

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСТОРИЯ  
И КУЛЬТУРА  
ЦЕНТРАЛЬНОЙ  
АЗИИ

---

---



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1983

УЧЕНИЕ ЛОКАЯТЫ ПО КОММЕНТАРИЮ ШАНКАРЫ  
НА "БРАХМА-СУТРУ"

За последние годы появилось немало работ, исследующих основные концепции древнеиндийских материалистов и определяющих место этого учения в общей системе философских и политических идей того времени<sup>1</sup>. Однако изучение локаята существенно осложняется тем, что до нас не дошло ни одного сочинения этой школы<sup>2</sup>; сведения о взглядах древнеиндийских материалистов можно почерпнуть только из работ их идейных противников.

Ценнейшим источником для реконструкции учения локаятиков служат компендиумы — сочинения, дающие сжатое изложение основных философских систем. В их текст часто бывают включены отрывки из "Брихаспати-сутр", приписываемых легендарному основателю локаята. Один из таких компендиумов — "Сарва-даршана-сиддханта-санграха", чьим автором считается Шанкара, — был создан около VII в. н.э.<sup>3</sup>. Так же как "Сарва-даршана-санграха" Мадхавы, позднейшего последователя адвайта-веданты (XIV в.), он открывается изложением взглядов локаята. Философские системы, рассмотренные этими ведангистами, расположены, так сказать, по возрастающей степени истинности. Они композиционно сцеплены определенной проблемой, вопросом, оформленным как несообразность, обнаруживающаяся в предшествующей системе, — этот вопрос и должен быть разрешен системой последующей. Трудно отделаться от впечатления, что локаята служит своеобразным оселком, на котором оттачивается полемическое мастерство ее противников: последовательно становясь на точку зрения каждой из систем, автор-ведантист — как по восходящим ступенькам — удаляется все дальше от локаята. Опираясь на ряд буддийских текстов, Т. Рис-Дэвидс предположил даже, что локаята была изобретена противниками материализма в чисто логических целях — как крайний случай отрицания общепринятого,

который следует теоретически рассмотреть<sup>4</sup>. Однако в противовес подобной точке зрения большинство исследователей разделяют мнение Дж.Туччи, высказанное на Первом индийском философском конгрессе, согласно которому локаята существовала исторически и может быть реконструирована в основных своих положениях на основании доступных нам текстов ее оппонентов<sup>5</sup>.

Следует учесть при этом, что многие существенные аспекты этой философской системы не нашли полного отражения в изложении компендиумов, но оказались ярче обрисованными в полемических выступлениях ее идейных противников; многие выводы из основных положений локаяты были сделаны в рамках критической аргументации, которая была ей адресована. Вероятно, критическое рассмотрение локаяты грешит большей тенденциозностью, чем сводка ее основной идей, однако оно и более непосредственно вводит нас в сплетение идейной борьбы Индии того времени.

Авторов-ведантистов можно с полным основанием отнести к числу главных идейных противников локаяты; судя по композиции компендиумов, они сами считали идеи локаятиков диаметрально противоположными собственным. Если материалисты стремились вырвать человеческое мышление из-под власти традиций, то в задачу одного из основателей веданты, Шанкары, входило восстановление на новой основе единства и величия брахманизма. "Три веды - это лишь средство к жизни для тех, кто лишен разума и мужества", - полагали локаятики<sup>6</sup>. Веданта же не просто апеллировала к авторитету шрути - "священного писания", как это делали другие ортодоксальные школы индийской философии, она стремилась включить тексты упанишад в самую ткань своих построений, обосновать их внутреннюю целостность. "Ни одно из речений шрути не может быть отвергнуто... - утверждает Шанкара. - Будучи услышанным, оно должно всегда присоединяться к ранее установленным"<sup>7</sup>.

