
Философская борьба ранней адвайты с индийским атеизмом

© 2019 г. В.К. Шохин

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: vladshokhin@yandex.ru

Поступила 23.05.2019

Несколько тем поднимаются в этой статье. Первая из них – демонтаж устоявшегося стереотипа, согласно которому индийские философии в их взаимоотношениях друг с другом руководствовались принципом консенсуса, который прямо противоречит контроверсивному этосу индийского теоретического сознания. Вторая тема – выяснение того, когда индийский атеизм был реальным участником индийского полемического клуба и когда он стал лишь объектом «полемических воспоминаний». Третья – и главная – реконструкция всей палитры аргументов Шанкары и его ближайших последователей, направленных против основополагающей доктрины индийских атеистов школы чарвака-локаята, состоявшей в том, что духовное начало есть на самом деле лишь функция тела, наделенного контингентным сознанием – той самой, которая и была заострена против любой религии, с необходимостью предполагающей продолжения жизни после смерти тела. Автор статьи оценивает эти аргументы в аспектах неопровержимости, убедительности и креативности и делает вывод о том, что многие из них вполне могут быть востребованы и современной теорией сознания в полемике с современным физикалистским атеизмом.

Ключевые слова: религия, атеизм, чарвака-локаята адвайта-веданта, Шанкара, аргументация, духовное начало, душа, тело, жизнь после смерти.

DOI: 10.31857/S004287440006056-6

Цитирование: *Шохин В.К.* Философская борьба ранней адвайты с индийским атеизмом. *Шанкара.* Брахмасутра-бхашья. Прашнопанишад-бхашья (фрагменты). Перевод с санскрита и комментарии В.К. Шохина // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 185–197.

The philosophical struggle of early Advaita with Indian atheism

© 2019 г. Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: vladshokhin@yandex.ru

Received 23.05.2019

Several issues are dealt with in this paper. The first is dismantling of a long-standing cliché about the principle of conciliation to which Indian philosophies allegedly held in their interrelations and which in reality was absolutely incompatible with controversial fabric of Indian theoretical mind. Another one is scrutiny of the subject when Indian atheism was a real participant of Indian debating-society and when it became only an object of “controversial memories”. The third, and most important, is reconstruction of the whole gamut of Śaṅkara’s (and his closest followers’) arguments against the basic doctrine of the Carvaka-Lokāyāta school where the spiritual principle was considered only a function of the body endowed with contingent consciousness, the doctrine which was coined just in opposition to any religion as necessarily presupposing afterlife. The author of the article estimates these arguments by measuring in what degree they are irrefutable, persuasive and resourceful with the upshot that many of them could be used by the contemporary philosophy of mind in polemics with contemporary physicalist atheism as well.

Key words: religion, atheism, Carvaka-Lokāyāta Advaita-Vedānta, Śaṅkara, arguments, the spiritual principle, the body, afterlife.

DOI: 10.31857/S004287440006056-6

Citation: Shokhin, Vladimir K. (2019) “The philosophical struggle of early Advaita with Indian atheism”, Shankara, “Fragments”, Translation and Commentary by Vladimir K. Shokhin, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2019), pp. 185–197.

Начнем с прояснения тех понятий, которые употреблены в названии этой статьи. Ни одно из них не является настолько самоочевидным, чтобы этого не делать.

Наиболее беспроblemное из них, конечно, *философская борьба*. Но не будем слишком торопиться. Дело в том, что в настоящее время в тех странах, на которые положено ориентироваться всем прочим, критерием интеллектуальной и духовной зрелости, а также современности, открытости и всех, говоря античным языком, дианоэтических добродетелей всё больше считается соответствие дискурса так называемому принципу примирения (the principle of conciliation), означающему отказ господина *A* от претензии на истинность своих суждений (или даже бóльшую истинность, чем суждений других) на том основании, что господин *B* также претендует на такую для своих суждений и потому претензии *A* могут его задеть (как и таковые претензии *B* могут быть неприятны для *A*). Ложность этого «современного» принципа очевидна хотя бы из того, что если бы мыслители прошлого следовали ему, то мы не имели бы ни одного из значительных достижений в истории философии, поскольку все они стали результатами разработки тех доктрин, которые не совпадали с другими доктринами, так как философия развивалась (да и сейчас развивается) в режиме полемики, контрверсии по самой своей природе. Но этот принцип является и лживым, поскольку *A* применяет его только тогда, когда его не устраивает позиция *B* и у

него недостает ресурсов для противодействия ему. В применении же к культурной истории он оказывается и чисто идеологизированным, пример чему дает как раз устоявшийся миф о том, что в противоположность эксклюзивистским «западным религиям» (прежде всего христианству) религии и мировоззрения восточные (прежде всего индийские) отличались рациональностью толерантной, принимая любые альтернативы без претензий на свою исключительность¹. На деле ничего, напоминающего «принцип примирения» на Востоке, особенно в Индии, не было, и более того, любая точка зрения *X* считалась обоснованной только через опровержение (и, как правило, дезавуирование) *Y*, *Z* и т.д., и это было совершенно правильно с учетом требований классической рациональности и диалектики опять же в классическом смысле. В применении к теме данной статьи именно таким образом можно объяснить тот факт, что не было ни одной классической школы индийской философии, которая не внесла бы свой вклад в дело «философской нейтрализации» индийского атеизма. И это происходило не только потому, что все индийские школы полемизировали друг с другом, но и вследствие того, что индийские атеисты вызывали более солидарное возмущение, чем все остальные, подобно тому, каковое у античных философских школ вызывали эпикурейцы. Ведантисты же более других считали их «низшими из низших». А о философской именно борьбе я пишу потому, что методы борьбы религиозно-философских направлений и в Индии бывали (вопреки мифотворчеству) весьма разными². И то, что методы физические скорее всего к атеистам не применялись, объясняется только тем, что их влияние на религиозные сообщества было неизмеримо меньшим, чем последователей Эпикура на их современников.

