

Юрій Завгородній

ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ Й УЯВЛЕННЯ ПРО ЗВІЛЬНЕННЯ (МОКШУ) У «МАНАВА-ДГАРМА-ШАСТРИ»

Поняття звільнення (*mokṣa*¹) постає для індуїстської релігійно-філософської традиції одним із головних регулятивних принципів, кінцевою метою та найвищим сотеріологічним ідеалом. Завдяки дослідженням індологів воно стало унормованим і широковідомим не тільки в історико-філософській індології, але й у багатьох соціальних і гуманітарних науках (релігієзнавстві, історії, соціології, політології тощо), увійшовши до багатьох підручників, довідників і енциклопедій. Наприклад, видатний історик індійської філософії Сарвепаллі Радгакрішнан висловив таку думку: «Кожна система філософії – це *мокша-шастра*, яка вчить шляху звільнення від *сансари* або залежності від часу» [Radhakrishnan 1960: 21].

Безпосереднє осмислення проблеми звільнення було тематизовано в індологічному середовищі вже наприкінці XIX ст. [Datta 1888]. Відтоді інтерес до неї не зникає, залишаючись одним із ключових².

Але й досі уявлення про мокшу не були проаналізовані в усіх важливих індуїстських текстах. Це стосується й «Манава-дгарма-шастри» – одного з ключових правових текстів індуїзму³. Про те, що проблема звільнення у даному тексті ще не досліджувалася, свідчать як авторитетні дослідження пам'ятки, так і її видання [див.: Ма-

© Ю. Завгородній, 2017

¹ Див. також *mukti*, *kaivalya*, *nirvāṇa*, *parama pada* та ін.

² Якщо казати про спеціальні дослідження, присвячені проблемі звільнення від другої половини XX ст., то увага дослідників спрямована на розуміння звільнення відомими індуїстськими філософами, насамперед представниками шести астика даршан: адвайта-веданти, меншою мірою інших підшкіл веданти, санх'ї, йоги [Oberhammer 1994; Fort 1998; Sharma 1999; Burley 2004; Framarin 2009; Betty 2010]. Тобто в поле зору потрапляють елітарні інтерпретації індійських мислителів, у своїй більшості розраховані на обмежене коло їхніх послідовників. Також дослідники аналізують проблему звільнення, представлену в упанішадах [Fort 1994; Пахомов 2011] і «Магабгараті» [Смирнов 1968], звертаються до аналізу значення мокші як одного з ключових понять індійської філософії, у результаті чого можуть навіть виникати міжнародні дискусії [Ingalls 1957; Buitenen Van 1957; Potter 1958; White 1959-1960; Prasad 1971; Bhatt 1976; Klostermaier 1985; Krishan 1988]. Проте в більшості випадків корпус залучених до аналізу текстів індійської філософії залишається сталим (серед винятків: [Lad 1967; Valiaveetil 1980; Fort, Mummie 1996; Slaje 2000]) і нефілософські трактати доволі часто опиняються поза дослідницькою увагою.

³ Натомість відомо кілька спроб, коли зміст «Манава-дгарма-шастри» аналізувався в історико-філософському ключі. Одна з них належить вже згаданому С. Радгакрішнану [Radhakrishnan 1948: 515-518].

ni 1989; Banerji 1999; Jolly 1887; Bühler 1993; Burnell 1995; Bhattacharyya 1996; Olivelle 2005; Ильин 1992; Kane 1990; 1975; 1953; 1977].

У нашій статті ми пропонуємо зосередитися на тому, як розумілася мокша в «Манав-дгарма-шастрі». При цьому ми спираємося на культурологічний підхід в історико-філософських дослідженнях, запропонований відомим вітчизняним істориком філософії Віленом Горським [Горський 2001]. Тобто «Манав-дгарма-шастра» розглядається нами як текст не філософський, але такий, що містить філософськи значущі ідеї.

Статус «Манав-дгарма-шастри» в індійській традиції, хронологія пам'ятки. Проблематика звільнення в індійських філософських текстах до перших століть н.е.

«Манав-дгарма-шастра» (вона ж «Ману-смориті», «Ману-самгіта» і «Закони Ману») – одна з найавторитетніших дгарма-шастр, тобто не філософський, а релігійно-правовий нормативний текст традиційної індійської культури, який містить основні заповіді (моделі поведінки, дгарми) *sanātana dharma* (тобто традиції індуїзму) для різних двічінароджених верств (варн) суспільства: як неписьменних індійців, так і освічених пандитів. Ще у недалекому минулому, до здобуття Індією незалежності та прийняття Конституції, «Манав-дгарма-шастра» користувалася в цій країні неабияким авторитетом. У будь-якому випадку репрезентативність «Ману-самгіти» для індійської культури достатньо висока. А це означає, що її читали й дотримувалися на практиці значно більше людей, ніж це стосувалося текстів індійських філософів.

Водночас високим статусом «Ману-самгіта» користувалася й у філософському середовищі. Про це, наприклад, свідчить висловлювання Шридгари (XI ст.), представника ньяя-даршани, наведені ним у його класичному коментарі на базовий текст вайшешики «Падартха-дгарма-санграга» Прашастапади (VI ст.). Торкаючись визначення дгарми, Шридгара будує свій виклад у вигляді діалогу представника вайшешики з опонентом. Вайшешик відповідає на питання опонента, звідки можна дізнатися про засоби здійснення дгарми, якщо вона не сприймається органами почуттів, звертаючись до однієї з праман, тобто шабди. З його відповіді стає зрозуміло, що шабдою для нього виступають шруті (тексти Вед) і смриті. Серед останніх він називає тільки «Закони Ману»: «Шруті – це Веди, які вчать напам'ять зі слів учителя під час виконання відповідних обрядів, але ніколи не записуються і не вивчаються [з книг]; Смриті – це “Закони Ману” й інші книги» [Прашастапада 2005: 345]. Дуже прикметно, що серед смриті не згадуються ні «Магабгарата», ні «Рамаяна», ні пурани. Очевидно, що Шридгара звертається до смриті у вузькому розумінні.

Дискусійним серед індологів залишається важливе питання хронології «Манав-дгарма-шастри». Імовірно, що текст, згідно з індійською традицією, тривалий час існував в усній формі, аж поки був записаний. Якщо підсумувати відомі нам точки зору щодо часу виникнення «Ману-смориті», то більшість авторів погоджується, що цей текст вже існував в останні століття до н.е. – перші століття н.е. [див.: Radhakrishnan 1948; Ильин 1992; Olivelle 1993; Sastri 1998; Mehta 2013].

