** 1—5. M_d
 6—11. $M_d (6 M_d R_i, M_d R_e)$
 12. $M_d (M_d R_i)$
 13. $M_d (13 M_d R_i)$
 14. $M_d (M_d R_i, M_d R_e, M_d R_i)$
 15. $M_{nd} (M_d R_i, M_n R_e)$
 16. $M_d (3 M_d R_e, M_d R_i)$
 17. $M_n R_e$
 18. $2 M_d R_i, M_d (4 M_d R_i)$
 19. $M_n (M_d R_i)$
- IV.** 1—3. $M_n [M_{dn} (M_d R_i)]$
 4—9. $M_n [4 M_d (M_d R_i)]$
 10—15. $M_{nd} [M_n R_e, 3 M_d (M_d R_i), M_d (4 M_n R_i)]$
 16. $M_{nd} R_e$
 17. $M_n R_e (M_d R_{ei})$
- V.** 1—2. 1—3 $M_d (5 M_d R_i), M_n (M_d R_i, M_n R_e)$
 2. 4—8 $M_d R_e$
 3—10. $M_n [M_{dn} (M_n R_e, M_n R_i, M_n R_e, M_n R_i)]$
 11—24. $M_n (M_n R_e) [M_d (M_n R_e), 6 M_d (M_d R_i), M_{dn} R_e (M_d R_{ei})]$
- VI.** 1—16. $M_n (M_{nd})$
- VII.** 1—26. $M_n (M_d R_i) [M_d (39 M_d R_i)]$
- VIII.** 1—2. $M_{dn} (M_d R_i)$
 3. $M_{nd} (2 M_d R_i)$
 4. $M_{nd} (M_d R_i)$
 5. $M_{nd} R_e (M_d R_e)$
 6. M_{dn}
 7—12. $M_{nd} (2 M_d R_i, M_n R_e, M_d R_i)$
 13. $M_n R_e$
 14. $M_n R_e$
 15. $M_n (M_n R_{ei})$

К СИСТЕМАТИЗАЦИИ НЕКОТОРЫХ ПОНЯТИЙ В САНСКРИТЕ

Выше (см. гл. I) мы упоминали о некоторых соответствиях между традиционной классификацией ведийской литературы, включающей упанишады, и отдельными установлениями индуизма. Эти соответствия помогают лучше понять место, занимаемое упанишадами в древнеиндийской культуре, и, можно полагать, отражают некоторые ее внутренние закономерности. В этой связи представляет интерес характеристика некоторых понятий в санскрите, по большей части объединенных уже древнеиндийской традицией в устойчивые терминологические группы и охватывающих достаточно широкую область культурной жизни древней Индии¹. Мы не пытаемся давать здесь детальное описание каждого из них (в санскрите вообще или в каком-либо определенном тексте) и будем использовать лишь отдельные различительные признаки, значимость которых непосредственно вытекает из контекстуальных свидетельств и которые представляются достаточными для наших целей. При этом следует иметь в виду, что интересующие нас соответствия устанавливаются применительно к совокупности понятий как сложившейся системе; таким образом, диахронический аспект исследования здесь не рассматривается. Для отдельных понятий учитывается характер общепринятой их передачи в санскритских источниках, т. е. именно по тем группам, в которые они традиционно объединялись, и в том порядке, в котором принято было обычно их перечислять. В данном случае подобное следование некоторым традиционным схемам, как нам кажется, отнюдь не является помехой, а наоборот, облегчает логический ход рассуждений. В этой связи характерна уже отмеченная тенденция древнеиндийских описаний к созданию замкнутых групп, состоящих из определенного числа элементов и часто изоморфных друг другу. Эти элементы упоминаются обычно в известном порядке и соположены друг другу в качестве равноценных по значимости в рамках соответствующей группы (см. гл. VI). Следует оговориться, что при отдельных характеристиках нам придется повторять некоторые уже приводившиеся в работе определения и примеры.

¹ См. подробнее 203, 146—164.

1. Первая рассматриваемая здесь группа охватывает главные установки, лежащие в основе человеческой деятельности и традиционно предписывавшиеся трем высшим *варнам* — брахманам, кшатриям и вайшьям. Это четыре жизненных принципа, называвшихся в совокупности «четырьмя благами» (*saturbhadra*², также *saturvarga*³):

1. *Дхарма*⁴ (*dharma* — «держат») — «установление», «закон», «нравственный долг» и т. п. Под *дхармой* обычно подразумевалось исполнение разного рода семейных и общественных дел, религиозных обрядов и т. д. (ср. Ману — ок. II в. до н. э. — II в. н. э.)⁵.

2. *Артха* «суть», «польза» и т. д. — приобретение материальных ценностей и надлежащее их использование; в более широком смысле — система рассудительного и здравого поведения в различных жизненных ситуациях [ср. «Артхашастра» — «наука политики» (далее — *Arth*), приписываемая Каутилье, IV в. до н. э.]⁶.

3. *Кама* «любовь» — стремление к чувственным наслаждениям, к возбуждению и удовлетворению органов чувств. По преимуществу здесь имеется в виду физическая любовь [ср. «Камасутра» (далее — *K*) — трактат Ватсьяны, около III—IV вв. н. э.]⁷.

4. *Мокша* «освобождение» — избавление от уз бытия, достижение высшего, просветленного состояния, святости (ср. «Мокшадхарма» — XII книга *Mbh*)⁸.

Уже самое беглое ознакомление с «Законами Ману» показывает, сколь широкий диапазон поведения охватывал принцип *дхармы*, — здесь затро-

² Название, засвидетельствованное лексикографами. Ср. SE, 384.

³ Встречается, в частности в «Хитопадеше», в «Рагхуванше» и т. д. Ср. SE, 385; SW, II, 931. ⁴ Ср. выше, гл. VII. Рассмотрение отдельных особенностей употребления соответствующих слов в разных источниках — предмет самостоятельных исследований и, как уже говорилось, здесь не затрагивается. В данном случае важно лишь иметь в виду, что в интересующих нас значениях соответствующие слова достаточно употребительны в памятниках классического санскрита. ⁵ См. 128; 129. ⁶ См. 102; 103. ⁷ См. 120. ⁸ По-видимому, *мокша* присоединяется к первым трем принципам несколько позже, во всяком случае в ряде текстов стоит от них особняком. Так, в некоторых источниках упомянуты не четыре, а «три блага» (*trivarga* — ср. *Arth*, I, 3.7; *K* 1.1); то же в сборниках так называемой «обрамленной повести» — «Панчатантре» (здесь, впрочем, одновременно упоминаются и все четыре принципа — 130, XI, 257. 7; ср. 131, 277), «Шукасапрати» и др. Ср. также классификацию джайнского монаха Харибхадры (VIII в. н. э.), делящую повествовательную литературу на три соответствующих раздела (163, 26). Следует отметить, что порядок перечисления 1—3-го принципов (*мокша* всегда упоминается в конце), в отличие от других, рассмотренных ниже групп, варьируется в разных источниках [«Панчатантра» V.1 (цит. место) — *дхарма, артха, кама*; рукописный вариант того же места (130, XII, 180) — *артха, дхарма, сама*; *K*. 1.1 — *дхарма, артха, кама*; *K* 2.2—4 *артха, кама, дхарма*; *K* 58.5 — *артха, дхарма, кама* и т. д. (ср. SW, I, 433)]. Свидетельство *K* 2.2, ставящее такой порядок в соответствии с периодами человеческой жизни (учение и другие дела *артхи* — в отрочестве, любовь — в юности, долг и «освобождение» — в зрелости), представляется в плане настоящей систематизации наиболее интересным (см. ниже). Подробнее об этих принципах см. 312, 671. Мы не останавливаемся здесь на более редких сочетаниях отдельных из этих терминов с другими понятиями (ср. SE, 384), не играющих столь существенной роли в догматике индуизма.

нуты такие сферы деятельности, как ученичество, семейная жизнь, торговля, управление, отшельничество и т. д., т. е., по сути дела, сферы, относящиеся и к другим трем принципам. Но в том, по-видимому, и состоит специфика этой традиционной схемы, что отдельные понятия подчас делят между собой не столько конкретные сферы поведения, сколько аспекты отношения к этим сферам⁹. Нетрудно заметить, что в данном случае основной характеристикой *дхармы* служит оппозиция «должное — недолжное» (или «законное — незаконное»), т. е., прежде всего, нравственно-этический (и правовой) аспект отношения к соответствующему поступку. Этот аспект составляет сущность *дхармы*, о чем бы ни шла речь — о семейных отношениях, службе господину, умственной деятельности и т. д.¹⁰.

Аспект *артхи*, скорее всего, сводится к практической оценке поступка, к выработке определенной стратегии поведения. Соответственно наиболее всеобъемлющей характеристикой можно считать здесь оппозицию «польза — вред»¹¹.

Следующий принцип — *кама* оценивает поведение с точки зрения удовлетворения чувств человека и лучше всего характеризуется оппозицией «удовольствие — неудовольствие». Как уже говорилось, здесь имеется в виду, прежде всего, физическая любовь, в этом смысле сфера *камы* представляется уже сфер *дхармы* и *артхи* (также, в частности, затрагивающих отношения между мужчиной и женщиной, но с других точек зрения).

Подходя к *мокше*, следует отметить, что это понятие отличается снятием, нейтрализацией указанных выше противопоставлений, характерных для первых трех принципов. Действительно, означая по самому своему определению «освобождение», отказ от мирских привязанностей, принцип *мокши* характеризуется безразличием к основным ценностям *дхармы*, *артхи* и *камы* — к семейному долгу, к имущественным отношениям, к чувственным переживаниям. Если первые три принципа предполагают деятельную реакцию индивидуума на окружающую среду, условно говоря, приятие этой среды¹², то в четвертом принципе такая реакция (во всяком случае, активная) сокращается до минимума. Соответствующее поведение характеризуется тенденцией к неприятию среды, и здесь выступает новый

⁹ Весьма характерны в этом отношении отдельные наставления К (особенно гл. 58)¹⁰. В этой связи можно, разумеется, выделить и ряд других дифференциальных признаков поведения, описываемого *дхармой* («правда — ложь», «жестокость — сострадание» и др.). Такие пары, однако, представляют собой либо детализацию основного признака *дхармы*, либо отражение более общих ситуаций, затрагиваемых и другими принципами.
¹¹ Ее можно детализировать сходным образом хотя бы на материале «Артахашастры», напр.: «приобретение — лишение» [ср. названия I и II книг «Панчатантры», функционировавшей как «наука житейской мудрости», (*нитишастра*)], «богатство — бедность», и т. д. Ср. 335, 41.
¹² Следует оговориться, что отдельные ситуации поведения, относящиеся к *дхарме*, обнаруживают типологическую близость к *мокше*. В связи с соотношением *дхармы* и *мокши* ср. 278; 451; о роли соответствующих принципов в античной и раннехристианской культурах ср. 675.

признак, объединяющий, с одной стороны, четвертый, с другой — первые три принципа, но уже на новом уровне. Это — «приятие — неприятие» окружающего мира (ср. конформизм — эскапизм), что схематически можно представить таким образом:

I уровень			II уровень
Приятие			Неприятие
должное — недолжное	польза — вред	удовольствие — неудовольствие	—

II. Следующая группа — обозначения четырех жизненных стадий или *ашрам*, предписывавшихся брахману¹³. Первая *ашрама* — *брахмачарин*: ученик, который изучает веды в доме учителя, поддерживает жертвенный огонь в жилище и оказывает учителю всевозможные услуги¹⁴. Второй перпод — жизнь домохозяина (*грихастха*), исполняющего различные семейные обязанности — добывание средств к жизни, производство потомства, совершение ритуальных процедур и т. д. Затем следует состояние отшельника, удалившегося в лес (*ванапрастха*), где он предается благочестивым размышлениям, ведет воздержанную жизнь, исполняет должные обряды (ср. Ман VI.1—32). Наконец, последняя *ашрама* — жизнь нищенствующего странника (*санньясин*), т. е. отрекшегося от мира. Он не общается с людьми, лишен имущества, живет подаянием (ср. Ман VI.33 и сл.).

Как мы видим, для каждой из *ашрам* существует свой определенный закон, свой тип поведения. Для *брахмачарина* существенны такие противопоставления, как «знанис — невежество», «воздержание — удовлетворение», «благочестие — нечестивость», «подчинение — господство» и т. д. Основные характеристики состояния *грихастхи* — «семья — холостая жизнь», «приобретение — лишение», «благочестие — нечестивость», «любовь — вражда» и т. д. Понятие *ванапрастха* предполагает уже гораздо меньше таких признаков; все же и здесь значимы такие противопоставления, как «воздержание — удовлетворение», «благочестие — нечестивость», «приобретение — лишение». Таким образом, в первых трех *ашрамах* в целом остаются значимыми признаки, характеризующие первые три принципа (*дхарму, артху, каму*). В частности, в первой *ашраме* преобладают *дхарма* и *артха* (ср. К I.2), во второй наиболее ясно выражено равновесие

¹³ В историческом аспекте исследования также можно отметить недостаточно четкое различение *ашрам* и отсутствие четвертой *ашрамы* в отдельных источниках, напр., брахманах и упанишадах (ср. Бр II, 4, 1; VI, 2, 15 и сл.; Чх II, 23; Шв VI, 21 и др. — см. гл. V). Вместе с тем указания на существование четырех *ашрам* неоднократно встречаются в Mbh (см. SW, II, 929, 987; SE, 384, 392); ср. также Arth, I, 3; Ман III, 78; VI, 33 и сл., 87 и сл. и др. ¹⁴ В связи с обязанностями *ашрам* см. соответствующие места «Законов Ману»; ср. Arth, I, 3 и др.

всех трех принципов¹⁵, в третьей *ашраме* преобладают элементы *дхармы*, при этом наблюдается отказ от основных элементов *камы* и *артхи*. Последнее свидетельствует о том, что уже для этой *ашрамы* характерно отсутствие заинтересованности в отдельных жизненных благах; мы видим здесь элементы «неприятя», эскапизма, которые получают отчетливое выражение в четвертой *ашраме*.

Действительно, аскета (*санньясин*) отличает полный отказ от мирских ценностей, от сословных, семейных, обрядовых установлений, иначе говоря, ситуация II уровня, отмеченная в предыдущей группе. Подобно тому как *мокша* снимает оппозиции, значимые для первых трех принципов, так и для *санньясина* снимаются оппозиции первых трех *ашрам*. Весьма характерны в этой связи слова Мап VI.33: «Пусть он бродит четвертую часть жизни, отбросив (мирские) привязанности» <162>¹⁶. Ниже (VI. 35) долг *санньясина* прямо связывается с четвертым принципом: «Пусть он устремит разум к освобождению» (*мокше*). Таким образом, можно констатировать известные закономерности в соотношении двух групп (здесь, как и на стр. 241, чтобы нагляднее показать частичное совпадение соответствующих значений, мы позволим себе варьировать порядок терминов I уровня; см. выше, стр. 233 прим. 8).

I уровень			II уровень
Приятие			Неприятие
<i>кама</i>	<i>артха</i>	<i>дхарма</i>	<i>мокша</i>
<i>брахмачарин</i>			
<i>г р и х а с т х а</i>		<i>ванапрастха</i>	<i>санньясин</i>

Здесь следует обратить внимание на некоторые понятия в санскрите, которые, хоть и не включались традицией в рассмотренные выше группы, тесно связаны с ними контекстом и смысловыми отношениями. Последнее состоит в том, что в характеристиках таких понятий снимаются оппозиции, значимые как для первых трех элементов этих групп (I уровень), так и для I—II уровней («приятие — неприятя»); соответствующее состояние противопоставляется всем предыдущим уже на новом, III уровне. Такое

¹⁵ Ср. Мап VI. 87 — о домохозяине как «источнике» других *ашрам*.

¹⁶ Ср. там же: VI. 45: «Пусть он не желает смерти, пусть он не желает жизни» <163>. Ср. Бр III. 5. 1: «Поистине, познав этого Атмана, брахманы поднимаются над стремлением к сыновьям, над стремлением к богатству, над стремлением к мирам (т. е. к объектам *дхармы*, *артхи*, *камы*) и ведут жизнь странствующих монахов» <164>. См. также Бр IV. 4. 22; ср. 439^a.

соотношение прямо засвидетельствовано в источниках. Так, в уже цитированном отрывке (Бр III.5.1) вслед за описанием жизни нищенствующего монаха (*бхикшу*) говорится: «Пусть поэтому брахман, отрехшись от учености, станет как дитя¹⁷ [поведение в рамках I уровня]; затем, отрехшись и от детскости, и от учености, станет молчалиником *муни* [также аскет; переход от I уровня ко II]; затем, отрехшись и от не-молчания, и от молчания, станет *брахманом*» [*брахмана*, очевидно, обозначает здесь не *варну*, а некоторое высшее состояние — ср. гл. VI] <165>.

Как мы видим, в последних словах нейтрализация оппозиций уже не ограничивается сферой первых трех принципов — *брахман* отрехается и от аскетизма и от не-аскетизма, т. е. нейтрализует в своем поведении оппозицию «приятие — неприятие», значимую для I—II уровней. Характеризуя этот III уровень в его отношении к предыдущим, представляется возможным предложить новый признак: «эмпирическое различение субъекта и объекта (включающее „приятие — неприятие“, т. е. I—II уровни) — трансцендентное тождество субъекта и объекта» (III уровень), или $S \neq 0 - S = 0$. Вторая часть этого противопоставления ($S = 0$) находит выражение в ряде свидетельств [напр., из упанишад — ср. знаменитое «великое изречение» (*махавакья*): *tat tvam asi* «ты еси То», т. е. «ты — одно с Атманом», неоднократно повторяемое в Чхандогье (VI.8.7 и сл.); «Я есмь Брахман» (Бр. I.4.10) и т. д.], в описаниях характерной для этих текстов ситуации: слияние с абсолютом, познание высшей реальности и т. д. (ср. Бр IV.3.22 и сл. и др. — см. гл. VI)¹⁸. Эти свидетельства опять-таки говорят о несущественности всего, что исходит из различения субъекта и объекта, иначе говоря, оставляют единственную оппозицию, значимую для этого уровня и объединяющую его с первыми двумя: $S \neq 0 - S \equiv 0$ ¹⁹.

III. Рассмотренные выше понятия известны нам по свидетельствам древнеиндийских текстов. Естественно возникает вопрос: возможен ли подобный подход к самим этим текстам, т. е. соответствующая семантическая

¹⁷ Шанкара толкует *балья* иначе: как силу, ограничивающую восприятие объектов (ср. 66, 222). ¹⁸ Интересные аналогии дает здесь буддийская терминология канонических текстов. Таково, напр., понятие *бхикшу* (пал. *бхиккху*), допускающее параллели с *санньясином* и *архатом*, или *брахман* (*брахмана*) (см. гл. VIII). Ср. в этой связи гл. XXVI «Дхаммапады»; весьма показателен, в частности, § 420 (112, 129): «Я называю *брахманом* того, чью стезю не знают ни боги, ни *гандхарвы*, ни люди; *архата*, у которого исчезли желания» <166>. Здесь примечательно указание на неизвестность пути *архата*, иначе говоря, на непредсказуемость его поведения, что естественно вытекает из характера III уровня. Можно сказать, что перед нами максимальная неопределенность поведения, растущая по мере перехода от I семантического уровня к III с постепенным снятием различительных признаков. В этом отношении могут представить интерес аналогии и из других языков (ср., напр., отдельные случаи словоупотребления «мирянни» — «монах» — «юродивый» в русских текстах как понятий соответственно I, II и III уровней), не говоря уже о многочисленных литературно-художественных параллелях. Ср. 206. ¹⁹ Ср. в этой связи четвертую ступень познания — полное слияние с объектом — в «Йогасутре» (I, 42—44, см. 152). С этой точки зрения представил бы интерес анализ еще одной традиционной терминологической группы — уже упоминавшихся четырех понятий,

их классификация? В этой связи следует еще раз вернуться к сведениям об индуистской канонической литературе *шрути* (см. гл. I) ²⁰.

Как уже говорилось, известно традиционное описание *шрути* по двум осям. По «оси ритуала» среди вед различались «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа» в зависимости от функционирования текста в ритуальной процедуре того или иного характера (рецитация, пение, жертвоприношение и т. д.). Распределение по «оси текста» основывалось на жанровых и содержательных особенностях (непосредственно ритуальный текст, опосредствование ритуала в его различных интерпретациях и т. д.).

Здесь нас больше интересует вторая классификация, оперировавшая уже разбиравшимися выше (гл. I) четырьмя понятиями: 1) *самхита* «собранное», т. е. соответствующие ритуальные тексты — гимны, песнопения, жертвенные формулы, заклинания (*рич*, *саман*, *яджус*), то, что нередко подразумевается в литературе под словом «веды»; 2) *брахмана* — «объяснение Брахмана» — прозаические тексты разного объема (напр., «Айтарея», «Каушитаки», «Джайминия», «Шатапатха» и др.), содержащие разного рода пояснения к самхитам, мифологические сведения и т. д. ²¹. 3) *араньяка* «лесная книга» — тексты, которые предназначены для лиц, удалившихся в лес ²², и носят уже более умозрительный характер; 4) *упанишада* — наставления, по-видимому, сравнительно позднее выделившиеся из состава брахман и араньяк, названия которых они отчасти сохранили (Айт, Та и др.) ²³.

Исходя из принятых здесь критериев классификации, необходимо сразу же оговорить, что каждый из перечисленных разделов содержит свидетельства, относящиеся к различным семантическим уровням. Тем не менее если учитывать основную тенденцию отдельных жанров, то можно выделить следующие признаки:

1. Самхита — основа религиозных обязанностей, входящих в *дхарму*; она в полной мере сохраняет свою значимость для первых трех *ашрам*, в

обозначающих ступени человеческого сознания: 1) «бодрствование»; 2) «легкий сон»; 3) «глубокий сон без сновидений» и 4) *гурия*, букв. «четвертое» — некоторое высшее трансцендентное состояние. См. Ман 3—7; Бр IV, 3; Мт VII, 11 и др. (ср. гл. VII). Нетрудно заметить, что первая — вторая ступени в той или иной мере связаны с приятием окружающей действительности (I уровень); третья ступень — с неприятием (II уровень) и четвертая — с тождеством субъекта и объекта (III уровень).

²⁰ Ср. Ман II, 10; Mbh XIII, 3670 и др. (SW, VII, 388; 1101). Здесь мы также не останавливаемся на генетической стороне вопроса (первоначальное деление *шрути* на самхиты и брахманы с постепенным вычленением из последних араньяк и упанишад; более поздняя канонизация «Атхарваеды» — ср. отдельные свидетельства упанишад и т. д.) и рассматриваем систему *шрути* в завершеном виде. ²¹ Согласно традиционному описанию Саяны (XIV в.), сюда входят как предписания определенного поведения (*видхи*), так и собственно комментарии к гимнам (*аргхавада*); ср. SW, V, 154; SE, 741. ²² Ср. Ман IV, 123; Mbh I, 258; «Яджнявалкья самхита» I, 145; III, 110. 309 (151, 13 и сл.) и др. Ср. SW, I, 684. ²³ Показательно само название Брихадараньяка упанишады, входящей в состав «Шатапатха брахманы».

частности, является главным предметом обучения *брахмачарина*, высший долг которого — изучать веды в доме учителя.

2. Брахманы как наставления ритуально-практического характера регламентируют достаточно широкую сферу поведения (семейного, обрядового и т. п.); в наибольшей мере их предписания затрагивают жизнь *грихастхи*²⁴.

3. Араньяки явно соответствуют (как функционально, так и этимологически) понятию *ванапрастха* и затрагивают третью *ашраму* — лесных отшельников.

4. Упанишады изучаются (как и другие части вед) практически во всех стадиях²⁵. Однако провозглашенная ими программа, во многом отвечающая принципу *мокша*, реализуется на четвертой стадии (*санньясин*).

Таким образом, известный изоморфизм наблюдается и в отношении последней группы к первым двум. Первый — третий разделы вед в значительной мере связаны с первой — третьей *ашрамами* и с действием первого — третьего принципов поведения (прежде всего, *дхармы*). Четвертый же раздел, упанишады, обнаруживает соответствие с четвертыми элементами этих групп, — и здесь существенным моментом является снятие ряда оппозиций, значимых на I уровне, и переход на II уровень (ср. выше). Известный параллелизм проявляется тут и в частичном совпадении значений третьего и четвертого элементов, и в том, что понятие «упанишада» (подробно *мокше* и *санньясину*) затрагивает и III уровень²⁶. Помимо уже приведенных выше примеров последнее наблюдается и в принципах описания отдельных реалий. Наиболее характерен здесь подход к описанию понятий Брахмана и Атмана, проявляющийся, как было отмечено, в непосредственном сочетании противоположных признаков, в прямо выраженном снятии всех противопоставлений и, наконец, в наборе отрицательных определений (см. примеры в гл. VI).

Выше были рассмотрены некоторые семантические особенности отдельных понятий, весьма употребительных в классическом санскрите. Как уже говорилось, в этой связи нас интересовали лишь немногие, наиболее

²⁴ Ср. в связи с этими соотношениями: 67, 3. ²⁵ Так Мап VI. 29 предписывает брахману, живущему в лесу, соблюдать предписания упанишад.
²⁶ Представляется возможной соответствующая классификация и неканонической древнеиндийской литературы, отчасти представленная местной традицией как в отношении разных произведений (ср. стр. 233 о классификации Харибхадры), так и применительно к содержанию отдельных памятников [деление по четырем принципам (*satvurgga*) материала афористического сборника «Суктиратнахара»; распределение по трем рубрикам: «житейская мудрость» (*нити*), «любовная страсть» (*шрингара*) и «отречение» (*вайрагья*) у Бхартрихари и т. д.]. Характерны, например, разного рода *сутры* и *шастры*, развивавшие жанр брахман и иногда довольно точно соответствовавшие определенному жизненному принципу, или *ашраме*: ср. *грихьясутры* — наставления по домашним обрядам (*ашрама грихастхи*); уже упоминавшиеся Мап (*дхарма*), Arth, «Мокшадхарма» (XII книга Mbh) и др. Показательна по степени прагматичности своих предписаний, охватывающих первый — четвертый элементы рассмотренных групп, «Бхагавадгита». Яркие образцы литературы *мокши*, сходным образом затрагивающей III уровень, дают памятники буддийского канона и т. д.

