

Д.О. Парамонов

## ТРАДИЦИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ: ОПЫТ ПЕРЕЖИВАНИЯ И ПОИСК РЕЛЕВАНТНЫХ ПОНЯТИЙ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ ЕВРОПЫ И ИНДИИ

---

**Аннотация.** Статья посвящена оценке философских оснований понятий, обосновывающих запрос на общественные изменения и революции, исходя из опыта субъекта. Для европейской классики революционное состояние сознания можно "снять" только самосознанием, и в условиях индивидуального сознания революционный запрос неизбежен как элемент рефлексии. Может ли традиция "встать" на то место, которое немецкие классики "уготовили" для самосознания? Может ли традиция "содержать в себе" революционную энергию? Противопоставление революции и традиции даёт возможность расширения перспектив и горизонтов философствования путём включения в философский оборот других философских систем, в том числе классических даршан Индии. Важнейшей традиционалистской философией Индии является философия мимансы, которая выработала свою систему понятий, позволяющую «связать» революционную энергию и по-своему устранить противоречивую диалектику самосознания, избежав революций и запросов на радикальные общественные трансформации. В работе применяется сравнительно-исторический метод, философско-компаративистский подход к культуре на основе работ М.К. Петрова, Д.Б. Зильбермана, А.В. Парибка, В.Г. Лысенко. Научная новизна состоит в поиске субъективных: трансцендентальных, когнитивных и психологических основ таких концептов и явлений как "революция" и "традиция", сопоставлении западно-европейских и восточных (индийских) ментальных установок, сопровождающих этих явлений. Задан общественно-политический контекст индийской традиционной философии и дана соответствующая трактовка миссии и функций одной из даршан (направлений индийской философии) – мимансы.

**Ключевые слова:** общественные изменения, революция, традиция, диалектика субъекта, европейская философская традиция, индийская философская традиция, ритуалы, даршаны, миманса, апура.

**Review.** The article is devoted to the assessment of philosophical grounds for creating the terms that would explain the demand for social changes and revolutions based on subjective experience. For European classical philosophy revolutionary state of mind can be 'removed' only by self-consciousness while under the conditions of individual consciousness revolutionary query is unavoidable as an element of reflection. Can the tradition 'take' the place that German classical philosophers 'prepared' for self-consciousness? Does the tradition contain revolutionary energy? The opposition between revolution and tradition allows to extend the prospects and horizons of philosophizing through involving other philosophical systems including Indian classical darshan into the scope of their philosophy. Another important traditional philosophy of India is the philosophy of Mimansa. Representatives of Mimansa developed their own conceptual framework allowing to 'bind' revolutionary energy and somehow eliminate contradictory dialects of self-consciousness while avoiding revolutions and demands for radical social transformations. In his research Paramonov has used the comparative-historical method, philosopho-comparative approach to culture based on the study of the main works of M. Petrov, D. Zilberman, A. Paribka and V. Lysenko. The scientific novelty of the research is caused by the fact that the author searches for subjective, i.e. transcendental, cognitive and psychological grounds for such concepts and phenomena as 'revolution' and 'tradition' and compares Western European and Oriental (Indian) mental attitudes associated with these concepts and phenomena. The author describes the social and political environment of Indian traditional philosophy and offers his interpretation of the mission and functions of Mimansa as one of the darshans (i.e. branches of Indian philosophy).

**Keywords:** social changes, revolution, tradition, dialects of a subject, European philosophical tradition, Indian philosophical tradition, rituals, darshans, Mimansa, Apurva.

*Qu'est-ce qu'un rite? dit le petit prince.*

*– C'est quelque chose de trop oublié, dit le renard.  
C'est ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours,  
une heure, des autres heures.*

**Antoine de Saint-Exupéry. Le petit prince .**

*(Что такое обряд (традиция, ритуал)? сказал  
маленький принц*

*– Это некоторая вещь, оказавшаяся забытой,  
сказал [в ответ] лис. Это то, что делает один день  
отличным от других дней, один час от других часов.*

**Антуан де Сент-Экзюпери.**

**Маленький принц)**

### Текущая современность, Революция и Традиция

Трансформации «текущей современности», затрагивают сегодня общества и страны, считающиеся «традиционными» и стабильными, неопределённость стала приметой времени, на карте мира уже нельзя найти мест, где индивид мог чувствовать себя защищённым. Общественные договоры, конвенции и идеологии, объединяющие людей в солидаризированные сообщества и ранее гарантировавшие спокойствие и уверенность в завтрашнем дне, сегодня не выполняют своих функций: каждый живёт и умирает в одиночку<sup>1</sup>. Устройство современных обществ, призванное «отменить» Историю, «растворить» в консюмеризме радикализм революционеров и «волю к власти» субъекта новейшего времени, явно даёт сбой. Говоря словами французского философа Ж.-Л. Нанси, демократия «не калькулирует» все сферы общественной жизни в некий набор ценностей, практик и удовлетворяющих все запросы потребительских стратегий – всегда имеет место некий не-растворяемый «остаток», ставящий под сомнение саму возможность построения общества, удовлетворяющего всех<sup>2</sup>. Мозаичность и пестрота различий потребительского бытия при отсутствии всяческих гарантий безопасности, вызывают запросы на «сокращение сложности» и на особую символику, способную удовлетворить потребность в безопасности и простоте. «Именно эта хрупкость жизни,

обусловленная чрезмерной зависимостью от среды, по-видимому, стимулирует у homo sapiens уникальную способность сокращать сложность среды не через процессы адаптивной специализации или через полное доверие к привычному, повторяющемуся воспроизведению коллективного поведения, а через **производство селективных структур символического характера**»<sup>3</sup>.

Наиболее любопытными, на наш взгляд, общественными запросами, подпитывающими трансформации «текущей современности» и имеющие насыщенную символику, являются запросы на Революцию и на Традицию, как удовлетворяющие большое число индивидуумов выходы из «ловушки демократии» – из ловушки всеобщей калькуляции потребностей, консюмеризма и приватизации общественной жизни. Революционность и традиционализм имплицитно содержат в себе историю, прошлое как таковое – как то, что надо «пересмотреть» и / или к чему надо вернуться<sup>4</sup>. Обе эти установки – на традицию и на революцию имеют свою собственную селективную символическую систему, соотносимую с бытием человека. При этом, каждая из них всё чаще предстаёт «обратной стороной» другой: революция, идущая вслед глобализации и потребительству, несёт в качестве ожидаемых результатов не окончательный раз-

<sup>3</sup> Дзоло Д. Демократия и сложность. Реалистический подход. М.: Изд-во ГУ-ВШЭ, 2010. С. 94.

<sup>4</sup> В основе революции заложен мимесис при одновременном повороте к прошлому. Более того, с точки зрения революционного сознания, всё историческое развитие не что иное, как процесс и следствие динамических отношений Настоящего и Прошлого. «Подражание есть вообще основной механизм исторического развития. Каждое новое поколение конкурирует с предшествующим и потому негативно отождествляет себя с отцами, зато находит модель для позитивного отождествления у отдалённого Другого... Ту роль, которую для России играет Запад, для Германии, например, играла воображаемая Древняя Греция, а для французских революционеров – Римская республика». (Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 26.) В этой связи Прошлое, История, всегда «замыкает на себя» общественные изменения. Показательно, что латинское слово revolution впервые появляется в христианской литературе поздней античности и применяется к таким явлениям, как отваленный камень у захоронения Христа или к странствиям души (!). В Средние века оно обозначает круговое движение светил вокруг Земли. В XIV столетии оно начинает применяться в политическом смысле для указания на гражданский беспорядок и смену власти (это произошло в Италии в городах-государствах).

<sup>1</sup> Магун А.В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 544 с.

<sup>2</sup> Кралечкин Д. Нанси и духи. (URL <http://www.censura.ru/articles/demoveritas.htm>, дата обращения 10.02.2013).

рыв и «переплавку» всех общественных устоев, как это было заявлено великими теоретиками революции в Манифесте Коммунистической партии, а наоборот, говоря словами Маркса и Энгельса, новые оковы для общества, новые предписания и ритуалы, новую сакральность, ранее низвергнутые самим ходом исторического развития. Нынешнее шествие «вёсен» несет в себе как революционные изменения, так и возможность консервации, остановки развития, о чём предупреждали философы, теоретики и практики революции начала XX в. – от авторов «Вех» до Троцкого. Как возможно такое: или революция в своей диалектической динамике самотрансформировалась и изменила своей собственной природе, или почему традиция вдруг предстала в качестве авангарда радикальных изменений? – вопрос не только актуальный, но и, как мы постараемся показать ниже, требующий философского размышления.

