

Веданта-парибхаша

С комментарием «Артхадипика-тика- вибхушита» Дханапатисури Суташивадатты¹

Четыре вида модификаций (вритти²) внутреннего органа (антахакарана)

Она (модификация) четырех видов: сомнение (самшая), уверенность (нишчая)³, гордыня (гарва), память (смарана).

Хотя внутренний орган (антахакарана) один, учитывая разнообразие видов модификаций, его обозначают как «манас⁴», «буддхи»⁵, «аханкара»⁶ и «читта»⁷. Об этом сказано:

¹ Фрагмент текста первой главы «Веданта-парибхаша» с комментарием переведен по изданию: Dharmarāja Adhvarīndra Vedāntaparibhāṣā, Śrīdhanapatī-sūrisūtaśivadatta Arthadīpikāṭīkā-vibhūṣitā. The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1968. P. 32–43.

² Шри Наряна Мишра, далее ШНМ: Вритти – это трансформация ума в соответствии с формой объекта. В адвайта-веданте существует две традиции в отношении форм антахакараны: согласно первой, их две: манас и буддхи, согласно второй, менее распространенной – их четыре. Здесь излагаются взгляды соответствующие этой последней традиции.

³ ШНМ: два термина нишчая и нирная, нишчая может быть двух видов: уверенность в правильном знании, и уверенность в недостоверном знании (например, человек уверен в том, что видит змею, хотя в действительности это веревка). Нирная – это всегда уверенность в достоверном знании.

⁴ Manas – многозначное слово, которое часто переводят как «ум», однако следует помнить, что манас – это инструмент сознания, который сам по себе сознанием не обладает. Поскольку манас не имеет однозначного эквивалента, я оставляю его без перевода.

⁵ Buddhi – многозначный термин, который тоже не имеет однозначного эквивалента. В индийской психологии буддхи ассоциируется с волей, с умом, уверенным в себе и принимающим решения.

⁶ Ahaṁkāra – буквально «делатель я», ментальная способность присваивать все ментальные состояния как имеющие отношение к «я», понимаемому как центр личности. Часто переводят как «эгоизм», «эгоцентризм».

⁷ Citta – тоже труднопереводимый термин, часто синоним сознания.

«Манас, буддхи, аханкара и читта – внутренние органы (инструменты),

Сомнение, уверенность, гордыня, память – их соответствующие объекты».⁸

И это восприятие (пратьякша) двух видов: специфицирующее⁹ (савикальпака) и не специфицирующее (нирвикальпака)¹⁰. Из них опосредованное мыслью восприятие – (это) знание, которое погружается¹¹ в отношении спецификация-специфицируемое¹², например, суждение «я познаю горшок»¹³. Неопосредованное же восприятие не погружается во взаимную спецификацию (самсарга)¹⁴.

Например, знание, порожденное высказываниями «Он – это Девадатта»¹⁵, «Ты есть то» (тат твам аси)¹⁶.

Модификация (вритти) – это то, в порождении чего задействованы факторы (установленные ранее)¹⁷. Чтобы выяснить, сколько раз-

⁸ Сомнение – это функция манаса, уверенность – буддхи, гордыня – аханкары, память – читты. Источник цитаты неизвестен.

⁹ В комментарии термин викальпа разъяснен как специфицирование, т. е. синоним отношения спецификация–специфицируемое.

¹⁰ Обращает на себя внимание, что порядок перечисления разновидностей восприятия изменен. Во всех других школах сначала нирвикальпака, потом савикальпака. В адвайте наоборот.

¹¹ Санскр. avagāhi – буквально «погружающееся», «проникающее». Можно также перевести как «связанное с», «имеющее дело с», но я предпочитаю здесь буквальный перевод, поскольку он будет далее разъясняться в комментарии.

¹² Санскр. вишешана-вишешья (viśeṣaṇa-viśeṣya).

¹³ В случае познания горшка, горшок есть специфицируемое, его спецификация – универсалия горшечности. В отличие от последователей ньяи, которые считали значением слов индивидуальные вещи, специфицируемые универсалиями, адвайтисты признавали в качестве значения слов только универсалии. Однако при этом они не считали универсалии вечными сущностями, как в вайшешике.

¹⁴ Спецификация и специфицируемое должны быть уже раздельно познаны, чтобы стало возможным установление отношения между ними. Самсарга обозначает отношение, члены которого специфицируют друг друга.

