ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ПАУРИКА, ПАНЧАДХИКАРАНА, ПАТАНДЖАЛИ, НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ И НЕМНОГО КОМПАРАТИВИСТИКИ

В. К. Шохин

Хотя история научного изучения индийской философии насчитывает уже более 200 лет, собственно исторический подход к исследованию классических индийских систем (даршаны) наметился сравнительно недавно, да и в настоящее время эти системы рассматриваются преимущественно как раз навсегда данные: в том виде, в каком они канонизировались в базовых текстах даршан — в сутрах и кариках. Вместе с тем даже приблизительное понимание того, что было сделано составителями этих базовых текстов, требует самого скрупулезного изучения работы их предшественников. Эта истина выразительно демонстрируется на примере изучения такой важнейшей традиции, как санкхья, — ведущее направление индийского дуализма, знаменитое прежде всего своей космологией (учение о космических эманациях). Восходя к самым древнейшим историческим этапам индийского философствования, эта традиция канонизировалась в «Санкхья-карика» Ишваракришны (Далее: СК) только в V в. н. э. — в результате систематизации, гармонизации и преодоления «ортодоксальным» направлением (из которого и вышел Ишваракришна) множества предшествовавших течений, школ и «редакций» учения санкхьяиков.

Предметом настоящей публикации и являются некоторые из наиболее влиятельных мыслителей санкхьи, жившие преимущественно в кушанский период индийской истории (I—III вв.), на «задания» которых и должен был ответить составитель СК. Значение этих мыслителей, расположившихся в историческом пространстве, разделяющем санкхью древнюю (точнее, ввиду изначального плюрализма в «редакциях» этой традиции — «древние санкхьи») и санкхью каноническую, заключается и еще в одном для культуролога первостепенном обстоятельстве. Будучи, в свою очередь, наследниками предшествовавших эзотерико-мистических преданий санкхьи, лучшим образом описываемых в категории «гносис»[1], эти мыслители оказались и одними из первых философов — носителей теоретической рефлексии, реализующейся в исследовательской деятельности (критико-контравертивное исследование суждений и системно-классификационное исследование понятий), обращенной на

мировоззренческие «макропроблемы». Подобной «двуипостасной» личностью, совмещающей «должности» гностика и философа, будет и сам Ишваракришна, а также большинство основных представителей других индийских даршан, и изучение их наследия позволяет выявить этот чрезвычайно важный для всего индийского философствования феномен в его начальном становлении.

Наши сведения об учении философов, обозначенных в заголовке этой статьи, немногочисленны, но они могут быть введены в современную историко-философскую науку только при учете следующих фактов[2]. Во-первых, они представляют собой лишь нечто вроде самых верхних слоев безнадежно ушедшего в воды истории айсберга доканонической санкхьи, и мы не можем ни на момент усомниться в том, что названными философами было сделано гораздо больше, чем то, чем мы сейчас располагаем. Во-вторых, все, что нам известно об их учении, сохранилось в «Юктидипике» (Далее: Ю), самом подробном и весьма научно организованном комментарии к СК (датируется VI—VIII вв.), неизвестный автор которого оказался, на наше счастье, исторически мыслящей личностью, специально интересовавшейся тем, как соотносятся доктрины Ишваракришны с наследием его предшественников. Но это обстоятельство в известном смысле и ограничивает его информацию: он выделяет только то, что находилось в непосредственной связи с кругом предметов самой СК. В-третьих (что следует из второго), нам необходимо помнить очертания этого предметного круга. К числу тех проблем, о которых пойдет речь, относятся: количественная характеристика Прадханы/Пракрити (Первоначало); порядок возникновения из нее других космических, — в корреляции систем макро- и микрокосма, — начал (первая эманация Прадханы-Махат соответствует на микрокосмическом уровне буддхи, «интеллекту», вторая, Аханкара, — абхимане, «примысливанию-себя» и т. д.); система «инструментария» (карана) — ментально-перцептивно-моторных способностей индивида; статус тонкого тела (сукшмашарира) — субтильного промежуточного образования, опосредующего связь чистого субъекта (Пуруша) с грубым, физическим телом; классификация основных диспозиций сознания индивида, обусловливающих характер его дел в том или ином индивидуальном существовании и как следствие этого характер его перевоплощений (сансара). Таким образом, интересующая нас проблематика связана с первостепенно важными контекстами дуализма санкхьи (оппозиция Первоначала и Пуруши), основополагающего для всей ее философской системы[3].

Дальнейшие разделы публикации включают: (1) подробную реконструкцию как фактических доктрин этих философов, так и исторических и логических предпосылок их оформления (разумеется, мы осознаем в некоторых случаях рискованность предлагаемого нами философского комментария к фрагментарным свидетельствам, постоянно держа в памяти образ «айсберга»; (2) типологические параллели с феноменами европейской (шире — средиземноморской) мысли не одной эпохи, позволяющие лучше вписать интересующих нас мыслителей в мировой историко-философский процесс.

В публикации «"Юктидипика" (VII—VIII вв.) о древних философах» представлен перевод фрагментов, связанных с теми учителями санкхьи, имена которых обозначены в заглавии этой статьи.

1. Имя Паурики (Paurika = «Горожанин») стоит в списке учителей санкхьи в Ю после Хариты, Баддхали и Кайраты и до Ришабхешвары, Панчадхикараны, Патанджали и ряда других предшественников Ишваракришны. Исходя из этого положения в перечне (который, однако, следует признать дефектным — имени Харити предшествует лакуна, см. прим. 24), он должен считаться предшественником двух других рассматриваемых нами мыслителей и тем более следующего за ними Варшаганьи, которого можно, видимо без риска, отнести к III—IV вв. (см. ниже). Эти соображения позволяют отнести Паурику примерно к I—II вв., т. е. раннекушанскому периоду индийской истории.

Паурике приписывается только одна доктрина, зато самой первостепенной важности. Исходя из его фрагмента, он в отличие от остальных учителей санкхьи и от «ортодоксального» учения признает, что первоначало мира Прадхана/Пракрити не единично, но множественно — в соответствии с множественностью Пуруши, и каждая из них создает для соответствующего субъекта тело и ментально-перцептивно-моторные способности, будучи в определенном смысле ответственна за «свой» агрегат в продолжении каждого индивидуального существования. Так его позиция понимается и в индологии[4].