На той час філософія в Індії, виникнувши в середині I тис. до н.е., налічувала не одне століття. Проблематика граничного звільнення, яка з'являється у Ведах (у першу чергу в упанішадах)⁴, а згодом у «Магабгараті» (насамперед у Бхагавадгіті, а та-

⁴ Слід зауважити, що похідні слова від кореня тис у мукх'я упанішадах у потрібному нам контексті зустрічаються нечасто [Radhakrishnan 1953; Jacob 1963; Пахомов 2011].

кож у «Мокшадгармі»), тобто сакральних та епічних текстах, а також у проповідях лідерів адживіків, Будди і Магавіри, у поле зору розгорнутої рефлексії ключових філософських шкіл потрапляє повільно. Нечисленні філософські трактати, синхронні «Манава-дгарма-шастрі» (а це корінні сутри веданти, вайшешики та ньяї), про мокшу згадують у край лаконічно й, головне, не пояснюють, хто й за яких обставин може її досягнути. Переважна ж більшість відомих нам давніх індійських (індуїстських) філософських текстів була написана вже значно пізніше за існування «Ману-смориті», починаючи від другої половини першого тисячоліття н.е.

Щоби зрозуміти, як мокша була представлена в синхронних «Манава-дгарма-шастрі» філософських текстах, звернемося до корінних сутр⁵. Принагідно зауважимо, що сутрам жанрово властива гранична лаконічність. Також залучимо й головні коментарі корінних сутр, аби зрозуміти, чи коментують вони ті сутри, в яких мовиться про звільнення, і чи трапляються в них посилання на ті шлоки «Ману-смориті», які також присвячені звільненню.

«Брагма-сутри» – перший текст веданти, створений, на думку авторитетних дослідників цієї традиції, між V ст. до н.е. і II ст. н.е. [Radhakrishnan 1960: 22; Nakamura 1990: 407]. Хоча в «Брагма-сутрах» поняття мокша й зустрічається, проте вкрай рідко. Наведемо два найпоказовіших випадки, спираючись на видання «Брагма-сутр», підготовлене С. Радгакрішнаном, яке містить транслітерований оригінальний текст:

«III. 4. 52. *Evam mukti-phalāniyamas tad-avasthāvadhṛteḥ tad-avasthāvadhṛteḥ*» [Radhakrishnan 1960: 523].

«Дійсно, звільнення – це плід, який не має (певного) правила, про цей стан так почуто, про цей стан так почуто (тобто з текстів шруті)».

«IV. 4. 2. *Muktaḥ pratijñānāt*» [ibid. 1960: 553].

«Звільнений згідно обіцяння (тобто текстів шруті)».

Ключові коментарі цих двох фрагментів «Брагма-сутр», виконані Шанкарою (VIII–IX ст.) і Рамануджою (XII ст.), не містять посилань на «Ману-самгіту». Натомість у Шанкари зустрічається п'ять цитат із Бригадараньяка-, одна – з Чхандог'я- і одна – з Мундака-упанішади в коментарі на III. 4. 52. [Thibaut 1994: 329-330] і три цитати з Чхандог'я-упанішади в коментарі на IV. 4. 2. [ibid. 1994: 406-407]. Рамануджа тільки один раз цитує Чхандог'я-упанішаду⁶ в коментарі на IV. 4. 2. [Thibaut 1996: 756-757].

У «Вайшешика-сутрах», базовому тексті вайшешика-даршани, який датується періодом між V ст. до н.е. – першими століттями н.е. [Bhatt 1997: 132; Potter 2006: 627]⁷, мокша вживається по одному разу у двох сутрах (218 і 259) і також вкрай стисло [Kaṇāda 2003: 80, 87]. Наприклад, у 259 сутрі читаємо такий виклад:

आत्मकर्मसु मोक्षो वयाख्यातः [Kaṇāda 2003: 87].

«Мокша пояснена [по відношенню] до своїх дій».

⁵ Знайти похідні слова від кореня *muc* у «Йога-сутрах» і «Міманса-сутрах» не вдалося. Враховуючи, що корінні «Санкх'я-сутри» не збереглися, виходить, що мокша зустрічається тільки у корінних сутрах трьох із шести астика даршан.

⁶ Прикметно, що дана цитата Рамануджі повністю збігається з наведеною цитатою Шанкари. В обох випадках це Чхандог'я-упанішада VIII. 7. 1.

⁷ У датуванні текстів індійської філософії зазвичай мають місце два підходи: той, що удавнює датування, і той, що осучаснює. Першого дотримуються індійські дослідники, другого – європейські та американські.

Ключовий коментар «Вайшешика-сутр», «Падартха-дгарма-санграга» Прашастопади, не містить жодних посилань на «Манав-дгарму-шастру».

У «Нья-сутрах», корінному тексті нья-даршани, який орієнтовно датується періодом між VI до н. е. і II ст. н.е. [Potter 1995: 4; Bhatt 1997: 132], один раз зустрічається (ві)мокша (vimokṣa, I. 1. 22) і чотири рази її менш відомий еквівалент апаварга (apavarga⁸, I. 1. 2, 9, 22; IV. 1. 59). Мокша потрапляє до предметів знання разом з атманом, тілом, індріями. Прикметно, що в одній зі згаданих сутр мокша фігурує разом із апаваргою, завдяки чому з'являється одне з рідкісних визначень звільнення, яке містить два сотеріологічних поняття:

I. 1. 22. तदत्यन्तविमोक्षः “अपवर्गः” [Gotama 1913: 7].

«Остаточна вімокша від того – апаварга»⁹.

У ключовому коментарі «Нья-сутр» «Нья-бгаш'я» Ватсьяяни (IV-V ст.) коментар на дану сутру, хоча він і розлогий і побудований як дискусія з представником веданти, не містить жодних посилань на будь-який текст. Не містить «Нья-бгаш'я» в цілому й жодних посилань на «Ману-смориті».

Для нас принципово важливим є те, що «Манав-дгарма-шастра» функціонувала задовго до появи багатьох перших філософських трактатів, які почали здійснювати рефлексію над проблематикою мокші, а в синхронних їй філософських текстах звернення до мокші вкрай лаконічне.

Тобто, саме виклад «Ману-смориті» тривалий час впливав на індійське суспільство, формуючи його розуміння і ставлення не тільки до інших засад, а й до мокші. Тому можна припустити, що розуміння проблеми звільнення, представлене у «Манав-дгарма-шастрі», формувалося не під впливом наявних філософських трактатів, а навпаки, поставало підґрунтям для розробки сотеріологічної й іморталогічної проблематики.

Звільнення у «Манав-дгарма-шастрі»: шостий та інші одинадцять розділів

Зробивши необхідні вступні пояснення, перейдемо безпосередньо до того, як представлена мокша у «Манав-дгарма-шастрі». У самому тексті нам вдалося виявити похідні варіанти слів від дієслівного кореня тус ($\sqrt{\text{тус}}$)¹⁰ у шести розділах: II, IV, VI, VIII, IX та XI.

