

Ю. В. Денисов

## Представления о времени в философии Бхартрихари (на материале «Главы о времени», карики 1-15)

### Введение

Целью настоящей работы является перевод и интерпретация первых пятнадцати карик «Главы о времени» в «Трактате о речи и слове» (*Vākyapadīya*) индийского философа и грамматиста Бхартрихари (ок. 5-6 вв.)<sup>1</sup>. Проблема времени является важной для учения Бхартрихари в целом и для его космологического учения, в частности. Однако подробного исследования «Главы о времени» до сих пор не существует, замечания же, касающиеся ее, носят достаточно описательный характер. Работы Гауринатха Шастри (Шастри 1959) и К.А. Субрамания Айера (Айер 1969) рассматривают время лишь в космологическом контексте. Между тем, проблема времени в философии Бхартрихари ставится гораздо шире, касается практически всех аспектов его учения, поэтому сложности, возникающие при интерпретации этой главы, связаны с проблемами интерпретации учения Бхартрихари в целом.

\* \* \*

«Вакьяпадия» (ВП) — метрический трактат, состоящий из трех разделов, «канд» (*kāṇḍa*). Первая канда называется «Раздел о Брахмане» (*brahmakāṇḍa*), вторая — «Раздел о предложении» (*vākyakāṇḍa*), и третья — «Раздел о слове» (*padakāṇḍa*). Отсюда другое название трактата — «Триканди» (*trikāṇḍī*), что значит «состоящий из трех разделов»<sup>2</sup>. В отношении композиционного построения трактата Бхартрихари можно предположить, что оно представляет собой, в определенном смысле, восхождение (или, скорее нисхождение)

от абстрактного к конкретному: от Слова – Брахмана-слова, высшей непроявленной универсалии, значения всех слов – к слову, конкретным проявлениям Брахмана на эмпирическом уровне.

Учение Бхартрихари в большинстве случаев рассматривается как «лингвистический монизм» или «лингвистический абсолютизм», согласно которому существует только одна абсолютная реальность, Брахман, или сущность слова, и феноменальный мир проявляется при помощи потенций-сил (*śakti*) этого единого начала. Согласно Айеру, центральной идеей философии Бхартрихари является то, что высшая реальность имеет природу слова, которое включает в себя сознание. Однако, по мнению некоторых исследователей, Бхартрихари проводит идеи монизма недостаточно последовательно<sup>3</sup>.

Действительно, на страницах трактата Бхартрихари невозможно найти последовательного описания процесса творения мира. Различные исследователи, пытаясь восстановить учение Бхартрихари, дают довольно противоречивые оценки представленной грамматики об этом процессе. Тем не менее, нам кажется вполне правомерным утверждение, что система Бхартрихари представляет собой вариант философии монизма, обладающий отличительными характеристиками, типичными для многих монистических систем, созданных как на индийской почве, так и в философских традициях Запада и Ближнего Востока.

Общие черты учения Бхартрихари как монистической системы можно восстановить уже на основании композиционного строения трактата. Как уже говорилось, строение вселенной, по Бхартрихари, повторяет структуру языка. Все вещи мира по существу являются значениями соответствующих слов. По сути дела, только язык наделяется Бхартрихари какой бы то ни было реальностью, предметный же мир – лишь конструкция, созданная сознанием на его основе, то есть следствие заблуждения, *авидьи* (*avidyā*). Вселенная-язык Бхартрихари представляет собой манифестацию единого принципа-слова – *śabdatattva* – сущности, или «таковости» слова, вечного, единого, нерасчленимого слога, опоры, начала и значения всех слов, а значит, смысловой сущности всех вещей мира.

Именно об этом принципе и наставляет нас Бхартрихари в «Брахмаканде» – первом разделе своего трактата. Высший уровень бытия, Брахман-слово представляет собою высшее неразличенное единство, аналогии которому существуют практически во всех монистических системах, как в Индии, так и за ее пределами, –

это Брахман, лишенный качеств (*nirguṇa-brahman*) в адвайта-веданте Шанкары и Единое Плотина, и Абсолют в мистических учениях ислама и христианства, таких как концепция единства бытия (*вахдат аль-вуджуд*) арабского мыслителя, Великого Шейха суфизма ибн-Араби, или космогонические теории исмаилитов, а также у христианских мистиков-богословов Дионисия Ареопагита и Григория Паламы.

Вторая часть — «Раздел о речении». Речение — «*vākyā*» — атомарная смысловая единица речи. Отдельные слова имеют смысл лишь в контексте целостной фразы. Речение и есть второй уровень бытия в монистической интерпретации, различенное единство — Брахман, наделенный свойствами (*saguṇa-brahman*) Шанкары, вторая ипостась Бога у ибн-Араби, второй уровень эманации в неоплатонизме. Фраза представляет собой законченное смысловое единство, которое не нарушает множественность входящих в нее слов. Точно так же и Брахман у Бхартрихари рассматривается здесь как целокупное единство потенций и сил, прообразов вещей тварного мира.

И, наконец, третий раздел ВП представляет собой рассмотрение миропроявления во всем его многообразии. За такое сопоставление структуры монистических теорий и композиционного строения ВП Бхартрихари говорит еще одна особенность трактата. Только последний его раздел, который, согласно нашему предположению, соответствует низшему уровню иерархии бытия и языка, содержит членение на главы, как бы иллюстрируя собой множественность, раздробленную сущность этого уровня, другие же разделы трактата, относящиеся к двум видам единства, содержат единый текст.

Так или иначе, вопрос о том, каким же все-таки образом следует интерпретировать учение Бхартрихари, какие проблемы стоят для него на первом месте — лингвистические или философские, — остается до сих пор открытым. И, поскольку адекватная интерпретация учения Бхартрихари в целом еще не дана, тем более сложной и интересной представляется попытка рассмотрения отдельных его частей.

Для древнеиндийских философских текстов характерно полемическое содержание. В них обычно приводятся взгляды противостоящей школы, которые затем последовательно опровергаются. Однако в тексте Бхартрихари таких опровержений не содер-

жится. Кажется, что он согласен с каждой из существующих точек зрения на рассматриваемый предмет. Такая черта является характерной особенностью философствования Бхартрихари. Голландский исследователь Ян Е. М. Хаубен определяет эту особенность как «перспективизм»: «Подход Бхартрихари к проблемам языка, смысла, реальности и их взаимоотношений можно назвать «перспективистским» в том смысле, что он признает ценность и право на существование различных точек зрения на рассматриваемый предмет. Это также подразумевает, что ценность отдельной точки зрения ограничена. Реальность различна с различных точек зрения, она меняется в зависимости от выбранной вами точки зрения» (Хаубен 1995: 16).

В свете этого предположения становится ясным, каким образом в одной главе у Бхартрихари уживаются теории, противоположные монизму. «Перспективистский» способ философствования он использует до тех пор, пока концептуальные разработки других школ не противоречат его собственным взглядам. Так, например, в рассматриваемой нами «Главе о времени», Бхартрихари для демонстрации различных аспектов и функций времени широко привлекает взгляды на время школ вайшешика, йога и санкхья.

В рассматриваемом в данной работе фрагменте «Главы о времени» мы имеем дело с терминологией и концептуальными разработками школы вайшешика. В то время, когда создавался текст Бхартрихари, эта школа переживала свой «темный» период, т.е. тот период, от которого почти не сохранилось письменных источников. Возможно, составляя свое впечатление о философии вайшешики, Бхартрихари опирался на источник, созданный в это время<sup>4</sup>. Возможно также, что эти несохранившиеся тексты были основой для создания тех текстов, которые дошли до наших дней, например, «Падартха-дхарма-санграхи» или *бхашьи* (комментария) Прашастапада (6 в.) — «Прашастапада-бхашья» (далее — ПБ).

Вот почему тщательная проработка фрагментов текстов Бхартрихари, напминающих или относимых комментаторами к вайшешике, представляет большой научный интерес<sup>5</sup>. Далее наше исследование строится как комментарий-реконструкция к переводу каждой карики с комментарием Хелараджи.

## «Глава о времени» (перевод карик 1-15 с комментарием Хелараджи)

### КАРИКА 1: ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ КАК СУБСТАНЦИИ

После действия рассматривается время, ибо оно – мера действия. Здесь говорится о том, что сказано другими школами по поводу его собственной формы (*svatīpra*).

1. Некоторые рассматривают время [в свете его] противоположности функционированию (деятельности) как вечную, единую, всепроникающую субстанцию, меру [того, что] обладает характером действия<sup>6</sup>.

Вайшешика рассматривает время, обладающее выводным знаком [в виде] противоположных понятий «раньше», «позже» и т.д.<sup>7</sup>; всепроникающее, единое, неформленное, и, ввиду своей несотворенности, вечное; отличное от действия, разделяющее действие, преграждением пути (*advāreṇa*) для таких действий как рождение и тому подобное. Это [учение] подробно извлекается оттуда (т.е. из текстов вайшешики<sup>8</sup>) (1).

### Историко-философская реконструкция

Действительно, характеристики времени, перечисленные Бхартрихари, напоминают определения времени в текстах вайшешики. Однако, многие термины, употребляющиеся вайшешиками, получают в системе Бхартрихари собственное осмысление.

