

ФИЛОСОФИЯ СТРАН ВОСТОКА

Лысенко В.Г.

доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий Института философии Российской академии наук, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: vglyssenko@yandex.ru.

Восприятие и язык в адвайта-веданте. Исследование и перевод «Веданта-парибхаша» Дхармараджи

Аннотация. Публикация перевода с санскрита (первого на русском языке) и статья-исследование санскритского текста XVII в. «Веданта-парибхаша» Дхармараджи, посвященного теории непосредственного восприятия и роли в ней языка в классической и особенно поздней адвайта-веданте. В статье показано, что оригинальность этой теории состоит в том, что непосредственный характер приписывается познанию из слов, которое в других школах индийской философии считается опосредованным ментальными и вербальными конструкциями. В связи с этим рассматривается теория Шанкары об эвокативной функции языка в экзегезе текстов Откровения (Шрути). Анализируются методы этой экзегезы и ее применение к интерпретации высказываний обыденного языка в концепции Дхармараджи. Отмечаются элементы «реализма» и «натурализма» в поздней адвайтистской идеалистической теории познания.

Ключевые слова: Индийская философия, адвайта, непосредственное восприятие, Шанкара, Дхармараджа, экзегеза, Шрути, махавакья, откровение, эвокативная функция языка, сознание, познание, сакшин, субъект, реальность.

О тексте «Веданта-парибхаша» и учении адвайты

Автор «Веданта-парибхаша» (далее в тексте – ВП) Дхармараджа Адхвариндра (Dharmarājādhvaṅdra далее – Д.А.), известный ученый своего времени (ок. XVII в.), писал комментарии не только к работам адвайтистских философов¹, но и к сочинениям логиков новой ньяи².

¹ «Падайоджана» (Padayojanā) или «Пададипика» (Padāḍṛīkā) к «Панчападике» (Pañsarādīkā) известного философа адвайты Падмапады (Padmapāda).

Судя по крайне скудным биографическим сведениям, он был выходцем из Южной Индии. Сам текст ВП получил большую популярность и неоднократно комментировался³, издавался⁴ и переводился⁵. В данной работе используется издание, не упомянутое в известной библиографии К. Поттера, с комментарием «Артха-дипика-тика-вибхушита» Дханапатисури Суташивадатты⁶. Этот санскритский комментарий еще не переводился ни на один европейский язык⁷. Вниманию чита-

² «Ньяятрна» (Nyāyaratna) к «Ньяя-сиддханта-дипе» (Nyāyasiddhāntadīpa) Шашадхары (Śaśadhara – жил ок. XIV в.), «Таркакаууди» (Tarkaakauudī) к «Таттвачинтамани» (Tattvacintāmaṇi) Гангеши (Gaṅgeśa – жил в XIV в.), Вивритти (Vivṛti) к «Таттвачинтамани-пракаше» (Tattvacintāmaṇiprakāśa) Вардхаманы (Vardhamāna – XIV в.)

³ Один из первых комментариев «Шикхамани» (Śikhāmaṇi) написал его сын Рамакришна Адхвариндра (Rāmakṛṣṇa Adhvaṛindra – датировка по Поттеру 1650), издан в Бомбее (Shree Venkateshwar Publishers, 1968). Другой известный комментарий «Ашубодhini» (Āsubodhinī) принадлежит Кришнанатху Ньяяпанчанане (Kṛṣṇanātha Nyāyapañcānana Bhaṭṭācārya – датировка по Поттеру 1892), издан в Калькутте (Calcutta, 1852, 1930). В XX в. комментарий к ВП «Парибхаша-пракашика» (Prakāśikā) написал известный адвайтистский пандит Шри Анантакришна Шастри (Śrī Anantakṛṣṇa Śāstri). Издания: Calcutta, 1927, 1930; New Delhi, 1993.

⁴ В своей библиографии индийской философии (<http://faculty.washington.edu/kpotter/xtxt4.htm>) К. Поттер упоминает 25 изданий с разными издательскими комментариями, некоторые из них многократно переиздавались. В интернет ресурсе: <http://orlabs.oclc.org/identities/lccn-n84-191660/> приводятся следующие данные: 70 изданий, опубликованных с 1822 по 2003 на 8 языках.

⁵ Основные переводы: Мадхавананда (Madhavananda, Howrah 1942, 1953, 1954, 1963), Сурьянараяна Шастри (S. Suryanarayana Sastri, Adyar 1942; Belur 1963; Madras 1971), фрагменты текста и комментариев «Парибхаша-пракашика» и др., посвященные восприятию, переведены в книге Бины Гупты: *Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Delhi, 1995.*

⁶ Dharmarāja Adhvaṛindra Vedāntaparibhāṣā, Srīdhanapatisūri Sūtaśivadatta Arthadīpikāīkā-vibhūṣitā. The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1968.

⁷ В соответствии с индийской практикой, сохранившейся до наших дней, знакомство с подобными текстами требует разъяснения носителей традиции, ученых (пандитов), которые углубленно изучали эти тексты со своими учителями, а те – со своими в рамках непрерывной традиции (парампара), которая продолжалась столетиями. Эта публикация является первой попыткой (зарубежные исследователи давно практикуют подобные издания) представить на русском языке совместный труд российского исследователя и традиционного индийского ученого-санскритолога – пандита. Моим пандитом был известный ученый, профессор Бенаресского университета Шри Нараяна Мишра (далее ШНМ), получивший образование в традициях ньяи и адвайты.

телей предлагается перевод лишь фрагмента текста ВП и комментария к нему, посвященных проблеме непосредственного восприятия – нирвикальпака пратьякша (*nirvikalpakapratyakṣa*)⁸.

Адвайта-веданта Шанкары (VIII в.) с философской точки зрения представляет собой по преимуществу метафизику⁹. Теория познания вообще, и теория восприятия в частности, не входили в круг основных интересов адвайтистского мыслителя, однако он задал важнейшие параметры эпистемологического анализа, в рамках которых эти теории смогли впоследствии складываться и развиваться¹⁰. Хотя некоторые его ученики уделили проблемам восприятия значительно больше внимания¹¹, все же до Дхармараджи в адвайте не было специальных

Пандит стремится объяснить смысл текста таким образом, чтобы его слушатель не просто понял, о чем текст, но и утвердился в правоте автора текста, поэтому индийский учитель философии часто прибегает к примерам из жизни, к рассуждениям здравого смысла и т. п. Однако с проблемами перевода, с которыми сталкивается западный исследователь при анализе санскритского текста, он предоставляет разбираться самому переводчику, поэтому ответственность за перевод всецело падает на последнего.

⁸ Проблемой непосредственности-опосредованности восприятия я занимаюсь на протяжении последнего десятилетия. Переведен, исследован и опубликован ряд текстов по восприятию таких направлений индийской философии, как буддизм, ньяя, вайшешика и миманса. См.: *Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов)*. М., 2011.

⁹ На русском языке по проблемам адвайты см. *Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия*. М., 1991; *Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму (С приложением переводов «Мандукья-карик» Гаудапады и «Брахма-канды» Бхартрихари)*. М., 1997.

¹⁰ Взгляды Шанкары на восприятие изложены в статье Сенгаки Маэды (*Mayeda S. The Advaitin Theory of Perception // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1968/1969. Bd. XII–XIII.*), в которой отмечено, в частности, что, несмотря на иллюзионистский характер доктрины адвайтиста, его аргументы были «поразительно реалистичны». Шанкара утверждал, что познание происходит из инструментов достоверного познания, объектами которых являются реальные вещи, и, таким образом знание зависит от этих вещей, а не от ведийских предписаний и не от человека («Брахма-сутра-бхашья», далее БСБ, I.1.4). Как справедливо отмечает Маэда, этим аргументом Шанкара опровергал позицию буддийской школы виджнянавада, согласно которой объект познания является всецело продуктом самого познания (*Mayeda S. The Advaitin Theory of Perception. P. 222*).

¹¹ Первым среди них был ученик Шанкары Падмапада (VIII в.), который в своем знаменитом комментарии к БСБ Шанкары «Панчападака» поднял вопросы эпистемологического характера, прежде всего о статусе неведения (авидья).

работ на эту тему¹². Фактически, ВП содержит первое систематическое исследование восприятия в перспективе учения адвайты.

В шести из восьми глав ВП обосновывается адвайтистское понимание инструментов достоверного познания – праман, среди которых восприятие – пратьякша, логический вывод – анумана, сравнение – упамана, священное словесное свидетельство – агама, допущение – артхапатти и невосприятие – анопалабдхи¹³. В них содержится полемика, с одной стороны, с реалистическими школами индийской философии, прежде всего с ньяей и вайшешикой, с другой, развернута внутриадвайтистская дискуссия между школами Бхамати и Виварана (Д.А. принадлежит последней). В двух заключительных главах излагаются основы адвайты, ее предмет, задачи и цели.