Под *индийским атеизмом* здесь подразумевается не а-теизм, включающий весьма широкий спектр мировоззрений, отличных от теизма, но направление мысли, категорически отрицающее наличие в макро- и микрокосме любых нематериальных начал, следовательно, и бестелесной души, и соответственно, посмертное продолжение человеческого существование. Разумеется, это означало и отрицание религии как таковой в общепринятом понимании. Индологи, особенно прошлых лет, не отрицали возможность того, что индийские атеисты в указанном смысле были «сконструированы» их многочисленными оппонентами для того, чтобы образовать «цокольный этаж» мировоззрения, необходимый как стартовая площадка для мировоззренческой полемики, которая, можно сказать, определяла всю жизнь индийских философий. Такому пониманию дела содействовало практическое отсутствие дошедших от них текстов (прежде всего базовых текстов – сутр, содержащих пропозиции, опорные для любой индийской философской системы-даршаны), вследствие чего все известное о них реконструируется из полемики оппонентов. Этот аргумент заслуживает того, чтобы к нему прислушаться, но может быть нейтрализован тем, что тексты, дошедшие до нас, неоднократно переписывались, а переписывать тексты одиозные было как минимум малопрестижно³. Вместе с тем, у нас есть свидетельства ранних буддийских текстов, сюжеты которых восходят к начальной эпохе индийской философии (так называемый шраманский период – середина I тысячелетия до н.э.), в которых указывалось и на те группы философов, которые отрицали посмертное существование, и на одного влиятельного конкретного носителя атеистических взглядов (Аджита Кесакамбаин), и на его последователей из аристократии эпохи Будды⁴. В первые века новой эры традиции материалистов стала идентифицироваться как чарвака-локаята, а ее «схолархом» стал считаться мудрец Брихаспати (которому впоследствии стали приписываться скорее всего никогда не существовавшие сутры).

В первую половину I тысячелетия н.э. индийские атеисты, судя по дидактическим разделам «Махабхараты», заметно «продвинулись»: существование бестелесной души (Атман) уже не просто отрицалось ими, но и опровергалось, притом исходя из гносеологической аргументации – отдельных от чувственного восприятия источников знания о вещах нет, а оно не позволяет обнаружить никакие бестелесные начала, но если обратиться и к умозаключению, то никакого выводного знака (*линга*) для выведения Атмана найти нельзя. Он и избыточен, поскольку познавательные процессы могут быть вполне обеспечены умом-манасом, координирующим функции органов

чувств. Из этого делался и практический «религиоведческий» вывод: жертвоприношения бессмысленны потому, что «если и корова, и тот, кто ее принимает, и тот, кто ее дает, одинаково погибают уже в этом мире, то как же они встретятся там?!»⁵. К раннему средневековью относится изложение целой системы взглядов индийских материалистов — в синопсисах учений основных школ джайнской «Шаддаршанасамуччайи» (ок. VII–VIII вв.) и адвайта-ведантистской «Сарвадаршанасиддхантасанграхи» (ок. IX–X вв.). В последнем тексте именно с локайты начинается изложение основных положений даршаны, и в системном виде ее учение представлено как несложная констелляция нескольких составляющих: в мире (и в человеке) присутствуют только земля, вода, огонь и ветер; то, что не воспринимаемо, есть и не-сущее; нет никаких дальнейших причин вещей кроме их «собственной природы» (*свабхава*); Атман — лишь особое тело, отличающееся наличием ментальных функций; сознание — лишь продукт особого (необъяснимого) сочетания четырех стихий (перечисленных выше) в теле; помимо этого мира нет другого, а тот мир, как и средства его достижения (такие как, прежде всего, аскеза и благочестивые занятия) изобретены глупцами и жуликами (II.1–15)⁶. Совпадение этой дескрипции со множеством других свидетельствует о том, что данные позиции вряд ли были вымышлены. Не исключено, правда, что в период высокого средневековья о чарваках-локайтах остались преимущественно лишь «полемиические воспоминания», добросовестно воспроизводившиеся, но в интересующую нас эпоху их доктрина, несомненно, имела еще реальных адептов. По крайней мере в X в. атеисты в воспоминания еще, скорее всего, не ушли, о чем свидетельствует «Кавьямиманса» Раджашекхари, который определяет философию (*ānvīkṣikī* — букв. «после-видение», в значении «исследование») как противостояние двух лагерей (настики и астики⁷), первый из которых составляют буддисты, джайны и локайтики, второй — санхьяики, наяики и вайшешики (I.2).

Что касается *ранней адвайта-веданты* («веданта недвойственности» — что можно условно назвать абсолютным идеалистическим монизмом), то ее идентификация представляет наименьшие сложности. Речь идет о первой по хронологии и самой творческой школе веданты, чей схолярх, великий философ Шанкарачарья (VII–VIII вв.)⁸ составил первый полный комментарий к базовому тексту школы «Брахма-сутрам» — «Брахмасутра-бхашью», ставя своей задачей раскрытие потенциала кратчайших положений сутракарин для строительства своей философской системы, первой из ведантистских. Адвайта приписывает ему как своему высшему авторитету множество текстов (как до того буддисты приписывали еще большее множество Нагарджуне) — помимо названного, комментарии к наиболее авторитетным упанишадам (которые и считаются наиболее авторитетными потому, что полагаются откомментированными им), к «Бхагавадгите», а также целый ряд трактатов, среди которых подлинными признаются немногие. Он и в самом деле вряд ли мог их все написать, а если бы и мог, то вряд ли бы стал. В школьной традиции Индии существовало распределение обязанностей, и схолярх вполне мог поручить написание не самых основных комментариев, трактатов и учебников своим последователям. В целом это «поколение Шанкары» (ученики и ученики учеников) было ответственно за текстовую деятельность в целом в границах VIII–X вв., которой был охвачен и вышеуказанный компендиум, где изложение локайты образовывало «цокольный этаж» (см. выше). Формально же под ранней адвайтой следует понимать ту стадию ее развития, которая предшествовала следующей — той, в течение которой началась генерация подшкол уже в рамках самой адвайты. В эту эпоху полемика с атеизмом еще отражала эмпирическое существование последнего, в эпоху школ адвайты уже вряд ли.

В представляемых ниже переведенных фрагментах из «Брахмасутра-бхашьи» Шанкара опровергает не все системные положения индийских атеистов, суммированные в «Сарвадаршанасиддхантасанграхе», но основное: отрицание самого смысла религии, исходящее из учения о том, что Атман на деле есть лишь наделенное определенными атрибутами тело, а потому в человеке нет того начала, к которому могут «апеллировать» ведийские предписания, касающиеся способов достижения посмертного блага и освобождения от сансары. В «Прашнопанишад-бхашье» (составленной скорее кем-то из школы Шанкары)

эта полемика с дэхатмавадой («учение о том, что Атман — тело») уточняется и «схоластицируется». Хотя атеисты вполне могли еще оказывать ведантистам «философское сопротивление», их аргументация представлена обобщенно и таким образом, чтобы была удобна контраргументация. Но полемика с «обобщенным оппонентом» была нормой для индийского схоластического философствования, несущего вместе с западным схоластицизмом эпохи великих «сумм» все признаки аналитического метода⁹. При этом в комментарии к первой сутре «Брахмасутр» доктрина атеистов позиционируется как низшее (в сравнении с другими) из лжеучений об Атмане, а в комментарии к сутрам III.3. 53–54 предлагаются конкретные контраргументы веданты. Они заслуживают подробного внимания, и на деле их несколько.