Понятие «субстанция» (*dravya*) является одной из категорий (*padārtha*) вайшешики. В работах, посвященных философии вайшешики, исследователи различают несколько значений этого понятия. Во-первых, это субстанция как беспричинная, непродуцированная, вечная и единая первооснова всех вещей, неизменная опора всех изменений. В этом значении субстанция выступает как абсолютное и независимое, в противопоставлении относительному и зависимому. Во-вторых, субстанцию можно понимать как субстрат, носитель качества и движения, носитель характеристик. В-третьих, – как конкретный эмпирический предмет. И, наконец, невечная вещь, целое, составленное из частей (Лысенко 1986). Вайшешики включали время в список основных субстанций. Согласно «Вайшешика-сутрам» (В.С. 1.1.5.), таких субстанций было девять: земля, вода, огонь, ветер, *акаша* (пространство, эфир), время, пространство (направление), *манас* (координатор органов чувств) и *атман* (душа).

У Бхартрихари понятие субстанции наделяется во многом сходным смыслом. В начале четвертой главы третьей канды Хелараджа говорит о субстанции следующим образом: «Понятие субстанции двояко. Абсолютное (*pāgamārthikam*) и практическое (*sāmvyavahārikam*)». В данной же главе он употребляет по отношению к субстанции такие эпитеты, как «всепроницающее» (*vibhu*) и «невсепроницающее» (*asarvagata*). Времени как субстанции вайшешики приписывали следующие характеристики: вечность, единство, всепроницаемость (*vibhu*) и т.д. К этим взглядам в тексте Бхартрихари нас отсылают слова «*vibhu*», «*nityam*», «*ekam*».

К «темным» местам текста можно отнести словосочетание «*parimāṇam kriyāvatām*». Термин «*паримана*» относится, казалось бы, к концепции размера, выработанной в вайшешике. Обычно его переводят как «размер», величина и т.п. Этим словом, помимо того, что измеряют, обозначается также и то, чем измеряют. В тексте Прашастапады говорится: «Паримана — это причина практики измерения». В том же тексте паримана разделяется на четыре класса: малое, большое, длинное и короткое, соответственно две объемные меры и две линейные. Первые два класса разделяются, в свою очередь, на два типа — вечный и не вечный. К большому вечному размеру как раз и относится время (Лысенко 1986:95).

При чтении первой карики «Главы о времени», возникает сильное искушение отнести париману к одной из характеристик слова «*dravya*» наряду с всепроницаемостью, вечностью и единством. Однако паримана согласуется со словом *kriyāvat*, — «обладающий характером действия», которое стоит не в аккумулятиве как другие характеристики, а в генетиве. Это и создает проблему, как перевода, так и интерпретации данной карики.

Если мы предположим, что окончание родительного падежа в этом слове является следствием какой-нибудь очень древней ошибки<sup>9</sup>, и на самом деле там аккумулятив, то у нас получится фраза, которая, вполне отвечая тому, что говорит о ней Хелараджа, является списком характеристик времени как субстанции, согласно теории вайшешики. В этом случае перевод первой карики может быть таким: «В отличие от действия, время рассматривается некоторыми как вечная, единая, всепроницающая субстанция, обладающая размером и характером действия». Если мы, вслед за Айером и Пери, переведем «*parimāṇam kriyāvatām*» как «измеряющее то, что обладает характером действия», то у нас получится утверждение, которое едва ли можно отнести к постулатам школы вайшешика. У нее меры времени являются результатом нало-

жения на его вечную и неделимую сущность неких преходящих «ограничивающих условий» (*upādhi*). Таким образом, нам приходится выбирать между текстом оригинала и идеями вайшешики, во всяком случае, тем, что мы о них знаем.

Употребление слова «*vyārahga*», которое мы здесь, опять же сообразуясь с комментарием и существующими переводами, переводим как «действие», также можно отнести к не совсем понятным местам. Ниже будет показано, что оно допускает и другую интерпретацию.

## КАРИКА 2: ВРЕМЯ КАК ДИФФЕРЕНЦИРУЮЩИЙ ФАКТОР ДЕЙСТВИЯ

Здесь [автор] говорит об отличии времени от других дифференцирующих факторов, зависящем от различия в самих измеряемых:

2. «Дишти, прастха, суварна и т.п. принимаются [в качестве меры] для деления (дифференциации) материальных вещей, [в качестве же меры] для деления, (дифференциации) действия [принимается] время, число – «делитель» (*bhedikā*) всего»<sup>10</sup>.

«Материальное» – это некоторое количество субстанции, которая не является вездесущей (*asarvagata*). Оно (это количество) определяется с помощью мер длины, таких [как «*дишти*» и т.п.]. Поэтому «*дишти*», «*вистасти*» и т.д. применяются в связи с субстанциями, обладающими [материальной] формой (*mūrtimadvastu*). С помощью этого субстанция дифференцируется посредством отрезков, имеющих одно направление. Это *прамана* (*pramāṇa*). С помощью *прастха* и т.д., измеряющих со всех сторон, [возможно] измерение высоты и ширины, например риса. *Прастха*, *дрона*, *адхана* и т.д. – *паримана* (*parimāṇa*). «*Раги*» – [употреблено в смысле] «вездесущая». «*Суварна*» и т.д., *унмана* (*unmāṇa*), дифференцирует субстанции в отношении их различий в весе. Это «*суварна*», «*нишка*», «*пала*» и т.д. Отличное от них время – основание для дифференциации неоформленного действия, ибо временем измеряют движение [небесных тел], начиная с солнца [с помощью условных наименований]: «месяц», «год» и т.д. Число же применяется для дифференциации всех материальных и нематериальных [объектов], а также мер длины и прочего. [Возможны следующие выражения]: «Двое весов», «много душ», «два действия», «одна *вистасти*», «две руки», «четыре *прастха*», «пять *пала*». Числом измеряется также [само] число: «два раза по двадцать», «пять раз по пятьсот» (2).

## Историко-философская реконструкция

Различные меры, по мнению Бхартрихари, являются ментальными конструкциями (*kalpalā*)<sup>11</sup>. Они «вымысливаются» (*kalpate*) для того, чтобы дифференцировать разные субстанции, отделять одну от другой. Для этого принимаются различные условные наименования, такие как «дишти», «витасти», «прастха», «суварна» и т.д., соответственно, меры длины, объема и веса. Время отлично от всех этих мер, поскольку оно призвано измерять не материальные величины, а действие.

Однако интуитивно, да и с точки зрения здравого смысла, все как раз наоборот. Не время измеряет действие, а действие является мерилем времени. Год измеряется количеством оборотов солнца вокруг горы Меру, а не обороты годами. Более того, эта точка зрения Бхартрихари об измерении действия временем опять же приписывается школе вайшешика (Пери 1972). Однако у Праштапады на этот счет нет никаких специальных пояснений. Если же мы для разъяснения сложностей, возникающих при интерпретации этого утверждения, обратимся к комментарию, то не найдем там ничего для себя утешительного. Похоже, что Хелараджа и сам не вполне понимает, каким именно образом происходит измерение действия временем. Его комментарий в значительной части содержит скрупулезное рассмотрение функционирования мер длины, объема и веса. Что же касается мер времени, комментатор Бхартрихари приводит пример с движением солнца, но как понимать этот пример не разъясняет.

В данном случае, по нашему мнению, используется не вполне правомерное сравнение. «Дишти», «прастха» и «суварна» являются конкретными мерами материальной субстанции. В случае месяца, года, дня и т.п. создается более сложная картина. Согласно теории вайшешиков, на единое, неделимое время накладываются определенные «ограничивающие условия». По Бхартрихари, *упадхи*, или «ограничивающие условия» — это формы активности, в данном случае, движения солнца вокруг горы Меру.

Вот как эту проблему представляет комментатор в пересказе Айера (Айер, 1969:113). Мы можем сказать о действиях по производству горшка или куска ткани, что они совершаются быстро или медленно. Эти характеристики «быстро» и «медленно» относятся к действиям по производству двух разных вещей, по существу, это два совершенно различных действия. Однако мы применяем к ним одну и ту же характеристику, например: «медленно». Произведен-

ные действия не идентичны друг другу, так как относятся к двум разным предметам, а также к разным деятелям, следовательно, этот эпитет отсылает нас к чему-то, что заставляет нас применять его к обоим действиям. Этим общим принципом является время, и это по отношению к нему два разных действия могут быть объединены применением к ним общей характеристики<sup>12</sup>.

В комментарии Шридахры к тексту Прашастапады содержится сходная аргументация при доказательстве постулата вайшешики, согласно которому, время является инструментальной причиной таких понятий, как «раньше» и «позже». Для доказательства этого тезиса Шридахра воспроизводит ситуацию полемики, в которой *пурвапакшин* (оппонент) приводит возражения, заключающиеся в том, что причина употребления понятий «раньше» и «позже» по отношению к юноше и старику связана с большим или меньшим количеством оборотов солнца, а не со временем. На это возражение он отвечает тем аргументом, что обороты солнца и употребление временных понятий никоим образом между собой не связаны, поэтому рассматривать их взаимодействие как причинно-следственное абсурдно.

То, что действия могут характеризоваться таким образом, и подводит нас к пониманию времени, в свете его способности измерять, дифференцировать действие. Сказать, что действие происходит «быстро» или «медленно», значит, измерять активность с помощью терминов времени. Несмотря на то, что время является единым принципом, оно выступает универсальным мерилем для всего разнообразия действий, точно так же, как и весы, или как рука опытного торговца (ВП 3.9.28), которые, все время оставаясь одними и теми же, дифференцируют субстанции, имеющие различный вес.

