

*В.К. Шохин*

## **«Философия как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты**

**Владимир Кириллович Шохин** – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

Предметом исследования в статье является вопрос о применимости (и ее границах) понятия «теология» в контексте религиозного многообразия. На материале конкретного текста ведущей философской системы индуизма, в котором не было термина, сколько-нибудь соответствующего терминам θεολογία или kalām, показано, что сама «теологическая практика» была вполне развернута, притом не в том значении, которое теология имела место, например, в неоплатонизме (как метафизика). Это демонстрируется через размышления над тем, как Шанкара (VII–VIII вв.) представляет соотношение сакрального авторитета (Веды) и рационального дискурса (умозаключение). Автор приходит к заключению, что если свидетельства Упанишад мыслятся основателем адвайта-веданты как исходный и наиболее достоверный источник знания о Божестве, мироздании и человеке, не противоречащая им рациональность выполняет две основные функции – разъяснительную и апологетическую. Параллели с теистическими теологиями достигают, по мнению автора, апогея в утверждениях Шанкары о том, что устранение ложных философских доктрин (прежде всего материализма, буддизма, санкхьи) необходимо для достижения конечного блага, а также в определенной возможности понимания Вед как откровения при отстаивании того, что они являются словами божественного автора. Граница параллелей с христианской теологией, по мнению автора, проходит через качественное различие самих «материй» откровения: если основоположные христианские догматы начиная с догмата о Св. Троице можно считать сверхразумными, то в Упанишадах открываются достаточно умопостижимые положения начиная с афоризмов о панентеистическом всединстве. Исследование открывает дальнейшие перспективы для осмысления теологии как интеркультурной реальности.

**Ключевые слова:** теологическая практика, полемика, откровение, апология, Веды, адвайта-веданта, настики, Брахман, Атман, христианство

**Ссылка для цитирования:** Шохин В.К. «Философия как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 1. С. 125–146.

## “Philosophy as the Handmaid of Theology” in India: Śaṅkara and the Initial Sūtras of Vedānta

*Vladimir K. Shokhin*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

Can and may the notion of theology be implemented in the interreligious context, even where the very term *theology* is unavailable, and if so, to which extent? Given that we lack anything comparable to the concepts of θεολογία or kalām in India, the author of the article demonstrates that the very “theological practice” did take place in India, though not in the same format as, for example, in Neo-Platonism, i.e. as metaphysics. The author demonstrates how Śaṅkara (7th–8th A.D.) presents the correlation between the sacred authority (the Vedas) and a rational discourse (logical inference) and concludes that while the founder of Advaita-Vedānta considers the Upaniṣads as the primary and most reliable source of knowledge of the Divinity, world and man, the rationality that does not contradict them should accomplish two services, elucidating and defending of what is transmitted by them (a translation from Sanskrit of Śaṅkara’s comments on the three prolegomenic sūtras of Vedānta are attached to the article). The parallels with the theistic theologies culminate in Śaṅkara’s statements that the acquisition of the highest good necessitates repudiation of false philosophical doctrines (those of the materialists, Buddhists, Sāṅkhyas, etc.) and in his understanding of the Vedas as the words of the Divine Author (in the obvious contradiction to the view of the Mīmāṃsākas for whom their authority is ‘underwritten’ by the absence of their author). The parallels with Christianity come to the end in the difference of understanding of the very “matter” of what is being revealed: while the basic Christian doctrines (beginning with the doctrine of Holy Trinity) can be characterized as surpassing the reason, what is revealed by the Upaniṣads are quite understandable verities of panentheistic worldview. The investigation undertaken in the article may very well set a prospect for dealing with theology as an intercultural reality.

**Keywords:** theological practice, polemics, revelation, apology, the Vedas, Advaita-Vedānta, the Nāstikas, Brahman, Ātman, Christianity

**Citation:** Shokhin V.K. “‘Philosophy as the Handmaid of Theology’ in India: Śaṅkara and the Initial Sūtras of Vedānta”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 125–146.

Потребность религиозного разума и чувства в поддержке со стороны рациональности привела к созданию в мире теологии. А потребность разобраться в том, какое место эта рациональность может занимать в богопознании рядом с Авторитетом, стала важнейшим предметом теологической авторефлексии.

При этом удивительным образом и там, где самого понятия теологии и не было, но была (воспользуемся популярнейшим мольеровским прозрением) теологическая проза без того, чтобы знали, что говорят ею. Особенно это впечатляет, если обратить внимание на то, что там, где хорошо знали, что говорят этой прозой и даже открыли ее самое – в философии античной, – вопрос об обсуждаемой корреляции не вставал, так как нечто похожее на учение об откровении там появилось лишь в качестве поздней защитной меры против успешного продвижения аутентичной религии Откровения<sup>1</sup>, тогда как основные истины о Божестве, мире и человеке считались вполне обеспечиваемые одним разумом. В Индии же убежденность в том, что все истины, необходимые для реализации человеческих целей, происходят из сакральных текстов (тексты Ведийского корпуса) и их авторитетных толкований, равно как и в том, что истинный разум есть тот, который им не противоречит, была «автохтонной». А вот обоснования истинности этих двух основоположений осуществлялись в полемическом поле – в конфронтации с теми, кто авторитету Вед противопоставляли свой разум, и с теми, кто претендовал на причастность к нему «противозаконно». Среди тех, кто сами эти обоснования тематизировал, выделяется философ, заложивший основания одной из самых ярких и креативных систем идеализма в истории мировой мысли.

Действительно ли Шанкара (он же Шанкарачарья – «Учитель Шанкара»), основатель адвайта-веданты («монистическая веданта»), был учеником ученика Гаудапады (VI–VII вв.) по имени Говинда или между полубуддистом, составившим «Гаудапада-карику», и философом-проповедником, которому принадлежал самый значительный вклад в начальное вытеснение буддизма из Индии, следует вместить деятельность еще каких-то опосредующих фигур, нам неизвестно, но ничто этой традиционной информации и не противоречит. До сравнительно недавнего времени традиционная датировка жизни Шанкары, переведенная на современную хронологию, располагала его краткий по времени, но исключительно интенсивный по результативности жизненный путь между 788 и 820 гг.<sup>2</sup> Однако его собственные указания на временную близость к Гаудападе, а также круг авторов, знакомство с которыми он демонстрирует в своем *opus magnum* – «Брахмасутра-бхашье», комментарий к базовому тексту веданты «Брахмасутре», – в их числе

<sup>1</sup> Произошло это во второй половине II в. н.э., когда появились полуоокультурные «Халдейские оракулы», которые осмыслились скорее всего как медиумная трансляция речений самого Платона через вопрошания Юлия Халдея при посредничестве Юлиана-сына. По мнению наиболее авторитетного отечественного знатока неоплатонизма, «само появление этого текста в конце II в. свидетельствует о том, что язычники оценили значение Священного Писания христиан для построения истинного учения и таким экстравагантным образом обеспечили последующий платонизм священным текстом» [Шичалин 2008а: 781]. Параллельные попытки скомпоновать «священный текст» обнаруживаются практически синхронно у ожесточенного противника христианства Цельса (текст «Истинное учение») и у Нумения Апамейского, обращавшегося к дохристианским откровениям Востока [Шичалин 2008: 522].

<sup>2</sup> Эта датировка, происходящая из перевода в современную хронологию той, которая была принята у поздних ведантистов, была популярна в европейской индологии XIX–XX вв. (некоторые патриотически настроенные индийские авторы предлагали перенести Шанкару, напротив, в глубокую древность, вплоть до VI в. до н.э.). Но она и до сих пор как ни в чем не бывало фигурирует в справочной литературе.

Бхартрихари (V в.), Кумарила Бхатта (VII в.), Джармакирти (VII в.) – и тех, кого он не цитирует, позволяет поместить его деятельность скорее в первую половину VIII в., как предлагают некоторые современные исследователи, которые пошли за японским индологом Хадзиме Накамурой [Lorenz 1998: 169–174; Comans 2000: 163] или в конец VII – начало VIII вв. [Thrasher 1972: 197], с чем более согласны мы.