Своеобразным изложением основных идей упанишад стали "Брахма-сутры" (или "Веданта-сутры") Бадараяны. Трудно установить с точностью их датировку, однако большинство исследователей полагают, что это произведение не

могло появиться ранее II в. до н.э. и позднее II в. н.э. По мнению О.Лакомба, "Веданта-сутры" "занимают центральное положение, подводя итоги ряду сочинений, представляющих творчество многих поколений, и образуя, с другой стороны, источник все расширяющейся активности комментаторов, равно как и деятельности, по существу, независимых авторов"<sup>8</sup>. Проводя аналогию с христианством, П.Дойсен считал, что "Брахма-сутры" стоят к упанишадам примерно в том же отношении, что и христианская догматика к Новому завету<sup>9</sup>, — они излагают учение шрути о Боге, мире и душе, связывая эти доктрины в систематизированное целое, чтобы защитить их от идейных противников. Ввиду крайней лаконичности сутр возникла необходимость более развернутого изложения их содержания, а тем самым и интерпретации. Авторы комментариев (*bhāṣyaḥ*) на сутры преследовали и иную цель — связать собственные взгляды с этим авторитетным источником. "Брахма-сутры" наряду с "Бхагавадгитой" и упанишадами послужили основой философской школы веданта (букв. *veda-anta* — "конец вед", т.е. их итог и завершение). Философские школы в рамках веданты варьировали от монизма Шанкары через систему Рамануджи, в которой мир и души считаются частями или атрибутами вечного брахмана, до теистического дуализма Мадхвы, где брахман противопоставляется природе и живым существам.

Система Шанкары была хронологически наиболее ранней (III в. н.э.). Она носит название адвайта-веданты, иначе говоря, системы, трактующей о "не-двойственности". Цель учения Шанкары — это доказательство тождества человеческой души и брахмана, который есть не что иное, как вечное знание (*vidyā*). Брахман достижим не с помощью познания, но в единовременном акте "схватывания" этого тождества, где отпадает разделение на объект познания, субъект и сам процесс познания<sup>10</sup>. Наряду с высшим знанием, которое лишено всех возможных характеристик, в системе Шанкары выделяется уровень *aparavidyā*, или профанического знания. В сферу этого знания включены обычная религиозная практика, логическое рассуждение, отношения и связи обыденной жизни. Логический вывод и ссылки на

эмпирию используют ведантисты в основном как полемическое оружие, направленное против враждебных школ, в число которых попадает и локаята.

В первой сутре комментария Шанкары на "Брахма-сутры" взгляды философов-материалистов прямо сближаются с представлениями обычных людей (*prakṛtā janāḥ*). Ведантист отмечает, что локаятики, подобно необразованным мирянам, считают, что только тело и есть сознающий атман. Отсюда и название, под которым локаята была известна Шанкаре, — *dehātmanvāda* — учение о том, что душа тождественна телу. В компендиуме Шанкары от лица локаяты приводится следующее высказывание: "Я сильный, молодой, старый, взрослый — такими характеристиками наделяют конкретное тело, которое и есть атман, нет другого, отличного от него"<sup>11</sup>.

С точки зрения адвайты, телесные характеристики лишь временно накладываются на неизменную сущность атмана, затемняя его вечную природу. К числу этих характеристик относятся не только внешние, физические признаки, но и психические особенности личности: органы чувств и действия, *manas* — их интегратор, разум (*buddhi*), самосознание (*aḥankāra*) — иначе говоря, все, что может быть каким-либо образом определено и тем самым объективировано. В прамбуле к комментарию Шанкары говорится: "При неравличении сознательности и ее объекта они взаимно накладываются друг на друга... Таким путем при [их] соединении образуются естественные, принятые в мирской практике [выражения] типа "Это я", "Это мое", которые по существу своему ложны и отмечены Неведением".

