

Д.О. Парамонов (Москва)

«УМ, НАБЛЮДАЮЩИЙ САМ СЕБЯ»: ИНДИЙСКИЙ КЛЮЧ К ЗАГАДКАМ ПРОБЛЕМЫ РЕФЛЕКСИИ

Введение. Проблема рефлексии как проблема «интеллектуальной оптики»

Джон Локк, определяя рефлексию как «наблюдение ума за своей собственной деятельностью» [Локк 1985: 155], подытожил важнейший этап в генезисе понятия и трактовки самого мышления в целом как «созерцания». Ум может «наблюдать» за собой, а сама работа наблюдающего ума чем-то сродни обычному «естественному» созерцанию. Рефлексия обнаруживается философом в контексте некоего «идеального пространства», где ум может «отстраиваться» от некой деятельности, приобретать дистанцию или «расщепляться» на два концепта: наблюдающий и наблюдаемый умы.

Кроме того, Локк закрепил за умственной деятельностью оптическую выразительность. «Интеллектуальная оптика» оказалась в европейской философии прочно связанной с самосознанием как минимум по трем причинам: ввиду императива «точности» и «отчетливости» («очевидности») познания; ввиду особого статуса «духовного зрения» в философии и теологии Европы и ее влияния на «физическое зрение»; а также по причине сильнейшего влияния геометрии на философию Европы в связи с возможностями оперировать «идеальными» фигурами и специфической формой формулирования постулатов на основе аксиом и доказательств [Парамонов 2010].

Таким образом, можно говорить о трех важнейших характеристиках «категориального интерьера» рефлексии в европейской философии: визуальной детерминации мышления, «геометризме» и принципе подобия «идеальных фигур» и объектов ре-

альным. Термин «рефлексия», объединивший в себе «световые», «люминативные» характеристики, оказался как нельзя кстати для обозначения подобного «оборачивания ума». Отметим, что ум, занимающийся «наблюдением за собой» и регистрирующий это свое состояние с помощью понятия «рефлексия», делает последнюю сильно зависящей от того, как понимается искомое «наблюдение» и то самое пространство, в котором происходит самооборачивание ума.

Справедливо и обратное предположение: ум может непосредственно влиять на процесс наблюдения и формировать то самое «идеальное пространство», в рамках которого происходит работа рефлексии, задавать особую «ментальную перспективу» объектам. В связи с этим можно говорить о сильном обеднении понимания деятельности мышления, об ограничении возможностей сознания, о «визуальной детерминации» рефлексии в рамках европейской рефлексии, которая по-прежнему имеет место [Парамонов 2010: 15]. В ходе развития философии «самонаблюдающий себя ум» оказался замкнут внутри «ментальной оптики», и, несмотря на то что за рефлексией закрепилось множество функций, она по-прежнему несет на себе некое «проклятие» и тайну¹.

Обращение к индийской философии позволит расширить арсенал формализации, и, во всяком случае, будет попыткой «снять проклятие» ума, обращенного на самого себя...

Геометрия по-индийски. Значение мандалы

Геометрия со времен Платона занимает особое место в философском дискурсе Европы, а математические работы Эвклида тысячелетиями служили регулятивом для «строгости рассуждения»²: геометрическим образом обосновывалась этика (Спиноза), эвклидовские принципы рассуждения принимали за образец

¹ «Рефлексия есть <...> воплощенный ужас» [Рыклин 1992: 47]. Любопытно, что сам Локк «не справился» с понятием «рефлексия» и в последних работах вообще старался его не употреблять.

² Факт, что геометрия Эвклида должна рассматриваться в контексте стоической онтологии и пропозициональной логики, принято не брать во внимание.

Паскаль и Декарт, а Кант восклицал, что у философов есть одно бесспорно слабое место — они не знают, в отличие от геометров, что делать с треугольником как идеальной геометрической фигурой. Произошла «накладка» геометрического образа мышления на восприятие, в связи с чем была открыта и широко распространена «прямая перспектива», давшая начало совершенно особой антропологии, «сборке субъекта», неподвижно находящегося перед уплощенным горизонтом, воспринимающего мир как «картинку в рамке» [Брунхорст 1991: 15–20; Парамонов 2010: 98–108].

Перспективизм, повлиявший на художественное творчество и «связывающий» энергию ума в точки и фигуры обрамленного, плоского пространства, имплицитно задал особую антропологическую рамку, иной принцип «сборки субъекта» [Валери 1993]. При обнаружении других принципов формализации мышления, при появлении теорий, «проблематизирующих» всесильность геометрии (теория графов, исчисление бесконечно малых, моделирование изгибов светового луча и т.д.), было принято соотнести последние с визуальными конструктами, проиллюстрировать противоречия, что закольцовывало теоретическую мысль в один и тот же круг «ментальной оптики». Таким образом, нередко геометрия в европейской философии являлась аналогом, а порой и единственным вариантом всеобщей и универсальной логики. Осмысление актов «обращения ума на самого себя» могло быть признано эвристичным в случае их геометрической формализации [Вавилов 1954; Лефевр 2003].

Про индийскую логику сказано немало: вышедшая из недр индийской грамматики (лингвистики) [Зильберман 1998] логическая мысль индусов предполагает другие возможности экспликации «изгибов мысли», рефлексии ментальных процессов и их аналогизации с наглядными идеальными (или реальными) объектами. Индийская логика и философия несут на себе «печать», «отметину», указывающую на «Восьмикнижие» Панини. Значение последнего сравнимо со значением Эвклида, считают многие авторитетные индологи. При этом «индийские принципы формализации» были отличными от европейских, но позволительно ли нам говорить не просто о «другой геометрии», а о другом прин-

ципе формализации вообще, о другой трактовке «категориального интерьера» рефлексии?

Ф. Стааль категорично говорит о мета-языке, метатеоремах грамматики Панини, занявших в индийском мышлении позицию теорем Эвклида в европейской мысли, в связи с чем развитие науки на Западе и в Индии стало различаться коренным образом. На наш взгляд, основные принципы формализации европейской мысли, выплавленные в логике и математике (геометрии), и их проблематизация со стороны философских техник формализации в Индии могут быть концептом, стягивающим ментальное поле компаративистики, одним из «экстремумов», точек расхождения индийской и европейской мысли.

«Historically speaking, Pānini's method has occupied a place comparable to that held by Euclid's method in Western thought. Scientific developments have therefore taken different directions in India and in the West» [Staal 1988: 158].

Стааль также ссылается на Д.Г.Х. Инголлса и его «The comparison of Indian and Western philosophy», где последний говорит об историческом курьезе: индусы были отличными математиками, но не использовали математику в философской работе.

Дискуссия, начатая Стаалем, продолженная Инголлсом и Й. Бронкхорстом, является «передним краем» индо-европейской компаративистики. Отмечаемая всеми исследователями разница в «подаче» материала — в индийской математической философии (включая геометрию и астрономию) не приводятся примеры, отсутствуют чертежи и т.д. — говорит, как минимум, о меньшем значении пространственных идеализаций в индийской философии по сравнению с европейской. Более того, грамматические правила Панини были сформулированы «на слух», без визуальной «подкладки» в виде алфавита. Но не это главное: если и вести речь о коренных различиях в системах формализации мышления, то надо иметь в виду, что Эвклид формулировал аксиомы, а затем — теоремы и их доказательства с опорой на очевидные (аксиоматические) истины, доказанные в иллюстрациях. Перед Панини стояла другая задача — обосновать, придумать правила (словообразования, грамматики, фонетики) для уже на-

личествующих семантических блоков устного санскрита — порядка 1700. В этом смысле Панини действовал *ad hoc*³, подобно практике преподавания в индийских школах, когда дается задача, правильный ответ и нужно найти правильное решение, **правильный путь** к этому ответу.