Жизнеописание Шанкары представлено во многих версиях и их «изводах», которые составлялись вплоть до XIX в. включительно. Считается, что он родился в небольшой брахманской деревушке в Керале (Юго-Восток Индии) у добродетельного брахмана Шивагуру и его супруги Шиватаракки (по другой версии, его родителей звали Вишваджит и Вишишта), которые были долгое время бездетными, но просили о даровании им сына, посещая святилища Шивы. «Жития» Шанкары содержат, как им и положено, многие фольклорные и беллетристические клише, но извлечь из них реалистические слои вполне возможно. Хотя, конечно, он вряд ли смог исполнить пророчество Говинды о том, что комментарий к «Брахмасутре» напишет тот, кто сможет собрать воды разлившейся Нармады (река Центральной Индии, спадающая в Аравийское море) в свою чашку для подаяния, сомневаться в том, что он учился у Говинды два года и был странствовавшим отшельником (*санньясин*), весьма затруднительно. То, что ему как санньясину, общавшемуся с людьми самых различных каст, было запрещено хоронить мать-брахманку, также похоже на правду. То, что Говинда послал его с берегов Нармады в Бенарес, где он обрел первого своего ученика – Падмападу, а затем Шанкара направился в Бадринатх (Гималаи), где и написал все свои знаменитые сочинения, снова не представляется невозможным. То, что он мог встретить на берегах Ганга, в «священном городе» Праяге знаменитого мимансака Кумарилу, которого победил в споре, равно как и его ученика Мандана Мишру, но тот согласился обратиться в его учение только после того, как его супруга Бхарати велела Шанкаре изучить «науку страсти нежной» в одном царском гареме (вселившись в тело одного из царей), думается, все-таки не очень правдоподобно. Но то, что он вел успешные дискуссии с буддистами, вишнуитами и даже с шиваитскими тантриками, вполне реалистично: в Индии обращали внимание прежде всего на тех философов, которые побеждали в спорах. Как и то, что Шанкара не только полемизировал и проповедовал, но и основывал ведантийские монастыри-матхи (по имитации буддийских монастырей), главные из которых были созданы в Двараке (запад), Бадринатх (север), Пури (восток), Шрингери (юг) и в Канчи (крайний юг), учредив десять «орденов» отшельников-адвайтистов: ведь и в настоящее время несколько из них продолжают отстаивать право считаться последним его прибежищем на тридцать третьем году жизни.

Хотя Шанкаре, как и многим другим прославленным учителям, индийская традиция щедро приписывает сотни произведений (ср. прецеденты с Нагарджуной или Васубандху в буддизме или с Хемачандрой в джайнизме), современная индология, основывающаяся на филологических принципах идентификации его текстов у П. Хакера и С. Майеды, относит все-таки немалый ряд атрибутируемых ему текстов к числу его бесспорных сочинений, опираясь прежде всего на объем параллелей других текстов его *opus magnum* –

«Брахмасутра-бхашье», исходя в первую очередь из стилометрических критериев (см.: [Hacker 1995: 30–312; Maeda 2006: 6–7]). Помимо филологических критериев названные авторы (со временем к ним присоединились и другие, например Д.Х. Ёнголлс) учитывали и исторические, например факт комментирования определенных произведений вернейшим учеником Шанкары – Сурешварой. В результате считается, что помимо *opus magnum* ему принадлежали комментарии к «Брихадараньяка-», «Тайттирия-», «Чхандогья-», «Айтарейя-», «Мундака-» и «Прашна-упанишаде», а также трактат «Упадешасахасри» («Тысяча наставлений»), состоящий из 19 глав, написанных стихами и прозой. Мало кто сомневается в принадлежности автору «Брахмасутра-бхашьи» также комментариев к «Бхагавадгите» и к «Мандукья-карике» Гаудапады. Вопрос о том, мог ли один, пусть и выдающийся, ум генерировать за предполагаемые тридцать лет своей жизни такой корпус текстов, конечно, остается открытым.

Основную доктрину абсолютистского монизма Шанкары составляло учение о Брахмане – простом, безличном и «бескачественном» (*ниргуна*) Мировом сознании – как единой и единственной реальности, именуемой также и как Божество (*Ишвара*), на которую каким-то образом проектируется универсум «имен и форм» (*нама-рупа*) – множественного и становящегося феноменального мира – в результате «наложения» (*адхьяса*) друг на друга Атмана и не-Атмана – наложения, обусловленного безначальным действием мирового Незнания (*Авидья*). Последнее обуславливает состояние пребывания в сансаре и страдания заблуждающихся индивидов, выход из которых, «освобождение», мыслится как осознание идентичности индивидуального «Я» и Брахмана. Аргументация Шанкары в пользу отстаиваемых им интерпретаций учения веданты состоит преимущественно из гармонизирующего истолкования положений авторитетных текстов, прежде всего Упанишад, прочитываемых под углом зрения полного единства Атмана и Брахмана, и попыток рационального обеспечения этих истолкований. Критике Шанкары подвергаются как «неортодоксальные» философские доктрины (прежде всего материалистов-локаятиков и буддистов), так и положения тех «ортодоксальных» даршан, которые предлагали мирообъяснение и «высшее благо», альтернативные ведантистским (прежде всего санкхья и миманса).

Предлагаемый ниже перевод комментария к первым трем исходным пунктам «Брахмасутры» представляет читателю своего рода аксиоматику адвайтаведанты. Последовательность идей самого комментируемого текста, составитель которого останется для науки навсегда, видимо, неизвестен (III–IV вв. н.э.)<sup>3</sup>,

<sup>3</sup> Датировка определяется через *terminus ante quem*: в тексте есть указания на учение буддийского идеализма виджняна-вада, но поскольку раньше III–IV вв. свидетельства о нем отсутствуют, можно сказать, что по крайней мере окончательная редакция «Брахмасутры» (которая была, вероятно, призвана учитывать все возникающие значительные альтернативы веданте) вряд ли могла состояться раньше указанного промежутка времени. Традиционная атрибуция текста мудрецу Бадараяне не проходит уже потому, что он выступает одним из действующих лиц в самой «Брахмасутре», пусть немножко и более весомым, чем другие авторитеты (судя по тому, что при демонстрации разномнений в «Брахмасутре» за ним составитель сутр чаще, чем за другими, оставляет последнее слово), наряду с другими (Джаймини, Бадари, Каршнаджини, Аудуломи). То, что среди учителей веданты фигурирует как очень значительный

следующая. В первой сутре задается программа всего его текста – изыскание на предмет Брахмана, которая является альтернативной той, которая определяла громадный свод сутр близкородственной мимансы – изыскание на предмет дхармы. Во второй сутре обосновывается значимость этого изыскания: Брахман является не чем меньшим, как источником появления (а также пребывания и разрушения) этого мира (на деле сменяющих друг друга миров). А в третьей предлагается обоснование того, о чем говорится во второй, притом с излюбленной у индийцев амбивалентностью: Брахман является таковым вследствие того, что оказывается и источником ведийских текстов (что не совсем прозрачно), или вследствие того, что ведийские тексты авторитетно свидетельствуют о нем в этом качестве (что более прозрачно).

Однако сутры недаром назывались сутрами, что означает «нить», так как и мыслились в любой индийской дисциплине знания именно как то, на что нашиваются бусинки истолкований. А авторы наиболее авторитетных из этих истолкований использовали матрицы исходных текстов для развертывания собственных дискурсов, часто подробнейшим образом «додумывая» то, на что в исходном тексте были лишь самые пунктирные указания. Так и Шанкара, которому принадлежит по крайней мере самый ранний из дошедших до нас комментариев к сутрам веданты, выделяет из их «нитей» целую ткань диалога пропонента адвайты с умозрительным совопросником или оппонентом (в котором можно разглядеть черты и обобщенных оппонентов реальных) – только в таком ключе и строился в традиционной Индии любой теоретический текст.

Читатель увидит из предлагаемого перевода, что Шанкара очень аккуратно истолковывает все слова первой сутры – и «теперь», и «потому», и «изыскание о Брахмане», показав, что изучение обрядовых предписаний, на которых так настаивают мимансаки, не является необходимым условием для изыскания о природе Брахмана, а таковыми являются только духовные качества приступающего к этому ученика, основными из которых следует считать способность к различению преходящего и вечного, а также стремление не к первому, а ко второму. Далее, при истолковании самого «изыскания о Брахмане», которое дает повод основоположнику адвайты продемонстрировать свою эрудицию в теоретической грамматике, он очень изящно конструирует от имени то ли «совопросника», то ли оппонента дилемму: если первичное как бы знание человека о Брахмане уже наличествует, то нет и смысла предпринимать специальное его исследование, а если нет, то последнее снова будет бессмысленным. Это дает Шанкаре возможность с самого начала заявить основной «догмат» своей доктрины и одновременно обосновать все изыскание: каждый человек имеет изначально уже неявное знание о Брахмане, поскольку каждый знает свое существование (и отрицает свое несуществование), а зная себя как

---

авторитет, Джаймини (11 раз), которому также приписывается составление огромного корпуса «Миманса-сутры» (2745 предложений), а в этом корпусе и Бадараяна (5 раз) свидетельствует о том, что даже на стадии формирования их базовых текстов веданта и миманса еще до конца не разделились (ср. традиционные обозначения их как пурва-миманса и утара-миманса). Об их «совместной истории» и о множественности авторитетов в обоих собраниях сутр см.: [Шохин 2004: 218–219, 227–229].