Революционность касается каждого, кто испытал особые «возвышенные» чувства. Этот опыт разделяет людей на революционеров и «остальных», приглашает испытывавших соприкосновение с Возвышенным обнаружить свои собственные ресурсы для преобразования действительности. В конечном счёте, революция «оборачивается» (приставка *re-* указывает на противодвижение (*return, repetition, resistance*)) а корень «*vol*» – на латинский глагол *Volvo* – «кручу, поворачиваю») на самого человека: «Истинная значимость Революции заключается в рефлексии зрителей над обнаружившимся в них бесконечным потенциалом, направленным на ноуменальное и недоступное благо... Опыт возвышенного уже сам по себе является событием и революцией»<sup>5</sup>.

Традиция уже многим видится не столько как регулятив исторического познания и предмет ностальгирующего любопытства<sup>6</sup>, сколько как

возможность понимания актуальных и даже злободневных тем. Если слова поэта прошлого века У. Одена о том, что «Неспособность человеческого рода выработать привычки, которые требуют от него открытое общество для своего успешного функционирования, ведёт к увеличению всё большего числа людей, считающих, что **открытое общество невозможно в принципе и что, таким образом, единственное спасение от грядущего кризиса – это вернуться, и чем скорее, тем лучше, к обществу закрытого типа**»<sup>7</sup>, звучали как предостережение для тех, у кого вскружилась голова от успехов глобализации и разрушения границ, то в начале нынешнего века известный политический философ Славой Жижек категорически заявляет, что «...современное революционное вмешательство в повседневную жизнь (террористические акты, травматические события и зрелища, весь «ужас Реальности») повторяет / возвращает прошлые неудачные попытки, делает их актуальными в настоящем. Выход – обрести утраченную способность «связывать» разрушительную революционную энергию, условие чего является капсулированность, закрытость общества: «симптомы»... Реального – следы прошлого, которые ретроактивно возвращаются посредством «чуда» революционного вмешательства, – являются «не столько забытыми деяниями, сколько забытой неспособностью действовать, неспособностью приостановить силу социальной связи, препятствующей действиям солидарности с «другими» общества»<sup>8</sup>.

Пикантность проблемы состоит в том, что концепт «революции», предлагающий радикальную трансформацию, и концепт «традиции», предлагающий не менее радикальные ограничения и консервацию человеческой активности, идут рука об руку и нередко произносятся одними и теми же протестующими устами.

Традиция как гарант стабильности подвергается испытаниям, модернизируется, её символи-

<sup>5</sup> Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 260.

<sup>6</sup> Само «погружение в прошлое», по мнению некоторых исследователей, нередко вызывает дрожь и томление, ностальгию и «резонанс» – эмоции и чувства, схожие с революционной энергией опытом Возвышенного) и переживаниями человека, переживающего актуальность причастности к традиции. Про историческое познание как ностальгию и традиционность как форму «культивирования» этих состояний (см.: Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2003; Парамонов Д. Языковая политика и демократия в состоянии нарастающей сложности. Модели рефлексивной социологии // Вестник РГГУ. 2011. № 2).

<sup>7</sup> Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.-СПб.: Культурная инициатива, 2000. С. 269.

<sup>8</sup> Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реальности. (URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/zizek-welcome-8l.pdf>, дата обращения 13.03.2013), этой же парадоксальной трактовке современности через искусственную диссоциацию, терапевтическое обращение к прошлому и традициям посвящены и другие его работы последних пяти лет.

ческая система пересматривается в зависимости от современных вызовов и запросов. Революционность входит в моду, акцентируя внимание участников и наблюдателей не на идеальной картине «Золотого века», призванной, казалось бы, вдохновлять революционеров на подвиги, но открывая неподконтрольные, «тёмные» стороны общества, спонтанность и хаотичность человеческого сознания. Впору говорить об **эпохе революций**, черпающей своё начало в тёмных веках, как это утверждала Ханна Арендт<sup>9</sup> и подтверждает Артемий Магун<sup>10</sup>. Проблематика революций, само это понятие, означающее непрекращающийся «поворот к основанию», испытывает на прочность «традиции», и наоборот: перед лицом возможных трансформаций, по мнению многих – неизбежных – носители традиции по-новому ставят вопрос о «пределе прочности» традиционного распорядка. Некоторые авторитетные исследователи древних традиций, ретроспективно оценивая духовные источники развития традиций, ставят вопрос о пересмотре взглядов на само мышление человека, на его «символический разум». Вопрос о том, в какой исторической перспективе рассматривать зарождение таких принципов и символических систем, могущих стать источником одновременных запросов на Традицию и на Революцию, остаётся открытым. Более того, с учётом методологии, трактующей Революцию и Традицию как моменты субъективного сознательного опыта, в качестве исследовательского горизонта берётся не только европейский, но и иной исторический опыт. В частности, представляет интерес индийская традиция трактовки мышления и общественных изменений ввиду насыщенности её символизмом и специфической трактовкой традиции, берущей начало в «темноте веков»: *«нормальное функционирование системы ведийского ритуала предполагает разделение человеческой жизни на две сферы: сакральную, управляемую символическим разумом, и обыденную, в которой действует разум дискурсивно-логический. Тексты, однако, говорят о том, что граница между ними постепенно перемещалась, порождая явление так называемой «сакрализации человеческого существования». Глядя на этот про-*

*цесс со стороны разума обыденного, можно предположить, что ведийского человека здесь побуждало вполне естественное стремление повысить онтологическую ценность своей жизни, для чего, разумеется, следовало раздвинуть сферу сакрального максимально широко. Какими причинами это явление могло определяться с точки зрения символического разума, сказать невозможно, поскольку, как мы помним, он не предполагает причинного объяснения фактов»*<sup>11</sup>. Привлечение индийской философии и религии уже осуществлялось некоторыми исследователями для постижения религиозного опыта, репрезентированного в индивидуальном сознании и в эпосе различных культур<sup>12</sup>, в современных условиях эти исследования являются ещё более актуальными. Традиция как сборка субъекта при помощи обращения к сакральному, является в современном мире вопросом жизни и смерти: «Современная демократия не упраздняет *vita sacra*, но дробит и рассеивает её в каждом отдельном теле, делая ставкой в политическом конфликте»<sup>13</sup>. Революция так же взыскует философского осмысления: **«Понятие революции является для нашего времени тем местом, где политика сопрягается с философией»**<sup>14</sup>. Непротиворечивая дедукция принципов общественного устройства из потенций разума, ресурсов психики и форм мышления является «классической» философской задачей<sup>15</sup>. Однако, философский взгляд на парадоксальное соседство, когда традиция не

<sup>11</sup> Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981. С. 102-103.

<sup>12</sup> См.: Путилов Б.Н. **Эпическое сказительство**. Типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 295 с.; Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психика. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. 384 с.

<sup>13</sup> Агамбен Д. *Homo Sacer*: суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 235.

<sup>14</sup> Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 406.

<sup>15</sup> Или «метаисторической», с учётом работ Хейдена Уайта, особенно его методологического обоснования обращения к тропам (метафора, метонимия etc.) и литературным жанрам как инструментам «преодоления сопротивления» опыта, «подготовки» эмпирического материала к последующему сознательному постижению. Тропы наиболее оптимально соотносят общественные изменения с индивидуальным сознанием, считает Уайт. (Уайт Х. *Метаистория*: Историческое воображение в Европе XIX в. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. 528 с.

<sup>9</sup> Arendt H. *On Revolution*. N.Y.: Viking Press, 1965; Penguin books, 1990. P. 204-205.

<sup>10</sup> Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 389.



противопоставляется революциям, но выступает в качестве регулятива и общей цели объединившихся в революционном порыве индивидов<sup>16</sup>, требует поиска прецедентов и философских условий, при которых такое возможно. Забегая вперед и анонсируя результаты предложенных ниже размышлений, можно отметить, что условия, при которых мимесис как бесконечный процесс и революционное движение могут быть «успокоены» традицией, при которых традиция может стать венцом солидарных усилий и предметом искусственного «насаждения» и «культивации» без риска актуализации революционных установок, выходят за рамки привычных философских понятий европейской философской мысли.