Но она, на наш взгляд, нуждается в уточнении. А именно, из того же единственного фрагмента явствует, что Паурика различает как бы два уровня Первоначала, дифференцируя нечто вроде Прадханы в абсолютном смысле (с большой буквы) и прадханы в смысле локально-эмпирическом (с маленькой буквы). Первая ассоциируется с «телом могущества» (nāhathyasarīra), имеющим важные коннотации в брахманистско-индуистской литературе и означающим нечто вроде резервуара все-потенциальности, из коего могут черпаться любые феноменальные формы бытия. Вторая же, вероятно, и соотносится с каждым индивидуальным существованием, «обеспечивая» его телом и указанным ментально-перцептивно-моторным агрегатом. А потому, хотя составитель Ю (а вслед за ним и индологи) и считает его позицию несовместимой с учением о единичности Первоначала, нам представляется, что «диссидент» Паурика отошел от нормы «санкхьяиков все же не столь бесповоротно, как то кажется на первый взгляд. Видимо, в его модели космологии Прадхана (с большой буквы) соответствует Прадхане «нормальных» санкхьяиков или по крайней мере близка последней[5]. «Диссидент», однако, и притом реальный, состоит во введении в космос малых прадхан, соответствующих скорее значению тонкого тела. В результате Первоначало раздваивается на «первичный» и «вторичный» модусы, что для учения санкхьи, конечно, явление не совсем нормальное.

Первый путь к объяснению позиции Паурики — те аналогии из литературы, которые приводят в данном случае исследователи санкхьи. Так, известно, что средневековый джайнский философ Гунаратна (XV в.) в своей «Таттва-рахасья-дипике», комментарии к зна-

менитому компендиуму джайнов по основным даршанам «Шаддаршана-самуччае» Харибхадры (VII в.), замечает, что «древние санкхьяики» (maulikya-sāṇkhyāḥ) признавали в отличие от более поздних множество прадхан, сополагая каждую из них со «своим» субъектом. Эта формулировка очень точно соответствует содержанию фрагмента Паурики, но потому и непонятно из нее, идет ли речь о единомышленниках философа или о нем самом с его последователями. В последнем случае можно предположить, что он возглавил значительную «диссидентскую» школу, типологически соотносимую, к примеру, с ватсипутриями-пудгалавадинами в буддизме. Собственно же философскую модель мышления Паурики это свидетельство не раскрывает. Последнего не скажешь уже в связи с другой аналогией, очень остроумно предложенной ведущим современным санкхьеведом Дж. Ларсоном[6]. А именно он вспоминает о знаменитом диссиденте Мадхаве, жившем уже после Ишваракришны, где-то в V—VI вв., которого знаменитый буддийский логик Дигнага, возможно даже и лично его знавший, называет «разрушителем санкхьи»[7]. По свидетельству Дигнаги, этот философ ввел уже после канонизации важнейшего онтологического учения санкхьи о трех гунах (ноуменальные «реалии», — саттва, раджас, тамас, — модификациями коих выступают все феномены мира) также атомарные («квантовые») гуну-звук, гуну-форму, гуну-осязаемость, гуну-вкус, гуну-запах (пытаясь объяснить в русле мышления санкхьи многообразие перцептивных процессов), которые называет, — по отдельности, — «прадханы». Очевидно, что здесь налицо не только терминологическое сходство, но и параллели в самой логике мышления: в обоих случаях плюрализация первооснов бытия призвана объяснить множественность опытов в мире (опытов перцептивных — как у Мадхавы и опытов, если можно так выразиться, экзистенциальных — как у Паурики). Следовательно, исходя из этой ассоциации позиция Паурики обнаруживает своеобразный реализм, притом скорее в антично-средневековом, чем в новофилософском смысле слова: за феноменами опыта должны стоять «приватные» онтологические единицы, за множественностью в самих этих феноменах — множественные, атомарные онтологические реалии.

Таковы логические следствия аналогии между Паурикой и Мадхавой, предложенные в индологии. Но возможны и другие аналогии.

Известно, что в древнейшей версии учения санкхьи, которую вполне справедливо было бы назвать (ввиду отсутствия в этой версии ряда основополагающих компонентов учения — прежде всего трех гун) протосанкхьей и которая представлена в «Буддачарите» Ашвагхоши (I—II вв.), фигурирует мыслитель по имени Арада Калама (палийский вариант — Алара Калама), считавшийся первым наставником будущего Будды и живший, следовательно, учитывая новую датировку жизни Будды, обоснованную в школе Г. Бехерта, в VI—V вв. до н. э. По версии Ашвагхоши, в системе Арады:

«То, что рождается, стареет, закабаляется и умирает, должно познавать как "проявленное". "Непроявленное" же (avyakta) познается как противоположное тому» (XII. 22).

Рождаться, стареть, закабаляться и умирать может только индивид, а потому и то, что противоположно этому, также должно относиться к индивиду, быть индивидуальным, «приватным», и это обозначается как «непроявленное» — основная характеристика Прадханы. Следовательно, Первоначало уже в самой древней версии санкхьи «распространено», множественно. А если это так, то свидетельство Гунаратны о множественности прадхан как о доктрине «древних санкхьяиков» уже более конкретизируется и позволяет предположить, что и Паурика, воспринимавшийся своими современниками как «диссидент», на деле восстанавливал самые древние слои традиции санкхьи. Значит, он пытался соединить Прадхану как космическое Первоначало, с авьяктой как бытийным, «непроявленным» ядром индивида, которое и составило в его системе прадхану (с маленькой буквы).

Логику мышления Паурики можно реконструировать и из обстоятельств полемики санкхьи с ее оппонентами. Известно, что самые значительные блоки полемики в «Веданта-сутрах» (II—IV вв.) посвящены попытке ведантистов ниспровергнуть доктрину санкхьяиков о Прадхане как причине мира. Один из аргументов сутракарина веданты состоит в том, что Прадхана/Пракрити, которая как бы «заведена» на активность изначально, не может от нее устраниться, а потому никогда не наступит «освобождение» Пуруш (II. 2.4.6). Довод попадает в цель: по учению санкхьи «освобождение» субъекта (как и обеспечение его «вкушения» объектами) осуществляет Пракрити, а не он сам. Уязвимость позиции санкхьяиков связана, конечно, с атрибутированием «дизайнерской» деятельности, по определению лишенной сознания Пракрити. Но санкхьяики не могут отказаться от своего основного «догмата», а потому скорее должны пойти на плюрализацию самого своего Первоначала (разумеется, те из них, кто был склонен к «компромиссам с противниками»). «Веданта-сутры» уже систематизируют аргументацию ведантистов в реальных диспутах с их соперниками-санкхьяиками. В числе последних мог быть и Паурика (ср. разработку плюралистической концепции гун у Мадхавы под влиянием критики буддистов). В пользу этого предположения свидетельствует и сам его фрагмент, в котором обсуждаются именно такие «параметры» Прадханы и прадхан, как активность и устраненность от активности.