сущего, знает своего Атмана, Брахман же (как мировой дух) и Атман (как дух индивидуальный) тождественны, но все дело в том, чтобы показать, как истинное явное познание Брахмана отличается от познаний ложных.

А на вопрос «совопросника» о том, нельзя ли дать ему определение, он констатирует, что таковое есть в следующей (второй) сутре, где Брахман и определяется как источник возникновения и прочих состояний мира (см. выше). Здесь же сразу отводятся доктрины конкурирующих школ: вследствие того, что наличное устройство мироздания предполагает такой его источник, который должен быть *всесильным* и *всеведущим* одновременно, то этим источником не могут быть начала, предлагаемые другими школами, за отсутствием в них либо одного из этих атрибутов или обоих вместе, и к ним относятся Прадхана санкхьяиков, атомы вайшешиков, пустотность буддистов и собственная природа (*свабхава*) материалистов. А далее решается вопрос о том, какие источники знания являются адекватными для познания Брахмана.

И, наконец, в толковании к третьей сутре Шанкара обосновывает обе трактовки того, как Брахман соотносится с ведийскими текстами (см. выше). Первую можно отстаивать на основании их же свидетельства о том, что Веды являются дыханием Брахмана, и эту метафору следует считать весьма смысло-содержащей, так как она указывает на то, что Брахман без всяких усилий их продуцирует (как бы играючи) и что его всезнание больше того, которое в них, подобно тому, как все знания и человеческого автора превосходят тот объем знания, который заложен им в его произведениях.

Вопрос о соотношении источников познания конечной реальности (речь идет именно о познании, а не о ее «неявном ощущении», доступном каждому, – см. выше), основатель адвайта-веданты решает следующим образом. Этим источником не может быть прежде всего обычное восприятие, поскольку с этой реальностью никак не могут вступить в контакт органы чувств и восприниматься ими может только ее следствие – видимый мир, – а не его перво-причина, которая и есть Брахман. Но и умозаключение не может быть первичным источником этого познания. Шанкара не объясняет почему, но его объяснение вполне можно реконструировать: потому, что «умозаключить» можно о любом «кандидате» на должность первопричины мира из тех (от атомов до активного и бессознательного женского первоначала), что и им и составителем сутр веданты отвергаются (см. выше). В другом месте того же текста он прямо указывает на то, что бессознательная Пракрिति и была выведена санкхьяиками через простые постулаты рассуждения, прежде всего из того, что причина мира должна быть по своей «фактуре» однородна своим следствиям. А потому истинное познание о той реальности дают только Веды и такие их положения, как: «Из чего, поистине, эти существа рождаются, то познавай, Брахмана...» (Тайттирия-араньяка II.3.1.1) или «То, из чего поистине рэти существа рождаются, чем, родившись, живут, во что входят, умирая, то знай, то – Брахман» (Тайттирия-упанишада III.1). Иными словами, истинное познание конечной реальности и ее отношений с миром может быть фундировано только сакральными текстами.

Однако этим сказано не все. Обыгрывая первоначальное наследие слова «сутра» (см. выше) таким образом, что «смысл сутр состоит в нанизывании

на нить цветов речений Упанишад», Шанкара открывает возможность для понимания того, что отнюдь не все равно, как осуществляется это «нанизывание». «Но при том, что в наличных речениях Упанишад содержится учение о причине рождения и прочих [состояний мира], ради закрепления постижения их смысла не создается препятствий для обращения и к умозаключению как к источнику знания, поскольку оно не противоречит этим речениям, вследствие того, что рациональность принимается как помощь для [усвоения текстов] Шрути. Так сказано в Шрути: «О нем следует слышать, [о нем] размышлять...» (Брихадараньяка-упанишада» II.4.5)». И далее он ссылается и на другое положение той же упанишады – из аналогии с тем, что путь в дальнюю страну гандхарцев (самый крайний северо-запад Индии) может быть пройден только благодаря помощи проводника – для обоснования того, что «человеческий разум может быть полезен [для открытия истины]». Таким образом, правильно работающий индивидуальный разум необходим в первую очередь для закрепления (посредством, скорее всего, аргументации) истин, получаемых из Шрути. А во вторую очередь для того, чтобы не заблудиться на пути к достижению истины и прежде всего уберечься от ложных учений, которые не позволяют «путешественнику» достичь цели назначения. Шанкара говорит об этом и прямым текстом. Перечислив в комментарии к самой первой сутре разномнения в связи с тем, чем настике хотят заместить Атману и как некоторые астики<sup>4</sup> рассуждают о нем неточно, он заключает, что «таким образом, есть множество взаимопротиворечащих мнений, опирающихся на логическую аргументацию, речения Шрути и видимость тех [и других]. При этом без [тщательного] рассуждения о том, чему кто учит, можно отпасть от высшего блага и собрать [большое] зло».

Параллели с теистическим пониманием источников познания конечных истин, и прежде всего с христианским, здесь слишком очевидны, чтобы пройти мимо них. Прежде всего это убежденность о первичности сакрального авторитета по отношению к рациональному дискурсу – убежденность, вполне и приближающаяся к формуле «философия – служанка теологии»<sup>5</sup>. Далее, это

<sup>4</sup> Обозначение первых без труда производится от на *asti* («не существует»), вторых от *astī* («существует»), при этом квантор (не) существования предсказывается и жизни после смерти, и Атману, и Божеству-Ишваре. Но в среднем настиками обозначали тех, кто отрицает сакральный авторитет Ведийского корпуса текстов, астиками – тех, кто его признает и отстаивает в противостоянии с первыми.

<sup>5</sup> Напомним, на всякий случай, что хотя считается, будто данная формулировка была впервые введена Петром Дамиани (1007–1072), на деле она обязана своим появлением еще Клименту Александрийскому (150–215), конкретно его основному произведению «Строматы» (I.30): «Как свободные искусства ведут к их госпоже – философии, так и сама философия, в конечном счете, приводит к мудрости. Ведь философия является средством изучения мудрости, сама же мудрость есть знание вещей божественных и человеческих и их причин. Следовательно, мудрость – госпожа философии, подобно тому, как философия – госпожа предварительных наук» [Климент 2014: 89–90]. Здесь нужны несколько уточнений: под свободными науками понимались музыка, геометрия, грамматика, риторика; теология обозначается как «мудрость» (*софия*), что здесь сознательно обыгрывается то, что философия – «любовь к мудрости», что вся схема иерархии дисциплин знания соответствовала учебному процессу у платоников, в чьих школах они изучались в указанной последовательности (место «теологии»

практически то же самое понимание и самого этого служения – в виде выполнения разъяснительных и апологетических функций. Наконец, это условно говоря сотериологический вектор функции апологетической: без различения истины и лжи в наличных философских учениях человека ждет экзистенциальное несчастье и отпадение от блага<sup>6</sup>. Но есть и еще одна существенно важная параллель: тексты Шрути понимаются таким образом, что они ближе всего подходят под понятие откровения. Это обеспечивается не только самим термином *ṛguti*, который означает «слышание» переданных истин, но и, что значительно важнее, доктриной происхождения этих текстов от самого Божества, которое их «выдыхает» (см. выше). Здесь веданта очень серьезно расходится с мимансой, которая уже ко времени Шанкары твердо настаивала на том, что безошибочность Вед обуславливается как раз тем, что у них нет автора (не случайно он подчеркивает аналогии между ними и человеческими авторскими произведениями).