Аргумент (1) состоит в том, что уравнение «Атман = атрибут тела» противоречит тому простому наблюдению, что общепризнанные телесные свойства, такие как, скажем, форма, сопровождают и труп, тогда как свойства, атрибутируемые душе (дыхания, движения), расстаются с ним, указывая тем самым на свое нетелесное происхождение. Аргумент (2) в том, что если свойства, всеми атрибутируемые телу, могут свободно наблюдаться и другими субъектами восприятия (извне), то свойства ментальные, которые все атрибутируют Атману, могут быть объектами только внутреннего восприятия самого субъекта, иными словами, первые и вторые свойства принадлежат различным, притом параллельным, «когнитивным мирам». Аргумент (3) — традиционный для всех индийских религий, и его суть в том, что ментальные способности могут «транспортироваться» в другое тело после смерти предыдущего, тогда как (это подразумевается) тело перейти в другое тело не может. Согласно аргументу (4) Атман как субъект восприятия тел не может сам быть телом, подобно тому как огонь не может себя жечь, акробат плясать на собственном плече, а цвета сами себя видеть. Аргумент (5) в том, что свойства тела и Атмана различны и по своей «консистенции», так как первые преходящи (говоря современным языком, клетки тела постоянно обновляются), тогда как субъект их восприятия неизменен, что можно установить путем простейшей ретроспекции, памяти, когда он узнает себя настоящего в себе прошлом («Это я тот, кто видел это»). Согласно аргументу (6) тот довод, которым больше всего гордятся индийские атеисты, имеет лишь видимость убедительности: из того, что психо-ментальные способности функционируют только при наличии данного тела (Шанкара специально отвлекается от учения о перевоплощениях и предполагаемого этим учением промежуточного состояния между одним воплощением и следующим¹⁰), еще не следует, что они являются и свойствами тела, подобно тому, как из того, что глаз видит только при наличии внешнего света, еще не следует, что он является свойством этого света. Наконец, аргумент (7) направлен против представления о необходимости самого тела для осуществления ментальных функций, поскольку и в состоянии сна (то есть когда тело бездействует) имеют место восприятия. В приведенном ниже фрагменте из «Прашнопанишад-бхашьи» мы видим развитие аргумента (5), когда констатируется, что Атман в противоположность телу не может изменяться. Но вот аргумент (6) модифицируется. Очень говорящая аналогия с глазом и светильником подразумевается, но заметно «утончается» в аргумент (7): «объективное» существование вещей при отсутствии их познания невозможно по определению, так как эти вещи относятся к «познаваемому», которое по определению требует наличия «познающего». Утверждается и непреходящая познания, которое должно присутствовать и в глубоком сне (тут можно было бы исходя из логики аналогий сказать, что отсутствие освещаемых предметов еще не является доводом для отрицания самого света)¹¹.

Любые аргументы, а значит, и философские, можно оценивать исходя из трех критериев — степени их неопровержимости, убедительности и креативности. Эти критерии не всегда совпадают: довод может быть убедительным, но не неопровержимым, может обладать обоими этими достоинствами, но не быть эвристичным, а может обладать третьим достоинством, но не обладать первым или вторым. Некоторые шанкаровские позиции представляются наивными, например, аргумент, что даже труп, исходя из логики материалистов, должен обладать перцептивными способностями (поскольку части тела у него сохраняются). Но таких положительное меньшинство. Аргумент (6) следует считать неопровержимым: из допущения того,

что *X* существует при условии *Y*, еще никак нельзя вывести того, что *Y* является и причиной *X*, и пример, приводимый Шанкарой, является классическим случаем без-ошибочного *reductio ad absurdum*, так как из того, что светильник нужен для зрения, еще никак не следует, будто он является и причиной зрения или что зрение состоит из того же «материала», что и светильник. Аргумент (4) таковым не является, поскольку нет логической невозможности для того, чтобы перцептивная функция была той же природы, что и воспринимаемые объекты, но аналогии (снова из семейства *reductio ad absurdum*) с огнем, который должен себя жечь, с акробатом, который должен танцевать на своем плече, с цветами, которые должны были бы воспринимать цвета, очень ярки и убедительны, они весьма наглядно демонстрируют онтологический контраст между субъектом и объектами познания. То же самое относится и к аргументу (2), демонстрирующему радикальное различие «допусков» сознания к физическим и психологическим процессам и, *ex hypothesi*, предполагаемое различие соответствующих субстанций. Но также и к аргументу (5), в котором ставится акцент на континуальности самосознания субъекта в противоположность флюктуальности объектов. А вот аргумент (7) является скорее эвристическим: здесь ставится акцент на то, что «познаваемого» без «познающего» по определению не бывает и потому второе зависит от первого семантически, но Шанкара (или его последователь) делают из этого заключение и о его онтологической первичности.

В итоге можно констатировать, что приведенные аргументы имеют силу кумулятивной убедительности, разрушая коренное обоснование индийского физикализма (доктрину производности ментальных функций от физических исходя из их связанности) и надстраивая над образовавшейся пустотой различные модусы несводимости субъектного мира к объектному. А если взять эту полемику в общефилософском контексте, то нельзя не признать, что гений Шанкары очень удачно восполняет традиционный европейский психофизический дуализм Нового времени Вольфа, Реймаруса и Мендельсона (основной аргумент которого заключался в противопоставлении простоты духовного начала структурности телесных), ставя акцент на нередуцируемости субъектного мира к объектному. Нет сомнения в том, что многие позиции адвайтистской аргументации могут работать в полемическом противостоянии современному самодовольному физикализму, чувствуящему себя все лучше по мере успехов «реизма» и идеологии бездуховности, и «свет с Востока» и здесь может сказать свое убедительное слово в эпоху широкого обращения к мультикультурализму. Поэтому шанкаровское опровержение основ физикализма может внести хороший вклад в дело обоснования «онтологии религии» перед лицом «старого атеизма», «нового атеизма», «дружественного атеизма» и прочих разновидностей антирелигиозной философии¹².

Перевод сделан по изданиям: [Śaṅkara 1934, 64–71, 1150–1157; Śaṅkara 1935, 88–91].