Для тех, кто по невежеству, продолжает Шанкара, придерживается бессознательно подобных взглядов, шрути предлагает путь постепенного восхождения от атмана, полагаемого как *annamaya* ("состоящий из пищи", т.е. тело), через ряд последовательных ступеней к внутреннему атману<sup>12</sup>. И только для этих обычных людей, отождествляющих атман с телом, имеет смысл утверждения: "Атман еще не найден, его следует искать" и тому подобные, так как в действительности это внутренний свидетель всех актов восприятия, делающий возможным само познание<sup>13</sup>. Такой путь в

принципе открыт для всех людей, если, разумеется, они не принадлежат к варне шудр, которым запрещено читать веды<sup>14</sup>. П. Дойссен считает, что нежелание философов-ведантистов допустить шудру к изучению веданты, необходимым предварительным условием которого является чтение священных текстов, объясняется тем же приспособлением к традиционным суевериям, которое заставляет ортодоксальных мыслителей выводить все свое знание из вед<sup>15</sup>.

С точки зрения Шанкары, невежды находятся в лучшем положении по сравнению с философами-материалистами, которые упорствуют в своих заблуждениях. Взгляды локаятиков, принципиально противоположные веданте, подвергнуты подробному разбору в третьей главе комментария Шанкары на "Брахма-сутры", однако даже при отсутствии явной полемики основные положения адвайты прямо обращены против материалистических идей.

По мнению локаятиков, сознание появляется при определенном сочетании неодушевленных первоэлементов. Согласно локаяте<sup>16</sup>, их насчитывалось четыре: земля, вода, жар и ветер<sup>16</sup>, т.е. в отличие от ортодоксальных систем индийской философии материалисты отрицали существование бесконечного эфира или пространства (*ākāśa*). Возникновение сознания локаятики сравнивают с появлением опьяняющей силы при брожении мелассы, которая при других обстоятельствах ею не наделена<sup>17</sup>. Тот же пример, характеризующий воззрения локаятиков, приводится в компендиумах Мадхавы и Харабхадры, а также в "Таттвасанграхе" Шантаракшиты. В компендиуме Шанкары рассматривается аналогичный случай, когда красный цвет появляется при соединении бетеля, орехов и извести<sup>18</sup>. Таким образом, сознание выступает в локаяте как некоторая сила или свойство, присущее телу и исчезающее после смерти. Локаята была единственной школой в индийской философии, которая отказалась принять доктрину кармы и противопоставила поискам пути освобождения указание на самостоятельную важность повседневных мирских занятий<sup>19</sup>.

Свое представление о природе сознания локаятики развивают, основываясь на данных непосредственного вос-

приятия. Чувственное восприятие (*pratyakṣa*) служит им единственным источником достоверного познания (*pramāṇa*) и критерием действительного существования; материалисты отрицают достоверность логического вывода (*anumāna*) и свидетельства авторитета (*śabda*), принимаемых с различными дополнениями другими индийскими философскими школами. Отрицательное отношение локайтиков к выводу во многом объясняется тем, что в ортодоксальных системах логическое рассуждение часто применялось для обоснования наличия сверхчувственных сущностей. Данные компендиума Мадхавы позволяют также предположить, что локайтики осознавали гносеологические трудности, связанные с включением дедуктивного рассуждения в рамки эмпирической системы. По существу, материалисты рассматривали логический вывод как полезный инструмент, который можно использовать, несмотря на его серьезные внутренние дефекты<sup>20</sup>. Необходимым коррективом при этом должно было служить непосредственное восприятие.

Источники достоверного познания в адвайте перечислены Шанкарой в двенадцатой главе его компендиума. Это восприятие, вывод, сравнение (*upamāna*), свидетельство "священного писания" (*āgama*), условное предположение (*arthāpatti*), а также *abhāva* — заключение об отсутствии какого-либо явления на основании недоступности его восприятию. "Существует шесть праман, — пишет Шанкара. — Они относятся к тому, что называется сферой феноменальной деятельности (*vyāvahārikanamāni*), и неприменимы к атману"<sup>21</sup>. На первый взгляд Шанкара, подобно материалистам, указывает на недостаточность вывода. Однако подход ведантиста к этой проблеме совершенно иной, так как принципиально отличной была его исходная позиция. "Даже если кажется, — утверждает он, — что во многих областях знания рассуждение хорошо обосновано, все же в области, о которой здесь говорится (речь идет об атмане), рассуждение не может быть избавлено от упрека в необоснованности, так как невозможно знать эту глубокую сущность бытия без традиции, связанной с освобождением"<sup>22</sup>.