У II, IV і IX розділах необхідна для дослідження лексика вживається по 1 разу (II. 79, IV. 181, IX. 249), у VIII розділі – 2 рази (VIII. 316, 414), у VI – 8 (VI. 35, 36, 37, 40, 44, 58, 78, 81), а в XI – 13 разів (XI. 80, 81, 83, 91, 195, 228, 229, 230, 231, 233, 252, 259, 263). Сукупно слова з коренем тус у «Манав-дгарма-шастрі» зустрічаються 26 разів.

⁸ Apavarga – «звільнення душі від тілесного існування, звільнення від подальшого перевтілення, остаточне блаженство» [Monier-Williams 1899: 2].

⁹ Ще можливий варіант перекладу: «Та остаточна вімокша – апаварга». В обох випадках перекладу під звільненням розуміється звільнення від страждань сансари.

¹⁰ Слова niḥ-śreyasa, amṛta, nirvaṇa й інші, які також належать до кола сотеріологічної лексики (див. «Амара-коша», словник 5-7 ст. [Sathaye 2016]) і присутні в «Манав-дгарма-шастрі» (напр., XII. 82-83, 85, 104) [див. Kane 1977: 1459], у даному дослідженні не аналізуються.

Випадки вживання слів, похідних від дієслівного кореня muc¹¹, у «Манава-дгарма-шастрі»							
Розділ	II	IV	VI	VIII	IX	XI	Сумарно вжито разів
Слово							
1. मुच्यते pass., m., sing., mucyate, «звільнюється»	7 9					80, 91, 195, 228, 229, 230, 252, 259	9
2. प्रमुच्यते, pass., m., sing., pramucyate, «звільнюється»		181				231, 263	3
3. मोक्ष, n., m., sing., mokṣa, «звільнення»			मोक्षे (mokṣe, loc., sing., «у звільненні») 35, 36 मोक्षम् (mokṣam, acc., sing., «звільнення») 37		मोक्षणे (mokṣaṇe, loc., sing., «у звільненні») 249		4
4. विमुक्त, p.p.p., m., sing., vimukta, «звільнений»			विमुक्तस्य (vimuktasya, gen., sing., «звільненого») 40				1
5. मुक्त, p.p.p., m., sing., mukta, «звільнений»			मुक्तस्य (muktasya, «звільненого») – 44, मुक्तः («звільнений»), 58				2
6. निर्मुक्तः, p.p.p., m., sing., nirmuktaḥ, «звільнений»			81				1
7. विमुच्यते, pass., m., sing., vimucyate, «звільняється»			78	316, 414		81, 83, 233	6
Сумарно вжито слів	1	1	8	2	1	13	26

¹¹ Для дослідження й перекладу було використане видання Юлія Джолі, яке містить оригінальний санскритський текст «Манава-дгарма-шастрі» [Jolly 1887].

Таблиця, зокрема, демонструє префіксально-суфіксальні варіанти словотворення дієприкметників залежного стану минулого часу (*vimukta*, *nirmukta*), іменників (*mokṣaṇa*), дієслів пасивного стану (*vimucyate*, *pramucyate*) від дієслівного кореня *muc*. Чи вкладався якийсь додатковий сенс під час утворення нових слів, окрім мовної співзвучності, відповіді складно [див.: Neimann 1951].

Якщо проаналізувати вживання усіх двадцяти шести випадків похідних від дієслівного кореня *muc* слів, то ми побачимо суттєву різницю, існуючу між розділами. Значення слів, що зустрічаються в розділах II, IV, VIII, IX і XI, істотно відрізняються від наявних у розділі VI. Можна навіть казати про існуюче між ними смислове протистояння або про принципово різні контекстуальні сфери вживання.

Так, у більшості випадків похідні слова від кореня *muc* у розділах II, IV, VIII, IX і XI вживаються у контексті, пов'язаному зі звільненням від гріха (II. 79; IV. 181; XI. 91, 195, 228, 230-231, 233, 252, 263), адгарми (IX. 249, XI. 229), провини (VIII. 316; XI. 80, 81, 83), варнових обов'язків (VIII. 414) і злочинів (XI. 259). І хоча вони відображають різні ситуації, усі шлоки об'єднує один украй важливий спільний компонент. Це – турбота про світ сансари, спрямованість на його поліпшення та повноцінне облаштування у ньому людини.

Натомість, у шостому розділі ситуація істотно відрізняється. Мокша, про яку тут ідеться, вже не розчинена остаточно у різних зрізах/проявах сансари (побутових, етичних, правових, суспільних та інших), навіть не намагається її поліпшити, а навпаки, їй протистоїть, від неї спрямована. Виклад звільнення у шостому розділі повністю підпорядкований сотеріологічній перспективі.

Попри те, що термін «мокша» найчастіше згадується в «Манав-дгарма-шастрі» в одинадцятим (див. таблицю), а не у шостому розділі, саме в останньому зустрічається найзмістовніший з філософської точки зору виклад звільнення у восьми шлоках з наявних дев'яноста семи у розділі: VI. 35, 36, 37, 40, 44, 58, 78, 81¹².

Вже з перших шлок шостого розділу зрозуміло, що його присвячено тим представникам двічінароджених, хто, завершивши другий життєвий етап з чотирьох наявних у варна-ашрама-дгармі, тобто після григастхи або ж домогосподаря, стає ванапрастхою або ж лісовим відлюдником. Але поступово увага зосереджується довкола аскетів (*yati*), які представляють санньясу, останню ашраму.

Зосередимося на аналізі змісту вищезгаданих восьми шлок шостого розділу. Для цього пропонуємо їхній переклад і відповідний коментар.

Перші три шлоки VI. 35, 36 і 37 становлять своєрідний вступ до викладу в наступних п'яти шлоках. Їхній зміст зосереджений довкола наголосу на дотриманні базових цінностей традиційної індійської культури.

«VI. 35. Трьох боргів позбувшись, бажано на мокші думку зупинити; той, хто служить мокші, не позбувшись [цих трьох боргів], рухається вниз»¹³.

Під трьома боргами слід розуміти вшанування ришів через вивчення Вед, предків через народження дітей, у першу чергу хлопчиків, і богів через виконання ведійських ритуалів. У наступній шлоці про три борги мовиться докладніше.

¹² Георг Бюлер пропонує такий переклад похідних слів від кореня *muc* для шлок шостого розділу [Bühler 1993]: «final liberation» (35, 36, 37, 58), «freed» (40, 78, 81) та «liberation» (44).