Параллелизм, однако, не есть тождество. Различие заключается прежде всего в «форме содержания» самих откровений. В христианском Откровении открываются прежде всего сверхразумные истины, получившие названия догматов (от вышеразумных о Св. Троице, о творениях *ex nihilo* до малопостижимых о всеобщем воскрешении и общем суде), тогда как в наиболее ценимых ведантистами речениях Упанишад – прежде всего истины о всеединстве (в том числе единстве индивидуального и мирового духовного начала) и панентеистическом мироздании, не превышающие возможности тонкого философического разума. Из этого следуют различия и в интенциональности, если можно так выразиться, религиозного сознания: Шанкара, перечисляя те добродетели, которыми должен обладать изучающий веданту, никак не включает в них веру, которая необходима там, где *уверенность в невидимом* (Евр 11:1) предполагает такое *невидимое*, которое значительно превосходит по своей «невидимости» любое философическое откровение.

---

занимала «эпоптика»), и что, следовательно, расхожее мнение, будто здесь философия уничтожалась, следует считать совершенно вырванным из культурно-понятийного контекста.

<sup>6</sup> Об условном употреблении *сотериологии* в применении к религиям, которые не знали учения о грехопадении в библейском смысле, нам приходилось писать неоднократно. Проблема в том, что очень трудно подобрать равнозначный термин, который был бы и изящным и более интеркультурным.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Шанкара

#### Брахмасутра-бхашья (I.1.1 – I.1.3)

Перевод с санскрита и комментарии В.К. Шохина

#### ТЕПЕРЬ ПОТОМУ ИЗЫСКАНИЕ О БРАХМАНЕ (I.1.1)

При этом слово **ТЕПЕРЬ** имеет значение непосредственности [следования], а не значение [введения нового] предмета [изыскания]<sup>1</sup>. Поскольку изыскание о Брахмане не есть [новый] предмет<sup>2</sup>. Не означает [«теперь»] и благословения, так как [для последнего] нет места в синтаксисе [комментируемого] предложения<sup>3</sup>. Ведь слово «теперь» через одно только слышание имеет назначением благословение даже при употреблении с другим значением<sup>4</sup>. [Предложенное толкование следует] и из того, что если результат и зависит от того, что составляет предшествующее, он не выходит за рамки непосредственного [следования].

При значении непосредственного [следования] подобно тому, как изыскание о дхарме с необходимостью предполагает изучение Вед, так и изыскание о Брахмане с такой же необходимостью то, что этому изысканию предшествует, так следует сказать. Чтение Вед является тем общим, за чем следуют [оба изыскания].

*Оппонент.* А почему [у изыскания о Брахмане] не может быть [в качестве] специфики непосредственного следования за познанием дхармы?

<sup>1</sup> Перевод сделан по едва ли не самому авторитетному изданию «Брахмасутрабхашьи» с авторитетными комментариями Говиндананды, Вачаспати Мишры и Анаанагири: [Śaṅkara 1934: 27–61].

<sup>2</sup> Уже с самых первых слов своего комментария Шанкара вступает в полемику с близкородственной веданте мимансой, которая определяет весь ход истолкования этой сутры, настаивая с самого начала на том, что изыскание о Брахмане не требует предшествующего изыскания о дхарме, как полагали они. Слово *jīñāsā* является дезидеративом от *√jñā*, т.е. в буквальном смысле – «желание познания». Предлагаемый здесь и далее его перевод мыслится как срединный путь между совсем нетерминологическим этимологическим и строго терминологическим, каковым было бы «исследование». Здесь не идет речь о научном исследовании, и вместе с тем это не простая и даже не энергичная любознательность, о чем свидетельствует и то, что и сутры мимансы открываются предложением «Теперь изыскание о дхарме» (I.1.1).

<sup>3</sup> Это замечание не случайно, так как большинство трактатов начинались с благословений (*мангала*), преимущественно в виде восхваления тех или иных божеств.

<sup>4</sup> Это не совсем прозрачное (по крайней мере на первый взгляд) утверждение, скорее всего, выражает тот смысл, что первое слово сутры *atha* имеет значение непосредственности следования за чем-то, а «благословительный смысл» является как бы его атрибутом.

*Ответ.* Неверно. Вследствие того, что изыскание о Брахмане может осуществляться после чтения Упанишад<sup>5</sup> даже до изыскания о дхарме. Здесь не указывается также на ту непосредственную последовательность, которая имеет место, например, [в обрядовых текстах] при предписании отрезания частей сердца, а затем других частей жертвенного животного. Нет авторитета и на то, что между изысканиями о дхарме и Брахмане есть такие соподчинения, как между целым и частью или «квалификацией» и тем, кто «квалифицируется»<sup>6</sup>.

А также вследствие различия между результатами [этих] изысканий. Результат познания дхармы – процветание, которое зависит от осуществления [определенных обрядовых] действий, а результат познания Брахмана – высшее благо, от этого не зависящее. «Изыскиваемая» дхарма [относится] к будущему, а не ко времени ее познания, так как зависит от человеческих усилий, а «изыскиваемый» Брахман – к настоящему и не зависит от человеческих усилий, поскольку вечное не производится<sup>7</sup>.

Также из различия в действиях предписаний [между этими изысканиями нет соподчинения]. Ведь те предписания, которые относятся к дхарме, наставляют человека, привязывая его к своим объектам<sup>8</sup>, а предписания, относящиеся к Брахману, только пробуждают его [к истине], поскольку пробуждение, будучи [даже и] произведенным соответствующими предписаниями, не привязывает его к себе. Подобно тому, как познание чувственных вещей осуществляется при одной их близости [к познающему].

<sup>5</sup> В тексте: *vedānta*, букв. «завершение Вед». Впервые слово появляется в «Тайттирия-араньяке» (X.10), где сообщается о том, что самый сакральный слог Ом произносится в «начале Вед» и устанавливается также в «конце Вед», то есть данный термин восходит к обозначению границ рецитации того или иного ведийского текста. Начиная с Упанишад *веданта* означает завершение уже не отдельного читаемого ведийского текста, но Ведийского корпуса текстов в целом, преимущественно эзотерических наставлений самих Упанишад, т.е. «тайнознания», типологически вполне сопоставимого с тем, как понимали свое знание египетские и прочие гностики раннехристианского периода. «Шветашватараупанишада» завершается автореференцией: «Эта высшая тайна в веданте, переданная в древности...» (VI.22). Подвижники, постигшие веданту и очистившиеся через отречение от мира, достигают высшего согласно «Мундака-упанишаде» (III.2.6). Когда Кришна в «Бхагавадгите» называет себя создателем веданты, здесь также подразумеваются Упанишады (XV.15).

<sup>6</sup> В тексте: ...*Ṣeṣaṣeṣitve adhikṛtādihikāre vā* [Śaṅkara 1934: 34]. Джордж Тибо толковал это вновь в контексте полемики с мимансаками (и, следовательно, правильно). Шанкара, по его мнению, хочет сказать, что между изучением дхармы и Брахмана нет никаких отношений субординации, «первичного» и «вторичного», и в такой, например, модальности, что тот, кто может совершать жертвоприношение даршапурнамаса (начальные обряды шраута-торжественного цикла, совершаемые в новолуние и полнолуние), дальше может совершать и другие, например жертвоприношение сомы (Śaṅkara 1890: 11).

<sup>7</sup> Шанкара, очевидно, хочет сказать, что плоды обрядовых действий, производимые человеческими усилиями, могут образовываться только в будущем по отношению к времени их осуществления, тогда как плоды познания Брахмана одновременны самому познанию, поскольку сам Брахман существует «здесь и сейчас» (в сердцевине каждого человека и всего сущего).

<sup>8</sup> Подразумеваются жертвоприношения и те плоды, которые от них ожидаются.

Потому надо сказать и о том, за чем именно непосредственно следует ука-  
зуемое изыскание о Брахмане. Сказано, что это различие вечного и преходя-  
щего, равнодушие по отношению к вкушению объектов этого мира и будуще-  
го, наличие таких средств [достижения этой цели], как мир и самоконтроль  
и стремление к освобождению. При наличии [этих свойств] можно «изыски-  
вать» Брахмана и познавать его – и до и после познания дхармы, – при отсут-  
ствии нельзя. Потому через слово «теперь» дается наставление о том, что  
изыскание о Брахмане непосредственно следует после достижения указанных  
средств.

Слово же **ПОТОМУ** имеет значение причины. Поскольку сами Веды ука-  
зывают на преходящесть результатов агнихотры<sup>9</sup> и прочих [обрядов] в каче-  
стве средств достижения высшего блага, в «Подобно тому, как гибнет здесь  
мир, приобретенный деянием, так же гибнет мир, приобретенный добрым [дея-  
нием]»<sup>10</sup> и т.д. Также показывают, как высшая человеческая цель осуществя-  
ется через познание Брахмана в «Познавший Брахмана достигает высшего»<sup>11</sup>  
и т.д. Потому изыскание о Брахмане следует совершать непосредственно по-  
сле обретения вышеуказанных средств<sup>12</sup>.