Выразительно про эту разницу между Эвклидом и Панини написал Джозеф Джордж: перед Панини была задача не дедуцировать из аксиом постулаты и теоремы, апеллируя к «идеальному пространству» и спорной «очевидности» исходных посылок, как это делал стоик Эвклид, но дистрибутировать, разотождествить фонетико-смысловое целое (ведические тексты) на фонетические единицы и грамматические правила, «подгоняя» таким образом мыслительные конструкции *ad hoc* [George 1990: 217–219].

Бронкхорст суммирует правила «индийской геометрии» на противопоставлении Панини и Эвклида: «1. Классическая индийская геометрия сближена с грамматикой и описывает объекты так, как они существуют в материальном мире, не абстрактно. Она не предполагает манипуляцию фигурами и этими объектами, не генерализирует правила на основе этих операций, но включает их в сферу материального вообще, рефлектируя в рамках этой сферы. 2. Объекты грамматики санскрита и индийской геометрии схожим образом описываются в связи с выяснением возможностей высказываний, вариаций, подобно тем правилам, что разработал Панини для санскрита, что отличается от системы правил и доказательств, разработанных в эвклидовой геометрии» [Bronkhorst 2001: 59].

Обратная сторона «индийского геометрического мышления» — это, соответственно, насыщение геометрических фигур элементами, однозначно определяемыми европейским мышлением как «лишние». Во-первых, традиция трансляции знаний — прежде всего грамматических знаний и сакральных ведических высказываний, предполагающая устную форму передачи, рассчитанную на запоминание, — «насыщает» геометрические тексты

³ «In Panini's grammar, linguistic forms are derived from grammatical elements with the help of the rules which were framed *ad hoc* (i.e., *sutras*)» [Staal 1988: 158].

отлаженным ритмом и мнемотехническими «дополнениями». Конечно, подобным образом выстроенный ритмизированный текст не может не потерять строгости математического доказательства (обоснования). Более того, в частности, «индийская версия» теоремы Пифагора имела не только метрику, но и поэзию с соответствующими сравнениями и выражениями, даже упоминаниями индийских богов (боги Индии повсюду, но нередко они отнюдь не самодостаточны, даже техничны, используются «в качестве мнемотехнического приложения») [Bronkhorst 2001: 46].

Арифметика индусов, основанная на метрике [Семенов 1981: 14, 110] и на нивелировании визуально-предметно представимого содержания, мало имеет общего с эйдетическими конструкциями греков. Речь идет об уникальном сплаве математики, ритмики и ритуала, а также о «разотождествлении» и «сборке» субъекта; в этой связи любой индийский «формализм» всегда имплицитно включает в себя человека (в виде состояний, эмоций и речи, о чем мы скажем далее).

Важным моментом индийского понимания пространства была «архаическая геометрия», в рамках которой двигались не фигуры и / или линии, но сами люди и тексты внутри самих фигур. Подобная «разметка» пространства была связана с древним ритуалом ведического жертвоприношения:

«Как свидетельствуют шультба-сутры, перед сооружением веды площадка дополнительно выравнивалась, а затем непосредственно на земле тщательно вычерчивалась геометрическая фигура, соответствующая очертаниям будущего алтаря. Семантика алтаря была тщательно разработана. Сочетание веды и Агни репрезентировало единство мужского и женского начала и воспроизводило на уровне формальной структуры момент их слияния, обладающего мощной оплодотворяющей силой. Тем самым сама конструкция алтаря должна была придавать ритуалу особую креативную энергию» [Лидова 2008: 124–125]⁴.

⁴ Конечно, в «Шультба-сутрах» (VI в. до н.э.) говорится об измерениях жертвенных площадок, и потому можно из них «вытащить» фрагменты-предвестники более современных расчетов, позволяющих говорить об индийской «теореме Пифагора» [Бонгард-Левин 1980: 210; Костюченко

Другими словами, участники ритуала (жрецы), заказчики (яд-жаманы), жертва и бестелесные боги «двигались» вдоль силовых линий обозначенной площадки, осуществляя «переходы» из воздушной и небесной сфер (это касается богов), распределяя автоматизмы ритуала (действия, заклинания, рецитации) по «хронотопам» вычерченной фигуры. Значение «идеального» (сакрального) пространства состоит не в «достижении прозрачности», но в «инициации энергии», в поиске наиболее энергоемкой «формулы» синтеза различных ментальных и эмоциональных состояний («высших психических функций»).

Мандала, заменившая собой площадку *веди* (алтарь), — замкнутый рисунок-фигура с «разрывами» в строго определенных местах — воплощала идею вечности при визуальном наличии границ изображенной фигуры, вечности, достигаемой для каждого, кто встал внутрь и осознал значение изображенного. Обратной стороной значения мандалы является «распределение богов» по ее границам, своеобразное обозначение «фокальных точек», экстремумов; однако боги, несмотря на их «техничность» в отношении вед, не могут нивелироваться до «точки» в эвклидовском смысле, они придают пространству многоуровневость. Мы вынуждены проецировать свой внутренний мир на сакральное пространство, вспоминать и рецитировать Веды, актуализировать всю эмоциональную палитру своего бытия⁵. Отсюда же начинается индийский театр.

1983: 247], но чтобы такое «вытащить», нужно иметь определенную организацию мышления и видения.

⁵ А.В. Парибок говорит об «экзистенциалах» [Парибок 1981: 2008], Алакаппалли, проводя параллели между Хайдеггером, экзистенциализмом и Бхартрихари, утверждает, что обустройство бытия как бытия-в-языке является сущностным запросом человека и имплицитно содержит в себе тезис о многоуровневости реальности. По его мнению, именно индийская традиция ставит вопрос о многомерности пространства и его экзистенциальном наполнении и, таким образом, отвечает на философское вопрошание экзистенциалистов [Alackapally 2002]. Следовательно, для индусов «идеальное пространство» многоуровнево — к этому пониманию «человекосоразмерного космоса» приходят экзистенциалисты и философы искусства XX в.

Индийская шаstra об искусстве: сборка субъекта в индийском театре

Революционные изменения в визуальной антропологии и философии Европы (открытие прямой перспективы, обоснование визуальной основы мышления и рефлексии, «геометризация» пространства и т.д.) сопровождались изменениями в художественном сознании европейца, отразившимися в первую очередь в теории визуальных сценических искусств. Путь от древнегреческих трагедий и хора к барочному театру и прямоугольной коробке сцены Нового времени коррелировал и зависел от генезиса понятия «рефлексия» в европейской философии [Парамонов 2001]. В связи с этим было бы уместно задаться вопросом относительно индийского театра и его корреляции с рассмотренными нами индийскими принципами мышления.

С.Ф. Ольденбург [Ольденбург 2009: 125–128] считал, что «отстают» именно изобразительные искусства: «...К сожалению, при малой еще исследованности предмета многое нам еще неясно относительно понимания искусства в Индии; мы видим <...> что изобразительные искусства воспринимаются как выразители чисто внешних впечатлений, лишенные истинной глубины и потому отстающие от слова» (подчеркнуто нами. — Д. П.).

Характерно, что многие искусствоведческие термины, введенные в оборот Бхаратой в его «Натьяшастре», — те, что не касаются анализа переживаний произведения искусства, — практически заимствованы из грамматики и риторики санскрита (*сандхи* — правила соединения, *ямака* — удвоение, *бандху* — «связка», *лакишана* — метафора и т.д.)⁶. Однако не столько важен

⁶ Знаменательно, что один из комментаторов канонического трактата по индийскому искусству «Натьяшастры» Бхараты — комментатор Шришанкука, живший пятьсот-семьсот лет спустя после написания «Натьяшастры» и превосходно знающий полутысячелетнюю комментаторскую традицию, первым «посмел» выдвинуть предположение о том, что можно признать постижение искусства через визуальный образ, а не только через вербальный текст или исполнительский акт на сцене. Современная индийская исследовательница признает эту гипотезу Шришанкуки «знаменательной» [Ватсыян 2009: 143].