¹³ Патрик Олівел у цій і в двох наступних шлоках перекладає слово «*mokṣa*» у незвичний спосіб, як «renunciation», тобто «зречення» [Olivelle 2005: 150].

Як бачимо, виклад у шлоці розпочинається не з протиставлення трансцендентної мети поцейбічним обов'язкам або навпаки. Тим самим усувається можливий конфлікт між двома сферами людського буття. Натомість відбувається чітке підпорядкування прагнення трансцендентного виконанню встановлених приписів, спрямованих на належне облаштування життя в проявленому світі. Це означає, що безпосереднє прагнення мокші в будь-якому віці веде не до її досягнення, а, навпаки, до ще більшої деградації й занепаду. Спочатку людина має пройти необхідну соціалізацію.

Очевидно, що під «рухом донизу» може розумітися протилежний рух від вищих цінностей давньоіндійської традиції, включно з досягненням мокші, тобто подальше збільшення прив'язаності, а відтак і залежності від сансари.

Наголос на властивій для традиційної індійської думки й культури поетапності зберігається у двох наступних шлоках.

«VI. 36. Навчившись, як прийнято Ведами, народивши синів, як приписано дгармою, та ублаживши божеств посильно офірами, на мокші бажано зупинитися».

Ця шлока розвиває настанову попередньої. У ній називаються всі три борги, раніше згадані лише побіжно.

«VI. 37. Двічінароджений, не вивчивши Веди, не народивши нащадків, не ушанувавши божеств офірами, бажуючий мокші, рухається донизу».

Дана шлока завершує настанови дотримуватися поетапності, властиві традиційній культурі.

Розгляд змісту трьох шлок разом, а не кожної окремо, дає можливість побачити специфіку викладу, властиву цьому своєрідному вступові до уявлень (вчення?) про мокшу.

Так, 35 шлока містить позитивний і водночас негативний стислий виклад настанов, розлогіше представлених у двох наступних шлоках. Тобто структурно у 35 шлоці ми зустрічаємо одночасний, хоч і вкрай стислий виклад, побудований на А і ~А, тоді, як у 36 шлоці – тільки на А, а у 37 шлоці – тільки на ~А.

Зміст 36 та 37 шлок викладається фактично дзеркально, але з протилежним значенням. Якщо 36 шлока містить позитивний імперативний виклад із дотримання необхідних традиційних настанов, то у 37 шлоці цей же виклад подається від зворотного. Проте і в 36, і в 37 шлоці прагнення мокші однозначно підпорядковується виконанню інших підготовчих(?) традиційних практик.

Зміст 37 шлоки підсумовує зміст двох попередніх, структурно слідуючи за 36 (у більшій мірі) і за 35 (у меншій мірі). На відміну від 35 і 36 шлок, виклад 37-ї розпочинається зі слова «двічінароджений» (двіджа), яке підкреслює, що «Ману-смориті», а отже й мокша, адресовані тільки представникам чоловічої статі перших трьох варн.

Зі змісту перших трьох шлок випливає, що досягнення звільнення виявляється не виключно аскетичним і теологічним ідеалом, не довільною справою людини у будь-якому віці, а кінцевою метою її життя. Щоб зосередитись на мокші, необхідно не стати відлюдником якомога раніше, порвавши максимально будь-які зв'язки зі світом сансари, та віддаючи весь свій час йозі і споглядальним практикам. Навпаки, «Ману-смориті» закликає людину не поспішати мінімізувати свої соціальні контакти, а спочатку навчитися виконувати встановлені соціальні обов'язки. І тільки після їхнього

належного опанування й виконання, досягнувши певного віку, людина може приступити до зосередження на єдиному й головному об'єкті своєї уваги – мокші.

Те, що у зазначених шлоках мокша згадується у зв'язку з трьома боргами, вводить її у ще один контекст, властивий індійській традиційній культурі. Наразі, це приналежність до «загальнокультурної нумерологічної парадигми 3+1» [Шохин 2001: 389], якою оперує давньоіндійська релігійно-філософська думка. Четвериця належить до базових індійських структурованих утворень. Це – чотири Веди й чотири шари кожної з Вед, чотири варни, чотири ашрами, а також чатурварга (букв. «чотири класи, категорії, розряди»). Нас цікавитиме чатурварга, тобто чотири життєві принципи або ж чотири блага, які становили мету двічінароджених у традиційній Індії, пуруша-артху, і складались із дгарми, артхи, ками й мокші¹⁴.

Як у шлоках VI. 35-37, так і в чатурварзі¹⁵, мокша додається до трьох інших складових. І, як три борги, так і складові триварги цілком підпорядковані мокші як цілі проявленого й відносного земного порядку, вищій трансцендентній меті абсолютного порядку.

Хоча серед дослідників побутує думка, що у «Законах Ману» «мовиться тільки про перші три задачі людини», і в даному тексті тільки «робиться спроба гармонізувати всі три людські задачі» [Шохин 1997: 125], проте наведені шлоки чітко демонструють наявність і четвертої задачі. Але при цьому згадуються три борги, а не триварга. Цілком можливо, що всі складові чатурварги таки не зустрічаються у «Манавадрама-шастрі» в одному конкретному місці, тобто в одній шлоці¹⁶.

Близькими до щойно висловлених є міркування Вражандра Мехти, висловлені у книзі «Засновники індійської політичної думки. Інтерпретація (від Ману до сьогодення)». Свій виклад автор розпочинає з розділу «Космічне бачення: Ману», в якому зупиняється і на питанні мокші [Mehta 2013: 23-39]. Спираючись на «Ману-смирті», він пише про те, що Ману радить двічінародженим неупереджено дотримуватися зобов'язань конкретно взятого життєвого етапу й у своїх повсякденних справах невинно прагнути заробляти духовні заслуги. Роблячи так, двічінароджений встановлює міцні зв'язки з божественним порядком і досягає мокші. У результаті, він може стати в цьому світі справжнім Богом. Мехта підкреслює, що «не існує жодної суперечності між «мокшею» і «дгармою», оскільки в обох випадках має місце один головний принцип – життєзабезпечення космічного процесу. Дгарма важлива тому, що дозволяє людям підтримувати й розвивати світ у напрямку трансцендентного, природним чином приводячи до мокші» [ibid. 34-35]. Згодом він додає, що «не слід намагатися досягти мокші, не здобувши трьох інших цілей (дгарми, артхи й ками); належить постійно дотримуватися (шляху) мокші без відкидання трьох інших. Це є (золотою) серединою всіх релігій» [ibid. 78].

«VI. 40. Оскільки двічінароджений не викликає навіть на мить страху в живих істот, [то й] йому, звільненому від тіла, не загрожує анізвідки небезпека»¹⁷.