Примечания

¹ Этот «постулат» со всей искренностью выразил «схоларх» современного религиозного плюрализма Джон Хик, который, с одной стороны, утверждал, что все мировые религии в целом «приблизительно в одинаковой степени» преломляют свет Реального-в-себе (которое, скорее всего, само выдало ему измерительный прибор для оценки этой адекватности), с другой — что среди этих равных некоторые «гораздо равнее» других. А именно, буддисты, джайны, индуисты и сикхи, воспитанные изначально на идеологии открытости и толерантности, могли бы оказать посильную помощь отстающим «собратьям по причастности к Реальному», коими являются последователи авраамических религий (прежде всего христиане) для дальнейшего приближения к нему. См.: [Nick 1989, 373, 375, 377–378]. Этой же линии следует один из его многочисленных последователей Гарольд Каурд (профессиональный, кстати говоря, индолог и священник Объединенной Церкви Канады), который считает, что христианство только в самое последнее время в лице Пауля Тиллиха, Карла Ранера, Кантвелла Смита, Раймонда Панникара и некоторых других приближается к тому уровню «открытости», который уже в древности был взят восточными религиями, а среди таковых религий в указанном отношении совершенно выделяется буддизм [Coward 1985, 86–87]. При этом Каурд в наибольшей мере опирается на древнейший памятник Палийского канона «Брахмаджала-сутту», в которой Будда как раз развенчивает все без исключения метафизические позиции «шраманов и брахманов» не просто как ложные, но и как бессмысленные, констатируя свое полное превосходство и над теми, кто их придерживает-

ся. «Доктринальная толерантность» индуистов бывала иногда еще более решительной. Так, например, великий энциклопедист индийской философии Вачаспати Мишра (IX или X в.), уточняя в «Таттвакаууди» (теоретический комментарий к «Санхья-карике»), что такое истинная, то есть ведийская, традиция, решительно противопоставлял ее ложным традициям джайнов, буддистов и тех же атеистов, которые не основываются ни на чем достоверном и «признаются только у варваров (*млечхи*) и подобных им, отбросов общества и у скотоподобных людей» (5). Сказанное не значит, что в Индии не было и «суперэкуменических высказываний» (например, в первом стихе «Ньяякусуманджали» Удааны (X в.) утверждается, что все, в том числе и «нечестивые», как-то признают Божество, пусть даже и на очень свой лад), но значит только то, что миф о толерантности как специфической черте индийского менталитета исходит только от эксплуататоров человеческого невежества.

² Например, если взять наиболее известные прецеденты, имеется предание о том, что столп школы миманса Кумарила Бхатта со временем сжег своего буддийского учителя, и уже не предание, а эпиграфические свидетельства о том, что джайны (которым никак нельзя обижать бактерий) на Юге Индии в VIII в. вели совершенно настоящую войну с индуистами.

³ Таково по крайней мере было мнение одного из самых крупных индологов XX в. Говоря «как минимум», мы учитываем вместе с ним и то, что никто не отменял предписаний основных законодательных текстов. Согласно едва ли не самому авторитетному, из них, «Законом Ману», царь должен был изгонять «отрицателей» из города (IX. 225), а люди порядочные — изгонять их из своей среды (II.12). См.: [Hacker 1957, 172].

⁴ Согласно палийской «Саманнапхала-сутте», выразитель их взглядов Аджита Кесакамбала, утверждавший, что «нет ни вызревания плодов добрых и злых дел, ни этого мира, ни того, ни матери, ни отца, ни нерожденных существ другого мира, ни тех шраманов и брахманов, которые, будучи на правильном пути и с правильными целями, сами объяснили бы [существование] этого мира и другого, постигнув [его своим] умо-зрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в “тело земли”, вода — в “тело воды”, огонь — в “тело огня”, ветер — в “тело ветра”, а чувства — в пространство», назван в числе тех учителей, к которым прилагается устойчивая характеристика: “руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом...” [Rhys Davids, Carpenter (Eds.) 1890, 55, 48]. Комментарий Палийского канона Буддагхоса (V в. н.э.), который по толерантности должен (судя по раскладкам Каурда — см. прим. 1) и до сих пор оставаться учителем всех монотеистов, отмечал, что это учение Аджиты, ходившего якобы с «хитомом» из человеческих волос, столь же зловонно, как и его одежда. Последователем Аджиты считался некий вельможа Паяси, который предложил, согласно буддистам, и экспериментальное подтверждение доктрины «что душа — то тело», освежая, в частности, как кролика одного из подлежавших казни и не обнаружив после этой «операции» отдельной от тела души. Подробнее о первых индийских атеистах см.: [Шохин 1997, 58–64].

⁵ Эти позиции представлены в Мбх XII. 211. 4–5, 22–28; 179. 1–14; 180.3–4, 11–17 [Sukthankar, Belvalkar (Eds.) 1954, 1017–1023, 1164–1171].

⁶ См. перевод этих стихов (наряду с прочими, составляющими указанный текст) в работе: [Шохин 2004, 347–348].

⁷ *Nāstika* и *astika* — буквально «те, кто говорят, что не существует» (прежде всего верховный авторитет Вед и Атман) и «те, кто говорят, что существует» (то же самое).

⁸ Традиционная датировка, которой придерживались классики индологии, помещавшая его в интервале 788–820 гг., основывалась на переводе в современную хронологию событий, описанных в одном из южноиндийских монастырей, в котором прослеживалась история адвайты от ее основания. В настоящее время она все чаще сдвигается назад. Сейчас популярна датировка деятельности Шанкары первой половиной VIII в. (см., к примеру, авторитетное мнение в работе: [Mayeda 2006, 3–5]). Предлагаемая нами датировка опирается на предположения, связанные с контактами Шанкары с представителями других школ, прежде всего с мимансаками, и является ориентировочной.

⁹ Об этом мне доводилось писать неоднократно. См., к примеру: [Шохин, 2012].

¹⁰ В школах традиционного буддизма оно так и называлось «промежуточным» — *antarābhāva*, и эти школы вели дискуссии относительно длительности данного состояния.

¹¹ Дискуссия с обобщенным атеистом-локаятиком была представлена и в другом тексте, который обычно с очень большой уверенностью приписывается Шанкаре, — в комментарии к «Брихадараньяка-упанишаде» (IV.3.6). Оппонент здесь покушается на шанкаровский аргумент (4), используя пример с глазом как раз для того, чтобы показать, что одно телесное начало может прекрасно видеть другое телесное начало (и для объяснения этого не надо вводить бестелесные начала). В ответ ведантист апеллирует к доводу от континуальности сознания, радикально отличной от преходящести всего телесного, а потому и необъяснимой через него (аргумент 5): если бы не «постоянство Я», то мы и во сне могли бы видеть все что угодно, но видим лишь то, что видели в прошлом наяву, к тому же по логике атеиста и труп должен был бы всё воспринимать, так как у него наличествуют и тело и органы. См.: [Potter 1981, 198]. Следует

отметить, однако, что эта аргументация представляется менее убедительной, чем та, которая была представлена в «Брахмасутра-бхашье». Это не может быть, конечно, сильным аргументом против идентичности данного текста: гениальность автора не обязательно должна распространяться одинаково по всем его произведениям.