С проблемой достоверности такой праманы, как *āgama*,

связано и отношение Шанкары к ценности шрути. С одной стороны, именно опираясь на священные тексты, Шанкара старается возродить величие брахманизма в противовес попыткам неортодоксальных школ подорвать его авторитет. Тибо справедливо замечает в предисловии к своему переводу комментария Шанкары: "Философия Шанкары в целом стоит ближе к учению упанишад, чем даже к Сутрам Бадараяны"<sup>23</sup>. Вместе с тем свидетельство авторитета наряду с логическим исследованием, а также всей традиционной религиозной практикой отнесено Шанкарой к сфере профанического знания, правомерного лишь до реализации тождества атмана и брахмана<sup>24</sup>.

В эту же сферу попадает в адвайте и объект ритуального почитания – личный Бог, Бог-творец, наделенный множеством благих качеств (*saguṇabrahma*, *Īśvara*). "Значит, то, что Бог есть Бог (Ишвара), его всеведение и всемогущество, зависит от ограничений (*upādhi*), чья природа – Неведение (*avidyā*), но в действительности ни одно из этих качеств не принадлежит атману... чья истинная природа сияет сама по себе после удаления всех входящих ограничений в высшем знании", – утверждает Шанкара<sup>25</sup>. Таким пониманием брахмана адвайта противопоставляет себя прочим ортодоксальным школам, для которых Ишвара или определенный атман (*puruṣa*) выступают как высшая реальность. Однако своей трактовкой божества Шанкара полностью сохраняет за ним феноменальную реальность. С точки зрения адвайты, большинству людей, далеких до поры до времени от истинной сущности бытия, предстоит пройти через множество перерождений, понести наказание или получить награду за свои поступки и испытать на себе власть справедливого Бога. Адвайта всегда была достаточно терпима к традиционным религиозным верованиям, считая их неизбежной ступенью на пути к высшему брахману. В религиозных вопросах принципиальное размежевание идет не между адвайтой и всеми ее противниками, как это представлялось Шанкаре<sup>26</sup>, но между последовательным атеизмом локайты и спиритуалистическими воззрениями прочих систем. По словам локаятиков, сохра-

жившимся в компендиуме Шанкары, "нет другого неба и нет [другого] ада, кроме этого мира. Мир Шивы и подобные [ему миры] выдуманы глухими, которые и других вводят в заблуждение"<sup>27</sup>.

Согласно адвайте, реальность внешнего мира также лишь относительна; он подобен завесе или иллюзии (*māyā*), скрывающей неизменную сущность брахмана. Шанкара не отрицает достоверности чувственного опыта, он только иначе интерпретирует ее: феноменальный мир нереален в том смысле, что было бы ошибочным приписать ему независимость и самодостаточность. Сама авидья (синонимичная майе), благодаря которой и создается вся совокупность чувственных характеристик, никогда не рассматривается им как простое отсутствие знания, но выступает как некоторая сущность (*bhāvarūpa*), безначальная и бесконечная. Поэтому, по словам Шанкары, "до тех пор, пока знание (*vidyā*) единства с истинным атманом не достигнуто... все мирские (*laukīkāḥ*) и религиозные (*vaidīkāḥ*) действия оправданы"<sup>28</sup>.