Ця шлока стисло окреслює специфіку стану, набутого звільненою особою через одну з найпоширеніших вад профанного людського буття – інстинкт самозбережен-

¹⁴ Також є підстави виділяти таку загальнокультурну індійську нумерологічну парадигму як п'ятериця (4+1).

¹⁵ Без мокші чатурварга перетворюється на триваргу.

¹⁶ Триварга, наприклад, зустрічається у другому розділі (II. 224).

¹⁷ П. Олівел перекладає «muktasya» як «freed from his body» [Olivelle 2005: 150].

ня, який виявляється через страх і необхідність дбати за власну безпеку. Виявляється, що звільнений перебуває поза полем дії страху як такого. Також ми можемо припустити, що у шлоці йдеться про звільненого за життя (дживан-мукті, а не відега-мукті). Отже, у даному випадку підкреслюється, що за життя людина є звільненою від потреб тіла, а не від самого тіла. Наступна шлока розвиває й закріплює висунуте припущення.

«VI. 44. Чаша для подаянь, коріння дерева, лахміття, самотність і рівне [ставлення до всього] – це ознаки звільненого»¹⁸.

У шлоці перераховуються не тільки зовнішні (перші чотири), але й внутрішні (остання п'ята) ознаки звільненої людини, ідеального аскета-відлюдника. Водночас підтверджується припущення, висунуте під час розгляду попередньої шлоки, що у тексті мовиться про звільненого за життя.

«VI. 58. Вшанованих надбань потрібно уникати повністю; вшанованими надбаннями аскет, навіть звільнений, зв'язується»¹⁹.

Очевидно, що у шлоці наголошується на важливості й для аскета, і для звільненого такої звичайної в індійській аскетичній культурі настанови, як відсторонення від усього мирського. Зауважимо, що з тексту цієї й інших шлок випливає, що не будь-який аскет є звільненим, але звільнений є аскетом. Також у шлоці вочевидь наголошується, що марнославство – один із найважчих тягарів світу сансари, який непомітно та водночас потужно заважає людині (навіть звільненому й аскетові) досягнути найвищого ідеалу. Але дивує та обставина, що марнославство може загрожувати навіть звільненому за життя аскетові.

«VI. 78. Як дерево залишає берег річки, а птах дерево, так і той, хто залишає це тіло, від страждань/небезпек, [спричинених] хижаком/крокодиллом, звільняється»²⁰.

¹⁸ П. Олівел пропонує такий переклад: «A bowl, the foot of tree, a ragged piece of cloth, a solitary life, and equanimity towards all – these are the marks of a renouncer» [Olivelle 2005: 150]. Тобто, він повертається до варіанту зречення, як і у трьох попередніх шлоках (35, 36 і 37). У коментарі на цю шлоку Олівел додає: «<...> although the term *mukta* means literally “a liberated man”, it is used here in the same way as *mokṣa* (see 1.114n) to refer to a wandering ascetic. Bühler’s “one who has attained liberation” and Doniger’s “one who is Freed” are, I think, overly literal (підкреслено мною – Ю.З.). The discussion here is about asceticism and ascetics, not about liberation and liberated individuals» [ibid. 290]. У примітці до шлоки I. 114 Олівел наполягає на перекладі слова «mokṣa» саме як «зречення», вважаючи, що Ману надає йому це технічне і синонімічне значення, щоби позначити зречення (renunciation = mokṣa, retirement = saṃnyāsa) [ibid. 243]. Цього розуміння, яке суперечить відомим нам перекладам шлок I. 114, VI. 44 та існуючим словниковим значенням слова «mokṣa», американський дослідник дотримується тривалий час [Olivelle 1993: 140]. На нашу думку, такий переклад тяжіє до осучаснення й повільного розмивання традиційних давньоіндійських реалій, бо в разі потреби дослідник завжди може на свій розсуд запропонувати кардинально нове технічне значення для того чи іншого санскритського слова.

¹⁹ П. Олівел перекладає «mukta» як «has freed» [Olivelle 2005: 151]. Цілком очевидно, що у даному випадку заміна «звільненого» на «зреченого» вкрай суперечила б логіці викладу оригінальному тексту, бо виходила надто відверта тавтологія: «аскет, навіть зречений». Тому природньо похідні слова від кореня *muc* у «Ману-смориті» розуміти і перекладати в усталеному для них семантичному полі.

На нашу думку, дана шлока зображує перехід від ідеалу дживан-мукті до відега-мукті.

Наступна шлока зображує остаточний ідеал людини, якого вона досягає, залишаючи своє тіло.

«VI. 81. Так, за правилом, усі прив'язаності поступово-поступово залишивши, від будь-яких двоїстостей звільнений, він у Брагмані перебуває»²¹.

Безперечно, остання з восьми шлок надзвичайно цікава своїм змістом, бо вона логічно завершує, підсумовує виклад попередніх семи. На нашу думку, усі вісім шлок шостого розділу, присвячені ідеалові мокші, між собою пов'язані спільним сенсом і навіть можуть розглядатись як окремий цілісний текст, що, поступово розгортаючись, демонструє перехід від виконання соціальних обов'язків до досягнення стану дживан-мукті й, нарешті, відега-мукті. Цей висновок, як мінімум, дає підстави вважати, що на час укладання «Ману-смирті», обидва названі стани звільненої людини вже були виділені й описані в індійській традиційній думці (не у філософських текстах), але формально не названі й не зафіксовані через спеціальну термінологію.

У восьмій шлоці перекладач ще раз стикається зі специфікою (складнощами) оригінального тексту, яка надає перекладові потенційно різних значень. Це стосується слова «brahmaṇi», яке граматично може бути перекладене як «у Брагмані» й як «у Брагмі».

Те, що звільнений зі світу сансари досягає Брагмана, свідчить про його остаточну перемогу над смертю, а також вказує на недвоїсте (моністичне) забарвлення «Манавадгарма-шастри». Недвоїстість – одна з характерних ознак індійської релігійно-філософської думки, яка, з'явившись уперше в гімнах Рігведи, в усій своїй повноті й у різний спосіб виявиться в ученні окремих напрямів веданти.