«грамматический канон» при описании пространственной динамики театра, сколько важны **антропологические последствия** такого типа формализации, и первое из следствий вытекает не в связи с изображаемым, а в связи с правилами рассмотрения изображенного.

Так, для осмотра большинства религиозных полотен (*читра*), скульптур (*шильпа*) и архитектурных ансамблей предусмотрено горизонтальное движение зрителя «вокруг» произведения искусства или «вдоль» осей изображения. Если изображение маленькое и не требуется обойти его вокруг, тем не менее к нему *приближаются* (для исполнения обрядов), само оно *отсылает* к большому и более знаменитому образу, требующему как раз усилий (как маленький Шива отсылает к горе Кайласа). Как замечает историк Индии Е.Ю. Ванина, даже после просмотра миниатюры⁷ предполагается, впечатлившись, вернуться домой, всю дорогу размышляя об увиденном [Ванина 2007: 56].

Кроме того, художник практически обречен на анонимность, как обречен на де-индивидуализацию теоретик искусства: принцип «*шастры*» подчиняет всякое визуальное слову, языку, выхолащивает индивидуальность во имя транслятивной точности в передаче смыслов. Другими словами, визуальное искусство дважды «подавлено» в древнеиндийской системе мысли в связи с нормами трансляции и особыми вне-визуальными парадигмами этих самых систем мысли. Наконец, каждый из видов искусства — скульптура, архитектура, живопись, театр и т.д. — имел свои собственные приемы «подавления субъекта», «деперсонализации» [Алиханова 2008: 57–59; Ватсыян 2009: 107–110].

Само обустройство сцены не предполагает привилегированного положения зрителя: визуальное пространство органи-

⁷ Миниатюры — будь то орнаментальные изображения танцовщиц или изображения классических сюжетов, когда изображенное не предусматривает обхода вокруг и не предполагает возвращение зрителя домой, наполненного думами об увиденном, — в этом случае делятся на элементы, создавая ритмизированную композицию последовательно разворачиваемых сцен. Ритмика восточного искусства, подмеченная русскими искусствоведами («чет-нечет» С.М. Эйзенштейна [1988]), применима и к индийской миниатюре.

зовано «не под-взгляд» субъекта. Физическое пространство сцены имеет вид копии, модели космического пространства и одновременно выступает *Бхарата-матой*, «крохотной Индией» (К. Ватсыян) с ее богами, героями эпосов и регионами. Кроме того, на сцене присутствует еще одна «система, нарисованная на системе» (термин В. Лефевра и Г. Щедровицкого [Лефевр 2003: 115 и след.]), — единство, «синтез» стихий: водной, земной и небесной. В связи с этой насыщенностью сценического пространства художник-постановщик (режиссер) может эксплицировать одну из «реальностей», «вырезать» нужную парадигму или пласт символической этажерки, но при этом знать, что зритель удерживает все остальные смыслы и процессы, которые смоделированы на сцене. Индусы говорят о «*трикала и трилока*» (принцип совмещения «трех времен» и «трех пространств = миров»), но реально «объемлющих систем» гораздо больше.

Можно сказать, что индийская сцена — идеальная площадка жертвоприношения, топос ритуала — недаром автор теории театра Бхарата называл свой труд «Пятой ведой». Он подчеркивал близость ритуала — *яджны* — и театрального действия, считал необходимым освящать каждую сценическую площадку *пуджей*, которая окончательно утверждает пространство сцены в качестве модели мироздания («Он освящает пространство, которое подготавливает актеров, исполнителей и зрителей к тому, что они перенесутся в мир воображения и одновременно в божественное и небесное» [Ватсыян 2009: 68]).

В связи с этим каждая точка, место и время, равно как и сама игра — текст и движение «по месту» — всегда могут трактоваться как определенный акт творения, сопричастный Вселенскому порядку. Каждое актерское действие может быть зашифровано и раскодировано в рамках нескольких систем: ритуальной, космической (которая может быть «погружена» в ритуал, а может иметь и самостоятельное значение), исторической, социальной, топографической; при этом каждый актер своими движениями производит определенный текст, смысл которого может отсылать к тому или иному эпическому повествованию или даже региональному божеству.

Во время представления «перемещаются» по различным топосам сцены не только актеры как особые смысловые «сгустки», связанные с «моделированием» вселенских процессов, но и *состояния*, эмоции и переживания зрителей. Богатейшая смыслами пространственность, словно лучшие образцы обратной перспективы православных икон, разотождествляют зрителя, «распыляют» его субъектность по базовым универсальным страстям (любовь, смех, ревность, страх, изумление, благоговение и т.д.), формируют особый рисунок душевных движений [Мамардашвили, Пятигорский 1971]. Не «фигуры» двигаются по идеальному пространству, подчиняясь логике доказательств, но сам воспринимающий двигается «вокруг» экстремумов некоего сакрального контура [Долгопольский 1998 (2)].

«Он [Бхарата] описывает движение от небесного к земному, от божественного к человеческому, от строгого ритуала <...> к юмору и игривости <...> Пурваранга⁸ представляет собой “код”, обозначающий разные уровни “времени” и “пространства” через пять выходов трех актеров. Актеры появляются и уходят, при каждом выходе вводя другой уровень пространства и времени. Таким образом, четко заявляются трансформирующий характер “театра”, сцены и задача актера, который должен играть и общаться на нескольких уровнях с самыми разными зрительскими аудиториями <...>

Каждый раз движение идет к центру или от центра к периферии, и “центры” двух типов движения “совмещаются”, даже совпадают. Более того, если представить себе каждую категорию — авастха (состояние), артхпракрити (развитие или движение темы) и сандхи (соединения или переходы) — в виде объема твердой массы (гхана), то возможно дальнейшее усложнение. Наконец, если каждый из этих блоков многослоен, — поставлен один на другой, как кубики в детской игре, — то из них можно составить бесконечное число конфигураций, постановок и комбинаций <...> Система Бхараты обладает тайной сходного паззла <...> Кубики невозможно свести к ли-

⁸ Пурваранга — это горизонтальная проекция схемы, по которой будет возводиться театральное сооружение. Но при этом пурваранга — это и вступительная часть спектакля, «настрой воображения», начало дедукции состояний у зрителей и актеров.

нии или выстроить в линейной прогрессии стрелы времени. Линейность наличествует в “модели”, но не составляет ее полноту; движение является по существу круговым» [Ватсыян 2009: 69, 83].

Задача театра — управление состояниями. Практически все трактаты по индийскому искусству посвящают большое число страниц «феноменологии состояний». Связка между сценическими актами и состояниями — теория танца и бандху внутри общего действия *итивритти* — создает из представления определенный порядок дискурсивного и автоматического, выраженного в голосе и «со-присутствующего» в отработанных движениях актеров и танцовщиц⁹. Мастерство актера заключается в особой системе откликов и **резонансов**, которая задает «рисунок», «путь» переживания, космическую линию с различными уровнями и инфлексиями... Абстрактный сюжетный рисунок, обезличенная мифология индийского сценического искусства дополняется мощной ритмикой рефлексивного и не-рефлексивного, мультипликатором состояний, определенной «машиной переживания», которую, разотождествляясь¹⁰, творят актеры, заставляя зрителей «причаститься» к исходному акту творения, ощутить на себе некое «первичное переживание» (*бхава*), передающееся через ритуалы уже тысячи лет¹¹.

