

---

---

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**От редакции.** В мае этого года отметил свое 70-летие известный отечественный философ, доктор философских наук, заведующий сектором философии религии Института философии РАН Владимир Кириллович Шохин – ученый, чьи работы внесли существенный вклад в развитие сразу нескольких философских дисциплин в нашей стране. Индологические исследования В.К. Шохина уточнили и углубили картину истории теоретического знания и философской полемики в Индии. Огромная заслуга В.К. Шохина – создание корпуса статей по различным направлениям и понятиям индийской мысли для всех основных отечественных энциклопедических изданий. В других трудах В.К. Шохина разработан обширный пласт вопросов, связанных с философским осмыслением религии, обосновано принципиальное различие между философией религии и философской теологией. В области философии культуры В.К. Шохин предложил обобщающую концепцию истории рефлексии над проблемой культуры в европейской мысли. Книги В.К. Шохина сочетают глубину и строгость исследования с содержательной полемикой против разного рода интеллектуальных «мод» и «трендов»; тем самым они продолжают лучшие традиции отечественной философской мысли.

Международный редакционный совет, редколлегия и редакция журнала «Вопросы философии» поздравляют Владимира Кирилловича Шохина с юбилеем. Желаем Владимиру Кирилловичу долгих лет плодотворной работы.

### **Полемика Шанкары с санкхьей: тяжба о ведийском наследстве и о логической рациональности**

© 2021 г.      В.К. Шохин

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

*E-mail: vladshokhin@yandex.ru*

Поступила 01.04.2021

Статья посвящена контрверсии адвайта-веданты и санкхьи – двух самых влиятельных брахманистских систем раннего Средневековья, из которых первая благодаря деятельности Шанкарачарьи (VII–VIII вв.) начала эффективное завоевание индийского философского пространства, а вторая сдавала свои позиции. Исследование полемических пассажей основного сочинения Шанкары, комментария к «Брахмасутре», позволяет рассмотреть два фронта этого противостояния: попытки дезавуировать претензии санкхьяиков на отдельные концептуальные территории Упанишад и на когерентность системы, совмещающей черты очень своеобразных натуралистического эволюционизма и дуализма. Автор приходит к выводам, что Шанкаре не удалось показать отсутствие понятийного аппарата санкхьи в средних Упанишадах, но удалось продемонстрировать логическую несостоятельность ее натурализма и проблематичность дуализма, тогда как санкхьяикам удалось вскрыть трудности в совместимости сотериологической программы адвайтистов с их онтологической доктриной абсолютно-го монизма. По мнению автора, результаты этого противостояния имеют не только историко-философский интерес, но востребованы и современной философской рефлексией.

**Ключевые слова:** индийская философия, веданта, санкхья, Шанкара, контрверсия, комментаторская литература, аналитическая практика, натуралистический эволюционизм, дуализм, абсолютный монизм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-125-144

Цитирование: *Шохин В.К.* Полемика Шанкары с санкхьей: тяжба о ведийском наследстве и о логической рациональности. *Шанкара*. Брахмасутрабхашья II.2.1–10. Перевод и примечания В.К. Шохина // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 125–144.

# Šaṅkara versus Sāṅkhya: A Competition for the Vedic Heritage and Logical Rationality

© 2021 Vladimir K. Shokhin

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

*E-mail: vladshokhin@yandex.ru*

Received 01.04.2021

The article deals with the controversy between Advaita-Vedānta and Sāṅkhya, two most influential Brāhmanic systems of the early medieval period wherefrom the first with Śaṅkarācharya (7th – 8th centuries A.D.) at the head embarked on the successful conquest of the Indian philosophical space while the second one began to surrender. While scrutinizing the controversial sections of Śaṅkara's magnum opus, the *Brahmasūtrabhāṣya* one can discern two theatres of this war, i.e. his attempts to disavow the Sāṅkhyas' demands both for some conceptual spaces of the Upaniṣads and coherency of their system which combined features of very specific naturalistic evolutionism and dualism. The author of the paper concludes with the upshot that Śaṅkara has failed to demonstrate the absence of the Sāṅkhya nomenclature in the middle Upaniṣads but succeeded in disproving consistency of its naturalism and dualism, while the Sāṅkhyas, in turn, managed to detect difficulties in the compatibility of the Advaitists' soteriological program and their ontological doctrine of the absolute monism. In his opinion, the outcomes of this opposition can arise attention of not only those dealing with the history of philosophy but are claimed by today's philosophical reflexion as well.

**Keywords:** Indian philosophy, Vedānta, Sāṅkhya, Śaṅkara, controversy, commentaries, the analytic practice, the naturalistic evolutionism, dualism, the absolute monism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-125-144

Citation: Shokhin, Vladimir K. (2021) "Śaṅkara versus Sāṅkhya: A Competition for the Vedic Heritage and Logical Rationality", Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya II.2.1–10*, Trans. by Vladimir K. Shokhin, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2021). pp. 125–144.

## «Конфликт интересов»

Если и любая классическая философская формация построена так, что включает в себя контрвертивное устройство (от сократиков до настоящего времени), то в индийской традиции данное устройство было внедрено в самую ткань философского (и вообще всякого научного – включаемого в понятие *шастра*) дискурса. Об этом свидетельствуют и немногочисленные определения того, что более всего соответствует «философии» в индийской культуре<sup>1</sup>, и диалогическая структура индийского силлогизма<sup>2</sup>, и сам полемический принцип построения текстов основного жанра философской литературы – комментариев к базовым текстам. При этом полемика всех со всеми велась в режиме работы пропонента не только с реальным оппонентом, но и с абстрактным – не только с действительными возражениями, но и с теоретически возможными. Первые случаи вполне понятны: поскольку общественный статус школы зависел напрямую от способности ее «нейтрализовать» соперников (а в Индии это

было всегда так), то победа над действительными контраргументами имела очень большое значение. А вторые случаи, которые каждый раз приходится с немалым трудом отделять от первых, выражали не одну интенцию, а две. Во-первых, это была интеллектуальная игра, притом достаточно азартная (составитель текста лепил свой имидж оппонента, оттачивая на нем свое полемическое оружие), во-вторых, здесь последовалась и самая что ни на есть серьезная цель – показать, что своя доктрина имеет прочный иммунитет по отношению не только к действительным, но и к возможным «вирусам» и способна выдержать любой «тест» (автор этих строк примеряется к реалиям настоящего времени).

Данный метод работы с мировоззренческими топосами уже не раз подводил к мысли о том, что аналитическая философия как аналитическая философская практика (которой она на самом деле и является<sup>3</sup>) восходит никак не к редакциям логического атомизма Рассела и Витгенштейна<sup>4</sup>, а к гораздо более древним слоям истории философии, притом интеркультурной<sup>5</sup>. Но в настоящем случае нас будет интересовать не формальный, но «материальный» вопрос о том, что с содержательной точки зрения в полемике двух самых влиятельных школ в исключительно важную эпоху индийской философии имеет интерес историко-философский, а что также и общеполемический, то есть актуальный и для сегодня.

Поскольку, как только что было выяснено, индийский философский ландшафт имел самый решительный полемический наклон, то и рейтинг философских школ определялся тем, в какой степени с ними полемизировали конкуренты. Шанкарачарья, основатель адвайта-веданты, делал все возможное (и невозможное), чтобы намеки очень лаконичных (и несомненно рассчитанных не на одно толкование изначально) «Брахмасутр» развить в диалоги собственного философского строительства с «намекаемыми» в сутрах оппонентами. Среди них санхья уделялось наибольшее внимание (I.1.5–11, 18; I.4.1–28; II.1.1–11; II.2.1–10). Датировка «Брахмасутр», как большинства сутр брахманических систем-даршан, связана с общеизвестными для индологии сложностями, происходящими от дефицита «внешних источников». В случае с сутрами веданты есть основания различать исторические слои, соотносимые не в последнюю очередь с теми же полемическими потребностями.

Критика в «Брахмасутре» (II.2.28–32) идеализма буддийской школы йогачара-виджнянавада (основная доктрина которой постулировала существование одних только перцепций и идей при радикальном отрицании внешних, экстраментальных объектов – вполне в духе Беркли), начавшей оформляться к III–IV вв.<sup>6</sup>, позволяет допустить, что эта школа была новейшей среди всех, на которые шел нужным отреагировать тот, кто отредактировал сутры веданты, тогда как примерно II в. н.э. вполне мог застать их начальную версию. Это означает, что санхья, старейшая из индийских философских традиций (протоучение восходит уже к середине I тыс. до н.э.<sup>7</sup>) в обозначенном временном интервале была очень влиятельным соперником веданты.

«Брахмасутра» позволяет понять, в чем это соперничество состояло в первую очередь: санхьяики претендовали, и не без основания (см. ниже), на то, что их специфические понятия и их иерархизация документируются по крайней мере средними (по хронологии) Упанишадами, а потому ведантийская монополия на «философию Упанишад» вполне могла быть, с их точки зрения, поставлена под сомнение. Но они отстаивали и свою альтернативу ведантийской онтологии. Эта альтернатива имела два «рога». Первый состоял в том, что их первоначало мира, называемое Прадханой/Пракрити (приблизительно активная первоматерия), заключающая в себе все состояния вещей в непроявленном виде и периодически саморазвивающаяся в их многообразии, больше может претендовать на должность материальной причины мира (как однородная ему, поскольку она состоит из трех состояний-гун, соответствующих трем основным психологическим состояниям всех существ), чем Брахман как мировое сознание (разнородное с миром). Другой же в том, что допущение множественности духовных центров-*пуруш* живых существ (целям которых эта первоматерия служит в своем саморазвитии) больше соответствует требованиям естественной рациональности, чем

учение о всеедином Атмане. Это видно уже из ранних комментариев к «Санкхья-карике» Ишваракришны (V в.), которая играла роль сутр для классической санкхьи и представляла ортодоксальную версию традиции, устранив доктринальные древние школьные разногласия, и из одного ее собственного стиха<sup>8</sup>.