**ИЗЫСКАНИЕ О БРАХМАНЕ** – это желание познавать Брахмана<sup>13</sup>.  
Брахману же будет дано определение [в следующей сутре]: «То, из чего рож-  
дение и прочие [состояния]» (I.1.2). Отсюда следует, что для слова **БРАХМАН**  
не следует изыскивать другой смысл, например рождение от [брахманов].  
Слово «Брахман» есть то, что обозначается через родительный падеж, не дру-  
гое<sup>14</sup>. Ввиду того, что «изыскание» предполагает «изыскиваемое», а другое  
«изыскиваемое» не указано.

*Возражение.* Но если родительный падеж включает и другое<sup>15</sup>, такое по-  
нимание не противоречило бы тому, что «изыскание» имеет объект. Ведь тогда  
общая связь [обозначаемых объектов] имела бы опору в чем-то особенном.

*Ответ.* Но если непосредственная «объектность» Брахмана отстраняется,  
а вводится опосредованная через указание на общность [референтности в ро-  
дительном падеже], то такая интерпретативная работа будет бессмысленна.

<sup>9</sup> Агнихотра – древний регулярный ведийский торжественный (*шраута*) обряд жертвоприно-  
шений богу огня Агни, состоящий из возлияния масла в огонь, а также вливания согретого  
молока, совершаемый представителем одной из трех высших варн (шудры не допускались)  
дважды в сутки (утром и вечером), связующий огонь и солнце и сопровождаемый чтением  
ведийских гимнов.

<sup>10</sup> Чхандогья-упанишада VIII.1.6 – цитируется перевод А.Я. Сыркина [Чхандогья-упанишада  
1965].

<sup>11</sup> Тайттирия-упанишада II.1.1.

<sup>12</sup> Подразумеваются способности к различению вечного и преходящего и т.д.

<sup>13</sup> В тексте дается чисто грамматическая интерпретация сложного слова «изыскание о Брах-  
мане» (*Brahmaṇo jijñāsā brahma jijñāsā* [Śaṅkara 1934: 39]), но нам ничего не мешает обра-  
титься к этимологии слова *jijñāsā* (см. примеч. 1).

<sup>14</sup> Тибо комментирует это так, что подразумевается правило Панини (II.3.50), в соответствии  
с которым родительный падеж (буквально «шестой») связует один объект с другим, и по-  
тому Шанкара хочет сказать, что в сложном слове «Изыскание о Брахмане» Брахман высту-  
пает в качестве «подлежащего», а не «дополнения» (Śaṅkara 1890: 12).

<sup>15</sup> См. примеч. 13.

*Возражение.* Не бессмысленна, поскольку и в этом случае все предметы обсуждения, имеющие отношение к Брахману, будут включены<sup>16</sup>.

*Ответ.* Не верно, так как если принимаем основное значение, все относящееся к нему также включается. А основное значение выявляется из того, что достижение Брахмана через познание является наиболее желаемым. Но поскольку изыскание о Брахмане не бывает без других предметов изыскания, включенных в этот основной объект изыскания, то они, будучи включены в него, не заслуживают отдельного упоминания в сутре. Ведь это подобно тому, как когда говорится: «Этот царь идет», говорится о том, что и его свита также идет. Это соответствует и Шрути: «Из чего, поистине, эти существа рождаются, то познавай, Брахмана познавай»<sup>17</sup> и т.д., то указывается, что Брахман является непосредственным объектом изыскания. А это согласуется [только] с [вышеприведенным] пониманием объекта в родительном падеже в сутре. Поэтому только Брахман является объектом родительного падежа.

Изыскание – это желание познания. Притом познание вплоть до полного постижения<sup>18</sup>, поскольку желание имеет предметом плоды действия. Ведь совершенное постижение Брахмана желается быть достигнутым посредством знания как измерительного средства<sup>19</sup>. А полное постижение Брахмана – [высшая] человеческая цель. Так как оно искореняет такое зло, как Незнание и прочие, являющиеся семенами всей сансары. Поэтому следует желать познания Брахмана.

*Возражение.* Так все-таки [существование] Брахмана установлено или не установлено? Если установлено, то изыскание его познания не нужно. А если не установлено, то оно невозможно.

*Ответ.* Брахман существует как по своей природе как вечно чистый, разумный, освобожденный, всеведущий и наделенный всеми силами. Ведь по происхождению самого слова «Брахман» постигаются такие [его] значения, как вечная чистота и прочие. Исходя из соответствия значению корня bṛh<sup>20</sup>. А существование Брахмана устанавливается из того, что у него природа всеобщего Атмана. Каждый ведь знает о существовании Атмана: «Не верно, что я не существую». А если бы существование Атмана не было установленным [для каждого], то каждый считал бы: «Меня нет». А Атман – это Брахман.

<sup>16</sup> Фраза, в оригинале грамматически трудная. Следуем пониманию Тибо, как и в том, что измышленный Шанкарой «совопросник» зачем-то предлагает заменить «изыскание о Брахмане» на «изыскание обо всем, связано с Брахманом» (Śaṅkara 1890: 13).

<sup>17</sup> Тайттирия-араньяка II.3.1.1,

<sup>18</sup> Для этого «полного постижения» Шанкара использует термин avagati (букв. «вхождение внутрь»).

<sup>19</sup> А здесь используется термин gramāṇa в его буквальном, этимологическом значении.

<sup>20</sup> Воспроизводится традиционное произведение слова brahman от √bṛh («расти великим, сильным, увеличиваться, расширяться»). Современная этимология (предложенная и академиком В.Н. Топоровым) производит слово и от существительного barhis, означающего особую траву, использовавшуюся в ведийских жертвоприношениях.

*Возражение.* Но если для каждого [существование] Брахмана установлено через собственное [существование]<sup>21</sup>, то значит он [уже] познан и тогда снова [получается, что] нет основания для изыскания о нем.

*Ответ.* Это неверно, так как имеются широкие разномнения о природе этого [Атмана]<sup>22</sup>. «Атман – это только тело, выделяемое среди других наличи-ем сознания» – так считают «природные люди» и локаятики. «Атман – это только органы чувств, наделенные сознанием» – считают другие. Третьи – что это [только] ум. Четвертые – что это органы чувств или ум. Пятые – что это только мгновенное сознание. Шестые – что пустотность. «Есть отличный от тела и прочего, пребывающий в сансаре деятель и «вкуситель» [плодов совершенных действий]» – считают седьмые. Что он только “вкуситель”, не деятель – считают восьмые. «Есть отличный от всего Господин, всезнающий и всемогущий» – считают девятые. Последние – что он есть Атман [самого] «вкусителя»<sup>23</sup>. Таким образом, есть множество взаимопротиворечащих мнений, опирающихся на логическую аргументацию, речения Шрути и видимость тех [и других]<sup>24</sup>. При этом без [тщательного] рассуждения о том, чему кто учит, можно отпасть от высшего блага и собрать [большое] зло. Потому через заявление об изыскании о Брахмане [в сутре] исследование речений Упанишад при содействии непротиворечащей ему рациональной аргументации вводится как имеющее назначением достижение высшего блага.

*Вопрос.* Итак, сказано, что следует делать изыскание о Брахмане. Но как он определяется? На это господин сутракарин отвечает:

## ПОСКОЛЬКУ ОТ НЕГО РОЖДЕНИЕ И ПРОЧЕЕ ЭТОГО (I.1.2)

**РОЖДЕНИЕ** – возникновение и прочее этого: познание его характеристик [выражается через] поссессивное сложное слово<sup>25</sup>. Кумулятивное значение [складывается из значений] рождения, пребывания и разрушения. Первенство рождения обуславливается и указанием Шрути и положением вещей.

<sup>21</sup> Используется амбивалентность слова ātman, которое означает не только конечную духовную субстанцию, но и просто возвратное местоимение.

<sup>22</sup> В тексте: tadviṣeṣam, т.е. «о его специфике», но приводимые ниже разномнения касаются значительно большего, чем специфических характеристик Атмана. Тибо предложил компромиссный вариант: its special nature [Śaṅkara 1890: 14].