Ритуальное разотождествление пуруши, его «разъятие» и дальнейшее отождествление со стихиями физической и ментальной активности человека¹² актуализируется не только при по-

⁹ 108 основных танцевальных движений — кхаран — нередко изображаются на стенах храмов. В их основе — космический танец Шивы.

¹⁰ Тело, темперамент и даже социальное амплуа актера «расчленяются» подобно ведическому тексту на языковые элементы: звуки и значения.

¹¹ «Первозданно простые представления о божествах ведийского пантеона передаются с помощью богатейшей системы символических средств и в рамках нее приобретают многоплановость, становятся объектом сложных процессов зашифровки и расшифровки, ведущих <...> к поискам единого “ключа” для всех шифров» [Костюченко 1983: 22].

¹² «Атман — это воздух... Атман — это огонь..., земля и т.д.; Брахман проявляется в виде стихий» (например «Ригведа» (I, 115, 1); «Шатапатха-брахмана» (X, 1, 2, 3; X, 2, 3, 5); «Брихадараньяка упанишада» (II, 4; IV, 5, 15); [Narahari 1944; Упанишады 1991]).

мощи чтения Вед, но и на сцене, при изображении мифологических сюжетов, рассуждении о мироздании и рецитации гимнов — ритуал пронизывает искусство, культуру и философию [Исаева 1996]. «Как и жрец, “грамматик” расчленяет, разъединяет на части первоначальное единство, целостность (текста, соответственно жертвы), идентифицирует разъятые элементы (то есть определяет природу этих элементов через установление системы соответствия с элементами микро- и макрокосмоса), собирает воедино, синтезирует в новое единство более высокого плана эти элементы. Теперь это новое единство артикулировано, организовано, осознано, понято и, главное, выражено в слове...» [Топоров 1985: 10].

В этой связи индийский театр предполагает «разъятие» и «сборку» субъекта с помощью древних сюжетов и актуальных эмоций, осуществляя ту работу, которая закреплена функционально за европейским самосознанием (при этом европейский театр вплоть до экспериментов начала XX в. является только «видом искусства», апеллирующим к эстетическим канонам и не затрагивающим бытийный пласт существа человека [Парамонов 2010: 108–132]).

На основе теории театра понятен и смысл индийского изобразительного искусства: живописцы пытаются следовать ритуальному принципу «усложнения пространств и состояний», задавая ритм, насыщая картину различными планами прошлого, настоящего и будущего (так называемый принцип трилоки), что, по их мнению, может приблизить зрителя к первичному переживанию *бхава*. Художники «длят» состояние, моделируют эмоцию, решая задачи, характерные, на взгляд европейца, скорее для музыки, нежели визуального искусства [Ханнанов 2001]. Категориальный интерьер индийского концепта рефлексии задан в пространстве, далеком от геометрического.

«Сгибы, повороты и обращения» ума: исчисление флюксий и интенциональных объектов

Итак, ум обращается на самого себя, подвергаясь искушению «найти» в самом себе объекты (или идеальные фигуры) в рамках

европейской традиции или объекты грамматики и мнемотехнические знаки, отсылающие к ритуалу, богам и Ведам (индийская традиция). Уместно поставить вопрос: если отсутствует интенция на формализацию пространственных идеальных объектов (геометрических фигур и правил их конструирования), но при этом важнейшим объектом является язык, то не является ли именно язык тем самым ментальным полем, сферой, в которой мышление узнает себя и выстраивает образцы, модели и правила формализации? Являются ли язык и принцип его организации (фонетика, грамматика, морфология, синтаксис и т.д.) достаточно «пластичной» субстанцией, чтобы фиксировать акты рефлексии и конструировать «объекты» (предметы, смыслы и пр.) — результаты самонаблюдений ума? Является ли «лингвистическая детерминанта» мышления самостоятельной парадигмой исследования рефлексии?

Подобно тому как Ньютон (экспериментами со светом) и Лейбниц (анализом бесконечно малых) «испытывали на прочность» геометрию Эвклида (дав импульс «исчислению сгибов», увязав, таким образом, проблему «малых величин», «малых перцепций» и идеалов геометрической формализации¹³), так и индийские философы и грамматисты, сконцентрировавшись на «своем» «идеальном объекте» — языке, — также разработали схожую систему «исчислений», проверив на прочность и эвристичность лингвистические модели рефлексии. Таким образом, можно говорить об «индийских методах исчисления флюксий» с той лишь разницей, что «флюксии» индусов — не визуализированные идеальные объекты геометрии, но живущие в языке звуки и буквы.

¹³ Дифференциальные исчисления Лейбница могли «взломать» существующий геометризм и перспективизм европейской философии того времени, но надо отдать должное остроумию немецкого философа: Лейбниц «вписал» малые перцепции и незаметные глазу изменения в декартово «идеальное» пространство (в виде «экстремумов», «фокальных точек»), обосновал как собственную метафизику «бесконечных монад, перспектив и сгибов», так и релевантную теодицею без отказа от Эвклида [Делез 1998 (1); Делез 1998 (2)].

Осмыслению подвергается каждый момент произнесения слова:

«Все органы артикуляции были разделены на активные и пассивные. Активные составили класс инструментов (*kaṣaṇa*), пассивные — класс мест (*sthāna*) артикуляции. *Kaṣaṇa*, или инструмент артикуляции, отождествлялся с основанием (*jihvā-mūla*), средней частью (*jihvā-madhyā*) и кончиком языка (*jihvāgra*); *sthāna*, или места артикуляции, — с задним нёбом (*hanu-mūla*), мягким нёбом (*tālu*), зубами (*dānta*) и основанием зубов (*dānta-mūla*). Каждому звукоизвлечению предшествует усилие (*prayatna*), затем внутренний огонь толкает поток воздуха, активизируя органы артикуляции, которые производят звуки, классифицируемые по тону, длительности, точке артикуляции, процессу артикуляции, а также по назализации, оглушению, озвончению и т.д. Звукоизвлечение последовательно восходит от гортани (гортанные звуки) через заднее и переднее нёбо, корень (гutturальные звуки), среднюю часть (палатальные звуки) и кончик языка, тот же в соединении с передним нёбом дает церебральные звуки, в соединении с зубами — зубные, затрагиваясь до губ — губные звуки. Формы озвончения, оглушения и назализации согласных связывались с положением губ (открытое, закрытое и сжатое) <...>

Чем отличается гласная от согласной? Согласно операциональному критерию индийских фонетистов, при образовании гласной нет контакта (смычки) между местом и органом артикуляции. Длительность гласных, если не задействованы органы артикуляции, производящие согласные, зависит только от дыхания. Она может быть краткой (1 единица — *mātrā*), протяженной (2 матры) или сверхпротяженной (*pluta* — 3 матры). Согласные же звучат только в момент контакта, который, как известно, очень краток и имеет минимальную воспринимаемую долготу (одну матру, или в некоторых фонетиках ½ матры).

Что же касается значения самой матры, то оно часто определяется чисто эмпирически, как, например, в “Паниния шакье”: длительность одной матры сравнивается с криком голубой сойки, двух матр — с криком вороны, трех матр — с криком павлина, а половина матры — с криком мангусты. Таким образом, длительность — краткость <...> является количественной характеристикой, призванной дифференцировать прежде всего гласные. Для дифференциации длительности слогов используются термины “тяжелый — легкий” (*guru* — *laghu*), хотя и в этом случае “лег-

кость” и “тяжесть” определяются прежде всего по гласным. “Тяжелым” является слог, содержащий долгий гласный или же краткий гласный, за которым идет группа согласных или конечный согласный; “легким” — краткий гласный» [Лысенко 2003: 38, 43].