Но и ко времени написания самого древнего (из дошедших) и авторитетного комментария к сутрам веданты «Брахмасутра-бхашья» Шанкарачарьи (VII–VIII вв.<sup>9</sup>) санкхья продолжала оставаться в центре внимания ведантистов. Разумеется, Шанкара не мог не комментировать полемические намеки сутр, но некоторые его реплики обнаруживают особое беспокойство в связи с популярностью санкхьи. Так, он не скрывал, что его тревожат те «малоумные», которые могут принять учение о Прадхане ввиду авторитетности санкхьяиков в обществе<sup>10</sup>, а также прямым текстом указал на то, что прочие рационалистические (в его интерпретации не-ведийские) доктрины других школ в значительной степени сами собой отпадут после опровержения санкхьи<sup>11</sup>.

Одного этого было бы достаточно для суждения о том, что еще в эпоху раннего Средневековья санкхья не утратила свой исторический запас прочности. Но это подкрепляется и другими свидетельствами. Именно с критики доктрины Прадханы начинается критика всех небуддийских учений в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты и в комментарии к ней «Панджика» Камалашилы – современников Шанкары (учение о духовном начале-*пуруше* также подвергалось критике буддистами как отрицателями «Я»); санкхье уделяет значительное внимание другой их современник Джинендрабуддхи – комментатор Дигнаги, но значительное внимание санкхьяикам уделяют и джайнские философы той же эпохи. Однако самые поздние комментарии к «Санкхья-карике» (IX–X вв.) становятся и последними текстами санкхьи, которым удается привлечь внимание извне. Индийская философия вступала в новую эпоху с теми темами (эпистемологическими, лингвофилософскими, из теории универсалий и т.д.), в которых достаточно архаичная по своему мышлению санкхья была уже менее компетентна, а развернутые ответы на критику она представить не смогла<sup>12</sup>. В частности, и на подробнейшую критику Шанкары, после которой адвайта-веданта в значительной мере продвинулась в авангард брахманистских даршан, продемонстрировав в течение по крайней мере трех веков способность к монополизации «системы Упанишад». Теперь же есть смысл рассмотреть, в какой мере эта критика была и объективно убедительной.

### Поле ведийской экзегезы

То, что мы называем тяжбой о ведийском наследстве, развертывается прежде всего в комментарии Шанкары к «Брахмасутре» 1.1.5–8, 1.2.21–22, 1.4.1–4. Обобщенный Санкхьяик утверждает, что отдельные пассажи Упанишад содержат указания на то, что в этих текстах не Брахман, а Прадхана/Пракрити трактуется как причина мира (служащая интересам пуруш). Он это предвещает попыткой показать, что та «созерцательность», то есть сознательность, которая приписывается в Упанишадах причине мира, может быть приписана и Прадхане в переносном смысле, подобно тому как те пассажи, которые ведантистами трактуются как выражающие их доктрину, также в переносном только смысле приписывают сознательность тому, что само ею не обладает<sup>13</sup>. Далее, Санкхьяик, как его «выставляют» ведантисты, претендует на то, что даже понятие Атман в тех же текстах может быть истолковано как Прадхана (что нереалистично). Но он доказывает допущение в Упанишадах образования мира через бессознательные процессы и стихом: «Как паук выпускает и собирает в себя нить, так возникают на земле растения, // Как растут волосы на голове и теле живого человека, так возникает все из негибнущего»<sup>14</sup>, а также что когда в тех же текстах употребляется понятие «непреходящее» (akṣara), то здесь Прадхана может подразумеваться никак не меньше, чем Брахман. Однако наибольшее внимание Шанкара уделяет претензиям Санкхьяика на два пассажа из авторитетнейшей «Катха-упанишады»: «Знай же Атмана как хозяина колесницы; тело, поистине – как колесницу; // Знай способность рассуждения (buddhi) как колесничего, ум (manas) – как уздечку; // чувства (indriṅṅi) зовутся

конями, а [их] объекты (viṣayā) – дорогами. // Атмана в соединении с умом и чувствами разумные называют вкушителем» (I.3.3-4) и «Выше чувств их объекты, выше объектов ум, выше ума способность рассуждения, выше способности рассуждения Великий Атман (ātmā mahān), // Выше Великого Непроявленное (avyakta), выше Непроявленного Пуруша. Выше Пуруши ничего нет. Это вершина, это высший путь» (I.3.10–11). Шанкара пытается «отыграть» последний пассаж, указывая на то, что ātmā mahān есть тот же самый Атман, с атрибутом величия, что и Атман как «владелец колесницы» в только что приведенной аллегории колесницы (впечатляющим образом напоминающей аллегорию в платоновском «Федре» 246b–248b), на то, что индивидуальный Атман (как «владелец колесницы») есть с точки зрения конечной истины то же самое, что и Высший Атман, но наиболее подробно доказывает, что под «непроявленным» понимается не что иное, как тело индивида. Правда, Шанкара развивает мысль сутракарина о том, что здесь может подразумеваться и тонкое (sūkṣma) тело, так как именно его компоненты конституируют физическое тело, а предикат «тонкое» вполне соответствует «непроявленному».

Разумеется, в «Брахмасутра-бхашье» диалог завершается в пользу Ведантиста. Но на самом деле все обстояло не так гладко, как там это представлено вторым. Совершенно верно, что преобладающий взгляд на причину и устройство мира в Упанишадах соответствовал ведантистской доктрине Атмана как единого и разумного первоначала мира. Однако ткань текстов Упанишад была далеко не однородной, и санкхьяики имели основания претендовать на законную долю ведийского наследства. В так называемых средних Упанишадах, особенно в «Катхе-», «Шветашватаре-» и «Майтри-упанишаде» (вторая половина I тыс. до н.э.) она прогрессивно возрастает по той простой причине, что составители этих текстов брали все, что с их точки зрения представляло ценность (вплоть до буддийских мотивов<sup>15</sup>), не пробуя это на зуб «ортодоксальности». Совершенно очевидно, что «Великий Атман» в «Катха-упанишаде», который помещен между способностью рассуждения и «непроявленным», позиционно соответствует первому эманату Прадханы уже в ранней санкхье, именуемому «Великий» (mahān), и хотя добавление ātman действительно свидетельствует о его еще не до конца проясненном понимании, очевидно, что он никак не может соответствовать «хозяину колесницы», которому соответствует только пуруша. Очевидно также, что «непроявленное» (avyakta) никак не может обозначать физическое тело, и даже тонкое, так как позиционируется в иерархии начал выше не только «великого», но и «способности рассуждения», хотя может означать субтильное нематериальное начало индивида из специфических списков древних санкхьяиков, каким-то образом ответственное скорее всего и за механизм реинкарнаций. Более того, санкхьяики могли бы поставить ведантистам на вид, что они, лишая их «ведийского наследства», узурпируют и их собственное добро, притом как ни в чем не бывало: и «способность рассуждения» в специфической увязке с «умом» и «чувствами», и «тонкое тело», и само понятие «непроявленного» были приватизированы их соперниками. И лишь, вероятно, отсутствие среди ранне-средневековых санкхьяиков авторитетов, хотя бы отдаленно сопоставимых с Шанкарой, обусловило их постепенную, но неуклонную будущую маргинализацию.

### Поле контрвертивной диалектики

Более убедительным был выигрыш Шанкары в тяжбе о логической рациональности. Хотя и в комментарии к тем сутрам, в которых обосновывался «неведийский» (aśabda) характер философии санкхьи (прежде всего в I.1.5), была продемонстрирована противоречивость позиции санкхьяиков в попытке совместить тезис о Прадхане как бессознательной первопричине мира с идеей ее «как бы сознательности», последовательно рациональные аргументы Шанкары развертываются в том блоке (II. 2.1–10), который и представлен в этой публикации вниманию читателя.

Санкхья, пожалуй, больше, чем другие даршаны (которые, надо признать, все без исключения уделяли первостепенное место иллюстрациям), исходила из сомнительной

максимы, согласно которой пример и есть уже доказательство. Отвечая на пример о том, что горшки, тарелки и т.п. следуют природе глины, а потому и являются только глиной (потому и Прадхана является единственной вещью в этом мире), Шанкара приводит другие и значительно более уместные примеры – в связи с тем, что «дома, дворцы, ложа, сиденья, парки разумными мастерами в соответствующие времена создаются для обретения [людьми] удовольствия и избегания страдания», а потому и мир, «приспособленный к вкушению плодов многообразных действий», должен иметь разумную причину. Это классический тип телеологического аргумента в пользу существования разумного Первостроителя мира, имеющий прямые параллели еще в античной философии<sup>16</sup>. Вместе с тем, он показывает, как кажется, что любой натурализм, даже такой утонченный, как у санкхьяиков (мир развивается здесь в режиме не примитивной эволюции, но subtilной инволюции – не от грубого к тонкому, а в противоположном направлении), может быть описан как «повестка» изначально ограниченная, допускающая лишь материальную причину при отрицании всех остальных.

Второй контраргумент, который еще сутракарин веданты рационально отделяет от первого, – аргумент от неспособности Прадханы в онтологических параметрах строгого дуализма санкхьи регулировать свои (без)действия в мире, за который она якобы призвана отвечать ввиду того, что она сама есть определенное состояние трех «мировых состояний» – *гун*. Последние нуждаются в регуляции со стороны внешнего по отношению к ним начала, но вся проблема санкхьи в том и состоит, что в ее системе это внешнее начало никак не предусмотрено.