общие дифференциальные признаки, значимость которых служила основой для распределения соответствующих понятий по разным семантическим уровням. Иерархическое отношение этих уровней может быть представлено следующей схемой*:

Уровни Оппозиции	I	II	III
Оппозиции, вытекающие из приятия мира («польза—вред», «удовольствие — неудовольствие» и т. д.)	+ —	0	0
«Приятие — неприятие»	+	—	0
«Различение — тождество» ($S \neq 0 - S \equiv 0$)	+	+	—

Как мы отмечали, существует определенный изоморфизм в распределении отдельных групп по уровням. Необходимо подчеркнуть, что распределение это весьма условно, достаточно обратить внимание на то, что поля значений отдельных понятий затрагивают одновременно I и II или II и III уровни. Интересно, впрочем, что и сама эта условность симметрично отражается в соответствующих элементах разных групп — ср. однотипные пересечения для *дхармы*, *ванапрастхи*, *араньяки* (I—II) или *мокши*, *саньясика*, *упанишады* (II—III)²⁷. Указанные соотношения показаны на следующей таблице (см. стр. 241).

Здесь, разумеется, предложено лишь одно из возможных описаний. Хотелось бы, однако, еще раз подчеркнуть то обстоятельство, что к отмеченным соответствиям мы подошли, по возможности не нарушая древнеиндийских традиционных канонов описания. Таким образом, здесь не только констатируется «извне» — путем наложения некоторой выбранной нами схемы на объект исследования — определенная закономерность. Можно полагать, что такая закономерность в известной степени присуща

*Знаки + и — обозначают значимость данной оппозиции, реализуемой соответственно в первой или во второй частях; 0 — ее нейтрализацию.

²⁷ Добавим, что сходный параллелизм наблюдается в путях образования отмеченных групп. Как указывалось, уже в рамках «четырех принципов» *мокша* (II—III) несколько позже добавляется к первым трем принципам, в известной мере восходя к *дхарме* (I—II); среди *ашрам саньясин* (II—III) обособляется от *ванапрастхи* (I—II); в рамках ведийского канона *упанишады* (II—III) обособляются от *араньяк* (I—II). Здесь можно констатировать изоморфизм уже иного, диахронического плана.

Уровни	I		II		III
Различительные признаки	Различение субъекта и объекта (S ≠ 0)		Различение субъекта и объекта (S ≡ 0)		Неразличение субъекта и объекта (S ≡ 0)
Классы понятий	Приятие мира с вытекающими отсюда оппозициями		Неприятне мира		(отсутствие каких-либо оппозиций, связанных с S ≠ 0)
Принципы поведения	<i>арта</i> («польза—вред»)	<i>кама</i> («удовольствие—неудовольствие»)	<i>дхарма</i> («должное—недолжное»)	<i>моक्षा</i>	
Жизненные стадии (<i>ашрамы</i>)	<i>брахмачарин</i>	<i>грихастха</i>	<i>ванастра</i> (<i>мунни, бхикшу</i>)	<i>санньясин</i>	<i>брахмана, архат</i> (=Брахман; Атман)
Уровни сознания	бодрствование	легкий сон	глубокий сон без сновидений	<i>турия</i>	
Тексты <i>шрути</i>	<i>самхита</i>	<i>брахмана</i>	<i>араньяка</i>	<i>упанишада</i>	
Примеры других произведений	Артахаштра	Камасутра	Законы Ману Бхагавадгита (Мбх VI) Мокшадхарма (Мбх XII) Дхаммапада		

самому объекту изнутри, что отдельные древнеиндийские классификации представляют собой весьма удобный материал для подобного подхода именно в силу своих внутренних свойств. Последнее проявляется, в частности, и в очевидной тенденции древнеиндийских текстов к перечислению отдельных понятий в порядке убывания значимых признаков и в характеристиках некоторых элементов III уровня (*брахмана, архат* и др.). Приведенная таблица отражает, таким образом, определенные тенденции древнеиндийского описания.

СОБРАНИЯ УПАНИШАД

А. Собрание Нараяны

1. Muṇḍaka, 2. Praśna, 3. Brahmayidyā, 4. Kṣurikā, 5. Cūlikā, 6. Atharvaśiras, 7. Atharvaśikhā, 8. Garbha, 9. Mahā, 10. Brahma, 11. Prāṇāgnihotra, 12—15. Māṇḍūkya вместе с *каррикой* (комментарием) Гаудапеды, 16. Nīlarudra, 17. Nāḍabindu, 18. Brahmabindu, 19. Amṛtabindu, 20. Dhyānabindu, 21. Tejobindu, 22. Yogaśikhā, 23. Yogatattva, 24. Saṃnyāsa, 25. Āruṇeya; 26. Kanthaśruti, 27. Piṇḍa, 28. Ātma, 29—30. Nṛsīmha (по-видимому, Nṛsīmhapurvatāpaniya и Nṛsīmhotaratāpaniya), 31. Kāthaka, 32. Kena, 33. Nārāyaṇa, 34. Mahānārāyaṇa, 35—36. Rāmatāpaniya (Rāmapurvatāpaniya и Rāmottaratāpaniya), 37. Sarvopaniṣatsāra, 38. Haṃsa, 39. Paramahaṃsa, 40. Jābīla, 41. Kaivalya, 42. Taittirīya, 43. Āsrama, 44. Gāruda, 45. Kālāgnirudra, 46—47. Gopālatāpaniya (также Gopālapūrva° и Gopālottara°), 48. Kṛṣṇa, 49. Vāsudeva, 50. Gopīcandana, 51—52. Varadātāpīni (Varadapūrva° и Varadottara°). Ср. реконструкцию 67, 538—541; 66, 21.

Б. Собрание Дара Шукуха

1. Tschehandouk (Chāndogya), 2. Brehdarang (Bṛhadāraṇyaka), 3. Mitri (Maitrāyaṇiya), 4. Mandek (Muṇḍaka), 5. Elschavasteh (Īśa), 6. Sarb (Sarvopaniṣatsāra), 7. Naraīn (Nārāyaṇa), 8. Tadiw (Tadeva=Vs 32. 1—12; см. 147), 9. Athrsar (Atharvaśiras), 10. Hensnad (Haṃsanāda), 11. Sarbsar (Sarvasāra=Altareya āraṇyaki), 12. Kok'henk (Kauṣītaki), 13. Sataster (Śvetāśvatara), 14. Porsch (Praśna), 15. Dehian band (Dhyānabindu), 16. Maha oupnek'hat (Mahā), 17. Atma pra bouden (Ātmaprabodha), 18. Kloul (Kaivalya), 19. Schat roudri (Śatarudriyam=Vs 16), 20. Djog sank'ha (Yogaśikhā), 21. Djogtat (Yogatattva), 22. Schiw sanklap (Śivasamkalpa=Vs 34. 1—6), 23. Abrat sak'ha (Atharvaśikhā), 24. Atma (Ātma), 25. Brahm badia (Brahmayidyā), 26. Anbrat bandeh (Amṛtabindu), 27. Tidj banden (Tejobindu), 28. Korbheh (Garbha), 29. Djabal (Jābīla), 30. Maha naraīn (Mahānārāyaṇa), 31. Mandouk (Māṇḍūkya), 32. Pankl (Paṅgala), 33. Tschhourka (Kṣurika), 34. Pram hens (Paramahaṃsa), 35. Arank (Āruṇika), 36. Kin (Kena), 37. Klouni (Kāthaka), 38. Anandbīl (Ānandavallī=Taitt. up., 2), 39. Bharkbīl (Bhṛguvallī=Taitt. up., 3), 40. Bark'he soukt (Puruṣasūktam=Rv X.90), 41. Djounka (Cūlikā), 42. Mrat lankoul (Mrtyulāngala), 43. Anbratnad (Amṛtanāda), 44. Baschkl (Vāškala?), 45. Tschakl (Chāgaleya?), 46. Tark (Tāraka=Tārasāra, 2 и Rāmottaratāpaniya, 2), 47. Ark'hi (Ārṣeya?), 48. Pranou (Praṇava?), 49. Schavank (Śaunaka?), 50. Nersing'heh atma (Nṛsīmha) (см. 67, 535—537).

В. Собрание муктика

1. Īśa, 2. Kena, 3. Kaṭha, 4. Praśna, 5. Muṇḍaka, 6. Māṇḍūkya,
7. Taittirīya, 8. Aitareya, 9. Chāndogya, 10. Bṛhadāraṇyaka, 11. Brahma,
12. Kaivalya, 13. Jābāla, 14. Śvetāśvatara, 15. Haṃsa, 16. Āruṇika,
17. Garbha, 18. Nārāyaṇa, 19. Paramahaṃsa, 20. Amṛtabindu, 21. Amṛtanāda,
22. Atharvaśiras, 23. Atharvaśikhā, 24. Maitrāyaṇī, 25. Kauṣītaki,
26. Bṛhajjābāla, 27. Nṛsimhatāpanīya, 28. Kālāgnirudra, 29. Maitreya,
30. Subālā, 31. Kṣurikā, 32. Mantrikā, 33. Sarvasāra, 34. Nirālamba,
35. Śukarahasya, 36. Vajrasuci, 37. Tejobindu, 38. Nāḍabindu, 39. Dhyāna-
- bindu, 40. Brahmavidyā, 41. Yogatattva, 42. Ātmabodha, 43. Nārada-pariv-
- rājaka, 44. Trīśikhibrahmaṇa, 45. Sitā, 46. Yogacuḍāmaṇi, 47. Nirvāṇa,
48. Maṇḍalabrāhmaṇa, 49. Dakṣiṇāmūrti, 50. Śarabha, 51. Skanda, 52. Tri-
- pādvibhūtimahānārāyaṇa, 53. Advayatāraka, 54. Rāmarahasya, 55. Rāmatāpa-
- nīya, 56. Vāsudeva, 57. Mudgala, 58. Śaṇḍilya, 59. Paingala, 60. Bhikṣu-
- ka, 61 Mahā, 62. Śāriraka, 63. Yogaśikhā, 64. Turīyātītāvadhūta, 65. Saṃny-
- āsa, 66. Paramahaṃsaparivṛājaka, 67. Akṣamālikā, 68. Avyakta, 69. Ekākṣa-
- ra, 70. Annapūrṇā, 71. Sūrya, 72. Akṣi, 73. Adhyātma, 74. Kuṇḍika, 75-
- Sāvitrī, 76. Ātma, 77. Paśupatabrahma, 78. Parabrahma, 79. Avadhūta, 80-
- Tripurātāpini, 81. Devī, 82. Tripura, 83. Kaṭha(rudra), 84. Bhāvanā, 85-
- Rudrahṛdaya, 86. Yogakuṇḍali, 87. Bhasmajābāla, 88. Rudrākṣajābāla,
89. Gaṇapatī, 90. Darśana, 91. Tārasāra, 92. Mahāvākya, 93. Pañcabrah-
- ma, 94. Prāṇāgnihotra, 95. Gopālatāpini, 95. Kṛṣṇa, 97. Yājñavalkya,
98. Varāha, 99. Śāṭyaṇa, 100. Hayagrīva, 101. Dattātreyā, 102. Gāruḍa,
103. Kālisamtarāṇa, 104. Jābāli, 105. Saubhāgyalakṣmī, 106. Sarasvatīra-
- hasya, 107. Bahvṛca, 108. Muktikā (ср. 67, 532 и сл.).

ЦИТАТЫ ИЗ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ИСТОЧНИКОВ

(1) veda-guhyopaniṣatsu gūḍham; (2) vedānām vedam, pitryam, rāśim, daivam, nidhiṃ, vākovākyam, ekāyanam, deva-vidyām, brahma-vidyām, bhūta-vidyām, kṣatra-vidyām, nakṣatra-vidyām, sarpa-devajana-vidyām; (3) śikṣa kalpo vyākaraṇam niruktaṃ chando jyotiṣam; (4) iśāvāsyam idaṃ sarvam; (5) tat tvam asi; (6) na iti na iti; (7) ahaṃ brahma asmi; (8) ya ātmā apahata-pāpmā; (9) tad brahma, sa ātmā; (10) satyam eva jayate nānṛtam; (11) aum ity etad akṣaram idaṃ sarvam... sarvaṃ hy etad brahma, ayam ātmā brahma; (12) daivi vāg... stanayitnuḥ—da, da, da, iti, dāmyata, datta, dayadhvam iti... damam, dānam, dayām iti; (13) dānaṃ damo dayā; (14) vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso; (15) kāmāḥ krodhastathā lobhas; (16) Indhaṃ santam indra; ahaṃ... hanti... jahāti; āmaṃsi, āmaṃ hi te mahi; (17) ukta-upaniṣatkāḥ; (18) ya ātmā apahata-pāpmā vijaro vimṛtyur... pipāsaḥ satya-kāmāḥ satya-samkalpaḥ; (19) tad vā asyaitad āpta-kāmam, ātma-kāmam, akāmam rūpaṃ śokāntaram; (20) ā māyantu... vi māyantu... pra māyantu... da māyantu... sa māyantu; (21) rathinaṃ viddhi... ratham... sārathim; (22) atra pitā 'pitā bhavati, matā' matā, lokāḥ alokaḥ, devā adevāḥ, vedā avedāḥ; (23) nāntaḥ prajñam, na bahiḥ prajñam, nobhayataḥ-prajñam, na prajñānaghanam, na prajñam, nāprajñam, adṛṣtam, avyavahāryam, agrāhyam, alakṣaṇam, acintyam, avyapadeśyam; (24) yad eva te kaś cid abravīt tat śṛṇvāmeti; (25) devair atrāpi vicikitsitam; āścaryo; yas tu; astiti; (26) eteṣu hidaṃ sarvaṃ hitam iti, tasmād vasava iti... tad yad rodayanti, tasmād rudrā iti... te yad idaṃ sarvam ādadānā yanti, tasmād āditya iti; (27) tad yad gayāṃs tatre, tasmād gayātri nāma; (28) prāṇa evot prāṇena hy uttiṣṭhātī; vāg gir vāco ha gira ity ācakṣate'nnam; tham anne hidaṃ sarvaṃ sthitam; (29) śaśvat sūyamānāt sūryaḥ savanāt savitā 'dānāt ādityaḥ pavanāt pāvano; (30) apter ādimattvād... utkarṣāt ubhayatvād... miter apiter; (31) ahallika=ahani liyate; (32) setur vidharaṇa eṣāṃ lokānām; (33) yathā rathanābhau ca rathanemau cārāḥ sarve samārpitāḥ; (34) brahma-vādīni... stri-prajñaiḥ; (35) mūrdhā te vipatīṣyati; (36) evam enaṃ sarvaṃ tad abhisameti, yat kiṃ ca prajāḥ sādhu kurvanti; (37) atha yad etad ādityasya śuklaṃ bhāḥ saiva ṛk, atha yan nilaṃ paraḥ kṛṣṇaṃ tat sāma, tad etad etasyām ṛcy adhyuḍhaṃ sāma, tasmād ṛcy adhyuḍhaṃ sāma gīyate. atha yad evaitad ādityasya śuklaṃ bhāḥ saiva sā'tha yan nilaṃ paraḥ kṛṣṇaṃ tad amaṣ tat sāma; (38) adhidaivatam... adhyātmam; (39) kṛṣṇam rūpam; (40) paraṃ kṛṣṇam rūpam; (41) yad ādityasya... kṛṣṇam [rūpam]; (42) anantā raśmayas tasya dipavad yaḥ sthito hṛdi sitāsītāḥ kadru-nilāḥ kapilā mṛdu lohītāḥ; (43) sā ha vā eṣā kṛṣṇā devatā yad asāv ādityaḥ; (44) anantāṃ anyād rūṣad asya pājaḥ kṛṣṇnām anyād dharitāḥ sām bharanti; (45) yād eteṣēbhīḥ pata-raī ratharyāsi prācīnam anyād ānu vartate rāja úd anyēna jyōtīṣhā yāsi sūrya; (46) sūryam nā dasrā tāmasi kshiyāntam; (47) ahaḥ ca kṛṣṇnām āhar ārjunam ca vi vartete rājasi vedyābhīḥ; (48) paraṃ ādityā jayati, tan nākam, tad viśokam. āpnoti hādityasya jayam... ya... ati-mṛtyu sapta-vidhaṃ

sāmopāste; (49) adhīdāvatam athādhībūtam... athādhyātman; (50) hā vu... aham annam... aham annādah; (51) mūla... madhye... 'gre; (52) trayo dharmas-kandhāḥ; yajño 'dhyayanam dānam iti, prathamā tapa eva, dvitīyo brahmacāryācārya-kula-vāsī, tṛtīyo 'tyantam ātmānam ācāryakule 'vasādayan; (53) sarva ete puṇya-lokā bhavanti, brahmasamsthō 'mṛtatvam eti; (54) abhisamāvṛtya, kuṭumbe; (55) 'raṇye... grāma iṣṭapurte; (56) ye... araṇye śraddhām satyam upāste; (57) saṃnyāsī yogi; saṃnyāsa-yogād; (58) bahudāyī bahupākya āsa, sa ha sarvata āvasathān māpayaṃ cakre; (59) sahasraṃ gavāṃ, ayam niṣko 'yam aśvatari-rathaḥ, iyaṃ jāyāyaṃ grāmo... raikva-parṇā nāma; (60) sarvam āyur eti, jyog jīvati, mahān prajāyā paśubhir bhanati, mahān kirtyā; (61) vriher... yavād... sarṣapād... śyāmākād; (62) tad yathā lavaṇena suvarṇam saṃdadhyāt, suvarṇena rajatam, rajatena trapu, trapuṇā sisam, sisena loham, lohena dāru, dāruṇa carma; (63) ājeḥ saraṇam, dṛḍhasya dhanuṣa āyamanam; (64) bhartā svānām śreṣṭhaḥ... bhāryebhyo; (65) hiranyasyāpāttam, go-aśvānām, dāsinām, pravārānām paridhānasya; (66) jāyā me syāt, atha prajāyeya, atha vittam me syāt; (67) brahmadvīni... śtrīprajānīva; (68) yaṣṭya vā pānīnā vopahatyātikramet; (69) mahārājo, jānapādān gṛhitvā sva jānapado... parivarteta; (70) ugrāḥ, pratyenaśā, sūta-grāmaṇyo; (71) vrihi yavās tila-māśā anupriyaṃgavo godhūmās ca masurās ca khālvās ca khālakhulās ca; (72) peśaskāri peśaso mātrām; (73) sruvaḥ... camasaḥ... upamanthanyau; (74) mahārajanam vasaḥ... pāṇḍvāvikam... indragopaḥ; (75) śreṣṭhinam... śreṣṭho; (76) steyena... brūṇa-hatyāyā... mātr-vadhena... pitṛ-vadhena; (77) ānjana... mālya... vāso... curṇa; (78) atithyās ca... prajānās ca... prajātiś ca; (79) śilpopajivino... naṭa-bhaṭa-pravrajita-raṅgavatāriṇo rājakarmani patitādayo; (80) dadāmi... dāsyāya; (81) brāhmaṇas svēta-varṇaḥ, kṣatriyo rakta-varṇaḥ, vaiśyaḥ pīta-varṇaḥ, śudraḥ kṛṣṇa-varṇa iti; (82) te ramaṇīyaṃ yonim āpadyeran, brāhmaṇa-yoniṃ vā kṣatriya-yoniṃ vā vaiśya-yoniṃ vā... te kapūyaṃ yonim āpadyeran, śva-yoniṃ vā sūkara yoniṃ vā cāṇḍāla-yoniṃ vā; (83) bhṛṇahābhṛṇahā, cāṇḍālo 'cāṇḍālāḥ, paulkaso 'paulkasaḥ; (84) tena mukhena viśno'tsi; (85) taddhasmaitat pūrve vidvāṃso 'gnihotraṃ na juhavāncakruḥ; (86) annam no... āgāyatu; (87) aum adāma, aum pibāma, aum devo varuṇaḥ prajāpatiḥ savitānnam ihāharat. anna-pate annam ihāhara, āhara, aum iti; (88) na vā are vedānām kāmāya vedāḥ priyā bhavanti, ātmanas tu kāmāya vedāḥ priyā bhavanti; (89) atra... vedā avedaḥ... bhavati; (90) tasmād enam eva vratam caret, prānyāc caiva, apānyāc ca; (91) nen mā pāpmā mṛtyur āpnuvad; (92) anante amṛte āhuti... juhoti; (93) āpayitā ha vai kāmānām bhavati ya etad evaṃ vidvān akṣaram udgītham upāste; (94) om ity etad akṣaram. udgītham upāsita; (95) vāg eva ṛk, prānaḥ, sāmomy etad akṣaram udgīthaḥ; yā vāk sā ṛk; (96) udyan vā eṣa prajābhya udgāyati; (97) tat tvam asi; (98) aham brahma asmi; (99) sa vā ayam ātmā brahma; (100) tad brahma sa ātmā; (101) māno asyā āna āsīd dyaūr asīd utā chadhī; (102) sa vā ayam ātmā brahma... tejomayo 'tejomayo kāmamayo 'kāmamayaḥ krodhamayo 'krodhamayo dharmamayaḥ 'dharmamayaḥ; (103) eṣa ma ātmāntar hṛdaye 'nīyaṃ vriher vā... eṣa ma ātmāntar hṛdaye jyāyān pṛthivyāḥ; (104) jānor aṇīyaṃ mahato mahīyaṃ... āsīno dūram vrajati, śayāno yāti sarvataḥ: kastam madāmadam devam... aśariram śarireṣu, anavastheṣv avasthitam; (105) apāṇī-pādo javano gṛhitā paśyaty acakṣuḥ sa śṛnoty akaraḥ... aṇor aṇīyaṃ mahato mahīyaṃ ātmā; (106) tvam strī tvam pumān asi, tvam kūmara uta vā kumārī; tvam jirṇo daṇḍena vañcasi, tvam jāto bhavasi; (107) anejad ekaṃ manaso javiyo... tad ejati tan naijati tad dure tad vai antike tad antarasya sarvasya tad u sarvasyāsa bāhyataḥ; (108) bṛhac ca... sūkṣmāc ca tad sūkṣmataram vibhati. durāt sudure tad ihāntike; (109) aṇor aṇīyaṃ aham eva tadvan mahān; (110) sa na sādhunā karmaṇā bhūyaṃ no evāsādhunā kanīyaṃ; (111) aho-rātre paryavekṣetaivaṃ sukṛta-duṣkṛte sarvaṇi ca dvandvāni, sa eṣa viśukṛto viduṣkṛto brahmavidvān brahmaivābhīpralīti; (112) yo 'śanāyāpīpāse śokam moḥam jarām mṛtyum atyeti; (113) tad vā asyaitad aticchando 'pahatapāpmābhayaṃ rupaṃ... āpta-kāmaṃ, ātma-kāmaṃ, akāmaṃ rupaṃ śo-

kāntaram; (114) manaso hy unmanibhāve dvaītaṃ naivopalabhyate; (115) etad vai tad akṣaram... brāhmaṇa abhivadanti, asthūlam, anaṇu, ahrasvam, adirgham, alohitam, asneham, acchāyam, atamaḥ, avāyav anākāśam, asaṅgam, arasam, agandham, acakṣuṣkam, aśrotram, avāk, amanaḥ, atejaskam, aprāṇam, amukham, amātram, anantaram, abāhyam; (116) sa eṣa, na iti na ity ātmā, agrhyaḥ na hi grhyate, aśiryāḥ na hi śiryate, asaṅgaḥ na hi sajjyate, asito na vyathate, na rīṣyati; (117) atra pitā 'pitā bhavati, matā'matā, lokāḥ alokāḥ, devā adevāḥ, vedā avedāḥ... ananvāgatam puṇyena ananvāgatam pāpēna, tirno hi tadā sarvān śokān hrdayasya bhavati; (118) naitam setum aho-rātre tarataḥ, na jarā na mṛtyur na śoko na sukṛtam, na duṣkṛtam; (119) aśabdam asparśam arūpam avyayam tathā arasam nityam agandhavac ca yat anādy anantam; (120) yasmāt param nāparam asti kiñcit yasmān nāṇiyo na jyāyo 'sti kiñcit; (121) tad akṣaram... nainam... pariagrabhat na tasya pratimā asti... na samdṛṣe tiṣṭhati rūpam asya; (122) naiva-stri na pumān eṣa na caivāyam napuṃsakah; (123) kālāś cākālāś ca; (124) naivodetā nāstam eta, ekala eva madhye sthātā; (125) na... paśyeh, na... śṛṇuyāḥ, na... manvithāḥ, na... vijñāyāḥ; (126) yato vaco nivartante aprāpya manasā saha; (127) tad yathā priyayā striyā sampariśvaktō na bāhyam kiṃ cana veda nāntaram, evam evāyam puruṣaḥ prājñenātmanā sampariśvaktō na bāhyam kiṃ cana veda nāntaram; (128) yadā vai mithunau samāgacchata, āpayato vai tāv anyo 'nyasya kāmam (129) samsarāvāsānābaddhaśṛṅkalām; (130) manasam tasyām lagna; (131) puruṣam brahma tatamam (132) dve vāva brahmaṇo rūpe, mūrtaṃ caivāmūrtaṃ ca, martyaṃ cāmṛtaṃ ca, sthitaṃ ca, yac ca, sac ca, tyac ca; (133) ambho maricir mararam apo; (134) naiveha kiṃcanāgra āsit, mṛtyunaivedam āvṛtam āsit, aśānāyayā, aśānāyā hi mṛtyuḥ; taṃ mano 'kuruta, ātmanvi svām iti; (135) te āṇḍakapāle rajataṃ ca suvarṇam cābhavatām. tad yad rajataṃ seyam pṛthivī, yat suvarṇam sā dyauḥ, yaj jarāyu te parvatāḥ, yad ulbaṃ sa megho nīhārah, yā dhamanayas tā nadyaḥ, yad vāsteyam udakaṃ sa samudrah; (136) svabhāvo... iti cintyā; (137) vāyur vāva samvargah; (138) āṇḍajam, jivajam, udbijjam iti; (139) jāgarita-sthāno... svapna-sthāno... susupta-sthāna... caturtho; (140) taṃ nāyataṃ bodhayed... durbhīṣajyam hāsmāi bhavati; (141) kāmamaya evāyam puruṣa iti, sa yathākāmo bhavati, tat kratur bhavati, yat kratur bhavati, tat karma kurute, yat karma kurute, tat abhīsampadayate; (142) tapo dānam ārjavam ahiṃsā satya-vacanam; (143) tandri, pramādo... kāraṇyam, krodho, nāstikyam, ajñānam, mātsaryam, naiṣkārūnyam... nirvriḍatvam... uddhataṃ, asamatvam iti tāmasāni... rāgo lobho hiṃsā, ratir dviṣṭir vyāvṛtatvam irṣyā... asthiratvam... upārjanam... 'nmatamastv iti rājasāni; (144) na kaścicchnyāgāre kāmīnyaḥ pravīṣṭāḥ sprṣati; (145) sa yathā dundubher hanyamānasya na bāhyān śābdān śaknuyād grahaṇāya, dundubhes tu grahaṇena dundubhy-āghātasya vā śābdo grhītaḥ. sa yathā śankhasya dharmāyāmānasya na bāhyān śābdān śaknuyād grahaṇāya, śankhasya tu grahaṇena śankha-dhmasya vā śābdo grhītaḥ. sa yathā viṇāyai vādyamānāyai na bāhyān śābdān śaknuyād grahaṇāya, viṇāyai tu grahaṇena vinā-vādasya vā śābdo grhītaḥ; (146) āghātasya vā: tadāhanṭṛ-puruṣasya nirodhena vā; (147) agrhyaḥ, na hi grhyate; (148) na cakṣuṣā grhyate, nāpi vācā, nānyair devaiḥ tapasā karmaṇā vā; (149) etam eva viditvā munir bhavati; (150) varṇas svarah, mātrā balam, sāma santānaḥ; (151) adharā-hanuḥ pūrva-rūpam, uttarā-hanur uttara-rūpam, vāk sandhiḥ, jihvā samdhānam; (152) mārutas tūrasī caran mandraṃ janayati svaram... dvitṛaṇuḥ kantha-deṣe jihvāgra-deṣe tryaṇukaṃ ca viddhi vinirgataṃ mātṛkam evam āḥuḥ, (153) sarve svarā ghoṣavanto balavanto vaktavyā... ūsmāno 'grastā anirastā... sparśā leṣeṇā[ana]bhinihitā; (154) vācārambhaṇam vikāro nāma-dheyam; (155) tadbrahmetyavadhārayet; (156) asataḥ saj jāyata; (157) sa vā ayam ātmā brahma; (158) nāmarūpasmim asajjamānam akimcanam nānupa-tanti dukkhā; (159) samsāra-mokṣa-sthiti-bandha; (160) sac ca, tyac ca; (161) satyam eva jayate; (162) tyaktvāsangān; (163) nābhinanda maraṇam,

nābhinandeta jivitaṃ; (164) etaṃ vai taṃ ātmānaṃ viditvā, brāhmaṇāḥ put-
raīṣaṇāyās ca vittaīṣaṇāyās ca lokaiṣaṇāyās ca vuyithāya, atha bhikṣācaryaṃ
caranti; (165) tasmād brāhmaṇaḥ, pāṇḍityaṃ nirvidya bālyena tiṣṭhaset; bā-
lyam ca pāṇḍityaṃ ca nirvidya, atha muniḥ; amaunaṃ ca maunaṃ ca nirvi-
dya, atha brāhmaṇaḥ; (166) yassa gatiṃ na jānanti devāgandhabbāmanusā
khiṇāsavaṃ arahantaṃ taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇam.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ

Настоящий указатель отнюдь не является исчерпывающей библиографией вопроса и охватывает лишь цитированную литературу по упанишадам и некоторым смежным, затронутым в работе проблемам. Сюда наряду с изданиями использованных нами древнеиндийских источников (I) включены, прежде всего, публикации, целиком или в отдельных своих частях непосредственно связанные с интересующими нас аспектами изучения упанишад (II). По большей части не указываются публикации, оставшиеся нам недоступными (в указателе они обычно сопровождаются ссылками на BV; VB I; VB II). К сожалению, отнюдь не все переиздававшиеся труды были нам доступны в последнем издании, и здесь указаны лишь те издания, которые находились в нашем распоряжении. Перед отдельными названиями приводится их нумерация, принятая при цитировании; алфавитный порядок соблюдается в рамках каждого раздела, за исключением раздела I Б, где переводы источников указываются непосредственно вслед за сведениями о соответствующих изданиях текста.

I. Издания текстов и переводы источников

А. УПАНИШАДЫ

1. Aitareya upanishad. Publ. et trad. par L. Silburn, Paris, 1950 (Les upanishad, texte et traduction sous la direction de L. Renou, X).
2. The Aitareyopanishad with the bhāṣya of śrīmat Sankarācārya and its comment by śrīmat Ānandajñāna..., Poona, 1889 (ASG. 11).
3. The Atharvana upanishads with the commentary of Nārāyaṇa. Ed. by Rāmamaṃaya Tarkaratha, Calcutta, 1872—1874 (BI).
4. Bāṣkala-mantra upaniṣad, publ. et trad. par L. Renou, Paris, 1956 (Les upanishad..., XVI).
5. Beginn der Philosophie in Indien. Aus den Veden von W. Ruben, Berlin, 1955.
6. The Beginnings of Indian Philosophy, ...transl. by F. Edgerton, London, 1965.
7. Brahmabindūpaniṣad. Publ. et trad. par B. Tubini, Paris, 1952 (Les upanishad..., XII).
8. Aus Brahmanas und Upanisaden. Gedanken altindischer Philosophen. Übertr. u. eingel. v. A. Hillebrandt, Jena, 1921.
9. Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, trad. et annotée par E. Senart, Paris, 1934.
10. Brhadāraṇjakopanishad in der Madhjamādina-Recension, hrsg. und übers. von O. Böhtlingk, St.-Pbg., 1889.

11. The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, with the commentary of Sankarācārya, transl. by Swāmī Mādhavānanda, 3d ed., Calcutta, 1958.
12. Bṛhadāraṇyakopaniṣat ānandagirikṛtāṭhikāsaṃvalitaśāṃkarabhāṣyasame-
tā..., Poona, 1927 (ĀSG, 15).
13. Bṛhadāraṇyakopaniṣanmitākṣarā (śrīmannityānandamuniviracitā)...,
Poona, 1895 (ĀSG).
14. Bṛhadāraṇyakopaniṣat raṅgarāmānujaviracitaprakāśikopetā..., Poona,
1911 (ĀSG, 64).
15. The Brihad Aranyaka Upanishad, with the comm. of Sankara Acharya
and the Gloss of Ananda Giri, ed. by E. Röer, Calcutta, 1849 (BI).
16. The Brihad Aranyaka Upanishad and the comm. of Sankara Acharya
on its first chapter, transl. by E. Röer, Calcutta, 1856 (BI).
17. Brihadaranyakopaniṣad. Including original text, word by word transla-
tion, English rendering of each passage, notes, Introduction and In-
dex, ed. by Ramakrishna Math. Madras, 1945.
18. Chāgaleya upaniṣad. Publ. et trad. par L. Renou, Paris, 1959 (Les
upaniṣad..., XVII).
19. The Chhandogya upaniṣad with the commentary of Sankara Acharya
and the gloss of Ananda Giri, ed. by E. Röer, Calcutta, 1850 (BI).
20. The Chāndogya Upanishad of the Sāma Veda with extracts from the
comm. of Śankara Ācārya, transl. ...by R. Mitra, Calcutta, 1862 (BI).
21. Chāndogya-upaniṣad, trad. et annotée par E. Senart, Paris, 1930.
22. Chāndogya-upaniṣad, trad., introd. e note di V. Papesso, Bologna, 1937.
23. The Chāndogya Upaniṣad containing the original text with word-by-
word meaning, running translation and copious notes, by Swāmī Swā-
hānanda, Madras, 1956.
24. Chāndogya-upaniṣad. Versuch einer kritischer Ausgabe mit einer Über-
setzung und einer Übersicht über ihre Lehren, Diss., von W. Morgen-
roth, Jena, 1958.
25. The Chāndogyopanishat with the bhāshya of śrīmat Śankarācārya and
its commentary by śrīmat Ānandajñāna, ed. by K. Ś. Agāṣe..., Poona,
1890 (ĀSG, 14).
26. Chāndogyopaniṣat (śrīmadraṅgarāmānujamuniviracitaprakāśikopetā)...,
Poona, 1910 (ĀSG, 63).
27. Chāndogyopaniṣat (nityānandakṛtamitākṣaravyākhyāsametā)..., Poona,
1915 (ĀSG, 79).
28. Eight Upanishads. Pondicherry. Sri Aurobindo Ashram. 1953.
29. Eight Upanishads, transl. by Swāmī Gambhirānanda, vol. I—II, Cal-
cutta, 1958.
30. The Isa, Kena, Katha, Prasna, Muṇḍaka, Maṇḍukya Upanishads with
the comment of Sankara acharya and the gloss of Ananda Giri. Ed. by
E. Röer, Calcutta, 1850, (BI).
31. Iśā, Kena, Katha, Praśna, Muṇḍaka, Māṇḍūkyānandavallī, Bhrigūpani-
ṣad..., Poona, 1910 (ĀSG, 62).
32. Iśādidāśopaniṣatsaṃgraha, Bombay, 1886.
33. Iśāvāsyaupaniṣad, with the bhāshya of Śrīmat Śankarācārya and
comm. by Śrīmat Ānandādhyāna..., Poona, 1888 (ĀSG, 5).
34. Iśāvāsyaupaniṣad, with Engl. transl. and an orig. comm. by K. Chaṭṭo-
padyāya, Benares, 1916.
35. Isha upaniṣad, Sri Aurobindo, Pondicherry, 1951.
36. B e t a i R. S., Iśāvāsya upaniṣad.— A new interpretation,— JUB, vol. 32,
1963, pt 2, pp. 152—164.
37. T h i e m e P., Iśopaniṣad (Vajasaneyi-saṃhita. 40) 1—14,— JAOS,
vol. 85, № 1, 1965, pp. 89—99.
38. Kaivalyopaniṣād. Publ. et trad. par B. Tubini, Paris, 1952 (Les upani-
ṣad..., XIII).

39. *Kaṭha upanishad*. Publ. et trad. par L. Renou, Paris, 1943 (Les upanishad).
40. *R a w s o n J. N.*, *The Kaṭha upaniṣad*. An introductory study in the Hindu doctrine of God and human destiny, Oxford, 1934.
41. *Kaṭha Upanishad*. Sri Aurobindo, Pondicherry, 1952.
42. *Śrī Kāthakopanishad*, with the bhāshya of Śankarāchārya..., Poona, 1889 (ASG, 7).
43. *Kāthopanishad*. with the sanskrit text... by C. Vasu. Allahabad, 1905.
44. *Kauṣītaki upaniṣad*. Publ. et trad. par L. Renou, Paris, 1948 (Les upanishad..., VI).
45. *The Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad* with the comment of Śaṅkarānanda, ed. with an English translation by E. B. Cowell, Calcutta, 1861 (reprint, 1901) (BI).
46. *F r e n z A.*, *Kauṣītaki upanishad* — IJ, vol XI, № 2, 1968, pp. 79—129.
47. *Kena Upanishad*. Publ. et trad. par L. Renou, Paris, 1943 (Les upanishad).
48. *Kena Upanishad*. Sri Aurobindo, Pondicherry, 1952.
49. *The Kenopanishad* with the Pada and Vākya bhāshyās of Śāṅkarāchārya..., Poona, 1882 (ASG, 6).
50. *Khāndogjopanishad*, Kritisch hrsg. und übers. von O. Böhtlingk, Leipzig, 1884.
51. *La Māhā nārāyaṇa upaniṣad*. Ed. critique, avec une trad. française, une étude, des notes et en annexe *La Prāñāgnihotra upaniṣad* par J. Varenne, t. I, Paris, 1960.
52. *Mahānārāyaṇopaniṣad* (with accented text). Introd., transl., interpretation in sanscrit and critical and explanatory notes by Swami Viṅṅalananda, Madras, 1957.
53. *The Maitrāyaṇīya upaniṣad*. A critical essay with text transl. and notes, by J. A. B. van Buitenen, s'Gravenhage, 1962.
54. *Maitry upanisad*. Publ. et trad. par M-lle Esnoul, Paris, 1952 (Les upanishad..., XV).
55. *Māṇḍūkya upaniṣad* et *Kārikā de Gaudapāda*. Publ. et trad. par E. Lesimple, Paris, 1944 (Les upanishad..., V).
56. *La Māṇḍūkyopaniṣad* avec les Karikas de Gaudapada et les Commentaires de Śaṅkarācārya, Trad. M. Sauton..., Adyar — Paris, 1952.
57. *Māṇḍūkyopaniṣat ānandagirikṛtāṭīkāśaṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametā...*, Poona, 1928 (ASG). 10.
58. *Minor upanishad*. With original text, Introduction, Engl. rendering and comments. Publ. by Swami Gambhirananda, Calcutta, 1956.
59. *Mundaka upanishad*. Publ. et trad. par J. Maury; Paris; 1943 (Les upanishad).
60. *W. R a u.* *Versuch einer deutschen Übersetzung der Muṇḍaka Upaniṣad* — AS, 18—19, 1965, S. 216—226.
61. *Muṇḍakopaniṣat ānandagirikṛtāṭīkāśaṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametā...*, Poona, 1925 (ASG. 9).
62. *One hundred and eight Upanishads (Iśādyāṣṭottaraśatopaniṣad...)* with various readings. Ed by W. L. Sh. Pansikar, Bombay, 1913.
63. *Oupnek'hat, id est secretum tegendum, opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam, et philosophicam doctrinam, e quattuor sacris Indorum libris Rak Beid, Djejr Beid, Sam Beid, Athrban Beid excerptam; ad verbum e persico idiomate, sansceticis vocabulis intermixto in latinum conversum... studio et opera Anquetil Duperron Indicopleustae, vol. 1—2, Argentoratis, 1801—1802.*
64. *Praśna upaniṣad*. Publ. et trad. par J. Bousquet, Paris, 1948 (Les upanishad..., VIII).
65. *Praśnopaniṣat ānandagiriviracitāṭīkāśaṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametā...*, Poona, 1922 (ASG, 8).

66. The Principal upaniṣads. Ed with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan, London, 1953.
67. Sechzig Upanishads des Veda. Aus dem Sanskrit übers. und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von P. Deussen, 3. Aufl., Leipzig, 1938.
68. Sirr-i-Akbar (Sirr-ül-Asrar). The oldest translation of the Upanishads from Sanskrit into Persian by Dara-Shukoh, son of the emperor Shah-Jahan,, ed. by Dr. Tara Chand and S. M. Reza Talali Naini, Tehran, 1957.
69. Die Svetāśvatara upaniṣad, Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren v. R. Hauschild, Leipzig, 1927.
70. Svetāśvatara upaniṣad. Publ. et trad. par A. Silburn, Paris, 1948 (Les upanishad..., VII).
71. R a u W., Versuch einer deutschen Übersetzung der Śvetāśvatara-Upaniṣad, — AS. 1—2, 1964, S. 25—46.
72. The Taittiriya and Aitareya Upanishads, with the comm. of Sankara Acharya and the Gloss of Ananda Giri, ed. by E. Röer, Calcutta, 1850 (B1).
73. The Taittiriya, Aitareya, Svetāśvatara, Kena, Íśa, Katha, Praśna, Mundaka and Mandukya Upanishads, transl... by E. Röer, Calcutta, 1853 (B1).
74. Taittirīya upaniṣad. Publ. et trad. par E. Lesimple, Paris, 1948 (Les upanishad..., IX).
75. Taittirīyopaniṣat ānandagirikṛtaṭikāśaṃvalitaśaṃkarabhāṣyopetā..., Poona, 1922 (ĀSG, 12).
76. The Ten Principal Upanishads. Put into English by Shree Purohit Swami and W. A. Yeats, 2 ed., London, 1952.
77. Textes sanscrits choisis et présentés par J. Varenne, Aix-en-Provence, 1966.
78. The Thirteen principal Upanishads transl. from the Sanscrit with an outline of the philosophy of the Upanishads and an annot. bibliography by R. E. Hume, Oxford, 1921 (2 ed. 1949).
79. Thirty two upanisads with dipikās by śhrīmad Nārāyaṇa and Shankarānanda. Ed. by pandits at the Anandāśrama, publ. by H. N. Apte, Poona, 1895. (ĀSG. 29).
80. L'Upaniṣad du Grand Araṇyaka (Brihadāraṇyakopaniṣad), trad. pour la première fois du sanskrit en français par A. F. Herold, Paris, 1894.
81. Les Upanishads. Morceaux choisis par P. Salet, Paris, 1920.
82. The Upanishads, transl. by F. Max Müller, pt. I—II, Oxford, 1900.
83. The Upanishads, transl. into English with a preamble and arguments by G. R. S. Mead and J. Ch. Chattopādhyāya, Madras, 1930.
84. The Upanishads — Breath of the Eternal. Transl. by Svami Prabhavananda, Hollywood, 1947.
85. The Upanishads, ...transl. by Swami Nikhilananda, vol. I—IV, London, 1951—1959.
86. The Upanishads with the text in Sanskrit-Devanagari, an Engl. transl. of it and Sri Sankara's commentary by S. Sitarama Sastri, vol. 1—5, Madras, 1898—1901.
87. Die Weisheit der Upanischaden. Eine Auswahl aus den ältesten Texten, aus dem Sanskrit übers. und erläutert v. J. Hertel, München, 1921.
88. Wiedza tajemna wed indyjskich. Upaniszady. Czhandogja, Kena, Katha, Brihadaranjaka, Íśa, Paramahansa, Kaiwalja, Nrisimha. Z sanskrytu przełożył S. F. Michalski, Warszawa, Kraków, [1913].
89. Б а л ь м о н т К. Д., Зовы древности, Берлин, 1923, стр. 141—160 (Кат)
90. Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина, М., 1964.

91. Джонстон В., Отрывки из Упанишад, — ВФП, кн. I (31), 1896, стр. 1—34.
92. Древнеиндийская философия. Начальный период, М., 1963.
93. Основы Упанишад. Сборник выдержек, афоризмов, изречений, текстов из «Упанишад», священных индусских книг, СПб., 1909.
94. Победа над смертью (Катха-Упанишад), пер. с англ. и излож. П. А. Булаше, М., 1912.
95. Упанишады. Пер. с санскрита, предисл. и комм. А. Я. Сыркина, М., 1967.
96. Чхандогья упанишада. Пер. с санскрита, предисл. и комм. А. Я. Сыркина, М., 1965.

Б. Другие древнеиндийские источники ¹

97. *Ātmabodhaḥ. Self knowledge. An English translation of Śaṅkarācārya's Ātmabodha with notes, comments and Introduction by Swāmi Nikhīlānanda, Madras, 1947 (2 ed., Madras, 1963).*
98. *The Aitareya āraṇyaka, ed. from the mss, in the India office and the library of the Royal Asiatic Society with introd. transl. notes, indexes and an appendix... by A. B. Keith, Oxford, 1909.*
99. *Aitareya āraṇyaka with the comm. of Sāyana Achārya, Calcutta, 1876 (B1).*
100. *The Aitareya brahmanam of the Rigveda. Ed. transl. and explained by M. Haug, vol. I—II, London, 1863.*
101. *Āṅguttara-nikāya, ed. by R. Morris, E. Hardy, vol. 1—5, London, 1883—1900.*
102. *Arthasastra of Kautilya, rev. et ed. by R. Shama Sastri, Mysore, 1919.*
103. Артхашастра или наука политики. Пер. с санскрита, М.—Л., 1959.
104. *Āśvalāyana gṛhyasūtra, — Indische Hausregeln, v. A. Stenzler, I. Āśvalāyana, Leipzig, 1864.*
105. *Atharvaveda saṅhitā, ed. by Sewaklāl Karsandās, Bombay, 1884.*
106. *Atharva-veda saṅhitā, transl. with a critical and exegetical comm. by W. D. Whitney, I—II, Cambridge, Mass., 1905.*
107. *Bādarāyaṇa. The Brahma Sūtra. The philosophy of spiritual life transl. with an introd. and notes by S. Radhakrishnan, London, 1960.*
108. *Bādarāyaṇa's Brahma-Sūtra with Śaṅkarācāryas commentary. Transl. into Engl. by V. M. Apte, Bombay, 1960.*
109. *The Bhagavadgītā. With an introductory essay, Sanskrit text, Engl. transl. and notes by S. Radhakrishnan, London, 1948.*
110. *Chāndogyabrāhmanam, with the commentaries of Guṇaṇiṣṇu and Sāyana, ed. by D. Bhattacharya, Calcutta, 1958.*
111. *The Dhammapada, with introductory essays, Pali text, Engl. transl. and notes by S. Radhakrishnan, London, 1954.*
112. Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарий В. Н. Топорова, М., 1960.
113. *The Dīgha nikāya, ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, vol. I—III, London, 1890—1911.*
114. *Dialogues of the Buddha, transl. by T. W. Rhys Davids, pt I—III, London, 1910—1923.*
115. *Gitagovinda Jayadevae poetae indici drama lyricum... rec... Chr. Lassen, Bonnae, 1836.*
116. *The Gita-govinda of Jayadeva, ed. by M. R. Telang and W. L. Pansikar, Bombay, 1904.*
117. *Le Gītālakāra. L'ouvrage original de Bharata sur la musique, ed. par A. Daniélou et N. R. Bhatt, Pondichéry, 1959.*

¹ В этом разделе переводы отдельных источников указываются вслед за сведениями о соответствующих изданиях текста.

118. The *Gṛhya-Sūtras*. Rules of Vedic domestic ceremonies, transl. by H. Oldenberg, M. Müller, vol. I—II, Oxford, 1892.
119. *Jaiminiya-brahmana* of the Samaveda, ed. by R. Vira and L. Chandra, Nagpur, 1954. (=Talavakāra upaniṣad-brāhmaṇa).
120. *Kamasutra* by Sri Vatsyayana Muni, ed by D. Goswami, Benares, 1912.
121. The *Khuddaka-pāṭha* together with its commentary *Paramatthajotikā*, ed. by H. Smith, London, 1915.
122. The *Mahabharata*. An epic poem written by the celebrated Veda Vyāsa rishi, vol. 1—4, Calcutta, 1834—1839.
123. The *Mahābhārata*, for the first time crit. ed. by V. S. Sukthankar, vol. 1—19, Poona, 1933—1966.
124. *Махабхарата II*. Бхагавадгита. Буквальный и литературный перевод, введ. и прим. Б. Л. Смирнова, изд. 2, Ашхабад, 1960.
125. *Махабхарата V*. Мокшадхарма, пер. пред., прим. Б. Л. Смирнова, ч. I—II, Ашхабад, 1961.
126. *Махабхарата VII*, ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Пер., послесл., прим. Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1963.
127. The *Majjhima-nikāya*, ed. by V. Trenckner, vol. I, London, 1888.
128. *Mānava Dharma-Śāstra*. The code of Manu. Critically ed. by J. Jolly, London, 1897.
129. *Законы Ману*. Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным, М., 1960.
130. The *Panchatantra*, text of Purnabhadra, ed. J. Hertel. Harvard Oriental Series, XI—XII, Cambridge, Mass., 1908—1912.
131. *Панчатантра*. Пер. с санскрита и прим. А. Я. Сыркина, М., 1958.
132. Aufrecht Th., *Die Hymnen des Ṛigveda*, I—II t., 3 Aufl, Berlin, 1955.
133. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übers.* v. K. F. Geldner, t. I—IV, Cambridge, Mass., 1951—1957.
134. *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki brāhmaṇas of the Rigveda*, transl. by A. B. Keith, Cambridge, Mass., 1920.
135. *Samyutta-nikāya*, pt I. *Sagātha-vagga*; pt II. *Nidāna-vagga*; pt V. *Mahā-vagga*, ed. by L. Feer, London, 1884—1898.
136. *Saṅgita-Makaranda* of Nārada, ed. by M. R. Telang, Baroda, 1920.
137. *Śatapatha Brāhmaṇa*, ed. by A. Weber, Berlin, London, 1855 (reprint — Leipzig, 1924).
138. *Satapatha Brahmana*, transl. by J. Eggeling, Oxford, 1882—1900 (Sacred books of the East, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV).
139. The *Sutta-nipāta*, new ed. by D. Andersen and H. Smith, London, 1913.
140. The *Taittirīya, āraṇyaka* of the Black Yajurveda. With the comm. of Śāyanāchārya, ed. by R. Mitra, Calcutta, 1872 (BI).
141. The *Taittirīyāraṇyaka*, with the comm. of B. Miśra, ed. by A. M. Śāstri and Rangāchārya, vol. 1—3, Mysore, 1900—1902.
142. The *Taittirīya Brāhmaṇa*, Mysore, 1908.
143. *Die Taittirīya-Saṃhitā*, hrsg. v. A. Weber, Th. I—II, Leipzig, 1871—1872 (=Indische Studien. Bd XI—XII).
144. The *Veda of the Black Yajus school* entitled *Taittirīya Saṃhitā*, transl. by A. B. Keith, pt 1—2, Cambridge, Mass., 1914.
145. *Textes des purāṇa sur la theorie musicale*, ed. par A. Daniélou et N. R. Bhattacharya, vol. II, Pondichéry, 1959.
146. *Tripurā-rahasya (jñānakhandā)*. English translation and a comparative study of the process of individuation by A. U. Vasavade, Varanasi, 1965.
147. The *Vājasaneyi-Saṃhitā* in the *Mādhyandina* and the *Kānva Śākhā* with the comm. of Mahidhara. ed. by A. Weber, Berlin, London, 1852.
148. The *Vinaya-pitakam*, ed. by H. Oldenberg, vol. I, The *Mahāvagga*, London, 1879.

149. Vinaya texts, transl. by T. W. Rhys Davids, pt I, Oxford, 1882.
150. The Visuddhi-magga of Buddhaghosa, ed. by C. A. F. Rhys Davids, vol. I—II, London, 1920—1921.
151. Yājñavalkya saṃhitā, — The Dharma śāstra texts, vol. I, Calcutta, 1908.
152. The Yogasūtras of Patañjali with the scholium of Vyāsa and the commentary of Vācaspati-miśra, ed. by R. S. Bodas, Poona, 1917.