Глава о восприятии, фрагмент которой публикуется здесь, самая большая в ВП. В ней обсуждаются определение восприятия, критерии причисления восприятия к инструментам достоверного познания, критерии воспринимаемости (пратьякшатва): воспринимаемости объекта и воспринимаемости как способности субъекта познания, механизм восприятия, непосредственное и опосредованное восприятие, восприятие с точки зрения индивидуальной души как «очевидца» – джива-сакшин (jīva-sākṣin¹⁴) и восприятие с точки зрения Ишвары¹⁵ как «очевидца» – Ишвара-сакшин (Īśvara-sākṣin), разновидности перцептивных иллюзий или ошибок, восприятие с помощью органов чувств и сверхчувственное.

Другой адвайтист Пракашатман (X в.) написал комментарий к «Панчападике» – «Виварана». Название этого комментария стало обозначением адвайтистской школы, соперничающей с другой школой, которая известна как Бхамати по названию комментария Вачаспати Мишры (X в.) к той же БСБ.

¹² По мнению С. Дасгупты, крупнейшего индийского историка философии, в сочинении Дхармараджи были систематизированы прежде всего взгляды Падмапады и Пракашатмана (*Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambr., 1952. P. 105–106.*). О взглядах этих двух ранних адвайтистов см.: *Hacker P. Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda, Bd. I. Die Schüler Śaṅkaras. Wiesbaden, 1951. S. 2047–2055.*

¹³ Подробнее о праманах см.: *Лысенко В.Г. «Прамана»; «Праманавада» // Индийская философия: Энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М., 2009.*

¹⁴ Термин происходит от са+акш (sa+akṣ), буквально «совместно с глазами/органами чувств», т. е. непосредственно, сакшин – это тот, кто видит непосредственно. Поэтому я предлагаю перевод «очевидец», хотя общепринятым переводом является «свидетель».

¹⁵ Ишвара – буквально Господь, Владыка, в индийской традиции относится к Шиве.

Учение о восприятии, изложенное в ВП, разительно отличается от аналогичных учений других школ индийской философии, прежде всего школ реалистического направления – вайшешики, ньяи и мимансы. Восприятие в концептуально-вербальной форме, во всех других школах индийской философии считающееся опосредованным вербальными конструкциями – савикальпака, здесь причисляется к категории непосредственного – нирвикальпака. В европейской философской терминологии это можно было бы назвать отождествлением восприятия с ощущением, перцептивного суждения с невербальной интуицией¹⁶.

У Шанкары термины «прагьякша» и «анумана», которые в других системах означают, соответственно, «восприятие» и «логический вывод», корреспондируют с Шрути («Откровением») и Смрити («Преданием»). Под «Шрути» Шанкара понимает главным образом «великие речения» (махавакья) упанишад о природе Брахмана – Абсолюта. Именно их он и объявляет праманой словесного свидетельства (шабда, агама), однако при этом постоянно подчеркивая, что речения о Брахмане *воспринимаемы лишь невербально, интуитивно (анубхавя)*. Постигание своего индивидуального «я» (дживы) как тождественного Абсолюта, составляющее опыт «освобождения» (мокша), не связано у Шанкары ни с йогой, ни с йогической медитацией. Он с подозрением относится к учениям, основанным на чисто йогическом опыте (прежде всего к буддизму), предпочитая медитативное сосредоточение (нидидхьясана) на «великих речениях», которое единственное может подвести к мокше (но не гарантирует ее обретение). Мы увидим, что в духе Шанкары Д.А. в конечном итоге толкует пратягкшу как непосредственное познание Шрути.

Переведенный фрагмент касается обсуждения непосредственного и опосредованного восприятия, восприятия дживы-сакшина и Ишвары-сакшина, соответственно индивидуального воспринимающего сознания и сознания Ишвары, а также воспринимаемости в отношении самого процесса познания (в отличие от воспринимаемости в отношении объекта познания).

Собственно, адвайта – это недвойственность, или монизм. Система адвайта-веданта Шанкары является абсолютным монизмом, поскольку в ней утверждается единство, единственность и неизменность

¹⁶ Анализ адвайтистской теории восприятия с точки зрения европейской эпистемологии см.: *Appelbaum D. A note on pratyakṣa in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1982. Vol. 32. № 2. P. 201–205.*

чистого сознания чит, чайтанья – Брахмана. Брахман же, в свою очередь, представляет собой тождество сознания/познания и бытия. *Познать Брахман – значит стать им.* Вселенная и все, что в ней есть, включая индивидуальные души (дживы), является продуктом майи – силы иллюзии. Разновидность майи – неведение (авидья) выполняет в адвайте две функции: 1) скрывает реальное положение вещей, 2) способствует ошибочной проекции – адхьяса/викшепа – характеристик нереального объекта (мира множественности) на реальный (чистое сознание, Брахман).

Для объяснения природы сознания адвайтисты часто прибегают к метафоре света. Брахман – это чистый свет, авидья и майя – противоположность света – мрак, темнота. У вещей нет собственного света, который позволил бы различить их в темноте неведения, поэтому, пока на них не упал свет сознания, они остаются погруженными в сумрак. Познание истинной природы Атмана как основы индивидуального сознания (дживы) уподобляется вспышке света, мгновенно рассеивающего сумрак неведения – покровы майи падают, а вместе с ними представления о множественности, изменении, развитии, субъекте и объекте и прочих противоположностях и делениях. Остается только единый, нерасчленимый чистый свет сознания (в этом отношении адвайта отличается от буддийской виджнянавады, для которой сознание есть как бы гранулированный, фосфорицирующий континуум).

Для понимания адвайты очень важно принять во внимание, что в этой школе выделяют два уровня реальности: (1) высшая реальность парамартхика, тождественная Брахману, – абсолютное единство сознания и бытия, отсутствие множества, изменения, активности, и (2) относительная реальность вьявахарика: под воздействием авидьи/майи мир предстает множеством индивидуальных душ и объектов, претерпевающим постоянные изменения. Двум уровням реальности соответствуют два уровня истинности и два уровня дискурса. То, что истинно с позиции эмпирической реальности, или с позиции относительной истины, будет ложным с точки зрения высшей реальности. В поздней адваите добавляется третий уровень – феноменальный (пратибхасика) – объекты существуют, пока нами переживаются.

Однако мы бы погрешили против истины, если бы утверждали, что мир, который мы наблюдаем, адвайтисты считают несущее-

ствующим¹⁷. Эмпирическая реальность характеризуется Шанкаррой не как асат (нереальная, несуществующая), а как анирвачания – не-описуемая в терминах существования и не-существования, сат-асат. Эмпирическая реальность не имеет ничего общего с несуществующими вещами (сын бесплодной женщины, небесный лотос и т. п.).

Адвайта о познании

В рамках эмпирической реальности всякое познание имеет свой объект – реальный или нереальный, который оно стремится адекватно отразить, поэтому эмпирическое познание бывает либо истинным либо ложным. Истинным и реальным (сат) адвайтисты считали лишь то познание, которое не опровергается другим актом познания. В пример приводится восприятие веревки как змеи, которое мы будем считать истинным до тех пор, пока его не опровергнет познание веревки как веревки. Но есть множество эмпирических знаний, которые, хотя и не опровергаются другими эмпирическими знаниями, например, знание веревки как веревки, вместе с тем опровергаются высшим знанием реальности как Брахмана. Именно последнее, и только оно, опровергая эмпирическое познание в целом, само не может быть опровергнуто никаким другим познанием, и поэтому считается абсолютно реальным (парамартхасат).

Основным механизмом эмпирического познания адвайтисты называют ложную проекцию (*adhyāsa*), когда атрибуты одной вещи проецируются на другую вещь (в примере адвайтистов на веревку проецируются характеристики змеи). Самая фундаментальная адхьяса, которая, собственно, и формирует наш опыт, состоит в том, что на высший Атман (буквально «Сам», «Самость»), проецируются телесные и психические характеристики индивида, «я толстый», «я несчастный» и т. п. Все наши оппозиции субъект-объект, предмет-инструмент и т. п. суть продукты адхьясы.

¹⁷ Ричард Брукс иллюстрирует такой подход следующим рассуждением: «Это (идея того, что мир иллюзорен – В.Л.) предполагает, что в действительности вы не читаете эту статью, что я на самом деле не писал ее, что комната, в которой вы находитесь, реально не существует, что вы не можете выглянуть из окна и увидеть здания, небо и облака. Это подразумевает, что вещи реальны только по видимости...» (*Brooks R. The meaning of 'Real' in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1969. Vol. 19. № 4. P. 385*).