### Философия революции

Известно, что Французская революция, давшая старт «эпохе революций», рассматривалась европейскими философами (Кант, Гегель) как момент в развитии Духа, как одна из сторон развития (диалектики) субъекта. Субъект «расщепляется», «раздваивается», само-вовлекается в рефлексивную возгонку и игру различий и подобий, порождая Другого в виде господина или раба, или в виде «своего Иного», Различия, требующего «овнутрения», «снятия» путем трансформации действительности. Для немецкой классики революционное состояние сознания можно «снять» только самосознанием. Однако само самосознание всегда «обеспокоено», рассудок (Кант) и Разум непрозрачны сами для себя. Различия, находимые сознанием в вещах, при рефлексивном самообращении дублируются в самосознании, рефлексия обнаруживает неконтролируемую спонтанность, не-эксплицируемые элементы в самом мышлении. Идеалы «очевидности», «точности», «ясности», насыщенные особой духовной оптикой, рушатся и мутятся, когда мы, вдохновившись их светом, по-

гружаемся в глубины духа. Апперцептивные синтезы рассудка, как и опыт возвышенного являются «не-калькулируемыми» элементами разума в его деятельности по категоризации бытия и исчислению реальности. Однако разум не отказывается от идеала полноты и самопрозрачности, не оставляет попыток мимесиса, он упрямо жаждет целостности по причинам, мало понятным ему самому. По истине, речь идёт о желании желания<sup>17</sup>, как о бесконечной неудовлетворённости, основывающей всякое самосознание и потому отказывающей последнему в окончательном успокоении. Память об утерянных временах само-тождественности субъекта не даёт удовлетвориться наличным состоянием, вызывает к действию – труду, революционной борьбе, преодолению «отчуждения». Осознание беспокойства разума, желание «вернуть» прозрачность самосознания через действия, направленные вовне – вот источник революционного сознания. Гегель находит хорошее слово – *Er-innerung*, вспоминая интериоризация, заставляющая человечество обратиться к самому себе и против самого себя<sup>18</sup>. Революционное сознание – это сознание, направленное на овладение невидимым, не-эксплицируемым, беспокойное отрицание всего видимого во имя Того, Чего нет (или Того, что мнится в Памяти). Это постоянный мимесис, уподобление идеалу, «разыгрывание» сцены овладения памятью и нахождения самого себя в потоке мыслей и поступков. Это овладение «вспыхивающим воспоминанием» (*aufblitzt*), это воскрешение в памяти и искупление голосов «побеждённых», преданных забвению официально-государственной историей<sup>19</sup>. Разум продлевает жизнь умершему (сознанию, событию, деянию) при помощи памяти как залог своего собственного бессмертия – осознавая недостижимость последнего – ещё один аргумент в пользу гегелевской диалектики и его последователей. Разумное человечество обречено на беспокойство и протест ввиду своей конечности и рефлексивной непрозрачности. Память спонтанна,

<sup>16</sup> Речь идёт не только о «восстановлении шариатских традиций» в результате революций в арабских странах, но и общее требование «возврата к обычаям предков» и «вспомнить о корнях», популярное в странах Центральной Европы, наполняющее содержанием политику молодых государств и «революций против режимов», сопровождающихся ростом национализма, селективной символической системы и «языковой политики» (см. об этом: Парамонов Д. Языковая политика и демократия в состоянии нарастающей сложности. Модели рефлексивной социологии // Вестник РГГУ. 2011. № 2).

<sup>17</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля СПб.: Наука, 2003. С. 11-23.

<sup>18</sup> Этот же феномен Гегель иногда называет *Entäußerung*, экстериоризацией или отчуждением субъекта, постоянно умножающего свои внутренние границы и встречающегося со своей собственной инаковостью.

<sup>19</sup> Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 178.

она испускает знаки, искажающие образ самого субъекта (Пруст). Открытие немецких классиков и Пруста по-прежнему не опровергнуто, и вполне логичным выглядит позиция автора «Негативной диалектики»: мышление нельзя объяснить, оно не требует никакого объяснения; общество, построенное на принципах разума, вынуждено мириться с неизбежным наличием негативности, спонтанности и непрозрачности<sup>20</sup>. Идея Паноптикума Бентама, тюрьмы, в которой «все всех видят» актуальна по-прежнему в качестве идеальной модели общественного устройства<sup>21</sup>, только внешние ограничения и контроль способны препятствовать спонтанности. Как мы видим на примере той же Франции времён Революции и далее, разрушение темниц и вывод субъекта из-под контроля ничего не гарантирует: ни отмену революционного беспокойства, ни воплощение бережно хранимого в Памяти общественного идеала.

### Философия традиции

Тщательность разработок, посвященных «условиям возможности» построения идеального общества исходя из форм мышления и категорий рассудка, порой напоминает подробное изложение обвинительного приговора, направленного против человеческого Разума; авторитет философов, пришедших к неутешительному выводу относительно перспектив «обуздания» негативной революционной энергии не может не впечатлять. Действительно, находясь в рамках европейской философской традиции, мы неизбежно придём к выводам о наличии «другого» в нашем мышлении, о тяге Разума к полноте, о потребности овладения «вспыхивающими воспоминаниями», а также будем вынуждены признать наличие непрозрачных элементов в нашем мышлении. Какой бы не было общественное устройство, лелеемое революционерами, как бы ни была сильна Традиция, нацеленная на успокоение субъекта, неудовлетворённость будет бесконечной. Как бы ни был эффективен контроль и «калькуляция» всех потребностей, всегда останется место для не-инкорпорированного в культуру «иного» (Другого). И наоборот, как бы не модернизировалась Традиция в результате бесконеч-

ных трансформаций, она всегда может выступить фундаментом для конструирования общественных идеалов, источником ностальгии и беспокойства. Другими словами, устойчивое общественное устройство, дающее отклик на самые сложные запросы субъекта и при этом имплицитно включающие в индивидуальный опыт, памяти, ностальгии, наконец, особые символические устройства, «связывающие» революционную энергию, остаётся пока что недостижимым.

Однако, подобные размышления, подчёркиваем, справедливы для европейского философа, детерминированного определённой культурой размышления о причинах бытия. История нам даёт пищу для несколько более оптимистических прогнозов. На наш взгляд, первый и единственный раз, когда традиция заявлялась в качестве «желаемого будущего», и, в итоге, стала результатом революционных общественных преобразований не с помощью визуального контроля, а путём символического воздействия на индивидуальное сознание, и, наконец, когда подобное Событие было философски осмыслено и «инкорпорировано» в существующую традицию, – это пример Индии в начале нашей эры. В этой связи мы ступаем на почву определённой философской инженерии, объединяющей философию, культурологию, психотехнологию и обществоведение, чтобы обозначить возможность продуктивного сближения индийской и европейской философских традиций.

Обращение к индийской философии продуктивно не только тем, что она выступает основой всего общественного устройства Индии – от повседневного образа жизни до варн, каст и стадий ашрамов (состояний) каждого человека<sup>22</sup> – и в этом смысле общество дедуцировано из философских исследований форм мышления, – но тем, что ряд школ в Индии прямо ставили вопрос о «преодолении различий», об овладении беспокойством и подчинении, «связывании» его релевантной символической системой. Характерно, что как минимум трижды в политической истории Индии, на исторических переломах индийской субцивилизации, именно битва философских мировоззрений стала основой эпохальных переломов: ре-инволюция индуистских культов и реванш брахманов в отношении распространения учения

<sup>20</sup> Адорно Т.В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. 374 с.; Бауман З. Текущая современность. СПб.: Питер, 2008. С. 47-49.

<sup>21</sup> Бауман З. Свобода. М.: Новое издательство, 2005. 152 с.

<sup>22</sup> Маламуд Ш. Семантика и риторика в иерархии индуистских целей человека // Маламуд Ш. Испечь мир. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2005. С. 168-169.