¹⁵ Пример специфицирующего восприятия (савикальпака пратьякша).

¹⁶ Пример неспецифицирующего восприятия, когда нет предварительного познания спецификации и специфицируемого, поэтому нет и познания взаимного отношения между ними, – сансарга. В случае «Ты есть то», «ты» относится к индивидуальному сознанию, «то» – к высшему, эти слова никак друг друга не специфицируют.

¹⁷ В предыдущем предложении говорится о разных видах познавательного контакта (санникарша) между внутренним органом и объектом, которые произво-

новидностей (модификаций) имеется, автор далее говорит: «Она (модификация)» и т. д. Ввиду того, что свойство быть восприятием, принадлежит сознанию, ограниченному модификацией, порождаемой познавательным контактом (органов чувств и объектов), и в силу того, что модификация есть способность внутреннего органа подвергаться трансформации, описание внутреннего органа как обладающего модификацией, составляющей часть того (перцептивного опыта), не является нерелевантной основной теме¹⁸. Так следует понимать (этот текст). Модификация, имеющая форму трансформации (внутреннего органа), четырех видов – в форме сомнения, в форме уверенности в знании, в форме гордыни, в форме припоминания. Таким образом, хотя внутренний орган один, ввиду существования различных модификаций, определяемых трансформированным (внутренним органом) в форме сомнения и т. п. объектов, модификация, имеющая форму сомнения, обозначается как «манас», модификация, имеющая форму уверенности в знании, называется «буддхи», модификация, имеющая форму гордыни, обозначается как «аханкара», и модификация, имеющая форму припоминания, определяется как «читта». В этом смысл (комментируемого текста). В отношении названной классификации модификаций древние учителя выражали согласие в мнениях, поэтому автор говорит: «Так было сказано». Ввиду различия того, что обладает модификацией, на основании различий (самих модификаций), внутренний орган считается четырехвидным, поскольку он обладает разновидностями: манас и т. п.; сомнение и т. п. являются объектами. Поскольку сомнение и т. п. обладают свойством быть

дят ментальную модификацию. Однако упомянуты только два вида: соединение (saṃyoga), тождество соединенного (saṃyukta-tādātmya) – внутренний орган соединен с горшком, цвет же горшка и другие его качества тождественны горшку, поэтому внутренний орган соединен и с ними. Под «и др.» (adi) имеются в виду другие виды познавательного контакта: тождество с тем, что не отличается от соединенного (saṃyukta-abhinna-tādātmya), напр., с цветом; тождество с неотличимым (abhinna-tādātmya), когда звук неотличим от акаши и т. п. Всего шесть видов. Перекликается с традиционной классификацией санникарши у философа школы ньяя Уддьотакары. Разница только в некоторых терминах: где у адвайтистов тождество (тадатмья), у него – самавая (отношение присутствия), у них неотличимое (абхинна), у него «присущее» (самавета); см.: *Лысенко В.Г.* Санникарша // Индийская философия: Энцикл. М., 2009.

¹⁸ ШНМ поясняет, что, предвосхищая возможный вопрос о том, какое отношение описание модификаций внутреннего органа имеет к определению природы восприятия, комментатор показывает, что модификация внутреннего органа составляет часть перцептивного опыта.

объектами этих четырех (модификаций), обозначения («сомнение» и т. п.) были даны модификациям, имеющим эти формы (сомнения и т. п.)¹⁹, и это не является логически неуместным²⁰.

Описав собственную форму модификаций как часть опыта восприятия, автор, прибегая к анализу, объясняет восприятие как имеющее форму сознания, определяемого модификацией, и неотличимого от сознания, определяемого объектом. Здесь описывается восприятие, опосредованное спецификацией (савикальпака). [Почему автор начинает именно с него?] Поскольку оно упомянуто первым, поскольку все учителя сходились в своих мнениях о нем, поскольку оно целиком используется в обыденном опыте²¹. Викальпа – это специфицирование (вайшиштья), то же, что имеет место совместно (саха) с этим (специфицированием) есть савикальпака (специфицирующее). Смысл (выражения) «погружающееся в специфицирование» (вайшиштья-авагахити) состоит в специфицировании объектом²². В этих условиях, чтобы избежать слишком расширительного толкования, включающего желание и т. п., добавлено (слово) «знание»²³. Ради точности и чтобы избежать ошибки слишком расширительного толкования «знания» в смысле неспецифицирующего восприятия, необходимо выражение «погружающееся в специфицирование»²⁴. Автор приводит пример: знание в форме «я познаю горшок». Смысл выражения «погружающееся в специфицирование» иллюстрируется знанием, погружающимся в [отношение] спецификации-специфицируемого, имеющего форму горшка, поскольку оно обладает свойством быть знанием. Когда специфицирование не имеет места, то это неспецифицирующее (восприятие), в этом смысл вто-

¹⁹ ШНМ: вритти обозначаются по их объектам, поскольку именно объект позволяет отделить одно познание от другого.