В перспективе абсолютной реальности субъект и объект, достигая наивысшей степени реализации своей функции (субъект – чистая субъективность, тогда как объект – чистая объектность), как бы взаимоуничтожаются, поэтому высший Атман в результате открытия тождества с Брахманом перестает быть Высшим субъектом, абсолютным «Я» – субъективным духовным началом, равно как и Брахман – Высшим объектом – неким объективным Духом¹⁸. Шанкара вслед за упанишадами подчеркивает, что сознание не может познавать самое себя, стать собственным объектом («огонь сам себя не жжет»). В вайшешике и ньяе осознание сознания есть отдельное познавательное событие в сравнении с сознанием объекта¹⁹. В этом же акте познания объектом выступает само сознание. Именно это и отрицает адвайта:

¹⁸ В реалистических школах вайшешики, ньяи, мимансы, джайнизма, а также в ведантистских направлениях вишишта-адвайта и двайта, атман – это некая субстантивированная субъективность (personhood, selfhood), обладающая сознанием акцидентально – только в воплощенном состоянии, которая у каждого человека своя. Рам Прасад Чакраварти называет такую субъективность «безличностной» (impersonal) и отличает ее от «эго» («производитель-я» – аханкара), обладающего телесными, психологическими, социальными и этическими характеристиками. Только путем редукции этих характеристик и элиминацией «эго» достигается истинный атман. Он подчеркивает, что в адвайте, как и в буддизме, субъективность, индивидуация считаются концептуальными конструкциями, которые возникают в результате взаимодействия сознания с внешним миром, «я» – это неотъемлемая часть «эго», «эго» же – это джива (индивидуальная душа). Таким образом, то, что для адвайты – джива, для упомянутых школ – атман. Адвайта, отрицая абсолютную реальность субъективности, признает чистое сознание как основу и субъекта и объекта. Эти и другие вопросы концепции сознания в адвайте, а также связь адвайтистской концепции сознания и современных теорий сознания в когнитивных науках Рам Прасад Чакраварти обсуждает в ряде своих книг (см. особ.: *Chakravarthi R.-P. Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline of Indian Non-Realism*. L., 2002) и статей (см., напр.: *Chakravarthi R.-P. Saving the Self? Classical Hindu theories of Consciousness and Contemporary Physicalism // Philosophy East and West*. 2001. Vol. 51. № 2. P.378–392; *Chakravarthi R.-P. Situating the Elusive Self of Advaita Vedanta // Self, No Self. Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions / Eds. M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi*. Oxf., 2011. P. 217–238).

¹⁹ Согласно ньяе, познание неизменно освещает только объект (артха-пракаша), для познания субъекта и инструмента необходимы другие акты познания. Эта теория, в соответствии с которой, одно знание удостоверяется другим знанием – паратах праманья – приводит к регрессу в бесконечность, на что и указывают ее критики, прежде всего адвайтисты, придерживающиеся доктрины самодостоверности познания – свагах праманья.

нет необходимости в дополнительном акте познания, который бы удостоверял истинность познания объекта, сознание, освещая свой объект, само себя обнаруживает, проявляет свое присутствие, как лампа, которая освещает и объекты и себя самое. Познание и есть самоосознание – «видящий видимое» (Шанкара). На уровне опыта (вьявахарика) индивидуальное «я», или воплощенное индивидуальное сознание (джива), выполняет три функции: субъекта действия – агента (картри – *kaṭṭr*), субъекта вкушения опыта – «вкусителя» (бхоктри – *bhokṭṛ*) и субъекта познания (джнятри – *jñātṛ*). Когда сознание не задействовано ни как агент, ни как «вкуситель» (например, во сне), оно продолжает оставаться субъектом в роли очевидца (сакшин) всего того, что происходит внутри него. Содержания сознания изменяются в зависимости от объекта, сакшин же только наблюдает за ними со стороны, сам оставаясь неизменным. Именно потому, что сознание-очевидец не определяется объектом и не возникает с помощью органов чувств, адвайтисты исключают контакт с последними из числа обязательных критериев восприятия, разделяемых реалистическими школами.

Познание в высшем смысле (паравидья) не представляет собой познавательного события в смысле узнавания чего-то нового, оно есть лишь снятие с реальности покровов неведения (авидьи) и открытие доступа к глубинному сознанию-знанию, изначально лежащему в основе нашего индивидуального «я». Обычное же, эмпирически достоверное знание, соответствующее относительной истине, определяется в ВП как знание чего-то пока неизвестного (анадхигата), а также как знание, не опровергаемое (абадхита) другим познанием (ВП 8). В результате эмпирического познания индивидуальное неведение может рассеяться только над определенным участком реальности, выхваченным прожектором индивидуального сознания: возможности прожектора ограничены телесно-психическим комплексом, который только транслирует свет сознания, оставаясь при этом несознающим.

Здесь необходимо обратиться к психосоматическому инструментарию обычного эмпирического познания. Это прежде всего антахкарана («внутренний орган») и индрии – материализованные чувственные способности. Как происходит восприятие согласно ВП?

Допустим, перед нами горшок. Согласно теории восприятия ВП, лучи, испускаемые глазами, распространяются по горшку, как бы охватывая его. Вместе с лучами из тела выходит и распространяется по горшку внутренний орган (антахкарана), который тоже материален –

он состоит из пяти тонких эссенций чувственных способностей (слуха, обоняния, и т. п.) – танматр. Внутренний орган принимает форму горшка, она-то и познается субъектом²⁰. Момент принятия внутренним органом формы объекта и одновременного познания этой формы субъектом называется вритти – «модификацией», или «модусом». В этот момент происходит отождествление сознания с его объектом. Объект, становясь содержанием познания, перестает быть внешним по отношению нему. Объект познания – это сознание, ограниченное объектом, – вишая-чайтанья, именно оно, а не внешний объект, явлено познающему сознанию, которое в момент познания ограничено модификацией антахкараны в форму объекта.

В процессе познания объектов антахкарана претерпевает четыре основные модификации: (1) сомнение (в случае неопределенности относительно объекта – столб это или человек?), (2) уверенность («это действительно человек»), (3) гордыня (слово это не надо понимать буквально, оно обозначает появление понятия «я» (ахам) и апроприацию всего опыта в терминах «я» и «мое»²¹) и (4) припоминание. В зависимости от того, в какой модификации пребывает внутренний орган, его обозначают как манас (1), буддхи (2), аханкара (3 – «делатель я») и читта (4).

Однако для адвайты, в отличие от реалистических школ, важно не столько восприятие объекта, т. е. модификация внутреннего органа в форму объекта, сколько познание этой модификации сознанием-очевидцем – сакшином. Только последнее и является восприятием в собственном смысле слова. Даже выходя за пределы тела, антахкарана все равно служит инструментом лишь для самой внутренней способности индивида – способности воспринимать непосредственно (пратьякшатва), составляющей суть сознания как очевидца²². По отношению к сознанию способность познания равна способности восприятия (пратьякшатва) и всегда действует непосредственно, по отношению же к объекту она бывает как непосредственной, если объект присутствует здесь и сейчас, так и опосредованной, если существова-

²⁰ Антахкарана выходит наружу и в случае слуха (он распространяется до источника звука вместе с акашей), и в случае обоняния (пояснений я не нашла), в случае вкусовых и тактильных ощущений антахкарана остается внутри.

²¹ Аханкара связана с переживанием всего опыта индивида как «моего», «личностного», «субъективного». В этом отношении она может быть сопоставлена с эмпирической апперцепцией в смысле Канта.

²² Сознание-очевидец (сакшин) можно сопоставить с трансцендентальным единством апперцепций Канта.

ние объекта выводимо, как например, присутствие огня за холмом, которое выводится из восприятия холма и дыма, над ним поднимающегося.

Д.А. в ВП утверждает, что природа восприятия (пратьякшатва) состоит в способности непосредственно сознать/познавать. Непосредственность понимается трояко: (1) как способность сознания освещать самое себя (свапракашатва), (2) как способность, свойственная только сознанию-очевидцу, воспринимать модификации внутреннего органа, такие, как внутренние психологические состояния удовольствия-страдания и т. п., а также незнание (об этом далее), (3) восприятие физических объектов. Пратьякшатва существует всегда и может проявляться как при участии инструментов-посредников, например, при контакте органов чувств и объектов, так и без них, прежде всего – в случае познания очевидца (сакши-джняна).