Третий основной контраргумент Шанкары попадает в ту большую цель, которую можно было бы обозначить как своеобразие дуализма санкхьи, и снова с позиции телеологизма. Санкхьяик пытается (вполне реалистично, что они действительно так и рассуждали в дискуссиях с ведантистами), даже при обосновании оппонентом несовместимости дизайнерской деятельности их первоначала с его бессознательностью, «компенсировать» это тем, что Прадхана может, будучи и бессознательной, выполнять цели *нуруш* (благодаря чему ею может быть «запущен» мир) – подобно тому как, например, бессознательное коровье молоко выполняет задачу кормления ребенка (или теленка). На это у Шанкары два ответа: во-первых, для того, чтобы и корова выполняла свое предназначение, требуется сознательное «правление» ею извне, в виде вывода на нужное пастбище и т.д.; во-вторых, нельзя выполнять цели того начала (*нуруша*), у которого целей не может быть по определению, поскольку у него нет желаний, не-желаний и т.д., и который совершенно пассивен (древний постулат самой санкхьи<sup>17</sup>). И здесь демонстрируется решающее преимущество онтологии веданты – Брахман-Атман есть начало и активное и целеполагающее, включающее в себя «компетенции» обоих первоначал санкхьи, ни одно из которых не может, как показал Шанкара, соответствовать ни одной из них.

В комментарии к заключительной сутре этого блока (II.2.10) Шанкара собирает претензии к частным аспектам доктрины санкхьи, пытаясь поймать ее и на меньших противоречиях. Здесь он менее убедителен<sup>18</sup>, зато ему делает большую честь то, что он приводит и очень серьезное контрвозражение, на которое ему не просто возразить (что свидетельствует об историчности этого возражения). А именно, Санкхьяик обращает внимание на то, что довод относительно невозможности прекращения страдания в его системе (поскольку Пракрити, активная по своей природе, не может перестать его продуцировать) может быть обращен и против ведантистов, равно как и довод в связи с отсутствием и в его системе пространства для постановки целей. Он ставит на вид Ведантисту то, что по его философии всеединства источник и реципиент страдания должны быть как бы двумя сторонами одной онтологической медали или, по-другому, двумя «половинками» одного и того же Божества, и ссылается уже на ведантийские аналогии – о неразделимости воды и волн и т.д. Но и с целеполаганием как таковым в «чистом монизме» адвайты дело обстоит не лучше: субъекты и объекты целей также должны быть «частями» одного и того же, а потому цель не будет отличаться от того, кто ее себе ставит. Ответ Шанкары в том, что в Брахмане на самом деле нет

самого разделения на субъект и объект (если его нет даже в подвижном огне, который сам себя не сжигает и не освещает). Но как все-таки обстоит дело со страданием? Так, что «созданное Неведеньем отношение испытывающего и приносящего страдание не есть то, что существует с точки зрения конечной истины». А с точки зрения истины обыденной это отношение существует.

Не кажется, что такая аргументация должна могла бы удовлетворить Санкхьяика, диалог с которым на этом был Ведантистом прерван. Но хотя он по законам жанра полемических текстов и должен был уйти со сцены, он успел сделать очень важное дело. А именно заставил оппонента раскрыть карту происхождения иллюзионизма по крайней мере с точки зрения практического разума. Действительно, единственный способ избежать неразрешимых трудностей и с сотериологией, и с человеческими целями при философии всеединства – это объявить и страдание, и все субъект-объектные отношения действительными только на уровне относительной истины. Правда, опирающаяся на такую гносеологию сотериология есть терапия такого, скажем так, проблематичного врача, который внушает пациенту, что на самом деле, поскольку и он сам, и его болезнь, и источник инфекции, и сам врач суть в одинаковой мере иллюзорные проекции, наложенные иллюзионистом в конечном счете на самого себя, он совершенно здоров и все лекарства заключаются в том, чтобы как можно лучше (пока он уходит из жизни) это усвоить.

Если же записать кратко, как полемика основателя адвайта-веданты с «обобщенным санкхьяиком» может быть вписана в современные мировоззренческие дискуссии, то целесообразно выделить два ее итога. «Вклад» в эти дискуссии Шанкары состоит прежде всего в том, что он продемонстрировал с точки наблюдения восточной мудрости рациональную слабость натуралистического эволюционизма (притом в такой его утонченной форме, как «инволюционизм») в двух решающих пунктах. 1. В атрибутировании бессознательным природным механизмам полноформатной дизайнерской деятельности и в отсутствии внешней «провокации» для запуска этих механизмов (которые именно как механизмы в ней нуждаются). 2. Более чем современно звучит и данный «между строк» вердикт Шанкары о том, что, претендуя на чистую рациональность, этот натурализм на самом деле основывается на вере (*śraddhā*)<sup>19</sup>. А вклад санкхьи видится прежде всего в том, что она, находясь в обороне, обнаружила ахиллесову пяту религиозно-философского монизма и, как только что было выяснено, генезис иллюзионизма под углом зрения практической философии. В компаративном контексте адвайтистское деление истины на эмпирическую и конечную (которое исторически восходит по большей части к философии буддийской мадхьямики), представляет хорошие параллели прежде всего теории двойственной истины западных аверроистов. Что же касается сотериологической проблематичности философии всеединства, которая на индийской почве к удвоению истины привела, то указанные раскладки при новомодном сейчас дрейфе от теизма к различным формам панентеизма<sup>20</sup> не могут не казаться актуальными.

Перевод «Брахмасутра-бхашьи» II.2.1–10 выполнен по изданию [Śaṅkara 1934, 412–429]. В нем полемика конкретного Ведантиста с обобщенным Санкхьяиком представлена в формате диалога двух действующих лиц философской пьесы (подобно тому, как аналогичные диалоги в буддийских текстах оформлял в свое время Ф.И. Щербатской).

### Примечания

<sup>1</sup> Так в науковедческой классификации известного трактата по поэтике «Кавьямиманса» Раджашекхары (X в.) наука *ānvīkṣikī*, соответствующая родовому единству трех философских школ в «Артхашастре» Каутилы (примерно I в. н.э.), трактуется как противостояние трех брахманических системы (*астика*) – санкхья, ньяя, вайшешика – трем антибрахмантическим (*настика*): буддизм, джайнизм, чарвака-локаята.

<sup>2</sup> Отличие пятичленного индийского силлогизма от аристотелевского состоит прежде всего в том, что его «лишние члены» моделировали актуальный диалог пропонента и оппонента, в котором



аргумент пропонента подкрепляется примером, тогда как в древнем десятичленном силлогизме (джайнов и, возможно санкхьяиков) они пополняются и контрпримерами оппонента.

<sup>3</sup> В том, что называется аналитической философией, отсутствуют такие стандартные «маркеры» философских школ, как набор принятых доктрин или даже тем. Критика научного (математического и прочего) языка, а затем обыденного, в которых видят нередко основные вехи ее истории, составляли всего лишь занятия некоторых философов, которых задним числом обозначили как аналитических. Аналитический метод применяется к совершенно любой предметной области (от метафизики до экзотики) носителями любого мировоззрения (от материалистического до неомистического), и именно в нем заключается существо этого направления философствования.

<sup>4</sup> Ему посвящена, в частности, очень серьезная монография [Милков 2018].

<sup>5</sup> Последняя статья, в которой об этом писал автор настоящей статьи, – [Шохин 2018]. Там же даны ссылки на основные предыдущие его публикации на эту тему.

<sup>6</sup> Здесь также все непросто. Доктрина оформляется в трактатах Асанги и его брата Васубандху, творивших в IV в., но была еще очень авторитетная махаянская «Ланкаватарасутра», пропитанная идеями виджнянавады. Наличие в ней таких уже вполне школьных конструкций, как различение трех уровней реальности-сознания (*трисвабхава*), и датировка раннего китайского перевода 443 г. не позволяют ее датировать в окончательном виде ранее IV в., но очень авторитетный буддолог К. Линдтнер показал, что сочинения основателя школы мадхьямика Нагарджуны (II–III вв.) обнаруживают знакомство с ней и ее влияние [Lindtner 1992, 245].

<sup>7</sup> Речь идет о теоретической части (была еще и практическая – йогическая) учения учителя Будды – Арада Каламы, которая была изложена в знаменитой поэме Ашвагхоши (I–II вв. н.э.) «Буддачарита» (XII. 1–67). В этой, вероятно, начальной версии данного учения «исчислялись» (ср. само происхождение санкхьи от *saṅkhyā* – «число») элементы онтологическо-когнитивной структуры индивида, но еще не мироздания, которое впоследствии будет выстраиваться в санкхье как «расширение» индивида. Здесь же, в контексте специфического для санкхьи «исчисления начал», непроявленное (*avyakta*) означает еще глубинный слой индивида (скорее всего обеспечивающий и реинкарнации), но не Непроявленное как резервуар мировых форм.

<sup>8</sup> Так в очень авторитетном комментарии Гаудапады (к карике 61) прозвучал риторический вопрос: «Как от безгунного Ишвары могут породиться гунные существа? Или как от негунного Пуруши? Потому верно, что [они] от Пракрити». Аргументы же в пользу множественности духовного начала (не без намека на альтернативную доктрину веданты) были представлены в карике 18: «Ввиду распределенности рождений, смертей и «инструментария», неодновременности в действиях и различности в трехгунном устанавливается множественность Пуруши». См.: [Лунный свет 1995, 231, 167]. Что касается той традиции, которую Ишваракришне удалось унифицировать, можно согласиться с мнением одного из патриархов историко-философской индологии XX в. Эрихом Фраувальнером, который считал, что очень значительное текстовое наследие «схолахов» санкхьи (таких как Вришагана, Варшагана, Варшаганья, Виндхьявасин и другие) периода расцвета традиции (вторая половина I тыс. н.э.) безнадежно пропало [Frauwallner 1973, 222, 224].