Примеры формализации звуков, приводимые Викторией Лысенко, подчеркивают избыточность отождествлений и многослойность «систем координат» в отношении философской фонетики¹⁴. Если проводить аналогию между системами формализаций Европы и Индии, то индийская формализация звуков и описания их «флюксий» является противоположностью барочным конструкциям Лейбница. При этом обе философские традиции сходны в постановке проблемы «границ визуального»: матровая тональность, «тяжесть» звука, равно как и бесконечно малые величины на числовом отрезке, не могут быть удостоверены ощущениями. На помощь индусам приходят не дифференциалы, но натурализованные образы (мангуст, сойка, павлин и т.д.), понятые как воплощенные слова и звуки. Природа, животные, звуки и краски — воплощение Слов, познание Природы — их произнесение за счет дыхательных усилий.

Бронкхорст, подчеркивая вечность, внеисторичность каждого слова Вед, уточняет формализующий принцип грамматистов — и одновременно обозначает ключевое значение Речи, первичность звука над смыслом, произнесения над референцией: «1. Смысл слова, как и всех других значимых лингвистических единиц, вытекает из суммы смыслов его частей. 2. Смысл этих

¹⁴ «Практическим следствием установки на “лингвистическую позицию” <...> можно считать, во-первых, осознание факта негомогенности языка, <...> что приводит к формированию оппозиции поэтический язык — обычный (непоэтический) язык, которая, вообще говоря, может осознаваться и формулироваться в несколько ином виде (сакральный — профанический, божественный — человеческий, стилистически маркированный — стилистически немаркированный, свой — чужой и т.п.); и, во-вторых, наличие уровня метаязыковых и метапоэтических операций в поэтических текстах». Как указывает В.Н. Топоров, сам текст выходит за пределы самого себя и «вовлекает слушателя (читателя, исследователя) в анализ и постижение себя (т.е. текста) самого», что онтологически релевантно фундаментальным принципам древнеиндийской модели мира [Топоров 1979: 172, 175].

элементов слова (корень и аффиксы, первая и вторая части слова, приставка и глагол) принадлежат им сущностно, куда более сущностно, чем смысл, который они получают, соединяясь в слове» [Bronkhorst 1981: 12].

Другими словами, мы видим «исчисление флюксий» (или «флексий») дыхания, звука, устной речи — лабораторию формализации индийской мысли, создающей определенный категориальный интерьер рефлексии. Речь является абсолютно самодостаточным и пластичным «субстратом», дающим начало видимому миру (как и всем остальным мирам)¹⁵. Говорение, произнесение звуков — пропускание воздуха через гортань и рот — по правилам фонетики, с необходимой ритмикой, нужной интонацией становится важнейшим материалом для формализаций и даже характерных «образных проекций» индийской мысли (метонимическое сравнение звука с криком сойки или мангуста). Образы «работают» в языковой рефлексии как тропы, аллегорические фигуры для формализации дыхания и звукопорождения, для мнемотехники и сакрализации окружающего пространства. *Видимые вещи «погружаются» в субстрат «слышимого» и «вспоминаемого». Речь как основной детерминант мышления не аннигилирует чувства, эмоции и автоматизмы, не подавляет спонтанность, но удерживает их в особом многоуровневом пространстве. Таким образом, можно говорить о совершенно особом переносе, метафоре: видимое становится невидимым, но более реальным в связи с приданием мышлению и протяжению особого «фонетического» измерения* (см. также: [Долгопольский 2001]).

Аналитика речевых феноменов открывает новые возможности для мышления, малоизученные европейскими философами. Ум, обращенный на самого себя, в индийской системе формали-

¹⁵ Панини и его последователи (среди сотен которых упомянем Бхартричари) считали бесспорным тот момент, что носителем смысла являются не отдельные слова и их объекты, а неделимое предложение (акханда-вакья). Согласно комментарию к «Тайттирия пратишакье» 3.1, «иные тугодумы совершают ошибку, полагая, что Веда состоит из отдельных слов, в то время как, в действительности, отдельные слова рассматриваются только как средство облегчить обучение» [Лысенко 2003: 15].

зации представляет собой крайне неустойчивую конструкцию, легко растождествляемую при помощи стихий и символов, но результатом оборачивания ума будет не редукция, а актуализация всех моментов, сопутствующих умственной деятельности. Таким образом, возможности для формализации мышления, для рефлексии и соответствующих процедур (анализа-синтеза, абстрагирования, идеализации, моделирования, реификации и т.д.) в индийском мышлении генерируются не геометрией, а учением о Речи (которое здесь понимается в широком «индийском» смысле: как смрити, шрути, веданга и упаведы)¹⁶.

Философия самосознания и сопротивление визуальному: симультанность

Как известно, в талмудических трактатах нет первых страниц, нет и концовок.

*Неизвестный автор вступительной статьи
к книге Сергея Долгопольского «Риторика Талмуда»*

Индийскую и еврейскую традиции роднит между собой наличие слоя людей, основным видом деятельности которых было изучение священных текстов, их интерпретация и трансляция их смыслов на широкие слои общества. Еврейские мудрецы, законоучители, раввины и индийские брахманы, отшельники и аскеты сформировали внутри своих культур представление о самоценности знания для внутреннего духовного совершенствования.

И в той, и в другой культурных традициях очень большое значение придавалось соблюдению различного рода ритуальных предписаний...»

*Олег Хазанов. Феномен религиозного историзма:
некоторые подходы к пониманию еврейской и индийской традиций*

Для проблематизации тезиса о том, что именно «видимые объекты» являются коррелятом рефлексивных конструкций, будет уместно обратиться к другой теолого-философской тради-

¹⁶ Ср. замечательно тонкое рассуждение В.Н. Топорова о понятии «ноль» — придуманном индусами в математике и ассоциированном с «нулевым корнем» глагола в грамматике Патанджали (когда в глагольном корне редуцируется гуна и вриддхи) [Топоров 1985].

ции — иудейской. Тот факт, что именно перцептивно воспринимаемое может стать основой верификации мыслительных конструкций, залогом «ясности» и «очевидности», не является бесспорным в философии, опирающейся на иные детерминанты мышления. В свете сказанного еврейская философия может служить своеобразным «проводником» в мир вне-визуальных детерминант и мыслительных объектов, не имеющих ничего общего с «фигурами» геометрии или с вещами и предметами, видимыми с привилегированной «точки зрения».

На наш взгляд, трактовка иудеями собственного предметного мира, получившего дополнительное бытие в священных текстах, является выразительной альтернативой европейскому перспективизму. То, что индийская философия и культура «микширует», «сглаживает», «приближая» очертания своих *res extensa* к европейским аналогам при помощи эстетики, насыщенной тропами и «фигурами» (см.: [Gerow 1971]), то иудейская философия и «практическая экзегетика» обозначает в форме «сопротивления»¹⁷, ведущегося «на всех фронтах», от эстетики до этики. Таким образом, «симультанность», непрозрачность вещей проблематизирует визуальную детерминанту европейского мышления и открывает новые возможности для исследования рефлексии, понимая последнюю уже не только в понятиях и образах Джона Локка.

Как не раз замечалось, у иудеев и индусов немало общего в истории. Мы не будем брать в орбиту нашего сопоставления ритуалы иудеев; их философское осмысление нуждается в специальной работе. Наиболее корректным для сопоставления может стать Талмуд (Мидраш и вавилонская Гемара)¹⁸, в которых верба-

¹⁷ Иудейские философы и талмудисты прямо говорят о «сопротивлении эллинскому взгляду на вещи», о «не-аллегорической эстетике», противостоящей европейским «колониальным» канонам [Долгопольский (1) 1998: 34–35].