²⁰ Комментатор доказывает логическую необходимость объяснения модификаций в рамках объяснения восприятия.

²¹ Названы причины, в силу которых определенное восприятие исследуется первым: 1) оно названо первым; 2) в мнениях о его природе сходятся все ученые; 3) оно целиком задействовано в обыденной практике (в отличие от неспецифицирующего восприятия, которое не является частью обыденного опыта).

²² Обыденное знание всегда специфицируется объектом.

²³ ШНМ: Желание и т. п. тоже специфицированы объектом, поэтому могут удовлетворять этому определению. Чтобы избежать этого, было необходимо добавить в определение слово «знание». Эта процедура доказательства необходимости каждого слова определения, называется пада-критья.

²⁴ Продолжение процедуры пада-критья.

рого определения – (определения) «неспецифицирующее (восприятие)». Самсарга (отношение) означает связь спецификации и специфицируемого, и это то же самое, что и отношение спецификация-специфицируемое (вайшиштья). Автор приводит пример. (Высказывание) «Он – это Девадатта», предмет которого Девадатта, являющийся неделимым (абхеда), акцидентально охарактеризован (упалакшита) местом и временем, есть случай простого восприятия, порождаемого индриями, поскольку имеет место познавательный контакт (органов чувств и объекта) и поскольку возможен опыт (восприятия) даже в отношении факторов места и времени – акцидентальных характеристик (упалакшака) Девадатты²⁵. В отношении вербального знания существует правило, согласно которому только объект, который намереваются познать²⁶, составляет предмет познания. «Луна – это самое яркое светило», «Брахман – это истина, знание и бесконечность»²⁷ и т. п.²⁸ отличающиеся друг от друга высказывания – это смысл слов «и т. п.»).

[Возражение оппонента (наяйика)]: **Можно возразить, что это знание, порожденное словами, не является восприятием, поскольку оно не порождено чувственными способностями (индриями)**²⁹.

²⁵ ШНМ: Когда мы смотрим на Девадатту, одновременно с ним мы воспринимаем место, на котором он пребывает, и время, когда происходит эта встреча (утро, вечер). Эти факторы называются упалакшана – акцидентальные характеристики. К ним относится рост человека, цвет его кожи и т. п. В отличие от этого, в вербальном познании познается только то, что выражено словами. Если, произнося фразу «Он – это Девадатта», мы не видим Девадатту перед собой, и опираемся только на словесное высказывание, факторы времени, места и т. п., не выраженные словами, не познаются. Это далее поясняется.

²⁶ Санскр. *tāparya-viśaya*. Если познавательная ситуация такова, что мы не имеем непосредственного восприятия объекта и познаем его исключительно со слов, то в этом случае может познаваться только то, что хотел сказать говорящий, его намерение.

²⁷ Известное великое речение упанишад.

²⁸ ШНМ: смысл высказываний, направленных на установление идентичности какого-либо предмета, реализуется лишь в том случае, если эта идентификация имеет место. Характеристики, которые способствуют успешной идентификации, не имеют самостоятельного значения, поэтому в окончательном смысле они не фигурируют. Характеристика Луны как самого яркого светила помогают сразу найти Луну на ночном небе, точно так же как характеристики «истина, знание, бесконечность» помогают идентифицировать Брахмана, их смысл, отдельный от смысла, вкладываемого говорящим, не важен.

²⁹ Это возражение со стороны сторонника ньяи. В определении восприятия ньяи

[Ответ]: Это не так. В отношении непосредственности восприятия (прагьякшатва) критерий порождаемости чувственными способностями³⁰ не работает ввиду того, что он был признан дефектным³¹.

[Вопрос оппонента]: В этом случае [что является восприятием с точки зрения автора текста?]