<sup>9</sup> До сравнительно недавнего времени традиционная датировка жизни Шанкары, переведенная на современную хронологию, располагала его краткий по времени, но исключительно результативный жизненный путь между 788 и 820 гг. Однако круг авторов, знакомство с которыми он демонстрирует в «Брахмасутра-бхашье» (в их числе Бхартрихари, Кумарила Бхатта, Дхармакирти) и тех, кого он не цитирует, позволяет поместить его деятельность скорее в середину VII в. (как то предлагал К. Поттер) или в конец VII – начало VIII в. (как то предпочитал А. Трэшер). См.: [Potter 1982, 116; Thrasher 1972, 197].

<sup>10</sup> См. в приложении к статье перевод вступления к комментарию к II.2.1.

<sup>11</sup> Джеральд Ларсон, один из ведущих исследователей санкхьи в XX в., представил очень тщательный анализ критики санкхьи у Шанкары и тех ответов на нее со стороны санкхьяиков, которые были бы убедительны (он на их стороне) в монографии [Larson 1979, 209–235].

<sup>12</sup> Это с лихвой восполняется в «Санкхья-сутрах», тексте, созданном в XIV–XV вв., где полемические порции выделяются в специальный раздел (пятый из шести) и помимо этого включаются в другие, но санкхьяики явно с этим запоздали, и их оппоненты уже не обращали внимания на этот поздний текст.

<sup>13</sup> В качестве примера Санкхьяик приводит те знаменитые пассажи из «Чхандогья-упанишады», на которые ведантисты делают очень большую ставку: «Вначале, дорогой, было сущее, одно без второго» и «Тогда [оно] посмотрело и решило: “Да умножусь я в потомстве!” И породило жар», а затем «Тот жар помыслил...» и сотворил воду, «Та вода помыслила...» и сотворила пищу (VI.2.1–4).

<sup>14</sup> Цитируется следующий стих из «Мундака-упанишады» I.1.7, приводимый по переводу в [Упанишады 1967, 178].

<sup>15</sup> Так, «Майтри-упанишада» открывается мольбой ищущего истины царя Брихадратхи к мудрецу Шакаяне вывести его, как лягушку, из безводного колодца сансары, с описанием картины

гибели всего преходящего в мире – от комаров и мошек до полубогов и океанов, отвратительности полного нечистот тела и основных «маркеров» страдания, включая сформулированных Буддой соединения с нелюбимым и разъединения с любимым (I.1–4).

<sup>16</sup> Одна из самых точных параллелей – в трактате Цицерона «О природе богов» (II.5), где Стоик замечает, что если кто-то придет в дом, гимнасий или форум и «увидит во всем разумность, соразмерность, порядок», тот, вне сомнения, рассудит, что «есть некто, стоящий во главе всего этого, которому все повинуются», а потому тем более заключит из постоянных и ненарушаемых связей вещей в мире, что им управляет некий ум (Mens). В свое время я классифицировал эту форму телеологического аргумента как кратко-иллюстративный первого типа. См.: [Shokhin 2016, 810–812].

<sup>17</sup> Речь идет о 60 пунктах учения санкхьи, которые еще до трактата Ишваракришны были оформлены в текстах, так и называвшихся «Шаштитантра» («Учение о шестидесяти»). Они делились на 10 основных (доктринальных) и 50 дополнительных (классификации состояний сознания и способностей индивидов). Учение о пассивности пуруши было включено в первую группу (наряду с доктринами существования Прадханы, ее единичности, объектности, инаковости по отношению к пуруше, предназначенности для него, его множественности, разъединении и соединении с Прадханой и «остаточным функционированием» тела после достижения «освободительного знания»).

<sup>18</sup> См. прим. 30 и 32 к переводу в приложении.

<sup>19</sup> Современный теист-математик Джон Леннокс замечает, что на самом деле «новые атеисты» во главе с Докинзом требуют именно веры в их натуралистическую философию, хотя и настаивают на том, что придерживаются одной только рациональности, ниспровергая религию за то, что она основывается на вере без оснований (при этом он задает им и тот вопрос, могут ли они обосновать ту самую доктрину, что религия не имеет обоснований). См.: [Lennox 2007, 13, 15].

<sup>20</sup> Весьма широкую панораму этого дрейфа дает сборник [Schärfl, Tapp, Weneger 2016].

### **Источники и переводы – Primary Sources and Translations**

Лунный свет 1995 – Лунный свет санкхьи. Ишваракришна (Санкхья-карика). Гаудапада (Санкхья-карика-бхашья), Вачспати Мишра (Таттвакауmundi) / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995 (*Samkhya texts*, Russian Translation).

Ньяя-сутра... 2000 – Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья / Истор.-филос. Иссл., пер. с санскр., коммент В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001 (*Nyaya texts*, Russian Translation).

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

Чхандогья 1965 – Чхандогья Упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1965 (*Chandogya Upanishad*, Russian Translation).

Saṅkara (1890) *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Saṅkarakārya*, trans. by G. Thibaut, Pt. I, Clarendon Press, Oxford.

Saṅkara (1934) *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmatī-nīyāyanirṇaya-ṭīkātyayasame-tam*, ed. by V.S. Bakre and R.S. Dhupakar, Bombay.

Saṅkara (1965) *Brahmasūtra Bhashya of Shankaracharya*, trans. by Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama, Kolkata.

### **Ссылки – References in Russian**

Милков 2018 – Милков Н.М. Философия логического атомизма. СПб.: Наука, 2018.

Шохин 2018 – Шохин В.К. Новый феномен: страсти по аналитической философии // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 4. С. 106–114.

### **References**

Frauwaller, Erich (1973) *History of Indian Philosophy*, Vol. I, Trans. from original German into English by V.M. Bedekar, Motilal Banarsidass, Delhi etc.

Larson, Jerald (1979) *Classical Sāṅkhya: An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi etc.

Lennox, John (2007) *God's Undertaker. Has Science Buried God?* Liortln Hudson, Oxford.

Lindtner, Christian (1992) "The Laṅkāvatārasūtra in the Early Indian Madhyamaka Literature", *Copenhagen Asiatische Studien*, Vol. XLV, No. 1, pp. 244–279.

Milkov, Nikolay N. (2018) *Philosophy of Logical Atomism*, Nauka, Saint Petersburg (in Russian).

Potter, Karl H., ed. (1982) *Encyclopedia of Indian Philosophy. Vol. III. Advaita-Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Motilal Banarsidass, Delhi etc.

Schärfl, Thomas, Tapp, Christian, Wegener, Veronika (2016) *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God*, Aschendorff, Münster.

Shokhin, Vladimir K. (2016) "Natural Theology, Philosophical Theology and Illustrative Argumentation", *De Gryuter Open Theology*, Vol. 2, No. 1, pp. 804–817.

Shokhin, Vladimir K. (2018) "A New Phenomenon: Emotions Run High for Analytic Philosophy", *Filosofskiy zhurnal*, Vol. 11, No. 4, pp. 106–114 (in Russian).

Thrasher, Allen (1972) *The Advaita of Maṇḍana Miśra's Brahmasiddhi*, Ph.D. Diss., Harvard University, Harvard.

## Сведения об авторе

**ШОХИН Владимир Кириллович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

## Author's Information

**SHOKHIN Vladimir K.** – DSc in Philosophy, Professor, Principal Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

# Брахмасутра-бхашья II.2.1–10

## Шанкара

Хотя это сочинение было предпринято с целью показать истинное значение Упанишад и не так, чтобы что-то подтвердить и что-то опровергнуть посредством одной только аргументации, как в логических трактатах<sup>1</sup>, все же толкователи речений Упанишад должны опровергать системы начиная с санкхьи, противостоящие истинной, – таково назначение следующего раздела сутр. Поскольку исследование смыслов Упанишад является назначением истинной системы, то прежде всего через это исследование утверждаются собственные позиции, что более важно, чем опровержение чужих.

*Совопросник.* Но если ищущим освобождения подобает только, в качестве средства его достижения, утверждение собственных позиций ради исследования истинной системы, то зачем же еще опровержение других, которое ведет только к вражде?

*Ведантист.* Это верно, но замечая, как великие учения начиная с санкхьи, принятые большими людьми, работают также ради достижения истинного учения, какие-нибудь малоумные и примут их за истинное учение. Так при видимости глубины аргументов и слухах о том, что [они провозглашены] всезнающими, у тех [малоумных может появиться] вера в них. Потому предпринимается обоснование [внутренней] пустоты этих учений.

*Совопросник.* Но ведь когда было уже сказано, что [ПРАДХАНА] НЕ ЯВЛЯЕТСЯ [ПРИЧИНОЙ МИРА, КАК] ОТСУТСТВУЮЩАЯ В ШРУТИ – ВВИДУ СОЗЕРЦАНИЯ [I.1.5], ИСХОДЯ ИЗ ЖЕЛАНИЯ НЕТ ЗАБОТЫ О ВЫВЕДЕННОМ [I.1.18], ТАК ВСЕ УЧЕНИЯ РАЗЪЯСНЕНЫ [I.4.28], то разве раньше системы начиная с санкхьи не были уже опровергнуты. Зачем же делать [уже] сделанное?