В текстах вайшешики содержится указание на то, что такие субстанции как пространство и время обладают способностью быть «вместилищем» (*āśraya*). Сообразуясь с этой концепцией, можно представить себе время не как шкалярную меру, а как меру для порции, то есть способную «отмерять», «ограничивать», «дозировать» действие. И, видимо, в этом смысле Хелараджа употребляет слово «*pariccheda*» — «ограничение», «разделение», — чтобы охарактеризовать функции времени по отношению к действию, предвзяв следующую карикю. Несмотря на то, что, как мы выяснили, вполне возможно и принять такое понимание времени, избегая противоречия, остается тем не менее неясным, почему Бхартрихари описывает способность времени разделять свою сущность

в отношении действия, и дозировать действие именно в терминах процедуры измерения, в то время как, как мы уже видели, вайшешики развивают сходные тезисы, избегая столь неоднозначной аргументации.

### КАРИКА 3: ВРЕМЯ – ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ПРИЧИНА ДЕЙСТВИЯ

Как действие ограничивается временем?

3. В отношении возникновения, пребывания и уничтожения вещей, содержащих это (возникновение, пребывание и уничтожение), единственной инструментальной причиной провозглашают время, пребывающее в разделенном состоянии<sup>13</sup>.

Рождение, пребывание и уничтожение являются основаниями (hetu) пребывания всей группы действий. В силу этого, время называется инструментальной причиной классов вещей, содержащих [эти действия], начиная с рождения. В связи с этим, возникновение и т.п. классов вещей носит дифференцированный характер, например, [как в утверждении]: «одни родились весной, другие – осенью, еще одни – в сезон дождей, и т.д.». То же в случае с пребыванием и уничтожением. Время, дифференцируемое из-за разнообразия ограничивающих условий, является основанием различий для составных вещей. (3)

### Историко-философская реконструкция

Сравним этот постулат с одним из определений времени в «Прашастападабхашье»: «[Оно (время) является] основанием (hetu) возникновения, пребывания и разрушения всех следствий в силу того, что об этом говорится, [как о действии времени]». (ПБ 68, здесь и далее пер. Лысенко). Шридхара, комментируя этот отрывок, отмечает: «Эти понятия выдвигаются в качестве признаков времени для того, кто отрицает их производность от него. Автор выдвигает причину этого, – поскольку об этом говорится [в терминах] того [времени]. Это значит, что о возникновении и т.п. говорится в терминах времени. Например, «время возникновения», «время разрушения» и т.п. И из данного обстоятельства выводится, что время является причиной всего этого».

Можно предположить, что эта карика содержит простой пересказ идей вайшешики – слишком велико сходство. Однако, это тоже не совсем так. Текст Прашастапады говорит о возникновении, пребывании и уничтожении всех следствий, т.е. речь, в каком-то смысле, идет о вещах мира. Однако перед этой карикой

Хелараджа говорит, что речь пойдет о том, каким образом время ограничивает действие. И в самом деле, именно о действии здесь и говорится.

Бхартрихари дает следующее определение действия: «В силу того, что нечто, что может быть либо оконченным, либо не оконченным, передается как нечто, что должно быть завершено, ибо облечено в форму последовательности, оно понимается как действие» (В.П. 3.8.1.). То есть действие трактуется как нечто, проходящее через возникновение, пребывание и уничтожение.

Этой карикой Бхартрихари подводит нас к своему толкованию одного из аспектов функционирования времени на эмпирическом уровне, который выражается с помощью слова «ката», т.е. последовательность. Именно об этом следующая карика.

#### КАРИКИ 4 И 5: БХАРТРИХАРИ И КАЛАВАДА; ЗАПРЕЩАЮЩАЯ И ДОЗВОЛЯЮЩАЯ ФУНКЦИИ ВРЕМЕНИ

Так как время является инструментальной причиной возникновения и проч. сущих, поэтому:

4. Говорят, что оно (время) — [это] тот, кто держит [в руках] нити механизма вселенной и чьими запретами и дозволениями все распределяется<sup>14</sup>.

Вселенная, напоминающая механического человека (куклу-марионетку), управляется временем, уподобленным человеку, держащему в руках нити (т.е. кукловоду). Временем, его собственной силой, распределяются сокрытие и появление вещей, — действия, общие по смыслу с возникновением и уничтожением, — подобно тому, как кукловодом с помощью движения нитей совершается открывание и закрывание глаз куклы, и тому подобные действия. [Таким образом], вселенная обретает порядок предшествования и следования. Действия, характеризуемые этим отношением, производят [следствия] (4).

### Историко-философская реконструкция

Уподобление времени кукловоду является довольно древним, употребляющимся еще в Махабхарате. Оно отсылает нас к мифопоэтическому учению о времени — *калаваде* (*kālavāda*). Некоторые исследователи полагают, что калавада действительно существовала как самостоятельная дисциплина, которая, по всей видимости, слилась впоследствии с каким-то другим учением, скорее всего, с астрономией (слово «калавада» означает также и астроно-

мию) или просто исчезла. Во времена своего существования она, видимо, была широко распространена, так как упоминается во многих древних и средневековых источниках, в частности, буддийских и джайнских.

Достаточно впечатляющие фрагменты, имеющие, видимо, источником взгляды *калавадинов*, содержатся в книгах Махабхараты, в частности, в «Мокшадхарме» и в «Бхагавадгите». Все происходящее в мире приписывалось калавадинами действию времени. Время уподоблялось бесконечному и безначальному потоку, увлекающему за собой все предметы. Оно рассматривается как причина изменчивости, тленности сущего, как сила, порождающая, а затем безжалостно поглощающая все во Вселенной. И, наконец, время понималось как рок, судьба, лишаящая смысла ритуальное благочестие (Лысенко 1986:111) «Глава о времени» содержит многие из этих сравнений, правда трагический и фатальный пафос калавады в ней отсутствует<sup>15</sup>.

Как уже говорилось, здесь описывается, каким образом время устанавливает последовательность в мире. Это происходит при помощи двух основных функций времени, описанных в этой карике — «дозволение» (*abhyanuññā*) и «запрещение» (*pratibandha*). Пример, приведенный как Бхартрихари в этой карике, так и Хелараджей в комментарии, уподобляет эти две функции нитям, привязанным к конечностям марионетки и, соответственно, регулирующим свободу ее движения. Как дополнение к этой карике можно рассматривать карикю пятнадцатую, в которой приводится пример с птичкой и охотником (см. далее). Эта птичка может быть уподоблена действию, или отдельной конечности марионетки, привязанной к нити и имеющей или не имеющей возможность светободного передвижения.

Кроме всего, сказанного выше по поводу этой карики, хочется отметить еще одно. В комментарии Хелараджи, как пример действий, совершаемых марионеткой, приводятся такие действия как открывание и закрывание глаз. Несмотря на то, что действия эти не являются наиболее характерными движениями марионетки в кукольном театре, автор комментария приводит в пример именно их как общие по смыслу с возникновением и уничтожением. Это неспроста.

Гауринатх Шастри, разбирая в теории причинности, разработанные в индийской философии, отмечает сложность, связанную с отнесением теории Бхартрихари к какой-либо из них (Шастри 1959). Опираясь на выводы, сделанные кашмирскими комментаторами, он приписывает Бхартрихари «доктрину отражения»,

которая является разновидностью *саткарьявады* (учения о предсуществовании следствия [в причине]). В рамках этой теории причинно-следственные отношения, по всей видимости, рассматриваются как субъект-объектные. То есть, причина, являющаяся сознательной, созерцает себя в следствии — мире. И когда восприятие со стороны субъекта-причины преграждается (закрытием глаз), мир-следствие исчезает<sup>16</sup>.

И потому:

5. Если бы оно не запрещало [чему-то существовать] и не снимало бы запрета, то все состояния смешались бы [между собой], лишившись отношения предшествования и следования<sup>17</sup>.

В случае, если время лишилось бы запрещающей функции, то возникновение вещей происходило бы одновременно. При отсутствии порядка и ограничения в возникновении семени, роста, стебля, головки (цветка) и т.д., произошло бы смешение. Из-за того, что возникающие из своих причин вещи видятся как сопутствующие во времени, время, несомненно, должно рассматриваться как инструментальная причина (5).

### Историко-философская реконструкция

Здесь хотелось бы подробнее остановиться на функциях времени. Это описанные в предыдущей карике «запрещение» и «дозволение». Как инструментальная причина время предстает в своем «дозволяющем» аспекте. Оно, в этом смысле, позволяет продуктивным силам творить следствия. Запрещающая же функция сдерживает дозволение, и поэтому оно происходит в определенном порядке. Если вещи возникают благодаря дозволяющей функции времени, то ей же обязано и их пребывание, поскольку, по мнению Бхартрихари, все существующее существует для чего-то (у него и у его комментатора неоднократно встречаются указания на то, что существующее должно выполнить некое свое предназначение). Когда существующее уже более не может это делать, сие также представляет действие одного из аспектов времени — «запрещения». Запрещение же, в свою очередь, также имеет два вида. В первом случае оно удерживает вещи от проявления до определенного момента, во втором запрещает их пребывание, когда их предназначение исполнено. В этом своем втором аспекте запрещение называется «старением» (*jarā*). Эта функция взаимодействует с продуктивными силами и следствиями и ведет к их угасанию, сводит их на нет.

Время в этих своих трех аспектах, составляющих «последовательность» (*krama*), интерпретируется Бхартрихари также в терминах настоящего, прошедшего и будущего. Тем самым он объединяет в рамках своего учения две совершенно разные, казалось бы, теории времени — школ вайшешики и санкхья-йоги, что прекрасно иллюстрирует его «перспективистский» способ философствования. Время, представленное в его «запрещающей» функции, сравнивается у Бхартрихари с прошедшим и будущим временами, а также с гуной *тамас* (*tamas*), поскольку они обладают способностью «скрывать» объект. А «проявляющие» объект настоящее время и «дозволяющая» функция — с *самтвой* (*sattva*).