Висновки

Класичний релігійно-правовий нормативний текст «Манавадгарма-шастра», за яким звіряло своє життя традиційне індійське суспільство близько двох тисяч років, належить до числа межових у частині розробки проблематики звільнення, перебуваючи між сакральними ведійськими текстами й деякими базовими текстами сутр, в яких звільнення (або подолання смерті) вже стає предметом теоретичної, але вкрай лаконічної рефлексії, та пізнішими зрілими метафізичними й теологічними трактатами. Найзмістовніше і найвиразніше звільнення, як найвища трансцендентна мета, здобувається не відразу, а поступово, прямуючи від набування традиційної соціалізації до поступової її мінімізації на шляху аскета, представлене у шостому розділі у восьми шлоках (35, 36, 37, 40, 44, 58, 78, 81). Розглянуті разом, ці шлоки постають не як набір окремих тверджень, а як послідовний і зв'язаний текст. Тобто – як перший (нехай і доволі стислий) виклад в історії індійської релігійно-філософської думки, повністю присвячений досягненню мокші. Розглянуті окремо, ці вісім шлок не тіль-

²⁰ П. Олівел перекладає «vimucyate» як «escapes». Окремо, він справедливо звертає увагу на заплутаний синтаксис у шлоці, завдяки чому перекладачі помилялись у витлумаченні наявних порівнянь, і пропонує свій варіант перекладу: «When a tree falls from a river bank, the bird leaves the tree; when he abandons this body in like manner, he escapes the alligator's painful grasp» [Olivelle 2005: 152]. Олівел також пропонує перекладати санскритське слово «grāha» як «крокодил», а не «акула», вважаючи, що у такий спосіб уособлюється бог смерті Яма.

²¹ П. Олівел перекладає «mukta» як «freed» [Olivelle 2005: 152].

ки не втрачають своєї первісної сенсової цілісності для читача, а, навпаки, ще чіткіше її фокусують.

Хоча у «Ману-смориті» окремо ще не вживаються спеціальні терміни на позначення звільненого за життя (дживан-мукті) і після життя (відега-мукті), проте опис самих станів наводиться (VI. 40 і 81). Прикметно, що ці граничні стани людини були вперше зафіксовані не у філософських текстах, а в тексті релігійно-правовому.

Зміст восьми шлок, викладений у вигляді стислих імперативів, демонструє поступовий перехід від виконання необхідних соціальних приписів у межах трьох (дгарми, ками й артхи) із чотирьох цілей пуруша-артхи до досягнення стану дживан-мукті і, нарешті, відега-мукті. Опис остаточного звільнення радше засвідчує недвоїсте розуміння трансцендентного стану, бо звільнений перебуватиме у Брагмані. При цьому не пояснюється, чим є Брагман: остаточною метафізичною реальністю, чи частковим проявом Єдиного начала, як, наприклад, в індійській теїстичній думці.

Які тексти могли вплинути на формування розуміння мокші у шостому розділі «Ману-самгіті», однозначно сказати складно. Імовірно, це могли бути Веди (насамперед упанішади). У свою чергу, зміст релігійно-правового тексту міг впливати на подальшу філософську розробку проблематики звільнення, а не тільки транслювати існуючі прескриптивні настанови для аскетів. І хоча це наше припущення потребує подальших досліджень, проте вже зроблений аналіз уявлень про звільнення дає підстави принаймні поставити таке питання.

Як можна було пересвідчитися, давні релігійно-правові індійські тексти постають важливим джерелом для відтворення історико-філософських процесів. У нашому випадку, коли мовчать або відсутні філософські тексти, нефілософські джерела сприяють проясненню ситуації. Тож вочевидь «Манава-дгарма-шастра» – це та давньоіндійська пам'ятка, в якій головний буттєвий орієнтир людини було чи не вперше викладено у вигляді послідовного й завершеного тексту.

Подальшого прояснення потребує чітке вікове обмеження (своєрідний ейджизм?) для досягнення звільнення, встановлене в «Ману-самгіті». Наскільки й як довго воно було нормативним? Чи існують пізніші релігійно-філософські тексти, які би пропонували альтернативні варіанти, тобто не тільки для літніх аскетів (санньясинів)?

Порівняльний аналіз опису дживан-мукті й відега-мукті в «Ману-смориті» з пізнішими індійськими релігійно-філософськими трактатами допоможе краще виявити динаміку розуміння (спільне/відмінне, головне/другорядне, автентичне/запозичене) цих граничних станів людського буття з плином часу. Звернення до інших, не філософських, епічних текстів, наприклад до «Мокша-дгарми» (важливої частини «Шантіпарви, дванадцятої книги «Магабгарати»), дасть змогу прояснити, наскільки виклад уявлень про звільнення у правовому тексті є типовим або, навпаки, унікальним для давньоіндійських пам'яток смриті.

Для подальших досліджень, які б виходили за межі індійської думки, перспективно видається спроба порівняти представлений сотеріологічний орієнтир у «Манава-дгарма-шастрі» з релігійно-правовими текстами інших традицій (наприклад, християнської, ісламської, іудейської, буддійської, конфуціанської).

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

Периоджерела

- Ильин, Г. Ф. (Ред.). (1992). *Законы Ману*. Москва: Наука, & Ладомир.
- Лысенко, В. Г. (Ред.). (2005). *Прашастанада. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха»)*. Москва: Восточная литература.
- Basu B. D. (Ed.). (1913). *The Nyāya Sūtras of Gotama*. (M. S. Ch. Vidyābhūṣana, Trans.). Allaha-bad: Sudhindranātha Vasu.
- Bühler, G. (Trans.). (1993). *The Laws of Manu*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Chakrabarty, D. (Trans.). (2003). *Vaiśeṣika Sūtra of Kaṇāda*. New Delhi: Printworld.
- Jolly, J. (Ed.). (1887). *Mānava Dharma-Śāstra. The Code of Manu*. London: Tübnner.
- Olivelle, P. (2005). *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York: Oxford UP.
- Radhakrishnan, S. (Trans.). (1960). *The Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*. London: Allen & Unwin.
- Radhakrishnan, S. (Trans.). (1953). *The Principal Upaniṣads*. London: George Allen & Unwin.
- Sathaye, A. (Ed.). (2011, July 16). *Amarakosha or Namalinganushasanam. Thesaurus* (Ch. 1). Retrieved June 10, 2017 from Sanskrit Documents website: http://sanskritdocuments.org/doc_z_misc_major_works/amarfin1.pdf
- Thibaut, G. (Trans.). (1994). *The Vedānta-Sūtras with the commentary by Sankarākārya* (Vol. II). Delhi, & Madras: Motilal Banarsidass.
- Thibaut, G. (Trans.). (1996). *The Vedānta-Sūtras with the commentary by Rāmānuga* (Vol. III). Delhi, & Madras: Motilal Banarsidass.
- Thibaut, G. (Trans.). (1998). *The Vedānta-Sūtras with the commentary by Sankarākārya* (Vol. I). Delhi, & Madras: Motilal Banarsidass.