Будды и буддизации субконтинента (ренессанс индуизма в III-V вв. н.э.); преодоление исламизации Индии с помощью не-арийского (дравидийского) населения, усвоившего, переработавшего и сохранившего индуизм; борьба с британским колониализмом и обретение независимости. Философские школы Индии. Даршаны (философские школы, букв. – «точки зрения», «философские позиции»), таким образом, несли особую функциональную нагрузку, связанную с практикой сопротивления внешним идеологиям, при том, что индуизм, с его безусловным авторитетом брахманов и разветвлённой системой *джати*, менее всего поощряет «бунтарство» или революционное беспокойство. Другими словами, индийские даршаны, исходя из внутреннего строя, традиций полемики и специфической парадигматики, но беря в учёт соображения «сопротивления», породили особую философскую практику, обосновывающую различие традиций, неизбежность существования агрессивного Другого, необходимость поглощения внешнего агрессора, но при этом направляющей энергию конфликта в русло самой традиции. Очевидно, что истоки подобного философско-политического «вечного двигателя» надо искать в предыстории индийской цивилизации и становления даршан как форм рефлексии идеологического противостояния носителей ведической философии с носителями не-индуистских воззрений<sup>23</sup>. Любопытно, что весь спектр философских направлений Индии в итоге кристаллизировался в шесть даршан (иногда принято говорить о «трех парах» даршан), где за каждой из них закреплён особый философско-политический или педагогический функционал. Отметим, что индийская философия всегда антропоцентрична (каждая даршана имеет свою йогу, кроме того, что Йога является одной из даршан (пара «санкхья-йога»)), всегда увязывает индивидуализированные духовные и психические состояния с объективными, природными и социальными феноменами (этому отождествлению посвящены практически все Упанишады). За «хранителем традиций» в индуизме закреплена миманса – даршана,

<sup>23</sup> «Кастизацию» индийских мусульман отмечал ещё Дюмон – (см.: Дюмон Л. *Homo hierarchicus*. Опыт описания системы каст. СПб.: Наука, 2001. С. 229-232) после него перечисление хотя бы важнейших трудов, касающихся трансформации системы джати-каст и примеров адаптации индуистской, основанной на мимансе, общественной системы к тому или иному религиозно-политическому устройству территорий, не представляется возможным в пределах одной статьи.

«усмиряющая» протестный дух, вырабатывающая сложные понятийные конструкции для инклюзии и интериоризации идейно чуждого мировоззрения в ведический компендиум, но и усмиряющая самих индуистов, направляющая интеллектуальную энергию в русло индуистской мельницы<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Жан-Мари Ферпортен даёт достаточно широкие временные рамки формирования мимансы (от 450 г до н.э. до 250 г. н.э.) (см.: Verpoorten J.-M. *Mīmāṃsā Literature*. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1987. 82 с.), однако важнейшей вехой для нас является понятие апурва, особая способность, «плод», особые «полномочия», появляющиеся в результате исполнения предписаний в необходимом объёме. Изобретение и функционирование этого важного понятия в интересующем нас контексте стало осуществляться в начале новой эры, в первую очередь благодаря Джаймини и его спорам с оппонентами: *ākālikepśā vidyāpraśamsā sarvatvam ādhikārikam phalasya karmanīspattes teṣām lokavatparimānataḥ phalaviśeṣaḥ syāt*. (Jaim\_1.2.14-1.2.17 // Jaimini: *Mīmāṃsā Sūtra* Based on the ed. by B.D. Basu. Allahabad, 1923-1925. (Sacred Books of the Hindus, 27). (URL: [www.sansknet.org](http://www.sansknet.org), дата обращения 12.07.2012).

[СУТРА 1.2.14]. [В продолжение обоснования утверждается, что людям свойственно] сиюминутное желание немедленно обрести плод, [в то время как далеко не для всякого плода возможно немедленное обретение, и это известно также и из бытовых наблюдений]. {комментатор здесь замечает, что в силу этого, результаты, наступающие не сразу, обычно менее желаемы, нежели то, что приносит плод немедленно}.

[СУТРА 1.2.15]. [Далее, Артхвада также представляет собой] восхваление Знания [как такового, и в этом её предназначение, а не в том, чтобы предписывать конкретные действия].

[СУТРА 1.2.16]. [Опровергая возражения оппонентов, мы должны указать, что] термин “все” [плоды – достигаются одним типом жертвоприношения – на самом деле употреблен здесь для того, чтобы показать, что человек, совершающий подобное священнодействие, наделяется] полномочиями [в обретении всех результатов, но это не избавляет его от необходимости совершать другие жертвенные деяния]. [В отношении же всего остального, т.е. обретения конкретных плодов, мы должны заметить следующее].

[СУТРА 1.2.17]. [К этому следует добавить, что наступление самого] результата возникает вследствие завершения [ритуальных священно] действий [во всей их полноте]. Конкретный же плод должен появляться, подобно тому, как это имеет место в обыденной практике, [от совершения конкретных обрядовых действий в заданном объёме и порядке,] вследствие различия в области действия («Паримана», букв. «объём») [самых различных ритуальных действий]. (Автор перевода – И.А. Тоноян-Беляев).

Т.е., плоды исполнения ритуалов и изучения Артхвады (букв. «говорение», «разъяснение», «слова» о целях и действиях) появляются не сразу. Апурва как особая способность и заслуга – награда за исполнение ритуалов, предписаний Видхи и изучение разъяснений, – не может подтверждаться или опровергаться на основе обыденного опыта; важным для её появления является особая направленность, «желание желания», человека-пуруши, который исполняет все ритуалы,

Миманса как философская школа (даршана), призванная обосновывать Традицию, нашла способ овладения «вспыхивающим воспоминанием», ещё со времён ариизации Индостана, произвела «денегативацию» революционной энергии, помирила Разум с Другими, подвергла осмыслению факт культурного инклюзивизма – включение ариями в орбиту своей культуры язычников-млеччхов. Именно во времена экспансии ариев происходила огранка философско-политических понятий мимансы. Подчеркнём, что как раз индуизм делает особый акцент на память, на живую, передающуюся из уст в уста (тысячу лет без записей) эпическую традицию, что создаёт известное теоретикам революции на сегодняшний день специфическое препятствие для примирения с Другим: постоянную тревогу памяти, беспокойство, ностальгию, актуализацию Прошлого, мешающих примириться с реальностью и инаковостью<sup>25</sup>. Сам факт «присоединения» Другого («чужого»; «безносых», «бестолковых», «бездельников» и т.д. – «дваждырождённые» арии не скупилась на эпитеты<sup>26</sup>) к традиции, преодоление бесконечного мимесиса, отрицания и одновременной ностальгии по прошлому при помощи особых философских понятий является уникальным в истории человечества событием. Замечательно, что имеющийся в распоряжении европейского философа инструментарий позволяет реконструировать события, которыми были свидетелями создатели мимансы<sup>27</sup>. Однако, для того, чтобы «повторить» его или воспользоваться философским инструментарием мимансы для об-

восхваляет знание как таковое, и получает особый духовный плод, не являющийся ни действиями Видхи, ни знанием о правильных действиях (Артхавадой), но специфическим продуктом, результатом и ритуалов, и знания.

<sup>25</sup> Этот момент постоянной актуальности прошлого в политической полемики Индии не только осознаётся современными индийскими философами, но и признаётся неизбежным для существования какой-либо политической и культурной коммуникации в обществе. Ромила Тапар прямо говорит о том, что острота современной дискуссии между мусульманами и индуистами в Индии зависит от точки зрения спорящих на «колониалистскую» трактовку истории страны (см.: Thapar R. The Future of the Indian Past. Seventh D.T. Lakadawala Memorial Lecture. New Delhi, 21 February 2004. (URL: [http://www.sacw.net/India\\_History/r\\_thaparLecture21022004.html](http://www.sacw.net/India_History/r_thaparLecture21022004.html), дата обращения 13.03.2013).

<sup>26</sup> Пименов А. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998. С. 87.

<sup>27</sup> Пименов А. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998. 415 с., Пименов А. Миманса в контексте этнической истории Индии // История философии. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2000.

суждения традиции, революции и злободневных проблем, необходимо учесть, что индийская философия опирается на совсем другие детерминанты и формы мышления. Более того, переход от не-визуальных форматов мышления к лингвоцентризму<sup>28</sup> в философии с сохранением визуальной инженерии в сопровождающих индуизм йогических и психотехнических практиках, является настолько сложным, настолько и беспрецедентным событием в политической философии.