Наконец, на чисто логическом уровне доктрина Паурики может быть осмыслена из, казалось бы, прямо противоположной доктрины СК. Ишваракришна, настаивавший на множественности Пуруши в противоположность единичности Прадханы, приводит в пользу первого «догмата» такие доводы, как неодновременность рождений и смертей индивидов и неодинаковость их «инструментария», а также самих видов деятельности (ст. 18). Но это как раз те аргументы, которые лучше всего могли бы послужить делу плюрализации Прадханы (заметим, что они никак не убеждают во множественности Пуруши, так как относятся к тому, что, по определению, не есть Пуруша: ведантистам подобные факты никак не мешают отстаивать единство Атмана). Следовательно, аргументация Паурики не только «отвечает» самому менталитету «ортодоксальной» санкхьи (прямо

противореча ее «догматам»), но частично даже и восстанавливается из него. Круг парадоксализма в мышлении санкхьяиков замыкается, становясь почти «порочным».

2. Два других философа, которым посвящена настоящая публикация, были, бесспорно, современниками и одновременно непримиримыми и «взаимодополняющими» оппонентами: они предлагают альтернативные доктрины в большинстве случаев по одним и тем же проблемам, и в определенном смысле принятие тезисов Панчадхикараны означает отрицание тезисов Патанджали, и наоборот. Время их деятельности можно определить примерно как II—IV вв. Поскольку в списке Ю Панчадхикарана из них стоит первым[8], мы и отдали ему предпочтение в последовательности и перевода и изложения его положений (хотя в «совместных» фрагментах нередко первыми излагаются воззрения Патанджали).

А. Имя-прозвище Панчадхикараны (Pañcādhikarana = «Эксперт в пяти топиках») характеризует его как профессионального философа с определенной специализацией. О том же свидетельствует его определение как tāntrika (фр. 5), соответствующее традиции санкхьяиков означать свои тексты как tantra (ср. «Шашти-тантра», «Атреятантра» и т. д.). О Панчадхикаране сохранились предания и в значительно более поздней, средневековой литературе: его знают и «Нарешварапарикша» (в тексте его имя читается как Pañcāṅgādhikarana), и комментарий Падмапады на тантристский трактат «Прапанчасара-тантра» (VIII в.).

Прозвище «Эксперта в пяти топиках» оказалось не совсем случайным: при всей условности такого обозначения можно видеть, что 8 фрагментов Ю действительно сводятся фактически к 5 основным доктринам.

1) Панчадхикарана не претендует на пересмотр основополагающего положения санкхьи о единичности Прадханы, подобно Паурике, и заодно с большинством других учителей противостоит попытке некоторых санкхьяиков ввести какую-то новую первую ее эманацию, первичную по отношению к Великому (Махат), признавая по крайней мере на высшей стадии «нормальный» космогенез (фр. 1). Но это не мешает ему нарушить общепринятый порядок эманаций на последней стадии: если все согласны в том, что перцептивно-моторные способности (индрии) происходят от Эготизма (Аханкара), то он производит их от пяти материальных элементов (махабхуты): пространства, ветра, огня, воды и земли (фр. 2).

Подобная трактовка свойственна не санкхье, но ньяйе. Однако из этого не следует, что Панчадхикарана был пятой колонной альтернативной философской системы в дружных рядах санкхьяиков, хотя взаимообмен индийских философских направлений также не следует недооценивать. Учение об «элементарной» природе индрий отнюдь не чуждо древней санкхье, куда оно пришло и из более древних традиций. Очевидно, что Панчадхикарана отстаивал свою концепцию в дискуссиях с другими санкхьяиками аргументированно (об этом свидетельствует общепризнанность позиции его оппонентов), хотя его аргументация и не сохранилась. Скорее всего, она должна была центрироваться вокруг признания того, что индрии «рабо-

тают» с пятью объектами, происходящими от пяти стихий или относящимися к ним как к своему субстрату, и если индрии их «фиксируют», то должны быть однородными с ними.

2) Специфическая доктрина Панчадхикараны состояла в признании того, что «инструментарий», который, согласно Ишваракришне, состоит из 13 элементов (5 способностей восприятия + 5 моторных способностей + «интеллект» (буддхи), «чувство-я» (абхимана) + «ум» (манас)), включает всего 10 элементов. В этом вопросе он строгий редукционист: его прямой оппонент Патанджали признает больше (12) и то же следует сказать о последователях Варшаганьи (11).

Что означает эта редукция? Наиболее правдоподобный ответ на вопрос состоял бы в том, что Панчадхикарана признает в качестве «инструментария» только 10 индрий (5 способностей восприятия + 5 моторных способностей). Это частично подтверждается и тем, что его оппонент Патанджали признает 12 и одновременно «выключает» из числа независимых начал мира Эготизм (Аханкара) — см. ниже. Но из сказанного не следует, что Панчадхикарана «выключает» все три высших, ментальных способности из списка начал (недаром же редукционизм в этом отношении приписывается одному только Патанджали, а автор Ю готов фиксировать любую дивергенцию, особенно в таком важном для санкхьяиков предмете). Единственное реалистическое предположение, на наш взгляд, заключается в том, что Панчадхикарана в само понятие «инструментарий» вносит несколько иной смысл, чем и Ишваракришна и Патанджали, и, вероятнее всего, он и понимает термин karana в его буквальном значении: «инструментарий» как нечто механистически-операциональное (что в таком случае исключает из него ментальные начала).

3) Согласно Панчадхикаране, этот «инструментарий» есть нечто совершенно лишенное собственной активности: об этом свидетельствуют его характеристика как того, «на чем пишется», уподобление пустой деревне и высохшему руслу реки (фр. 3), а также отрицание возможности для него «превосхождения своей природы» от самого себя (фр. 4), ибо смысл обоих высказываний нам представляется единым.