КАРИКИ 6-8: СУБСТАНЦИЯ И КАЧЕСТВО  
В ВАЙШЕШИКЕ И У БХАРТРИХАРИ;  
ВРЕМЯ, РАЗДЕЛЕННОЕ «ОГРАНИЧИВАЮЩИМИ УСЛОВИЯМИ»

Теперь, когда время рассмотрено в аспекте своего единства, оно рассматривается в свете его различности, привнесенной наложением.

6. Его (времени) сущность многократно разделена с помощью различающих факторов, субстратом которых являются другие качества (*dharma*), ибо ни одна вещь (*vastu*)<sup>18</sup> сама по себе ни делима, ни неделима<sup>19</sup>.

«Другие качества», о которых будет сказано [ниже], это слитые со временем формы активности. Ввиду присущей им множественности, единое время рассматривается в свете своей различности. Таким образом, оно порождает разнообразные следствия. И повсюду множественность и разделенность означаемых вещей (*padārthānām*) является иной и привнесенной. Поскольку невозможно сказать, что вещь разделена или не разделена сама по себе. И сказано так: «То, что что-то разделено или не разделено, — это результат стороннего привнесения в отношении [истинной] сущности вещи, такое проявление рождается как слитое (*samsrṣṭa*) [с ней]<sup>20</sup> (6).

[Далее], он поясняет примером [предыдущее высказывание]: «Ибо [ни одна вещь] ни делима, ни неделима».

7. Сущность субстанции ни единственна, ни множественна, ни черна, ни бела, она проявляется как обладающая той или иной формой только в силу слияния [с чем-то другим]<sup>21</sup>.

Истинная природа субстанции (*svabhāva*), свободная от наложения, не дана в обычной практике (*vyavahāra*). Так, мы имеем дело со свойством единичности и т.д. из-за присущности числа один и т.д. Из-за присущности формы черного и белого, субстанция наделяется чернотой

и белизной. Так же, благодаря родовому свойству коровы, получается то, о чем мы говорим «корова», таким образом, во времени, в силу соотношения с такими действиями, как возникновение и т.д. мы имеем дело со временем возникновения, временем пребывания и временем уничтожения и т.д. Таков смысл (7).

Отсюда же:

8. Эти же различия того, что слито [со временем] мыслятся как его специфические свойства; оно, разделенное этими [различиями того, что слито со временем] мыслится как время, в целях дифференциации различных состояний<sup>22</sup>.

«Того, что слито» со временем, [значит], того, что связано с различными действиями, оформленными в виде движения планет, солнца и т.д. Целостность его (времени) сущности, разделенная наложением их различиями, получает разнообразные условные наименования: «день», «ночь», «*пакша*»<sup>23</sup>, «месяц», «сезон», «полгода», «*юга*», «*манвантара*»<sup>24</sup> и т.д. Поскольку так: заключенное между восходом и закатом солнца время обозначается как «день», оно же, ограниченное восходом солнца — «ночь». Проходящее сквозь дни и ночи, приобретает обозначение «*пакша*» и т.д. Наложение таких действий, как открывание и закрывание глаз, дает начало таким конвенциональным наименованиям, как «*кшана*», «*лава*», «*каштра*» и т.д. (8)

### Историко-философская реконструкция

В своей книге, посвященной вайшешике, В.Г. Лысенко высказывает соображение, что философские размышления о времени на индийской почве всегда были производными от размышлений над другими фундаментальными проблемами, особенно, над проблемой существования субстанции. Отсюда соответствующие концепции времени располагаются между двумя крайними точками: субстанциализмом, — где время считалось вечной и неизменной субстанцией (например, в ньяе, вайшешике, мимансе и джайнизме) и антисубстанциализмом, — где время понимается как обусловленная сознанием форма восприятия потока *дхарм* — изменчивых элементов потока существования (как в различных школах буддизма). Посредине располагаются варианты атрибутивной концепции, рассматривающие время в качестве атрибута субстанции, таковы представления о времени в санхье и в отдельных направлениях веданты. (Лысенко 1986:111).

Согласно такой классификации, и в свете уже рассмотренных нами положений Бхартрихари относительно времени, его концепцию времени можно, с известными оговорками<sup>25</sup>, отнести к субстанциалистским, напомиающим теории вайшешиков.

Как уже говорилось, Бхартрихари использует и переосмысляет многие положения и понятия, разработанные в рамках школы вайшешика. В их числе и понятие субстанции. Многие из характеристик субстанции, как опять же уже говорилось, совпадают с ними же у вайшешиков, или же заимствуются Бхартрихари у них. Главное различие между теориями субстанции вайшешиков и Бхартрихари состоит в том, что грамматист не приемлет принятых в вайшешике представлений о множественности субстанций. Для Бхартрихари субстанция едина и является конечной реальностью, представленной на эмпирическом уровне в многообразии различных форм субстанции (*upādhi*). Это, второе, значение субстанции является искусственным, конвенциональным, служащим практическим целям.

Карик 6-8 «Главы о времени» посвящены проблеме субстанции и качества, а также времени как субстанции и факторам, дифференцирующим его как единую сущность. Все это имеет непосредственное отношение к доктрине «слияния» (*saṃsarga*), которая, видимо, приписывалась Бхартрихари вайшешикам. В различных местах текста комментария Хелараджа на трактат Бхартрихари встречается упоминание о «самсаргадаршане» (*saṃsargadarśana*) или «самсаргаваде» (*saṃsargavāda*). Предположительно, слово «самсарга» сходно по смыслу с термином «самавая» (*samavāya*) — «присущность» в том значении, в котором оно использовалось в концептуальных разработках школы вайшешика. Действительно, как показывает Хелараджа, разделение единой субстанции на части происходит ввиду присущности ей качеств и наложения на ее единую и неделимую природу различных «ограничивающих условий».

В школе вайшешика присущность понималась следующим образом: «Присущность есть то, благодаря чему может быть сказано о причине и следствии: “Это здесь”» (В.С.7.2.26), т.е. присущность определяется отношением вмещаемого к месту, или вмещителю. Понятия вмещителю (*āśraya*) и вмещаемого (*āśrita*) широко используются в вайшешике и ныне для объяснения характера причинно-следственных связей. *Самсарга*, слияние по Бхартрихари, это соединение способом, называемым в вайшешике «самавая» («присущность»), то есть помещение качества внутрь субстанции как его специфического свойства, что описано в карике 8.

Любая субстанция, по мнению Бхартрихари, и в этом его мнение вполне сходится с теорией субстанции, разработанной вайшешиками, существует отдельно от свойств таких, как размер, цвет и т.д. однако на уровне мирской практики они предстают в слиянии (*saṃsarga*) с этими свойствами. Истинная же природа субстанции, свободная от наложения, не воспринимается: «Истинная природа субстанции (*svabhāva*), свободная от наложения, не дана в обычной практике. Так, мы имеем дело со свойством единичности и т.д. из-за присущности (*samavāyād*) числа один и т.д. Из-за присущности формы черного и белого, субстанция наделяется чернотой и белизной. Так же, благодаря родовому свойству коровы, значение слова «корова» пробуждается...» (Хелараджа, комментарии на карикку 7).

В силу этого слияния, время на уровне мирской практики воспринимается в виде дискретных отрезков. Согласно теориям вайшешиков, такое раздробление единой сущности времени как субстанции происходит в силу различных «ограничивающих условий», которые заключаются в возникновении, действии, прекращении, пребывании и исчезновении следствий (П.Б.72)

В представлении Бхартрихари время принимает различные формы в зависимости от «ограничивающих условий», которые на него накладываются. Они представляют собой разнообразные действия, вместилищем которых оно является. Каждое действие отличается от другого и, поскольку время выступает мерой дифференциации всех действий, в случае каждого из них оно представляется другим. Эти подразделения времени в мирской практике получают разные условные наименования. Подобное разделение времени на части служит практическим надобностям, однако, на уровне высшей истины, время является единым принципом. Такова точка зрения Бхартрихари и надо сказать, что в этих аспектах она ничем принципиально не отличается от вайшешиковской.

«Глава о времени» содержит много примеров такого наложения. Во-первых, единую сущность времени дифференцируют такие действия как движение планет, например солнца и т.д., или открывание и закрывание глаз. При наложении такого рода действий, время разделяется на дни, ночи и т.д, то есть мы получаем условные наименования различных отрезков времени, от самых малых до самых больших.

Время наделяют свойствами «благоприятности» и «неблагоприятности», как говорит Бхартрихари, из-за различия [в поведении] совершающего действия (*kartṛbhedāt*). То есть, время, когда

человек совершает ритуалы, необходимые по закону вед, согласно его возрасту и варновой принадлежности, называется «благоприятным» и обозначается такими словами как, например, «золотой век» (*kr̥tauyuga*) и т.п.; время упадка морального закона (*дхармы*) соответственно считается «неблагоприятным» (ВП 3.9.31)

Время получает условные наименования, такие как, например, названия времен года в зависимости от действий, которые оно совершает в этот период (*kriyābhedāt*). Поскольку функционирование времени заключается в запуске в действие продуктивных сил, и, также, в предотвращении их запуска, то, говоря словами Хелараджи: «Оно, достигшее своего состояния в качестве весны, «высвобождает» потенции, удерживаемые временем, находящимся в состоянии зимы и т.д. «Другими словами, время, как и человек, выполняя различные функции, получает в соответствии с этими функциями различные имена, так, плотник называется «плотником», когда выполняет плотницкие работы (ВП 3.9.32). Подобный пример можно встретить у Прашастапады, в ПБ 72, где множественность времени сравнивается с «множественностью в случае повара»<sup>26</sup>.