Для нас на первом шаге рассуждений ключевым является особая, не-визуальная культура философствования индусов. Более подробное описание детерминант и идеалов познания, опирающихся на грамматический Перфекционизм и лексику, несущую в корнях слов Память о ритуалах древности, представлено в нашей работе<sup>29</sup>. В связи с тем, что миманса предлагает решение тех проблем, перед которыми европейская философия опускает руки, мы предлагаем рассмотреть саму возможность включения мимансы и её ключевого понятия – *apūrva* (апурва). Мы уже упоминали принципиальную соотносимость, отождествляемость психических и природных, внутренних и внешних, ментальных и социальных феноменов в индийской философии. В этой связи будет справедливым подчеркнуть, что подобные философские установки работали и работают в рамках европейской философии, когда в качестве горизонта рассмотрения проблемы берётся все духовное богатство человечества. Значимые социально-политические феномены востребуют рассмотрения в перспективе субъективного опыта и в рамке максимально абстрактных философских категорий. Так итальянский философ Агамбен, подвергая осмыслению движение фашизма, берёт в качестве отправной точки само понятие «движение», как оно было помыслено в «Физике» Аристотеля, а российский востоковед Торчинов для релевантного описания трансперсональных состояний исследует все религии мира в качестве целостного психологического феномена<sup>30</sup>. Мы уже подчёркивали спец-

<sup>28</sup> Думается, что индийской философской традиции крайне близка методология Х. Уайта с его «литературоцентризмом» истории.

<sup>29</sup> Парамонов Д. Рефлексия. Генезис понятия в контексте европейской и индийской философских традиций // Работы по философии. М.: Ключ-С, 2012.

<sup>30</sup> Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психика. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998.



ифически индийский «антропоцентризм» и психотехническое сопровождение каждой даршаны. В этой связи соотносимость феноменов субъективного и объективного Духа (Гегель) с похожей феноменологией мимансы может стать источником нового философского содержания, способного ответить на запросы «текучей современности». Понятия, разработанные мимансой, касаются характерных черт революционности – спонтанности, опыта Возвышенного, различающего беспокойства Сознания, а также фундируют ведическую традицию, выступившую основой немалого числа государств Юго-Восточной Азии и основавшей уникальную цивилизацию субконтинента, находящаяся в едином смысловом поле наших поисков. Более того, само наличие общности людей – индийской субцивилизации – основанной на языковой идентификации и инкультурации Другого (см. наше исследование философского значения санскритизации<sup>31</sup>), особой «языковой солидарности», не-калькулируемой демократией и обществом потребления – даёт дополнительный импульс для обращения к индийскому опыту. Лингвистические детерминанты индийской философии и понятие *ar̥gva* более точно и «эффективно» работают с беспокойным сознанием<sup>32</sup>, а актуальность присутствия «языка богов» санскрита в повседневной жизни индийца создаёт неведомый для европейца эффект постоянного присутствия Истории, того самого прошлого, возврат к которому вызывает резонанс и ностальгию у революционера и историка<sup>33</sup>.

### Философия мимансы

Термин *mīmāṃsā* (в англоязычной литературе допускается упрощённое употребление «*mīmāṃsa*») означает «интенсивное размышление» или «изыскание», корень слова – *man* (мысль). «Мимансаки» упоминаются в Упанишадах как «хранители

обычаев» и ведийских правил, а также как судьи, авторитеты при спорах. Для Владимира Соловьёва миманса похожа на еврейскую Галаху, мимансу сравнивали и с «Суммой теологии», и с кантовским учением<sup>34</sup>. Несмотря на то, что, в конечном счёте, большинство философов определяет мимансу как «практическую философию брахманизма» (В. Соловьёв) и в этом смысле неразрывно связанную с «древом индуизма», для всех, тем не менее, очевиден универсальный смысл многих философских концептов мимансы. С учётом ритуалистической основы всего категориального строя индийской философии, миманса, таким образом, является необходимым фундаментом для всякого философского образования в Индии<sup>35</sup>. Универсальным для всей индийской философии в первую очередь является учение мимансаков о тексте, причём текст, священное слово они рассматривали вне проблем его понимания: бытие сакрального текста всегда актуально в результате его чтения и рецитации – понимание необязательно. Таким образом, миманса ставит во главу угла брахманистской традиции, чьей практической философией она является, не пантеон богов, но цепочку священных знаков-звуков. В связи с этим, до всякого своего понимания текст нагружается ключевыми функциями – боги живут в текстах<sup>36</sup>. Мимансаки наиболее последовательно из всех философских школ Индии утверждали вечность ведийских гимнов, мантр и брахманов, изначальную связь (самбандха) между именем и денотатом (объектом, означающим) – связь, которой подчиняются даже боги. Учение мимансаков о языке настолько снизило значение богов (в частности, мимансак Джаймини считал богов «симво-

<sup>31</sup> Парамонов Д. Языковая политика и демократия в состоянии нарастающей сложности. Модели рефлексивной социологии // Вестник РГГУ. 2011. № 2.

<sup>32</sup> «Лингвистические детерминанты» мышления в индийской философии подробно, нежели это описано у Давида Зильбермана (Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: УРСС, 2001. 453 с.); и в нашей работе (Парамонов Д. Рефлексия. Генезис понятия в контексте европейской и индийской философских традиций // Работы по философии. М.: Ключ-С, 2012).

<sup>33</sup> Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2003. С. 433-538.

<sup>34</sup> Пименов А. Миманса в контексте этнической истории Индии // История философии. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2000. С. 132.

<sup>35</sup> Владимир Шохин приводит большое число первоисточников, в которых «мимансаками» зовут представителей разных различных школ и наоборот: сама миманса называется «ньяей», искусством рассуждения [см.: Шохин В.К. Школы индийской философии. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. С. 219-221], что не препятствовало потом ньяе стать отдельной даршаной, а наикам выступать наиболее яркими (после буддистов) оппонентами мимансаков.

<sup>36</sup> Эта переакцентировка, перенос значения с богов на текст, встречается во многих традициях и философских школах. «Стоицизм придал антропоморфным богам Древней Греции особый статус, рассматривая их как аллегории и символы», – говорит Доддс [см.: Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.-СПб.: Культурная инициатива, 2000. С. 243].

лическими единицами ритуального действия», а Бадараяна – частью сансарного мира, т.е. богам также необходимо «очищение»<sup>37</sup>, что давало повод объявлять мимансу чуть ли атеистической философской школой.

Миманса призвана обосновывать ритуалы, она формирует «протоколы» их проведения и классифицирует Веда – священные тексты, заклинания и песни – как основу всякого сакрального поведения, будь то жертвоприношение или мантра на сон грядущий. Выкристаллизовав своё философское ядро в полемике с другими философскими школами (прежде всего – с буддистами), мимансаки применили «лекала» и концепты своей философии к ритуалам. Более того, поздние представители классической мимансы (прежде всего – Кумарила Бхатта) пришли к тому, что Знание, переданное в слове, произнесённом устно, является единственным способом передачи Знания, а ритуалы имеют вспомогательное, инструментальное значение.

Переход от «ритуалоцентризма» к «лингвоцентризму»<sup>38</sup> является пока малоизучен-

<sup>37</sup> Шохин В.К. Школы индийской философии. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. С. 223.

<sup>38</sup> В частности, ещё в Миманса-сутрах можно проследить как ритуал трансформируется под воздействием грамматических правил [см.: Verpoorten J.-M. *Mimamsa Literature*. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1987. P. 20]. В начале сутр, в третьем разделе производится разделение ритуала на основные (шешин) и дополнительные (шеша) компоненты. А в середине все ритуалы сводятся к двум главным сакральным действиям – даршапурнамасы (ведийским обрядам новолуния и полнолуния), предлагая дедуцию и дифференциацию ритуалов по своим принципам и инструментальному значению похожих на «лезвие Панини», который свёл всё разнообразие санскритских слов к глаголам, а последние – к десяти основным формам. Более того, в конце сутр, приписываемых Джаймини, в десятом и одиннадцатом разделах, ритуалы подвергаются трансформациям, имеющим прямые аналогии с лингвистикой и грамматикой. Так ритуальные действия могут быть разделены на постоянные и переменные (варьируемые) элементы (на «ткань»-тантру и на «уток»-авапа), допускают исключения и включения и – при всём разнообразии этих модификаций – гарантирующие достижение кармы и получение апурвы. Последний же концепт, по замечанию финского исследователя Ферпортен, превращается «из теологического в грамматический» [Verpoorten J. – M. *Mimamsa Literature*. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1987. P. 20]. В дальнейшем Кумарила Бхатта вообще утверждает, что наиболее надёжным способом овладения Знанием является не участие в ритуале и даже не наблюдение за ним, даже не представление сакральных действий в сознании, а презумпция и не-восприятие. Основой этих – самых достоверных по Кумариле – источников познания является повторение звуков священного слова, или вообще сакральных фонем, произнесение слов shabda.