Эмпирическое познание принимает три формы: объекта (вишая), субъекта (праматри) и инструмента (прамана). В адвайтистской терминологии их называют упадхи – привходящими ограничениями, обусловленными авидьей. Адвайтистский образ упадхи – это разграничение акаши (мирового пространства, аналог эфира) разными сосудами. Пространство внутри и вне сосудов одно и то же, временное ограничение его стенками сосудов его самое не ограничивает. В отличие от сущностных характеристик вещей, образующих их спецификацию – вишешана, упадхи – акцидентальны. В результате действия авидьи, набрасывающей категориальные разграничения на реальность, познающее сознание тоже оказывается ограниченным определенным объектом, субъектом и инструментом. Если в реалистических школах индийской философии объект-субъект-инструмент считаются конститутивными элементами познавательного процесса, имеющими независимую реальность, то в адвайте это условное деление. Система же в целом работает на то, чтобы производить авидью (относительное знание) через механизм ложной проекции.

Однако среди инструментов эмпирического знания (апара-видья) положение пратьякши все-таки особое. Она выходит за пределы относительного, трансцендентна, поскольку конституирует самую природу сознания и тем самым образует фундамент других познавательных инструментов – это первичное, глубинное протокогнитивное состояние, или восприятие до каких-либо конкретных актов восприятия, принадлежащее сознанию-очевидцу, – пратьякшатва. Вот почему Д.А. понимает восприятие как «единство/неразличимость (абхеда)

сознания, определяемого/ограниченного объектом, и сознания как инструмента достоверного познания (прамана-чайтанья)» (ВП 14), и далее поясняет: «Сознание, определяемое горшком, есть сознание-объект; сознание, определяемое модификацией внутреннего органа (в форме манаса, буддхи, аханкары или читты), есть сознание-инструмент; сознание, определяемое внутренним органом как таковым, есть сознание-субъект (ВП 14). Во всех этих формах (объект-инструмент-субъект), обусловленных неведением, сознание присутствует как имманентная подложка, к которой они все в конечном итоге сводятся.

Пришло время обратить особое внимание на адвайтистское понятие сакшин. История этого понятия, восходящая к упанишадам, имеет вполне самостоятельный интерес, здесь же мы коснемся лишь аспектов, релевантных теме нашего текста. Сознание в адвайте, как уже говорилось, неизменно, в нем ничего не происходит: даже когда имеет место процесс познания, сознание не претерпевает никаких преобразований, связанных с трансформациями его содержания. Все изменения касаются только внутреннего органа, они-то и называются вритти – модификациями. В чем же тогда функция сознания? На этот вопрос отвечает концепция сакшина. Сознание является очевидцем тех модификаций, которые происходят или не происходят с внутренним органом, оно их непосредственно воспринимает и тем самым освещает, проявляет. Оно – очевидец не только достоверного познания, но также ошибочного знания, и даже – полного отсутствия познавательной активности, например, в глубоком сне без сновидений. Незнание дано очевидцу наряду со знанием, тем самым очевидец проявляет, делает видимой авидью. Джитендра Моханти, знаменитый современный феноменолог и историк индийской философии, дает очень точную и яркую оценку этой концепции адвайты: «Что становится важным для эпистемологии и метафизики адвайты, так это тезис о том, что я непосредственно воспринимаю свое незнание (предмет моего незнания)... Таким образом, перед нами удивительная теория, которая объясняет не только мое знание таких вещей, как горшки и кастрюли, но также объясняет тот факт, что я непосредственно постигаю, что я знаю, а также и факт, что я непосредственно постигаю, что я не знаю того-то и того-то. Один шаг приводит нас от вышесказанного к выводу, что все есть объект сознания – познанное и непознанное. Все предметы являются не только объектами знания (что вытекает из берклианского «существовать – значит быть воспринимаемым»), они

также являются объектами неведения; но поскольку бытие-познанным и бытие-непознанным суть два способа быть явленным сознанию-свидетелю, все вещи являются объектами сознания. В результате перед нами форма идеализма, которая достаточно любопытным способом дает место реалистической интуиции, заключающейся в том, что существуют непознанные (т. е. невоспринятые) вещи»²³.

Является ли сознание очевидцем-сакшином даже с точки зрения высшей реальности (парамартхика-сат)? Известный адвайтистский автор Мадхусудана Сарасвати отвечает на этот вопрос: «Свойство быть очевидцем принадлежит Брахману, обусловленному неведением»²⁴.

В ВП различается две формы очевидца: джива-сакшин, или индивидуальная душа, которая выполняет функцию очевидца, будучи направляемой индивидуальным неведением, и Ишвара-сакшин, личный бог, который тоже обусловлен авидьей, но в ее вселенской форме – форме майи. Поскольку сакшин – это, хотя и минимальное, но все-таки выражение субъективности, оно сохраняется только в пределах эмпирической реальности, пока действует субъект-объектная дихотомия, и совершенно исчезает на уровне высшей реальности.

Для понимания ВП необходимо также иметь в виду полемическую подоплеку некоторых важных положений этого текста. Речь идет о полемике двух школ последователей Шанкары, известных под названием комментариев к его БСБ – «Бхамати» (автор Вачаспати Мишра) и «Виварана» (автор Пракашатман). Ниже кратко сформулированы основные расхождения по вопросам, затрагиваемым в тексте²⁵.

1. Взгляды на источник/опору (ашрая) и объект/содержание (вишя) неведения-авидьи.

Вачаспати: индивид (джива) – источник/опора (ашрая) авидьи, Брахман – содержание/объект (вишя).

²³ Gupta B. *Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation*. Delhi, 1995. P. 12

²⁴ Цит. по: Gupta B. *Perceiving in Advaita Vedānta*. P. 101.

²⁵ Подробнее об этих школах см. книгу: *Roodurmum Pulasth Soobah, Ram Kanshi. Bhāmāṭī and Vivaraṇa schools of Advaita Vedānta: a critical approach*. Delhi, 2002. А также краткое описание основных различий в: *The Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XI: *Advaita Vedānta from 800 to 1200* / Ed. K. Potter. Delhi, 2006; Gupta B. *Perceiving in Advaita Vedānta*.

Пракашатман: Брахман и источник и содержание авидьи, поскольку джива, являясь продуктом авидьи, не может быть ее источником. В противном случае это приведет к ошибке порочного круга.

2. Множественность или единственность авидьи.

Вачаспати: раз авидья индивидуальна, то сколько индивидов, столько и авидий.

Пракашатман: авидья одна, различаются ее силы (шакти).

3. Конечность или бесконечность авидьи.

Вачаспати: 2 вида авидьи: 1) корневая (мула) или производящая авидья (карана-авидья); производная авидья (тула или карья). Обе безначальны, но различаются по способу устранения: вторая устраняется достоверным знанием объекта, первая – только познанием высшей реальности (Брахмана). С помощью этого различения можно избежать абсурда, к которому неизбежно приводит постулат единственности авидьи: «Когда освобождается одно (существо) освобождаются все (остальные)» (ekamuktau sarvamukti prasaṅgaḥ).

4. Статус словесного свидетельства Шрути – дает ли оно непосредственное или опосредованное познание.

Вачаспати: Шрути дает опосредованное знание, непосредственным оно становится в результате осмысливания (манана) и медитации (нидидхьясана).

Пракашатман: Шрути дает непосредственное знание, поэтому слушание (шравана), осмысливание и медитация ему подчинены.

5. Статус манаса.

Вачаспати: манас есть индрия, поскольку он непосредственно воспринимает внутренние психические состояния (радость, страдание и т. п.), знание Атмана как единого с Брахманом тоже является непосредственным, поэтому медитативная концентрация на Атмане есть главный инструмент его познания, а слушание и осмысливание – подчиненные. При этом манас и является тем ментальным органом, который осуществляет данный акт познания.

Пракашатман: манас не является индрией, познание Атмана происходит без его посредничества только через Шрути.

6. Относительно различия между чистым Брахманом (ниргуна) и обусловленным Брахманом (сагуна).

Вачаспати: только обусловленный Брахман попадает под действие авидьи, Чистый Брахман безупречен – его нельзя ни покрыть вуалью неведения, ни открыть, поэтому высшее познание открывает только обусловленный Брахман.

Пракашатман: Чистый Брахман, не подверженный привходящим ограничениям, является объектом особого ментального акта (мановритти), который характеризуется как «не содержащий делений» (akhaṇḍakāra).

7. Статус вещей в сравнении со статусом Брахмана.

Вачаспати: отношение между Брахманом и объектами подобно отношению пространства (акаши) внутри и вне горшка.

Пракашатман: это отношение прообраза и образа при отражении в зеркале (бимба-прагибимба).