¹² Из этого, конечно, не следует, что совершенно всё в шанкаровской аргументации должно быть одинаково приемлемо для современного сознания. Например, аргументация от реинкарнаций к этому не относится. Но следует отдать должное Шанкаре и здесь: он отнюдь не позиционирует этот аргумент как главный и даже ведет дискуссию с оппонентом таким образом, как если бы он признавал и одно посмертное существование.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Упанишады 1967 – Упанишады. Пер. с санскрита, предисловие и комментарий А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1967 (Upanishads, Russian Translation).

Limaye, Vishnu Prabhakar, Vadekar, Ranganath Dattatreya, Eds. (1958) *Eighteen Principal Upanishads, Vol. I, Upanishadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes*, Vaidika Samshodhana Mandala, Poona.

Rhys Davids Thomas William, Carpenter, Joseph Edwards, Eds. (1890) *The DighaNikāya*, Vol. I, Pali Text Society, London.

Śaṅkara (1934) *Brahmasūtraśaṅkarabhāṣam ratnaprabhā-bhāmātīnyāyanirṇaya-ṭīkātrayasametam*, Ed. by M.S. Bakre and R.S. Dhupakar, Bombay.

Śaṅkara (1935) *Prasna Upanishad Sankara Bhashya* with Hindi Translation, Gita Press, Gorakhpur.

Sukthankar, Vishnu S., Shripad Krishna Belvalkar, Eds. (1954) *The Mahābhārata, for the First Time Critically Edited by V.S. Sukthankar, S.K. Belvalkar*, Vol. 15 [Mokṣadharmā, A], Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Thibaut, George, Trans. (1890) *The Vedānta-Sūtras with the commentary of Śaṅkarācārya*, Part 1, Clarendon Press, Oxford.

Ссылки – References in Russian

Шохин 1997 – Шохин В.К. Первые философы Индии. М.: Ладомир, 1997.

Шохин 2004 – Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004.

Шохин 2013 – Шохин В.К. Так что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии, 2013, № 11, с.137-148.

References

Apte, Vaman Shivram (1970) *The Student's Sanskrit-English Dictionary* (2nd Ed.), Motilal Banarsidass, Delhi.

Coward, Howard (1985) *Pluralism: Challenge to World Religion*, Sri Satguru Publications, Delhi.

Hick, John (1989) *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven.

Mayeda, Sengaku (2006) *A Thousand Teachings: Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Potter, Karl (1970) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography* (3rd Ed.), Comp. by K. Potter, Section I, Motilal Banarsidass, Delhi.

Potter, Karl (1981) *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. III, Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils*, Ed. by Karl H. Potter, Motilal Banarsidass, Delhi.

Shokhin, Vladimir K. (2004) *First Philosophers of India*, Lodomir, Moscow (in Russian).

Shokhin, Vladimir K. (2004) *Schools of Indian Philosophy: The Formative Period*, Vostochnaya Literatura, Moscow (in Russian).

Shokhin, Vladimir K. (2013) 'What Anyhow Analytic Philosophy Is? In Defence and Reinforcement of "Revisionism"', *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2013), pp. 137–148 (in Russian).

Winternitz, Maurice (1985) *History of Indian Literature. Vol. III*, Transl. from German into English by S. Jha, Motilal Banarsidass, Delhi.

Hacker, Paul (1953) "Toleranz und Intoleranz im Hinduismus", *Saeculum*, Bd. VIII, Hf. 2/3, S. 167–179.

Сведения об авторе

ШОХИН Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии РАН.

Author's information

SHOKHIN Vladimir K. – DSc in Philosophy, Professor, Chair of the Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy RAS.

Шанкара Брахма-сутра-бхашья

1.1.1

... **Изыскание** — желание познать¹. И знание имеет [в данном случае] целью постижение, что выражается в суффиксе *san* [в слове *jijñāsā*], поскольку объектом желанья является плод действия. Знание [мыслится как] средство познания, благодаря которому [осуществляется] постижение Брахмана². А постижение Брахмана — [высшая] цель человека. Вследствие того что через него осуществляется полное разрушение зла в виде Незнания — корня сансары. Потому должно быть изыскание на предмет Брахмана.

Возражение. Но Брахман [уже] установлен или [еще] не установлен? Если установлен, то нет смысла [уже] в изыскании на предмет его познания. А если еще не установлен, то не может быть и [самого этого] изыскания.

Ответ. Но есть Брахман, по природе своей вечный, чистый, разумный, освобожденный, всеведущий и наделенный всеми силами. Ведь по самому происхождению слово *brahman* предполагает эти свойства начиная с чистоты, поскольку его значение выводится из корня *bṛh*³. А из того, что он является Атманом каждого, устанавливается его существование. Каждый воспринимает существование Атмана, не мысля «Меня не существует». А если бы было верным, что Атмана нет, то каждый человек мог бы думать, что его нет, [а это абсурдно]. Но Атман — Брахман.

Возражение. Но если тогда в мире существование Брахмана через [его] природу Атмана установлено, следовательно, познано, то тогда [опять-таки] какой смысл в изыскании?

Ответ. Неверно, вследствие разномнений о его природе. Простые люди и локаятики считают Атмана лишь телом, отличающимся обладанием сознания. Другие — способностями восприятия, наделенными сознанием. Третьи — умом⁴. Четвертые диспутанты — способностями восприятия и умом [вместе]. Пятые — только мгновенным сознанием. Шестые — пустотностью. Седьмые — деятелем и вкусителем [плодов действий], подверженным сансаре и отличным от тела и прочего. Восьмые — только вкусителем, не деятелем. Девятые признают и отличного от него Божество, всеведущее и всемогущее. Последние считают его Атманом вкусителя [действий]⁵. Таким образом, есть много взаимно противоположных позиций, опирающихся на аргументы и тексты, а также на видимость их. Потому, если [кто-нибудь] примет какую-то из них без рассуждения, он отпадет от высшего блага и соберет [себе] зло. Исходя из этого и вводится [с самого начала]⁶, через обозначение изыскания на предмет Брахмана, исследование речений веданты⁷, поддерживаемое не противоречащими им рациональными рассуждениями⁸ и имеющее своим назначением достижение высшего блага. Таков раздел об изыскании.