ной страницей в отечественной и мировой индологии<sup>39</sup>, однако бесспорно, что эволюция мимансы является серьёзным историческим доказательством мощи языка, подтверждением особого значения языковой детерминанты в бытии человека. Пример мимансы подтверждает, как язык способен «сжимать» опыт сакрального, трансформировать различные формы ритуального поведения и деятельности человека, даже «замещать» священные действия произнесением священных слов, а также разворачивать социальное взаимодействие, выступая основой для функционирования каст и джати, институтов религии и общества. Кроме того, миманса обосновывает особые, в основном скрытые для современника ресурсы речи и формирует понятие «апурва» (приобретённая сила), ставшее «визитной карточкой» мимансы и определённого рода «наградой» каждому погружившемуся в космос ведических ритуалов. Повторение священных слов, в которых «сжат», «свёрнут» ритуал и которое приводит к появлению апурвы – интереснейшая проблема, стоящая на перекрёстке различных философских дисциплин: философии языка, философии религии и феноменологии<sup>40</sup>.

Резюмируя сказанное, можно выделить основные причины того, почему именно Миманса в качестве философии традиции, релевантной поставленной проблеме «конструирования традиции и преодоления революционного беспокойства».

Миманса – даршана, «сопровождающая» традицию **особым образом**. Несмотря на то, что, например, иудейская традиция толкования Талмуда так же «сопровождает» сам Талмуд, развиваясь по своим собственным законам, и несмотря на то, что талмудическая герменевтика рассматривает себя как не-элинская, «антиколониальная» традиция толкования текста, дистанцирует себя от греко-христианского образа мышления (философ

<sup>39</sup> Yoshimizu K. *Kumārīla's Reevaluation of the Sacrifice and the Veda from a Vedānta Perspective// Mimamsa and Vedānta. Interaction and Continuity*. Ed. by J. Bronkhorst. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 2007. P. 205-211.

<sup>40</sup> Любопытно, что о «разворачивании сакрального» как основе политического единства государства упоминает в различных местах своей книги Агамбен (Агамбен Д. *Homo Sacer: суверенная власть и голая жизнь*. М.: Европа, 2011), и настаивает Воловик в своих исследованиях становления церковной организации в Европе (см.: Воловик В.Д. Заметки к понятию движения // XIX Чтения памяти Г.П. Щедровицкого. (URL: <http://www.fondgp.ru/lib/chteniya/xix/mat/presentations>, дата обращения 12.03.2013)).

Талмуда Боярин называет такую традицию «не-аллегорической»<sup>41</sup>, именно миманса является примером не-теологического, не-религиозного сопровождения традиции в том смысле, что менее всего апеллирует к Трансцендентному, к Божественному как инстанции и авторитету.

Миманса – это герменевтика, «вживающаяся» в другие традиции и совмещающая горизонты, наподобие герменевтических процедур Гадамера. Миманса – единственная даршана, работающая с Историей<sup>42</sup>, древний аналог герменевтики в современном понимании этого слова<sup>43</sup>.

Миманса прошла испытание временем: несколько раз подвергаясь «атакам» и/или пересмотру (от «испытания» буддизмом до «выхолащивания» ведантой (как показал отечественный исследователь Семенцов, критикуя Шанкару)<sup>44</sup>).

Миманса – практическая философия, поставившая и решившая вопрос об инкультурации, о «втягивании» протестной энергии внутрь традиции. Миманса уникальным образом была вынуждена «изнутри» взломать свои собственные традиционные рамки (перевод, встав перед необходимостью универсализировать ритуал, сделать доступным Веда для языческих племён, задать особый статус ариев во взаимодействии культур народов севера и юга Индостана). Кроме того, что миманса фундировала программу «млеччхабхав» – возможность этнической реабилитации и ассимиляции влиятельных племён Индии, объявляя их «ариями, забывшими Веда, эта даршана на своём примере проиллюстрировала варианты трансформации традиции на основе традиционных же представлений. «Переплавив» ритуал в язык (санскрит), заменив священный трепет жертвоприношения апурвой, сделав актуальными Память в результате рецитации гимнов и молитв, миманса обнаружила неизведанные ранее ресурсы языка в

отношении человеческого мышления. Более того, миманса связала язык с этикой, дав возможность человечеству ориентироваться не только на основе принципов, диктуемых ненадежным и подверженным спонтанности *ratio*, но исходя из внутреннего строя языка – истина, известная ещё древним грекам<sup>45</sup>.

У мимансаков язык существует вечно (причём язык во всех его формах: как фонетика, как грамматика и как лексика – «вечный» ведический словарь), и именно он содержит в себе ту силу, которая потом станет основой добродетели. Именно поэтому нам важен язык и механизмы овладения им – на него «нанизываются» представления о добродетели в Греции и Индии.

Дхарма есть арта, чей знак – побуждение к действию, говорит Джаймини, предписание, а не индрии (органы чувств), даёт возможность узнать прошлое, настоящее, будущее, тонкое, скрытое и отдалённое».

Согласно мимансе, наблюдение, говоря греческим языком, «теория», не является фундаментом знания и основой дхармы. «То, что возникает при соединении индрий человека с сущим, есть восприятие, не запечатлевающее признака дхармы, поскольку восприятие налично данное, – говорит мимансак Бадараяна – «знание незыблемого предписания, основанного на природной связи слова с (обозначаемым) предметом, (в ситуации), когда предмет недоступен восприятию, – таков

<sup>41</sup> Долгопольский С.Б. Риторика талмуда. Анализ в постструктуралистской перспективе. Аффект и фигура. СПб.: Петербургский еврейский университет, 1998. С. 34.

<sup>42</sup> Проблема не-линейного представления Истории особенно актуальна в компаративистской работе, при сопоставлении европейской и восточной традиций см.: Серебряный С.Д. О советской парадигме. (URL: [http://www.i-u.ru/biblio/archive/serebraniy\\_o/00.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archive/serebraniy_o/00.aspx), дата обращения 21.12.2012).

<sup>43</sup> Gächter O. Hermeneutics and Language in Pūrva-Mīmāṃsā. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1990. 178 p.

<sup>44</sup> Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981. С. 39-44.

<sup>45</sup> Связь добродетели и языка – совсем мимансовская у Платона и Протагора: *arête* можно научиться не как научной дисциплине, но так, как овладевает языком ребёнок (Платон. Протагор, 327 e, 352 a-e). Существует немало убедительных доказательств того, что в этом диалоге Платон приписывает Протагору так же и взгляды Эврипида, намечая «социальный вектор» философского знания и начиная противопоставлять их индивидуалистическому мировоззрению Сократа. А для Сократа *arête* по сути является наукой (*episteme*), она и должна стать наукой в обществе. Для Сократа, в противовес Протагору, главный метод следования добродетели – это расчёт будущих зол и благ (Аристотель. Никомахова этика. Кн. 7, 1147 a) и далее: «знающий (*epistamenos*) не способен быть [невоздержанным], ведь нелепо, по мысли Сократа, если, несмотря на имеющиеся у человека знания *epistēmēs enoysēs*), верх [в нём] одерживает нечто иное и таскает [его за собою], как раба. Сократ ведь вообще отстаивал разумность (см.: Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 192). В этом смысле, Сократ – предвестник концепции Паноптикума Иеремии Бенгама, с упором последнего на «калькуляцию» и «расчет» потребностей (см.: Бауман З. Текущая современность. СПб.: Питер, 2008. С. 115).

источник знания (о дхарме), так как для него характерна безотносительность к (предмету, месту, времени)<sup>46</sup>».

Здесь важно всё: природная связь слова с объектом и необязательность восприятия – всё то, что формирует отличия индийской религиозно-философской эпистемологии от древнегреческой и европейской в целом.

Практически первые же строки Джаймини-сутр объясняют силу – *arūḡva* – которая приходит как от организации ритуала и его исполнения, так и от чтения священного текста. Джаймини в обосновании апурвы отставляет в сторону напряжённые дискуссии с оппонентами и прославляет те самые «плоды» и «полномочия» апурвы, получаемые вследствие ритуальных действий. Чтение мантр является ключевым пунктом: говорящий (рецитирующий) – уже почти знающий, совсем по-другому воспринимает реальность – тогда всё вокруг звучит и приносит плоды (расцветает цветами как всегда бывает бурное цветение после ритуалов и жертвоприношения)<sup>47</sup>.

## Апурва и «овладение беспокойством»

Мы уже не раз подчеркивали важность понятия апурва в философии мимансы. На наш взгляд, в контексте поиска понятий, способных синтезировать объективный и субъективный опыт и противостоять по своему значению революционному «беспокойству», апурва представляет интерес. Апурва – не-врожденная, но приобретённая способность превращать энергию *шакти* в духовные плоды и сохранять их. Апурва связывает вместе множество операций в единый ритуал<sup>48</sup>. Она –

<sup>46</sup> Пименов А. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998. С. 315-316.