[Ответ]: Нераздельность/неразличимость/единство³² сознания как объекта и сознания как инструмента достоверного познания (прамана), при условии, что объект, [во-первых], пригоден для познания³³ и, [во-вторых,] присутствует в настоящем (вартамана) – так сказано³⁴. Знание, порождаемое высказыванием, например, «Он – это Дева-

(НС 1.1.4) входит характеристика «порожденность контактом объекта с чувственными способностями» (индрия-артха-санникарша-джаньям).

³⁰ По мнению автора этого текста, манас не является индрией, поэтому в отличие от ньяи, в которой он считается индрией, ощущение радости, страдания и т. п., инструментом которого является манас, не относятся к неспецифицирующему восприятию.

³¹ Ссылка на предыдущий фрагмент ВП, касающийся факторов/критериев (прайоджака) воспринимаемости (прагьякшатва) знания (джняна) и объектов (вишья). Когда речь идет о знании, то имеется в виду «единство/неразличимость (абхеда) сознания, определяемого/ограниченного объектом (авачхинна-чайтанья), и сознания как инструмента достоверного познания (праманачайтанья)». Далее автор указывает на три формы сознания: сознание как объект, сознание как инструмент достоверного познания (прамана) и сознание как субъект (праматри). Сознание, определяемое горшком, есть сознание-объект (знание, порожденное высказыванием «Это горшок») адвайтисты относят к перцептивному, а не словесному, будучи объектом перцептивного знания, горшок характеризуется как перцептивное содержание); сознание, определяемое модификацией внутреннего органа (как манаса, буддхи, аханкары или читты), есть сознание-инструмент; сознание, определяемое внутренним органом как таковым, есть сознание-субъект (ВП 14). Согласно адвайте, все три формы есть в действительности одно чистое сознание, природа которого – способность воспринимать и быть воспринятым, воспринимаемость (прагьякшатва). По мнению Д.А., эти аргументы опровергают идею реалистических школ ньяи, вайшешики и мимансы о том, что критерием принадлежности к восприятию является контакт чувственных способностей (индрий) и объектов.

³² Три возможных перевода термина абхинаттва (абстрактное существительное от abhinna – буквально, «неделимое»)

³³ Санскр. yoga – «подходящий», «пригодный», «соответствующий».

³⁴ Ссылка на предыдущую часть ВП, в которой обсуждался перцептивный характер (прагьякшатва) объектов (ВП 27–28). Оппонент задает вопрос: «Как возможно, чтобы горшок и т. п. были неотличимы от сознания или едины с сознанием, поскольку это противоречит восприятию различия, выраженного в высказываниях, типа «Я вижу это» («Я» отличается от «это»). Ответ состоит в том, что отсутствие разделения, различия (бхеда) не означает тождества (та-

датта», имеет своим объектом то, что находится в контакте с чувственными способностями (санникршта), и, поскольку признано, что внутренний орган, выйдя наружу³⁵, принимает его форму, то сознание, определяемое Девадаттой (как объектом), едино с сознанием, определяемым модификацией (как инструментом)³⁶. Таким образом, знание в форме: «Он – это Девадатта», хотя и порождено предложением (вакья), является восприятием³⁷. Это же относится к знаниям

датмья). Оно означает, что объект не имеет существования, отдельного от субъекта: «Поскольку горшок и т. п. наложены (адхьяса) на сознание, которое ими определяется, их существование (сатта) есть существование сознания, связанного с объектом, поскольку иллюзорно наложенное не является чем-то помимо его субстрата – (сознания)». А поскольку сознание, связанное с объектом, не отличается от сознания, связанного с субъектом (Д.А. иллюстрирует это следующим примером: внутренний орган выходит из тела и принимает форму объекта, подобно тому, как вода, вытекающая из водохранилища, распространяется по определенной поверхности – поверхность, покрытая водой, это и субъект (внутренний орган=вода) и объект (земля), то сознание-субъект и будет субъектом – субстратом горшка и т. п.). Так доказывается перцептивный характер объекта.

Данное определение восприятия содержит два критерия для объекта: 1) он должен быть доступен познанию, 2) он должен присутствовать. При несоблюдении хотя бы одного из этих условий восприятие невозможно. Контакт с органами чувств нерелевантен. Есть он или его нет, это не влияет на перцептивный характер восприятия. Главное, чтобы в нем произошло отождествление сознания объекта и сознания внутреннего инструмента (антахараны).