II. Исследования

153. Абхедананда, Самопознание (Atma-Jnana), Пг., 1917.
154. Алиев Г. Ю., Персоязычная литература Индии, М., 1968.
155. Аникеев Н. П., О материалистических традициях в индийской философии, М., 1965.
156. Барт А., Религии Индии, М., 1897.
157. Бонгард-Левин Г. М., Некоторые черты сословной организации в ганах и сангхах древней Индии, — КИ, стр. 109—132.
158. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф., Древняя Индия, М., 1969.
159. Бродов В. В., Индийская философия нового времени, М., 1967.
160. Брунгофер Г., Философия древнейшей Индии, — «Научное обозрение», год 1-й, 1894, № 36, стр. 1121—1129; № 37, стр. 1153—1163.
161. Выготский Л. С., Психология искусства, М., 1968.
162. Гагеман К., Игры народов, вып. I, Индия, Пг., 1923.
163. Гринцер П. А., Древнеиндийская проза (обрамленная повесть), М., 1965.
164. Дейссен П., Веданта и Платон в свете кантовской философии, М., 1911.
165. Джонстон В. В., Новый перевод Упанишад (P. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig, 1897), — ВФП, год XI, кн. I, (51), 1900, стр. 31—42.
166. Елизаренкова Т. Я., К вопросу о лингвистическом аспекте перевода «Ригведы», — ИКДИ, стр. 101—117.
167. Ельмслев Л., Можно ли считать, что значения слов образуют структуру, — «Новое в лингвистике», вып. II, М., 1962, стр. 117—136.
168. Иванов В. В., Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции, — ИК, стр. 85—94.
169. Иванов В. В., Топоров В. Н., Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1965.
170. История Индии в средние века, М., 1968.
171. История индийских литератур, под ред. д-ра Нагендры, М., 1964.
172. Кабир Х., Индийская культура, М., 1963.
173. Кавирадж Н., Национально-освободительное движение в Бенгалии, М., 1956.
174. Кальянов В. И., Об изучении санскрита в Советском Союзе, — «Вестник ЛГУ», № 8, серия истории, языка и литературы, вып. 2, 1957, стр. 23—36.
175. Кожевников В., Индийский аскетизм в до-буддийский период, Сергиев посад, 1914.
176. Комаров Э. Н., Рам Мохан Рай — просветитель и провозвестник национального движения в Индии, — ОФМИ, М., 1962, стр. 5—65.
177. Косамби Д., Культура и цивилизация древней Индии, М., 1968.
178. Кутасова И. М. (рец.), Брихадараньяка упанишада, М., 1964, — «Вопросы философии», 3, 1965, стр. 180.
179. Леви-Брюль Л., Первобытное мышление, М., 1930.
180. Леви-Брюль Л., Сверхъестественное в первобытном мышлении, М., 1937.
181. Лекомцев Ю. К., Глоссематическая теория лингвистических оппо-

- зний и теория различения в семантике и дескриптивной семиотике, УЗТ, вып. 236, 1969, стр. 434—459.
182. Литман А. Д., Философская мысль независимой Индии, М., 1966.
 183. Литман А. Д., Философские взгляды Рабиндраната Тагора, — «Рабиндранат Тагор. К столетию со дня рождения», М., 1961, стр. 85—116.
 184. Луния Б., История индийской культуры с древних веков до наших дней, М., 1960.
 185. Минаев И. П., Очерк важнейших памятников санскритской литературы, — ИТРИФ, стр. 9—50.
 186. Мюллер М., Шесть систем индийской философии, М., 1901.
 187. Неру Д., Открытие Индии, М., 1955.
 188. Ольденбург Г., Будда. Его жизнь, учение и община, М., 1905.
 189. Ольденбург С. Ф., Буддийские легенды и буддизм, — ИТРИФ, стр. 228—236.
 190. Ольденбург С., Индийская литература, — «Литература Востока», вып. I, Пг., 1919, стр. 7—23.
 191. Осипов А., Краткий очерк истории Индии до X века, М., 1948.
 192. Петров П., О Упанишадах, издаваемых в Париже г. Полеем, — «Журнал Министерства народного просвещения», ч. 15, 1837, № IX, сентябрь, стр. 536—544.
 193. Пятигорский А. М., О психологическом содержании учения раннего буддизма, — УЗТ, вып. 201, 1968, стр. 170—211.
 194. Радхакришнан С., Индийская философия, т. I—II, М., 1956—1957.
 195. Розенберг О. О., Проблемы буддийской философии, Пг., 1918.
 196. Рой М., История индийской философии. Греческая и индийская философия, М., 1958.
 197. Смирнов Б. Л., Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты», — «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3, Улан-Удэ, 1968, стр. 14—21.
 198. Сыркин А. Я., «Атмабодха», — ИТСИ, стр. 174—184.
 199. Сыркин А. Я., Заметки о снятии противопоставления «живое — неживое», — ЛШ III, стр. 8—10.
 - 199а. Сыркин А. Я., Заметки о стилистике ранних упанишад, — Вестник древней истории», 1971, № 2, стр. 93—101.
 200. Сыркин А. Я., К оценке некоторых индуистско-буддийских параллелей, — «Terminologia Indica», I, Tartu, 1967, стр. 41—51.
 201. Сыркин А. Я., К проблеме синестезии в индийской эстетике (об одном сравнении в «Брихадараньяка упанишаде»), — сб. «Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока», М., 1964, стр. 62—67.
 202. Сыркин А. Я., К различению «относительного» и «абсолютного» в индуистских текстах, — УЗТ, вып. 198, 1967, стр. 39—44.
 203. Сыркин А. Я., К систематизации некоторых понятий в санскрите, — сб. «Семиотика и восточные языки», М., 1967, стр. 146—164.
 204. Сыркин А. Я., К толкованию Chāndogya upaniṣad, I.12.— «Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона», М., 1968, стр. 463—469.
 205. Сыркин А. Я., О некоторых закономерностях в содержании ранних упанишад, — ИД, стр. 105—118.
 206. Сыркин А. Я., О сравнительной вероятности некоторых типологических параллелей, ЛШ III, стр. 12—17.
 207. Сыркин А. Я., Противопоставление варн в упанишадах, — КИ, стр. 86—96.
 208. Сыркин А. Я., Система отождествлений в Чхандогья упанишаде, — УЗТ, вып. 181, 1965, стр. 276—283.
 209. Сыркин А. Я., Упанишады в прошлом и настоящем, — «Азия и Африка сегодня», 6, 1969, стр. 38—39.

210. Сыркин А. Я., Упанишады: некоторые итоги и проблемы исследования, — «Народы Азии и Африки», 3, 1969, стр. 151—158.
211. Сыркин А. Я., «Черное солнце», — КСИНА, 80, 1965, стр. 20—32.
212. Сыркин А. Я., Числовые комплексы в ранних упанишадах, — УЗТ, вып. 236, 1969, стр. 76—85.
213. Сыркин А. Я., Топоров В. Н., О триаде и тетраде, — ЛШ III, стр. 109—119.
214. Тагор Р., Творчество жизни (Садхана), М., 1917.
215. Топоров В. Н., Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений, — УЗТ, вып. 181, 1965, стр. 221—230.
216. Топоров В. Н., К анализу нескольких поэтических текстов. III. Об одном примере звукового символизма (Ригведа X. 125), — «Poetics», II, Warszawa, 1966, стр. 75—77.
217. Топоров В. Н., К предыстории двух архаичных концепций, — ЛШ III, стр. 128—137.
218. Топоров В. Н., К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок), — УЗТ, вып. 198, 1967, стр. 84—99.
219. Трубецкой С. Н., Основания идеализма, — ВФП, год VII, кн. 4 (34), 1896, стр. 552—578.
220. Тэйлор Э., Первобытная культура, М., 1939.
221. Фёрс Дж., Техника семантики, — «Новое в лингвистике», вып. II, М., 1962, стр. 72—97.
222. Чанана Д. Р., Рабство в древней Индии, М., 1964.
223. Чаттерджи С. и Датта Д., Введение в индийскую философию, М., 1955.
224. Чаттопадхьяя Д., История индийской философии, М., 1966.
225. Чаттопадхьяя Д., Локаята даршана. История индийского материализма, М., 1961.
226. Шастри Д. Н., Вклад Ф. И. Щербатского в развитие индийской философии, — КСИНА, 28, 1958, стр. 76—80.
227. Шредингер Э., Что такое жизнь с точки зрения физики?, М., 1947.
228. Штернберг Л. Я., Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.
229. Щербатской Ф. И., К истории материализма в Индии, — ИТРИФ, стр. 246—253.
230. Щербатской Ф. И., Теория поэзии в Индии, — ИТРИФ, стр. 271—299.
231. Щербатской Ф. И., Философское учение буддизма, Пб., 1919.
232. Эрман В. Г., Изучение древней Индии в Ленинграде, — УЗИВАН, т. 25, 1960, стр. 150—161.
233. A begg E., Indische Traumtheorie und Traumdeutung, — AS, 1—4, 1959, стр. 5—34.
234. Aggawala V. S., India as known to Panini, Allahabad, 1953.
235. Al-George S., Le mythe de l'ātman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne, — «Revue des études Indoeuropéennes», t. 4, fasc. 1—2, 1947, стр. 227—246.
236. Alsdorf L., Contributions to the textual criticism of the Kāṭhōpaniṣad, — ZDMG, Bd 100, 1950, стр. 621—637.
237. Altekar A. S., The position of women in Hindu civilisation. From prehistoric times to the present day, Delhi, 1962.
238. Die altindische Philosophie nach den Grundworten der Upanishads... übers. v. P. Deussen... Commentar v. E. te Peerdt, Jena, 1914.
239. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure. Textes inédits, — «Mercure de France», fevr. 1964, стр. 243—262.
240. Anjaneyulu M. S. R., The Buddha and upaniṣadic thought, — AP, vol. 38, 1967, № 6, стр. 252—255.

241. Antoine R., Religious symbolism in the Kauṣītaki upaniṣad,— JOIB, vol. 4, № 4, 1955, cрp. 330—337.
242. Archer U. C., Classical Indian music theory and synaesthesia,— TMKB, cрp. 288.
243. Auboyer J., La vie publique et privée dans l'Inde ancienne, fasc. VI, Paris, 1955.
244. Baktay E., Die Kunst Indiens, Budapest, 1963.
245. Barnett L. D., The Genius: A study on Indo-European psychology, — JRAS, 1924, cрp. 731—748.
246. Barnett L. D., Some notes on the history of the religion of love in India, — «Transactions of the 3rd International Congress for the history of religions», vol. II, Oxford, 1908, cрp. 48—49.
247. Barua B., A history of pre-buddhistic Indian philosophy, Calcutta, 1921.
248. Barua B. M., The role of Buddhism in Indian life and thought, — IC, vol. 13, № 2, 1946, cрp. 97—109.
249. Barua B. M., Upaniṣā-upaniṣad, — IC, vol. 2, № 3, 1936, cрp. 593—594.
250. Basham A. L., The wonder that was India, London, 1954.
251. Belvalkar S., Ranade R., History of Indian Philosophy, vol. II, Poona, 1927.
252. Bergaigne A., La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, t. I—III, Paris, 1878—1883.
253. Bernhart J., Die philosophische Mystik des Mittelalters, München, 1922.
254. Bhandarkar R. C., Vaiṣṇavism, Saivism and minor religious systems, Strassburg, 1913.
255. Bhattacharjee U. Ch., The home of the Upanishads, — IA, vol. 57, 1928, cрp. 166—173, 185—189.
256. Bhattacharjee U. Ch., Pre-upaniṣadic teachers of Brahmanvidyā,— IHQ, vol. 3, № 2, 1927, pp. 307—314.
257. Bhattacharjee U. Ch., The Upaniṣadic scholar, — IHQ, vol. 3, № 3, 1927, cрp. 443—451.
258. Bhattacharya V., Chandas, — «Journal of the Ganganath Jha research Institute», I, № 2, 1944 (VB I, 83).
259. Bhattacharya V., A linguistic note on the Maṇḍūkya Upaniṣad,— IHQ, vol. 17, № 1, 1941, cрp. 89—91.
260. Biardeau M., Ahaṁkāra, the ego principle in the Upaniṣad, — CIS, № 8, 1965, cрp. 62—84.
261. Blackwood R. T., Neti, neti — epistemological problems of mystical experience, — PEW, vol. 13, № 3, 1963, cрp. 201—210.
262. Bloch A., Wissenschaftliche Ausdrucksweise in archaischen Texten? — MIMR, cрp. 143—152.
263. Bloomfield M., The mind as wish-car in the Veda — JAOS, vol. 39, pt 4, 1919, cрp. 280—282.
264. Bloomfield M., The religion of the Veda, New York, 1908.
265. Bodas M. R., A brief survey of the Upanishads, — JBRRAS, vol. 22, 1905, cрp. 67—80.
266. Böhlingk O., Bemerkungen zu einigen Upanishaden, — BVKSGW, Bd 49, 1897, cрp. 78—93.
267. Böhlingk O., Über prāṇa und apāna, — ZDMG, Bd 55, 1901, cрp. 518.
268. Bosch F., The Golden germ. An introduction to Indian symbolism, 's-Gravenhage, 1960.
269. Bosch F., Pratiṣṭhā symbols, — «Pratidānam», Hague — Paris, 1968, cрp. 533—538.
270. Bose A. C., Four currents in Indian spiritual history, — PrBh, vol. 41, aug. 1936 (VB, I, 174).

271. Brough J., Some Indian theories of meaning, — «Transactions of the Philological Society», Oxford, 1953, cрp. 161—176.
272. Brown G. W., Human body in the Upanishads, Jubbulpore, 1921 (BV, 102).
273. Brown G. W., Prāṇa and Apāna, — JAOS, vol. 39, pt 2, 1919, cрp. 104—112.
274. Brown W. N., The metaphysics of the truth act (satyakriyā), — MIMR, cрp. 171—177.
275. Brown W. N., The sources and nature of pūrūṣa in the Puruṣasūkta (Rigveda 10. 91), — JAOS, vol. 51, № 2, 1931, cрp. 108—118.
276. Brown W. N., Theories of creation in the Rig Veda, — JAOS, vol. 85, № 1, 1965, cрp. 23—34.
277. Bucca S., Word order and its stylistic value in the Iṣopaniṣad, — «Prof. P. K. Gode Commemor. volume», Poona, 1960, cрp. 34—36 (VB, II, 705).
278. van Buitenen J. A. B., Dharma and Mokṣa, — PEW, vol. 7, № 1—2, 1957, cрp. 33—40.
279. van Buitenen J. A. B., Kapyāsam Puṇḍarikam, — BDCRI, vol. 18, 1957, cрp. 336—343.
280. van Buitenen J. A. B., Notes on akṣara, — BDCRI, vol. 17, 1955, cрp. 204—215.
281. Caland W., Zur Exegese und Kritik der rituellen Sutras, — ZDMG, Bd 51, 1897, cрp. 128—137; Bd 55, 1901, cрp. 261—266; Bd 56, 1902, cрp. 551—558.
282. Cambridge history of India, vol. I, Cambridge, 1922.
283. Carpani E. G., Chāndogya and Bṛhadāraṇyaka Upaniṣads (philosophical notes), — WCV, cрp. 29—33.
284. Carpani E. G., Iṣā-upaniṣad (11—14), — IC, vol. 3, № 1, 1936, cрp. 222—223.
285. Carpani E. G., A note on the Chāndogya-upaniṣad (VIII.13.1), — IC, vol. 3, № 3, 1937, cрp. 545—547.
286. Carpani E. G., A philosophical index to the Chāndogya-upaniṣad, — IC, vol. 4, 1937, cрp. 130—136; vol. 6, 1939.
287. Carpani E. G., Psychology of dream-phenomena in Vedic philosophy, — BhV, vol. 9, 1948, cрp. 90—103.
288. Carpani E. G., A sanskrit index to the Chāndogya Upaniṣad (with references to other Sanskrit texts), — IA, vol. 1, 1938—1939, cрp. 181—187; vol. 2, 1939—1940, cрp. 611—619; vol. 3, 1940—1941, cрp. 232—234.
289. Cassirer E., The philosophy of symbolic forms, vol. 11, Mythical thought, New Haven, 1955.
290. Chaitanya K., A new history of Sanskrit literature, Bombay, 1962.
291. Chakravarti S. Ch., The Philosophy of the Upanishads, Calcutta, 1935.
292. Challaye F., Les philosophes de l'Inde, Paris, 1956.
293. Divan Chand, Short studies in the Upanishads, Allahabad, 1948.
294. Charpentier J., Brahman. Ein sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung, I—II, Uppsala, 1932.
295. Charpentier J. (peu.), M. H. Harrison. Hindu monism and pluralism, Oxford, 1932, — BSOS, vol. 7, pt 3, 1934, cрp. 675—676.
296. Charpentier (peu.), J. N. Rawson. The Kāṭha upaniṣad, Oxford, 1934, — BSOS, vol. 7, pt 4, 1935, cрp. 962—965.
297. Charpentier J. (peu.), M. Sirkar. Hindu mysticism according to the Upaniṣads, London, 1934, — BSOS, vol. 7, pt 4, 1935, cрp. 965—966.
298. Chatterji B. K., The Upaniṣads and image-worship — «Kalyāṇa-Kalpa-Taru», X, № 7, 1944 (VB, I, 49).
299. Chatterji J. C., The significance of the phrase «ya evam veda» in the Upaniṣads, — JAOS, vol. 50, № 3, 1930, cрp. 323.

300. Chatterji M. K., Aldous Huxley and Indian thought, — VK, август, 1945 (VB, I, 342).
301. Chattopadhyaya B. K., The Upanishads and Vedic rituals, — «The Calcutta review», vol. 154, № 3, 1960, стр. 212—216.
302. Chattopadhyaya B. K., The Upanishads and Vedic sacrifices, — JAS, vol. 17, 1951, № 3, стр. 185—190 (то же: «Journal of the Bihar Research Society», vol. 44, 1958, pt 3—4, стр. 129—136).
303. Chaudhuri J. B., The position of women in the Vedic ritual, Calcutta, 1956.
304. Chinmaya swami R., Discourses on Kathopanishad, Delhi, 1955.
305. Cluckhohn C., Myths and rituals. A general theory, — «Harvard Theological Review», vol. 35, № 1, 1942, стр. 45—79.
306. Coomaraswamy A., The Sun-kiss, — JAOS, vol. 60, 1940, № 1, стр. 46—67.
307. Coomaraswamy A., The transformation of nature in art, New York, 1956.
308. The Cultural heritage of India, vol. I, Calcutta, 1958.
309. Dambuyant M., Le matérialisme dans l'Inde ancienne, — «Pensées», № 92, 1960, стр. 89—98.
310. Dandekar R. N., Indian pattern of life and thought — a glimpse on its early phases, — IAC, vol. VIII, № 1, 1959, стр. 47—59.
311. Daniélou A., Le polythéisme hindou, [s. l.], 1960.
312. Daniélou A., Les quatre sens de la vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle, Paris, 1963.
313. Dasgupta S. N., Hindu mysticism, New York, 1959.
314. Dasgupta S., A History of Indian philosophy, vol. I—II, Cambridge, 1922—1932.
315. Dasgupta S. N., Indian idealism, Cambridge, 1933.
316. Dasgupta S. N., De S. K., A history of Sanskrit literature. Classical period, vol. I, Calcutta, 1947.
317. De S. K., Aspects of Sanskrit literature, Calcutta, 1959.
318. De Smet R. V., Persona, Anima, Ātman, — «Philosophical Quarterly», vol. 30, № 4, 1958, стр. 251—260.
319. Delbrück B., Die altindische Wortfolge aus dem Śatapathabrāhmaṇa, Halle, 1878.
320. Desai G., Quintessence of the Upanishads. A simple exposition of Hindu philosophy and the secrets of the Vedas, Bombay, [s. a.].
321. Desai M. R., The allegory in the Kena Upaniṣad, — «Oriental Thought», 6, 1962, стр. 41—46.
322. Desai S. G., The later Upaniṣads. A study, — JUB, vol. 22, pt 2, 1963, стр. 127—151.
323. Deussen P., Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's, Leipzig, 1907.
324. Deussen P., Outlines of Indian philosophy. With an appendix: On the Philosophy of the Vedānta and its relation to occidental metaphysics, Berlin, 1907.
325. Deussen P., Die Philosophie der Upanishad's Leipzig, 1920.
326. Deussen P., The System of the Vedānta, Chicago, 1912.
327. Deussen P., Über die Chronologie der Upanishad Texte, — «Transactions of the 3rd International Congress for the history of religions», vol. II, Oxford, 1908, стр. 19—24.
328. Devasthali G. V., Bhagavad-gītā and Upaniṣads, — «Sarūpa-bhārati or the homage of indology, being the Dr. Lakshman Sarup memorial volume», Hoshiarpur, 1954, стр. 132—142.
329. Dhonde S. Y., Simile in the Upaniṣads, — «Sangameshwar College Journal», vol. I, № 1 (VB, II, 166).
330. Dhorme E., Les religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris, 1945.

331. Divakar E. R., *Woman in the Upanishads*, — PrBh, vol. 59, 1954 (VB, II, 469).
332. Divanji P. C., *Ātman and the terms allied to it in the Bhagavadgītā*, — JOIB, vol. 11, № 2, 1961, crp. 157—165.
333. Divanji P. C., *Brahma-Ākāśa equation, its origin and development*, — BhV, vol. 9, 1948, crp. 148—173.
334. Dumézil G., *Les trois fonctions dans le R̥gveda et les dieux de Mitani*, — «Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Acad. Royale de Belgique», 5 ser., t. 47, № 6—7, 1961, crp. 265—298.
335. Dumont L., *World renunciation in Indian religions*, — CIS, № 4, 1960, crp. 33—62.
336. Dumont P. E., *The meaning of prāṇa and apāna in the Taittirīya-Brahmaṇa*, — JAOS, vol. 77, 1957, crp. 46—47.
337. Dumont P. E., *Rejoinder*, — JAOS, vol. 78, 1958, crp. 54—56.
338. Dutt C. C., *Sri Aurobindo and the Isha Upanishad*, — «Sri Aurobindo mandir. Second annual», Calcutta, 1943, crp. 186—211.
339. Eberhardt P., *Der Weisheit letzter Schluss. Die Religion der Upanishads im Sinne gefasst*, Jena, 1912.
340. Edgerton F., *Prāṇa and apāna*, — JAOS, vol. 78, 1958, crp. 51—54.
341. Edgerton F., *Sources of the philosophy of the Upanishads*, — JAOS, vol. 36, 1916 (BV, 214).
342. Edgerton F., *Studies in the Veda. 4. Chāndogya Upaniṣad, 6.2*. — JAOS, vol. 35, 1915, crp. 240—247.
343. Edgerton F., *Surrejoinder*, — JAOS, vol. 78, 1958, crp. 56—57.
344. Edgerton F., *The Upanishads: what do they seek and why?* — JAOS, vol. 49, 1929, crp. 97—121.
345. Edinger E. F., *Trinity and quaternity*, — AVKAP, crp. 16—29.
346. Eliade M., *Methodological remarks on the study of religious symbolism*, — «The history of religions. Essays in methodology», Chicago, 1959, crp. 96—107.
347. Eliade M., *Schamanismus und archaische Extasentechnik*, Stuttgart, 1957.
348. Eliade M., *Time and eternity in Indian thought*, — «Spirit and nature. Papers from the Eranos yearbooks», vol. III, New York, 1957, crp. 173—200.
349. Eliade M., *Trattato di Storia delle religioni*, Torino, 1954.
350. Eliade M., *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, 1944.
351. «T. S. Eliot» — *Papers and proceedings of a seminar*, Bombay, 1965.
352. Esnoul A. M., *Notes sur quatre upaniṣad*, — MIMR, crp. 279—288.
353. Esnoul A. M., *Les songes et leur interprétation dans l'Inde*, — «Les songes et leur interprétation», Paris, 1959, crp. 207—247.
354. Ewing A. H., *The Hindu conception of the functions of breath*, — JAOS, vol. 22, 1901, crp. 249—308.
355. Faddegon B., *The catalogue of sciences in the Chāndogya Upaniṣad (VII.1.2)*, — AO, vol. 4, 1925, crp. 42—54.
356. Faddegon B., *Ritualistic dadaism*, — AO, vol. 5, 1927, crp. 177—196.
357. Falk M., *Nairātmya and karman*, — IHQ, vol. 16, 1940, crp. 429—464.
358. Falk M., *Sat and asat*, — «14-th All India Oriental Conference. Summary of papers», Darbhanga, 1948 (VB, II, 568).
359. Falk M., *Upāsana et upaniṣad*, — RO, t. 13, 1937, crp. 129—158.
360. Farquhar S. N., *An outline of the religious literature of India*, Oxford, 1920.
361. Farquhar S. N., *A primer of hinduism*, Oxford, 1914.
362. Filliozat J., *Les sciences dans l'Inde ancienne*, Paris, 1955.
363. Fišer I., *Indian erotics of the oldest period*, Praha, 1966.
364. Formichi C., *On the real meaning of the dialogue between Yājñā-*

- valkya and Maitreyī, — «Indian studies in honor of C. R. Lanman», Cambridge, Mass., 1929, cрp. 75—77.
365. Foy W., Über des indische Yoni-Symbol, — AKS, cрp. 423—428.
366. Frauwallner E., Geschichte der indischen Philosophie, vol. I, Salzburg, 1953.
367. Frauwallner E., Untersuchungen zu den älteren Upanishaden, — ZII, Bd 4, 1926, H. 1, cрp. 1—45.
368. Fürst A., Der Sprachgebrauch der älteren Upaniṣads verglichen mit dem der früheren vedischen Perioden und dem des klassischen Sanskrit, — ZVS, Bd 47, 1915, cрp. 1—82.
369. Fyze-Rahamin A. B., The music of India, London, 1925.
370. Gajendragadkar K. V., Neo-Upanishadic philosophy, Bombay, 1959.
371. Cambhīrananda, The social message of the Upanishads, — PrBh, vol. 50, 1943 (VB, I, 318—319).
372. Garbe R., Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin, 1903.
373. Garbe R., Indien und das Christentum, Tübingen, 1914.
374. Garbe R., Die Sāṃkhya Philosophie, Leipzig, 1917.
375. Garbe R., Sāṃkhya und Yoga, Strassburg, 1896.
376. Gelder J. M. van, Der Ātman in der Grossen-Wald-Geheimlehre (Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad). Psychologisch gedeutet, 's-Gravenhage, 1957.
- 376a. Gensichen H.-W., Zum Meister-Jünger-Verhältnis im Hinduismus, — «Wort und Religion. Kalima ha dini», Stuttgart, 1969, cрp. 340—353.
377. Ghate V. S., Le Vedānta. Etude sur les Brahma-sūtras et leurs cinq commentaires, Paris, 1918.
378. Ghoshal U. N., Studies in Indian history and culture, Bombay, 1957.
379. Glasenapp H. von, Buddhism in the Kāṭhaka Upaniṣad, — NIA, vol. 1, 1938—1939, cрp. 138—141.
380. Glasenapp H. von, Buddhistisches in der Kāṭhaka-Upaniṣad, — ZDMG, Bd 91, 1937. Bericht über die Mitgliederversammlung der D. M. G. in Göttingen 3.I.1938, cрp. *21*.
381. Glasenapp H. von, Influence of Indian thought on German literature, — «Greater India», Bombay, 1960, cрp. 305—324.
382. Glasenapp H. von, Kant und die Religionen des Ostens, Kitzingen am Main, 1954.
383. Glasenapp H. v., Die Literaturen Indiens von ihren Anfang bis zur Gegenwart, Stuttgart, 1961.
384. Glasenapp H. de, La philosophie indienne. Initiation à son histoire et à ses doctrines, Paris, 1951.
385. Göbel-Gross E., Siri-i akbar. Die persische Upaniṣaden-Übersetzung der Mogulprinzen Dārā Šukoh. Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode und Textauswahl nebst Text der Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch. Inauguraldissertation, Marburg, 1962.
386. Gonda J., Mensch und Tier im alten Indien, — «Studium generale», 20 Jg., H. 2, 1967, cрp. 105—116.
387. Gonda J., Remarks on similes in Sanskrit literature, Leiden, 1949.
388. Gonda J., The so-called secular, humorous and satirical hymns of the Rgveda, — «Orientalia neerlandica», Leiden, 1948, cрp. 312—348.
389. Gonda J., Stylistic repetitions in the Veda, Amsterdam, 1959.
390. Gopalakrishna Iyer D. G., Upanishadic metres, — JOR, I, 1927 (BV, 303).
391. Gorschel L., Couleur et teinture chez divers peuples indo-européens, — «Annales. Economies, Sociétés, Civilisation», An. 21, № 3, 1966, cрp. 608—631.
392. Goswami O., The story of Indian music, Bombay, 1957.
393. Gough A. E., The Philosophy of the Upanishads and ancient Indian metaphysics, London, 1903.