III. 3. 53

Некоторые [отрицают] Атмана из [его] сосуществования с телом

Здесь устанавливается реальное существование Атмана как отличного от тела ради утверждения [субъекта] закабаления и освобождения. Ведь если бы Атмана, отличного от тела, не было, ведийское предписание о достижении плодов другого мира было бы безосновательным и для кого было бы наставление о том, что Атман есть Брахман?

Возражение. Но ведь уже в начале шастры⁹, в первом [же] разделе¹⁰ говорится о существовании Атмана, способного к вкушению плодов, приписываемых Ведами, и отличного от тела.

Ответ. Истинно, [это] указано комментатором. Но там нет [отдельной] сутры о существовании Атмана. Здесь же сам сутракарин утверждает его существование после [рассмотрения] возражений. И отсюда черпает учитель Шабарасвами¹¹, излагая учение о характеристиках источников знания. В связи с этим же господин Упаварша¹² в первом тексте, когда надо было говорить о существовании Атмана, [обозначил данное учение], сказав: «Об этом будем говорить в утгара-мимансе»¹³. Теперь существование Атмана

рассматривается при осмыслении созерцаний, опирающихся на ведийские предписания и при демонстрации того, что вся шастра как есть укоренена в нем. Помимо этого в предыдущем разделе было показано, что пассажи текста могут быть извлечены из контекста, когда было установлено, что алтари, [возведенные] из ума¹⁴, служат целям человека, [а не жертвоприношения].

Но кто этот человек, ради которого существуют эти алтари, [возведенные] из ума и прочее? Ради заключения [по этому вопросу и] констатируется существование Атмана как отличного от тела. И данная сутра посвящена возражению против его существования. Ведь опровержение предшествующих возражений по поводу дискутируемого предмета порождает твердое мнение [по изучаемому вопросу], как в случае с забвением кола в землю¹⁵.

Так вот, некоторые, локаятики, учат о том, что Атман есть лишь тело и считают, что Атмана, отличного от тела, не существует и что хотя сознание и не наблюдается во внешних [материальных элементах] начиная с земли, взятых по отдельности или вместе, но когда они изменяются так, что принимают форму тела, из их соединения сознание появляется подобно как сила опьянения [из соответствующих ингредиентов], а пуруша есть лишь тело, наделенное сознанием. Так они говорят. А также что не существует Атман, отличный от тела, который был бы способен к достижению неба или освобождения и [что нет ничего отдельного], из чего состоит сознание, вследствие чего можно было бы утверждать, что сознание в теле, но тело и есть сознание, Атман. Таков [их] тезис. Приводят и аргумент — поскольку оно [присутствует только] в теле¹⁶. Ведь если [что-то] существует при наличии другого, а при [его] отсутствии не существует, то [первое] следует определить как атрибут второго, подобно тому как тепло и свет суть атрибуты огня. Дыхание, движения, сознание, память и т.д., которые придерживающиеся учения об Атмане считают атрибутами Атмана, воспринимаются только в теле и не без тела, а поскольку установить субстанцию, отличную от тела, нельзя, то их следует считать атрибутами тела. Потому Атман не отличен от тела.

III. 3. 54

Отличие из отсутствия одного при наличии другого, но не так, как в случае с восприятием

А именно, дело обстоит не так, как вы говорите, — что Атман не отличен от тела. Должно быть отличие его от тела — **из отсутствия одного при наличии другого**. Ведь если вы считаете, что атрибуты Атмана суть атрибуты тела [только] потому, что они наблюдаемы при наличии последнего, то почему не считаете, что они таковыми не являются из-за их отсутствия при наличии тела, при их отличии от атрибутов тела? Ведь такие атрибуты тела, как форма и прочие, делятся вместе с телом, а дыхания, движения и т.д. не существует, если тело мертво. Далее, атрибуты тела, такие как цвет, воспринимаются и другими [наблюдателями], но не атрибуты Атмана, такие, как сознание и память. Также наличие последних может быть установлено, когда тело в состоянии жизни, но не отсутствие их при несуществовании его. И когда это тело погибает, атрибуты Атмана могут продолжать свое существование при переходе в другое, и противоположная точка зрения устраняется, даже если это только предположение¹⁷. Но оппоненту можно задать и такой вопрос: каков [собственно] состав этого сознания, который локаятики хотят произвести из материальных элементов, если ничего кроме их четверки они не признают?

Возражение. А если сознание есть восприятие элементов и того, что от элементов?

Ответ. Тогда если они будут его объектами, оно не может быть их атрибутом, поскольку [допущение] действия, направленного на себя [самое], противоречиво. Ведь огонь, будучи жаром, сам себя не сожигает. Как и акробат, даже искуснейший, не взбирается по своему плечу. Так и сознание, если оно атрибут элементов и того, что от элементов, не может иметь их своими объектами. Ведь цвета не могут воспринимать ни свои цвета, ни другие. Но материальные элементы и то, что от них — внешние или внутренние¹⁸ — становятся объектами сознания. А потому когда признается существование восприятия этих объектов в виде материальных элементов и того, что от них, то тем самым признается и отличие этого [восприятия] от них.

И если говорится, что наш Атман имеет природу восприятия, [а так мы и говорим], то тем самым утверждается его отличие от тела. А также вечность — ввиду однородности восприятия. Ведь когда [я говорю:] «Я это видел», то даже при моей связи с другими состояниями я узнаю себя в качестве субъекта восприятия¹⁹. Это следует из наличия памяти и прочего. Что же касается сказанного, будто восприятие есть атрибут тела ввиду того, что осуществляется в теле, то это опровергается указанным [выше] образом. А если это так, то из того, что восприятие имеет место при наличии тела и не имеет места при отсутствии его, не следует, что оно есть его атрибут. Тело ведь является вспомогательным фактором, подобно тому как таковым только является и светильник [при зрении]. Не является оно и абсолютно [необходимым] вспомогательным фактором²⁰, поскольку и когда во сне тело неподвижно, наблюдаются многообразные восприятия²¹. Потому то [положение], что Атман отличен от тела, неувязно [для критики]. Ведь из того, что зрение работает при наличии таких вспомогательных средств, как светильники, а без них его нет, еще не следует, что оно должно быть атрибутом светильников.

Прашнопанишад-бхашья

VI.2

Тому он сказал: «Во внутреннем пространстве, дорогой, пребывает тот пуруша, на которого нанизаны 16 частиц»²².