<sup>47</sup> Jaim\_3,5.37-3,5.40, 5, 2.17: *hotā vā mantravarnāt /vacanāc ca /kāraṇānupūrvyāc ca / vacanād anujñātabhākṣaṇam ... prakṛteḥ pūrvoktatvād apūrvam ante syān na hy acoditasya śeṣāmnānam* [Jaimini: Mimamsasutra Based on the ed. by B.D. Basu. Allahabad, 1923-1925. (Sacred Books of the Hindus, 27). (URL: [www.sansknet.org](http://www.sansknet.org), дата обращения 12.07.2012)]: «первые жрецы или представитель варны знатоков Вед, приказывающие и направляющие ритуал, обосновывают древними советами даже приём пищи... Тогда Природа [включая т.н. «природу человека»] с помощью апурвы звучит и отражается в ритуале, расцветает разными цветами, специально ничем ограниченная» (перевод наш – Д.П.).

<sup>48</sup> Verpoorten J.-M. Mimamsa Literature. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1987. P. 20.

«не-первая», «возникающая из ничего: «Ведь ритуальный смысл мифологемы БрУп состоит в том, что в ходе определённого (символического) ритуала “ничто” (**имеющее техническое название апурва**) должно возникнуть “из ничего” – что и подчеркивается смыслом самого этого термина. И это не малозначительная деталь одного из многих обрядов, но то главное, ради чего предпринимается вообще любой обряд»<sup>49</sup>. Апурва – беспрецедентная Сила<sup>50</sup>. Она – словно *adr̥ṣṭa*, занимается «невидимым», возникает в душе, если душа получает удовольствие, наслаждение от рецитации и ментального моделирования ритуалов<sup>51</sup>. Апурва «овнутряет» силу Вед, делает человекоразмерным и локальным безразмерную силу Ритуала и Слова, «втягивает» в человеческое сознание силу священных книг<sup>52</sup>. «Получатель» плодов, которые составляют апурву – это *ātman*, который сам же и инициирует ритуалы, он «место нахождения апурвы»<sup>53</sup>; их взаимосвязь создаёт самообосновывющийся духовный круг, цикл странствий души, подпитывающийся рецитациями древних формул.

Апурва – психологическая перспектива сакрального, грамматическая модель жертвоприношения, приводящая к наращиванию душев-

<sup>49</sup> Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981. С. 43.

<sup>50</sup> Маламуд Ш. Семантика и риторика в иерархии индуистских целей человека // Маламуд Ш. Испечь мир. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2005. С. 93.

<sup>51</sup> Bhati G.P. Mimamsa as a Philosophical System: A Survey // Studies in Mimamsa. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume / Ed. by R.C. Dwivedi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1994. P. 23.

<sup>52</sup> Biderman Sh. Escaping the Paradox of Scripture: The Mimamsa Solution // Studies in Mimamsa. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume / Ed. by R.C. Dwivedi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1994. P. 100.

<sup>53</sup> *Ātmaiva cāśrayastasya kriyāpyatraiva ca sthitā ātmavāde sthitam hyetat kartṛtvam sarvakaramasu*

В трактовке Раджу этой сутры мимансака Кумарилы Бхатта, (*Mimansākośa* by Kevalananda Sarvasvati) это звучит, как «Атма есть место (*āśraya*) нахождения апурвы, действие также пребывает в нём. Это означает, что атман является проводником всех действий», что, заключает Раджу, подчеркивает не ведическую трансцендентность, но специфически «мимансаковскую» конкретность атмана и плодов его деятельности (апурвы). (Raju P.T, *Activism in Indian Thought* // Studies in Mimamsa. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume / Ed. by R.C. Dwivedi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1994. P. 142.)



ных сил. Мимансак Кумарила, последователь Шабары – «практик инклюзивизма» и теоретик апурвы, – не только произвёл «переоценку» («реэвалюацию – революцию ценностей») в ведическом жертвоприношении<sup>54</sup>, но и теоретически обосновал неразрывную связь Памяти, Добродетели и Языка, аннулировав все негативные идентификации и беспокойство разума по их поводу. Он дал возможность думать о будущем не на основе Различий и Зрения, но на основе Повторения и Звука, «втягивающего» в себя память предшествующих поколений и идеалы прошлого в качестве регулятива для развития и движения вперёд<sup>55</sup>.

Спонтанность – как звук, произнесённый нами, не может не должна иметь рациональных причин самопроявления, но регулярные повторения священных звуков, духовные упражнения дают нам уверенность в том, что у произнесённых фонем «имеется Место» внутри многоголосового Мира, организованного по принципу грамматики, чьи голоса живут у нас в Памяти и

<sup>54</sup> Yoshimizu K. Kumārila's Reevaluation of the Sacrifice and the Veda from a Vedānta Perspective // *Mīmamsa and Vedānta. Interaction and Continuity* / Ed. by J. Bronkhorst. Motil Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 2007. P. 201–254.

<sup>55</sup> Миманса и языковой детерминизм предполагают особую организацию пространства – если сравнить идеальное Жилище посвящённых и Паноптикум Бенгама: «Своя Арьяварта и своя варварская окраина есть сегодня в каждой индийской деревне. Её планировка – это тоже повторение давней истории: истории арийского завоевания Индии. Дома в деревне исстари располагались в строгом соответствии с тем, кто в них живёт – от брахманов до неприкасаемых. Путь от центра селения до околицы можно сравнить с движением вниз по длинной лестнице убывания ритуальной чистоты. Стоит задуматься о том, как долог этот путь: между первой и последней ступенями заключена вся индийская цивилизация» (Пименов А. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998. С. 227).

«Паноптикум – это не специальное противокриминальное заведение, а возможность делать то, в чем «люди, занятые делом, весьма преуспевают»... Не подобие, а различие – вот отправная предпосылка модели Бенгама... В этой системе всё внимание архитектора сосредоточено на том, чтобы сделать поведение одной части обитателей практически прозрачной для другой части... Благодаря оппозиции прозрачности и непрозрачности – или, в более общих категориях, предсказуемости (определённости) и непредсказуемости (неопределённости) – соотношение власти и подчинённости гарантировано. Группы с отчётливо конфликтующими предрасположенностями интегрированы в гармоничную систему... (Бауман З. Текущая современность. СПб.: Питер, 2008. С. 38–39.)

являются эхом давно произнесённых священных слов. Опыт возвышенного может быть интериоризирован в апурву, а самый значимый элемент, не-калькулируемый в обществе потребления – это не Труд, не Желание, но язык, который несёт в себе основу добродетели и солидарности. Миманса, за счёт выработанных специальных понятий и системе ежедневных упражнений в рецитации, обеспечивает регулярный поворот к Прошлому (революцию), наделяет позитивным смыслом, вспоминая интериоризацию – *Er-innerung*, избегая упрощения и предлагая символическую систему самоидентификации, релевантную духовным запросам индивида. Бесконечный мимесис может быть преодолен в случае смены визуальной установки мышления на языковую, реорганизации памяти: предмет подражания не беспокоит перцептивность, вызывая «желание желания» (Кожев), не будирует в памяти идеальную картину мироустройства, побуждая трансформировать реальность согласно возникшему в ностальгии образу, но задействует другие духовные ресурсы. Человек – не иллюзорен как у буддистов, не «одномерен» как у исследователей современной демократии, его бытие всегда соприкасается с сакральным. Само понятие сакрального – это не неприступная Цитадель, не закрытый «Хранитель традиции», но доступное каждому состояние, помогающее, при помощи Повторения<sup>56</sup> и апурвы, ежедневно насыщать свою жизнь духовным смыслом, сохраняющие Дхарму и преумножающие Традицию «правила жизни».

<sup>56</sup> Про особую духовную силу повторения стали в европейской философии говорить совсем недавно, начиная с Кьеркегора. См. также интересную трактовку Различия как частного случая Повторения у Делёза (см.: Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 95–162).