394. Gregoire H., Letocart M., ENTYXIA ΠΡΟΣ ΗΛΙΟΝ. L'invocation au soleil vengeant dans l'épopée byzantine, — «Revue des Études Anciennes», t. 42, 1940, crp. 161—164.
395. Groot H., Verborgen wijsheid uit de Oepanishaden, Deventer, 1957.
396. Grousset R., Les philosophies indiennes, t. I—II, Paris, 1931.
397. Gunter-Jones R., The meaning and use of the Anatta-concept, — MW, vol. 44, № 2, 1969, crp. 65—69.
398. Haas G. C. O., Recurrent and parallel passages in the principal Upanishads and the Bhagavad-gītā. With references to other Sanskrit texts, — JAOS, vol. 42, 1922, crp. 1—43.
399. Hacker P., (peu.), The beginnings of Indian philosophy, London, 1969, — IJ, vol. 12, № 1, 1969, crp. 38—40.
400. Haffmann K., Bemerkungen zur vedischen Kosmologie, — «Orientalistische Literaturzeitung», Bd 49, № 9—10, 1954, crp. 389—395.
401. Hall M. P., Buddhism and psychotherapy, Los Angeles, 1967.
402. Hara M., Note on two Sanskrit religious terms. Bhakti and Śraddhā, — IJ, vol. 7, № 2—3, 1964, crp. 124—145.
403. Harrison M. H., Hindu monism and pluralism as found in the Upanishads and in the philosophies dependent upon them, Oxford, 1932.
404. Hartman C. G., Emphasizing and connecting particles in the thirteen principal Upanishads, Helsinki, 1966.
405. Hauer J. W., Ein monotheistischer Traktat Altindiens, Stuttgart, 1931 (VB, I, 41).
406. Hauer J., Die Svetāśvatara-Upaniṣad, — ZDMG, Bd 84, 1940, crp. *97*—*102*.
407. Hauer J. W., Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik, — «EJ, 1934», Zürich, 1935, crp. 35—96.
408. Hauer J. W., Die Zeit der Upanishaden, — «Das Licht des Ostens», hrsg. v. M. Kern, Stuttgart, Berlin, Leipzig, [s. a.], crp. 84—94.
409. Hauschild R., Über altbekannte und neuentdeckte metrische Stücke in der Chāndogya-Upaniṣad, — «Die Sprache», 7, 1961, crp. 32—63.
410. Hauschild R., Die saṃvarga-vidyā (Chānd. up. 1—3), — MIMR, crp. 337—365.
411. Hecker M., Schopenhauer und indische Philosophie, Köln, 1897.
412. Heiler F., The idea of God in Indian and Western mysticism, — IAC, vol. 9, № 1, 1960, crp. 42—60.
413. Heiler F., Die Mystik in den Upanishaden, München, 1925.
414. Heimann B., Die Bewegungsvorstellung im indischen Denken, — AIKFG, crp. 95—101.
415. Heimann B., Die Dingbeziehungen in den alten Upanishaden (eine Voruntersuchung), — ZII, Bd 6, 1928, crp. 81—91.
416. Heimann B., Facets of Hindu thought, — JOR, vol. 23, 1953—1954, crp. 1—18.
417. Heimann B., Facets of Indian thought, London, 1964.
418. Heimann B., Die Lehre der Upanishaden als Grundlage der späteren indischen Systeme, — ZB, V Jg., (1923—1924), 1925, crp. 143—156.
419. Heimann B., Plurality, polarity and unity in Hindu thought. A doxographical study, — BSOS, vol. 9, 1939, crp. 1015—1021.
420. Heimann B., The Significance of numbers in Hindu philosophical texts, — JISOA, vol. 6, 1938, crp. 88—93.
421. Heimann B., The Significance of prefixes in Sanskrit philosophical terminology, [s. l.], 1951.
422. Heimann B., Studien zur Eigenart indischen Denkens, Tübingen, 1930.
423. Heimann B., Subjectivism and objectivism in Hindu philosophy: the problem of Ātman, — SBRI, pt II, crp. 36—43.
424. Heimann B., Die Tiefschlafspekulation der alten Upanishaden, München, 1922.

425. Heimann B., Varuṇa-Rta-Karma, — BLGI, стр. 211—214.
426. Heimann B. (реф.), Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad, Paris, 1934, — JRAS, 1937, стр. 501—504.
427. Heimann B. (реф.), The Principal Upanisads, London, 1953, — JRAS, 1954, стр. 190—191.
428. Henning W. B., Brahman, — «Transactions of the philological Society», London, 1944, стр. 108—118.
429. Hillebrandt A., Brāhman, — BLGI, стр. 265—270.
430. Hillebrandt A., Zur Kenntnis der indischen Materialisten, — AKS, стр. 14—26.
431. Hillebrandt A., Über die Upanischaden, — ZB, IV, Jg., 1922, стр. 39—51.
432. Hillebrandt A., Weitere Bemerkungen zu den Upaniṣads, — ZDMG, Bd 69, 1915, стр. 104—106; Bd 71, 1917, стр. 313—314; Bd 74, 1920, стр. 461—463.
433. Hiriyanṇa M., The ethics of the Upaniṣads, — «Annals of the Bhandarkar Institute», vol. 5, pt 1, 1923—1924, стр. 55—65.
434. Hiriyanṇa M., Indian philosophy and hedonism, — IHQ, vol. 22, № 4, 1946, стр. 263—268.
435. Hiriyanṇa M., Outlines of Indian philosophy, London, 1956.
436. Hiriyanṇa M., Popular essays in Indian philosophy, Mysore, 1952.
437. The History and culture of Indian people, vol. I, The Vedic age, London, 1952.
438. Hoàng-son Hoàng-sy Quý, Le mythe Indien de l'homme cosmique dans son contexte culturel et dans son évolution, — RHR, t. 175, № 2, 1969, стр. 133—154.
439. Hoàng-son Hoàng-sy Quý, Les upanisad sont-elles une interprétation de données mystiques? — RHR, t. 174, № 1, 1968, стр. 27—37.
- 439a. Holck H. F., Some observations on the motives and purposes of ascetism in ancient India, — AS, XXIII, 1—2, 1969, стр. 45—57.
440. Hopkins E. W., Epic mythology, Strassburg, 1915.
441. Hopkins E. W., The great epic of India, New Haven, 1920.
442. Horsch P., Buddhismus und Upaniṣaden, — «Pratidānam», Hague — Paris, 1968, стр. 462—477.
443. Horsch P., Die Kathopaniṣad und der ältere Buddhismus, — WZMLU, Jg. 10, Hf. 6, 1961, стр. 1404—1410.
444. Horsch P., Profanes Wissensgut im Vedischen Literaturkreis, — AS, Bd 14, № 1—4, 1961, стр. 93—124.
445. Horsch P., Die Vedische Gātha- und Śloka-Literatur, Bern, 1966.
446. Horsch P., The Wheel. An Indian pattern of world-interpretation, — «Liebenthal Festschrift. Sino-Indian studies», vol. 5, pt 3—4, Santiniketan, 1957, стр. 62—79.
447. Hota S., The miracle of the dying sun, — «Journal of the Andhra Historical Research Society», vol. 19 (VB, II, 341).
448. Hummel K., Die relative Chronologie der alten Prosa-Upaniṣaden, München, 1925 (VB, I, 80).
449. Husain J., L'Inde mystique au moyen âge, Paris, 1929.
450. Hyman S. E., The ritual view of myth and the mythic, — MS, стр. 84—94.
451. Ingalls D., Dharma and mokṣa, — PEW, vol. 7, № 1—2, 1957, стр. 41—48.
452. Jacobi H., Die indische Philosophie, — «Das Licht der Ostens» Berlin, Leipzig, [s. a.], стр. 142—156.
453. Jacobi H., Über die ältere Auffassung der Upaniṣad-Lehren, — «Festschrift E. Windisch», Leipzig, 1914, стр. 153—157.
454. Jacobi H., Über die Entwicklung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit, — ZDMG, Bd 38, 1884, стр. 590—619.

455. Jacobi H., Über das Verhältnis des Vedānta zum Sāṅkhya, — AKS, стр. 30—39.
456. Jacobson H., Das Gegensatzproblem im altägyptischen Mythos, — «Festschrift zum 80 Geburtstag von C. G. Jung», Bd II, Zürich, 1955, стр. 171—198.
457. Jaquet E., Modes d'expression symbolique des nombres employés par les Indiens, les Tibétains et les Javanais, — JA, t. 2, 1835, стр. 5—42, 97—130.
458. Jagadishwarananda, swami, Taoism and Vedānta, — «Review of Philosophy and Religion», vol. 3, № 2, 1932, стр. 1—13.
459. Jain S. K., Indian elements in the poetry of T. S. Eliot with special reference to the influence of the Bhagavat-Gita, — AP, vol. 40, № 2, 1969, стр. 66—72.
460. James E. O., Myth and ritual in the ancient Near East, London, 1958.
461. Jayaswal K. P., Hindu polity, Lucknow, 1955.
462. Jennings J. G., The Vedāntic buddhism of the Buddha, London, 1947.
463. Johnston Ch., The dramatic element in the Upanishads, — «The Monist», vol. 20, Chicago, 1910, стр. 185—216.
464. Johnston Ch., The Upanishads and the brahmins, — «Open Court», X, 1896 (BV, 152).
465. Johnston E., Some sāmkhya and yoga conceptions of the Śvetāśvā-tara Upaniṣad, — JRAS, 1930, стр. 855—878.
466. Jolly J., Indian medicine, Poona, 1951.
467. Jones W., On the mystical poetry of the Persians and Hindus, — «The works of Sir W. Jones», vol. IV, London, 1807, стр. 211—235.
468. Jordens J., Death in the Upaniṣads, — JOIB, vol. 14, 1965, № 3—4, стр. 297—305.
469. Jordens J., The development of the idea of immortality in the Upaniṣads, — JOIB, vol. 16, 1966, № 1, стр. 1—17.
470. Joshi L. R., The Upaniṣadic God: a Study in metaphysics, — «16 All-India Oriental Conference. Summary of Papers», Lucknow, 1951 (VB, II, 421).
471. Jung C. G., Answer to Job, London, 1953.
472. Jung C. G., Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, — «Symbolik des Geistes», Zürich, 1948, стр. 323—466.
473. Kapali Sastri T. V., Lights on the Upanishads, Madras, 1947.
474. Kalyanasundra Sastri V. R., The Gita and the Upaniṣads, — VK, vol. 55, 1968, № 1 и сл.
475. Kane P. V., History of Dharmaśāstra, vol. II, pt I—II, Poona, 1941.
476. Kassner R., Der indische Idealismus. Eine Studie, München, 1903.
477. Keith A. B., Buddhist philosophy in India and Ceylon, Oxford, 1923.
478. Keith A. B., Classical Sanskrit literature, London, 1932.
479. Keith A. B., The game of dice, — JRAS, 1908, стр. 823.
480. Keith A. B., A history of Sanskrit literature, Oxford, 1928.
481. Keith A. B., The religion and philosophy of the Veda and Upanishads, Cambridge, Mass., 1925.
482. Keith A. B., (рец.), R. D. Ranade. A constructive survey of Upanishadic philosophy, Poona, 1926, — BSOS, vol. 4, pt 3, 1927, стр. 624—626.
483. Keith A. B., (рец.), B. Heimann. Studien zur Eigenart indischen Denkens, Tübingen, 1930, — BSOS, vol. 6, pt 3, 1931, стр. 758—760.
484. Kirfel W., Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposition in der Upaniṣads und im Epos, Bonn, 1908.
485. Kirfel W., Die dreiköpfige Gottheit, Bonn, 1948 (VB, II, 278—279).
486. Kirfel W., Die Kosmographie der Inder, Bonn — Leipzig, 1920.
487. Kramrish S., Two: its significance in the Rgveda, — ISB, стр. 109—136.
488. Krishnamoorthy K., Essays on sanskrit criticism, Dharwar, 1964.

489. Kuiper F. B. J., The three strides of Viṣṇu, — ISB, стр. 137—151.
490. Kulkarni P. G., Some aspects of Upaniṣadic psychology, — «Oriental thought», 7, jan. — apr. 1963, стр. 1—16.
491. Kunst A. (рец.), Чхандогья упанишада, М., 1965, — BSOS, vol. XXX, pt 2, 1967, стр. 469—470.
492. Kuppuswamy B., The Psychological aspects of Kathopanishad, — «Philosophical Quarterly», vol. 34, 1962, № 4, стр. 247—251.
493. Lacombe O., Approches négatives de l'absolu dans la pensée indienne, — «Table ronde», № 182, 1963, стр. 46—50.
494. Lanjuinais J. D., Analyse de l'Oupnek'hat, — JA, t. 2, 1823, стр. 213—236, 265—282, 344—365; t. 3, стр. 15—34, 71—91.
495. Lanman C. R., The beginnings of Hindu pantheism, Cambridge, Mass., 1890.
496. Le Roy Davidson J., Mannerism and neurosis in the erotic art of India, «Oriental art», N.S., vol. VI, № 3, 1960, стр. 83—90.
497. Lévy-Strauss C., Anthropologie structurale, Paris, 1958.
498. Lévy-Strauss C., Sur les rapports entre la mythologie et le rituel, — «Bull. de la Société franç. de philosophie», 50 an., № 3, 1956, стр. 99—125.
499. Liebich B., Panini. Ein Beitrag zum Kenntnis der indischen Literatur und Grammatik, Leipzig, 1891.
500. Little C. E., A grammatical index to the Chāndogya upanishad, New York, 1900 (BV, 119).
501. Lommel H., Awestische und vedische Einzelstudien. 7. Herstellung einer Upaniṣad-Strophe, — ZDMG, Bd 105, 1955, стр. 172—174.
502. Lommel H., Vedische Einzelheiten [über Taittirīya Upaniṣad. III. Schluss (Bhrguvalli, 7—10)], — ZDMG, Bd 99, 1949, стр. 43—49.
503. Lüders H., Zu den Upaniṣads. I. Die Saṃvargavidyā, — SPAW, Jg., 1916, стр. 278—309; II. Die Ṣoḍaśakalavidyā, — SPAW, Jg., 1922, стр. 227—242.
504. Lüders H., Das Würfelspiel im alten Indien. — «Philologica Indica», Göttingen, 1940, стр. 106—175.
505. Macdonell A. A., A history of Sanskrit literature, London, 1917.
506. Macdonell A. A., India's past, Oxford, 1927.
507. Macdonell A. A., Vedic mythology, Strassburg, 1897.
508. Mahadevan T. M. P., Gaudapāda. A study in early advaita, Madras, 1954.
509. Mahadevan T. M. P., Pables and aphorisms in the Upanishads, — VK, vol. 51, № 1, 1964, стр. 32—34.
510. Mainkar T. G., Some poetical aspects of the Rgvedic repetitions, Poona, 1966 (JAOS, vol. 88, № 2, 1968, стр. 374).
511. Maithani B. R., Lotus in ancient Indian culture, — IAC, vol. 18, № 3, 1969, стр. 3—10.
512. Majumdar G. P., Plants in erotics, — IC, vol. 15, № 1—4, 1948—1949, стр. 66—67.
513. Majumdar N. K., A study of metres in the older Upaniṣads, London, 1930 (VB, I, 84).
514. Majumdar R. C., Ancient India, Banaras, 1952.
515. Majumdar R. C., Scientific spirit in ancient India, — «Cahiers d'histoire mondiale», vol. VI, № 2, 1960, стр. 265—273.
516. Majumdar S., The Vedānta philosophy or Brahma Sūtra (in English), Calcutta, [s. a.].
517. Mal B., The religion of Buddha and its relation to Upaniṣad thought, Hoshiarpur, 1958.
518. Malalasekera G. P., Some aspects of buddhist nirvāṇa, — TMKB, стр. 55—56.
519. Marchal H., Le symbolisme dans les arts de l'Inde, — «France — Asie», 5 année, t. 6, 1956, стр. 708—723.

520. McEvilly W., Kant, Heidegger and the Upanishads, — PEW, 1963, vol. 12, № 4, ctp. 311—317.
521. Mehendale M. A., Satyam eva jayate nāṅtam, — JAOS, vol. 81, 1961, № 4, ctp. 405—408.
522. Mehendale M. A., Some lexicographical notes on the Upaniṣads, — IJ, vol. 5, № 3, 1962, ctp. 184—186.
523. Mehendale M. A., Two derivatives in -ya, — BSOS, vol. 25, pt 3, 1962, ctp. 597—601.
524. Mehta F., The open and the hidden, — MW, vol. 44, № 4, 1970, ctp. 163—165.
525. Minard A., Trois énigmes sur les Cent chemins. Recherches sur le Śatapathabrāhmaṇa, t. II, Paris, 1956.
526. Mishra V., Life in India as revealed in the Chāndogyopaniṣad, — IC, vol. 13, 1946, ctp. 126—134.
527. Morgenroth W., Ālāpāyisyathā(h), — «Mitteil. d. Inst. für Orientalforschung», Bd 10, H. 2—3, 1964, ctp. 287—296.
528. Morgenroth W., Die Sprache der Chandogya upanisad, — ИКДИ, ctp. 223—234.
529. Mukherjee P., Some notes on the study of the «woman question» in ancient India, — «Man in India», vol. 44, № 3, 1964, ctp. 264—274.
530. Mukhopadhyaya G., Studies in the Upaniṣads, Calcutta, 1960.
531. Müller M., Alphabetisches Verzeichniss der Upanishads, — ZDMG, Bd 19, 1865, ctp. 137—158.
532. Müller R., Antariṣa ākāśa, kha, — RO, t. 24, № 2, 1961, ctp. 53—58.
533. Murti T. R. V., The two traditions in Indian philosophy, — «University of Ceylon Review», vol. 10, № 3, 1952, ctp. 221—242.
534. Mus P., Oū finit puruṣa?, — MIMR, ctp. 539—563.
535. Nakamura H., On the age of the Upaniṣads, — «Toyo Gakuho», 31, № 2; 3, 1947 (VB, II, 80).
536. Nakamura H., Upaniṣadic tradition and the early school of Vedānta as interpreted in Buddhist scripture, — HJAS, vol. 18, № 1—2, 1955, ctp. 74—104.
537. Nakamura H., Vedānta philosophy, vol. I, Tokyo, 1950 (VB, II, 80).
538. Nakamura H., Ways of thinking of Eastern peoples: India-China-Tibet-Japan, Honolulu, 1964.
539. Nakamura H. (peu.), The Upanishads, tr. by Swami Nikhilananda, vol. I—IV, London, 1951—1959, — PEW, vol. II, № 4, 1962, ctp. 245—253.
540. Narahari H. G., Ātman in pre-upaniṣadic Vedic literature, Madras, 1944.
541. Nikhilananda, The nature of Brahman in the Upaniṣads — the advaita view, — «Essays in East-West philosophy», Honolulu, 1951, ctp. 234—248.
542. Nikhilananda, The spirit of the Upaniṣads, — BRMIC, 7, № 11 (VB, II, 81):
543. Oberhammer G., Zur Beziehung von Feuer und Prāṇa in den vedischen Upaniṣaden, — «Amman Festgabe», I, Innsbruck, 1953, ctp. 27—35.
544. Oedingen K., Parallelen zwischen asiatischen und europäischen Denken, — «Tijdschrift voor Philosophie», jg. 28, 1966, № 2, ctp. 339—365.
545. Oertel H., The Background of the pantheistic monism of the Upaniṣads, — «Oriental studies in honour of C. E. Pavry», Oxford, 1923, ctp. 353—360.
546. Oertel H., Extracts from the Jaiminīya-Brāhmaṇa and Upaniṣad-Brāhmaṇa parallel to passages of the Śatapatha-Brāhmaṇa and Chāndogya-Upaniṣad, — JAOS, vol. 15, 1892, ctp. 233—251.

547. Oertel H., The syntax of cases in the narrative and descriptive prose of Brāhmaṇas. I. The disjunct use of cases, Heidelberg, 1926.
548. Oertel H., Widersprüche zwischen grammatischen Genus und Sexus in der Symbolik der Brāhmaṇas, — SBAW, H. 7, 1943, crp. 1—52.
549. Oertel H., Zum altindischen Ausdrucksverstärkungstypus satyasya satyam «das Wahre des Wahren» — «die Quintessenz des Wahren», — SBAW, H. 3, 1937, crp. 3—48.
550. Oertel H., Zu Chāndogya upaniṣad V. 9.2, — ZVS, Bd 68, 1943, (VB, II, 63).
551. Oertel H., Zur Chāndogya Upaniṣad, — SII, crp. 134—138.
552. Oldenberg H., Zur Geschichte der altindischen Prosa mit besonderer Berücksichtigung der prosaisch-poetischen Erzählung, Berlin, 1917.
553. Oldenberg H., Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1923.
554. Oldenberg H., On the oldest form of the Upanishads, — «Trübners record», 3rd. ser., vol. 1, 1889, crp. 148—149.
555. Oldenberg H., Vedische Untersuchungen, — ZDMG, Bd 50, 1896, crp. 423—462.
556. Oldenberg H., Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte, Göttingen, 1919.
557. Otto R., Mysticism. East and West, New York, 1957.
558. Pandeya R. P., Naimiṣāraṇya in literature, — JAOS, vol. 84, № 4, 1964, crp. 405—408.
559. Pandit M. P., Readings in the Brihadaranyaka upanishad, — «The Advent», vol. 18, № 1, 1961, crp. 33—37; vol. 19, № 2, 1962, crp. 25—26.
560. Pandit M. P., The Upanishads. Gateways of knowledge, Madras, 1960.
561. Paradkar M. D., Similes in Śāṅkara's bhāṣya on the Śvetāśvatara-upaniṣad, — JUB, vol. 33, (N.S.), pt 2, № 39, 1964, crp. 85—88.
562. Patkar M. M., The role of gambling in ancient Indian society and some Sanskrit words pertaining to the game, — «Vishveshvaranand Indological Journal», vol. I, № 1, 1963, crp. 141—153.
563. Patwardhan K. A., Upanishads and modern biology, Bombay, 1957.
564. Poucha P., Iśāvāsyopaniṣad. Über die Entwicklung eines upanischtischen Textes, — ZDMG, Bd 94, № 3, 1910, crp. 409—417.
565. Prakash S., Founders of science in ancient India, New Delhi, 1965.
566. Pratt J. B., (peu.), The thirteen principal Upanishads, Oxford, 1921, — «Journal of Philosophy», vol. 19, 1922, crp. 528—531.
- 566a. Przuluski J., Bouddhisme et upaniṣad, — «Bull. de l'École Française d'Extrême Orient», XXXII, 1932, crp. 141—169.
567. Przuluski J., Les influences populaires dans la Chāndogya-upaniṣad, — BSOS, vol. 5, 1929, crp. 303—306.
568. Przuluski J., La loi de symétrie dans la Chāndogya-upaniṣad, — BSOS, vol. 5, 1929, crp. 489—497.
569. Pulle F. L., Le dottrine metriche degl'Indi, — «Studi italiani di filologia indo-iranica», vol. VIII, pt II, Firenze, 1912.
570. Radhakrishnan S., The Philosophy of Rabindranath Tagore, Baroda, 1961.
571. Radhakrishnan S., The Philosophy of the Upanishads, London, 1955.
572. Lord Raglan, Myth and ritual, — MS, crp. 78—83.
573. Raja K., The language of religions experience, — VK, vol. 49, № 1, 1962, crp. 42—44.
574. Rajagopalachari C., Upanishads for the lay reader, New-Delhi, 1949.
575. Ram S., Essays on sanskrit literature, Delhi, 1965.
576. [Ramakrishna Math], Idea of tapas in the Upanishads, — VK, vol. 47, № 9, 1960, crp. 371—374.