По реконструкции авторитетнейшего индийского санкхьеведа П. Чакраварти, речь идет о том, что, будучи сами по себе совершенно «пустыми», способности, входящие в «инструментарий», получают от Прадханы/Пракрити мгновенный «приток» для реакции на любой внешний стимул (объект), попадающий в их сферу[9]. Это объяснение представляется нам бесспорным, и оно, как кажется, вполне подтверждает и предположение о том, что в группу «инструментария» входят только индрии — прежде всего способности восприятия как определяющий компонент группы.

4) Самостоятельной темой Панчадхикараны выступает и разработка концепции тонкого тела — как обеспечивающего «упорядоченность» ментально-перцептивно-моторных способностей и трансмиграцию (фр. 6). Текст соответствующего фрагмента достаточно прозрачен. Это тонкое тело перманентно по отношению к физическим телам, сопровождает их в продолжение каждого земного

существования от зачатия до разрушения и «меняет» их сообразно с делами, совершенными в прошлых рождениях.

Учение о тонком теле традиционно для санкхьи, а также для ряда других индийских течений (например, для веданты), и мы не видим принципиальных расхождений здесь Панчадхикараны и «ортодоксальной» санкхьи. И все же сам факт, что Ю подробно останавливается на этой концепции Панчадхикараны и что именно на него ссылается Падмапада в толковании на первую главу названного выше тантристского текста, в коей речь идет об эмбриологии, анатомии, физиологии и психологии, заставляет заподозрить элементы некоторой специфики. Так обращает на себя внимание некоторая совместимость малосовместимого: исходя из именования тонкого тела в качестве vaivarta, можно выявить моменты некоторой его «иллюзорности»[10], тогда как его вхождение в телесное лоно и «рост» вместе с телом привносит в него значительный физиологизм.

5) Самостоятельным и существенно важным вкладом в наследие санкхьи была предложенная Панчадхикараной классификация диспозиций сознания (бхавы), с которой соотносятся и приложенные к Ю мнемонические стихи (фр. 7). Согласно общему представлению санкхьи, судьба индивида зависит от того, какие основные потенции (4 положительных + 4 отрицательных) преобладают в его менталитете, точнее, локализуются в начале «интеллект» (буддхи). Специфика подхода Панчадхикараны заключается в распределении этих диспозиций сознания по двум родам («природное» и «производное»), которые далее делятся на соответственно три («одновременное-с-началом мира», «внутреннее» и «приобретаемое») и два («непосредственное» и «опосредованное») вида.

То, что мы можем разглядеть в классификации Панчадхикараны, свидетельствует о солидном системном анализе. Первый «природный» вид — «одновременное-с-началом мира» — как бы вне индивида и может, кажется, никому не принадлежать, будучи чем-то вроде авторефлексии Мирового разума (таковым здесь особенно наглядно предстает Великий — Махат). Два же других противостоят ему как возможные лишь при наличии индивидуального существования. В любом случае они не требуют, чтобы кто-то над ними «работал», что отделяет их от второго рода диспозиций сознания, где четко различаются «рефлексия» и другие способы «спасительной» деятельности. Судя по мнемоническим стихам, вокруг классификации Панчадхикараны расходились немалые волны, в санкхье появлялись опыты аналогичного типа. Возможно, последние указывают и на существование значительной школы около Панчадхикараны. Очевидно, что Ишваракришна лишь переструктурировал элементы его классификационной системы: «внутренние» диспозиции (sansiddhika) выводятся им из ячейки «природных» и замещают «одновременно-с-началом мира» в качестве первого рода всей трехчастной системы, тогда как «производные» переводятся в разряд «совершенств».

В. Главное, что следует иметь в виду в связи с Патанджали (Patañjali), так это то, что он был лишь «однофамильцем» великого грамматиста и составителя сутр йоги и не может быть отождествлен

ни с одним из них ни по характеру ссылок на него, ни по своим доктринам. На Патанджали ссылается Падмапада в том же пассаже своего комментария на «Прапанчасара-тантру» и в связи с тем же вопросом о трактовке тонкого тела.

Фрагменты Патанджали позволяют считать, что философ разрабатывал по крайней мере четыре топика.

1) В космологии Патанджали, солидаризируясь с Панчадхикараной, последователями Варшаганьи и большинством других санкхьяиков, признает, что первой эманацией Прадханы является именно Великий (Махат), в чем он противостоит вместе с ними течению, вводящему новое высшее начало (фр. 1). Однако он идет на пересмотр важнейшего положения всей традиции санкхьи, отрицая субстанциональность Эготизма (Аханкара) как следующей эманации и считая его лишь модусом Махата — как «идеи-Я» (фр. 1), и его «ревизия» однозначно отвергается в трактате Ишваракришны.

Логические предпосылки этого шага достаточно прозрачны: «примысливание-себя», или «идея-Я», действительно можно и не отделять от когнитивного акта как целого, ибо оно входит в него достаточно органично. В самом деле, функцию буддхи составляют (пользуясь классическим примером из литературы санкхьяиков) идеи: «Это — горшок», «Это — столб» и т. д., тогда как функцию абхиманы — «Я вижу горшок» и т. д.[11], и второе в определенном смысле имплицитно присутствует в первом, не требуя, таким образом, избыточного «умножения сущностей». То, что санкхьяики возводят между этими функциями «средостение», объясняется тем, что их космология дифференцирует макрокосмические корреляты и «интеллекта» и «примысливание-себя» в виде различения Махата и Аханкары. Патанджали же идет обратным путем, начиная, вероятно, рассуждение о соответствующих функциях на уровне индивидуального сознания и, проявляя последовательность, элиминирует дифференциацию и их макрокосмических коррелятов. Демарш Патанджали представляется логически оправданным и ввиду явного пересечения функций также «интеллекта» и «ума» (манас), которые достаточно трудно разграничивать даже на основании схоластической литературы комментаторов СК и тем более на рассматриваемой стадии развития санкхьи. Сказанное означает, что его «ограничительные» интонации находились в определенном противоречии с глубинными установками санкхьи (восходящими еще к древнейшим ее историческим слоям) на максимальную атомизацию и субстанциализацию начал индивидуального сознания, соответствующим «разложению» личностного единства индивида на составляющие, и были сравнительно легко преодолены «большинством голосов»[12].