Философия языка в адвайте

В переведенном отрывке большое внимание уделено дискуссии по поводу тезиса о непосредственном характере восприятия, рожденного из слов и предложений. Эта позиция, которая традиционно обозначается техническим термином «восприятие, порожденное словом» (śabdajanyarpatyakṣa), вписывается в определенную философию языка, которая развивается в адвайте, начиная с самого Шанкары, хотя и в определенных вопросах выходит за пределы, намеченные ее основателем. Суть проблемы, поставленной главным адвайтистом, можно сформулировать так: каким образом описать в языке то, что в принципе лежит за пределами эмпирического опыта и по этой причине не поддается выражению в категориях языка? Адвайта начинает с апофатического тезиса: Брахман не выразим привычным для нас языком и самое адекватное, что мы можем сказать о нем, это знаменитое упанишадовское речение «Не то, не то» (не ти, не ти – Брихадараньяка уп. 2.3.6). Значит ли это, что язык не может играть никакой роли в познании Брахмана?

Автор ВП в основном придерживается позиции школы Виварана, состоящей в том, что из слов (прежде всего Шрути – для адвайты это махавакья – великие речения упанишад) можно получить знание высшей реальности, т. е. Брахмана и оно является непосредственным (апарокша).

В адвайте язык, с одной стороны, может прямо указывать на какие-то вещи (в современных терминах это называется денотацией, дескриптивной функцией языка), с другой стороны, он может также, указывая на одни вещи, подразумевать другие «по импликации»²⁶.

²⁶ В ВП 95–96 выделяется импликация простая, или единичная, и двойная – им-

Первый смысл называется «прямым» (мукхья, шакья, вачья), второй – «переносным», или «подразумеваемым» (лакшана – lakṣaṇā)²⁷. Адвайтисты спорят с реалистическими теориями значения, согласно которым слова в предложении соответствуют внешним вещам и отношениям между ними. С точки зрения адвайты главное, что выражает предложение, – это, прежде всего, намерение говорящего, смысл, существующий в его голове, а не реальные объекты. Например, когда кто-то спрашивает нас о том, как выглядит Луна, и мы отвечаем: «Это самое яркое светило на ночном небе», мы хотим помочь спрашивающему узнать Луну. Качества Луны, которые мы упоминаем, важны не сами по себе (мы не описываем Луну как объект), а только в контексте задачи – помочь узнать это светило на ночном небосклоне. В современном языкознании это часто называют эвкативной функцией языка.

Если мы обратимся к махавакьям – речениям упанишад, то все они, по Шанкаре, имеют только один смысл – указать на Брахмана и направить сознание индивида к его познанию. Когда в упанишадах Брахман характеризуется положительными атрибутами, например, как «сознание, реальность, бесконечность» (сат-чит-ананта из Тайктирия уп. 2.1), каждое из этих слов должно пониматься не буквально – как указание на реальный атрибут Брахмана (у Брахмана, с точки зрения Шанкары, нет атрибутов, ведь он ниргуна – «без качеств»), а как указание на отсутствие противоположного: «сознание» означает, что природа Брахмана исключает несознание (ачит), «реальность» – исключает нереальное (асат), и «бесконечность» – конечное (анта)²⁸. Это помогает нам понять через язык то, что им прямо не выражается.

пликация имплицированного (lakṣita-lakṣaṇā). Пример первой – «колония пастухов с Ганги», где под «Гангой» подразумевается не река, а берег реки, второй – предложение «Этот юноша – лев», здесь юноша ассоциируется с качествами свирепости и т. п., которые, в свою очередь, ассоциируются с прямым смыслом слова «лев». Более подробно проблемы значения обсуждаются в разделе ВП, посвященном прамане словесного свидетельства (агама), см.: ВП 80–107.

²⁷ Прямым значением таких слов, как «горшок» и т. п. является универсалия (здесь универсалия горшечности), индивидуальная же вещь – тот или иной горшок – обозначается по импликации.

²⁸ Эта формула из упанишад, комментируемая Шанкарой. Позднее третий член в ней «бесконечность» (ананта) заменяется на ананда («блаженство»). Шанкара оспаривает утверждение о том, что блаженство является природой Брахмана.

Из трех разновидностей переносного смысла – лакшана, развертка которых представлена далее, адвайта опирается в основном на третий.

(1) джахат-лакшана (*jahat-lakṣaṇā*) – исключающий (прямой смысл элиминируется, остается то, что с ним связано); (2) аджахат-лакшана (*ajahat-lakṣaṇā*), неисключающий (прямой смысл + то, что с ним связано) и (3) джахат-аджахат-лакшана (*jahat-ajahat-lakṣaṇā*) – исключающий и неисключающий (часть прямого смысла остается, часть элиминируется). Примеры первых двух случаев в ВП, соответственно: (1) «Отведай отравы!» (адресовано человеку, который собирается питаться в доме врага) – здесь прямой смысл элиминируется, остается только подразумеваемый смысл – не следует есть в доме врага. (2) «Белый горшок»: слово «белый» прямо отсылает к белому цвету и по импликации к тому, что является его носителем – горшку.

Для иллюстрации третьего случая рассмотрим два высказывания, анализируемые в ВП.

«Он – это Девадатта». Первое, что мы делаем, это определяем прямой смысл:

1) Слово «Он» (*saḥ ayam devadatta*) – это Девадатта, специфицированный прошлым временем (Девадатта, которого мы встречали в прошлом);

2) это (*ayam*) – Девадатта, специфицированный настоящим временем (которого мы созерцаем в данный момент),

3) Девадатта – данный человек, которого мы видим перед собой.

В результате нашего анализа прямого смысла выявилось противоречие: один и тот же предмет (Девадатта) определен как принадлежащий одновременно и прошлому и настоящему. Чтобы устранить это противоречие, согласно процедуре, необходимо элиминировать противоречащие друг другу спецификации – «специфицированный прошлым временем» и «специфицируемый настоящим временем», вместе с ними элиминируется характеристика «специфицируемый», поскольку, если элиминируются члены отношения, то и оно само тоже. После вычеркивания элементов прямого смысла, а именно спецификации, исчезает и специфицируемое. Во всех трех случаях после элиминации предикатов остается только «Девадатта», т. е. смысл всех трех слов – один и тот же.

Второе высказывание, цитируемое в ВП, – это предложение Шрути «То есть ты» (*tat tvam asi*) (Чхандогья уп. 6): прямое значение «то» (*tad*) – Ишвара, прямое значение «ты» (*tvam*) – джива (индивидуальная душа). Далее возникает вопрос, что такое Ишвара и что

такое джива? Согласно традиции, Ишвара – это «обладающий всезнанием» (*sarvajñāvavadi-caitanya*), сознание, специфицируемое всезнанием и т. п., чистое сознание (*viśuddha-caitanya*); джива же – сознание, специфицируемое знанием малого (*alpajñātva*), специфицированное сознание (*viśiṣṭa-caitanya*). Поскольку характеристика «всезнания» и «знания малого» исключают друг друга, то они элиминируются вместе с «специфицируемым», остается только «сознание». То есть все слова высказывания идентичны по имплицитному смыслу и означают «сознание» (ВП 96–97).

В соответствии с процедурой экзегезы текстов, следует начинать с анализа прямого смысла. Если в нем выявляются противоречия, их элиминируют и применяют анализ переносного смысла – лакшана. В обоих типах высказываний часть прямого смысла элиминируется (элиминируются взаимоисключающие характеристики), часть остается (Девадатта, сознание). Это и есть третий случай (джахат-аджахат-лакшана)²⁹.

Именно в силу своей способности хотя бы косвенным образом подвести к познанию Брахмана словесное свидетельство (шабда) есть, по Шанкаре, единственная прамана – инструмент достоверного познания в отношении Высшей реальности. Другие, более привычные инструменты, такие как восприятие (пратьякша) и логический вывод из воспринимаемого (анумана) несоразмерны Брахману, поскольку он не воспринимается обычными органами чувств.

Д.А. вслед за Пракашатманом, похоже, переосмысливает это положение Шанкары, выдвигая на первый план пратьякшу, полученную из словесного свидетельства (шабды). Авторы адвайты используют упомянутые экзегетические принципы, чтобы объяснить, почему познание, порожденное высказыванием, может иметь непосредственный характер: человек воспринимает не столько содержание слов и их связь между собой, сколько намерение говорящего (в случае Шрути намерение всех высказываний – это указание на Брахмана), и воспринимает его прямо, интуитивно, минуя логический анализ и концептуализацию. Разумеется, на этом пути

²⁹ Классической работой по философии языка Шанкары является книга: Murty 1959. Анализ великих речений Шанкарой исследуется в книге: Hirst 2005. Философии языка в адвайте посвящена также монография: *Grimes J. An Advaita Vedanta Perspective on Language (Studies in Indian tradition)*. New Delhi: Sri Sat Guru Publications, 1991.