Однако сходство примеров Прашастапады и Бхартрихари еще не свидетельствует о полном сходстве их концепций времени. В вайшешике время — в высшей степени статический принцип (аналог вечности), тогда как у Бхартрихари оно наделено неким динамизмом (здесь надо выражаться предельно осторожно, поскольку у Бхартрихари различаются несколько уровней интерпретации времени).

Далее, время контролирует такие действия, как возникновение, пребывание и уничтожение, будучи инструментальной причиной этих действий, а, следовательно, и всех прочих, поскольку они включены в эти три. Кроме того, существует условное деление времени на время начала действия, время продолжения действия, и время его завершения, которое приписывается времени также, ввиду наложения на него характеристик этих действий — начала, продолжения и завершения:

«В отношении существующего и несуществующего [время] именуется «[временем] начала, [временем] продолжения [функционирования], и [временем] завершения, благодаря разнообразию наложений других качеств». (ВП 3.9.33)

До того как появиться, объект не существует. После появления он называется существующим. Когда деятель, например, горшечник с помощью ментального конструирования создает идею конечного продукта действия, например, горшка, и начинает со-

бирать материал, необходимый для его производства, мы имеем дело со временем начала действия (связанного с существованием горшка). Функционирование готового горшка связано со временем продолжения действия, а дальнейшая судьба горшка по приходе его в негодность находится в распоряжении времени завершения действия.

Эти три, по существу, нереальные подразделения времени одинаковы для всех объектов, независимо от их размера. Свойства и компоненты, подобные размеру, количеству и т.п., присущи объекту лишь благодаря наложению, а истинная суть предмета в виде чистой субстанции неизменна на протяжении всех этих трех времен<sup>27</sup>.

#### КАРИКА 9: ВРЕМЯ – ПОБУДИТЕЛЬ НАЧАЛО ДЛЯ ПРОДУКТИВНЫХ СИЛ

Таким образом, время, различное ввиду наложения множественных ограничивающих условий и благодаря присоединенным свойствам, становится инструментальной причиной действия, разделяющей без смешения такие действия, как рождение и т.д. Ибо сказано так:

9. Реализация функционирования потенций (*śakti*) мыслится по причине связи с определенным временем; [время] пребывает в качестве основания для [их] побуждения<sup>28</sup>.

Поскольку функционирование продуктивных сил [времени] наблюдается [только в частичном] времени, как весна и т.п., время считается инструментальной причиной и побуждающим основанием [сил]. Силы, поскольку приводятся в движение временем, порождают такие действия существ, как рождение и т.д. (9).

### Историко-философская реконструкция

В этой карике мы впервые сталкиваемся с понятием потенции-силы (*śakti*), которая играет значительную роль в учении Бхартрихари и создает серьезные проблемы для интерпретации понятия «*самсаргавада*» и его отношения к школе вайшешика. Согласно некоторым карикам и комментариям к ним, данным, например, в седьмой главе третьей канды, *самсаргавадины* считают, что все, что имеет потенцию-силу или само является таковой, есть сущность (*bhāva*) и, что тот факт, что такая сущность является «средством», воспринимается непосредственно органами чувств, даже если эта сущность не выражается специфическим словом для этого «средства» (ВП 3.7.9). Проблема заключается в том, что представления об этих возможностях, т.е. потенциях-си-

лах (*śakti*), не были важны для большинства авторитетных древних текстов вайшешики. Однако взгляды, относимые здесь к представлениям самсаргавадинов, касаются возможностей и носителей этих возможностей, которыми являются все сущности.

В связи с этим возникает несколько вопросов. Действительно ли Бхартрихари описывает здесь взгляды, принадлежащие именно вайшешикам его времени? В ВС и в ПБ эти понятия значительной роли не играют. Среди текстов, которые мы знаем и которые действительно могут быть близки по времени к Бхартрихари, только «Дашападартхашастра» Чандраматии уделяет внимание этому понятию и даже включает его в список основных категорий. Однако датировка Чандраматии все еще представляет для исследователей нерешенную проблему<sup>29</sup>.

Рональд Бергдал, занимавшийся этой проблемой, полагает, тем не менее, что Бхартрихари мог предположить, что эти философы сказали о шакти, если бы считали это необходимым. Эту свою гипотезу Бергдал подкрепляет следующими аргументами: во-первых, концепция *шакти* отсутствует в ВС, во-вторых, она не зафиксирована в ПБ, и, если такой взгляд мог существовать между временем ВС и ПБ, то, скорее всего, он был бы зафиксирован. И, наконец, в-третьих, подобное представление вайшешиков о шакти не отразилось в других работах, содержащих детальный анализ их идей, в таких как, например, «Двадашара-наячakra». Ян Е.М. Хаубен не находит эти аргументы убедительными, поскольку, по его мнению, Чандраматии жил раньше, чем была создана ПБ. И, если его работа представляет собой развитие идей вайшешики, а ПБ являла собой попытку «реставрации», возвращения к древнему учению, автор которой отвергал все, что не соответствовало тексту ВС, тот факт, что понятие шакти не играет значительной роли в ВС и ПБ, отнюдь не означает того, что такой идеи не существовало в текстах вайшешики, известных Бхартрихари. (Хаубен 1995:110-111).

Далее тот же Хаубен отмечает, что даже если понятие шакти и играло некоторую роль в вайшешике времен Бхартрихари, это вовсе не значит, что свое учение о шакти он заимствует отсюда. Во всяком случае, если это учение было сходным с представлениями о шакти автора «Дашападартхашастры» Чандраматии, который причислял шакти к числу основных категорий<sup>30</sup>, то учение Бхартрихари о шакти как о понятии, вбирающем в себя и другие его же, Чандраматии, категории<sup>31</sup>, не совсем с ним коррелирует (Хаубен 1995:111).

В философии Бхартрихари термин «шакти» используется очень широко и неоднозначно. Как нам кажется, невозможно утверждать, что это понятие было заимствовано у вайшешиков. Конечно, одно из значений, в которых оно употребляется, можно сопоставить с пониманием шакти как каузальной эффективности в вайшешике Чандрамати. Однако, в том же смысле оно напоминает концепцию *анурвы*, потенциальной энергии, в мимансе.

Время как шакти Брахмана представлено во многих кариках рассматриваемой главы, а также и в других разделах трактата. Уже в третьей карике «Брахмаканды» говорится, что на времени-шакти основываются все потенции (*kalāḥ*), заложенные в Брахмане. Комментарий на эту карикку Вришабхадэвы, или, по-другому Харивришабхи, авторство которого приписывается некоторыми исследователями самому Бхартрихари, объявляет время некоей вспомогательной, «сопутствующей», причиной (*sahakārikāṅga*) всех трансформаций (*vikarāḥ*), которые в первую очередь зависят от своих собственных причин, в данном случае своей «материальной» причины — Брахмана, вместилища всех потенций. С нашей точки зрения, не будет ошибкой предположить, что, когда о времени говорится как об инструментальной причине (*nimitta kāṅga*) действий, или как о «побудителе» (*prayoḥika*) продуктивных сил, эти термины употребляются в значении, синонимичном значению понятия «*sahakārikāṅga*» («содействующая причина») как одного из условий, необходимых для «высвобождения» следствия из причины (если Бхартрихари действительно придерживался саткарьявады и считал, что все шакти изначально содержатся в Брахмане, а потом только как бы «проявляются»).

Помимо этого значения термин «шакти» употребляется в «Главе о времени» еще в ряде других. Во-первых, он используется для обозначения потенций, как синоним слова «*kalā*», например, в настоящей карике. Этот же термин применяется и к вспомогательным средствам, «инструментам» времени — «запрещению» и «дозволению», или прошедшему, настоящему и будущему временам. И это далеко не все значения термина «шакти», в которых он употребляется в разных главах трактата Бхартрихари.

Надо сказать, что понимание термина «шакти» во многом определяет толкование всей системы Бхартрихари, кроме того происхождение и функционирование этого термина представляют открытую проблему для историко-философской науки, решение которой может в значительной степени повлиять на изучение «темного» периода в развитии не только вайшешики, но и мимансы.

**КАРИКА 10: ОГРАНИЧЕННЫЙ СТАТУС ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЯ**

И потому:

10. Правила рождения и проявления [вещей] объясняются побуждением [со стороны времени]; ввиду того, что пребывание [вещи] зависит от вечного (времени), оно, также, основано на правиле<sup>32</sup>.

Продуктивные силы, побужденные временем, порождают, проявляют следствия. [Согласно] *саткарья-даршане*, ограничение рожденного и проявленного – ограниченное во времени пребывание. По этой же причине сказано, [что]: «[пребывание] основано на правиле». Оно (пребывание) также основано на неизменной форме. Даже уничтожение уничтожающегося происходит в силу инициированного временем побуждения сил. Это пример сказанному выше: «В отношении возникновения, пребывания...» и т.д.<sup>33</sup> (10).