<sup>23</sup> Позиции (2)–(4), скорее всего, отражают ведантийскую «транскрипцию» доктрин традиционного буддизма (в большей мере, чем материалистов, вопреки мнению Тибо), (5) и (6) – основные доктрины махаянских буддийцев – йогачаров и мадхьямиков, (7) – основоположение ньяя-вайшешики, (8) – санкхьи, (9) – йоги. Последняя позиция – доктрина самого Шанкары, которая закономерно локализуется в самом конце как вершина философских учений. Суть ее в том, что Атман-Брахман есть «душа» самой индивидуальной души (*джива*).

<sup>24</sup> Подразумевается, что ложные мнения опираются на псевдоаргументы или на неправильные толкования ведийских текстов.

<sup>25</sup> Букв. «имеющий много риса» – один из трех способов формирования сложных слов в санскрите. В данном случае речь идет о том, что мир описывается через состояния возникновения и прочих, а потому как обладающий ими.

Указание Шрути при этом: «От которого поистине [все] существа рождаются»<sup>26</sup>, и в этом предложении поэтапно показываются рождение, пребывание и «растворение». А из положения вещей только у носителя качеств, получившего существование через рождение, могут быть пребывание и «растворение». **ЭТОГО** – тут указание на носителя качеств, постигаемого через восприятие и прочие источники знания. Родительный падеж имеет значение [его] связи с рождением и прочими [качествами]. **ОТ НЕГО** – указание на причину. [Это] предложение могло бы быть развернуто в [высказывание] о том, что та причина, всеведущая и всеильная, от которой рождение, пребывание и разрушение этого мира, дифференцированного именами и формами, связанного с многочисленными деятелями и «вкусителями», являющегося субстартом плодов действий, локализуемых через [определенные] пространства, времена и причины, и оформленного непостижимым даже для ума образом, есть Брахман. А поскольку другие состояния бытия<sup>27</sup> включаемы в эти три, то указаны [только] рождение, пребывание и уничтожение. Но [может возникнуть] сомнение в связи с тем, что Яска перечисляет состояния рождения и прочие как относящиеся уже ко времени пребывания мира, а потому не подразумевается, что возникновение, пребывание и гибель мира [происходят] от его конечной причины. Оно не основательно, поскольку если возникновение от Брахмана, то пребывание и «растворение» также от него<sup>28</sup>.

Нельзя также, отбросив Господина с вышеописанными характеристиками [в качестве причины], произвести возникновение и прочие состояния мира с вышеописанными характеристиками по-другому – от бессознательной Прадханы, от атомов, небытия или от того, что пребывает в сансаре. И не от собственной природы, так как для производства вещей используются различные точки в пространстве и во времени, а также причины<sup>29</sup>.

*Оппонент.* Такое умозаключение предлагают те, кто отстаивают существование Господина как находящегося за границами сансары. Но и вы ведь

<sup>26</sup> Тайттирия-упанишада III.1.

<sup>27</sup> Имеются в виду промежуточные состояния – такие, как рост, убыль и т.д.

<sup>28</sup> Этот совершенно измышленный диалогический монолог, кажется, не преследует иной цели, как показать эрудицию в древних текстах и искусство аргументации (которое здесь сомнительно). Подразумевается положение из древнего трактата «Нирукты» Яски (сер. I тыс. до н.э.), посвященного этимологии ведийских слов и уточнению их значений из контекстов, согласно которому есть шесть состояний вещей – возникновение, пребывание, изменение, рост, убыль, разрушение.

<sup>29</sup> Шанкара возвращается к тому, что было сказано уже во введении его комментария и умозаключению по остатку: исключив из кандидатов на должность причины мира начала А, В, С, D, необходимо прийти к заключению, что таковым может быть только Е. С доктриной санкхьи, согласно которой причиной мира является тонкая, бессознательная и активная первоматерия (а не Сознание), Шанкара будет вести дискуссию на протяжении всего своего комментария, в наиболее концентрированной форме в толкованиях к сутрам II.2.1–10 (см. специальную, посвященную этому статью [Шохин 2021], где аргументация Шанкары поддерживается, а также [Larson 1979: 209–235], где она критикуется) от атомов производили мир вайшешики, от небытия, возможно, в видении адвайтиста, буддисты-мадхьямики, от собственной природы материалисты.

предлагаете тот же самый [тип рассуждения] в этой сутре о рождении и прочих [состояниях мира]<sup>30</sup>.

*Ответ.* Неверно, так как смысл сутр состоит в нанизывании на нить цветов речений Упанишад<sup>31</sup>. Ведь эти речения в сутрах цитируются и осмысляются. Поскольку совершенное постижение Брахмана осуществляется через усердие в размышлении о смыслах этих речений, а не через другие источники знания, начиная с умозаключения. Но при том, что в наличных речениях Упанишад содержится учение о причине рождения и прочих [состояний мира], ради закрепления постижения их смысла не создается препятствий для обращения и к умозаключению как к источнику знания, поскольку оно не противоречит этим речениям, вследствие того, что рациональность принимается как помощь для [усвоения текстов] Шрути. Так сказано в Шрути: «О нем следует слышать, [о нем] размышлять...»<sup>32</sup>. А в «...спрашивая дорогу... сведущий и рассудительный он достигнет гандхарцев, – точно так же и здесь человек, имеющий наставника, знает...»<sup>33</sup> демонстрируется, как человеческий разум может быть полезен [для открытия истины]<sup>34</sup>.

Но в изыскании Брахмана, в отличие от изыскания о дхарме, Шрути и прочее<sup>35</sup> не являются единственными источниками знания. Но Шрути и прочее и непосредственное видение<sup>36</sup> и прочее, каждое по возможности, являются здесь источниками знания, поскольку знание о Брахмане завершается непосредственным видением и имеет объектом наличное сущее. А если бы объект этого познания был таким, который можно произвести, то непосредственное видение было бы ни при чем, источниками знания были бы только Шрути и другие<sup>37</sup> –

<sup>30</sup> Тибо понимает этот пассаж умозрительного оппонента таким образом, что он ставит на вид ведатистам, что они, как и найяики, также пытаются обосновать существование Божества исходя не из текстов Шрути, а из голого умозаключения [Śaṅkara 1890: 17].

<sup>31</sup> Здесь обыгрывается семантика слова *sutra*, которое означает в первичном значении «нить».

<sup>32</sup> Цитируется «Брихадараньяка-упанишада» II.4.5.

<sup>33</sup> Шанкара цитирует в сокращенном виде пассаж из «Чхандогья-упанишады» 6.4.2, в котором тот, у кого есть наставник и который благодаря этому достигнет со временем истинного знания и осуществления целей, с человеком, на которого предварительно надели повязку, а затем сняли и дали возможность расспрашивать о местонахождении Гандхары (область на крайнем северо-западе Индии, у самых эллинских царств, которая выбрана составителем упанишады для того, чтобы показать, что с усердием можно достичь даже очень отдаленной цели), благодаря чему он и достигает ее. Здесь отрывок из этого пассажа цитируется по переводу А.Я. Сыркина – [Чхандонгья-упанишада 1965: 117].

<sup>34</sup> Представляется, что из цитируемого отрывка упанишады следует несколько иное – что усердие, терпение и послушание учителю являются необходимыми для усвоения истины.

<sup>35</sup> Тибо полагал, что подразумеваются такие «ингредиенты» ведийских текстов, как сам текст, его суггестивная потенция, синтаксические отношения и т.д., дифференцируемые в мимансе [Śaṅkara 1890: 17–18].

<sup>36</sup> В тексте *anubhava*. Тибо это трактовал как *intuition*, Апте – как *personal experience* [Śaṅkara 1965: 16]. Речь идет о термине, действительно включающем значения и мистического видения и непосредственного опыта. Ближе всего к нему по значению *sākṣātkāra* – конечный пункт познания, полная «реализация» познаваемого. Что понимать под «и прочее» (два раза) в этом предложении, не совсем ясно.

<sup>37</sup> Подразумеваются нормативные: восприятие, умозаключение, сравнение и т.д.

