

С. В. Пахомов

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

Сокращения:

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

Библиография

Источники

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

Литература

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

Приложение

Перечень производных словоформ от глагола *тис*:

1. *atimuktiḥ* (Бр. III. 1. 3 — III. 1. 5)
2. *atimuktir* (Бр. III. 1. 6)
3. *atimokṣā* (Бр. III. 1. 6)
4. *atimucuṣa* (Кена I. 2)
5. *atimucuṣata* (Бр. III. 1. 3–5)
6. *aṭyamucuṣata* (Бр. I. 3. 12–16)
7. *nirmuktam* (Майт. VI. 7, VI. 5)
8. *parimucuṣanti* (Мунд. III. 2. 6)
9. *pratimucuṣate* (Майт. IV. 10)
10. *pramucuṣate* (Кат. I. 3. 15)
11. *pramucuṣante* (Бр. IV. 4. 7; Кат. II. 3. 14)
12. *muktaḥ* (Майт. VI. 30)
13. *muktāḥ* (Шв. I. 7)
14. *muktiḥ* (Бр. III. 1. 3 — III. 1. 6)
15. *muktyai* (Майт. IV. 11)
16. *mucuṣate* (Кат. II. 3. 8; Шв. I. 8, II. 15, IV. 16, V. 13, VI. 13)
17. *mucuṣeta* (Майт. IV.5)
18. *tumukṣur* (Шв. VI. 18)
19. *tokṣa-* (Шв. VI. 16; Майт. VI. 20)
20. *tokṣaḥ* (Майт. VI. 30)
21. *tokṣam* (Майт. IV. 8)
22. *tokṣayoḥ* (Майт. IV. 8, VI. 34)
23. *tokṣo* (Майт. VI. 34)
24. *vinirmuktaḥ* (Пр. V. 5)
25. *vipramokṣaḥ* (Чх. VII. 26. 2)
26. *vimuktaḥ* (Мунд. III. 2. 8)
27. *vimuktaś* (Кат. II. 2. 1)
28. *vimuktāḥ* (Бр. IV. 4. 8)
29. *vimukto* (Мунд. III. 2. 9)
30. *vimucuṣamānaḥ* (Бр. IV. 2. 1)
31. *vimucuṣamānasya* (Кат. II. 2. 4)
32. *vimucuṣate* (Кат. II. 2. 1)
33. *vimokṣāya* (Бр. IV. 3. 14–16, IV. 3. 33)
34. *vimokṣye* (Чх. VI. 14. 2)