**Историко-философская реконструкция**

По мнению Хелараджи, эта карика вновь отсылает нас к карике 3.9.3. Согласно его комментарию, она развивает положение о том, что время является инструментальной причиной возникновения, пребывания и уничтожения вещей и событий. Если, как мы показывали, третья карика подводила нас к представлению о последовательности, которую обеспечивают позволяющие и запрещающие функции времени, то здесь функционирование времени в качестве инструментальной причины представлено с помощью демонстрации его взаимодействия с продуктивными силами, или «потенциями». Как побуждающее начало для этих сил время также функционирует с помощью запрещающего и позволяющего своих «инструментов».

Итак, время по Бхартрихари обеспечивает все необходимые условия для причинно-следственных отношений, такие как предшествование причины следствию и «высвобождение» следствия из причины.

**КАРИКА 11: ВРЕМЯ РЕГУЛИРУЕТ СОЕДИНЕНИЕ  
С ПРОДУКТИВНЫМИ И ДЕСТРУКТИВНЫМИ КАЧЕСТВАМИ**

Здесь говорится о другом эффекте времени:

11. Благодаря тому, что [вещь, находящаяся в состоянии] пребывания, сливается с каждым из [своих] свойств, [происходит] содействие; в отношении ее же препятствование, сокрытие и разрушение [происходят] так же<sup>34</sup>.

Благодаря времени, у вещи, которая находится в состоянии пребывания, ввиду ее соотнесения с действиями, причиняющими рост, уничтожение и проч., сопутствуют друг за другом «содействие», характеризующее ростом и упадком, «препятствование», т.е. неспособность породить следствие, «сокрытие» — ненаблюдаемость, «разрушение» — уничтожение и т.д. Все эти модификации основаны на времени, поскольку их взаимодействие подчиняется правилу (11).

### Историко-философская реконструкция

Все, что существует, существует во времени, и, как сказано Хелараджей в комментарии на предыдущую карикю, все, что создано, или проявлено, ограничено в своем пребывании определенным периодом времени. По мнению Бхартрихари, именно благодаря времени, то, что существует, пребывает именно столько, сколько ему отведено. Согласно этой карике, кроме всего прочего, время распределяет соединения субстанции и различных качеств. Соединение с качествами, причиняющими рост и упадок, называется «содействием» (*apugraha*), а соединение с другими качествами, влечет за собой препятствование, сокрытие и уничтожение. «Запрещенное» — это то, чье проявление не состоялось, поскольку его причина испытала на себе действие запрещающей функции времени и оказалось неспособным породить его как следствие. «Сокрытое», ненаблюдаемое, — то, что находится в свернутом состоянии и ждет момента своего проявления. «Уничтожившееся» — это исчезнувшее, то, что испытало на себе действие запрещающей функции времени в ее *jāga*-аспекте.

#### КАРИКА 12: ВРЕМЯ КАК ДУША ВСЕЛЕННОЙ

Сделав это, автор утверждает, что все различные действия последовательных сущностей, которые, будучи основанными на времени, возникают по отдельности, рассматриваются как само время.

12. На каждом уровне [реальности] время выступает в качестве побуждающего начала для действия (*vyāpāra*), ибо время есть душа всего (вселенной) и называется «*vyāpāra*»<sup>35</sup>.

Из-за различий в содействии и т.д. функционирование времени присуще каждому уровню ограниченного пребывания, рождения и уничтожения. Эта сущность (т.е. время) занимает место кукловода, ибо вселенная зависит от нее. Поскольку она (эта сущность) является причиной действия, она рассматривается как «*vyāpāra*» (12).

## Историко-философская реконструкция

На каждом уровне ограниченного пребывания, то есть на уровнях, описанных ранее, установлено действие времени. Как уже сказано, на уровне содействия время функционирует в «разрешающем» режиме, а на остальных – действуют различные формы его запрещающей функции.

В контексте этой карики, особого, на наш взгляд, внимания требует рассмотрение термина «*vuāṛāga*». Мы уже упоминали, что этот термин допускает иную интерпретацию по сравнению с той, которую дают ему Пери и Айер (синоним слова «*kṛiyā*» – «действие»). Обратимся к этимологии этого слова. Оно происходит от корня «*ṛṣ*» – «быть занятым, активным» (приставки «*vi*» и «*ā*» указывают на распределительное и направленное значение), *vuāṛāga* произведено от каузативной основы «*vuāṛāgau*», что означает «побуждать к действию».

Кроме того, *vuāṛāga* использовалась в доктрине моментальности (кшаникавада) буддизма сарвастивады. Там *vuāṛāga* понимается как «передача усилия» от причины к следствию, то есть от более раннего момента к более позднему. Такое «побудительное» значение этого термина в приложении его к функционированию времени как нельзя более соответствует рассматриваемому нами образу времени как инструментальной причины и побуждающего импульса продуктивных сил.

Таким же образом, по-видимому, рассматривается этот термин и в комментарии Хелараджи. Разъясняя смысл карики, он снова возвращается к образам кукловода и марионетки. «Поскольку вселенная зависит от него (времени) и поскольку оно является причиной действия, эта сущность занимает место кукловода и называется «*vuāṛāga*». (Хелараджа, комментарий на карикю 3.9.12). В свете этого предположения, мы предлагаем рассматривать термин «*vuāṛāga*», как синоним понятия «*ṛgauga*» («побуждение», «запуск в действие»).

Отождествление времени с «душой» поясняется карикой 42 этой же главы, где говорится, что время завершает процесс творения вселенной, привнося последовательность, так же как «вайю» – «живое дыхание» – завершает творение человека, давая ему способность к движению, проникая в члены его тела.

### КАРИКА 13: ВРЕМЯ, НАБЛЮДАЕМОЕ В ПРЕОБРАЗОВАНИИ МАТЕРИАЛЬНЫХ ФОРМ

Достижение состояния «вселенской души» описывается следующим образом:

13. Рост и упадок всех материальных форм, дифференцированных посредством его (времени), характеризуются по отдельности, как эволюции (трансформации) его (времени), связанного с различиями<sup>36</sup>.

По причине того, что эволюция одушевленных и неодушевленных форм сущего имеет своей причиной время, порядок роста и упадка рассматривается отдельно в случае юноши и старика. Слово «bhedayogin» означает «обладающий различиями, привнесенными слитыми со временем различными формами активности». Употреблением термина «mūrti» автор хочет указать на отсутствие вспомогательной функции времени в сфере вечного<sup>37</sup>. Благодаря запрещению и дозволению, сущности, подверженные возникновению и уничтожению, зависят от времени (13).

### Историко-философская реконструкция

Тринадцатая карика «Главы о времени» продолжает обсуждение тем, рассматриваемых в кариках 6–8. Возможно, она также содержит обращение к представлениям о времени авторитетнейшего грамматиста Патанджали. В своей «Махабхашье», Патанджали первым из грамматистов предпринимает попытку философского осмысления времени: «Говорят, — пишет он — что «время» это то, что наблюдается при возрастании или упадке материальных форм. Оно же, при соотнесении с некоторыми действиями, бывает «ночью» или «днем». Что это за действия? Это движение солнца. При повторении этих действий [время] становится «месяцем» и «годом» («Махабхашья» 2.2.5).

### КАРИКА 14: ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВА KALA СОГЛАСНО БХАРТРИХАРИ

14. Благодаря сходству [форм] деятельности [времени] с [действиями] водяного колеса, оно (время), приводящее в движение (kalayan) все части (kalāḥ), — будучи всепроникающим, обретает имя «время»(kāla)<sup>38</sup>.

Механическое приспособление для поднятия воды в большинстве случаев [представляет из себя] колесо. Движение колеса, вращение, и связанное с этим проникновение [в воду] и приведение ее в движение сходно с коловращением времени, в результате которого снова и снова наступает весна. Посредством этого вездесущее, всепроникающее, а также вечное (время) приводит в движение, подталкивает части (kalāḥ), си-

нонимы сущих, «высвобождает» их из их причин, т.е. активизирует. Таким образом, оно получает имя «время» (*kālākhyām*). Этим показывается, что единая сущность вселенной, называемая Высшим Брахманом, есть истинное бытие. Оно, производящее многочисленные следствия, считается наделенным бесконечным потенциалом. И, таким образом, оно, проявляющее последовательные, вращающиеся, словно колесо, сущности, приводит их в движение, и называется время. Оно – вездесущая, самостоятельная [сила Брахмана]. Поэтому время как независимая сила описывается в «Вакьяпадии» следующим образом: «... части (*kalāḥ*) которого основаны на силе времени»<sup>39</sup>. Так там сказано. Здесь же будет сказано: «время рассматривается в [трех] аспектах как сила (*śakti*), как сущность (*ātman*) и как божество (*devatā*)»<sup>40</sup>. Ибо как оператор водяного колеса поворачивает его рукой, таким же образом Брахман силой времени приводит в движение сущее (14).

### Историко-философская реконструкция

Четырнадцатая карика является одной из важнейших для понимания теории времени у Бхартрихари. Она иллюстрирует взаимодействие времени с другими силами Брахмана. В ней время представлено как творящая сила, распределяющая – в определенной последовательности – все составляющие вселенной. Эта карика представляет собой своеобразную «этимологию»<sup>41</sup> слова «*kāla*» («время») на основании представлений Бхартрихари о мире. «Время – то, что приводит в движение (*kalayan*) части (*kalāḥ*)». Части, о которых здесь идет речь – это фрагменты вселенной, а также и силы-потенции, прообразы этих фрагментов, о которых идет речь в карике 3 «Брахмаканды» (для них также используется термин «*kalā*»).