возможны и ошибки, но именно их и призвано исключить соблюдение принципов экзегезы священных текстов.

В свете этих идей о роли языка и следует понимать положение ВП о непосредственности знания, порожденного словом.

Непосредственность и опосредованность восприятия

Согласно известному определению школы ньяя «Восприятие (пратьякша) – это знание, (1) произведенное познавательным контактом органа и объекта, (2) невыразимое в слове, (3) не приводящее к заблуждению, (4) содержащее определенность» («Ньяя-сутры» I.1.4). Мы видим, что на первом месте среди критериев восприятия стоит познавательный контакт органа чувств и объекта (индрия-артхасанникарша), на втором – невыразимость в слове. Д.А. в своей теории восприятия отрицает оба эти критерия (последние два критерия из списка ньяи не обсуждаются, видимо, потому, что адвайтисты могут вполне с ними согласиться). Буддийские философы Дигнага и Дхармакирти тоже исключали первый критерий³⁰. Вместе с тем они причисляли к восприятию только то познание, которое не опосредовано словом, поэтому пратьякша была для них допредикативным и довербальным актом познания³¹.

Каковы же аргументы Д.А. против познавательного контакта органов чувств и объектов в качестве критерия (прайоджака) восприятия? Прежде всего, он приводит пример непосредственного восприятия, в котором не задействованы индрии – чувственные способности. Это внутреннее переживание удовольствия, страдания и т. п. Однако сторонники познавательного контакта (реалистические школы) видят в этом виде восприятия случай познавательного контакта индрий с объектами, вызывающими эти ощущения, и манаса с атманом. Они, как и адвайтисты школы Бхамати, считают манас – индрией, тогда как адвайтисты школы Виварана и автор ВП не считают. Для последних индрия – это отчужденный внешний

³⁰ См.: Лысенко В.Г. Санникарша // Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 710–712.

³¹ К выделению этого этапа восприятия наряду с восприятием, выраженным в перцептивном суждении (например, «это горшок»), приходят брахманистские философы вайшешики, ньяи и мимансы (см.: Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие).

инструмент, в то время как манас причастен внутреннему, психическому миру. Не случайно его называют модификацией «внутреннего органа/инструмента» (антахкарана). В отличие от пассивных индрий антахкарана – более динамичный, хотя и материальный орган познания. В его сложном составе (он состоит из тонких элементов всех пяти элементов, включая акашу – пространство) преобладает свет и гуна саттва (это отражение света сознания), т. е. субстанция-сила, отвечающая за духовное очищение и гармонию. Не индрии играют роль воспринимающих органов, а именно антахкарана, которая переносится ими (например, через глазные лучи – рашми). Это позволяет адвайте исключить индрии из самостоятельных факторов восприятия. Да, они здесь, но играют второстепенную роль простых переносчиков внутреннего органа. Адвайтисты, как и другие индийские философы, пытались объяснить избирательность восприятия. Им представлялось, что одного контакта органов чувств и объектов явно недостаточно, поскольку далеко не все объекты, с которыми органы чувств вступают в контакт, попадают в сферу познавательного опыта³².

Однако, осуществляемый внутренним органом выбор предмета познания не означает, что субъектом познания является именно он. По теории ВП познает высшее сознание, ограниченное внутренним органом, т. е. высшее сознание познает с помощью внутреннего органа, а не через индрии. Внутренний орган проецирует отраженный свет сознания на объект и устраняет завесу неведения именно над этим объектом как прожектор над фрагментом реальности.

Д.А. выделяет два критерия восприятия: 1) воспринимаемость (прагьякшатва) самого познания (джняна); 2) воспринимаемость объекта (вишая-прагьякшатва). Критерием перцептивного характера познания, по Дхармарадже, является «единство (абхеда) сознания, [отраженного в] инструменте познания, и сознания, ограниченного объектом» (ВП 17–18). Для него сознание и воспринимаемость тождественны друг другу.

Критерий же перцептивного характера объекта состоит в его неотделимости от субъекта познания. На вопрос, как может горшок быть единым с сознанием, ведь это противоречит переживанию их различия в опыте, когда мы говорим «Я вижу это», автор отвечает: «Отсутствие отличия (объекта) от субъекта не обязательно означает

³² Буддисты и найяики разработали концепцию внимания (манасикара) – манас выбирает свой объект из других объектов.

(их) тождество; оно означает, что объект не имеет существования, независимого от субъекта» (ВП 27–28). Как можно заметить, здесь нет абсолютного тождества, а только тождество субстрата при различии его проявлений. Чтобы понять эти тонкие дистинкции, обратимся к примеру Д.А.:

«Подобно тому, как вода резервуара, вытекающая из отверстия, достигает полей по каналам, и также как и они принимает форму прямоугольника или какую-либо другую, так же и светящийся (тейджаса) внутренний орган, выходя наружу через двери глаз и др. (отверстия) достигает места, занятого объектом, например, горшком и т. п., и принимает форму горшка и т. п. объектов. Именно это и называется «модификация» (вритти). В случае логического вывода и др. форм (опосредованного познания) внутренний орган не достигает места, занятого огнем, поскольку последний не вступает в контакт с органом зрения и др. органами чувств» (ВП 18–19).

Автор ВП поясняет основное различие между восприятием и логическим выводом. Когда речь идет о выведении присутствия огня за холмом по признаку поднимающегося над холмом дыма, внутренний орган не принимает форму огня, поскольку индрии не вступают с ним в контакт, но они вступают в контакт с дымом, поэтому внутренний орган непосредственно воспринимает и дым и холм, из-за которого дым поднимается. На основании этого восприятия и осуществляется логический вывод.

Он далее поясняет: «Таким образом, поскольку при восприятии в форме «это горшок» и т. п., горшок, др. объекты и модификации внутреннего органа, принимающие их форму, соприисущи одному и тому же месту, находящемуся вне (тела), сознание, ограниченное обоими, едино, ведь такие факторы дифференциации (вибхаджака) как объекты, вроде горшка, и (соответствующая) модификации внутреннего органа, ввиду того что они занимают одно и то же место, не обладают способностью порождать дифференциацию. По этой же причине, пространство, ограниченное горшком, находящимся внутри монастыря, не отличается от пространства, ограниченного монастырем» (ВП 19).

Мы видим, что сознание уподобляется пространству (акаше), которое качественно однородно независимо от того, ограничено ли оно стенками горшка или стенами монастыря. Дифференцирующие факторы в виде горшка или монастыря на самом деле ничего не дифференцируют свое содержимое, так же и объекты вкупе с модифика-

циями внутреннего органа дифференцируют лишь по видимости (в результате действия авидьи).

«Аналогично, в случае восприятия горшка [в форме] “Это горшок”, сознание, ограниченное ментальной модификацией в форме горшка, вызванной соединением с горшком, не отличается от сознания, ограниченного горшком, и поэтому знание горшка в отношении горшка здесь носит перцептивный (непосредственный) характер (пратьякшатва). Поскольку сознание, ограниченное счастьем и т. п. (несчастьем), и сознание, ограниченное соответствующими им модификациями, всегда ограничено двумя привходящими ограничениями [объектом и модификацией внутреннего органа в форму объекта], которые занимают одно и то же место, познание в форме “Я счастлив” и т. п. носит характер непосредственного восприятия [в отношении счастья]» (ВП 19).

Здесь у нас два фактора: 1) сознание, ограниченное горшком, – это содержание перцептивного акта; 2) сознание, ограниченное модификацией, вызванной соединением с горшком, – это осознание модификации, которую можно отнести к осознанию инструмента познания. Для Д.А. это единое познавательное событие (познание освещает и объект и самого себя), которое носит непосредственный характер и поэтому называется пратьякшей – восприятием. Он также подчеркивает, что восприятие касается лишь одного предмета в один момент времени: в случае внешних объектов, если мы видим горшок, то мы воспринимаем горшок как целое, а не его цвет, форму или вес. Для восприятия каждого из этих качеств требуется особая модификация внутреннего органа. Когда познается цвет горшка вместе с ним познается и его отношение к горшку, которое определяется как самьюкта-тадатмья (соединенное с тождеством двух привходящих ограничений: объекта и модификации внутреннего органа). То же самое касается и внутренних состояний.