Дослідження, довідкові й енциклопедичні видання

- Горський, В. (2001). *Філософія в українській культурі*. Київ: Центр практичної філософії.
- Ильин, Г. Ф. (1992). Предисловие. In Г. Ф. Ильин (Ред.), *Законы Ману* (сс. 5-17). Москва: Наука, & Ладомир.
- Пахомов, С. В. (2011). Семантика глагольного корня тус и проблема духовного освобождения в ведийских упанишадах. In Я. В. Васильков (Ред.), *Зографський збірник* (Вып. 2, сс. 5-19). Санкт-Петербург: МАЭ РАН.
- Смирнов, Б. Л. (1968). Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты». *Труды Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР*, 3, 14-21.
- Шохин, В. К. (1997). Примечания. In В. К. Шохин (Ред.), *Сутры философии санкхьи: «Таттва-самаса», «Крама дупика», «Санкхья-сутры», «Санкхья-сутра-вритти»* (сс. 113-127). Москва: Ладомир, & Янус-К.
- Шохин, В. К. (2001). Пурушартха. In В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия* (Т. 3, с. 389). Москва: Мысль.
- Vanerji, S. C. (1999). *A Brief History of Dharmaśāstra*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Betty, S. (2010). Dvaita, Advaita, and Viśiṣṭādvaita: Contrasting Views of Mokṣa. *Asian Philosophy*, 20(2), 215-224. <https://doi.org/10.1080/09552367.2010.484955>
- Bhatt, S. R. (1976). The Concept of Mokṣa: An Analysis. *Philosophy and Phenomenological Research*, 36(4), 564-570. <https://doi.org/10.2307/2106874>
- Bhatt, S. R. (1997). Nyāya-Vaiśeṣika. In B. Carr, & I. Mahalingam (Eds.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (pp. 132-154). London, & New York: Routledge.
- Bhattacharyya, P. (1996). *Conceptualizations in the Manusmṛti*. New Delhi: Manjhar.
- Buitenen, J. A. B. Van. (1957). Dharma and Mokṣa. *Philosophy East and West*, 7(1-2), 33-40. <https://doi.org/10.2307/1396832>
- Burley, M. (2004). 'Aloneness' and the Problem of Realism in Classical Sāṃkhya and Yoga. *Asian Philosophy*, 14(3), 223-238. <https://doi.org/10.1080/1463136042000270588>
- Burnell, A. C. (1995). *The Ordinances of Manu. Translated from the Sanskrit*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

- Datta, D. (1888). Moksha, or Vedāntic Release. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 20(4), 513-539. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00020335>
- Fort, A. O. (1994). Going or Knowing? The Development of the Idea of Living Liberation in the Upaniṣads. *Journal of Indian Philosophy*, 22, 379-390. <https://doi.org/10.1007/BF01095224>
- Fort, A. O. (1998). *Jīvanmukti in Transformation. Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*. New York: State University of New York.
- Fort, A. O., & Mumme, P. Y. (Eds.). (1996). *Living Liberation in Hindu Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Framarin, Ch. (2009). The Problem with Pretending: Rāmānuja's Arguments Against Jīvanmukti. *Journal of Indian Philosophy*, 37, 399-414. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9058-4>
- Heimann, B. (1951). *The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology*. [London]: The Royal Asiatic Society.
- Ingalls, D. H. H. (1957). Dharma and Mokṣa. *Philosophy East and West*, 7(1-2), 41-48. <https://doi.org/10.2307/1396833>
- Jacob, G. A. (1963). *Upanishad Vakya Kosha. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā*. Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass.
- Kane, P. V. (1953). *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)* (Vol. IV). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kane, P. V. (1975). *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)* (Vol. I, Part II). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kane, P. V. (1977). *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)* (Vol. V, Part II). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kane, P. V. (1990). *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)* (Vol. I, Part I). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Klostermaier, K. (1985). Mokṣa and Critical Theory. *Philosophy East and West*, 35(1), 61-71. <https://doi.org/10.2307/1398681>
- Krishan, Y. (1988). Evolution of the Ideal of Mokṣa or Nirvāṇa in Indian Religions. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 69(1-4), 195-204.
- Lad, A. K. (1967). *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*. Burhanpur: Girdharlal Keshavdas.
- Mani, B. N. (1989). *Laws of Dharmasāstras*. New Delhi: Nawrang.
- Mehta, V. R. (2013). *Foundations of Indian Political Thought (From Manu to the Present Day)*. New Delhi: Manohar.
- Monier-Williams, M. A. (1899). Sanskrit-English Dictionary. Retrieved June 19, 2017 from Cologne Digital Sanskrit Dictionaries website: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php>
- Nakamura, H. (1990). *A History of Early Vedanta Philosophy* (Part I). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Oberhammer, G. (1994). *La délivrance, dès cette vie: Jīvanmukti (Publications de l'Institut de civilisation indienne)*. Paris: De Bockard.
- [Olivelle](#), P. (1993). *The Āsrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York-Oxford: Oxford UP.
- [Olivelle](#), P. (2005). Introduction. In P. Olivelle (Ed.). *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmasāstra* (pp. 3-70). New York: Oxford UP.
- Potter, K. (1958). Dharma and Mokṣa from a Conversational Point of View. *Philosophy East and West*, 8(1-2), 49-63. <https://doi.org/10.2307/1397421>
- Potter, K. (Ed.). (1995). *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II: Indian Metaphysics and Epistemology: the Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Potter, K. (2006). Indian Philosophy. In D. M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 4, pp. 623-634). Detroit, [etc.]: Thomson Gale.
- Prasad, R. (1971). The Concept of Mokṣa. *International Phenomenological Society*, 31(3), 381-393.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy* (Vol. I). London: Allen & Unwin.
- Sastri, G. (1984). *Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sharma, A. (1999). Jīvanmukti in Neo-Hinduism: the case of Rāmaṇa Maḥarṣi. *Asian Philosophy*, 9(2), 93-105. <https://doi.org/10.1080/09552369908575492>

- Slaje, W. (2000). Liberation from Intentionality and Involvement on the concept of Jīvanmukti according to the Mokṣopāya. *Journal of Indian Philosophy*, 28, 171-194. <https://doi.org/10.1023/A:1004742001659>
- Valiaveetil, Ch. (1980). *Liberated life*. Madurai: Arul Anandar College.
- White, D. (1959-1960). Mokṣa as Value and Experience. *Philosophy East and West*, 9(3-4), 145-161. <https://doi.org/10.2307/1397095>