## Список литературы:

1. Магун А.В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
2. Кралечкин Д. Нанси и духи. (URL <http://www.censura.ru/articles/demoveritas.htm>, дата обращения 10.02.2013).
3. Дзоло Д. Демократия и сложность. Реалистический подход. М.: Изд-во ГУ-ВШЭ, 2010.
4. Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.
5. Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.-СПб.: Культурная инициатива, 2000.
6. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реальности. (URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/zizek-welkome-8l.pdf>, дата обращения 13.03.2013).
7. Arendt H. On Revolution. N.Y.: Viking Press, 1965; Penguin books, 1990.
8. Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981.
9. Путилов Б.Н. Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997.
10. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психика. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998.
11. Агамбен Д. Homo Sacer: суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
12. Парамонов Д. Языковая политика и демократия в состоянии нарастающей сложности. Модели рефлексивной социологии // Вестник РГГУ. 2011. № 2.
13. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.
14. Адорно Т.В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.
15. Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.
16. Бауман З. Свобода. М.: Новое издательство, 2005.
17. Маламуд Ш. Семантика и риторика в иерархии индуистских целей человека // Маламуд Ш. Испечь мир. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2005.
18. Verpoorten J.-M. Mimamsa Literature. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1987.
19. Jaimini: Mimamsasutra Based on the ed. by B.D. Basu, Allahabad, 1923-1925. (Sacred Books of the Hindus, 27). (URL: [www.sansknet.org](http://www.sansknet.org), дата обращения 12.07.2012).
20. Thapar R. The Future of the Indian Past. Seventh D.T. Lakadawala Memorial Lecture, New Delhi, 21 February 2004. (URL: [http://www.sacw.net/India\\_History/r\\_thaparLecture21022004.html](http://www.sacw.net/India_History/r_thaparLecture21022004.html), дата обращения 13.03.2013).
21. Пименов А. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998.
22. Пименов А. Миманса в контексте этнической истории Индии // История философии. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2000.
23. Парамонов Д. Рефлексия. Генезис понятия в контексте европейской и индийской философских традиций // Работы по философии. М.: Ключ-С, 2012.
24. Парамонов Д. Языковая политика и демократия в состоянии нарастающей сложности. Модели рефлексивной социологии // Вестник РГГУ. 2011. № 2.
25. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: УРСС, 2001.
26. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2003.
27. Шохин В.К. Школы индийской философии. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004.
28. Yoshimizu K. Kumārila's Reevaluation of the Sacrifice and the Veda from a Vedānta Perspective // Mimamsa and Vedānta. Interaction and Continuity / Ed. by J. Bronkhorst. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 2007.
29. Воловик В.Д. Заметки к понятию движения // XIX Чтения памяти Г.П. Щедровицкого. (URL: <http://www.fondgp.ru/lib/chteniya/xix/mat/presentations>, дата обращения 12.03.2013).
30. Долгопольский С.Б. Риторика талмуда. Анализ в постструктуралистской перспективе. Аффект и фигура. СПб.: Петербургский еврейский университет, 1998.
31. Серебряный С.Д. О советской парадигме. (URL: [http://www.i-u.ru/biblio/archive/serebraniy\\_o/00.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archive/serebraniy_o/00.aspx), дата обращения 21.12.2012).
32. Gächter O. Hermeneutics and Language in Pūrva-Mimamsa. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1990.
33. Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
34. Raju P.T. Activism in Indian Thought // Studies in Mimamsa. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume / Ed. by R.C. Dwivedi. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1994.
35. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

## References (transliteration):

1. Magun A.V. Edinstvo i odinochestvo: Kurs politicheskoi filosofii Novogo vremeni. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2011.
2. Kralechkin D. Nansi i dukhi. (URL <http://www.censura.ru/articles/demoveritas.htm>, data obrashcheniya 10.02.2013).
3. Dzolo D. Demokratiya i slozhnost'. Realisticheskii podkhod. M.: Izd-vo GU-VShE, 2010.

4. Magun A. Otritsatel'naya revolyutsiya. K dekonstruktsii politicheskogo sub'ekta. SPb.: Izd-vo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2008.
5. Dodds E.R. Greki i irratsional'noe. M.-SPb.: Kul'turnaya initsiativa, 2000.
6. Zhizhek S. Dobro pozhalovat' v pustynyu real'nosti. (URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/zizek-welkome-8l.pdf>, data obrashcheniya 13.03.2013).
7. Arendt H. On Revolution. N.Y.: Viking Press, 1965; Penguin books, 1990.
8. Sementsov V.S. Problemy interpretatsii brakhmanicheskoi prozy. M.: Nauka, 1981.
9. Putilov B.N. Epicheskoe skazitel'stvo Tipologiya i etnicheskaya spetsifika. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997.
10. Torchinov E.A. Religii mira. Opyt zapredel'nogo. Transpersonal'nye sostoyaniya i psikhika. Tsentr Peterburgskoe vostokovedenie. SPb., 1998.
11. Agamben D. Homo Sacer: suverennaya vlast' i golaya zhizn'. M.: Evropa, 2011.
12. Paramonov D. Yazykovaya politika i demokratiya v sostoyanii narastayushchei slozhnosti. Modeli reflektivnoi sotsiologii // Vestnik RGGU. 2011. № 2.
13. Kozhev A. Vvedenie v chtenie Gegelya. SPb.: Nauka, 2003.
14. Adorno T.V. Negativnaya dialektika. M.: Nauchnyi mir, 2003.
15. Bauman Z. Tekuchaya sovremennost'. SPb.: Piter, 2008.
16. Bauman Z. Svoboda. M.: Novoe izdatel'stvo, 2005.
17. Malamud Sh. Semantika i ritorika v ierarkhii induistskikh tselei cheloveka // Malamud Sh. Ispech' mir. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2005.
18. Verpoorten J.-M. Mimamsa Literature. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1987.
19. Jaimini: Mimamsasutra Based on the ed. by B.D. Basu, Allahabad 1923-1925. (Sacred Books of the Hindus, 27). (URL: [www.sansknet.org](http://www.sansknet.org), data obrashcheniya 12.07.2012).
20. Thapar R. The Future of the Indian Past. Seventh D.T. Lakadawala. Memorial Lecture, New Delhi, 21 February 2004. (URL: [http://www.sacw.net/India\\_History/r\\_thaparLecture21022004.html](http://www.sacw.net/India_History/r_thaparLecture21022004.html), data obrashcheniya 13.03.2013).
21. Pimenov A. Vozvrashchenie k dkharne. M.: Natalis, 1998.
22. Pimenov A. Mimamsa v kontekste etnicheskoi istorii Indii // Istoriya filosofii. Vyp. 7. M.: IF RAN, 2000.
23. Paramonov D. Refleksiya. Genesis ponyatiya v kontekste evropeiskoi i indiiskoi filosofskikh traditsii // Raboty po filosofii. M.: Klyuch-S, 2012.
24. Paramonov D. Yazykovaya politika i demokratiya v sostoyanii narastayushchei slozhnosti. Modeli reflektivnoi sotsiologii // Vestnik RGGU. 2011. № 2.
25. Zil'berman D.B. Genesis znacheniya v filosofii induizma. M.: URSS, 2001.
26. Ankersmit F.R. Vozvyshennyi istoricheskii opyt. M.: Evropa, 2003.
27. Shokhin V.K. Shkoly indiiskoi filosofii. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2004.
28. Yoshimizu K. Kumārila's Reevaluation of the Sacrifice and the Veda from a Vedānta Perspective // Mimamsa and Vedānta. Interaction and Continuity / Ed. by J. Bronkhorst. Motil Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 2007.
29. Volovik V.D. Zametki k ponyatiyu dvizheniya // XIX Chteniya pamyati G.P. Shchedrovitskogo. (URL: <http://www.fondgp.ru/lib/chtieniya/xix/mat/presentations>, data obrashcheniya 12.03.2013).
30. Dolgopol'skii S.B. Ritoriki talmuda. Analiz v poststrukturalistskoi perspektive. Affekt i figura. Peterburgskii evreiskii universitet. SPb., 1998.
31. Serebryanyi S.D. O sovetskoj paradigme. (URL: [http://www.i-u.ru/biblio/archive/serebraniy\\_o/00.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archive/serebraniy_o/00.aspx), data obrashcheniya 21.12.2012).
32. Gächter O. Hermeneutics and Language in Pūrva-Mimamsa. Motil Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1990.
33. Aristotel'. Sobr. soch. v 4 t. T. 4. M.: Mysl', 1984.
34. Raju P.T. Activism in Indian Thought // Studies in Mimamsa. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume / Ed. by R.C. Dwivedi, Motil Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1994.
35. Delez Zh. Razlichie i povtorenie. SPb.: Petropolis, 1998.