потому что [все] производимое должно зависеть от человека. Будь оно мирское или ведийское, его можно делать, не делать или делать по-другому – подобно тому, как можно передвигаться на лошади, на ногах или по-другому или не передвигаться [вообще]. Или «При [обряде] атиратра<sup>38</sup> надо брать шестнадцатую чашу» и «При [обряде] атиратра нельзя брать шестнадцатую чашу»<sup>39</sup>, «Возлияние надо совершать при восходе солнца», «Возлияние надо совершать до захода солнца» – здесь предписания и запреты будут осмысленными, как и альтернативы, правила и исключения. Но о [наличной] вещи нельзя говорить, что она существует так, не так, существует или не существует, [потому] знание о сущности вещи не зависит от человеческого суждения. Оно зависит от [самой] вещи. Неверно ведь, что истинное знание о каком-нибудь столбе может иметь вид: «Это столб, человек [или что-то] иное»<sup>40</sup>. При этом что [это] человек или что-то иное есть ложное знание, а то, что столб – истинное, так как это зависит от [самой] вещи. Таким образом, истинное знание о тех объектах, которые суть [наличные] вещи, зависит от [самых этих] вещей. А если это так, то и знание о Брахмане зависит [от самой этой] вещи, так как и его объектом является [наличная] вещь.

*Возражение.* Но если Брахман – [наличная] вещь, то он должен быть объектом других источников знания, а потому исследование речений Упанишад получается бессмысленным.

*Ответ.* Неверно. [Он] не может быть объектом органов чувств, поскольку не замечается [возможности] контакта [между ними и им]. Органы чувств по природе таковы, что их объектами являются [внешние] объекты, а не Брахман. Если бы Брахман был объектом органов чувств, то мы фиксировали бы [через них] мир как следствие, связанное с Брахманом. Только следствие может восприниматься, а связано ли оно с Брахманом или с чем-то еще – это определить [таким путем] невозможно.

Потому эта сутра «...рождение и прочее...» обозначает не заявление об умозаключении [как об источнике знания в этом случае], но демонстрацию речений Упанишад.

*Вопрос.* Но на какое тогда речение Упанишад эта сутра указывает?

<sup>38</sup> Букв. «длящийся больше ночи». Один из центральных обрядов торжественных жертвоприношений (*шраута*), требующий участия 17 жрецов, занимающий двенадцать суток и состоящий в сооружении жертвенного алтаря богу Агни. Описывается в различных редакциях Черной Яджур-веды.

<sup>39</sup> Цитируется «Тайттирия-самхита» 6.6.2.4.

<sup>40</sup> Здесь приводится расхожий в индийской философии пример работы человеческого интеллекта (*буддхи*), направленной прежде всего на принятие решений в случае каких-то сомнений. А именно, когда зрение не позволяет понять, чем является какой-то высокий отдаленный предмет – столбом или человеком, – а затем интеллект включается через рассуждение о том, что если этот предмет как-то движется, то это одушевленный предмет, а если стоит долгое время неподвижным, то неодушевленный.

*Ответ.* На «Поистине Бхригу, сын Варуны<sup>41</sup>, приблизился к Варуне [со словами]: «Наставь меня, господин, о Брахмане». И тот ответил: «То, из чего поистине эти существа рождаются, чем, родившись, живут, во что входят, умирая, то знай, то – Брахман»<sup>42</sup>. А вот и речение, содержащее заключение по приведенному: «От блаженства поистине эти существа рождаются, блаженством, родившись, живут, в блаженство входят, умирая»<sup>43</sup>. И на другие такого же рода речения, предметом которых является причина [мира], по природе своей вечная, чистая, разумная, освобожденная и по сущности всеведущая<sup>44</sup>, можно было бы сослаться.

Дав понять [в предыдущей сутре], что причиной мира является всеведущий Брахман, [составитель сутр], подкрепляя это [положение], говорит:

### ПОСКОЛЬКУ ОН – ИСТОЧНИК ВЕДИЙСКИХ ТЕКСТОВ (I.1.3)

Брахман есть **источник** – причина [появления] великого [корпуса] ведийских текстов начиная с Ригведы, окруженного многочисленными ветвями знания<sup>45</sup>,

<sup>41</sup> Бхригу – один из самых авторитетных мудрецов-риши ведийской и индуистской мифологии, которому атрибутируются великие силы и привилегии вплоть до способности проклинать богов (согласно «Падма-пуране», именно он взял на себя труд выбирать из Шивы, Брахмы и Вишну наиболее достойного божеских и человеческих почестей и избрал последнего потому, что тот смирился перед ним – позволил ему разбудить себя, наступив ногой на его грудь). Ему приписывается и подвиг Прометея – низведение огня с неба на землю ради людей. Его же собственное происхождение описывается по-разному. По одной легенде, он родился из кожи Брахмы, по другой – из семени Праджapati (Брахма), но более распространено было представление о том, что он сын Варуны – одного из главных ведийских божеств (в паре с Митрой), отвечавшего первоначально за выполнение требований космической справедливости и каравшего провинившихся людей, но затем понизившегося до владыки вод и хозяина одной из восьми сторон света, что также было почетно, но несопоставимо со статусом большой триады богов (Вишну, Брахма, Шива).

<sup>42</sup> Цитируется «Тайттирия-упанишада» III.1. Дальнейшие наставления Варуны сыну будут содержать раскрытие уровней понимания Брахмана людьми в зависимости от их «продвижения»: Брахман будет трактоваться поэтапно как пища, дыхание, разумение, распознавание и, наконец, блаженство (III.1–6). Эта доктрина «слоев Брахмана» (brahma-kośa) очень высоко почиталась школами веданты.

<sup>43</sup> Тайттирия-упанишада III.6.

<sup>44</sup> В тексте Шанкары, как кажется, тонко различаются «субстанции» атрибутов Брахмана: если вечность, чистота, разумность, освобожденность относятся к его природе (svabhāva), то всеведение – к сущности (svarūpa). Можно также предположить, что при акцентировании сущностного (все) знания философ имеет в виду санкхью, настаивавшую на бессознательности первоначала Праджаны/Пракрити, с которой он прямо и косвенно полемизирует едва ли не на всем протяжении своего основного текста.

<sup>45</sup> Подразумеваются веданги («члены Вед») – шикша (фонетика, фонология), чхандас (просодия), व्याкарана (грамматика), нирукта (этимология и лексикография), кальпа (ритуалистика), джйотиша (астрономия и астрология). На деле привязка этих дисциплин к сакральному знанию была достаточно условна: если пособия по фонологии, просодии, «обрядоведению», астрономии действительно имели практическое применение в ритуале и сопровождавшей его рецитацией Вед, то грамматика и лексикография разрабатывались как вполне «самоцельные» теоретические дисциплины, о чем свидетельствует и упоминаемый в тексте

освещающего все подобно светильнику и имеющему образ всеведения<sup>46</sup>. Неверно ведь, что у такого рода корпуса текстов, включающего Ригведу и прочие и наделенного свойством всеведения, может быть происхождение от чего-либо иного, кроме всезнающего<sup>47</sup>. Общеизвестно же в мире, что если от какого-то выдающегося человека происходит отдельная область знания, даже обширная по содержанию, как, например, грамматика от Панини, то его компетенция больше, чем та, что в ней. И следует сказать, исходя из таких [свидетельств] Шрути, как «Вся эта Ригведа есть дыхание того великого существа»<sup>48</sup>, что происхождение Ригведы и прочих [священных текстов], распределенных по многочисленным «ветвям» и являющихся причиной разделения [всего сущего в мире] на богов, животных, людей, варны, стадии жизни и прочее и имеющих вид всеведения, выводится из источника в виде Великого Существа – без [всяких] усилий [с его стороны], но как в игре<sup>49</sup>, – подобно тому,

---

трактат Яски и особенно «Аштадхьяи» великого грамматиста Панини. К ведангам добавлялись позднее и четыре упаведы («околоведы») – медицинская наука, военная, музыкальная и управленческая. Отдельный класс наук составляли также экзегетическая дисциплина (миманса), наука аргументации (ньяя), пураны и дхармашастры. Две последние «позиции» включались в класс текстов Смрити (название которых часто, но неправильно передается как «Предание» – в пандан неправильной интерпретации Шрути как «Писания»). Стремление индийских науковедов так или иначе соотносить все виды знания с Ведами вполне объяснимо жреческими основаниями и, главное, идеологемами древнеиндийской культуры. Правда, среди многочисленных открытий гениального немецкого индолога Пауля Хакера (1913–1979) было и обнаружение двух основных форматов классификации дисциплин знания: прагматическо-секулярной («царской») и религиозно-сотериологической («брахманической») классификаций [Hacker 1958: 66–69]. Современная австрийская исследовательница Карин Прейзенданц расширила и уточнила это сопоставление [Preisendanz 2010: 31–39].