Таким образом, опорой адвайтистской теории непосредственного восприятия является вполне натуралистическое положение о выходе внутреннего органа за пределы тела и его слиянии с объектом на том месте, где этот объект находится. Но дальше начинается другая история. Светоносная субстанция внутреннего органа, соединяясь с грубой материей предметов, тоже заставляет их светиться и тем самым проявлять сознание. Если предметы отражают свет внутреннего органа, а внутренний орган – свет индивидуального сознания (дживы), то индивидуальное сознание – отражает свет абсолютного сознания,

Брахмана. По словам Д.А., «Таким образом, для индивидуального сознания (джива) невозможно сделать проявленным горшок без его единства с сознанием-Брахманом, которое является основой горшка и т. п. Ментальные модификации в форме горшка допускаются с целью установить их единство с сознанием-Брахманом, их основой, чтобы они могли проявлять его» (ВП 147–148). Это и делает возможным тождество сознания как субъекта и сознания как объекта.

Разумеется, если мы попытаемся объяснить эту теорию в научных терминах, или даже с точки зрения здравого смысла, то столкнемся с множеством трудностей. О них пишет Пурушоттама Билимориа: «можно ли утверждать, что, когда мы видим звезду, наша антахкарана достигает звезд», даже если предположить, что она движется со скоростью света? С его точки зрения, этой трудности можно было бы избежать, если предположить, что свет от звезды достигает антахкараны. «Точно так же в случае других познавательных способностей, таких как слух, осязание и т. п. было бы разумнее утверждать, что импульсы, или данные (чувственные данные как их называют в современной литературе) – от разных частей объекта и окружения достигают антахкараны. И было бы логичным утверждать, что антахкарана определяет на каком объекте или его характеристике, сфокусировать чувственные органы...»³³

Однако это вполне оправданное «рационализаторское предложение» современного индийского философа, на мой взгляд, не отвечает духу адвайты. Адвайтистским философам вряд ли бы понравилась какая-либо «инициатива» со стороны объектов, даже если допустить, что те светят отраженным светом сознания. Ведь тогда получится, что объекты отражают этот свет сильнее, чем индивидуальные сознания, а это вряд ли допустимо³⁴.

Д.А. предлагает два специальных критерия воспринимаемости внешнего физического объекта: 1) он должен присутствовать в настоящее время и 2) быть пригодным для восприятия. Первый критерий призван исключить из сферы восприятия суждения, связанные с

³³ Bilimoria P. Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1980. Vol. 30. № 1. P. 35–44.

³⁴ Согласно Д.А., субстанция внутреннего органа, будучи прозрачной, отражает свет индивидуального сознания, горшок же и другие материальные вещи непрозрачны, и поэтому не обладают способностью отражать свет сознания. Когда же они соединены с внутренним органом, и он принимает их форму, они тоже обретают способность манифестировать сознание (ВП 147).

припоминанием, второй – внешние объекты, недоступные для восприятия. Но есть еще и внутренние состояния счастья и т. п., тоже переживаемые непосредственно. Как же быть со словесными суждениями в этом случае? Ведь для того, чтобы узнать, что мы испытываем счастье, совсем не обязательно, чтобы кто-то сказал нам «Ты счастлив». Д.А. отмечает, что в некоторых ситуациях, когда непосредственное восприятие объектов не может решить проблему, понимание приходит благодаря словесному свидетельству.

Пример Д.А. – история с крестьянами, которые, пройдя через брод, решили посчитать друг друга. Кто бы ни брался считать, насчитывал только девять человек, в то время как их должно было быть десять. Проблема, которая поставила в тупик крестьян, разрешилась благодаря случайному прохожему, который подсказал считающему: «Ты и есть десятый человек». В данном случае познание себя как десятого человека пришло в результате чужих слов. Восприятие слов на слух вызывает трансформацию внутреннего органа, которая и порождает знание, имеющее непосредственный характер, т. е. понимание вызвано не значениями отдельных слов, а только намерением говорящего передать определенный смысл. Этим примером Д.А. показывает, что далеко не во всех случаях непосредственное восприятие связано с внешним объектом, с которым имеется познавательный контакт.

Обратим внимание на то, что все адвайтистские примеры непосредственного восприятия, возникающего из слов, указывают на особый тип восприятия, который в индийской философии называется узнаванием (пратьябхиджня), и на тип высказываний, определяемых как отождествления (тадатмья). Это не случайно, поскольку именно узнавание предполагает:

Первое: принципиальную известность предмета, но его неузнаваемость здесь и сейчас в силу каких-то внешних или внутренних причин. В случае эмпирического познания: мы уже раньше встречали Девадатту, но теперь он изменился, например, отрастил бороду, и мы узнаем его не сразу, в случае познания Брахмана: Брахман присущ нам как основа нашего собственного сознания, но из-за неведения это от нас скрыто;

Второе: отношение тождества (тадатмья): мы идентифицируем некий актуально присутствующий объект с хорошо нам известным: он, т. е. человек, которого я вижу перед собой, есть мой друг детства Девадатта. Радость узнавания! Какая радость обнаружить разрешение

загадки: «Я – это и есть десятый человек»! Но ничто не сравнится с радостью от узнавания своего единства с Брахманом.

Третье: в обычной ситуации узнавание переживается как облегчение и радость, в сотериологическом опыте как откровение, сопровождаемое экстазом и блаженством. Не случайно в философии индийского лингвиста Брахтрихари (V в.) и особенно в учении Кашмирского шиваизма пратьяххиджня, акт узнавания «Я есть Шива!», является основным религиозным опытом блаженства, конституирующим освобождение от сансары.

Главным отличием непосредственного восприятия от опосредованного Д.А. считает его непредикативный характер. Если восприятие содержит спецификацию (вишешана) – специфицируемое (вишешья) и отношение между ними (самйога, самсарга), то оно, по определению адвайтиста, является опосредованным, или, точнее, специфицирующим, поскольку викальпа – это, собственно, и есть спецификация, а савикальпака – содержащее спецификацию. К этому типу относятся высказывания «Я познаю горшок». В этом случае познание внешнего объекта происходит через познание отношения спецификации-специфицируемое (автор употребляет метафорическое обозначение «знание, которое погружается (авагахи) в отношение спецификация-специфицируемое (вишиштья»). Непосредственное же восприятие действует через иной механизм – отождествление (тадатмья) – основу узнавания. Оно показывает, что, хотя употребляются разные слова, дело в одном: этот господин, которого я вижу, и Девадатта, которого я знал, – одно и то же лицо, индивидуальное сознание (джива) и Брахман – одно и то же: «ты есть то» и т. п.

Возникает вопрос, все ли восприятие достоверно? В адвайте знание остается достоверным знанием, а восприятие – достоверным восприятием, пока оно не опровергнуто другим познавательным актом. Например, познание змеи в веревке остается достоверным, пока мы не увидим, что это не змея, а всего-навсего лишь веревка. Поэтому единственный критерий достоверности – это неопровергаемость другим познанием (абадхитва). В отношении эмпирического познания достоверность есть временное явление, любое эмпирическое познание опровергаемо (бадхитва) высшим знанием. Знаменательно, что Джадунатх Синха, автор известного исследования «Индийская психология», называет эпистемологическую позицию адвайты «эмпири-

ческим реализмом» в отличие от «онтологического реализма» ньяивайшешики³⁵.

Если основным механизмом функционирования эмпирического познания является процесс модификации внутреннего органа (вритти), то возникает вопрос, как остановить это постоянное воспроизводство авидьи? Современный индийский адвайтист Девараджа³⁶ предлагает различать две разновидности модификаций: порождающие знание в форме делений, и порождающие неделимое знание. Для устранения ошибочной модификации объекта необходима достоверная (например, ошибочное вритти змеи устраняется с возникновением достоверного вритти веревки). Поскольку Брахман не имеет формы объекта и вообще не имеет формы, то для устранения ложных его идентификаций требуется акт целостного, нерасчлененного, а значит и внерационального, интуитивного познания, разрушающего все модификации³⁷.

Суммируя рассуждения Д.А. относительно отличия непосредственного восприятия от опосредованного, можно сказать, что, во-первых, в случае опосредованного познания внешних объектов (вывод и припоминание) внутренний орган не выходит за пределы тела, тогда как в случае непосредственного выходит и сливается с объектом; во-вторых, если сравнить перцептивные суждения, то непосредственное восприятие не содержит предикации, тогда как опосредованное на ней основано. Кроме того, в самой способности непосредственного восприятия (прастьякшатва) адвайтист выделяет, так сказать, субъективную сторону, представленную идеей очевидца (сакшина), а также сторону объекта, или содержания познания. Последние делятся на непосредственные объекты, присутствующие здесь и сейчас и пригодные для восприятия, и объекты прошлого опыта или познаваемые благодаря логическому выводу, не обладающие восприимчивостью.

Держа в голове эти идеи, приступим, наконец, к чтению текста.

³⁵ *Sinha Jadunath*. Indian Psychology. Vol. III. Epistemology of Perception. Delhi, 1985. P. 11.

³⁶ *Devaraja N.K.* An Introduction to Shankara's Theory of Knowledge. Delhi, 1972.