¹⁸ В этом смысле любопытен хасидизм, явившийся наиболее значительной современной попыткой «инсталляции» еврейской традиции мышления в философскую традицию Европы. При этом мы считаем, что лучше и «адекватнее», «с меньшими потерями» прошел бы процесс такой «инсталляции» в санскритскую и индийскую философскую культуру, в ее поздние классические парадигмы. Так, высказывание Мартина Бубера «серд-

лизованы основные понятия рефлексивной деятельности, и индийский комплекс «наук о Речи».

Как происходит работа «симультанной герменевтики» в отношении Священных текстов иудеев? Приведем пример, основанный на сюжетах и эпизодах книги Долгопольского.

Допустим, бык, принадлежащий правоверному иудею, сломал изгородь двора соседского иудея, рогами испортил крышу дома, а затем попал в вырытую яму, сломал ногу и издох. Оба участника инцидента — хозяин быка и хозяин дома с участком — требуют оценки нанесенного ущерба. Это событие может стать наиболее частым и потому «классическим» поводом для обращения к Священной книге иудеев. Подобными примерами изобилует сугия «Четыре отца ущербов» — фрагмент вавилонской Гемары (версии Талмуда) с воспроизведенными комментариями («Мишна») учителей «устного закона», т.е. эта сугия наиболее полно представляет собой все «канонизированные пласты» Талмуда.

Событие нетривиальное. Очевидно, что пострадали оба. Один лишился быка, другой будет вынужден восстанавливать изгородь и крышу, возмещать последствия хозяйничанья крупного животного у себя на дворе. При этом насколько можно винить хозяина быка в том, что изгородь недостаточно крепка и крыша низка? И наоборот, зачем нужно было соседу выкапывать яму — уж не для того ли, чтобы намеренно способствовать смерти забредшего во двор животного?

це хасидского учения — это стремление к жизни на основе религиозного порыва и восторженного ликования» [Бубер 2006: 7] вполне соотносимо с регулятивами кашмирского шиваизма и может выступить одной из целей «божественной интеллектуальной вибрации — *спанды*». Занимателен спор между Мартином Бубером и Гершомом Шолемом о сути хасидизма: спор, в котором «индийского» больше, чем европейского. Бубер говорил, что хасидизм — это «служение в материи», утверждая святость «тварного мира»; Шолем утверждал, что хасидизм — это «разоблачение от плоти», упирая на то, что целью хасидского учения является подчеркивание, утверждение **непреодолимой пропасти между Богом и человеком**, постигаемой по мере изучения Священных книг. Оба спорящих могли бы «брать на вооружение» аргументы любой из основных даршан.

Так или иначе, наиболее привычный образ оценки События — это поиск неких общих правил, под которые подпадает данный казус. Но не так дело обстоит в рамках «симультанной герменевтики».

Необходимо сразу же обозначить наличие ущерба. Речь не идет о подведении под правило, скорее — о дистрибутивной логике «распределения», размещения ущерба в некое многослойное пространство, сотканное из сакрального текста, реальных намерений и видимых разрушений. Ущерб может быть сам по себе, а может иметь «отпрысков». В Талмуде есть «отцы» и «отпрыски» ущербов¹⁹, и любое подобное событие рассматривается в контексте специфической диалектики их взаимоотношений. В одних случаях «сыновья = отпрыски» отвечают «за отцов», и тогда оцениваться будет общий совокупный ущерб. В других случаях — «отцы» и «отпрыски» выступают самостоятельно, и каждый ущерб будет рассматриваться отдельно, без всякого «совмещения» и выстраивания некой последовательности, цепочки инцидентов. Здесь важно отметить, что подобная сигнификация деяния — «отцы», «отпрыски» — не может быть названа «категоризацией», подведением частного под общее, «обвинением» в этимологическом смысле этого слова.

Дистрибуция знаков ущерба приводит к формированию особых объектов («бык», «рог», «ров», «потрава» и пр.), не имеющих никаких видимых сходств с реальными объектами или животными (как «вообще» объектами, так и фигурирующими в тяжбе кон-

¹⁹ Интересно, что одно из значений понятия ātman — это трансформированное возвратное местоимение tman, означающее «отпрыск», «потомок» [Narahari 1944]. В этой связи как у иудеев была возможность «генерализировать» последствия чтения текста Талмуда (или «закрепить» одну из герменевтических позиций «расположения читателя Талмуда») при помощи понятия Атман, так и у индусов в системе традиционных судебных тяжб («деревенского панчаята» — rañsāyāt) могла быть принята талмудическая установка на «оценку ущерба» на основе толкования Вед; индусы же предпочли опираться в системе наказаний и улаживания споров на ритуалы, «очищающие» души и тела спорщиков, включая «изгнание из касты» провинившегося (о практике судопроизводства и системе «панчаятов» см.: [Дюмон 2001: 192–197]).

кретными быками, рогами и рвами). Ущерб — это принцип «наращивания возможных угроз и разрушений», логическая формула рисков. Иными словами, «бык как ущерб» — это принцип развертки особого типа угроз и намерений, а не животное с рогами. Кроме того, ущерб как «отец» и как «отпрыск» также отличаются друг от друга. В Талмуде во многих случаях и контекстах обсуждаются взаимоотношения отцов и детей, и трактовка «семейная», связанная с обсуждением вопросов старшинства, наследования, почитания и т.д., неотделима от трактовок в рамках «оценки ущерба». Угрозы наращиваются по семейному принципу, но Талмуд различает несколько типов семей. В этом смысле понятия «отец» и «отпрыск» изначально многозначны — и такое можно сказать про любое слово Талмуда.

Кроме определения факта ущерба (считать ли, например, повреждения крыши частью общего ущерба: изгородь + крыша?) и выстраивания особой «линии», трассы чтения в Талмуде тех мест, где обсуждаются отцы и дети, определяется вид ущерба. Одним из видов ущерба-отца является ущерб под названием «бык». Отметим, что «отпрыском» ущерба-отца быка являются такие виды ущерба, как «рог», «нога», «ров», «зуб» и... «бык», только уже в виде «отпрыска».

В какой связи «ущерб-отец-бык» находится с «отпрысками», среди которых тоже есть бык, — на этот вопрос и нужно найти ответ, перечитывая Талмуд. Долгопольский приводит интересный аргумент: в Талмуде сказано, что «рога быка — это его великолепие». Данное изречение предполагает, что в некоторых случаях ущерб, нанесенный рогом быка, не является таковым, а является следствием самой природы быка. На этот аргумент существует возражение некоторых мудрецов-талмудистов: рога быка могут расти достаточно быстро и правовеерному иудею может быть неизвестно о величии рогов соседского быка. Задача соседа — предупредить всех о могучих рогах быка, без этого предупреждения ущерб от действий рогов быка будет рассматриваться как отец или отпрыск ущерба, требующего компенсации.

Важнейшим моментом являются обстоятельства, в связи с которыми бык вообще вышел свободно на прогулку: не послал ли его сосед специально для нанесения ущерба? Определение пра-

вил ухода за животным согласно Талмуду — отдельная герменевтическая задача. Это же касается обустройства двора — возможности и «правомерности» выкапывания в нем ям, обустройства изгороди и т.д. При этом если в Торе и Талмуде в целом нет прямых указаний на обстоятельства спора, то применяется одна из схем «подобия», «аналогии», применение которых также должно быть обосновано...

Мы позволим себе прервать конструирование вариантов тяжбы правоверных. Нам важно зафиксировать уникальные статус и «работу» образов — «быка», «отца и отпрысков» в Талмуде. Это скорее не образы в привычном смысле слова, как убеждает нас Долгопольский, а особые герменевтические рефлексивные конструкты, находящиеся в странной, непривычной корреляции с реальными «быками», «отцами» и т.д. Более того, «отпрыски» ущерба «бык» как будто бы представляют собой «части» самого «быка», «разбросанного» по тексту Талмуда... Упоминание Быка не предполагает обязательного воссоздания образа животного, но нередко воссоздает ущерб от него; бык «не равен» самому себе, каждый раз его «текстуальное тело» зависит от контекста человеческого деяния и чтения... Бык наполняется каждый раз новым содержанием, понимание, связанное с отношениями отца и сыновей, каждый раз обновляется...