2) Согласно Патанджали, система «инструментария» включает 12 элементов и, таким образом, четко противостоит минимализму Панчадхикараны, который настаивал, как мы знаем, на 10. Предложенное им количество явно соотносится с элиминацией Аханкары, и потому систему его «инструментария» можно без риска записать как: 5 способностей восприятия + 5 моторных способностей + «интеллект» + «ум». Это означает, что он в отличие от своего главного

оппонента однозначно соотносит систему «инструментария» с космогонической схемой.

3) В противоположность тому же оппоненту Патанджали отстаивает концепцию, согласно которой все «превосхождение своей природы» у «инструментария» осуществляется благодаря ему самому (фр. Панчадхикараны, 4). Это означает, что «интеллект», «ум» и пять способностей восприятия фиксируют соответствующие им объекты (а может быть, и кооперируются в едином когнитивном акте), черпая возможности для этого из собственного потенциала. Следовательно, они уже не «пусты» и не нуждаются в соответствующих «притоках» энергии из резервуара Пракрити.

4) Наконец, Патанджали принадлежит весьма оригинальная концепция тонкого тела, также прямо альтернативная той, что восходит к Панчадхикаране (фр. 5). Соответствующий фрагмент позволяет считать, что, во-первых, это тонкое тело выполняет функцию «обслуживания» способностей (индрии), которые оно каким-то образом направляет при каждом новом рождении в область «семени кармы» и обеспечивает возможность для «инструментария» исчерпать баланс добрых и не-добрых дел, содеянных в предыдущих существованиях, во-вторых, вместо одного тонкого тела предлагается их серия, количественно соответствующая физическим телам, следовательно, их число бесконечно (до достижения «освобождения» и соответственно прекращения сансары). Этой интерпретации учения Патанджали не противоречит и «отчет» Падмапады. Как видно из того же фрагмента, оно однозначно отвергается «ортодоксами» санкхьи, и Ю прямо цитирует стих Ишваракришны, в коем утверждается, что тонкое тело полагается «устойчивым», т. е. относительно непреходящим на фоне меняющихся внешнетелесных оболочек индивида.

Шаг, сделанный Патанджали, в русле традиции санкхьи можно назвать «революционным». При его трактовке тонкое тело максимально сближается, во всяком случае на онтологическом уровне, — с физическим, так как они количественно соответствуют друг другу, образуя две параллельные серии. П. Чакраварти пытается выяснить, какие же элементы могли входить в состав этого тонкого тела, и приходит к выводу о том, что индрии в него не входили, так как оно «посылает» их в «семя кармы», следовательно, должно быть от них отделено, то же относится и к «интеллекту» и «уму», так как оно устраняется как только «инструментарий» (в который они включаются наряду с индриями) достигает неба или ада[13]. Значит, единственный выход в предположении, что его составляют те «тонкие элементы», которые соответствуют экстрактам стихий или близки к танматрам (ноуменальные звук, форма и т. д.), хорошо известным Ишваракришне. Но можно заметить и то, что недоумения индийского санкхьеведа не вызывает другой вопрос, на который Патанджали также ответа не дает: а кто, собственно говоря, содевает те дела, благодаря которым «инструментарий» достигает неба или ада? Это не может быть Пуруша, так как он, по определению, не действует, не может быть также тонкое тело, ибо оно четко отделяется в тексте от этих действий, не может быть и сам «инструментарий», который и

есть именно «инструментарий», но не агент. Но здесь-то мы и подходим к основным логическим лакунам во всем мышлении санкхьи, которое, разложив личность на «составляющие», никак не может этого рассыпавшегося шалтай-балтая снова собрать.

С. Во фрагментах Панчадхикараны и Патанджали фигурируют еще несколько персонажей, которые также высказывались по параллельным топикам и находились, таким образом, в «философском поле» названных мыслителей.

В первом фрагменте Панчадхикараны появляются «некоторые», которые вводят новую эманацию между Прадханой и Махатом в виде начала, иерархически промежуточного между первым и вторым, которое характеризуется как «неопределимое по природе» (anirdeśya = svarūpa).

«Неопределимое» на то и «неопределимое», чтобы предостеречь истолкователей от спекуляций на его счет. Но одно мы бы все-таки предложили. Можно выявить какие-то ассоциации между ним и самим Первоначалом санкхьяиков, которое, как уже указывалось, именуется «непроявленное» (avyakta). Не близко ли это начало в этом случае к чему-то, наподобие той вторичной прадханы (как рода отдельных «эмпирических» прадхан), которую предлагал Паурика? Но, разумеется, это лишь один из способов решения загадки.

В одном из фрагментов Панчадхикараны действует Варшаганья (фр. 4). Это очень значительное лицо в истории санкхьи, которое называется в китайских источниках родоначальником 18 школ, жившим, мы уже знаем, в III—IV вв. Свидетельства о нем содержатся в той же Ю, но разбросаны также в «Йога-сутра-бхашье» Вьясы (VI—VII вв.), сочинениях Вачаспати Мишры (X или XI в.), а также у буддийских авторов[14] и могли бы стать предметом самостоятельной публикации. Здесь же для нас актуально то свидетельство о нем, согласно которому он предложил компромиссный, «срединный» способ решения вопроса об автономности функционирования «инструментария»: ему чужд максимализм и Панчадхикараны и Патанджали, и он пытается примирить их позиции, считая, что «инструментарий» фиксирует объекты в основном за счет «притока» из резервуара Пракрити, но в малой мере и за счет собственной энергии. Его позиция показалась созвучной и Ишваракришне, на что четко указывает Ю (фр. 8 Панчадхикараны).

От самого Варшаганьи следует отделять «последователей Варшаганьи» (Vārṣagaṇāḥ), или «свиту Варшаганьи», о которой сохранилось еще больше свидетельств, чем о ее философском родоначальнике. Вопрос о конкретных сходствах и отличиях доктрин «свиты Варшаганьи» от положений самого Варшаганьи еще не стал предметом специального исследования в индологии, но есть все основания считать, что речь идет о некотором континууме близких школ и даже «подшкол» санкхьи, действовавшем, вероятно, в IV—V вв., из которых в определенном смысле вышел и сам Ишваракришна[15]. В наших фрагментах эти философы фигурируют дважды. В первом случае они в числе тех, кто, наряду с большинством, считают, что именно Махат является первой эманацией Прадханы (фр. Панчадхикараны, 1), во втором предлагают компромиссный вариант в свя-

зи с количеством элементов «инструментария»: не 10, как у Панчадхикараны, не 12, как у Патанджали, но 11 (фр. Панчадхикараны, 5). Поскольку нигде не указано, что они отвергают хотя бы одну из принятых в санкхье космических эманаций, можно полагать, что они, как и Панчадхикарана, не соотносят «инструментарий» непосредственно с последними (в отличие от Патанджали).