В пределах этого феноменального мира роль шрути в адвайте исключительна и невозполнима другими источниками познания. Согласно Шанкаре, сущность атмана — это разумная сознательность (*caitanya, vidyā*) и у него, единого и единственного, нет ничего помимо нее — ни в виде частей, ни в виде каких-либо атрибутов. Эта разумная сознательность реальна и, строго говоря, присутствует в любой форме нашего опыта ("...невозможно отрицать атман, — выдвигает Шанкара аргумент, подобный декартовскому, — так как тот, кто пытается отрицать, и есть атман"<sup>29</sup>), но не зависит ни от наличия объектов опыта, ни от способов рассуждения или восприятия. Стараясь составить себе некоторое понятие или представление об основе сознания, мы были бы всякий раз вынуждены использовать ее же самое. Атман в адвайте — это основа всякого опыта и всякого суждения, поэтому он не может сделаться собственным объектом и о нем нельзя ничего сказать, кроме того, что он существует<sup>30</sup>. Согласно Шанкаре, всякое содержание знания (и индивидуально-

го сознания) представляет собой его объект - нечто внешнее и, значит, замещаемое. Оно может быть "снято"<sup>31</sup> уже просто в силу того, что поддается объективации. Этим объясняется невозможность научиться пониманию атмана и отнесение всех его возможных определений к стадии *aparavidyā*.

Тогда духовная работа, подготавливающая обычного человека к реализации сущности атмана, должна сводиться не к постепенному рациональному рассмотрению явлений, наращиванию категорий, но к приближению, подведению с помощью застывших текстов мифологического характера к моменту, после которого становится возможным внезапный переход к истинному знанию. Не случайно в ведантистских произведениях, цель которых - установление тождества (*tadātmyaviśayāḥ*) атмана и брахмана, такое большое место отводится метафорам, притчам, приемам обговаривания предмета без четкого названия и разграничения, раскладывания по полочкам категорий. Свидетельству шрути придается первостепенное значение, поскольку аксиоматический характер откровения дает возможность как-то зацепиться за неуловимое иным способом бытие, чья природа - знание. Священные тексты сами по себе не приводят к нему, но они позволяют человеку держаться в близости, соседстве с этим бытием.

В отличие от пурва-мимансы уттара-миманса - веданта - учит не ритуальным правилам, основанным на букве вед, но определенной целостной интерпретации шрути. Отдавая должное ритуалу и предписаниям шастр, веданта Шанкары в то же время четко указывает их границы и тем самым сдерживает более широкие их домогательства служить главной целью и содержанием человеческой жизни.

Таким образом, иерархия праман строится в адвайте с учетом главенствующего положения свидетельства "священного писания". Под этим углом зрения и критикует Шанкара мнение противников, не допускающих иных источников достоверного познания, помимо непосредственного восприятия: "Последователь брахмана исследует причину [мира] и прочее, основываясь на священной традиции, и

ему необязательно принимать каждую вещь в соответствии с восприятием, но оппонент, который... основывается исключительно на примерах восприятия (*dr̥stānta*), должен принимать все в соответствии с опытом — в этом разница<sup>32</sup>. Позиция локаятиков действительно уязвима в этом отношении, так как, отказавшись признать какой-либо критерий истинности, кроме пратьякши, они поневоле должны были принимать в с е воспринимаемые явления (в том числе иллюзии и сновидения) как равноценные и однопорядковые. Несмотря на то что на практике такое разграничение, безусловно, проводилось, налицо была определенная непоследовательность, неизбежная в рамках соверцательного материализма, которой не замедлили воспользоваться идейные противники локаяты. Вачаспатимишра в своем комментарии на "Санкхья-карику" использует против материалистов тот же аргумент: "Как может у локаятика, отрицающего вывод, существовать прамана, которая могла бы определить, пребывает ли человек в невежестве, сомнении или ошибается?"<sup>33</sup>.