*Ведантист.* Те начиная с санкхьи, ссылаясь на речения Упанишад ради укрепления своих положений, разъясняют их как соответствующие своим учениям, а потому их истолкования суть видимость истолкования, не правильные истолкования, и это было показано. А теперь независимо от тех речений демонстрируется противоречивость их аргументации – вот в чем разница.

И ВСЛЕДСТВИЕ ОТСУТСТВИЯ ПРИМЕНИМОСТИ К УСТРОЕНИЮ НЕ ТО, ЧТО ВЫВОДЯТ ЧЕРЕЗ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ, [МОЖЕТ БЫТЬ ПРИЧИНОЙ] (II.2.1).

*Санкхьяик.* Подобно тому, как в мире наблюдается, что различные горшки, тарелки и т.д., которые следуют природе глины, имеют общую причину, состоящую из глины, так и все эти различные внутренние и внешние [вещи], которые следуют природе

удовольствия, страдания и оцепенения<sup>2</sup>, должны иметь и общую причину, состоящую из радости, страдания и ослепления. Эта общая для всех Прадхана, состоящая из удовольствия, страдания и ослепления, трехгранная<sup>3</sup>, бессознательная, как глина, ради осуществления целей сознания разворачивается по собственной природе в виде разнообразных модификаций. Также эта Прадхана умозаключается через такие выводные аргументы, как ограниченность конечных вещей<sup>4</sup> и прочие.

*Ведантист.* Если это определять, [как вы это делаете], через примеры, то не видно, чтобы что-то в этом мире бессознательное и сознанием не управляемое производило что-либо, что может служить осуществлению конкретных человеческих целей. Ведь дома, дворцы, ложа, сиденья, парки разумными мастерами в соответствующие времена создаются для обретения [людьми] удовольствия и избежания страдания. И как весь этот мир, состоящий, как внешний, из земли и прочих [стихий] и приспособленный к вкушению плодов многообразных действий и, как внутренний, включающий тела и прочее разнообразных родов, с искусно подобранными членами, приспособленный к разнообразному вкушению, наблюдаемый как субстрат вкушения разнообразных плодов действий и не могущий быть созерцаемым даже мудрыми, почтеннейшими и искуснейшими, может создаваться бессознательной Прадханой?! Ведь в глыбе, камне и т.д. [самих по себе такая способность] не наблюдается. Наблюдаются многообразные произведения из глины и прочего при устройении гончарами и прочими. Тогда и для Прадханы неизбежно управление со стороны другого сознания. И конечная причина мира не должна [обязательно] определяться как свойство быть материальной причиной наподобие глины или как внешнее начало наподобие горшечника – такого ограничения нет. И при этом не будет никакого противоречия, напротив, будет согласие с Шрути, поскольку на «должность» причины [мира] назначается сознание. Потому и получается, что **ВСЛЕДСТВИЕ ОТСУТСТВИЯ ПРИМЕНИМОСТИ К УСТРОЕНИЮ** данной причины бессознательная причина мира **НЕ ТО, ЧТО ВЫВОДЯТ ЧЕРЕЗ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ**. Через слово «И» добавляются другие основания несостоятельности этой причины, такие как невозможность соответствия. Неверно ведь, что различные внутренние и внешние вещи соответствуют удовольствию, страданию и ослеплению: удовольствие и т.д. воспринимаются изнутри, а звуки и т.д. как то, что другой природы и как внешние причины их<sup>5</sup>. А также потому, что при безразличности звука и т.д., при различии умственных наклонностей воспринимаются такие различные состояния, как удовольствие и т.д. Также наблюдая, что некоторые ограниченные вещи, наподобие семени и ростка, имеют причиной [какое-то] сочетание [чего-то с чем-то], из того, что внешние вещи и внутренние являются ограниченными, заключают о том, что саттва, раджас и тамас также должны иметь причиной [какое-то] сочетание [чего-то с чем-то], так как и они ограниченные<sup>6</sup>. Поскольку наблюдаемое отношение причины и следствия для лож и сидений имеет основание в разумной причине, то [никак] нельзя утверждать, что из наличия отношений причины и следствия во всех внешних и внутренних вещах следует, будто их причина бессознательная.

**И ВСЛЕДСТВИЕ АКТИВНОСТИ (II.2.2).**

Но оставим устройство. Та деятельность ради его осуществления, которая [должна быть следствием] выведения из равновесия саттвы, раджаса и тамаса<sup>7</sup>, предполагающая соотношение превосходящего и превосходимого и направленная на производство чего-то, невозможна для бессознательной Прадханы как самоуправляемой. Как это невозможно также с глиной, повозкой и т.д. Ведь не наблюдается, чтобы глина, повозки и т.д., бессознательные, были направляемы к производству чего-либо, не будучи управляемы горшечником, лошадей и подобным. От видимого заключаем к невидимому. Потому из наблюдения причины, не способной к действию, нельзя вывести бессознательную причину мира.

*Санкхьяик.* Но не замечаются действия и одного только сознания.

*Ведантист.* Но действие бессознательных повозок и прочего в соединении с сознанием замечается.

*Санкхьяик.* Но не сознательного в соединении с бессознательным<sup>8</sup>.

*Третье лицо.* Но как правильнее считать – что деятельность принадлежит тому, в чем она наблюдается, или тому, с чем оно соединено?

*Санкхьяик.* И то и другое должно быть наблюдаемо. Неверно ведь, что голое сознание наблюдается как субстрат действия, подобно повозкам и прочему. Мы заключаем о существовании сознания как связанного с субстратами действия в виде тела и прочего, поскольку наблюдаемо отличие живого тела от того, что всецело бессознательно, как повозки. Отсюда при наблюдении сознания, когда наблюдается тело, и при отсутствии наблюдения первого, когда не наблюдается второе, самому телу приписывают сознание, как это делают локаятики. Потому именно у бессознательного действие<sup>9</sup>.

*Ведантист.* Мы не говорим, что, если активность и наблюдается в каком-либо бессознательном начале, она не принадлежит ему. Пусть принадлежит. Но говорим, что она исходит от сознания. Потому что присутствует при его присутствии и отсутствует при его отсутствии. Подобно тому как проявления [огня в виде] горения и освещения наблюдаются как имеющие [своим] субстратом поленья и т.д., и находятся не только в пламени, все-таки только от пламени они происходят, так как наблюдаются только при соединении [с ним] и не наблюдаются при разъединении. Даже у локаятиков сознательное тело является активизатором бессознательных вещей, таких как повозки т.д., потому активность сознания никем не ставится под вопрос<sup>10</sup>.

*Санкхьяик.* Ну а если сказать, что у тебя – Атмана, пусть и находящегося в соединении с телом и прочим, действия все-таки не может быть, поскольку природа [твоя] есть чистое сознание<sup>11</sup>, а потому также [вывести из этого, что] ты не есть деятель?

*Ведантист.* Неверно – исходя из наличия действия даже у того, что [само по себе] лишено действия, как магнит или цвет. А именно магнит, камень, сам лишенный действия, активизирует железо, а цвета и прочие объекты, сами лишенные действия, активизируют глаза и прочие [органы чувств]. И таким же образом правильно считать, что и Господин, вездесущий, всеодушевляющий, всеведущий, всемогущий, [но] лишенный активности, все приводит в движение.

*Санкхьяик.* Но поскольку при [его] единственности нет стимула для чего-либо, активизации [также] не будет.

*Ведантист.* Неверно, поскольку на это уже не раз был ответ, что это происходит в силу иллюзорного проникновения Господина в Майю, состоящую из имен и форм, которые распределены Авидьей<sup>12</sup>. Потому можно говорить о деятельности только в связи со всеведущей причиной [мира], не в связи с бессознательной.

**ЕСЛИ УПОДОБИТЬ МОЛОКУ ИЛИ ВОДЕ, БУДЕТ ТО ЖЕ САМОЕ (II.2.3).**

*Санкхьяик.* Пусть так, но подобно тому, как бессознательное молоко именно по своей природе служит кормлению теленка и как бессознательная вода именно по своей природе течет для поддержки [жизни] людей, то почему и бессознательной Прадхане также по своей природе не действовать ради осуществлять целей пуруш<sup>13</sup>?

*Ведантист.* Это не хорошо сказано. Потому что можно вывести, что даже молоко и вода действуют, направляемые сознанием. Поскольку не наблюдается действие во всецело бессознательных колесницах и т.д., в чем согласны обе стороны спора. Как сказано: «Тот, кто, находясь в воде, отличен от земли, кого вода не знает...» и «Поистине, по воле этого Непреходящего, Гарги, одни реки текут с белых гор на восток, другие...»<sup>14</sup>. Такими и другими примерами дается понять, что всё, волнующееся в мире, управляется Господином. А потому примеры с молоком и водой не являются аргументами ввиду их чрезмерной близости к доказываемому [тезису]<sup>15</sup>. Действие молока обуславливается желанием и лаской сознательной коровы. И сосанием теленка это молоко притягивается. Вода также не является совершенно независимой, поскольку ее течение зависит от скатов земли и прочего. Зависимость от сознания видится везде. «Если возразить, что [Брахман] не является причиной ввиду того, что должны быть наблюдаемы материалы, это будет неверно, из подобия молоку»<sup>16</sup>, – это значит, что и при отсутствии внешней причины следствие имеет свой субстрат с точки зрения мирской. А с точки зрения ведийской все в мире зависит от Господина. Потому одно не противоречит другому.

И ВВИДУ ОТСУТСТВИЯ ОПОРЫ [НА ЧТО-ТО] ПО ПРИЧИНЕ НЕУСТАНОВЛЕННОСТИ [ЧЕГО-ЛИБО] ОТЛИЧНОГО [ОТ НЕЕ] (II.2.4).