577. Ramakrishna Rao K. B., The guṇas of prakṛti according to the Sāṃkhya philosophy, — PEW, vol. 13, № 1, 1963, стр. 61—71.
578. Ranade R. D., The Bhagavadgītā as a philosophy of God-realisation (being a clue through the labyrinth of modern interpretations), Nagpur, 1959.
579. Ranade R. D., A constructive survey of Upanishadic philosophy being a systematic introduction to Indian metaphysics, Poona, 1926 (2 ed., Bombay, 1968).
580. Ranganathananda, Our Spiritual heritage, — BRMIC, vol. 13, № 8, 1962, стр. 253—263; № 9, стр. 289—301; № 10, стр. 325—337; № 11, стр. 361—375; vol. 14, № 1, 1963, стр. 1—19 и др.
581. Rao G. N., T. S. Eliot's use of the Upanishad, — AP, vol. 38, № 6, 1967, стр. 266—271.
582. Rao G. N., Indian thought in Emerson, — AP, vol. 38, № 12, 1967, стр. 555—557.
583. Rau W., Bemerkungen zu Śāṅkaras Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya, — «Paideuma» Bd 7, 1960, H. 4/6, стр. 293—299.
584. Rau W., Lotusblumen, — «Asiatica. Festschrift F. Weller», Leipzig, 1954, стр. 505—513.
585. Rau W., Zur Text-Kritik der Bṛhadāraṇyakopaniṣad, — ZDMG, Bd 105, 1955, стр. 58.
586. Ray B. G., The spirit of contemporary Indian philosophy, — AP, oct. 1946 (VB, II, 400).
587. Raychaudhuri H., Political history of India, Calcutta, 1953.
588. Regnaud P., Études de philosophie indienne. Le système vedānta, — «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 1876, № 6, стр. 601—610; № 8, стр. 168—185; 1877, № 12, стр. 588—595; 1878, № 2, стр. 158—178; № 5, стр. 534—550; № 12, стр. 592—602; 1879, № 4, стр. 413—434.
589. Regnaud P., Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. Exposé chronologique et systématique d'après les textes de la doctrine des principales Upanishads, vol. 1—2, Paris, 1876—1878.
590. Renou L., L'ambiguïté du Vocabulaire du R̥gveda, — JA, t. 231, 1939, стр. 161—235.
591. Renou L., The destiny of the Veda in India, Delhi, 1965.
592. Renou L., Les écoles védiques et la formation du Vēda, Paris, 1947.
- 592a. Renou L., The enigma in the ancient literature of India, — «Diogenes», 29, 1960 (VB, II, 709).
593. Renou L., Sur la notion de brahman, — JA, t. 237, 1949, стр. 7—46.
594. Renou L., Le passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad, — JAOS, vol. 73, 1953, стр. 138—144.
595. Renou L., Les relations du Śatapatha Brāhmaṇa avec la Brihadāraṇyaka Upaniṣad et la personnalité de Yājñavalkya, — IC, vol. 14, 1948 (VB, II, 53).
596. Renou L., Remarques sur la Chāndogya-upaniṣad, — «Études védiques et pāninéens», t. I, Paris, 1955, стр. 91—102.
597. Renou L. [sur le sens du mot upaniṣad], in: Séance du 9 février 1945, JA, t. 234, 1943—1945, стр. 449—450.
598. Renou L., La séparation du préverbe et du verbe en védique, — BSLP, t. 34, 1933, стр. 49—96.
599. Renou L., La valeur du silence dans le culte védique, — JAOS, vol. 69, № 1, 1949, стр. 11—18.
600. Renou L., Filliozat J., L'Inde classique, t. 1, Paris, 1947.
601. Rensch B., Problems of biological philosophy with regard to the philosophy of the Upanishads, — JUB, vol. 33, pt 2, № 39, 1964, стр. 89—95.
602. Rhys Davids C. A. F., Zur Geschichte des Rad-Symbols, — EJ, 1934, стр. 153—178.

603. Rhys Davids T. W., The Theory of «Soul» in the Upanishads, — JRAS, 1899, стр. 71—87.
604. Roerich N., Chāndogya Upanishads, — «Art and thought», London, 1947, стр. 193—196.
605. Ross R., Symbols and civilization. Science, morals, religion, art, New York, 1962.
606. Roşu A., Pūrṇaghāṭa et le symbolisme du lotus dans l'Inde, — «Arts Asiatiques», t. 8, fasc. 3, 1961, стр. 163—164.
607. Ruben W., Über die Debatten in den alten Upanisad's, — ZDMG, Bd 83, 1929, стр. 238—255.
608. Ruben W., Einführung in die Indienkunde. Ein Überblick über die historische Entwicklung Indiens, Berlin, 1954.
609. Ruben W., Geschichte der Indischen Philosophie, Berlin, 1954.
610. Ruben W., Indische und Griechische Metaphysik, — ZII, Bd 8, H. 2, 1931, стр. 147—227.
611. Ruben W., Materialismus im Leben des alten Indiens, — AO, vol. 13, 1935, стр. 128—162; 177—225.
612. Ruben W., Die Philosophen der Upanishaden, Bern, 1947.
613. Ruben W., Uddālaka and Yājñavalkya, Materialism and idealism, — «Indian studies. Past and Present», vol. 3, Calcutta, 1962, стр. 345—354.
614. Rukmini M. A., Glory of womanhood in the Upanishadic age, — PrBh, vol. 59, 1954, (VB, I, 471).
615. Sanoda T., The development of the conception of puruṣa, — «Japanese science review. Literature, philosophy, history», vol. 4, 1953, стр. 188—190 (abstracts of doctoral diss.).
616. Sahoda T., A hermeneutic Study of the Upaniṣads, — «Ritsumeikan Bungaku», may 1951, apr. 1952 (VB, II, 83—84).
617. Sahoda T., On the Kṣatriya origin of the Upaniṣadic philosophy, — «Palaeologia», I, № 1, 1957 (VB, II, 83).
618. Sahoda T., Metaphysical construction of Maitrī Upaniṣad, — «Palaeologia» I, № 4, 1957, (VB, II, 68—69).
619. Sarkar B. K., Sociological approach to Vedic culture, — PrBh, 40, sept. — nov. 1935 (VB, I, 211).
620. Sarma S., Worship of the sun, — VK, vol. 50, № 3, 1963, стр. 102.
621. Sastri K. A. N., History of India, pt I, Madras, 1953.
622. Sastri S. K., Compromises in the history of advaitic thought, Madras, 1946 (VB, II, 403).
623. Satyanarayana R. P., Bhakti in the minor Upanishads, — VK, vol. 49, № 8, 1962, стр. 351—354.
624. Scheftelowitz J., Die Bedeutungsvolle Zahl 108 im Hinduismus und Buddhismus, — SII, стр. 85—88.
625. Scheftelowitz J., Die Zeit als Schichsals-Gottheit in der indischen und iranischen Religion (kāla and zravan), Stuttgart, 1929.
626. Schmidt H.-P., The origin of ahimsā, — MIMR, стр. 625—655.
627. Schmidt R., Beiträge zur indischen Erotik. Das Liebesleben des Sanskritvölkes nach den Quellen dargestellt, Leipzig, 1902.
628. Schmidt R., Liebe und Ehe in alten und modernen Indien, Berlin, 1904.
629. Schneider U., Die Komposition der Aitareya upaniṣad, — IJ, vol. VII, № 1, 1963, стр. 58—69.
630. Schneider U., Upaniṣad-Philosophie und früher Buddhismus, — «Speculum», Bd 18, H. 3, 1967, стр. 245—263.
631. Schrader O., Brāhman und dharma, — BLGI, стр. 271—275.
632. Schwarzschild L. (peu.), C. G. Hartman. Emphasizing and connecting particles. Helsinki, 1966, — IJ, vol. XII, № 1, 1969, стр. 34—35.
633. Seal B., The positive sciences in ancient India, Delhi, 1948.

634. Seifert F., Gut und Böse als Antinomie und als Polarität, — AVKAP, стр. 63—80.
635. Sekhri S. D., Prince Dara Shikuh and his persian translation of the Upaniṣads, — «Indo-Iranica», vol. 12, № 3, 1959, стр. 1—9.
636. Sen Gupta A., The meanings of «That thou art», — PEW, vol. 12, № 2, 1962, стр. 125—134.
637. Sen Gupta A., Philosophy of Sāṃkhya in Upaniṣads, — PrBh, vol. 62, 1957, стр. 107—110.
638. Sen Gupta P. C., Age of the Brāhmaṇas, — IHQ, vol. 10, 1934, стр. 533—540.
639. Senart E., La Théorie des Guṇas et la Chāndogya Upaniṣad, — Études Asiatiques», t. 2, 1925, стр. 285—292.
640. Senart E., Upās-Upaniṣad, — «Florilegium... Melchior de Vogüé», Paris, 1909, стр. 575—587.
641. Serebryakov I., Upanishads in Russian language, — «Soviet Land», vol. XXII, № 6, 1969, стр. 34.
642. Seshadri K., Echoing accents: Vedānta and Emerson, — VK, vol. 55, № 1, 1968, стр. 42—44.
643. Shah U. P., A further note on «Satyam eva jayate nāṅṛtam», — JOIB, vol. 11, № 4, 1962, стр. 440—442.
644. Sharma D. S., The eternal quest in the Upaniṣads, — VK, vol. 56, № 1, 1969, стр. 71—73.
645. Sharma R. S., Sūtras in ancient India, Delhi, 1958.
646. Shastri D. N., Critique of Indian realism, Agra, 1964.
647. Shastri D., A short history of Indian materialism, sensationalism and hedonism, Calcutta, 1957.
648. Shayer S., Über die Bedeutung des Wortes Upaniṣad, — RO, t. 3, (1925), 1927, стр. 57—67.
649. Shayer S., Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten, — ZB, 6 Jhrg (NF, 3 Jg), H. 2, 1925, стр. 259—299.
650. Shayer S., Die Weltanschauung der Brāhmaṇa Texte, — RO, t. 2, (1919—1924), 1925, стр. 26—32.
651. Shende N. J., Die Atharvanic Upaniṣads, — «Prācya Vāṇī», I, № 2, 1944 (VB, I, 50).
652. Shrivastava S., Cosmogonic theories in the Upaniṣads, — «Vikram», 5, 1961, стр. 33—51.
653. Sieg E., Bemerkungen zur Kathopaniṣad, — AIKFG, стр. 129—133.
654. Sinha J., The Atman in the Upanishads, — VK, vol. 20, 1933, № 2, стр. 66—68.
655. Sirkar M., Hindu mysticism according to the Upaniṣads, London, 1934.
656. Skurzak L., Études sur l'origine de l'ascetisme indien, Wrocław, 1948.
657. Smart N., Reasons and faiths, New York, 1959.
658. Smith R. M. (реж.), W. Ruben. Die Philosophen der Upanishaden, Bern, 1947, — JRAS, 1951, стр. 117—118.
659. Stcherbatsky Th., Buddhist logic, vol. I, Leningrad, 1932.
660. Stcherbatsky Th., The central conception of Buddhism and the meaning of the word «dharma», London, 1923.
661. Stcherbatsky Th., The conception of buddhist Nirvāṇa, Leningrad, 1927.
662. Stcherbatsky Th., The soul theory of the Buddhists, — «Азиатский сборник из Известий Российской Академии Наук», Пр., 1919, стр. 823—854; 937—958.
663. Stchoupak N., Le complement du nom dans le Satapatha Brāhmaṇa, — «Mémoires de la société de linguistique de Paris», t. 21, 1, fasc., 1918, стр. 1—38.

664. Steiner M., Ahaṁkāra in den älteren Upaniṣaden, — AIKFG, crp. 109—114.
665. Strauss O., Indische Philosophie, München, 1925.
666. Strauss O., Die Kritisch-historische und die orthodox-systematische Upaniṣad-Interpretation, — ZDMG, Bd 84, 1930, crp. *106*.
667. Strauss O., Scholastisches zum Anfang der Iṣa-Upaniṣad, — «Festschrift Moriz Winternitz», Leipzig, 1933, crp. 212—216.
668. Strauss O., Some scholastic remarks on the mahāvākya «tat tvam asi», — WCV, crp. 251—252.
669. Swain A. Ch., Concept of «hamsa» in the Upanishadic literature, — JOIB, vol. 19, № 3, 1970, crp. 216—222.
670. Tagore R., Foreword to «The philosophy of the Upanishads», — The Principal Upaniṣads, London, 1953, crp. 939—944.
671. Tähtinen U., Indian philosophy of value, Turku, 1968.
672. Takeuchi, The silence of Buddha, — «Philosophical studies of Japan», vol. 6, Tokyo, 1965, crp. 43—58.
673. Tattwananda, swami, Upanishadic stories and their significance, Bangalore, 1965.
674. Tatvabhushan S., The founder of Vedic idealism, — «Calcutta Review», 40, Sept. 1931 (VB, I, 183—184).
675. Taubes J., Virtue and faith (a study of terminology in western ethics), — PEW, vol. VII, № 1—2, 1957, crp. 27—32.
676. Taylor R., The anatta doctrine and personal identity, — PEW, vol. 19, № 4, 1969, crp. 359—366.
677. Thieme P., Ādeśa, — MIMR, crp. 715—723.
678. Thieme P., Brahman, — ZDMG, Bd 102, 1963, crp. 91—129.
679. Thieme P., Der Weg durch den Himmel nach der Kauṣītaki-Upaniṣad, — WZMLU, Jg 1, 1951—1952, H. 1, crp. 19—39.
680. Thomas E. J., The History of Buddhist thought, London, 1933.
681. Thomas E., The life of Buddha as legend and history, London, 1927.
682. Thomas P., Kāma Kāpa or the Hindu ritual of love, Bombay, [s. a.].
683. Tresmontant C., Le personnalisme biblique et l'antipersonnalisme des Upaniṣad, — «Table ronde», 123, Mar. 1958, crp. 33—47.
684. Trivedi D. S., Indian chronology (6701 B. C. to 1958 A. D.), Bombay, 1959.
685. Tsuji N., Some linguistic remarks on the Maitri-Upaniṣad, — «Studies in Indology and Buddhology presented on honour of Prof. S. Yamaguchi», Kyoto, 1955, crp. 92—105 (VB, II, 191).
686. Tyagarajan V. A., Myth making in the Upaniṣads, — VK, vol. 35, № 2, 1948 (VB, II, 85).
687. Tyagarajan V. A., The sacred and the secular attitude to nature, — «Half-yearly Journal of the Mysore University», vol. 10, № 2, 1950 (VB, II, 85).
688. Tyagarajan V. A., Some Upanishadic paradoxes, — VK, vol. 35, № 6, 1948 (VB, II, 416).
689. Vallée-Poussin L. de La, Indo-européens et indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J. C., Paris, 1924.
690. Varadachari K. C., The Pancarātra and the Upaniṣads, — NIA, vol. 8, № 4—6, 1946, crp. 87—90.
691. Varadachari V., A history of the saṁskṛta literature, Allahabad, 1960.
692. Varenne J., Notes sur la śikṣāvalli, — MIMR, crp. 733—736.
693. Varma S., Analysis of meaning in the Indian philosophy of language, — JRAS, 1935, crp. 21—35.
694. Vaudeville Ch., Evolution of love-symbolism in bhagavatism, — JAOS, vol. 82, № 1, 1962, crp. 31—40.
695. Velankar H. D., The Rgvedic origin of the story of Naciketas (Rv. X. 135), — MIMR, crp. 763—772.

696. Venkatarama Iyer M. K., The concept of Maya in the Upaniṣads, — VK, vol. 52, № 5, 1965, cрp. 237—242.
697. Venkatarama Iyer M. K., Is there a break between the Upaniṣads and the earlier portions of the Vedas, — VK, vol. 55, № 1, 1968, cрp. 54—59.
698. Venkatarama Iyer M. K., The methodology of the Upaniṣads, — VK, vol. 52, № 8, 1965, cрp. 353—359.
699. Venkatarama Iyer M. K., The Mundaka Upanishad, — VK, vol. 56, № 7, 1969, cрp. 310—316.
700. Venkatarama Iyer M. K., Taittiriya Upaniṣad, (The Kosas and the means of penetrating them), — VK, vol. 56, № 1, 1969, cрp. 41—45.
701. Venkatarama Iyer M. K., Taittiriya Upanishad: The Doctrine of Brahman, — VK, vol. 55, № 5, 1968, cрp. 223—229.
702. Venkatarama Iyer M. K., Yajnavalkya's instruction to emperor Janaka (Doctrine of transmigration), — VK, vol. 50, № 2, 1963, cрp. 63—68.
703. Venkatarama Iyer M. K., Yajnavalkya's instruction to Maitreyi, — VK, vol. 49, № 6, 1962, cрp. 264—269.
704. Vidyaṛṭhi G., Wisdom of the Rishis, Delhi, [s. a.].
705. Vimuktananda, Socio-religious life in the Upanishadic age, — PrBh, vol. 43, apr. 1938 (VB, I, 51).
706. Voegelin V., Jegerlehrer J., Robinett F., Shawnee laws: Perceptual statements for the language and for the contents, — «Language in culture. Conference on the interrelations of language and other aspects of culture», Chicago, 1954, cрp. 33—45.
707. Warder A. K., On the relationships between early buddhism and the other contemporary systems, — BSOS, 18, № 1, 1956, cрp. 43—63.
708. Warriar A. G. K., Bhakti and mukti in the Śvetāśvataropaniṣad, — «Adyar Library Bulletin», 17, № 3 (VB, II, 69).
709. Wymann A., The Buddhist «not this, not this», — PEW, vol. 11, № 3, 1961, cрp. 99—114.
710. Weber A., Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, Berlin, 1876.
711. Weber A., Analyse der in Anquetil du Perron's Übersetzung enthaltenen Upanishads, — «Indische Studien», Bd I, Berlin, 1850, cрp. 247—302; 380—456; Bd II, 1853, cрp. 1—111; 170—236; Bd IX, Leipzig, 1865, cрp. 1—173.
712. Weber A., Über die Metrik der Inder, — «Indische Studien», Bd VIII, Berlin, 1864.
713. Wecker O., Der Gebrauch der Kasus in der älteren Upaniṣad-Literatur verglichen mit der Kasuslehre der Indischen Grammatiker, Göttingen, 1905.
714. Weinreich F., Entwicklung und Theorie der Āsrama-Lehre in Umriss, — «Archiv für Religionswissenschaft», 27 Bd, 1929, cрp. 77—92.
715. Welden E. A., The Sāṃkhya teachings in the Māitṛi Upaniṣad, — AHP, vol. 35, № 137, 1914, cрp. 32—51.
716. Weller F., Versuch einer Kritik der Kāṭhopeniṣad, Berlin, 1953.
717. Weller H., Über Vergleichen im Rigveda, — AIKFG, cрp. 55—64.
718. Welter G., Magie et symbolisme des nombres, — «L'Ethnographie», N.S. № 53, 1958—1959, cрp. 128—138.
719. Whitney W. D., Böhlingk's Upanishads, — AJPh, vol. 11, 1890, cрp. 407—439.
720. Whitney W. D., On the narrative use of Imperfect and Perfect in the Brāhmaṇas, — «Transactions of the American Philosophical Association», vol. 23, 1892, cрp. 5—34.
721. Whitney W. D., The Upanishads and their latest translation, — AJPh, vol. 7, 1886, cрp. 1—26.

722. Wickramasinghe M., A theory of heredity in the Aitareya Upanishad, — IC, vol. 2, № 4, 1936, срр. 804—806.
723. Wijesekera O. H. de A., An aspect of Upaniṣadic Ātman and Buddhist «Anatta», — SBRI, pt II, срр. 115—122.
724. Wilhelm F., The German response to Indian culture, — JAOS, vol. 81, № 4, 1961, срр. 395—405.
725. Winternitz M., Die Frau in den vedischen Religionen. I. Th. Die Frau im Brahmanismus, Leipzig, 1920.
726. Winternitz M., Geschichte der Indischen Literatur, Bd II—III, Leipzig, 1920.
727. Winternitz M., A History of Indian literature, vol. I, pt I, Calcutta, 1959.
728. Winternitz M., Indian literature and world-literature, — «Some problems of Indian literature», Calcutta, 1925, срр. 59—81.
729. Winternitz M., Zur Lehre von den Āsramas, — BLGI, срр. 215—227.
730. Yuganaddha, The tantric view of life, Banaras, 1952.
731. Zaehner R. C., The comparison of religions, Boston, 1962.
732. Zimmer H., Myths and symbols in Indian art and civilisation, Washington, 1946.
733. Zimmer H., Philosophie und Religion Indiens, Zürich, 1961.
734. Zimmer H., Some aspects of time in Indian art, — JISOA, June 1933, срр. 30—51.
735. Zimmermann R., Die Quellen der Mahānārāyaṇa-Upaniṣad und das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zueinander, Leipzig, 1913 (Diss. — BV, 128).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ¹

- Айт — Айтария упанишада.
БИ — Библиография Индии, М., 1965.
Бр — Брихадараньяка упанишада.
ВФП — Вопросы философии и психологии, Москва.
ИД — Индия в древности, М., 1964.
ИКДИ — История и культура древней Индии, М., 1963.
ИТРИФ — Избранные труды русских индологов-филологов, М., 1962.
ИТСИ — Идеологические течения современной Индии, М., 1965.
КИ — Касты в Индии, М., 1965.
КСИНА — Краткие сообщения Института народов Азии, Москва.
Кат — Катха упанишада.
Кау — Каушитаки упанишада.
Ке — Кена упанишада.
ЛШ III — III летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы, Тарту, 1968.
Ман — Мандукья упанишада.
Мт — Майтраяна упанишада.
Му — Мундака упанишада.
ОФМИ — Общественно-политическая и философская мысль Индии, М., 1962.
Пр — Прашна упанишада.
ТМКВ — Труды XXV Международного конгресса востоковедов, т. IV, Москва, 1963.
Та — Тайттирия упанишада.
УЗ ИВАН — Ученые записки Института востоковедения Академии наук СССР.
УЗТ — Ученые записки Тартуского государственного университета.
Чх — Чхандогья упанишада.
Шв — Шветашватара упанишада.
- AIKFG — Aus Indiens Kultur. Festgabe R. von Garbe, Erlangen, 1927.
AKS — Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, E. Kuhn... gewidmet, München, 1916.
AJPh — «American Journal of Philology», Baltimore.
АО — «Acta Orientalia», Lugduni.

¹ Здесь приводятся принятые в работе сокращенные обозначения отдельных источников безотносительно к конкретным публикациям соответствующих текстов (русские сокращения допускаются лишь в отношении главных упанишад), периодических и справочных изданий, словарей, сборников и серий.

- AP — «Aryan Path», Bombay.
 AS — «Asiatische Studien», Bern.
 ASG — «Anandāśramasamskṛtagranthāvali, Poona.
 AVKAP — «Der Archetyp. The Archetype. Verh. des 2 Intern. Kongr. für analytische Psychologie, Zürich, 1961», Basel, New York, 1964.
 Ait. ar. — Aitareya āraṇyaka.
 Arth — Arthasāstra.
 Av — Atharvaveda.
 BDCRI — «Bulletin of the Deccan College Research Institute», Poona.
 BI — Bibliotheca Indica; a collection of Oriental works published under the patronage of the Hon. Court of Directors of the East India Company, and the superintendence of the East India Company, and the superintendence of the Asiatic society of Bengal, Calcutta.
 BLGI — Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe H. Jacobi, Bonn, 1926.
 BRMIC — «Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture», Calcutta.
 BS — M. Lurker, Bibliographie zur Symbolkunde, Bd I—II, Baden-Baden, 1956.
 BSLP — «Bulletin de la Société de linguistique de Paris».
 BSOS — «Bulletin of the School of Oriental [and African] Studies», London.
 BV — L. Renou, Bibliographie Védique, Paris, 1931.
 BVKSGW — «Bericht über die Verhandlungen der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Klasse».
 Bg — Bhagavadgītā.
 BhV — «Bhāratiya Vidyā», Bombay.
 CCA — Th. Aufrecht, Catalogus catalogorum. An alphabetical register of Sanskrit works and authors, pt I—III, Wiesbaden, 1962.
 CIS — «Contributions to Indian Sociology», Paris, The Hague.
 CUB — G. A. Jacob, A concordance to the principal Upanishads and Bhagavadgītā, Bombay, 1891.
 Dh — Dhammapada.
 EJ — Eranos-Jahrbuch, Zürich.
 HJAS — «Harvard Journal of Asiatic Studies».
 IA — «Indian Antiquary», Bombay.
 IAC — «Indo-Asian Culture», New Delhi.
 IBHR — International bibliography of the history of religions, Leiden, 1954 и сл.
 IC — «Indian Culture», Calcutta.
 IHQ — «Indian Historical Quarterly», London.
 IIJ — «Indo-Iranian Journal», 's-Gravenhage.
 ISB — Indological studies in honor of W. N. Brown, New Haven, 1962.
 JA — «Journal Asiatique», Paris.
 JAOS — «Journal of the American Oriental Society», New Haven.
 JAS — «Journal of the Asiatic Society», Calcutta.
 JBBSRAS — «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society», Bombay.
 JISOA — «Journal of the Indian Society of Oriental Arts», Calcutta.
 JOIB — «Journal of the Oriental Institute», Baroda.
 JOR — «Journal of Oriental Research», Madras.
 JRAS — «Journal of Royal Asiatic Society», London.
 JUB — «Journal of the University of Bombay».
 K — Kāmasūtra.
 KEWA — M. Mayrhofer, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Heidelberg, 1953 и сл.
 Man — Mānavadharmasāstra.
 Mbh — Mahābhārata.
 MIMR — Mélanges d'indianisme à la mémoire de L. Renou, Paris, 1968.