В сутре, целиком посвященной опровержению взглядов локаятиков (Ш, Ш, 54), Шанкара вновь подвергает критике гносеологические положения их системы. Он указывает, что, в то время как некоторые свойства тела (окраска, форма и т. п.) доступны непосредственному восприятию, другие (память, интеллект) внешне ненаблюдаемы. Так как единственным критерием достоверного познания в локайте служит пратьякша, в принципе возможно, что, в противоречии с основным убеждением материалистов, после разрушения тела деятельность сознания продолжается в каком-либо ином теле. Это свидетельствует, по мнению Шанкары, о том, что локаятики не в состоянии теоретически опровергнуть представления ортодоксальных систем. Однако упрек в непоследовательности в данном случае не вполне справедлив, поскольку сознание понимается материалистами как с в о й с т в о тела, а с точки зрения локаяты (как, впрочем, и самого Шанкары), свойство не может существовать без своего носителя (*āśraya*).

Ссылаясь на обычный человеческий опыт, ведантист проводит различие между свойствами тела и характеристиками

сознания: "Сознание может отсутствовать, когда тело еще существует (скажем, сразу после смерти. — Н.И.)"<sup>34</sup>. Тем самым Шанкара обращает внимание на то, что локайтики не в состоянии выявить качественное своеобразие уровня материальной организации, порождающего свойство сознательности. Материалисты не могут, по мнению Шанкары, раскрыть действительную природу сознания, потому что они не признают иных принципов, кроме четырех неодушевленных элементов (*jadabhūta*). Наконец, согласно Шанкаре, будучи производным от элементов и их сочетаний, сознание не могло бы само непосредственно воспринимать их<sup>35</sup>.

Следует заметить, что противопоставление "свойств тела" "свойствам атмана" служит указанием на то, что Шанкара ведет здесь рассуждение на уровне феноменального знания; для подтверждения своих слов ведантист ссылается на обычный опыт, который принят локайтикой. С точки же зрения высшей истины (*paramārtha*) психические свойства личности считаются характеристиками, "связанными с телом"<sup>36</sup>, не менее ложно и отождествление этих свойств с бескачественным атманом. "Так происходит, — пишет Шанкара в преамбуле к комментарию на «Брахма-сутры», — известное всем наложение (*adhyāsa*) характеристик на атман; оно безначально и бесконечно, вечно проявляется в мире и способах его восприятия".

В сутре, направленной против локайтиков, переход от эмпирического уровня рассуждения, когда Шанкара был занят в основном вскрытием внутренних непоследовательностей во взглядах материалистов, к основным онтологическим положениям адвайты, принципиально несовместимым с локайтикой, формально помечен введением слова *upalabdhi*. Оно переводится обычно как "восприятие", однако при этом подразумевается не чувственное восприятие как один из способов достоверного познания, но сама способность к восприятию, тождественная атману. "Собственная сущность восприятия — это и есть наш атман, — утверждает Шанкара, — так установлена у атмана отличная от тела природа; а вечность атмана основана на [вечности] восприятия, поскольку сущность его едина"<sup>37</sup>.

Роль, которую играет тело, объясняется, с точки зрения адвайты, его вспомогательными функциями, подобно тому как, скажем, наличие светильника способствует восприятию, но не вызывает его. Более того, наличие тела даже не является неизбежно необходимым: при его бездействии (например, во время сна со сновидениями) имеют место различные ощущения<sup>38</sup>. Строго говоря, и здесь Шанкара не совсем корректен в критике локаяты: согласно адвайте, во сне со сновидениями продолжается деятельность телесного органа — манаса, основанная на прошлых восприятиях.

Буддист Шантаракшита и его комментатор Камалашила расширили этот последний аргумент против локаяты<sup>39</sup>. Они указали, что после кажущихся перерывов (обморок, сон без сновидений) сознание восстанавливается без всякого ущерба, хотя для локаятиков, учитывая полное бездействие органов чувств, такое возобновление деятельности сознания должно быть эквивалентно новому рождению. Однако, как свидетельствует обычный опыт, единство сознания при этом не нарушается. А вот что говорит Шанкара о глубоком сне без сновидений (*susupti*): "Нет времени, когда душа не была бы одно с брахманом, так как ее природа неизменна... но в глубоком сне спадают все ограничения"<sup>40</sup>.