У санкхьяиков три гуны, пребывающие в равновесии, суть Прадхана<sup>17</sup>. И нет такой противоположности им, чтобы было какое-то внешнее [начало], которое могло бы активизировать и останавливать Прадхану. Пуруша же [совершенно] пассивный, а потому и неспособный ни активизировать ее, ни останавливать. Потому Прадхана предоставлена себе и когда-то модифицируется в Великий и прочие [начала], а когда-то нет<sup>18</sup>, что необъяснимо. Господину же, как исходному первоначалу, вследствие [его] всезнания и всемогущества и [через действие его] великой Майи, активизация и остановка не противоречат.

НЕ МОДИФИЦИРУЕТСЯ САМА ПО СЕБЕ КАК ТРАВА – ВВИДУ ОТСУТСТВИЯ В ДРУГОМ МЕСТЕ (II.2.5).

*Санкхьяик.* Но почему нельзя считать, что подобно тому, как трава, листва, вода и т.д. и без внешней причины, по [самой] своей природе модифицируются в виде молока и прочего, так и Прадхана может модифицироваться в виде Великого и прочего?

*Ведантист.* А почему можно считать, что трава и прочее могут модифицироваться без внешней причины?

*Санкхьяик.* Потому что внешняя причина [в этих случаях] не наблюдается. Ведь если бы мы наблюдали какую-либо внешнюю причину этого, то по желанию могли бы подбирать траву и прочее и получать молоко, но так не происходит. Потому модификация травы и прочего происходит по [их] собственной природе. То же самое и с Прадханой.

*Ведантист.* У Прадханы могла бы быть модификация по собственной природе, как у травы и прочего, если бы у травы и прочего наблюдалась такая модификация, но она не наблюдается. Потому что наблюдается [как раз] внешняя причина. А как наблюдаем внешнюю причину? ВВИДУ ОТСУТСТВИЯ В ДРУГОМ МЕСТЕ. В корове ли происходит модификация съеденной травы и прочего в молоко или когда они не съедены или съедены быком? Ведь если бы это было беспричинно, то тогда и без связи с телом коровы они становились бы молоком. И неверно, что из того, что люди не могут его произвести по желанию, следует, будто это происходит беспричинно. Ведь что-то осуществляется человеческим производством, а что-то через божественное [вмешательство]. Но и люди могут указанным выше способом через подборку травы и прочего [для коровы] производить молоко. Ведь чем больше хотят получить молока, тем больше выгуливают корову на пастбище и получают тем большее молоко. Потому нельзя сказать, что Прадхана модифицируется по своей природе подобно траве и прочему.

НО ЕСЛИ БЫ ДАЖЕ И ПРИНЯТЬ СПОНТАННОСТЬ, [ПРАДХАНА] ВСЕ ЖЕ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ПРИЧИНОЙ МИРА ЗА ОТСУТСТВИЕМ ЦЕЛИ (II.2.6).

Итак, установлено, что спонтанная деятельность Прадханы невозможна. Но даже если мы и примем вашу веру<sup>19</sup>, согласившись на возможность этой деятельности, все же с неизбежностью [возникнет] затруднение. Почему? ЗА ОТСУТСТВИЕМ ЦЕЛИ. Если, как вы говорите, спонтанная деятельность Прадханы ни от чего другого не зависит, то, не завися ни от какой внешней поддержки, и ни от какой-либо цели зависеть не будет, а потому и тезис о том, что Прадхана действует ради целей пуруш, падает.

*Санкхьяик.* Но почему нельзя сказать, что она и не завися от поддержки, может зависеть от цели?

*Ведантист.* Тогда [саму] цель деятельности Прадханы надо рассмотреть: будет ли она «вкушением»<sup>20</sup>, освобождением или тем и другим вместе. Если «вкушением», то какое может быть вкушение у пуруши, у которого не может быть никакого приращення [ни в удовольствии, ни в страдании], да и как в таком случае возможно его освобождение? Если освобождением, то поскольку оно есть [у него] и до этой деятельности, эта деятельность бессмысленна, также и потому, что придется признать, что [он] не может воспринимать звуки и прочее<sup>21</sup>. А если и то и другое, то при бесконечности того, что Прадхана обеспечивает для «вкушения», освобождения не будет. Деятельность

[эта] не может быть направлена и на удовлетворение желания. Ведь у бессознательной Прадханы желания быть не может, равно как и у чистого, не имеющего частей пуруши.

*Санкхьяик.* Но почему эту деятельность не допустить из опасения, что иначе способности и к созерцанию, и к созиданию окажутся бессмысленными?

*Ведантист.* Тогда вследствие того, что способность к созиданию, как и способность к созерцанию, окажется неискоренимой, сансара также окажется неискоренимой, а потому неизбежно, что освобождения не будет. И вследствие этого несостоятельно [с любой стороны] допускать деятельность Прадханы ради целей пуруш.

#### ПРИ АНАЛОГИЯХ С ЧЕЛОВЕКОМ И КАМНЕМ ТО ЖЕ САМОЕ (II.2.7).

*Санкхьяик.* Но пусть будет так. Подобно тому как какой-то человек, способностью зрения наделенный, а способности передвижения лишенный, хромой, сев на другого человека, способность зрения лишенного, а способностью передвижения наделенного, слепого, заставляет его двигаться<sup>22</sup>, или как камень магнит, сам неподвижный, заставляет двигаться железо<sup>23</sup>, так и пуруша может активизировать Прадхану. Таково [наше] возражение через аналогии.

*Ведантист.* Так тоже не удастся избавиться от ошибки. А ошибка здесь в отвержении уже признанного<sup>24</sup>. Ввиду того, что спонтанная деятельность Прадханы была [изначально] признана, а способность пуруши к активизации чего-либо признана не была. Да и как пассивному пуруше активизировать Прадхану? Хромой воздействует на слепого с помощью слов и прочего. У пуруши же нет никаких средств для активизации [чего-либо] – ввиду его бездеятельности и бескачественности<sup>25</sup>. Не активизирует [он ничего] и через близость, как магнит, поскольку ввиду вечности близости деятельность должна быть также вечной<sup>26</sup>. У временной же близости магнита близость [к железу] обуславливается собственной близостью и такими условиями, как определенное расстояние. Потому аргумент ПРИ АНАЛОГИЯХ С ЧЕЛОВЕКОМ И КАМНЕМ не работает. К тому же при бессознательности Прадханы, пассивности пуруши и отсутствии третьего, связующего их начала связь [никак] не складывается. Если же связь обуславливается взаимоприспособленностью, то вследствие ее неразрушимости освобождения быть не может. Как и в предыдущем случае<sup>27</sup>, встают сомнения в связи с отсутствием целей. У высшего же Атмана будет преимущество [перед обоими первоначалами] как у пассивного через собственную природу и активного через Майю.

#### ТАКЖЕ ВВИДУ ОТСУТСТВИЯ ГЛАВЕНСТВА [В ГУНАХ] (II.2.8).

И по другой еще причине деятельность Прадханы невозможна. Когда взаимное доминирование гун саттвы, раджаса и тамаса устраняется, то состояние их равновесия есть Прадхана. Поскольку в этом состоянии безотносительности их взаимное доминирование привело бы к утрате ими их природы. Но тогда за отсутствием того, кто мог бы дать импульс извне, причина неравенства гун, обуславливающая появление Великого и прочих [начал], должна отсутствовать<sup>28</sup>.

#### И ПРИ ДРУГИХ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯХ – ИСХОДЯ ИЗ ОТДЕЛЕННОСТИ ОТ СПОСОБНОСТИ ПОЗНАНИЯ (II.2.9).

*Санкхьяик.* Но мы можем построить и такие умозаключения, при которых непосредственно этой ошибки не получится. Мы ведь не понимаем гуны как самосущие и неизменные начала, так как на это нет авторитета. Природа гун постигается через их следствия. Какого рода следствия получаются, такого рода и их природа воспринимается. Установлено, что гуны ведут себя подвижно. А потому и в состоянии равновесия гуны пребывают в подвижности.

*Ведантист.* Но если даже и так, то ИСХОДЯ ИЗ ОТДЕЛЕННОСТИ Прадханы ОТ СПОСОБНОСТИ ПОЗНАНИЯ невозможность [объяснения] устройства мира и прочие претензии [к вашим рассуждениям] остаются на месте. А если будете выводить наличие этой способности, то перестанете быть нашими оппонентами. Потому что приняв, что единое сознание является материальной причиной многообразного мира, вы примите учение о Брахмане. Если же принять, что гуны находятся в режиме взаимного доминирования и в состоянии равновесия, то они либо не будут в этом режиме за отсутствием внешней причины для этого, либо же, вновь за отсутствием внешней

причины для этого, всегда будут в этом режиме<sup>29</sup>, и таким образом вновь воспроизводятся прежние [наши] положения.

### И ПО ПРИЧИНЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ НЕСОСТОЯТЕЛЬНА (II.2.10).

И это учение санкхьяиков содержит внутренние противоречия. Где-то у них перечисляются семь индрий, где-то – одиннадцать<sup>30</sup>. Где-то также они указывают, что произведение танматр – от Великого, где-то – что от Эгоизма<sup>31</sup>. Где-то также у них три ментальных способности, а где-то одна<sup>32</sup>. И установлено [было уже], что [они] противоречат и учению Шрути о Господине как причине мира, и Смрити, которая этому следует<sup>33</sup>. Потому и НЕСОСТОЯТЕЛЬНА система санкхьи.