- MS — Myth. A symposium, Bloomington, 1958.
 MW — «The Middle way», London.
 NIA — «New Indian Antiquary», Bombay.
 OB — Orientalische Bibliographie, Berlin, 1888 и сл.
 PEW — «Philosophy East and West», Honolulu.
 PrBh — «Prabuddha Bhārata», Almora.
 RE — Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.
 RHR — «Revue de l'histoire des religions», Paris.
 RO — «Rocznik Orientalistyczny», Lwow.
 Rv — R̥gveda.
 SBRI — Siddha-Bhārati Rosary of Indology. Dr. S. Varma presentation volume, pt I—II, Hoshiarpur, 1950.
 SBAW — «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos-hist. Abteilung», München.
 SE — A Sanskrit-English dictionary by M. Monier-Williams, Oxford, 1951.
 SII — Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger, Leipzig, 1931.
 SPAW — «Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften», Berlin.
 SW — Sanskrit-Wörterbuch, bearb. v. O. Böhtlingk und R. Roth, Th. I—VII, St. Petersburg, 1855—1875.
 Sb — Śatapatha brāhmaṇa.
 VB I — R. N. Dandekar, Vedic bibliography, Bombay, 1946.
 VB II — R. N. Dandekar, Vedic bibliography, vol. II, Poona, 1961.
 VD — E. Wood, Vedanta dictionary, New York, 1964.
 VK — «Vedanta Kesari», Madras.
 VN — Vedic index of names and subjects, by A. Macdonell and A. Keith, vol. I—II, Delhi, 1958.
 VR — Vocabulaire du rituel védique, par L. Renou, Paris, 1954.
 VV — Vaidika-Pādanukrama-Kośāḥ. A Vedic word-concordance, ed. by Vishva Bandhu Sāstri, vol. III, pt I—II, Lahore, 1945.
 Vs — Vājasaneyi saṃhitā.
 WCV — Woolner Commemoration volume, Lahore, 1940.
 WM — Wörterbuch der Mythologie, hrsg. v. H. W. Haussig.
 WZMLU — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität, Halle-Wittenberg. Ges. und Sprachwiss. Reihe».
 ZB — «Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete», München.
 ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Leipzig.
 ZII — «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», Leipzig.
 ZVS — «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung begr. v. A. Kuhn», Göttingen.

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ *

- Абхинавагупта (Abhinavagupta) 146
 Абхипратарин Какшасени (Abhipratārīn Kaṁśaseni) 73
 Авадхута (Avadhūta) упанишада 16
 аватара (avatāra) 40, 145
 авидья (avidyā) 35, 70, 193, 195, 211
 Авьякта (Avyakta) упанишада 16
 Агганья (Aggañña) сутта 197
 Агни (Agni) 30, 37, 76, 138, 140, 214, 222
 агнихотра (agnihotra) 23, 30, 31, 34, 35, 74, 114, 117, 131, 134, 141, 147—149, 155, 226
 агништома (agniṣṭoma) 28, 34, 141
 адвайта (advaita) 187
 Адваятаракa (Advayatāraka) упанишада 17
 Аджаташатру (Ajātaśatru) 12, 13, 30, 65, 67, 71, 77, 98, 111, 115, 128, 129, 133, 190, 220
 ади (ādi) 140, 223
 адитьи (āditya) 71, 85, 92, 126, 139, 140
 Адитья (Āditya) 72, 84, 88, 138, 150, 222
 адхварью (adhvaryu) 9, 89, 91, 140
 адхишавана (adhiśavaṇa) 142
 Адхьятма (Adhyātma) упанишада 17
 Айодхья (Ayodhyā) 98
 Айраммадия (Aīrammadiya) 139
 Айтарея (Aitareya) араньяка 8, 18, 28
 Айтарея (Aitareya) брахмана 7, 8, 28, 238
 Айтарея (Aitareya) упанишада 28, 29 и passim
 акаша (ākāśa) 201
 акхьяйика (ākhyāyikā) 78
 акша (akṣa) 171
 Акшамалика (Akṣamālikā) упанишада 16
 акшара (akṣara) 69
 Акши (Akṣi) упанишада 16
 Алла (Ala) упанишада 15
 амрита (amṛta) 224
 Амритабинду (Amṛtabindu) упанишада 16, 38, 41, 172, 200
 Амританада (Amṛtanāda) упанишада 16
 ананда (ānanda) 31, 160, 176, 189
 Анандавалли (Ānandavallī) 16
 Анандагири (Ānandagiri) 43, 72, 73, 117, 186
 Анандатиртха (Ānandatīrtha)— см. Мадхва
 Ангирас (Angīras) 35, 38, 76, 139
 анвахарьяпачана (anvāhāryapacana, также dakṣiṇa) 142
 Ангуттара никая (Anguttara nikāya) 95, 194, 198, 199
 андхра (āndhra) 37
 анимна (aṇimna) 82, 173
 Аннапурна (Annapūrṇā) упанишада 17
 Антака (Antaka) (Яма) 139
 антарьяма (antaryāma) 142
 анувака (anuvāka) 31

* В указатель включены лишь относящиеся к классической индийской культуре собственные имена, термины, названия текстов и другие обозначения на санскрите и пали,¹ встречающиеся в работе (включая Приложения) в русском написании. В скобках приводится общепринятая латинская транскрипция (см. стр. 6).

- анувьякхьяна (anuvyākhyāna) 13
 анудатта (anudatta) 182
 Аномати (Anumati) 139
 ануштубх (anuṣṭubh) 64, 141
 ападдхарма (āpaddharma) 177
 апана (āpāna) 172, 226
 Апараджита (Aparājita) 139
 апсары (apsaras) 139
 Ара (ara) 139
 араньяка (āraṇyaka, жанр) 7—9, 11, 20, 24, 28—30, 37, 51, 112, 238—241
 араньяка (āraṇyaka, часть текста Айтарея араньяки) 28
 Араньякасамхита (Āraṇyakasaṃhitā) араньяка 8
 Арджуна (Arjuna) 65, 185
 артха (artha) 98, 155, 212, 233, 234—236, 241
 артхавада (arthavāda) 7, 238
 Артхашастра (Arthasāstra) 233, 234, 241
 Аруна (Aruṇa) 12, 13, 98
 Арунея (Aruṇeya) упанишада 41, 102, 103, 195
 Аруника (Aruṇika) упанишада 16
 Арьяман (Aryamān) 138
 архат (arahant) 237, 241, 242
 асамбхути (asambhūti) 35, 70
 асана (āsana) 200, 211
 асахасра (āsahasra) 141
 асуры (asura) 34, 77, 89, 114, 126—128, 132, 137, 138, 147, 168, 214, 219, 222, 228
 асута (asuta) 141
 асьялакшана (āsyalakṣaṇa) 181
 Атики (Ātiki) 104
 атиратра (atirātra) 141
 Атма (Atma) упанишада 17, 38, 40, 47, 93, 157, 173, 182, 186
 Атмабодха (Atmabodha, трактат) 187—189
 Атмабодха (Ātmabodha) упанишада 16, 43
 атман (ātman, тело) 168
 Атман (Ātman) 23—26, 29—41, 47, 52, 55, 59, 60, 68, 69, 74—77, 79, 81, 87, 89—93, 100, 112—114, 117, 120, 126—129, 132, 133, 147, 148, 154—160, 164—168, 174—176, 178—180, 184, 185, 187—189, 191, 193, 195, 200, 203, 204, 208, 209, 211, 214, 219—221, 224, 226—229, 236, 237, 239, 241
- Атман Вайшванара (Ātman Vaiśvānara) 129, 226
 атодья (ātodya) 181
 Атри (Atri) 39, 139
 атха (atha) 141
 Атхарваведа (Atharvaveda) 6—9, 11—18, 20, 23, 35, 36, 38, 40, 43, 45—47, 63, 83, 103, 184, 188, 224, 238
 Атхарван (Atharvan) 6
 Атхарвана (Ātharvaṇa) 13, 94
 Атхарвангираса (Ātharvāṅgīrasa) 13, 140
 Атхарвашикха (Atharvaśikhā) упанишада 17, 41
 Атхарваширас (Atharvaśiras) упанишада 17, 41, 156
 атьяшрамин (atyāśramin) 102, 103
 аум (aum) — см. ом
 а-у-м (a-u-m) 72, 90, 94, 150
 ахавания (āhavanīya) 142
 ахинса (ahimsā) 176
 Ашвала (Aśvala) 220
 Ашвалаяна (Āśvalāyana) 39
 Ашвалаяна (Āśvalāyana) грихья-сутра 10
 ашвамедха (aśvamedha) 18, 23, 31, 34, 126, 128, 130, 132, 142, 149, 219, 220
 Ашвапати Кайкея (Aśvapatī Kāikeya) 65, 77, 79, 94, 112, 128, 129, 165, 174, 177, 226
 ашваттха (aśvattha) 171
 ашвины (aśvin) 126, 139
 Ашока (Aśoka) 97
 ашрама (āśrama) 9, 24, 40, 47, 91, 100—103, 122, 188, 206, 235, 236, 238—241
 Ашрама (Āśrama) упанишада 16, 17, 41, 91, 102, 103
 Асья Ангираса (Ayāsyā ṅgīrasa) 139
- Бадараяна (Bādarāyaṇa) 15, 29, 164, 186, 187, 191
 Бака Далбхья (Baka Dālbhya) 143, 145
 балья (bālya) 237
 бархи (barhi) 142
 Бахврича (Bahvrīca) упанишада 16
 бахшпавамана (bahīṣpavamāna) 141, 143
 Башкаламантира (Bāṣkalamantra) упанишада 37
 Брахма (Brahma) упанишада 16, 41, 121, 157

- Брахмабинду (Brahmabindu) упанишада 38, 41, 44, 47, 88, 156, 157, 159, 186
- Брахмавидья (Brahmavidyā) упанишада 16, 40
- Брахмаджала (Brahmajāla) сутта 197
- брахмалока (brahmaloka) 164
- Брахман (Brahman) 7, 10, 20, 23, 26, 29—31, 33—40, 51, 52, 55, 59, 60, 68, 74, 76, 77, 81, 85, 88, 90—93, 96, 100, 105, 110, 111, 113—115, 117, 121, 124, 126—129, 131, 133, 134, 137, 139, 147—149, 151, 154—160, 164—168, 176, 184, 187—189, 191—195, 204, 208, 210, 211, 214, 215, 217, 219—222, 224—226, 228, 229, 237—239, 241
- брахман (brahman, категория жрецов) 9, 91, 140
- брахман (brāhmaṇa, сословие) 24, 28, 31, 35, 37, 38, 42, 54, 65, 67, 68, 77, 78, 90, 92, 94, 100, 101, 104, 105, 109, 111—113, 115—117, 120, 121, 126, 128—130, 143, 145, 157, 174, 177, 178, 198, 211, 220, 221, 223, 226, 233, 235—237, 239
- Брахмана (brāhmaṇa, постигший высшее начало) 117, 193, 196, 199, 237, 241, 242
- брахмана (brāhmaṇa, жанр) 6—9, 11, 15, 20, 24, 25, 28, 31, 34, 50—52, 56, 59, 60, 78, 100, 112, 123, 124, 126, 136—138, 140, 154, 155, 210, 216, 217, 235, 238, 239, 241
- брахмана (brāhmaṇa, часть текста в Бр) 20, 22, 23
- Брахманаспати (Brahmanaspati) 138
- брахманда (brahmāṇḍa) 167
- Брахмасутра (Brahmasūtra) 15, 29, 186, 187
- брахмачарин (brahmacārin) 9, 102, 235, 236, 239, 241
- брахмачарья (brahmacārya) 100—102
- Брихадараньяка (Bṛhadāraṇyaka) упанишада 19 и сл. и passim
- Брихаджджабала (Bṛhajjābāla) упанишада 17
- Брихадратха (Bṛhadratha) 33, 65, 76—78, 98
- Брихаспати (Bṛhaspati) 37, .39, 138, 140, 154
- брихат (br̥hat) 140, 223
- Будда (Buddha, Gautama) 24, 95, 99, 112, 158, 190, 192, 195—197, 199
- Буддхагхоша (Buddhaghoṣa) 191
- буддхи (buddhi) 188
- Бхавана (Bhāvanā) упанишада 17
- Бхага (Bhaga) 83, 138
- Бхагавадгита (Bhagavadgītā) 28, 50, 55, 57, 65, 155, 185, 188, 202, 209, 211, 212, 239, 241
- бхакти (bhakti) 38, 161, 162, 217
- Бхаллакша (Bhallākṣa) 63
- Бхарадваджа (Bharadvāja) 139
- бха-ра-га (bha-ra-ga) 90
- Бхартрихари (Bhartṛhari) 239
- Бхасмаджабала (Bhasmajābāla) упанишада 17
- бхиккху (bhikkhu) 198, 237
- бхишху (bhikṣu) 237, 241
- Бхишхука (Bhikṣuka) упанишада 17
- Бхригу (Bṛḡu) 31, 77, 127
- Бхригувалли (Bṛḡuvallī) 16, 31
- бхувас (bhuvas) 31, 34, 90, 91, 127, 141, 221
- Бхудью Лакхьяни (Bhujyu Lākhyāni) 220
- бхуман (bhūman) 228
- бхус (bhūs) 31, 34, 90, 91, 127, 141, 221
- Бхутатман (Bhūtātman) 33, 92
- бхуты (bhūta) 139
- ваджапея (vājapeya) 31, 34, 141
- Ваджасанейи (Vājasaneyī) самхита 6, 8
- Ваджасанейи (Vājasaneyī, школа) 6, 19, 34
- Ваджасанейи самхита [упанишада — см. Иша
- Ваджрасучика (Vajrasūcika) упанишада 14, 16, 37, 44, 47, 91, 111
- Ваджрашраваса (Vājrasravasa) 32, 76
- Вадхула (Vādḥula) шраутасутра 82
- Вайвасвата (Vaivasvata, Яма) 83, 139
- Вайкунтхи (Vaikuṅṭhi, Индра) 138
- вайрагья (vairāgya) 239
- вайраджа (vairāja) 140, 224
- вайрупа (vairūpa) 140, 224
- вайшванара (vaiśvānara, обряд) 39
- Вайшванара (Vaiśvānara) 138, 222
- вайшешика (vaiśeṣika) 201
- Вайшнави (Vaiṣṇavi) 162
- вайшья (vaiśya) 111, 115, 116, 120, 126, 233

- валикхильи (vālikhilya) 33, 65,
 76, 78, 127, 139
 валли (valli) 31, 32
 Валмики (Vālmiki) 14
 Вамадева (Vāmadeva) 29, 139
 вамадевья (vāmadevya) 140, 223
 ванапрастха (vānaprastha) 9, 101,
 102, 235, 236, 239—241
 Вараха (Varāha) упанишада 17
 варна (varṇa) 9, 24, 28, 38, 40,
 91, 95, 98, 110—118, 120—
 122, 126, 128, 133, 208, 212,
 233, 237
 Варуна (Varuṇa) 77, 82, 115, 127,
 138, 140, 143
 Васиштха (Vasiṣṭha) 139
 васу (vasu) 71, 91, 92, 115, 126,
 133, 139, 140
 Васубандху (Vasubandhu) 145
 Васудева (Vāsudeva) 40
 Васудева (Vāsudeva) упанишада
 16
 ватикара (vātikāra) 174
 Ватсьяна (Vātsyāyana) 233
 ватья (vātya) 171
 Вахлия (Vāhliya) 99
 вач (vāc) 160
 Вач (Vāc, божество) 139
 вшат (vaśat) 141
 Ваю (Vāyu) 30, 76, 138, 143, 150
 веда (veda) 6, 7, 9, 10, 12, 13,
 16, 17, 19, 31, 53, 60, 89, 94,
 99, 112, 120, 127, 129, 143,
 147, 149, 157, 176, 182, 197,
 200, 216, 222, 225, 238, 239
 веданга (vedānga) 7, 13, 31, 182
 веданта (vedānta) 7, 23, 26, 36,
 40, 57, 123, 154, 164, 186—189,
 210—212
 Видагдха Шакалья (Vidagdhā Śā-
 kalya) 79, 197, 221
 Видеха (Videha) 20, 21, 98, 99,
 109, 128, 220
 Виджара (Viṣṭāra) 139
 виджняна (vijñāna) 173, 193
 видхи (vidhi) 7, 238
 видья (vidyā) 13, 35, 70, 193, 195,
 199
 вина (viṇā) 105, 106
 Виняя питака (Vinaya piṭaka) 193,
 194, 197
 Вираджд (Viraj) 139
 Вирочана (Virocana) 67, 76, 127,
 138, 147, 228 †
 Висуддхимагга (Visuddhimagga)
 192
 виш (viś) 91, 110, 111, 115
 Вишвавасу (Viśvāvasu) 139
 Вишвамित्रа (Viśvāmitra) 139
 вишведевы (viśvedeva) 139
 Вишну (Viṣṇu) 16, 39—41, 127,
 131, 138, 139, 162, 188, 214
 Врджа (Vraja) 161
 Вриттикара (Vṛttikāra) 100
 врिशала (vṛśala, vṛśali) 116
 व्यяхьяна (vyākhyāna) 13
 вьяна (vyāna) 172, 226
 Вьяса (Vyāsa) 14, 186
 Ганapati (Gaṇapati) упанишада 17
 Ганг (Gaṅgā) 21, 25, 99
 Гандхара (Gandhāra), гандхарцы
 25, 99
 гандхарвы (gandharva) 139, 140,
 237
 ганы (gaṇa) 139
 Гарбха (Garbha) упанишада 16,
 38, 40, 94, 173
 Гарги Вачакнави (Gārgi Vācak-
 navi) 74, 79, 105, 109, 220, 221
 Гаргья Балаки (Gārgya Bālāki) 30,
 65, 67, 71, 77, 111, 115, 128,
 129, 133, 220
 гарджита (garjita) 182
 Гаруда (Garuḍa) 37
 Гаруда (Gāruḍa) упанишада 16,
 17, 40
 гархapatья (gārhaṇatya) 142
 гатха (gāthā) 140
 Гаудапала (Gaudapāda) 36, 50,
 59, 102, 186, 187, 191
 Гаутама (Gautama)— см. Удда-
 лака Аруни
 Гаутама (Gautama)— см. Будда
 гаятра (gāyatra) 140, 223
 гаятри (gāyatri) 64, 71, 72, 90,
 92, 96, 130, 141, 222, 224
 Гитаговинда (Gitagovinda) 161, 162
 Гспалатапини (Gopālatāpini) упани-
 шада 17
 Гопатха (Gopatha) брахмана 7, 8
 Готама (Gotama) 139
 гравана (grāvāṇa) 142
 грахана (grahāna) 179—181
 грахи (graha) 83, 139
 грихастха (grīhastha) 9, 101, 102,
 235, 236, 239, 241
 грихьясутра (grīhyasūtra) 9, 20, 23,
 109, 140, 142
 гуна (guṇa) 49, 56, 90, 93, 95,
 170, 175, 177, 201
 Гунакхья Шанкхьяна (Cuṇākhyā
 Śaṅkhāyana) 29
 Дадхьянч Атхарвага (Dadhyañc
 Ātharvaṇa) 126, 139

- дакшина (dakṣiṇa) — см. анвахарь-
 япачана
 Дакшинамурти (Dakṣiṇāmūrti) упанишада 16
 данавы (dānava) 83
 Даршана (Darśana) упанишада 16
 Дасака нипата (Dasaka nīpāta) 194, 198
 даси (dāsī) 103, 107, 109
 Даттатрея (Dattātreyā) упанишада 17
 Двиедаганга (Dvivedaganga) 173
 Деваки (Devakī) 24, 99
 деваяна (devayāna) 176, 225
 Деви (Devī) упанишада 17
 Джабала (Jābāla) упанишада 15—17, 38, 39, 41, 44, 47, 99, 102, 103, 186
 Джабали (Jābāli) упанишада 16
 джагати (jagati) 141
 Джайминия (Jaimīniya, также Talavakāra, школа) 24, 30
 Джайминия (Jaimīniya) брахмана 7, 8, 25, 238
 Джайминия упанишад-брахмана (Jaimīniya upaniṣad-brāhmaṇa, также Talavakāra up-br) араньяка 8, 24, 26, 30
 Джамадагни (Jamadagni) 139
 джайны (jaina) 200
 Джанака (Janaka) 13, 39, 68, 70, 76—78, 98, 99, 105, 108, 109, 112, 115, 128, 129, 220, 221
 Джанашрути Паутраяна (Jānaśrutī Pautrāyāna) 67, 76, 77, 103, 108, 112, 115, 197, 225
 Джараткарава Артабхага (Jāratkāra va Artabhāga) 129, 226
 Джатаведас (Jātavedas, Агни) 138
 джатака (jātaka) 75, 78
 Джаядева (Jayadeva) 161
 джива (jīva) 175
 дживанмукта (jīvanmukta) 188
 джнянамарга (jñānamārga) 11, 132, 193
 Дигха никая (Dīgha nikāya) 194
 дикша (dikṣā) 141
 диргха (dirgha) 182
 дундубхи (dundubhi) 106
 дхамма (dhamma) 95, 190, 194, 196, 215
 Дхаммапада (Dhammapada) 64, 192, 196, 212, 237, 241
 дхарана (dhāraṇā) 200
 дхарма (dharma) 9, 23, 47, 91, 98, 101, 111, 126, 133, 156, 160, 176, 194, 211, 212, 215, 219, 233, 234—236, 238—241
 Дхармакирти (Dharmakīrti) 191
 дхармасутра (dharmaśūtra) 9
 дхармашастра (dharmaśāstra) 109
 Дхрува (Dhruva) 168
 дхьяна (dhyāna) 200
 Дхьянабинду (Dhyānabindu) упанишада 16, 41
 Ила (Ilā, Idā) 139
 илья (ilya) 139
 Индра (Indra) 30, 37, 65, 67, 76, 77, 92, 115, 126, 127, 138, 140, 147, 162, 214, 228
 Индрани (Indrāṇi) 162
 Итара (Itarā) 28
 итихаса (itihāsa) 13, 14, 19
 Иша (Iśā, Iśāvasya, также Vājasaneyi saṃhitā) упанишада 34, 35 и passim
 Ишвара (Iśvara) 164
 йог (yogin) 39
 йога (yoga) 32, 33, 38, 40, 52, 54, 92, 103, 185, 200, 211
 Йогакундали (Yogakuṇḍalī) упанишада 16
 Йогасутра (Yogasūtra) 237
 Йогататтва (Yogatattva) упанишада 16, 38, 39, 41, 47, 174, 186, 195
 Йогачудамани (Yogacūḍāmaṇi) упанишада 16
 Йогашикха (Yogaśikhā) упанишада 16, 41
 йони (yonī) 161
 Кабир (Kābir) 38
 Каваша Айлуша (Kavaṣa Ailuṣa) 37
 Кайвалья (Kaivalya) упанишада 16, 38, 39, 41, 44, 47, 90, 102, 103, 121, 185, 186
 Калагнирудра (Kālāgnirudra) упанишада 16, 41, 102, 103
 калаканджи (kālakāñja) 139
 Кали (Kālī) 28
 Калидаса (Kālidāsa) 28
 Калисантарана (Kālisantaraṇa) упанишада 17
 калпа (kalpa, мировой период) 83
 калпа (kalpa, учение об обрядах) 182
 калпасутра (kalpasūtra) 9
 кама (kāma) 160, 175, 193, 212, 233, 234—236, 241

- Камасутра (Kāmasūtra) 233, 241
 Канва (Kaṇva) 7, 20, 21, 34, 44,
 47, 48, 186
 канда (kaṇḍa) 20
 Кантхашрути (Kaṇṭhaśrutī) упани-
 шада 39, 41, 47, 102, 148
 капалин (kapālin) 158
 Капиштхала (Kaṇiṣṭhala) самхи-
 та 8
 Капиштхала-катха (Kaṇiṣṭhala-ka-
 ṭha, школа) 6
 карика (kārikā) 36, 50, 102, 186
 карма (karman) 145, 175, 176, 190,
 195, 211
 кармамарга (karmamārga) 11, 132,
 193
 катха (kathā, жанр) 78
 Катха (Kaṭha, риши) 31
 Катха (Kaṭha) араньяка 8
 Катха (Kaṭha) брахмана 8
 Катха (Kaṭha, Kaṭhaka) упаниша-
 да 31, 32 и passim
 Катхака (Kaṭhaka) самхита 8
 Катхака (Kaṭhaka, школа) 6
 Катхарудра (Kaṭharudra) упани-
 шада 16
 Катьяни (Kātyāyāni) 76, 105
 Каутилья (Kautilya) 233
 Каушитаки (Kaushitaki) см. Кахо-
 ла Каушитаки
 Каушитаки (Kaushitaki) араньяка 8
 Каушитаки (Kaushitaki, также
 Śāṅkhāyana) брахмана 7, 8, 29,
 238
 Каушитаки (Kaushitaki, также Ka-
 uṣitaki brāhmaṇa) упанишада
 29, 30 и passim
 Кахола Каушитаки (Kahola Kauṣi-
 takī, также Kaushitakeya) 29,
 89, 220
 Каши (Kāśī) 20, 98, 99
 Кашьяпа (Kaśyapa) 139
 Кеваддха (Kevaddha) сутта 194
 Кена (Kena, также Talavakāra)
 упанишада 30 и passim
 кола (kola) 171
 Косала (Kosala) 98
 Крату Праджapati (Kratu Prajā-
 pati) 33, 34, 65, 76, 78
 крита (krta) 92
 Кришна (Kṛṣṇa) 24, 65, 99, 161,
 162, 185, 217
 Кришна (Kṛṣṇa) упанишада 17
 Кришнакарнамрита (Kṛṣṇakarṇāmṛ-
 ta) 161
 Кундика (Kuṇḍika) упанишада 16,
 102
- Куру (Kuru) 15, 20, 21, 25, 99,
 103, 115
 Кутсаена (Kutsāyana) 34
 кханда (khaṇḍa) 25, 29, 40
 кшатра (kṣatra) 91, 110—113,
 115—117, 120, 121, 222
 кшатравидья (kṣatравидья) 115
 кшатрий (kṣatriya) 24, 28, 53, 54,
 98, 111, 112, 115, 116, 120,
 126, 128, 211, 223, 233
 кшетра (kṣetra) 104
 Кшурика (Kṣurika) упанишада 16,
 40
- Лакшмана (Lakṣmaṇa) 40
 ламбара (lambara) 106
 ламбикайога (lambikāyoga) 148
 Лилашука (Lilāśuka) 161
 линга (linga) 161
 локаята (lokāyata) 54
 локаятика (lokāyatika) 55, 168
- Магадха (Magadha) 98
 Магха (Magha) 168
 Магхават (Maghavat) (Индра) 138
 Мадра (madra), мадры 20, 99
 Мадхва (Madhva, также Ānanda-
 tīrtha) 44, 72, 73, 143, 154,
 186, 187
 Мадхьяндина (Madhyandina) 7, 20,
 21, 34, 44, 178
 Майтраяни (Maitrāyaṇī) самхита 8
 Майтраяни (Maitrāyaṇī, школа) 6
 Майтрейи (Maitreyī) 22, 65, 67,
 68, 71, 73, 76, 105, 109, 129,
 178, 220, 221
 Майтрея (Maitreya)-упанишада 16
 Майтри (Maitrī, Maitrāyaṇa, Mai-
 trāyaṇīya brāhmaṇa) упаниша-
 да 33, 34, и passim
 Майтри (Maitrī, Maitra) 33
 майя (māyā) 33, 190, 195
 маламантра (mālāmantra) 40
 Манавадхармашастра (Mānavadharm-
 śāstra) 167
 манас (manas) 167, 171, 173
 мандала (maṇḍala) 6, 11
 Мандалабрахмана (Maṇḍalabrāhma-
 ṇa) упанишада 17
 Мандука (Maṇḍuka) 36
 Мандукья (Maṇḍukyā) упанишада
 36 и passim
 мантра (mantra) 24, 31, 140
 Мантрика (Mantrikā) упанишада 17
 Ману (Manu) 9, 139, 154, 155,
 167, 233, 235, 241
 Манусмрити (Manusmṛti) 9
 маруты (marut) 139