Наконец, в последний фрагмент Патанджали вводится Виндхьявасин (Vindhyavāsin) (фр. 5). Это чрезвычайно колоритная фигура, философ, который, по китайским источникам, подверг ревизии всю предшествующую традицию санкхьи и полемизировал с учителем Васубандху, составив «золотое семидесятишье»[16]. Его репутация «ревизиониста» вполне подтверждается приписываемым ему тезисом, согласно которому рождение индивида означает манифестацию индрий (речь идет именно о манифестации, поскольку они «вездесущи») в «семени кармы», а смерть — прекращение этой манифестации, из чего следует вывод о ненужности тонкого тела как отдельного носителя их деятельности вообще. Таким образом, один из важнейших «догматов» санкхьи ликвидируется. Но было бы ошибочным считать концепцию Виндхьявасина полной инновацией. Составитель Ю очень резонно сближает ее с доктриной Патанджали по тому же вопросу. Так само понятие «семени кармы» заимствовано Виндхьявасином именно у этого учителя, да и сам его радикальный вывод — лишь логическое развитие положения Патанджали о серийности тонких тел, соответствующих грубым: если тонкое тело теряет свое основное онтологическое отличие от грубых, связанное с перманентностью (см. выше), то отсюда лишь один шаг до отказа от него вообще.

(2)

Наши компаративистские экскурсы в связи с фрагментами по всем названным философам санкхьи позволят различить параллели в связи, во-первых, с отдельными мыслительными моделями и интенциями этих философов, во-вторых, с системой их мировоззренческих взаимоотношений в целом.

1. Образ, предложенный у Панчадхикараны, согласно которому чувства уподобляются «тому, на чем пишется», обнаруживает параллель платоновскому уподоблению души «восковой дощечке», на которой остаются отпечатки виденного, слышанного и т. д. («Теэтет» 191 c—d). Однако сама концепция его значительно ближе концепции стоиков, у которых человеческое сознание представляет собой «чистую доску», заполняемую в процессе жизненного опыта образами и понятиями, а также Гоббса и Гассенди, у которых опыт наносит на эту «доску» свои знаки. Параллели достигают максимальной точности при сопоставлении с Локком, чье употребление термина tabula rasa в авторизованном латинском переводе «Опыта о человеческом разуме» (11, 1, § 2) обеспечило этому термину широкую известность в философии нового времени. Уподобления же Панчадхикараной «пустых» чувств опустошенной деревне и высохшему руслу реки сразу вызывают в памяти локковские английские коррелаты tabula rasa в виде empty cabinet и white paper (ср. 1, 2, § 15 и т. д.).

Что же касается Патанджали, то его установка на экономию космических начал, реализовавшаяся в редукции Аханкары до модуса Махата, обнаруживает типологические аналоги с «принципом бережливости» Оккама. Введение в действие «оккамовской бритвы» наличествует и у близкого Патанджали Виндхьявасина, который, развивая его идеи в связи с тонким телом, пришел к необходимости элиминировать его как «лишнюю сущность». Параллели уточняются в связи с тем, что Оккам применил свое оружие, в частности, к «интенциональным копиям», а также «видам» (species) и прочим началам своих оппонентов, которые выполняли у них функцию посредников между нематериальной душой и материальным миром, т. е. в каком-то смысле аналогов тонкого тела в традиции санкхьи и ряда других древнеиндийских направлений.

Приведенные параллели свидетельствуют о высоком уровне философствования древнеиндийских мыслителей, как бы предвосхищавших достижения своих европейских коллег эпохи средневековья и нового времени, и представляются нам чрезвычайно интересными, так как распространяются и на отдельные философемы, и на целые методологические установки.

Тем не менее эти параллели нуждаются и в некоторых ограничениях. Концепция tabula rasa в европейской традиции от стоиков до Локка работала в контексте критики концепции врожденных идей и оппозиции сенсуализма и рационализма, неизвестных ни Панчадхикаране, ни его оппонентам. С другой стороны, европейские сенсуалисты не мыслили «пустотность» чувств в контексте ее заполнения «притоками» Первоначала, вне которого нельзя понять рассуждение древнего санкхьяика. Что же касается «принципа бережливости», то при всех разительных аналогиях он вовсе не формулировался древними санкхьяиками в виде того методологического метаправила, которое было вполне научно эксплицировано Оккамом. Другое дело, что древнеиндийская традиция знала сами метаправила, но они разрабатывались к рассмотренному периоду индийской мысли не философами, но представителями других дисциплин — ритуаловедами и грамматистами[17].

2. Как мы отметили с самого начала, рассматриваемые здесь философы-санкхьяики развивали свои доктрины в контексте гносиса или эзотерической мистики. Следовательно, существенные и системные параллели уже заранее можно было бы ожидать при сопоставлении санкхьяиков с гностиками средиземноморскими, с гностицизмом II—III вв., прежде всего валентинианской ориентации. Эти ожидания с лихвой оправдались, и параллели умножились в своей точности при учете того, что интересующие нас мыслители действовали почти синхронно представителям гностицизма — в кушанскую эпоху. Эти параллели восстанавливаются прежде всего из пассажей знаменитого сочинения св. Иринея Лионского (II в.) «Пять книг против ересей» (I.1.1, I.11.1-5, I.12.1-3)[18], а также из таких сочинений, как «Панарион» св. Епифания (XXXII.1, XXXIII.1) или «Философумены» Ипполита Римского (VI.38) и т. д.

В центре работы обеих традиций, — и санкхьи, и гностицизма, — космология. Фундаментальные параллели связаны с тем, что составляет единство альтернативных школ и санкхьяиков и гностиков, и с тем, что образует их плюралистичность.