*Санкхьяик.* Но тогда и система Упанишад будет несостоятельна, поскольку в ней не признается, что испытывающее и приносящее страдание относятся к разным разрядам сущего. Ведь если принять, что Брахман, который содержит в себе всё, есть причина мира, то испытывающее и приносящее страдание как состояния единого Атмана не будут относиться к разным разрядам сущего. А если они суть различные состояния единого Атмана, то он от них не избавится, а потому Шрути, которая преподаёт истинную систему, чьё назначение есть умирение страдания, не достигает цели. Ведь и у светильника, чьими свойствами являются жар и освещение, нет освобождения от них. Что же касается [вашего] иллюстративного довода в связи с водой, волнами, гребнями и т.д., который позволяет понять, что у единой природы воды есть такие вечные проявления, как приходящие и уходящие, [но неизменные] волны и т.д., то из этого [также] следует, что и единая вода не может от них освободиться<sup>34</sup>. Между тем известно в мире, что испытывающее и приносящее страдание различны. Различны также и тот, кто ставит цель, и сама цель. Если же цель не отлична от того, кто ставит цель, то поскольку объект его цели уже всегда достигнут, то он уже не будет тем, кто ставит перед собой цель, – подобно тому как у светильника, который есть свет, объект, называемый светом, всегда достигнут и потому цель перед ним уже не стоит. Ведь цель может быть только тогда, когда объект [еще] не достигнут. Потому и объект цели [для стремящегося к цели] перестаёт быть таковым, а если и будет, то только для него самого<sup>35</sup>. Но дело обстоит не так. Понятие связи предполагает и то и другое – и субъекта цели, и объект. Связь может быть только между двумя – не между одним. Потому они – цель и тот, кто ставит цель, – должны быть различны. То же относится к тому, что не цель, и к тому, кто не ставит цели. Для ставящего цель приятное – цель, неприятное – не цель, и с обоими он вступает в связь поочередно. Поскольку же того, что есть цель, мало, а того, что не-цель, много, то и то и другое – и цель и не-цель – представляются не-целью, и потому [мир] зовется причиняющим страдание. Испытывающий же страдание есть пуруша, который один поочередно вступает в связь с тем и другим, а потому при допущении единства испытывающего и приносящего страдание освобождение не будет. А если они разнородны, то по устранении причины их соединения освобождение когда-нибудь и наступит.

*Ведантист.* Неправильно. Потому что даже при [все]единстве отношение испытывающего и приносящего страдание не находится [в нем]. Имелся бы тот порок в рассуждении, о котором вы говорите, если бы при единстве Атмана испытывающее и не освещает даже при различии жара, освещения и прочих свойств и при его изменности. Как же в едином и неизменном Брахмане может быть отношение испытывающего и приносящего страдание?

*Санкхьяик.* И где быть тогда этому отношению?

*Ведантист.* Неужели не видишь, что живое тело, будучи объектом действия, будет испытывающим страдание, а солнце – причиняющим его?

*Санкхьяик.* Но страдание, называемое таким образом, относится не к бессознательному телу, а к сознанию. Ведь если бы оно относилось к телу, то после гибели тела оно погибло бы [само собой] и не было бы нужды искать средство его устранения.

*Ведантист.* Но и при отсутствии тела страдания у одного сознания не бывает. Ты ведь сам не считаешь, что изменение, называемое страданием, относится к одному субъекту сознания. Не относится оно и к смешению тела и сознания – ввиду неизбеж-



ности допущения [в этом случае] нечистоты [сознания]<sup>36</sup>. Не признаешь ты также, что страдание приносит страдание самому себе. И как ты сам тогда мыслишь отношение испытывающего и приносящего страдание?

*Санкхьяик.* [Гуна] саттва – испытывающее страдание, а [гуна] раджас – причиняющее страдание.

*Ведантист.* Неправильно, так как сознание не вступает в смешение ни с тем, ни с другим.

*Санкхьяик.* Из-за привязанности к саттве сознание также как бы страдает.

*Ведантист.* Это значит, из самого употребления выражения «как бы», что с точки зрения конечной истины не страдает. И если не страдает, то употребление выражения «как бы» не ведет к заблуждению. Ведь из того, что дундубхи как бы змея<sup>37</sup>, не следует, чтобы она была и ядовитой, равно как из того, что змея как бы дундубхи, не следует, чтобы она была лишена яда. Потому и надо понимать, что созданное Незнанием отношение испытывающего и приносящего страдание не есть то, что существует с точки зрения конечной истины. А если это так, то ничто и мою позицию не опровергает<sup>38</sup>. Если же ты признаешь страдание сознания и с точки зрения конечной истины, то по твоей [системе] нет избавления ввиду того, что причина того, что причиняет страдание, считается вечной<sup>39</sup>.

*Санкхьяик.* Но пусть потенции испытывающего и приносящего страдание вечны, все же при зависимости страдания от их соединения, имеющего [специальную] причину, когда наступает прекращение неведения о причинах их соединения, наступает окончательное прекращение соединения и, вследствие этого, и окончательное освобождение.

*Ведантист.* Это неверно, поскольку вы считаете это неведение, [гуну] тамас, вечной. А если восхождение и доминирование гун считать нефиксированными, то нефиксированным будет и прекращение причины соединения двух начал, а при нефиксированности и разъединения для санкхьяика невозможность освобождения также не будет исключена. Что же касается учения упанишад, с принятием единства Атмана, то из отсутствия отношения объекта и субъекта, а также от слова Шрути, согласно которой различные видоизменения суть лишь словесные выражения<sup>40</sup>, здесь сомнение в [возможности] освобождения невозможно и во сне. А с точки зрения практической истины, как где наблюдается отношение испытывающего и причиняющего страдание, так там оно и есть, и это не подлежит ни предписанию, ни устраниению.

## Примечания

<sup>1</sup> В тексте: tarkaśāstravat – философские системы, основывающиеся на чистом рассуждении, взвешивании аргументов за и против того или иного тезиса на основаниях рациональности, вне обращения к авторитетам, прежде всего сакральным. Шанкара противопоставляет им веданту как систему, опирающуюся прежде всего на эти сакральные авторитеты, которые подтверждаются и развиваются средствами рациональной аргументации.

<sup>2</sup> Один из вариантов перевода очень многозначного и «смутного», а потому и малопереводимого понятия moḥa, которое производится от √ muh, означающего в первую очередь приход в состояние ступора или бессознательности, пребывание в недоумении, заблуждении и ошибке. В санкхье это основное ментальное состояние, продуцируемое гуной тамас.

<sup>3</sup> Три гуны – далее не определяемые, динамические конечные основания существования всего сущего, подобные буддийским дхармам, характеризующиеся как источники трех указанных основных эмоциональных состояний, не отделимых от них («Санкхья-карика» 12): если индивид находится в радостном состоянии, в его сознании преобладает гуна саттва, если страдает, то раджас, если находится в состоянии оцепенения – тамас. Санкхьяики считали, что эти состояния не есть нечто присущее только человеческому (или и другому) сознанию, но и конститuentы самих объектов. Например, если какой-то пейзаж навевает на какого-то мечтательного юношу печаль, то это означает не только то, что в его сознании в этот момент преобладает гуна раджас, но и то, что сам этот пейзаж также повернулся к нему к нему своей «раджасичной» стороной.

<sup>4</sup> Согласно классической санкхье, ограниченность следствий должна свидетельствовать о том, что они должны иметь однородную им, но неограниченную причину, каковой и является Прадхана/Пракрити («Санкхья-карика», 15-16).

<sup>5</sup> Мысль Шанкары в том, что то, что является внешней причиной чего-то, не может быть той же природы, что и оно. Таким образом, он отвергает основоположение онтологии санкхьи, в соответствии с которым состояния сознания и динамические (пере-) устройства вещей, действующих на него, должны быть онтологически однородны (см. прим. 3).

<sup>6</sup> Малопонятный аргумент. Похоже, что он призван объяснить, почему санкхьяики считают, что три гуны являются «продуктами» смещения каких-то иных начал. На деле, гуны для санкхьи – конечная реальность, и в ее текстах не видно, будто они считались частями какого-то целого, так как за их пределами – только пуруши.

<sup>7</sup> О том, что Прадхана/Пракрити есть «равновесие саттвы, раджаса и тамаса», прямо говорится в оказавшемся известным даже для Аль-Бируни комментарии «Санкхья-карике» (16) Гаудапады [Лунный свет 1995, 161], но это подразумевается и другими комментариями. Данное состояние равновесия, которое, как указывает Вачаспати Мишра в комментарии к тому же стиху [Там же, 162], означает их самотрансформации вне смещения с другими (саттва «вращается» в саттве и т.д.) соответствует «космической ночи» (*праналя*), которая периодически сменяется развитиями мира через взаимоотношения гун друг с другом (взаимное подавление и т.д.).

<sup>8</sup> Хороший переводчик «Брахмасутра-бхашья» Свами Гамбхирананда приводит такой пример, что спящий человек не приводится в действие только тем, что на него может упасть какая-то ткань [Śaṅkara 1965, 371]. Ему же мы следуем в том, что данная часть фразы должна принадлежать в этом диалоге Санкхьяику (а не Ведантисту). Эта позиция важна для санкхьяиков потому, что согласно одному из их основных «догматов» вся активность в мире принадлежит бессознательной Пракрити и ни в коем случае не «духовным точкам» пурушам.

<sup>9</sup> По этому диалогу позиция Санкхьяика меняется на пространстве одного абзаца. Вначале он, кажется, допускал, что «груз активности» можно как-то распределить между духовным началом и психофизическими составляющими индивида, а по ходу дела ссылается даже на Материалиста (с которым он должен был спорить как последователь очень сложного, но решительного дуализма) только ради «выключения» сознания из деятельности.