³⁵ Внутренний орган выходит за пределы тела и принимает форму объекта. Так считают многие индийские философы. Например, в случае зрения внутренний орган выходит из тела через глазные лучи (но он не выходит за пределы глазных лучей) и принимает отражение объекта. То же самое и в отношении других чувственных способностей. Адвайтисты тоже понимали внутренний орган материалистически и натуралистически.

³⁶ ШНМ отмечает, что в тексте оригинала употреблено двойственное число, хотя упомянут только один фактор – сознание, ограниченное Девадаттой (devadattavachinna-saitanayug). Чтобы оправдать употребление двойственного числа, он добавляет: «и сознания, ограниченного инструментом познания».

³⁷ ШНМ: хотя познавательный контакт (санникарша) и имеет место, он не является критерием для идентификации этого познания как перцептивного. Познавательный контакт больше не является причиной, поскольку его функция уже выполнена. Горшечник создает горшок и в этом случае является его причиной, но родители горшечника, хотя и породили его, в производстве горшка не играют никакой роли. Такая причина технически обозначается термином аньяха-сиддха (букв. действительной в других случаях). В данном случае, санникарша является причиной неотличимости сознания объекта (Девадатты) от сознания инструмента, и эта неотличимость порождает восприятие. Таким образом,

в форме «Ты есть то» и т. п., также порождаемыми предложениями. В них только субъект и является объектом, поскольку неразличимость между обоими [сознанием, обусловленным модификацией в форме познающего субъекта, и сознанием, обусловленным объектом, выступающая критерием перцептивного характера познания] является реальностью.

[Оппонент]: Из определения неспецифирующего восприятия следует, что знание, порожденное высказыванием, тоже удовлетворяет этому определению. Считая это в высшей степени нерелевантным [оппонент] выражает сомнение: «*Можно возразить*».

[Ответ]: Хотя словесное знание не порождается чувственными способностями, тем не менее, ввиду присутствия критерия восприимчивости (прагьякшатва), который был описан выше, даже если объект познания, рожденного предложением, не вступал в познавательный контакт (санникарша) [с чувственными способностями], понимание природы восприятия не является нерелевантным, поэтому автор говорит: «*Это не так*». Если предположить, что манас имеет природу индрии³⁸, в этом случае все знание, включая выводное, будет носить характер чувственного, что приведет к расширительному толкованию (определению), которое было признано дефектным³⁹. Забывший об этом [наыйика] спрашивает: «Что же это за [критерий принадлежности знания к восприятию]?» (кинту)⁴⁰. Автор ему напоминает: «*Нераздельность, неразличимость (абхиннатва) сознания*» и т. д. Хотя ранее было провозглашено единство сознания, обусловленного объектом, пригодным для восприятия и присутствующим во время восприятия, и сознания, обусловленного инструментом достоверного познания, однако, при описании восприятия объекта, обладающего свойством пригодности для познания и присутствующего в настоящее время, учитывая единство сознания, определяемого

санникарша не является причиной восприятия.

³⁸ Как это делают наыйики.

³⁹ Автор комментария ссылается на адвайтистскую критику идеи ньяи, согласно которой манас является индрией.

⁴⁰ По мнению комментатора, как считает ШНМ, после вопроса kintu в тексте оригинала пропущены слова наыйика, содержащие какое-то возражение. Там сразу начинается определение восприятия. Этим определением автор напоминает забывчивому наыйику, как адвайтисты понимают восприятие. ШНМ считает, что в тексте оригинала должно быть kintu tat, поскольку перед этим автор говорил о критерии, в силу которого знание, рожденное предложением, является чувственным, то наыйика спрашивает: что это за критерий – tat?

объектом, и сознания, определяемого инструментом достоверного познания, неважно, что упоминается только (первое – сознание, определяемого объектом – Девадаттой)⁴¹. И таким образом то, что было сказано ранее (относительно сознания, обусловленного объектом – Девадаттой) означает единство сознания объекта, обладающего пригодностью для познания и присутствующего в настоящее время, и сознания, ограниченного инструментом достоверного познания. Итак, порождаемость органами чувств не обладает характером критерия, побуждающим считать познание (восприятием), а описанное (автором – познание, порожденное предложением) таким характером обладает; этот результат дискуссии автор выражает словами: «*Таким образом, знание*» и т. д.