Читатель Священной Книги и комментариев выстраивает — каждый раз уникальную! — трассу поиска и принцип «сборки» «быка», работая тем самым в уникальной «симультанной» герменевтической парадигме. Выстроенные рефлексивные конструкты приводят к определенному «состоянию знания» — *daat*, связанному с особым «расположением вокруг», позиционированием к тексту Торы (*«im salka daatka amina»* — Маймонид: «расположишься так, что поверишь»)²⁰, но что это за механизм «генера-

²⁰ «Текст Мишны и Гемары (составные части Талмуда) размечается как некоторая система (скорее риторическая, чем логическая) коррекции места, которое читатель-слушатель в каждый данный момент занимает относительно этого текста и открывающейся оттуда перспективы понимания. При этом текст размечается для смещения читателя-слушателя с указанного места, но не обязательно для занятия некой окончательной и привилегированной позиции. Такое место — как правило, до момента смещения не явное

ции» знания? Можно ли говорить вместе с Долгопольским, что в талмудистике мы имеем особый тип мышления, опирающегося на не-визуальную, не-аллегорическую риторику?

Позволим себе высказать гипотезу: «талмудическая парадигма» имеет дело в первую очередь с читателем, «открывающим перспективы» при помощи *daat*, «движущегося» вокруг значений Священного текста. Результатом такого движения будет не поиск «соответствий», но «сборка» субъекта, участника События, нуждающегося в интерпретации. Речь идет о том, что «собранный в Талмуде бык» дает каноническую интерпретацию намерений человека, оценивает смысл его действий. Сам иудей не должен полностью нести ответственность за совершенные им поступки: оценка произойдет после *daat* [Аверинцев 1983].

У талмудистов априорно предполагается изначальная «не-полнота» самопонимания человека, его «не-выразимость»: «бык» лепится к человеку как символ и одновременно стигмат его намерений. Таким образом, объекты Торы имеют особое измерение, такое же как объекты веданги. «Сборка субъекта» в Талмуде схожа со «сборкой субъекта» в индийском театре, а трактовка человека как актуально собираемого — каждый раз заново — пазла из состояний, памяти и эмоций, понятна и раввину, и брахману. Более того, некоторые приемы интерпретаций у индийских грамматистов и мимансаков звучат совсем «по-талмудически» («рубка», «расчленение», «взятие части у целого» [Зильберман 1998: 173–199], см. также комментарии к Панини и Патанджали, увязывающие язык с быком, части слова с его рогами и т.д., а также ссылки на «Нирукту» Яски у Виктории Лысенко: [Лысенко 2008: 175]), а практика жертвоприношений могла бы дать импульс «не-визуальной сборке» образов и символов при чтении текста, отсылающего к жертвенным ритуалам²¹.

для того, кто его занимает, — и составляет в наших терминах то, что в дискурсе Гемары обозначается техническим термином *daat*» [Долгопольский 1998 (1): 47].

²¹ «Ведическое песнопение есть денотат жертвы», — заявляет Давид Зильберман [Зильберман 1998: 191]. Отметим, что несмотря на сходство отношения индусов и евреев к священным текстам (доказательств отсутствия жертвенных ритуалов у иудеев не существует), *индийская установка*

Важнейшим отличием является принципиальная непостижимость Бога и его замыслов у иудеев — мы в рамках талмудической традиции (как и в рамках пророков эпохи Танаха) не можем сформировать полную картину замысла и телеологии целей Всевышнего, равно как и его планов на наш счет; индийский идеал достижения Брахмана «усмиряет» бесконечность реконструкций тайного смысла Священного текста и подвижность Атмана.

Для Маймонида упорядочивание заповедей параллельно задаче упорядочения человеческого тела и его времени, без решения которой тело человека так же «расползается», как и традиция; по контрасту с этим в Индии представитель любой из даршан в медитации думает не о самом теле, а о месте, которое тот или иной орган тела занимает в традиции, взятой для медитации в качестве основной. При этом «сборка» тела индуса происходит, как мы уже говорили, на основе санскрита, но различный «принцип» сборки привел к совершенно разным результатам.

Рефлексия без визуальных детерминант вынуждает искать себе могущественного *практического* союзника, не довольствуясь философией. Талмудисты нашли этику и «фигуры оценки намерений», индусы опираются в самосознании на эстетику и соответствующие фигуры речи. Именно эстетическими задачами определяется индийская теория метафоры *lakṣaṇā*, развитие воображения; именно эстетика выразимости мышления и тела в слове сделала индийскую традицию философствования сильно отличимой от иудейской. Установка на мимезис, ставшая в индийской культуре результатом имманентного развития философии, отделила «пропасть между человеком и Богом» как важнейшую мировоззренческую аксиому иудеев. Мы не можем понять всю Тору, говорят иудеи, но наша жизнь и наши деяния — каждого конечно-го человека — в принципе познаваемы при помощи Священного текста. Мы не можем за короткую жизнь понять замысел и деяния

на бесконечность деяний человека (что проявляется, например, в характерной постановке и поиске решения проблемы свободы — проблемы, малопонятной для иудеев, а также в целом комплексе идей, связанных с Атманом, метемпсихозом и реинкарнацией) сформировала иной принцип «симультанной герменевтики»: вещи и объекты в Ведах «сопротивляются» перспективизму и тотализации бытия мышлением.

богов, говорит индус, но мы можем приблизиться к ним если не в этой, то в следующих жизнях, отдаваясь работе по самораскрытию сущности Брахмана, проявляемой в самых неожиданных и ярких феноменах, образах, деяниях и мыслях; *abhyudaya* — это и эстетическое наслаждение, и «заслуга, спасение» в религиозном смысле, и одновременный поиск смысла Вед [Бхагавад-Гита 1990].

В определении поэзии Андре Бретона явно видно определенное понимание метафоры: *«Сравнить два предмета, предельно далеких друг от друга, или как-нибудь иначе свести их в неожиданном и поражающем воображение единстве остается высочайшей и дерзновенной целью, достичь которую может только поэзия»* [Теория метафоры 1990: 63]. Под этим подписался бы каждый пророк *ṛṣi*, и подобная избыточность, поражающая воображение образность сквозит во всей культуре «родины всех сказок на Земле». Слова Вед отсылают к поэтическому истоку мышления и праязыку человечества. Индийский перфекционизм²² фундирован эстетикой, и этим он сближается с эстетически насыщенной парадигмой мышления. Косвенным подтверждением «насыщенности» иудейской духовности эстетикой могут служить практики пророчеств времен Танаха, давшие импульс средневековой латинской визуалистике, история рецепции и дальнейшего развития каббалы и алхимии как наиболее миметических (и эстетических) направлений еврейской мистики, «закрепивших» за эзотерикой сильный эстетический компонент. Однако очевидна недооценка этого эстетического компонента экзегетики Талмуда самими иудеями: талмудистам важно обозначить «пропасть между человеком и Богом», для чего мимезис является ненужной установкой.

²² Любопытно понятие *anubandha*, одновременно «работающее» в грамматике (как связь слов) и в философии (как эксплицируемая связка понятий), по сути и некоторым функциям являющееся аналогом европейской рефлексии, только в рамках не визуального, а лингвистически детерминированного мышления [Monier-Williams 2005; Cardona 1997: 47–48]. Отметим, что лексикон व्याкараны насыщен понятиями, характерными для феноменолога-гуссерлинца: «ожидание», «след», «направленность к слиянию» и пр., только речь идет не о сознании, а о языке...