<sup>46</sup> В тексте: ...sarvajñakalpasya. Перевод однозначным быть не может. Тибо трактует это как which is itself all-knowing as it were [Śaṅkara 1890: 20], Гамбхирананда – как and which are almost omniscient, с уточнением в комментарии, что ведийские тексты не содержат «полнознание» по той причине, что они в определенной степени находятся под «покрывалом Майи» [Śaṅkara 1965: 18]. Его понимание имеет то преимущество, что он обеспечивает его объяснением, в целом соответствующим основной доктрине адвайты. Правда, в следующем же предложении Шанкара прямо пишет о свойстве всеведения ведийских текстов.

<sup>47</sup> Здесь и далее содержится полемика в адрес мимансы, настаивавшей на том, что Веды истинны как раз вследствие отсутствия у них автора (который мог бы ошибаться – будь он даже божественным, а не только человеческим).

<sup>48</sup> Цитируется «Брихадараньяка-упанишада» II.4.10.

<sup>49</sup> Составитель «Брахма-сутры» (II.1.33) употребил образ игры для того, чтобы в ответ на выпады буддистов против Божества=Брахмана, считавших своим козырем тот аргумент, что оно не имеет мотиваций для создания мира (так как не должен ни в чем нуждаться, ибо в противном случае его нельзя считать Божеством), объявляет мотивацией потребность в чем-то вроде бескорыстной мировой игры (Pñā). Шанкара же уточняет эту идею с помощью сравнения: «как в мире у какого-нибудь царя или у министра, чьи желания исполнены, при отсутствии какой-либо цели имеют место действия только в виде развлечения – в играх и гуляниях. Или как вдох, выдох и прочие функции осуществляются без какой-либо внешней цели, по природе, так и у Божества действия могут происходить только по природе в виде развлечений – безо всякой внешней цели. Неверно ведь, что внешняя цель Ишвары может быть удостоверена через рассуждение или Шрути. И [его] природа не может быть поставлена под вопрос. И хотя нам создание сферы [этого] мира

как человек дышит. И это Великое Существо наделено непревосходимым всеведением и всемогуществом.

Или эту сутру можно трактовать и по-другому: что ведийские тексты начиная с Ригведы суть **источник** – причина, источник знания об этом Брахмане в соответствии с истиной, при постижении его сущности. Через ведийские тексты как источник знания осуществляется постижение Брахмана как причины рождения и прочих [состояний мира] – таков смысл. А соответствующий текст был цитирован при [толковании] предыдущей сутры: «От которого эти существа рождаются» и т.д.

*Вопрос.* Тогда для чего эта сутра, если при толковании уже предыдущей сутры цитировались такого рода тексты, в которых демонстрируется, что они источники [познания] Брахмана?

*Ответ.* Тогда, в связи с предыдущей сутрой, при отсутствии ясного упоминания об этих текстах, возникло предположение о возможности того, что одно умозаключение может и без обращения к этим текстам продемонстрировать, что рождение и прочие [состояния мира происходят] от Брахмана. Для устранения этого предположения и была предложена данная сутра.

### Список литературы

Климент 2014 – *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. I–III / Пер. с древнегреч., предисл., коммент. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во Олега Обышко, 2014.

Чхандогья-упанишада 1965 – Чхандогья упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1965. 256 с.

Шанкара 2016 – *Шанкара*. Брахмасутра-бхашья (Ш.1.21–37) / Пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 148–158.

Шичалин 2008 – *Шичалин Ю.А.* Нумений // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 520–522.

Шичалин 2008а – *Шичалин Ю.А.* «Халдейские оракулы» // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 780–781.

Шохин 2004 – *Шохин В.К.* Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004. 415 с.

Шохин 2021 – *Шохин В.К.* Полемика Шанкары с санкхьей: тяжба о ведийском наследстве и о логической рациональности // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 125–135.

Commans 2000 – *Commans M.* The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gauḍapāda, Śaṅkara, Sureśvara, and Padmapāda. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 492 p.

Hacker 1958 – *Hacker P.* Ānvīkṣikī // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, 1958. Bd. 2. S. 54–83.

Hacker 1995 – *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta* / Ed. by W. Halbfass. Albany: State University of New York Press, 1995. 380 p.

Larson 1979 – *Larson J.* Classical Sāṅkhya: An Interpretation of its History and Meaning. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979. 315 p.

Lorenz 1998 – *Lorenz K.* Indische Denker. München: Beck, 1998. 273 S.

---

кажется очень тяжким, для высшего Ишвары это лишь развлечение – вследствие безграничности [его] силы» [см.: Шанкара 2016: 153].

Mayeda, Sengaku 2006 – *Mayeda S. A thousand teachings: the Upadeśasāhasrī of Śāṅkara*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. 287 p.

Preisendanz 2010 – *Preisendanz K. Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Term nyāya // Logic in Earliest Classical India* / Ed. by B.S. Gillon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. P. 27–66.

Śāṅkara 1890 – *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Saṅkārakārya* / Transl. by G. Thibaut. Pt. I. Oxford: Clarendon Press, 1890. 584 p.

Śāṅkara 1934 – *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmatī-nyāyanirṇaya-ṭikā-tyrayasametam* / Ed. by V.S. Bakre and R.S. Dhupakar. Bombay, 1934.

Śāṅkara 1965 – *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śāṅkarācārya* / Transl. by Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama. 1965. 920 p.

Thrascher 1972 – *Thrascher A.W. The Advaita of Maṇḍana Mīśra's Brahmasiddhi*. Ph.D. Harvard: Harvard University, 1972.

## References

*Chkhandog'ya-upanishada* [Chandogya Upanishad], trans. by Ya. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1965. 256 p. (In Russian)

Clement. *Stromaty* [Stromata], trans. by E.V. Afonasin, in *Kliment Aleksandrijskij. Stromaty. Kn. I-III* [Clement of Alexandria. Stromata books I-III]. Saint Petersburg: Oleg Abysko publishing house, 2014. (In Russian)

Commans, M. *The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gauḍapāda, Śāṅkara, Sureśvara, and Padmapāda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 492 p.

Hacker, P. Ānvīkṣikī, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 1958, Bd. 2, SS. 54–83.

Hacker, P. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, ed. by W. Halbfass. Albany: State University of New York Press, 1995. 380 p.

Larson, J. *Classical Sāṅkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979. 315 p.

Lorenz, K. *Indische Denker*. München: Beck, 1998. 273 S.

Mayeda, S. *A thousand teachings: the Upadeśasāhasrī of Śāṅkara*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. 287 p.

Preisendanz, K. “Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Term nyāya”, in: *Logic in Earliest Classical India*, ed. by B.S. Gillon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010, pp. 27–66.

Śāṅkara. *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śāṅkarācārya*, trans. by Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama. 1965. 920 p.

Śāṅkara. *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmatī-nyāyanirṇaya-ṭikātyrayasametam*, ed. by V.S. Bakre and R.S. Dhupakar. Bombay, 1934.

Śāṅkara. *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Saṅkārakārya*, trans. by G. Thibaut. Pt. I. Oxford: Clarendon Press, 1890. 584 p.

Shankara. *Brahmasutra-bhash'ya* (II.1.21–37) [Brahma Sutras-Bhassya (II.1.21–37)], trans. by V.K. Shokhin, *Voprosy Filosofii*, 2016, No. 9, pp. 148–158. (In Russian)

Shichalin, Yu.A. “Haldejskie orakuly” [The Chaldean Oracles], in *Antichnaya filosofiya: Enciklopedicheskij slovar'* [Classical antiquity philosophy: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2008, pp. 780–781. (In Russian)

Shichalin, Yu.A. Numenij [Numenius], in: *Antichnaya filosofiya: Enciklopedicheskij slovar'* [Classical antiquity philosophy: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2008, pp. 520–522. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Polemika SHankary s sankkh'ej: tyazhba o vedijskom nasledstve i o logicheskoj racional'nosti* [A competition for the vedic heritage and logical rationality], *Voprosy Filosofii*, 2017, No. 7, pp. 125–135. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Shkoly indijskoj filosofii: period formirovaniya (IV v. do n.e. – II v. n.e.)* [Schools of Indian philosophy: the period of formation (4th century BC – II century AD)]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2004. 415 p. (In Russian)

Thrascher, A.W. *The Advaita of Maṇḍana Mīśra's Brahmasiddhi*. Ph.D. Thesis. Harvard: Harvard University, 1972.