Карика содержит сравнение действия времени с вращением водяного колеса. Это специальное приспособление для извлечения воды из водоемов по представляло собой колесо с прикрепленными к нему по всей его окружности сосудами для воды. Колесо это, вращаясь, зачерпывало и поднимало вверх порции воды одну за другой. Время в представлении Бхартрихари, по нашему мнению, напоминает этот агрегат тем, что подобно колесу «извлекает» следствия из их специальных (материальных) причин. Оно способствует реализации многочисленных сил-потенций, которые заложены в Брахмане, как отдельные порции воды в водоеме. Сходство усиливает, на наш взгляд, также и тот факт, что порции воды извлекаются из водоема в строгой последовательно-

сти, — так и время, извлекая следствия из их «емкости» (вечного Брахмана-слова), наделяет их последовательностью возникновения, пребывания и разрушения. Понимаемое таким образом сравнение времени и водяного колеса прекрасно, с нашей точки зрения, иллюстрирует учение Бхартрихари о времени.

Многие исследователи используют именно эту карикю для сравнения систем Бхартрихари и Шанкары. Многие из них, преимущественно индийские, такие как, например, Гауринатх Шастри, К.А. Субрамания Айер и другие, часто рассматривают время у Бхартрихари в свете его сходства с теорией майи в адвайта-веданте Шанкары. Гарольд Ковард, анализируя такое предположение, отмечает, что в этих двух теориях есть как сходство, так и различие. Время у Бхартрихари, согласно комментариям Хелараджи, представляется независимой силой Брахмана, которая приводит в движение все части вселенной. Так же и майя у Шанкары является созидательной силой Брахмана. Однако, если майя понимается как нечто скрывающее истинную сущность Брахмана, не имеющее ничего общего с истинной реальностью, то время у Бхартрихари играет совершенно противоположную роль, ибо оно проявляет потенции, реально присущие Брахману (Ковард 1982: 280).

#### КАРИКА 15: ЗАПРЕЩАЮЩАЯ И ДОЗВОЛЯЮЩАЯ ФУНКЦИИ ВРЕМЕНИ, И ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ПРОДУКТИВНЫМИ СИЛАМИ

Движение времени, характеризуемое также запрещением, происходит только благодаря дозволению. Здесь на примере показывается, как все зависит от времени.

15. Различные запреты всякого существования оно же и устраняет, как охотничий силок [сдерживает и высвобождает] птичку-приманку<sup>42</sup>.

Оно, достигшее своего состояния в качестве весны и т.п., «высвобождает» потенции, удерживаемые временем, находящимся в состоянии зимы и т.д. Поэтому говорят, что время приводит в движение. Отсюда следующее. Силок — это натянутая нить, которой привязывают маленькую птичку, он (охотник) отпускает ее, чтобы поймать больших птиц, находящихся поблизости. Силок этот выполняет запрещающую функцию, ограничивая свободу передвижения птички. Птицеловы заставляют привязанных к нитям птичек двигаться так, чтобы можно было поймать других птиц. Таким образом, они, привязанные к нити, при ослаблении и натягивании силка бывают соответственно освобождены или привязаны. Однако они не могут улететь как свободные птицы, потому что их бегству препятствует силок. Таким образом, сдерживаемые ни-

тью времени вещи наделяются бесконечными рожденьями и уничтожениями, характеризующимися запрещающими и позволяющими функциями времени. Таков смысл. Отсюда и то, что все, попавшее внутрь охотничьей сумы времени по пришествии своего часа воспроизводится, воспроизведенное пребывает, пребывавшее по исполнении своего долга разрушается (15).

### Историко-философская реконструкция

Эта карика является еще одной иллюстрацией функционирования времени с помощью «запрета» и «дозволения». Согласно комментарию, здесь оно представлено во взаимодействии с функционированием продуктивных сил, или внутренних сил существующих вещей. Именно внутренняя сила создает возможность различения и дробления сущностей.

\* \* \*

Рассмотренный нами фрагмент «Главы о времени» представляет собой целостный текст, по которому уже можно судить об общих чертах учения Бхартрихари о времени. Кроме того, этот текст помогает восстановить некоторые особенности учения Бхартрихари о мире, как проявлению Брахмана, а также о силах Брахмана, важнейшей из которых является сила-потенция времени (*kālaśakti*). «Глава о времени» рассматривает «эмпирический» уровень функционирования времени, и поэтому она посвящена обсуждению различных форм, в которых возможно наблюдать его проявления в мире.

Теория времени Бхартрихари до определенного момента может быть определена как субстанциалистская. Это значит, что для того, чтобы показать каким образом время проявлено в феноменальном мире, Бхартрихари использует разработанную вайшешиками теорию субстанции. Бхартрихари, подобно вайшешикам, рассматривает время как субстанцию. Как и вайшешики, Бхартрихари полагает, что единая сущность времени как субстанции непосредственно на эмпирическом уровне не наблюдается. Время проявляется как множественное, однако это происходит лишь благодаря наложению на него ограничивающих условий — *упадхи*. Практически все, что сказано о времени вайшешиками, находит свое отражение в рассмотренном в настоящей работе фрагменте «Главы».

Кроме этого, Бхартрихари вводит несколько собственных понятий для демонстрации функций времени в мире. Он утверждает, что время контролирует вселенную посредством двух своих сил — «запрещения» и «дозволения», они рассматриваются в кариках 4, 5 и 15 данного фрагмента.

Понятие «побуждения», «запуска в действие», «прауога» в карике 9 или «*vuṛāga*» в карике 14 связаны с пониманием термина «шакти» и теорией причинности Бхартрихари. В «Главе о времени» понятие «шакти» фигурирует во многих значениях. Как мы знаем, согласно учению Бхартрихари, Брахман наделен многими шакти, под видом которых он использует *падартхи*, категории вайшешики. Некоторые исследования, опираясь на карикку 3.6.1, выделяют направление (*dik*), средство (*sādhana*), действие (*kriyā*) и время (*kāla*) в качестве основных сил-потенций Брахмана. Направление, время и действие — действительно соотносятся с системой падартх, действие считалось самостоятельной категорией, а направление и время входили в число субстанций вайшешики. Термин «*sādhana*», который обычно переводят как «средство» (англ. «means»), означает буквально каузальную эффективность, то есть имеет то значение, которое Чандрамати придавал понятию «шакти». Время также может представлять собой вариант садханы, как мы уже видели именно оно является фактором, «высвобождающим» следствие. Время предстает как действие, ибо оно активно (в этом его принципиальное отличие от «статического» времени вайшешики). Оно наделяется способностью вмещать действия, придавать им последовательность и тем самым уподобляется пространству как принципу локализации (вайшешиковское *дик*). Поэтому представляется достаточно сложной задачей прояснить происхождение термина «шакти», его значение в целом, а также в приложении ко времени. Мы же в своей работе только указываем на различные способы употребления этого термина, использованные Бхартрихари, а также на его интерпретацию у различных исследователей.

Мы не ставили перед собой задачи представить в своей работе все аспекты проблемы времени у Бхартрихари, поскольку эта весьма широкая и трудоемкая тема требует гораздо большего времени и объема. В настоящей работе мы коснулись только тех проблем, которые присутствуют непосредственно в рассматриваемом отрывке.

## Литература

Зализняк Андрей Анатольевич. «Грамматический очерк санскрита» В.А. Кочергина. Санскритско-русский словарь. М.: «Русский язык», 1978.

Исаева Наталья Васильевна. Шанкара и индийская философия. М.: «Наука»: Восточная литература, 1991;

Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: «Ладомир», 1996.

Лысенко Виктория Георгиевна. Философия природы в Индии. Атомизм школы вайшешика. М.: «Наука»: Восточная литература, 1986.

Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Автореф. дис. на соискание степени доктора филос. наук. М., 1998.

Перевод «Прашастападабхашьи» («Раздел времени») с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары (рукопись).

Смирнов Андрей Вадимович. Великий Шейх суфизма. М. «Наука»: Восточная литература, 1993.

Щербатской Федор Ипполитович. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб.: «Аста-пресс», 1995.

Iyer Subramania K.A. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti*. Chapter I. English Translation. (Deccan College Building centenary and silver Jubilee series 26) Poona: Deccan College Postgraduate and research institute. 1965;

*Bhartṛhari, a Study of the Vākyapadīya in the light of the ancient commentaries*. (Deccan College Building centenary and silver Jubilee series 68) Poona: Deccan College Postgraduate and research institute. 1969;

(ed.) *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Prakīrṇaparakāśa of Helaraja. Kāṇḍa III*, part 2. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute. 1973.

*The Vākyapadīya of Bhartṛhari*. Chapter III, pt. ii. English Translation. Delhi, etc.: Motilal Banarsidass. 1974.

Coward, Harold G. *Bhartṛhari*. Boston: Twayne Publishers. 1976;

«Time (Kāla) in Bhartṛhari's Vākyapadīya», — *Journal of Indian Philosophy*, vol.10: 277 – 287. 1982.

Peri Sarveswara Sharma. *The Kālasamuddeśa of Bhartṛhari's Vākyapadīya*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1972.

Potter Karl. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 2. *The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Princeton: Princeton University Press. 1977.

Halbfass Wilhelm. *On Being and What there is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. Albany: State University of New York Press. 1992.

Houben Jan. *The Saṃbandha-samuddeśa and Bhartṛhari's Philosophy of language..* (Gonda Indological Studies vol.II) Groningen: Egbert Forsten. 1995.

Sastri Gaurinath. *The Philosophy of Word and Meaning*. Calcutta: Sanskrit College. 1959.