Если для индуса пространство-время циклично «скручено» в единую космологическую оперу и каждый миг мы исполняем свою партию по заранее написанной партитуре, «психологическое пространство» схоже с греческим — оно «топично» и населено богами²³, а по «ментальному пространству» можно перемещаться при помощи Атмана и рефлексии, то иудеи обозначили иной вариант понимания пространства и иное полагание пространственной репрезентации мышления. В частности, в контексте разобранного выше фрагмента про «отпрысков и отцов ущерба» примечательно, что ущерб, нанесенный в Храме, является «отцом» в любом случае, «за отпрыска отвечает как за отца». Само понятие «Храма» у иудеев является неким пространственно-временным сгустком, важнейшим ментальным фактором, меняющим, искажающим мышление, сопротивляющимся «ментальной оптике». Но помимо техники «симультанной герменевтики», нам важно обозначить онтологическую репрезентацию подобной трактовки пространства и времени, поставить вопрос о принципиальной недостаточности «видимого мира» для ума, обращенного на самого себя.

Библиография

Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 271–302.

Алиханова Ю.М. Литература и театр Древней Индии. М.: Вост. лит., 2008.

Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976.

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: ГРВЛ, 1980.

Брунхорст Б.Х. Эгоцентризм в эпоху картины мира: Хайдеггер, Вебер и Пиаже // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.

Бубер М. Хасидские истории. М.: Мосты культуры, 2006.

²³ Показательно также забытое значение понятия «строфа», вытесненное из европейской культуры и обозначающее у древних греков «поворот хора»: хор в греческой трагедии не только пел, но и пританцовывал. Когда он доходил до края оркестры, он осуществлял поворот — начиналась новая строфа [Сеферис 2005: 158].

Бхагавад-гита. «Как она есть». Пер. Б.Л. Смирнова. Вильнюс: Литунус, 1990. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.bolesmir.ru/index.php?content=text&name=s11>].

Вавилов С.И. Комментарии к «Оптике» Ньютона // Ньютон И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М.: ГИТТЛ, 1954.

Валери П. Об искусстве. М.: Искусство, 1993.

Ванина Е.Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Вост. лит., 2007.

Ватस्याн К. Наставление в искусстве театра. «“Натяшастра” Бхараты». М.: Вост. лит., 2009.

В.С. Семенцов и российская индология: Сб. ст. / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Вост. лит., 2008.

Делез Ж. (1) Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

Делез Ж. (2) Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998.

Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.; СПб.: Университетская книга. Культурная инициатива, 2000.

Долгопольский С.Б. Проблема рефлексии в пределах и по ту сторону спекулятивного мышления. Дис. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1991.

Долгопольский С.Б. (1) Риторика Талмуда. Анализ в постструктуралистской перспективе. СПб.: Мосты культуры, 1998.

Долгопольский С.Б. (2) От топоса к фигуре: топология вне зрения // Произведенное и названное. М.: Ad Marginem, 1998.

Долгопольский С.Б. Извлечение языка. Язык и аллегория у Бенями-на и Поля де Мана // Логос. 2001. № 3.

Дюмон Л. Homo Hierarchicus. СПб.: Евразия, 2001.

Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: Эди-ториал УРСС, 1998.

Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М.: Наука, 1972.

Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирско-му шиваизму. М.: Ладомир, 1996.

Искусство Индии / Отв. ред. С.И. Тюляев. М.: Наука, 1969.

Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003.

Лидова Н.Р. Ритуалы «Натя-шастры» в контексте поздневедийской традиции атхарвавединов // В.С. Семенцов и российская индология / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Вост. лит., 2008. С. 117–155.

Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1.

Лысенко В.Г. Уроки устной традиции [Электронный ресурс] // Историко-философский ежегодник — 2001. М.: Наука, 2003. — Режим доступа: http://kogni.narod.ru/oral.htm#_ftnref60.

Лысенко В.Г. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник — 2001. М.: Наука, 2003. С. 169, 177.

Лысенко В.Г. Сон и сновидения как состояния сознания: упанишады и Шанкара // Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой / Сост. В.Г. Лысенко. М.: Вост. лит., 2006.

Лысенко В.Г. Индивид или родовое свойство: споры о значении слова // В.С. Семенцов и российская индология / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Вост. лит., 2008.

Маламуд Ш. Испечь мир / Пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко. М.: Наука, 2005.

Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1971. Т. 5.

Ньютон И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М.: ГИТТЛ, 1954.

Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М.: УРСС, 2009.

Парамонов Д.О. Рефлексия. Генезис понятия в контексте европейской и индийской философских традиций. М.; Ростов на/Д.: Ростиздат, 2010.

Парамонов Д.О. Рефлексия: экспликация генезиса понятия. Дис. ... канд. филос. наук. Ростов на/Д., 2001.

Парибок А.В. Мандала как онтология. Доклад на семинаре «Восток: философия, религия, культура» 28.11.2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://seminar-vostok.ucoz.ru/Paribok-mandala.pdf>.

Парибок А.В. О методологических основаниях индийской лингвистики // История лингвистических учений. Средневековый Восток / Отв. ред. А.В. Десницкая, С.Д. Кацнельсон. Л.: Наука, 1981.

Рыклин М. Террорологии. Тарту; М.: Эйдос, 1992.

Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М.: Мысль, 1985.

Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981.

Сеферис Г. Прогулки с гомеровыми гимнами // Иностранная литература. 2005. № 6. С. 220–234.

Теория метафоры: Сб. ст. / Общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. М.: Прогресс, 1990.

Топоров В.Н. О метаязыковом аспекте древнеиндийской поэтики // Санскрит и древнеиндийская культура: Тез. к IV Всемирной конференции по санскриту, Веймар, ГДР, 23–30 мая 1979 г. М.: Наука, 1979. [Т.] II. С. 169–178.

Топоров В.Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.: Наука, 1985. С. 5–29.

Упанишады: В 3 кн. / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1991 (Памятники письменности Востока. Т. V, VI, XVI).

Хазанов О.В. Феномен религиозного историзма: некоторые подходы к пониманию еврейской и индийской традиций. Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002.

Ханнанов И. Риторика в Барокко и в Романтизме: Позиционирование субъекта // Логос. 2001. № 3. С. 166–174.

Эйзенштейн С.М. Чет-нечет. Раздвоение Единого // Восток-Запад. М.: Наука, 1988.

Alackapally S. Being and Meaning. Reality and Language in Bhartṛhari and Heidegger. Delhi: Motil Banarsidass publishers private limited, 2002.

Bronkhorst J. Nirukta and Ashtadhyayi: Their Shared Presupposition // Indo-Iranian Journal. 1981. № 23. P. 1–14.

Bronkhorst J. Paṇini and Euclid: reflection of Indian geometry // Journal of Indian Philosophy. 2001. № 29. P. 43–80.

Cardona G. Pāṇini. His work and its tradition. Vol. I. Background and Introduction. Dehli: Motilal Banarsidass, 1997.

George J. The Crest of Peacock. Non-European Roots of Mathematics. L.; N.Y.: I.B. Tauris, 1990.

Gerow E. A glossary of Indian figures of speech. The Hague; P.: Mouton, 1971.

Hirsch E.D., Jr. Faulty perspectives // Modern criticism and theory / Ed. D. Lodge. L.; N.Y.: Pearson Education, 1988. P. 231–240.

Modern criticism and theory / Ed. D. Lodge. L.; N.Y.: Pearson Education, 1988.

Monier-Williams M. Sanskrit-English Language. New Delhi; Chennai: Asian Educational Services, 2005.

Narahari H.G. Ātman in pre-Upaniṣadic Vedic Literature. Madras: Adyar Library, 1944.

Staal F. Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.