... Локаятики говорят, что сознание есть атрибут тела. Но сознание, лишенное свойств уменьшаться и расти, есть именно Атман, являющийся под видом таких свойств, как цвет и т.д.²³, о чем и говорится в ведийских текстах: «Поистине Брахман есть бесконечное знание»²⁴, «Брахман есть сознание»²⁵, «Брахман есть распознавание и блаженство»²⁶, «чистое сознание»²⁷. Если вещи меняются в своем существе, то сознание [никак] не меняется, а потому когда какая вещь познается, тогда вследствие как раз того, что [она] познается, [само] осознание ее не изменяется²⁸.

Возражение. Но вещь может существовать по [своему] существу и не будучи познаваемой.

Ответ. Это не годится, так как [это все равно, что сказать,] что цвет видится при отсутствии органа зрения. Познаваемого может не быть, тогда как [само] знание не быть когда-либо не может, ибо если оно не существует по отношению к одной вещи, то существует по отношению к другой. Ведь без знания не может быть и познаваемого, как как в глубоком сне нет восприятия.

Возражение. Но поскольку в глубоком сне познания нет, то сущность знания, как и познаваемого, может исчезать.

Ответ. Неверно, поскольку природа знания в том, чтобы обнаруживать познаваемое подобно свету, то отсутствие знания в глубоком сне не может быть выведено, подобно тому как и отсутствие света из отсутствия того, что освещается. Ведь и аннигилист²⁹ не сможет вывести отсутствие органа зрения из того, что в темноте цвета не воспринимаются.

Возражение. Но аннигилист может объяснить отсутствие познания отсутствием познаваемого.

Ответ. Аннигилист должен тогда сказать, каким средством объяснить само отсутствие познания, а при познаваемости его отсутствия утверждать отсутствие познания невозможно³⁰.

Возражение. Но [тогда], если познание от познаваемого не отлично, то при отсутствии познаваемого не будет и познания.

Ответ. Неверно, поскольку небытие также допускается в качестве познаваемого. Аннигиляционист считает небытие и познаваемым и перманентным. А если знание почитается неотличным от него, оно должно считаться вечным. Но если небытие познания имеет природу знания, то небытие знания становится лишь словесным выражением, а в реальности³¹ познание не есть ни небытие, ни невечное. И мы ничего не теряем от именованного вечного познания небытием

Примечания

¹ Данный фрагмент завершает истолкование Шанкарой самой первой сутры «Брахма-сутр» — *Āthāto brhmajijñāsā*. Слово *jijñāsā* является термином, принятым в научной санскритской литературе и означающим не просто желание познания (каков он по этимологии), но исследование. В комментарии же данный термин толкуется в соответствии с его естественной этимологией.

² Здесь четко различаются *jñāna* — дискурсивное познание учения веданты — и *avagatī* — непосредственное постижение Брахмана. Второе мыслится невозможным без первого, но и первое не мыслится самодостаточным, поскольку именно второе как непосредственное видение adeptом своего единства с Брахманом считается целью дискурсивного познания.

³ Слово *brahman* действительно производно от \sqrt{bhr} , но он означает «разрывать», «расти», «ширяться», «распространять себя», а не те свойства Брахмана, начиная с «чистоты», которые утверждает философ. Произвольное обращение с этимологиями было очень популярно в традиционных культурах — как восточных, так и западных, — поскольку этимологизации делегировалось не лингвистическое, а смыслообразующее назначение (выражение самой сущности вещей), которое соответствовало собственным интенциям истолкователей.

⁴ Речь идет о ментальной способности, именуемой *manas*. Предлагаемый перевод данного термина условен, как и многих других важнейших терминов, маркирующих ментальные функции в индийской философии сознания. Различие между *manas* и *buddhi* можно мыслить примерно как между рассудком и разумом, но с очень большими оговорками, в зависимости от контекста и от того, какая философская школа этими терминами пользуется.

⁵ Эти идентификации Брахмана в соответствии с основными доктринами различных философских школ отчасти отражали их реальные позиции, а отчасти были схематизированы — в данном случае для того, чтобы подчеркнуть, как велики были расхождения этих школ по важнейшему вопросу и, соответственно, продемонстрировать высшую степень востребованности ведантского учения о природе Атмана (которому их оппоненты-мимансаки придавали гораздо меньшее значение). Вполне в духе адвайты эти доктрины выстраиваются в иерархическом порядке — от низших (с точки зрения ведантистов) к высшим. Традиционные комментаторы, как и полагается в подобных случаях, разъясняют только самое легкое. Так, Анандагири, очень авторитетный, но поздний (XIII в.) толкователь Шанкары, помимо первой позиции, которая у самого Шанкары идентифицируется как материалистическая, идентифицирует только позиции (5) и (6) как, соответственно, основные доктрины буддийских школ махаяны йогачары и мадхьямики [Saṅkara 1934, 69]. Дж. Тибо в комментариях к своему переводу «Брахмасутра-бхашьи» утверждал, что позиции (1–3) должны были принадлежать различным материалистическим направлениям, позиции (8–10) — ньяе, санхье и йоге соответственно, а (4–5) — буддистам [Thibaut (Trans.) 1890, 15]. На наш взгляд, наиболее идентифицируемые следует считать позиции (1) — материалистическая, (5) и (6) — махаянские (см. выше), (7) — позиция наяиков, вайшешиков, мимансаков, но также и джайнов; (8) — санхьи, (9) — йоги, но также и шиваитов, (10) — самой веданты (которая закономерно и венчает всю иерархию доктрин). Позиции (2–4) наиболее трудны для идентификации, но, возможно, здесь содержится намек на буддийские доктрины, во всяком случае позиция (4) соответствует «замещению» у буддистов Атмана когнитивными способностями, которые в брахманистских школах с ним не отождествлялись.

⁶ Смысл в том, что речь идет о самой первой сутре веданты.

⁷ Подразумеваются Упанишады, которые так и обозначались как «завершения Вед» (*veda-anta*).

⁸ В оригинале стоит очень популярный, но труднопереводимый философский термин *tarka*, соответствующий в самом общем виде «дискурсу», то есть обретению истины через умозаключение и их сопоставления друг с другом.

⁹ Термин *śāstra* в большинстве случаев обозначал любые «науки» как системы организованного знания, а также тексты (как здесь подразумеваются «Брахма-сутры»), в которых это знание систематизировано (несколько реже, но также достаточно часто он обозначал тексты Ведийского корпуса).

¹⁰ Подразумеваются «Миманса-сутры».

¹¹ Шабарасвамин составил первый канонический комментарий к «Миманса-сутрам» — «Мимансасутра-бхашья», и К. Поттер определял дату его текста в рамках IV–V вв. [Potter 1970, 184], исходя, вероятнее всего, из его полемики с буддийскими школами, которые структурировались столетием-другим раньше.