<sup>10</sup> Хотя Шанкара в риторических целях ссылается «даже на локаятиков», та доктрина, которой он следует, составляет зеркальную противоположность материалистической: для локаятиков сознание есть функция тела, для ведантистов сознание является самодостаточным, тогда как тело составляет только как бы его внешнюю оболочку.

<sup>11</sup> Санкхьяик для большей убедительности обращается к Ведантисту в соответствии с его онтологией, чтобы нагляднее продемонстрировать свою правоту.

<sup>12</sup> Знаменитое учение адвайта-веданты о Мировой Иллюзии и Неведении, определяющее ее специфику среди всех школ веданты, да и других брахманических даршан, у Шанкары еще находилось в стадии начального формирования. Как видно из данного пассажа, он понимал под Майей как бы материальную причину полуреального мира, а под Незнанием (*Авидья*) – инструментальную. В школах адвайты ставились несколько иные вопросы – прежде всего о том, в чем это Незнание локализуется: в душе индивида или в самом Брахмане.

<sup>13</sup> Санкхьяик здесь в точности воспроизводит пример с водой из «Санкхья-карики» (57).

<sup>14</sup> Цитируем фрагменты из «Брихадараньяка-упанишад» (III.7.4, III.8.9) в переводе А.Я. Сыркина.

<sup>15</sup> Мысль Шанкары в том, что молоко и вода в том контексте, в котором их приводят санкхьяики, не являются подлинными, то есть «независимыми» примерами, поскольку они специально были подобраны как аналогии к действию бессознательной Прадханы.

<sup>16</sup> Цитируются «Брахма-сутры» II.1.24.

<sup>17</sup> См. прим. 7.

<sup>18</sup> С началом каждого «космического дня» происходит нарушение равновесия трех гун и тогда начинается инволюция Прадханы/Пракрити в начале «Великий» (*Махам*) и прочие, а с началом каждой «космической ночи» гуны возвращаются в себя и этот процесс приостанавливается. См. прим. 7.

<sup>19</sup> В тексте так и стоит: Athāpi nāma bhavataḥ śraddhām anurudhyamānāḥ [Śaṅkara 1934, 422].

<sup>20</sup> Предлагается буквальный, хотя и с учетом условности при передаче на русский язык, перевод слова bhoga. Как правило, его передают как восприятие тех или иных объектов, но это можно было бы принять только с тем существенным уточнением, что речь идет не о нейтральной перцепции, но именно о восприятии объектов опыта, включающем их при-своение и вследствие этого при-вызанность к ним.

<sup>21</sup> Первый из этих аргументов точно и эффективно попадает в цель: духовное начало в санкхье считается изначально и по самой своей природе освобожденным. Другой выражен весьма непрозрачно: Sabdādyanupalabdhiprasaṅgaśca. Последняя единица этого сложного слова означает необходимость принятия чего-либо неизбежного и нежелательного для того, кто ведет дискуссию. Возможно, Шанкара хотел сказать, что освобождение возможно только от чего-то – как раз от восприятия

объектов с последствиями этого восприятия, а если Прадхана действует только ради освобождения духовного начала, а не ради его «вкушения», то ему не от чего будет и освобождаться. Г.Тибо перевел как “...moreover, there would then be no occasion for the perception of sounds etc.” [Śaṅkara 1890, 373].

<sup>22</sup> Санкхьяик воспроизводит ключевую аллегорию «Санкхья-карики» (21), посредством которой объясняется взаимодействие двух первоначал мира, продуцирующее его периодические разветвления: «Ради видения Прадханы и изоляции Пуруши их контакт, как у хромого со слепым. Этим осуществляется мирозидание» [Лунный свет 1995, 172].

<sup>23</sup> Эта аналогия в текстах классической санкхьи не обнаруживается.

<sup>24</sup> Шанкара хочет сказать, что изначально Санкхьяик принимал как данное, что пуруша совершенно пассивен, а теперь отказывается от этого основоположения своей системы ради полемики. Таким образом он вменяет оппоненту одну из 22 нормативных причин поражения в дискуссии (*ниграхастхана*), которые систематизировались в текстах классической ньяи. Ватсьяна в комментарии к «Ньяя-сутрам» (V.5) иллюстрировал такое поведение диспутанта (*пратиджнясанньяса*, «отказ от тезиса») таким примером, как если кто-то утверждает вначале, что звук невечен вследствие своей воспринимаемости, а ему возражат, что и универсалия хотя и воспринимаема (как считают те же наядики), но вечна, то он как ни в чем не бывало скажет: «Да кто же утверждал, что звук невечен?!» [Ньяя-сутра... 2001, 398].

<sup>25</sup> Шанкара очень умело пользуется амбивалентностью слова *гуна*, которое означает и просто атрибуты какой-либо субстанции, и специфические для санкхьи глубинные и динамичные онтологические страты, равновесие которых «записывается» как Прадхана. Потому он показывает, что в рамках самой дуалистической онтологии санкхьи не может быть места для допущения какой-либо активности духовного начала, которое по определению внеположено гунам («Санкхья-карика», 11).

<sup>26</sup> Этот контраргумент Шанкары не вполне прозрачен, так как здесь опровергается не возможность воздействия пуруш на Прадхану, а скорее, следствие этого предлагаемого санкхьяиками воздействия, о котором речь пойдет ниже. Если это так, то имеет место нарушение последовательности в его аргументации.

<sup>27</sup> Подразумевается непосредственно предыдущая сутра с комментарием к ней.

<sup>28</sup> На эту нестыковку в системе санкхьи Шанкара указывает неоднократно.

<sup>29</sup> А это значит, что Прадхана – первопричина мира согласно санкхьяикам – никогда не сможет «кристаллизироваться» вследствие борьбы трех гун, а потому всю их систему надо пересматривать.

<sup>30</sup> Единственно известная точка зрения санкхьяиков на количество индрий – перцептивных и деятельных способностей (которые, как правило, не отделялись от соответствующих телесных органов – способность видения обозначалась тем же словом, что и сам глаз и т.д.), состояла в том, что их 10 (способность к слуху, зрению, осязанию, вкусу, обонянию, речи, действию, ходьбе, испражнению и размножению), но к ним иногда добавлялся ум-манас как 11-й, на том основании, что он как бы координирует их функциональность («Санкхья-карика», 26–27). Откуда Шанкара взял, что они допускали и семь индрий, понять никак нельзя, и эту версию можно объяснить только полемическими потребностями.

<sup>31</sup> Устоявшаяся позиция классической санкхьи производит танматры от Эготизма (*Аханкара*), но верно то, что ближайший предшественник Ишваркаришны, который носил имя Виндхьявасин, профессиональный диспутант (ему приписывается победа над одним буддийским учителем, отложившаяся в памяти буддистов, а уж со «своими» он спорил постоянно) производил из «Великого», первого эманата Прадханы не только Эготизм, но и пять танматр – тонких «экстрактов воспринимаемости», из которых развиваются стихии [Лунный свет 1995, 43].

<sup>32</sup> Здесь Шанкара также умышленно не совсем корректен. Три ментальные способности – способность к решению/определению (*буддхи*), к примысливанию себя к индивидуальному опыту (*аханкара*) и простая мыслительная способность (*манас*) – включаются в понятие «внутреннего инструментария» (*антахарана*), который является триединым («Санкхья-карика», 33), а потому противоречия здесь нет (оно полностью присутствует в делегировании изысканнейшего мирового менеджмента бессознательной по определению Прадхане/Пракрити).

<sup>33</sup> Нетрудно заметить, что Шанкара сам несколько противоречиво демонстрирует противоречивость санкхьи: то, что по-разному исчисляются индрии и ментальные способности, относится к внутренним противоречиям доктрины, а то, что она противостоит Шрути и Смрити, – уже отнюдь не противоречивость, а позиция (если даже принять доводы Шанкары в пользу этого тезиса).

<sup>34</sup> Какая цельная аллегория ведантистов подразумевается Санкхьяиком, понять не совсем просто. Но пример воды, остающейся равной себе в таких своих «видоизменениях», как волны, гребни и т.д., представляется лежащим на поверхности.

<sup>35</sup> Санкхьяик здесь хочет сказать, что объект цели будет при допущении основной доктрины ведантистов таковым только для самого себя, а не для субъекта.

<sup>36</sup> Шанкара апеллирует к аксиоматике оппонента: санкхьяики твердо признавали и неизменность пуруши как чистого спиритуального начала, и его онтологическую внеположенность не только телу, но и всем ментально-перцептивно-моторным способностям.

<sup>37</sup> Под дундубхи следует понимать скорее всего род змееподобных ящериц.

<sup>38</sup> Дж. Тибо очень тонко подмечает, что аргументация Шанкары здесь не разрушает позицию санкхьи, но только уточняет, что если санкхьяики могут считать, что страдание их духовного начала в конечном счете иллюзорно (ср.: «Санкхья-карика», 62), то и страдание духовного начала ведантистов (Атман=Брахман) таково же [Śaṅkara 1890, 380].

<sup>39</sup> Подразумевается сама Прадхана.

<sup>40</sup> Здесь дается явная аллюзия на знаменитый раздел «Чхандогья-упанишады», в котором Уддалака Аруни, испытав плоды ученичества своего сына Швентакету, задает ему вопрос, нет ли среди них и обретения того познания, благодаря которому «подобно тому... как по одному комку глины узнается все сделанное из глины, [ибо всякое] видоизменение – лишь имя, основанное на словах, действительное же – глина», и то же самое заключение делается в связи с изделиями из золота и железа (VI.1.4–6). См.: [Чхандогья 1965, 109].

*Перевод и примечания В.К. Шохина*