Таким образом, основное возражение Шанкары против локаяты коренится в принципиальном различии ее онтологических положений и взглядов веданты. По мысли локаятиков, сознание возникает как свойство определенной комбинации материальных элементов. Лишенное внутренней самостоятельности, сознание редуцировалось индийскими материалистами к механической сумме свойств или функций органов чувств. Как полагает Шанкара, в рамках такой распадающейся совокупности элементов невозможно обоснование единства сознания. Ведантист подчеркивает, что для сохранения внутреннего тождества восприятия недостаточно отличия себя от другого тела: "Во сне атман узнает себя в различных телах... т.е. он остается неизменным свидетелем (*sākṣi*) телесных состояний"<sup>41</sup>.

С точки зрения адвайты, атман, входящий как внутренняя душа (*jīva*) во все живые существа, подверженные пере-

рождениям, по сути своей чужд каким бы то ни было характеристикам и потому изначально тождествен. Он един, поскольку множественны только его отражения, зависящие от ограничений авидьи. "Данный текст, носящий название *śārīraka* (т.е. повествующий о воплощенной душе.— Н.В.),— предупреждает Шанкара в своем комментарии, — направлен против всех, кто противится полной реализации единства атмана"<sup>42</sup>. Хотя Шанкара при этом имеет в виду всех своих оппонентов, его замечание обращено прежде всего против локаятиков.

Вместе с тем использование аргументов, не выходящих за пределы профанического знания, в какой-то степени служит указанием на то, что полемика ведантиста с локаитой ведется и ради защиты традиционных воззрений, свойственных всем ортодоксальным школам. Шанкара подчеркивает, что, "если бы не существовало атмана, отличного от тела, предписания шастр относительно плодов действий, достижимых в другом мире, не были бы ни для кого обязательными"<sup>43</sup>. В своем произведении Шанкара не выступил с явной критикой этических положений материалистов, однако это можно рассматривать как косвенный аргумент в пользу предположения, что он относился к локайте именно как к целостной системе, в которой гносеология и этика зависят от онтологического обоснования.

#### Примечания

<sup>1</sup> Д. Ч а т т о п а д х я я. Локаита даршана. М., 1961; Н. П. А н и к е е в. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965; Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н. Древнеиндийская культура и материализм. — ВДИ. 1977, № I; D. R i e p e. *Naturalistic Tradition in Indian Thought. Delhi, 1964; K. M i t t a l. Materialism in Indian Thought. Delhi, 1974.*

<sup>2</sup> Определенные надежды в этом отношении возлагались на трактат *Jayarāśī Bhaṭṭa "Tattvopadeśasāhita"*, опубликованный в 1940 г. (*"Caekwad's Oriental Series"*, N LXXVII), однако он имеет выраженную скептическую направленность, чуждую основным положениям локаиты.

<sup>3</sup> *"Sarva-darsana-siddhānta-samgraha"*. Ed. with an English Translation by M. Rāṅgācārya. Madras, 1909 (далее — СДСС).