Общее, что объединяет все школы и санкхьяиков и гностиков, — это иерархический космогенез мировых начал, при котором каждые низшие «восходят» к каждым высшим. Но точные соответствия касаются и самого характера этого «восхождения»: высшие не творят низшие (обе традиции отстоят от библейско-христианской концепции творения бесконечно далеко), но именно эманируют в них, как раз, по точному слову св. Иринея, «не производя собственно чего-либо отдельного от себя»[19] (ср. учение санкхьи о причинности, по которому следствие уже пред-существует в своей причине и лишь манифестируется впоследствии). С этим связано и то, что система космических начал санкхьи может быть без особых оговорок описана как система зонов (в валентианском смысле слова). Наконец, налицо параллели и в самих высших зонах: безличностный аспект Прадханы в виде Непроявленного соответствует первому зону гностиков — Глубине (Bythos), ее «вечно-женственный» (ср. Evig-Veibliche) в виде Пракрити — частично Мысли (Ennonia)[20], а первый эманат, Махат — Мировому уму (Noys). Более того, само возведение начал к космическому супружеству мужского (Пуруша) и женского (Пракрити) первоначал вполне сопоставимо с гностическими парами (сизигии).

На фоне этого единства развертывается панорама самого цветущего плюрализма в обеих традициях, последователи которых расходятся, если снова воспользоваться словом св. Иринея, «и в сущности дела и в именах[21]. «В именах» явное расхождение санкхьяиков касательно того, что понимать под «инструментарием», находит аналогии в целом ряде гностических слово-дивергенций. Расхождения же «в сущности дела» представлены уже целой иерархией параллелей. Так в гностических генеалогиях космических начал наряду с персонифицированными мифологическими моделями представлены модели абстрактного типа. Так, в системе Епифания «недомыслимое, неизреченное, неименуемое» Первоначало/Единичность (Monotēs) в паре Единством (Enotēs) порождает Начало/Единицу (Monas), от которого происходят дальнейшие зоны, и восьмерица от Первоначала до Нерожденного представлена и в другой школе[22]. Хотя в санкхье подобные опыты более редки, точная параллель связана с той школой, которая, как мы помним, ввела между Прадханой и Махатом «неопределимое по природе» (anirdeśya-svarūpa). На уровне же персонифицированных, гипостазированных генеалогий плюралистические аналогии начинаются с того, что гностики расходятся по самым основным характеристикам Глубины — и здесь нельзя не вспомнить о Паурике, поставившем вопрос о самой единичности Прадханы. Далее, параллельны расхождения школ в самой иерархии этих гипостазированных начал. Так, согласно схеме Валентиана (функционально в традиции соответствующей «ортодоксальному» течению), восьмерица (ogdoas) представлена в последовательности: Глубина + Мысль, Ум + Истина, Слово + Жизнь,

Человек + Церковь, и из двух последних пар эманируют другие 22 зона (в том числе София-Премудрость). Но вот уже у Секунда София выносится за пределы царства зонов (Plḗrōma) и производится из «их плодов», у Птоломея Глубина вступает в сочетание не только с Мыслью, но и с Волей, а у некоторых иных Человек + Церковь ставится над Слово + Жизнь. Гипологические аналогии с элиминацией Аханкары у Патанджали и выведением чувств из первоэлементов у Панчадхикараны будут здесь наиболее точны. Наконец, гностики расходятся и в том, считать ли этот космогенез стадиальным, последовательным или одновременным, — и здесь аналогии представлены, хотя уже не в древней санкхье, но в более поздней, опирающейся, однако, на древние дивергенции.

Сказанное не означает, что разбираемые традиции идентичны и лишены специфики: подобное положение дел было бы и невозможным при наличии общих фундаментальных несходств историко-культурного порядка. Система зонов у средиземноморских гностиков более космоцентрична, чем у индийских, склонных к большему антропоморфизму. С другой стороны, средиземноморские гностики более последовательны в произведении и абстрактных и мифологических генеалогий (непосредственно вводя, в частности, схемы космических совокуплений, сизигий)[23]. Несмотря на сравнительную неразвитость генеалогических элементов абстрактного типа (см. выше), гностики санкхьи обнаруживают в своих дивергенциях больше собственно философской когерентности, и это связано, конечно, с тем, что они были философы, т. е. теоретики. Так, школы Панчадхикараны и Патанджали системно расходятся в таких материях, как: признание/непризнание прямых корреляций между «инструментарием» и космогонией, количество элементов «инструментария», признание его неавтономности/автономности и, наконец, интерпретация тонкого тела (как субстрата этого «инструментария»).

При всех этих различиях, так сказать, локального порядка дивергенции в обоих случаях связаны с важными общими духовными интенциями. Каждый гностик мыслит себя демиургом и гиерофантом им же созданного космоса, и для его амбиций смерти подобно признать аналогичные космосы своих соперников. Потому они считают себя обязанными расходиться друг с другом в самых частных вопросах, вплоть до вопроса о постепенности/одновременности эманирования зонов, «будто бы, — снова удачно замечает св. Ириней, — сами повивали при родах»[24]. При этом они готовы мириться с любыми логическими «пропусками» — даже если они настолько сильны в критической рефлексии, как Патанджали, весьма рано освоивший «оккамову бритву».

Самоочевидно, что предложенный здесь компаративистский абрис не претендовал на полноту, поскольку мы рассмотрели лишь отдельные направления санкхьи и гностиков валентианского направления. Но очевидно и то, что дальнейшие исследования индийской и средиземноморской эзотерических традиций чреваты самыми интересными и неожиданными компаративистскими находками.

[1] Автор настоящей статьи уже давно солидаризируется с теми культурологами, которые дифференцируют понятия «гностицизм» и «гносис». В соответствии с этим разграничением первый термин применяется к определенной группе систем II—III вв., хорошо известных из полемики с ними в раннехристианской литературе, тогда как второй соотносится со «знанием божественных тайн, предназначенных для элиты» (включая как эзотерические доктрины, так и эзотерическую сотериологию), коррелируемом с различными регионами, начиная с периодов, значительно предшествовавших II—III вв. Это концептуальное разграничение стало результатом фундаментальных компаративистских штудий (при сопоставлении гностицизма исторического с традициями Древнего мира — как эллинского, так и восточного, в том числе индийского) и получило нормативную формулировку уже в «Documento Finale» Коллоквиума по гностицизму в г. Мессине (1967). См: The Origins of Gnosticism. Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 April 1966. Testi e discussioni. Leiden, 1967. P. XX—XXII.