¹² Упаварша был предшественником Шабары; он также комментировал «Миманса-сутры» (неизвестно, правда с какой степенью полноты), и вполне вероятно, что Шабара именно его подразумевает под «соавителем токования» (еще не получившего, скорее всего, статус нормативного комментария). Как замечал очень авторитетный чешский индолог М. Винтерниц, Шабарасвамин титуловал Упаваршу *bhagavat* («господин»), то есть с очень большим почтением, и это, как кажется, давало ему основание приписывать последнему значительную древность [Winternitz 1985, 513]. Я бы не согласился в том, что имя этого авторитета недостоверно, поскольку традиции не было основания это имя придумывать, но относительно возраста его произведения можно строить разные догадки, хотя, вероятно, если датировать его по крайней мере столетием раньше, чем комментарий Шабары, то мы вряд ли рискуем ошибиться очень значительно.

¹³ *Пурва-миманса* и *уттара-миманса* мыслились как «начальное исследование» и «последующее исследование» — соответственно, «ритуаловедческих» и «гностических» разделов Вед, понимаемых как единый корпус текстов исходя из того, что вначале следовало изучать обрядовые

предписания, а затем переходить к учению об Атмане-Брахмане как абсолютном мировом первоначале; при этом само их изучение мыслилось прежде всего как преподавание экзегезы соответствующих текстов. Со временем, вероятно, в первые века новой эры, эти стадии обучения обособились в отдельные школы собственно мимансы и веданты — процесс, завершившийся оформлением «Миманса-сутр» и «Брахма-сутр». Обе традиции сохранили, однако, память об общих учителях, одни из которых больше специализировались в экзегезе текстов, излагающих обрядовые предписания и правовые принципы, другие — в истолковании текстов «теософских». Однако уже в эпоху Шанкары и ранее произошло их взаимное дистанцирование, выражавшееся в прямой полемике: мимансаки были убеждены в том, что ведантисты занимаются избыточными изысканиями, ведантисты — в том, что понимание мимансаками основного содержания Вед лишь как суммы предписаний является ограниченным и напоминающим замещение целей средствами. О первоначальной истории этих двух «экзегетических специализаций», об общих учителях и о философских наработках обеих традиций до оформления их сутр см., в частности: [Шохин 2004, 218–230].

¹⁴ Речь идет скорее всего о символическом ритуале, внешние реалии которого указывают на процесс медитации.

¹⁵ Речь идет об одной из популярных максим (они обозначались как *puṣya*), коих знаменитый знаток санскритской литературы В.Ш. Апте насчитывал 26; эта обозначала прежде практику «забывания» полемистом посредством неоднократной аргументации своего тезиса так, чтобы никакой оппонент не мог привести уже никаких возражений. См.: [Apte 1970, 306]. Данная практика является, в свою очередь, одним из очень многих признаков того, что аналитический метод философии является не только гораздо более древним, чем это обычно считается, но и интеркультурным.

¹⁶ В данном случае составитель сутр демонстрирует умозаключение атеистов в виде энтимемы — укороченного силлогизма, поскольку полный традиционный индийский силлогизм имел пять членов, а не только первые два.

¹⁷ Мысль Шанкары, вероятно, в том, что даже если считать, что учение о перевоплощении не более, чем допущение (а все, кроме материалистов, индийские школы это учение принимают), то и этого допущения (а опровергнуть его невозможно) вполне достаточно, чтобы материалистический аргумент от совпадения ментальных функций с существованием тела был отстранен.

¹⁸ Подразумеваются те, которые содержатся в самом теле человека.

¹⁹ Подразумевается, что телесные компоненты человека постоянно обновляются, чего никак нельзя сказать о самосознании, ибо каждый узнает свое «Я» параллельно текучести объектов и собственных преходящих состояний.

²⁰ В тексте буквально: «Вспомогательность тела не видится бесконечно [необходимой] для восприятия».

²¹ Логика та, что обездвиженное тело — все равно что отсутствующее.

²² Мифическая предыстория этого утверждения, согласно тексту совсем небольшой «Прашна-упанишад» (одна из средних упанишад — моложе «Брихадараньяки» и «Чхандогьи», но достаточно почтенная, о чем свидетельствует почитаемый шанкарским комментарием к ней) такова. Шесть мудрецов-риши приблизились с топливом (как ученики) к учителю Пиппаладе (нормативный сюжет для упанишад — как мистерий посвящения в эзотерическое знание); по имени Пиппалады обозначается одна из школ Атхарваеды, к которой принадлежит и эта упанишад. Мудрецам задает вопрос знатный брахман Сукешан Бхарадваджа — как раз об этих 16 частицах (*kalā*). В предыдущем пассаже сам пуруша называется состоящим из этих 16 частиц. См.: [Limaye, Vadekar (Eds) 1958, 36–37]. Слово *kalā* многозначное и означает очень многое — от символической репрезентации самого числа 16 и деления времени до знака зодиака. Здесь подразумеваются прежде всего компоненты тела.

²³ В оригинале употреблен глагол *prati+ava+√bhās*, означающий и манифестацию чего-то и видимость чего-то. Речь идет о явлении как понятийной оппозиции сущности вещи.

²⁴ В тексте: *satyaṁ jñānamantam brahma*. Цитируется «Тайтирия-упанишад» (II. 1.1). Возможен и другой перевод: «Брахман — действительный, знающий, бесконечный...» [Упанишад 1967, 83].

²⁵ Цитируется «Айтаря-упанишад» (III.1.3).

²⁶ Цитируется «Брихадараньяка-упанишад» (III.9.28.7).

²⁷ Цитируется снова «Брихадараньяка-упанишад» (II.4.12).

²⁸ Возможно, подразумевается, что если бы сознание было «текучим», невозможно было бы само познание, так как узнавание вещи в момент *B* предполагает, что она была до этого идентифицирована в момент *A*.

²⁹ *Vaiśiṣṭika* — «учащий об уничтожении» всего. Так нередко в полемике обозначали материалистов-атеистов, но и буддистов, согласно которым нет в мире никаких перманентных сущностей и всё мгновенно, то есть уничтожимо.

³⁰ Смысл в том, что само отсутствие познания чего-то должно быть познано для того, чтобы его констатировать, а потому оно также становится «познаваемым» и не обнаруживается никаких возможностей выйти за границы познания, которое может фиксировать и собственное отсутствие.

³¹ В тексте: *vāṅmātrameva na paramārthato...* Через такую оппозицию в индийской философии обычно противопоставлялись кажимость и конечная истинность.

Перевод с санскрита и комментарии В.К. Шохина