- <sup>4</sup>См.: K. M i t t a l. *Materialism in Indian Thought*, с. 33.
- <sup>5</sup>G. I u c c i. *A Sketch of Indian Materialism. - Proceedings of the First Indian Philosophical Congress. 1925*, с. 36.
- <sup>6</sup>СДСС, гл. 2, шл. 14.
- <sup>7</sup>Комментарий на "Брахма-сутры", II, III, 17 (*Brahma-sūtra-sāṅkarabhāṣya. Vārāṇasī, 1964*).
- <sup>8</sup>O. L a c o m b e. *L'Absolu selon le Vedānta. P., 1966*, с. 19.
- <sup>9</sup>P. D e u s s e n. *The System of the Vedānta. L., 1972*, с. 21.
- <sup>10</sup>СДСС, гл. 12, шл. 47; Комментарий на "Брахма-сутры", I, I, 4.
- <sup>11</sup>СДСС, гл. 2, шл. 6.
- <sup>12</sup>Комментарий на "Брахма-сутры", I, I, 18.
- <sup>13</sup>Там же, I, I, 14.
- <sup>14</sup>Там же, I, III, 34-38.
- <sup>15</sup>См.: P. D e u s s e n. *The System of the Vedānta*, с. 61.
- <sup>16</sup>См.: СДСС, гл. 2, шл. 1.
- <sup>17</sup>Комментарий на "Брахма-сутры", III, III, 58.
- <sup>18</sup>СДСС, гл. 2, шл. 7.
- <sup>19</sup>См. там же, шл. 15-15 I/2.
- <sup>20</sup>В *Milindapañha* локаята даже отождествляется с искусством логики (*vitandā*), которое трактуется как софистическое и обманчивое рассуждение, направленное на вовлечение соперника в дискуссию (см.: G. I u c c i. *Linee di una storia del materialismo indiano. - Opera Minora. P. I. Roma, 1971*, с. 64-65, 94).
- <sup>21</sup>СДСС, гл. 12, шл. 85-86.
- <sup>22</sup>Комментарий на "Брахма-сутры", II, I, 11.
- <sup>23</sup>G. T h i b a u t. *Introduction to the Vedānta-Sūtras. - Sacred Books of the East. Vol. 34. L., 1968*, с. СХХIV.
- <sup>24</sup>"При достижении не-двойственного атмана... будучи лишенными объектов (*nirviṣayāni*), а также субъекта, который мог бы их применять (*apramāṭṛkāni*), не могут существовать и сами способы достоверного познания" (Комментарий на "Брахма-сутры", I, I, 4).
- <sup>25</sup>Комментарий на "Брахма-сутры", II, I, 14.
- <sup>26</sup>См. там же, I, III, 19.
- <sup>27</sup>СДСС, гл. 2, шл. 8.

- 28 Комментарий на "Брахма-сутры", II, I, 14.
- 29 Там же, II, III, 7.
- 30 По словам Яджнявалкьи, "нет иного и лучшего определения брахмана (а значит, и атмана), чем *neti, neti* — "не то, не то" (Брихадараньяка Упанишада, II, 3, 6).
- 31 Процедура, аналогичная, по существу, эйдетической и феноменологической редукции Гуссерля.
- 32 Комментарий на "Брахма-сутры", II, II, 37.
- 33 Комментарий на 5-ю карикю см.: *G. T. U. C. C. I. Linee di una storia del materialismo indiano*, с. 95.
- 34 Комментарий на "Брахма-сутры", III, III, 54.
- 35 По мнению Шанкары, действие, направленное на свой источник, не может быть помыслено непротиворечиво (см. Комментарий на "Брахма-сутры", III, III, 54: "Ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться").
- 36 СДСС, гл. 12, вл. 44-46.
- 37 Комментарий на "Брахма-сутры", III, III, 54.
- 38 Там же.
- 39 *Śāntarākṣita. Tattvasaṃgraha, with Kamalāsīla's Pañjikā. — "Caekwad's Oriental Series", № 30, śloka 1929.*
- 40 Комментарий на "Брахма-сутры", III, II, 7. По мнению Шанкары, душа возвращается из этого сна той же конкретной личностью, поскольку для нее сохраняется действие, которое должно быть исполнено, и продолжается деятельность памяти; для нее остаются значимыми предписания шрути (Комментарий на "Брахма-сутры", III, II, 9). Иначе говоря, окончательное снятие индивидуальных характеристик и выход из-под власти кармы возможны только после достижения высшего знания.
- 41 Комментарий на "Брахма-сутры", II, I, 14.
- 42 Там же, I, III, 19.
- 43 Там же, III, III, 58.