[2] Наследие рассматриваемых здесь философов частично затрагивалось фактически лишь в двух работах: *Chakravarti P.* Origin and Development of the Sankhya System of Thought. Calcutta, 1951; Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṅkhya, A Dualist Tradition in Indian Philosophy/Ed. by C. J. Larson, R. Sh. Bhattacharya. Princeton, 1987.

[3] Из монографий, специально посвященных изложению основ учения классической санкхьи, следует выделить: *Garbe R.* Die Sāṅkhya System. Eine Darstellung der indischen Rationalismus. Leipzig, 1894; *Keith A. B.* The Sānskya System. Calcutta, 1949 (2nd ed.); *Larson G. J.* Classical Sāṅkhya. Delhi etc., 1979 (2nd rev. ed.).

[4] См.: *Larson G. J.* Op. cit. P. 145.

[5] О полном тождестве здесь говорить было бы затруднительно, поскольку Прадхана у Паурики не может быть осмыслена вне своей системной оппозиции «малым» прадханам.

[6] Encyclopedia of Indian Philosophies. P. 129—130.

[7] Мадхаве специально посвящен небольшой раздел фундаментального исследования по классической санкхье Э. Соломон: *Solomon E.* The Commentaries of the Sāṅkhya Kārikā — A Study. Ahmedabad, 1974. P. 153—169.

[8] См. список предшественников Ишваракришны по Ю: Sanksepenatudvāv... hāritavāddhalikairstapaurikārsabhesvarapañcadhikaranapatañjalivarsaganyakaundinyamikadika ... Juktidipika, An ancient Commentary on the Sāṅkhya = Kārika of Isvarakrisna. P. 145.

[9] *Chakravarti P.* Op. cit. P. 181.

[10] Ср. обозначение в качестве vivarta-vāda причинной доктрины ведантистов, в которой акцентируется относительная ирреальность следствия (мира) — в контексте абсолютной реальности причины (Брахман).

[11] Сводка примеров, предлагаемых комментаторами для иллюстрации специфических функций «интеллекта» и примысливания-себя, представлена в: *Solomon E.* Op. cit. P. 53, 54.

[12] Эта важнейшая интенция мышления санкхьи отразилась уже в древнейшей ее версии, связанной с именем Арада Каламы. Здесь сама «неправильность» делает противоположное тому, что должно делаться, сама «самость» самоидентифицирует индивида, само «смешение» видит разное как одно и т. д. (Буддачарита XII. 25—32).

[13] *Chakravarti P.* Op. cit. P. 291.

[14] Данные по Варшаганье систематизированы (к сожалению, без последовательной дифференциации самого Варшаганьи и «свиты Варшаганьи» — см. ниже) Дж. Ларсоном: *Larson G. J.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Sankhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. P. 131-140.

[15] Ю знает целый набор родственных имен: Vāsaganya, Vārsaganah, Virsaganavira. Носитель первого из них иногда выделяется особо: Bhagavañ Varsaganya («Господин Варшаганья»). Эти имена вызвали разноречивые трактовки самых авторитетных исследователей. Э. Фраувалльнер считает, что собственное имя основателя учения Vrsagana, тогда как Varsaganya и Varsaganah должны означать его последователей. П. Чакраварти, например, считает, что Varsaganya и есть собственное имя учителя, Vrsaganavira означает «сын Варшаганьи», тогда как Varsagana и Varsaganah — «последователи Варшаганьи». Его раскладка принимается и Дж. Ларсоном. С ним солидаризируюсь и я. В связи с приведенными точками зрения см.: *Trauvallner E.* History of Indian Philosophy. Delhi etc., 1973. Vol. 1. P. 224;

Chakravarti P. Op. cit. P. 137—138; Encyclopedia of Indian Philosophies. Sankhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. P. 134.

[16] Данные по Виндхьявасину систематизированы (со ссылками на основные исследования) в: Encyclopedia of Indian Philosophies. Sankhya. P. 141-146.

[17] Речь идет о парибхашах (paribhasa — букв. «дискуссия вокруг текста»), которые управляют применением и интерпретацией частных правил работы ритуаловеда или языковеда. Самые древние «метаправила» представлены в специальном разделе, завершающем Шраута-сутру Баудхаяны (ок. VII в. до н. э.). В связи с древнейшими парибхашами см.: *Gondo J.* The Ritual Sutras. A History of Indian Literature 1. Wiesbaden, 1977. P. 197, 509-510.

[18] См. нормативное издание сочинения св. Иринея: Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses/Ed. W. W. Harvey. Cambridge, 1857. Vol. 1—2.

[19] *Ириней* I, 11. 3.

[20] О частичности аналогий в данном случае речь идет потому, что Пракрити включает в себя значительно больше, чем валентинианская «Мысль», будучи, как неоднократно подчеркивалось, резервуаром всех космических феноменов.

[21] *Ириней* I. 11. 1.

[22] См.: *Ириней* I. 11. 5.

[23] Следует, однако, заметить, что этот «дефицит» в эротической мифологичности частично компенсируется в шактистской космологии, основанной на космогоническом дуализме мужского и женственного начал, восходящем к паре Пуруша — Пракрити.

[24] *Ириней* I, 12. 3.

«ЮКТИДИПИКА» (VII—VIII вв.) О ДРЕВНИХ ФИЛОСОФАХ[1]

I. ПАУРИКА (141)

Возражение[2]. Сказанное: «Эта деятельность ради освобождения каждого Пуруши» (СК 56) — нерелевантно. Ввиду расхождения мнений учителей. «Для каждого Пуруши иная прадхана решает задачу [созидания] тела и прочего. Ведь когда их Прадхана, имеющая «тело могущества»[3], действует, остальные также [действуют], а когда устраняется от деятельности, остальные также [устраняются]» — так считает учитель санкхьяиков Паурика. Но как тогда непротиворечиво допустить [существование] одной [только] Пракрити?

Ответ. Это неверно — ввиду отсутствия на то валидного обоснования...

II. ПАНЧАДХИКАРАНА

(91)

Фр. 1. Так ввиду отрицания другой причины [все] это, [созданное] ради Пуруши, — разнообразные модификации Пракрити в виде [ее] проявлений: это установлено. Но теперь — расхождение мнений учителей. Некоторые полагают, что из Прадханы возникает иное начало неопределимой природы[4], а из него [уже] — Великий [Махат]. Согласно же Патанджали, Панчадхикаране и последователям Варшаганьи из Прадханы [непосредственно] возникает Великий [Махат]...