Одержано 27.05.2017

REFERENCES

Primary sources

- Bühler, G. (Trans.). (1993). *The Laws of Manu*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gotama. (1913). *The Nyāya Sūtras of Gotama*. (M. S. Ch. Vidyābhūṣana, Trans.). Allahabad: Sudhindranātha Vasu.
- Ilyin, G. F. (Ed.). (1992). *Laws of Manu*. [In Russian]. Moscow: Nauka, & Ladimir.
- Jolly, J. (Ed.). (1887). *Mānava Dharma-Śāstra. The Code of Manu*. London: Tübnner.
- Kaṇāda. (2003). *Vaiśeṣika Sūtra of Kaṇāda*. (D. Chakrabarty, Ed.). New Delhi: Printworld.
- Lysenko, V. G. (Ed.). (2005). *Prasastapada. Collection of characteristics of categories* (“*Padartha-dharma-sangraha*”). [In Russian]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Olivelle, P. (2005). *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York: Oxford UP.
- Radhakrishnan, S. (1960). *The Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*. London: Allen & Unwin.
- Radhakrishnan, S. (Trans.). (1953). *The Principal Upaniṣads*. London: George Allen & Unwin.
- Sathaye, A. (Ed.). (2011, July 16). *Amarakosha or Namalinganushasanam. Thesaurus* (Ch. 1). Retrieved June 10, 2017 from Sanskrit Documents website: http://sanskritdocuments.org/doc_z_misc_major_works/amarfin1.pdf
- Thibaut, G. (Trans.). (1994). *The Vedānta-Sūtras with the commentary by Sankarākārya* (Vol. II). Delhi, & Madras: Motilal Banarsidass.
- Thibaut, G. (Trans.). (1996). *The Vedānta-Sūtras with the commentary by Rāmānuga* (Vol. III). Delhi, & Madras: Motilal Banarsidass.
- Thibaut, G. (Trans.). (1998). *The Vedānta-Sūtras with the commentary by Sankarākārya* (Vol. I). Delhi, & Madras: Motilal Banarsidass.

Research, reference and encyclopaedic editions

- Banerji, S. C. (1999). *A Brief History of Dharmaśāstra*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Betty, S. (2010). Dvaita, Advaita, and Viśiṣṭādvaita: Contrasting Views of Mokṣa. *Asian Philosophy*, 20(2), 215-224. <https://doi.org/10.1080/09552367.2010.484955>
- Bhatt, S. R. (1976). The Concept of Mokṣa: An Analysis. *Philosophy and Phenomenological Research*, 36(4), 564-570. <https://doi.org/10.2307/2106874>
- Bhatt, S. R. (1997). Nyāya-Vaiśeṣika. In B. Carr, & I. Mahalingam (Eds.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (pp. 132-154). London, & New York: Routledge.
- Bhattacharyya, P. (1996). *Conceptualizations in the Manusmṛti*. New Delhi: Manjhar.
- Buitenen, J. A. B. Van. (1957). Dharma and Mokṣa. *Philosophy East and West*, 7(1-2), 33-40. <https://doi.org/10.2307/1396832>
- Burley, M. (2004). ‘Aloneness’ and the Problem of Realism in Classical Sāṃkhya and Yoga. *Asian Philosophy*, 14(3), 223-238. <https://doi.org/10.1080/1463136042000270588>
- Burnell, A. C. (1995). *The Ordinances of Manu. Translated from the Sanskrit*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Datta, D. (1888). Mokṣa, or Vedāntic Release. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 20(4), 513-539. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00020335>
- Fort, A. O. (1994). Going or Knowing? The Development of the Idea of Living Liberation in the Upaniṣads. *Journal of Indian Philosophy*, 22, 379-390. <https://doi.org/10.1007/BF01095224>

- Fort, A. O. (1998). *Jīvanmukti in Transformation. Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*. New York: State University of New York.
- Fort, A. O., & Mumme, P. Y. (Eds.). (1996). *Living Liberation in Hindu Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Framarin, Ch. (2009). The Problem with Pretending: Rāmānuja's Arguments Against Jīvanmukti. *Journal of Indian Philosophy*, 37, 399-414. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9058-4>
- Gorsky, V. (2001). *Philosophy in Ukrainian culture*. [In Ukrainian]. Kyiv: Center of Practical Philosophy.
- Heimann, B. (1951). *The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology*. [London]: The Royal Asiatic Society.
- Ilyin, G. F. (1992). Preface. In G. F. Ilyin (Ed.), *Laws of Manu*. [In Russian]. Moscow: Nauka, & Ladamir.
- Ingalls, D. H. H. (1957). Dharma and Mokṣa. *Philosophy East and West*, 7(1-2), 41-48. <https://doi.org/10.2307/1396833>
- Jacob, G. A. (1963). *Upanishad Vakya Kosha. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadītā*. Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass.
- Kane, P. V. (1953). *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)* (Vol. IV). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kane, P. V. (1975). *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)* (Vol. I, Part II). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kane, P. V. (1977). *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)* (Vol. V, Part II). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kane, P. V. (1990). *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)* (Vol. I, Part I). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Klostermaier, K. (1985). Mokṣa and Critical Theory. *Philosophy East and West*, 35(1), 61-71. <https://doi.org/10.2307/1398681>
- Krishan, Y. (1988). Evolution of the Ideal of Mokṣa or Nirvāṇa in Indian Religions. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 69(1-4), 195-204.
- Lad, A. K. (1967). *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*. Burhanpur: Girdharlal Keshavdas.
- Mani, B. N. (1989). *Laws of Dharmasāstras*. New Delhi: Nawrang.
- Mehta, V. R. (2013). *Foundations of Indian Political Thought (From Manu to the Present Day)*. New Delhi: Manohar.
- Monier-Williams, M. A. (1899). Sanskrit-English Dictionary. Retrieved June 19, 2017 from Cologne Digital Sanskrit Dictionaries website: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php>
- Nakamura, H. (1990). *A History of Early Vedanta Philosophy* (Part I). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Oberhammer, G. (1994). *La délivrance, dès cette vie: Jīvanmukti (Publications de l'Institut de civilisation indienne)*. Paris: De Bockard.
- [Olivelle](#), P. (1993). *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York-Oxford: Oxford UP.
- [Olivelle](#), P. (2005). Introduction. In P. Olivelle (Ed.), *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmasāstra* (pp. 3-70). New York: Oxford UP.
- Pakhomov, S. V. (2011). The semantics of the verbal root muc and the problem of spiritual liberation in the Vedic Upanishads. [In Russian]. In Ya. V. Vasilkov (Ed.), *The Zografian Collection* (Iss. 2, pp. 5-19). St. Petersburg: MAE RAS.
- Potter, K. (1958). Dharma and Mokṣa from a Conversational Point of View. *Philosophy East and West*, 8(1-2), 49-63. <https://doi.org/10.2307/1397421>
- Potter, K. (2006). Indian Philosophy. In D. M. Borcherdt (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 4, pp. 623-634). Detroit, [etc.]: Thomson Gale.
- Potter, K. (Ed.). (1995). *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II: Indian Metaphysics and Epistemology: the Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Prasad, R. (1971). The Concept of Mokṣa. *International Phenomenological Society*, 31(3), 381-393.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy* (Vol. I). London: Allen & Unwin.