Матаришван (Mātariśvan) (Ваю)
138
матсьи (matsya) 99
маха (mahā) 91
Маха (Mahā) упанишада 16, 41
Махабхарата (Mahābhārata) 14,
83, 112, 185, 186, 204
Махавагга (Mahāvagga) (Виная
питака) 193, 194, 197
Махавагга (Mahāvagga) (Самьют-
та пикая) 196
махавакья (mahāvākya) 154, 188,
237
Махавакья (Mahāvākya) упаниша-
да 17
Махавриша (Mahāvṛṣa), махаври-
ши, 25, 99
Махадева (Mahādeva) 40
Маханараяна (Mahānārāyaṇa) упа-
нишада 8, 14, 15, 17, 31, 37,
38, 45, 47, 58, 92, 93, 132,
156, 176, 186
Маханидана (Mahānidāna) сутта
192
Махапариниббана (Mahāparinibbā-
na) сутта 197, 199
махат (mahat) 141
машала (mahāśāla) 101, 102
махаяна (mahāyāna) 194
Махи (Mahi) 28
Махидаса Айтарея (Mahidāsa Ai-
tareya) 7, 28, 73, 113
махиман (mahiman) 142
миманса (mīmāṃsā) 200
Митра (Mitrā) 82, 138, 140
мокша (mokṣa) 158, 160, 194, 195,
199, 212, 233, 234, 236, 239—
241
Мокшадхарма (Mokṣadharmā) 185,
233, 239, 241
Мудгала (Mudgala) упанишада 16
мудита (mudita) 182
мукти (mukti) 16
муктика (muktikā) 16, 17, 34, 43,
45, 53, 244
Муктика (Muktikā) упанишада 12,
16, 195
Мундака (Muṇḍaka) упанишада 35
и paṣṣim
мундака (muṇḍaka, часть текста
Мундака уп.) 35
муни (muni) 20, 100, 177, 198,
237, 241
Нагарджуна (Nāgārjuna) 191
Надабинду (Nādabindu) упаниша-
да 16, 41
нади (nādi) 173, 174

нама (nāma) 193—195
Нарада (Nārada) 25, 65, 67, 76,
227
Нарадапаривраджа (Nāradapariv-
vṛāja) упанишада 17
Нараяна (Nārāyaṇa, божество) 37,
38, 40, 139
Нараяна (Nārāyaṇa, комментатор
упанишад) 15, 16, 43, 45, 186,
243
Нараяна (Nārāyaṇa) упанишада
16, 41
Начикетас (Naciketas) 32, 76—79,
90, 107, 127, 216
начикетас (nācīketas, жертвенный
огонь) 32, 142
нивид (nivid) 141
Ниданавагга (Nidānavagga) 195
нидхана (nidhana) 140, 151, 223
Ниларудра (Nīlarudra) упанишада
17, 39, 41, 47, 93, 174, 186
Нираламба (Nirālamba) упаниша-
да 17
Нирвана (Nirvāṇa) упанишада 16
нирвана, ниббана (nirvāṇa, nibbā-
na) 190, 194, 195, 199
нирукта (nirukta) 182
нити (nīti) 155, 239
нитышастра (nītiśāstra) 234
нияма (niyama) 200
Нрисинха (Nṛsiṅha) 40
Нрисинхапурватания (Nṛsiṅha-
pūrvatāṇiṇi) упанишада 41,
102, 103, 121
Нрисинхатания (Nṛsiṅhatāṇi-
ṇi) упанишада 17
Нрисинхоттаратания (Nṛsiṅhot-
tāratāṇiṇi) упанишада 41,
156
Нья (Nya) 139
ньягродха (nyagrodha) 171
ньяя (nyāya) 201
ом (om, также aum) 25, 32, 34,
36, 38—40, 68, 72, 90, 91, 94,
127, 129, 130, 133, 141, 143,
148—151, 185, 222—224
Павака (Pāvaka) 138
Павамана (Pavamāna, божество)
138
павамана (pavamāna, гимн) 141
Павана (pāvana) 72, 138
пада (pada, мера веса) 105
пада (pāda, стопа) 90, 225
пада (pāda, часть стиха) 64
Пайнгала (Paingala) 38, 44
Пайнгала (Paingala) упанишада

15, 17, 38, 47, 93, 156, 157
186
пандит (paṇḍita) 42
Панини (Pāṇini) 14, 19, 50, 63
панкти (paṅkti) 141
Панчабрахма (Pañcabrahma) упанишада 17
Панчавинша (Pañcaviṃśa, также Tāṇḍyamāha) брахма̃а 7, 8, 24
Панчка нипата (Pañcaka nīpāta) 199
Панчала (Pāñcāla), панчалы 20, 21, 25, 98, 99, 115
Панчатантра (Pañcatantra) 136, 155, 233, 234
панчика (pañcikā) 28
панчодаша (pañcodaśa) 141
Парабрахма (Parabrahma) упанишада 17
Парамаханса (Paramahaṃsa) упанишада 16, 17, 41, 121
Парамахансапаривраджака (Paramahaṃsaparivṛājaka) упанишада 17
Парамештхин (Parameṣṭhīn) 39
Парджанья (Paṛjanya) 138, 169, 222, 226
паривраджака (parivṛājaka) 103
Парикшит (Paṛikṣit) 15, 99
Пасадика (Pāsādika) сутта 197
Патанджали (Patañjali) 31
паулкаса (paulkaśa) 116, 117, 121
пауломы (pauloma) 139
Паутимаши (Pautimāṣi) 222
Паутимашья (Pautimāṣya) 220, 221
Пашупатабрахма (Pāśupatabrahma) упанишада 17
Пинда (Piṇḍa) упанишада 17, 40
пиппала (pipṭala) 171
Пиппалада (Pippalāda) 35, 65, 77, 139
Пиппалада (Pippalāda, школа) 35
питрияна (pitṛyaṇa) 176
пишачи (piśāca) 139
плута (pluta) 182
Правахана Джайвали (Pravāhana Jaivali) 25, 65, 67, 68, 73, 77, 79, 91, 98, 111, 115, 128, 169, 222, 223, 226
Праджапати (Prajāpati) 35, 37, 65, 67—69, 73, 76, 77, 89, 92, 93, 126—128, 130, 131, 138, 140, 143, 165, 167—169, 176, 219, 221, 224, 225, 228
праджня (prajñā) 29
праджняна (prajñāna) 29
праджнятман (prajñātman) 200
праджана (pradhāna) 74

пракрити (prakṛti) 33, 34, 170, 188, 201, 211
пра̃на (prāṇa) 28, 91, 117, 126, 148, 151, 166, 172, 180, 219, 222, 226
пра̃нава (prāṇava) 141, 151
Пра̃нагнихотра (Prāṇāgnihotra) упанишада 17, 40
пра̃наяма (prāṇāyāma) 39, 200
пра̃патахака (prapāṭhaka) 24, 33
пра̃става (prastāva) 140, 151, 223
пра̃стотар (prastotar) 140
пра̃сута (prasuta) 141
Пра̃тардана (Pratardana) 12, 30, 52, 65, 76, 127, 129
пра̃тиха̃ра (pratihāra) 140, 151, 223
пра̃тихар̃тар (pratihartar) 140
пра̃тиша̃кхья (prātiśākhyā) 9
пра̃тьяха̃ра (pratyāhāra) 39, 200
пра̃хладии (prahlādīya) 139
Пра̃шна (Pṛaśna) упанишада 35, 36 и passim
пра̃шна (pṛaśna, часть текста Пра̃шна уп.) 35
пу̃рана (puraṇa) 13, 14, 19, 94, 126, 204, 224
пу̃ритат (puritat) 173, 204
пу̃руша (puruṣa) 23, 29, 32, 33, 35, 36, 47, 56, 74, 75, 87, 90, 92, 94, 106, 128, 133, 155, 160, 165, 166, 175, 201, 210, 220—222, 228
Пу̃шан (Puṣan) 35, 111, 130, 131, 139—141, 222

ра̃га (rāga) 181
Ра̃гхува̃нша (Raghuvaṃśa) 233
ра̃джана (rājana) 140, 224
ра̃джас (rajas) 34, 90, 170, 177, 201, 211
ра̃джасья (rājasya) 31, 34, 141
Ра̃дха (Rādha) 161, 162
Ра̃йква (Raikva) 67, 74, 76, 77, 79, 103, 112, 115, 197, 225
ра̃кшасы (rākṣasa) 139
Ра̃ма (Rāma) 16, 40, 99
Ра̃мануджа (Rāmānuja) 13, 15, 28, 29, 33, 37, 43, 159, 167, 179, 180, 186, 187, 221
Ра̃мапур̃ватания (Rāmapurvatāpanīya) упанишада 16, 39, 41, 47, 93, 94
Ра̃марахасья (Rāmarahasya) упанишада 17
Ра̃мата̃пания (Rāmatāpanīya) упанишада 17
Ра̃матир̃тха (Rāmatirtha) 33

- Рамачандра (Rāmacandra) 160
 Рамаяна (Rāmāyaṇa) 14, 83, 99
 Рамоттаратания (Rāmottaratāna-
 pīya) упанишада 16, 41, 121
 Рангарамануджа (Raṅgarāmānuja)
 186
 раса (rasa) 166, 172
 Расикаранджана (Rasikarāñjana)
 160
 Ратнакирти (Ratnakīrti) 159
 ратхантара (rathantara) 140, 223
 ревати (revati) 140, 224
 Ригведа (R̥gveda) 6—9, 11—13, 16,
 17, 23, 28, 29, 36, 37, 55, 56,
 59, 63, 64, 68, 73, 75, 78, 80—
 82, 95, 112, 129, 140, 145,
 150—152, 154, 165, 167, 184,
 186, 198, 214, 215, 223, 224,
 238
 рич (riç) 6, 73, 81, 89, 90, 129,
 140, 151, 153, 160, 172, 223,
 238
 риши (ṛṣi) 7, 12, 28, 31, 37, 38,
 40, 92, 139
 Рудра (Rudra) 33, 37, 39, 40, 107,
 127, 131, 138, 200
 Рудракшаджабала (Rudrākṣajābā-
 la) упанишада 16
 Рудрахридая (Rudrahriḍaya) упани-
 шада 16
 рудры (rudra) 71, 92, 115, 126,
 139, 140
 рупа (rupa) 91, 166, 193—195

 са-ама (sā-ama) 81, 223
 савана (savana) 141
 Савитар (Savitar) 33, 34, 72, 84,
 131, 138, 140, 143
 савитри (sāvitrī) 141
 Савитри (Sāvitrī) упанишада 16
 Сагатхаварга (Sagathavagga) 194,
 195
 садхья (sādhyā) 139
 Саладжья (Sālaḥya) 139
 Самаведа (Sāmaveda) 6—9, 12,
 13, 16—18, 24, 30, 37, 47, 129,
 140, 150—152, 223, 224, 238
 самадхи (samadhi) 200
 саман (sāman) 6, 18, 24, 25, 30,
 73, 81, 83, 86, 89, 91, 92, 111,
 129—133, 139, 140, 142, 148,
 150—153, 160, 169, 172, 182,
 219, 222—224, 238
 самана (samāna) 172, 226
 самбхути (sambhūti) 35, 70
 самваргавидья (samvargavidyā) 225
 самхита (samhitā) 6—9, 11, 20,
 31, 33, 34, 51, 55, 56, 59, 60,
 64, 100, 112, 123, 124, 136—
 138, 154, 155, 210, 217, 238,
 241
 Самьютта никая (Saṃyutta nikāya)
 194—197
 Санаткумара (Sanatkumāra) 25, 65,
 67, 76, 165, 227, 228
 санватсаранта (samvatsarānta) 141
 сангха (saṅgha) 95
 Сандживи (Sāñjivī) 222
 санкхья (saṅkhyā) 28, 32, 33, 38,
 40, 52, 57, 165, 170, 188, 201,
 211, 212
 Санньяса (Saṃnyāsa) упанишада
 16, 41, 103
 санньясин (saṃnyāsin) 9, 39, 45,
 100, 102, 103, 158, 235—237,
 239—241
 сансара (saṃsāra) 162, 195
 санскрит (saṃskṛta) 42, 43, 45,
 46, 50, 63, 64, 160, 176, 232,
 233, 236, 239
 сапталаша (saptadaśa) 141
 Сарасвати (Sarasvatī, божество)
 139
 Сарасвати (Sarasvatī, река) 37
 Сарасватирахасья (Sarasvatiraha-
 sya) упанишада 17
 Сарвасара (Sarvasāra) упанишада
 16
 Сарвопанишатсара (Sarvopaniṣat-
 sāra) упанишада 16, 40
 Сарпа (Sārpā) 168
 сатваты (satva[n]t) 99
 са-ти-ям (sa-ti-yam) 90
 саттва (satva) 34, 90, 170, 201,
 211
 Сатьякама Джабала (Satyakāma
 Jābāla) 25, 67, 76, 77, 101,
 104, 113, 115, 127, 129, 145,
 197, 225
 Саубхагьялакшми (Saubhāgyalakṣ-
 mī) упанишада 16
 Саяна (Sāyaṇa) 28, 186, 238
 свадха (svadhā, возгласение) 141
 свадха (svadhā, возлияние) 141
 свар (svaḥ, suvar) 31, 34, 90, 91,
 127, 141, 221
 свара (svara) 181
 сваха (svāhā) 70, 141
 симан (sīman) 174
 Синдху (Sindhū, область), 20, 99
 Синдху (Sindhū, река) 25
 Снивали (Sṇivālī) 139, 140
 Сирадхвалджа Джанака (Sīradhva-
 ja Janaka) 99
 Сита (Sītā) 40, 99
 Сита (Sītā) упанишада 17

Сканда (Skanda) упанишада 16
скхалита (skhalita) 182
смартасутра (smārtasūtra) 9
смрити (smṛti) 7, 9, 62, 69
сома (soma) 29, 141, 142, 171, 224
Сома (Soma) 91, 115, 120, 138,
140, 169, 222, 226
спхутита (sphuṭita) 182
стобха (stobha) 49, 141, 223
стотра (stotra) 141
стхалипака (sthālipāka) 141
Субала (Subāla) 38, 44, 182
Субала (Subāla) упанишада 15,
17, 38, 47, 90, 91, 93, 157,
167, 177
Субхадда (Subhadda) 197
сукта (sūkta) 6
Суктиратнахара (Suktiratnahāra)
239
Сурья (Sūrya) 72, 82, 83, 88, 138
Сурья (Sūrya) упанишада 17
Сурьяпутра (Sūryaputra) 83
сута (suta) 141
сутра (sūtra) 7, 9, 110, 239
Сутта питака (Sutta piṭaka) 191,
192, 199
Сутта нипата (Sutta nipāta) 64,
197
Тайттирия (Taittirīya, школа) 6,
32
Тайттирия (Taittirīya) араньяка
8, 31, 37
Тайттирия (Taittirīya) брахмана
7, 8, 31, 78
Тайттирия (Taittirīya) самхита
8, 31
Тайттирия (Taittirīya) упанишада
30, 31 и passim
Талавакара (Talavakāra, школа)—
см. Джайминия
Талавакара (Talavakāra) упаниша-
да — см. Кена
Талавакара упанишад-брахмана—
см. Джайминия
тамас (tamas) 34, 90, 170, 177,
201, 211
Тандин (Tāṇḍin) 24
Тандьямаха (Tāṇḍyamāha) брахма-
на — см. Панчавинша
Тапаниа (Tāpāniya) 39
тапас (tapas) 124, 141, 167
Тарасара (Taraśāra) упанишада 17
тарка (tarka) 148, 200
Тваштар (Tvaṣṭar) 138
Тевиджджа (Tevijja) сутта 192,
197
теджас (tejas) 169, 171

Теджобинду (Tejobindu) упанишада
16, 41
Титтири (Tittiri) 31
траястринша (trayastrimśa) 141
триврит (trivṛt) 141
Трипадвибхутимаханарааяна (Tri-
pādvibhūtimahānārāyaṇa) упани-
шада 17
тринава (trinava) 141
Трипура (Tripura) упанишада 16
Триपुरатапини (Tripurātāpini)
упанишада 17
Тришикхибрахмана (Triśikhibrah-
maṇa) упанишада 17
триштубх (triṣṭubh) 64, 141
турия (turiya) 70, 90, 174, 238, 241
Туриягитавадхута (Turiyātītavad-
huta) упанишада 17
тхеравадин (theravādin) 191
Тхерагатха (Theragāthā) 194
удана (udāna) 172, 226
удатта (udātta) 182
удгатар (udgātar) 9, 89, 91, 140,
145
удгитха (udgītha) 18, 51, 71, 73,
86, 127, 129, 133, 140, 142—
144, 148—151, 172, 222, 223
уд-ги-тха (ud-gī-tha) 72, 90, 150—
152, 223
Уддалака Аруни (Uddālaka Āruni,
также Gautana) 12, 13, 24, 25,
29, 52, 54, 65, 67, 73, 75, 77,
79, 94, 98, 105, 109, 111, 112,
115, 128, 129, 172, 196, 221,
222, 226
удумбара (udumbara) 91, 142, 171
уктха (ukttha) 17, 28, 51, 91, 141,
219, 222
Ума (Umā) 30, 78, 109, 139, 200
упадрава (upadrava) 140, 223
Упакосала Камалаяна (Upakosala
Kāmalāyana) 67, 77, 78, 101,
127, 197, 225
упанишада (upaniṣad)— passim
упаншу (upāṁśu) 142
упасад (upasad) 141, 148
упасана (upāsana) 10, 51, 114,
131, 144, 184, 206, 214, 216
ураги (uraga) 139
Ушаста Чакраяна (Uṣasti Cākṛāy-
ana, также Uṣasta) 67, 76, 78,
79, 103, 104, 108, 128, 145,
220, 223
ушинары (uśinara) 99¹
ха ву (hā vu) 141
хан (hāi) 141

- ханса (haṃsa) 72, 76, 91
Ханса (Haṃsa) упанишада 16, 17, 41
ханта (hanta) 141
Хануман (Hanuman) 16
Хара (Hara) (Шива) 139
Харибhadра (Haribhadra) 233, 239
Харидрумата Гаутама (Haridrumata Gautama) 77, 101, 115, 225
хау (hāu) 141
Хаягрива (Hayagrīva) упанишада 17
хим (him) 140, 141, 151, 223
Химават (Himavat) 139
Хираньягарбха (Hiranyagarbha) 164, 167, 169
хита (hitā) 173
Хитопадеша (Hitopadeśa) 136, 233
хотар (hotar) 8, 89, 91, 140
храсва (hrasva) 182
хри-да-ям (hr̥-da-yam) 90
- Чайкитаяна Далбхья (Calkitāyana Dālbhya) 77, 128, 223
чандала (cāṇḍāla) 112, 116, 117, 121, 176
Чантракирти (Candrakīrti) 145, 159
чарвака (cārvāka) 55
Читра Гангьяяни (Citra Gaṅgyāyāni pi, также Gaṅgyāyāni) 29, 76
Чулика (Cūlikā) упанишада 15, 41, 121
Чунда (Cunda) 197
Чхагалея (Chāgaleya) упанишада 37, 44, 47, 75, 78, 99, 121
чхандас (chandās) 24, 72, 140, 182
чхандога (chandoga) 24
Чхандогья (Chāndogya) брахмана 24
Чхандогья (Chāndogya) упанишада 24 и сл. и passim
- шавья (śavya) 141
Шаdвинша (Śaḍvīṃśa) брахмана 24
Шакаянья (Śākāyānya) 33, 34, 65, 74, 77, 78
шаквари (śakvarī) 140, 224
шакти (śakti) 162
шакха (śākha) 7
Шандилья (Śāṇḍīlyā) 12, 13, 98, 204, 224
Шандилья (Śāṇḍīlyā) упанишада 17
Шани (Śani) 168
Шанкара (Śaṃkara) 10, 13, 15, 20, 28, 29, 31, 33, 35, 37, 43—47, 49, 59, 66, 72—74, 81, 83, 100, 104, 143, 144, 148, 150, 159, 164, 170, 172, 173, 175, 179, 180, 186, 187, 191, 211, 237
Шанкарананда (Śaṃkarānanda) 15, 28, 29, 45, 186
шанкха (śankha) 103
Шанкхаяна (Śaṅkhāyana) брахмана — см. Каушитаки
шанти (śānti) 90
Шарабха (Śarabha) упанишада 17
Шарирака (Śārīraka) упанишада 16
шаstra (śāstra) 110, 209, 239
Шатапатха (Śatapatha) араньяка 8
Шатапатха (Śatapatha) брахмана 7, 8, 19, 20, 50, 184, 238
Шатарудрия (Śatarudriya) 39
Шатьяяна Śatyāyana) упанишада 17
Шаунака (Śaunaka, автор) 35, 76
Шаунака (Śaunaka, школа) 35
Шаунака Капья (Śaunaka Kāpya) 73
Шветакету Арунея (Śvetaketu Āruṇeya) 12, 13, 25, 29, 65, 67, 68, 73, 76—78, 128, 172, 222, 226
Шветашватара (Śvetāśvatara) 32
Шветашватара (Śvetāśvatara) упанишада 32, 33 и passim
Шива (Śiva) 30, 39—41, 127, 131, 139, 155, 161, 214
шикша (śikṣā) 182
Шилака Шалаватья (Śilaka Śālavatyā) 77, 79, 128, 223
широврата (śirovrata) 141
шлока (śloka) 13, 39, 64
шодашин (śoḍaśin) 141
шом (śom) 141
Шравиштха (Śraviṣṭhā) 168
шраддха (śrāddha) 141
шраутасутра (śrautasūtra) 9
Шри (Śrī) 139
шрингара (śringāra) 239
шрути (śruti) 7, 9, 12, 62, 238, 241
шудра (śudra) 91, 110—113, 115, 120, 121, 126
Шукарахасья (Śukarahasya) упанишада 16
Шукасапати (Śukasaptati) 233
Шучи (Śuci) 138

экавинша (ekaviṃśa) 141
Экакшара (Ekākṣara) упанишада
16

яджня (yajña) 148

Яджнявалкья Ваджасанея (Yājñavalkya Vajasaneya) 12, 13, 19, 20, 22, 24, 38, 39, 54, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 76—79, 89, 98, 105, 108, 109, 112, 113, 117, 124, 128, 129, 133, 137, 147, 155, 165, 178, 196, 197, 220, 221

Яджнявалкья (Yājñavalkya) самхита 238

Янжнявалкья (Yājñavalkya) смрити 9, 69

Яджнявалкья (Yājñavalkya) упанишада 17

яджняяджня (yājñayajñīya) 140, 224

Яджурведа (Yajurveda) 6, 8, 9, 12, 13, 18, 39, 140, 150—152, 223, 224, 238

Я. белая (śukla) 6—8, 12, 17, 19, 20, 34, 38, 47

Я. черная (kṛṣṇa) 6—8, 12, 16, 17, 31—33, 37, 38, 47, 82

яджус (yajus) 6, 89, 91, 140, 222, 238

якши (yakṣa) 139

яма (yama, элемент йоги) 200

Яма (Yama, божество) 32, 65, 77, 79, 83, 87, 90, 107, 127, 138, 140

янтра (yantra) 40

О Г Л А В Л Е Н И Е

Предисловие	3
Глава I.	
Ведийский канон и упанишады	5
Глава II.	
Характеристика отдельных текстов	19
Глава III.	
К истории исследования упанишад	42
Глава IV.	
О композиционно-стилистических чертах ранних упанишад	63
Глава V.	
К использованию упанишад как источника сведений о жизни древнеиндийского общества	97
Глава VI.	
Индуистская обрядность и мифология в упанишадах	123
Глава VII.	
Некоторые особенности воззрений ранних упанишад	163
Глава VIII.	
Упанишады и памятники классической индийской культуры	184
Заключение	206
Приложение 1.	
А. Обзор содержания Брихадараньяки и Чхандогьи	219
Б. Композиционное соотношение свидетельств о «мифе» и «ригуале» в Брихадараньяке и Чхандогье	229
Приложение 2.	
К систематизации некоторых понятий в санскрите	232
Приложение 3.	
Собрания упанишад	243
Цитаты из древнеиндийских источников	245
Указатель литературы	249
Список сокращений	275
Предметно-именной указатель	278

Александр Яковлевич Сыркин
Некоторые проблемы изучения упанишад

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *М. С. Харитонов*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *С. В. Цветкова*
Корректоры *Л. И. Письмац и Р. Ш. Чемерис*

Сдано в набор 26/II 1971 г.
Подписано к печати 30/XI 1971 г.
А-11296. Формат 60 × 90^{1/16}. Бум. № 2. Печ. л. 18,25
Уч.-изд. л. 19,42. Тираж 3900 экз.
Изд. № 2659. Зак. № 251. Цена 1 р. 28 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука».
Москва, Центр, Армянский пер. 2

3-я типография издательства «Наука».
Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4