## Примечания

- <sup>1</sup> Первая публикация ВП состоялась в Бенаресе в 1884 году. Однако, это издание несовершенно. Наиболее авторитетным в настоящее время считается издание, осуществленное в Пуне К.А. Субрамания Айером.
- <sup>2</sup> Предполагают, что изначально под именем «Вакаяпадия» были известны только первые две канды, а название полной работы, в которую входила третья канда, было как раз «Триканди». Считается, также, что третья канда имела некогда статус самостоятельной книги и называлась «Prakīṭṭa» или «Prakīṭṭaka», отсюда название комментария Хелараджа «Prakīṭṭapraśaṅga».
- <sup>3</sup> Стараясь объяснить этот недостаток, Айер пишет: «Существуют еще проблемы в наших знаниях, относящиеся к деталям процесса манифестации космоса из Брахмана как сущности слова и их слияния. Создается впечатление, что Бхартрихари верил в то, что это был циклический процесс. Однако в деталях этот цикл нигде не описывается. Дело, видимо, в том, что Бхартрихари никогда не забывает о том, что он является грамматистом. И по мере приближения к концу «Вакаяпадии», грамматические проблемы привлекают его внимание все больше и больше, а метафизический и космогонический фон забывается» (Айер. 1969: 404).
- <sup>4</sup> Бронкхорст предполагает, что это был текст, который назывался «Равана бхашья».
- <sup>5</sup> При переводе этого текста, мы активно пользовались переводами «Главы» на английский язык, сделанными К.А. Субрамания Айером (Айер, 1971) и Пери Сарвешвара Шармой (Пери, 1972). В работе будут указаны места, где мы расходимся с этими переводами и предлагаем свой.
- <sup>6</sup> 1. *vūpāravyatirekeṇa kālam eke pracakṣate / nityam ekaṃ vibhadravyaṇṇaṃ parimāṇaṃ kriyāvātām//*.
- <sup>7</sup> Хелараджа, комментируя эту карикю, в начале, видимо, цитирует ПБ (ср. *kālaṅ parāparavyatikarayugapadya...* РВ (67)), один из авторитетнейших текстов вайшешики, который во времена Бхартрихари еще не существовал.
- <sup>8</sup> Пери считает, что Хелараджа ссылается на ВС 2.2.6-11; 5.2.23; 5.2.28, содержание которых, вкратце, сводится к следующему: «Время выводится из факта, когда дефиниция «отдаленное» прилагается к объекту, расположенному близко в пространстве. Такие понятия, как «одновременное», «неодновременное», «быстрое», «медленное», также являются выводными знаками времени. Время вечно и едино, множественность же приписывается ему, только благодаря различию среди его последствий. Точка зрения, что время есть нечто иное, как движение — ошибочна.» (Поттер 1977: 214).
- <sup>9</sup> Такая ошибка могла иметь место, если переписчик по оплошности, поставил огласовку, обозначающую долгий звук «ā», там, где его не должно было быть. Без этой огласовки слово стоит в винительном падеже, согласуется с «dravya».
- <sup>10</sup> 2. *diṣṭiprasthasuvarṇādi mūrtibhedāya kalpate / kriyābhedāya kālas tu saṅkhyā sarvasya bhedikā//*
- <sup>11</sup> В книге Н.В. Исаевой, посвященной Бхартрихари, «ментальное конструирование» (vikalpa), рассматривается как особая сила-потенция (*шакти*) Брахмана (Исаева 1996:64).

- 12 «Каким образом могут быть измерены два действия, укорененные в разных вещах, конечные, без соотнесения с единым [принципом]?» (В.П. 3.9.27)
- 13 3. *utpattau ca sthitau caivavinaśe cāpi tadvatām/  
nimittam kālam evāhur vibhaktenātmanā sthitam//*
- 14 4. *tamasya lokayantrasya sūtradhāraṃ pracakṣate/  
pratibandhābhyañjñābhyāṃ tena viśvaṃ vibhajate//*
- 15 Подробнее о калаваде см. Васильков 1999.
- 16 Этот мотив сходен с концепциями «мерцания мира» раннего ведантиста Гаудапады (см. Исаева 1996) и «нового творения» в философии Ибн-Араби (см. Смирнов 1993).
- 17 5. *yadī na pratibadhnīyāt pratibandham ca notsrjet/  
avasthā vyatikūyeraṇ pauraṇyavinākṛtāḥ//*
- 18 Термины «vastu», «ātman» и т.п. иногда употребляются Бхартрихари как синонимы слова «dravya» — «субстанция»
- 19 6. *tasyātmabahudhābhinnō bhedair dharmāntarāśrayaiḥ/  
na hi bhinnamabhinnaṃ vā vastu kiñcana vidyate//*
- 20 В.П. 3.1.20.
- 21 7. *naiko na cāpyaneko 'sti na śuklo nāpi cāsitaḥ  
dravyātmā sa tu saṃsargādevaṃrūpaḥ prakāśate//*
- 22 8. *saṃsargiṇāṃ tu ye bhedā viśeṣāstasya te matāḥ/  
sa bhinnastairvyavasthānāṃ kālo bhedāya kalpate//*
- 23 Paṅsa — отрезок времени, равный двум неделям
- 24 Согласно Вишну-пуране, *Kṛtāyuga* длится 4800 лет Божества, *Tretāyuga* — 3600, *dvaparāyuga* — 2400; *kaliyuga* — 1200. Один день божества равен человеческому году, соответственно на земле они делятся по 1728000, 1296000, 864000 и 432000 лет каждая. Все вместе взятые они составляют одну Махаюгу, а 71 Махаюга равняется одной Манвантаре.
- 25 Теория времени Бхартрихари субстанциалистская только на «низшем» уровне рассмотрения, т.е. на том уровне, которому посвящена, на наш взгляд, третья канда трактата, на более высоком уровне, она может рассматриваться как атрибутивная, т.е. время, как атрибут высшей единой субстанции, которой является (*saḡuṇa*) Брахман, еще же выше оно просто не существует.
- 26 «Повар» — это определение человека по той функции, которую он выполняет, если человек будет читать тексты вед, то его назовут «чтецом», так и время — его назовут «возникновением» если оно будет способствовать рождению вещей, «пребыванием», если будет способствовать их пребыванию и т.д.
- 27 «Это (время начала и т.д.) столь же велико [в случае с] первоначальной комбинацией двух атомов (*duyaṇuka*) и т.п., так и [в случае с] Гималаями. Ибо душа (сущность — Ю.Д.) чего-либо не может ни расти, ни уменьшаться» (В.П. 3.9.34) (Пери 1972.63)
- 28 9. *viśiṣṭakālasaṃbandhād vṛttilābhāḥ prakalpate/  
śaktīnāṃ saṃprayogasya hetutvenāvatiṣṭhate//*

- <sup>29</sup> Кроме того, существует еще один текст, «Саптападартхи» Шивадиты, который говорит о шакти, хотя в нем это понятие не считается категорией. Однако этот текст относят к десятому столетию нашей эры, и он, таким образом, зафиксирован через пять веков после Бхартрихари.
- <sup>30</sup> В «Дашападархашастре» Чандрамати содержится «апокрифический» список категорий, в который, помимо шести основных, данных в ВС, входят четыре новых: каузальная эффективность (*śakti*), отсутствие каузальной эффективности (*aśakti*), ограниченная универсалия (*sāmānyaviśeṣa*), и небытие (*abhāva*)
- <sup>31</sup> На примере ВП 3.7.9 – 14., Хаубен доказывает, что *саманьявишеша* в учении Бхартрихари сами по себе являются шакти, чего, по теории Чандрамати, не может быть, поскольку, согласно ему, эти два понятия относятся к разным категориям.
- <sup>32</sup> 10. *janmābhivyaktiniyamāḥ prayogopanibandhanāḥ/ nityādīhīnasthītivācca sthītir niyamapūrvikā//*
- <sup>33</sup> См. карика 3 настоящей главы.
- <sup>34</sup> 11. *sthityānugrahas tais tair dharmaiḥ saṃsargibhis tataḥ/ pratibandhas tirobhāvaḥ prahāṇamiti cātmanāḥ//*
- <sup>35</sup> 12. *pratyaavasthaṃ tu kālasya vyāpāro 'tra vyavasthitaḥ/ kāla eva hi viśvātmā vyāpāra iti kathyate//*
- <sup>36</sup> 13. *mūrtināṃ tena bhinnānāmācayāpacayāḥ pṛthak/- lakṣyante pariṇāmena sarvāsāṃ bhedayoginā//*
- <sup>37</sup> Ср. ВС с комментарием Шанкарамишры 2.2.6. «Наименование»время» приложимо к причине, поскольку не существует в вечных (субстанциях) и существует в не вечных».
- <sup>38</sup> 14. *jalayantrabhramāveśasadr̥śibhiḥ pravṛttibhiḥ/ sa kalāḥ kalayan sarvāḥ kālākhyāṃ labhate vibhuḥ//*  
Ср. «Махабхашья». 12.220.35d.; 1.60.20d., а также «Сушрутасамхита» с комментарием Далланачарьи.
- <sup>39</sup> ВП 1.3.
- <sup>40</sup> ВП 3.9.62
- <sup>41</sup> Конечно, это не этимология в прямом смысле этого слова, а, скорее, игра слов, что вполне соответствует духу традиционной индийской этимологии (*nirukta*).
- <sup>42</sup> 15. *pratibandhāśca yās tena citrā viśvasya vṛttayaḥ/ tāḥ sa evānujānāti yathā tantuḥ śakuntikāḥ//*