³⁷ См. анализ взглядов Девараджи в статье: *Grimes J.* Some Problems of the Epistemology of Advaita // *Philosophy East and West*. 1991. Vol. 4. № 3. P. 291–301.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Dharmarāja Adhvarīndra Vedāntaparibhāṣā, Sṛīdhanapatisūri Sūtaśivadatta Arthadīpikāṭīkā-vibhūṣitā. The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1968.

Eighteen Principal Upanishads. Vol. I. (Upasnishadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes) / Ed. by V.P. Limaye, R.D. Vadekar. Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1958.

Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Lewisburg: Associated University Press, 1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 1995 (перевод 1-й главы «Пратьякша»).

Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra / Ed. with English translation of S. Suryanarayana Sastri. Madras: Adyar Library, 1942; 2nd ed. 1971.

Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra with commentary Paribhasha-prakashika / Ed. with translation and annotation by Swami Madhavananda. Howrah: Belur Math (Ramakrishna Math), 1942; 4th ed. 1963.

Сведения о других изданиях: *Potter K.* Bibliography of Indian Philosophy. URL: <http://faculty.washington.edu/kpotter/xtxt4.htm>

Индийская философия: Энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009.

Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991.

Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму. (С приложением переводов «Мандукья-карик» Гаудапады и «Брахмаканды» Бхартрихари). М.: Ладомир, 1997.

Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М.: ИФ РАН, 2011.

Appelbaum D. A note on pratyakṣa in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1982. Vol. 32. № 2. P. 201–205.

Bilimoria P. Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1980. Vol. 30. № 1. P. 35–44.

Brooks R. The meaning of «Real» in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1969. Vol. 19. № 4. P. 385–398.

Grimes J. An Advaita Vedanta Perspective on Language (Studies in Indian tradition). New Delhi: Sri Sat Guru Publications, 1991.

Grimes J. Some Problems of the Epistemology of Advaita // Philosophy East and West. 1991. Vol. 4. № 3. P. 291–301.

Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol.II. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1952.

Devaraja N.K. An Introduction to Shankara's Theory of Knowledge. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

Mayeda S. The Advaitin Theory of Perception // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1968/1969. Bd. XII–XIII.

Murty K. Satchidananda. Revelation and Reason in Advaita Vedānta. Visakhapatnam, Andhra University, 1959.

Roodurmum Pulasth Soobah, Ram Kanshi. Bhāmāṭī and Vivaraṇa schools of Advaita Vedānta: A critical approach. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002

Sinha Jadunath. Indian Psychology. Vol. III. Epistemology of Perception. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

Hacker P. Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda, Bd 1. Die Schüler Śāṅkara's. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1951.

Hirst J.S. Śāṅkara's Advaita Vedānta: a Way of Teaching. London: Routledge-Curzon, 2005.

Chakravarthi R.-P. Saving the Self? Classical Hindu theories of Consciousness and Contemporary Physicalism // Philosophy East and West. 2001. Vol. 51. № 2. P. 378–392.

Chakravarthi R.-P. Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline of Indian Non-Realism. London: Routledge-Curzon, 2002.

Chakravarthi R.-P. Situating the Elusive Self of Advaita Vedānta // Self, No Self. Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions / Eds. M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011. P. 217–238.

The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XI: Advaita Vedānta from 800 to 1200 / Ed. K. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.

Lysenko Viktoria Georgievna

DSc in philosophy, Head of the Department of Oriental Philosophies at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: vglyssenko@yandex.ru.

Perception and Language in Advaita-vedānta. A translation of Dharmarāja's "Vedānta-paribhāṣhā" with a study thereon

The present publication includes a first Russian translation of the fragment from the first chapter of Dharmarāja's "Vedānta-paribhāṣhā" (17th century) as well as a research paper dedicated to the theory of direct perception and the role of language in later Advaita Vedānta. The paper shows that the originality of the Advaita theory lies in the way it attributes immediacy to cognition through words which in other schools of Indian philosophy is considered as a form of an indirect or mediate knowledge. In connection with this the author explores the Advaita theory of evocative function pertaining to language in Śāṅkara's exegesis of Śrūti texts, analyzing his methods of exegesis along with their application to the interpretation of ordinary statements in Dharmarāja's doctrine, and detects the elements of "realism" and "naturalism" in the late Advaita idealist theory of cognition.

Keywords: Indian philosophy, Advaita-vedānta, immediate perception, Śāṅkara, Dharmarāja, exegesis, Śrūti, mahāvākya, revelation, evocative function of language, consciousness, cognition.

REFERENCES

- Dharmarāja Adhvarīndra Vedāntaparibhāṣā, Śrīdhanapatisūri Sūtaśivadatta Athadīpikāṭīkā-vibhūṣitā. The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1968.
- Eighteen Principal Upanishads. Vol. I.* (Upasnishadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes), ed. V.P. Limaye, R.D. Vadekar. Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1958.
- Gupta B. *Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation*. Lewisburg: Associated Univ. Press, 1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra*, ed. with English transl. by S. Suryanarayana Sastri. Madras: Adyar Library, 1942; 2nd ed. 1971.
- Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra with commentary Paribhāshaprakashika*, ed. with transl. and annotation by S. Madhavananda. Howrah: Howrah: Belur Math (Ramakrishna Math), 1942; 4th ed. 1963.
- Potter, K. *Bibliography of Indian Philosophy*. URL: <http://faculty.washington.edu/kpotter/txtd4.htm>
- Indiiskaya filosofiya. Entsiklopediya* [Indian philosophy. Encyclopedia], ed. M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009. (In Russian)
- Iaeva, N.V. *Shankara i indiiskaya filosofiya* [Shankara and Indian philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1991. (In Russian)
- Iaeva, N.V. *Slovo, tvoryashchee mir. Ot rannei vedanty k kashmirskomu shivaizmu* (S prilozheniem perevodov «Manduk'ya-karika» Gaudapady i «Brakhma-kandy» Bkhartrikhari) [The word creating the world. From early Vedanta to Kashmir Shaivism (With appendix including translations of Gaudapada's Mandukya Karika and Bhartṛhari's Brahma Kandy)]. Moscow: Ladomir Publ., 1997. (In Russian)
- Lysenko, V.G. *Neposredstvennoe i oposredovannoe vospriyatie: spor mezhdu buddiiskimi i brakhmanistskimi filosofami (medlennoe chtenie tekstov)* [Immediate and mediated perception: the discussion between Buddhist and Brahmanist philosophers (slow studding of texts)]. M.: IF RAN, 2011. (In Russian)
- Appelbaum, D. "A note on pratyakṣa in Advaita Vedānta", *Philosophy East and West*, 1982, vol. 32, no 2, pp. 201–205.
- Bilimoria, P. "Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta", *Philosophy East and West*, 1980, vol. 30, no 1, pp. 35–44.
- Brooks, R. "The meaning of «Real» in Advaita Vedānta", *Philosophy East and West*, 1969, vol. 19, no 4, pp. 385–398.
- Grimes, J. *An Advaita Vedanta Perspective on Language (Studies in Indian tradition)*. New Delhi: Sri Sat Guru Publications, 1991.
- Grimes, J. "Some Problems of the Epistemology of Advaita", *Philosophy East and West*, 1991, vol. 4, no 3, pp. 291–301.
- Gupta, B. *Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy*. Vol. II. Cambr.: Cambridge Univ. Press, 1952.
- Devaraja, N.K. *An Introduction to Shankara's Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

Mayeda, S. “The Advaitin Theory of Perception”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 1968/1969, bd. XII–XIII.

Murty, K. *Satchidananda. Revelation and Reason in Advaita Vedānta*. Visakha-patnam, Andhra University, 1959.

Roodurmum Pulasth Soobah, Ram Kanshi. *Bhāmatī and Vivaraṇa schools of Advaita Vedānta: A critical approach*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

Sinha Jadunath. *Indian Psychology. Vol. III. Epistemology of Perception*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

Hacker, P. *Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda, Bd 1. Die Schüler Śaṅkaras*. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1951.

Hirst, J.S. *Śaṅkara's Advaita Vedānta: a Way of Teaching*. London: Routledge-Curzon, 2005.

Chakravarthi R.-P. “Saving the Self? Classical Hindu theories of Consciousness and Contemporary Physicalism”, *Philosophy East and West*, 2001, vol. 51, no 2, pp. 378–392.

Chakravarthi R.-P. *Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline of Indian Non-Realism*. London: Routledge-Curzon, 2002.

Chakravarthi R.-P. “Situating the Elusive Self of Advaita Vedānta”, *Self, No Self. Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, eds. M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011. P. 217–238.

The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XI: Advaita Vedānta from 800 to 1200, ed. K. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.