[Оппонент]: «Даже если это возможно для примеров из обыденной речи, в речениях Вед это невозможно «Кем, дорогой, может быть познан познающий» (Брихадараньяка уп. 2.4.14). Согласно этому и подобным речениям Шрути субъект не может обладать природой объекта. Единство значения слова «то» (тат) и значения слова «ты» – невозможно ввиду отсутствия единства сознания, обусловленного объектом, и сознания, обусловленного познающим субъектом, поэтому описанное (Вами) абсолютно невозможно⁴².

[Ответ]: Опасаясь такого возражения, автор говорит: «*Это также относится к знаниям*» и т. д. Смысл фразы в том, что перцептивный характер (прагьякшатва) знания, порожденного высказываниями типа «То есть ты», обеспечивается неразличимостью сознания, обусловленного модификацией [внутреннего органа], и сознания, обусловленного переносным значением [объекта], ввиду того, что слово «твам» (ты), объект которого связан познавательным контактом [с органами чувств – санкришта]⁴³, имеет переносный смысл, и по-

⁴¹ Как полагает ШНМ, автор комментария оправдывает использование в основном тексте двойственного числа при упоминании только одного фактора – сознания, обусловленного объектом – Девадаттой. Если сознание объекта и сознание инструмента неразличимы, то упоминание одного из этих факторов, подразумевает и другой, отсюда двойственное число.

⁴² Адвайтисты, согласно ШНМ, далее отвечают, что слова «то» и «ты» различны только на уровне прямых значений: в первом случае – это сознание, определяемое объектом, во втором – сознание, определяемое субъектом, на уровне переносного смысла они неразличимы, поскольку в обоих случаях речь идет о сознании.

⁴³ Ты (твам) – это тот конкретный человек, которого говорящий (в данном случае Яджнявалкья) видит перед собой, т. е. его орган зрения находится в позна-

сколько признается, что трансформация внутреннего органа вызвана произнесением высказывания. «Здесь» (татра) значит «в этом знании». Слово познающий субъект (праматри) следует понимать в иносказательном смысле⁴⁴. Ввиду неразличимости/единства иносказательного смысла слова «ты» и иносказательного смысла слова «то»⁴⁵, [в тексте] упомянут только [познающий субъект]⁴⁶. (Речение) Шрути следует понимать как отрицание пхала-вьепти (буквально «проникновения результата»)⁴⁷.

вательном контакте с присутствующим объектом.

⁴⁴ Иносказательный смысл в данном случае – сознание.

⁴⁵ Прямой смысл слов «ты» и «то» в этом великом речении (махавакье) упанишад разный. Ты – обозначает конкретного присутствующего человека, «то» отсылает к Высшему Брахману, который не воспринимается органами чувств. Если анализировать речение с точки зрения логики прямого смысла, то оно противоречиво: не может быть тождества между объектами, характеризующими взаимоисключающими свойствами, например, воспринимаемый – невоспринимаемый. Поэтому прямой смысл должен быть отброшен в пользу иносказательного. Последний же – это сознание, именно к нему косвенно отсылает и «ты» и «то».

⁴⁶ Имеется в виду, что в основном тексте обозначен только субъект познания (gramatur), объект и инструмент подразумеваются, поскольку все три в момент восприятия составляют единое целое.

⁴⁷ ШНМ поясняет, что данной фразой автор отвечает на вопрос, поставленный ранее, каким образом сознание может быть объектом восприятия? Адвайтисты отвечают на него иначе, чем наядики, опираясь на свою концепцию восприятия. Восприятие, согласно адвайте, состоит из следующих этапов. В качестве примера ШНМ разбирает восприятие книги. Прежде всего, должен существовать контакт органов зрения и книги. Это означает, что глазные лучи, достигая книги, распределяются по ее поверхности (природа света – рассеивание). Это называется индрия-вритти – модификация зрительной способности, или органа зрения, которая состоит в том, что индрия принимает форму книги. Другое название – индрия-вритти-вьепти, или проникновение, обусловленное модификацией органа зрения в форму книги. Через глазные лучи внутренний орган также достигает книги и охватывает ее. Внутренний орган распространяется вместе с глазными лучами, не выходя за их пределы. Это называется антахкарана-вритти, или модификация внутреннего органа. Другое обозначение – антахкарана-вритти-вьепти, или проникновение, ограниченное модификацией внутреннего органа. С помощью этой модификации внутреннего органа книга освещается светом сознания, поскольку книга – продукт неведения сама себя не освещает и поэтому пребывает в темноте. Свет же, который ее освещает, это свет сознания, ограниченный модификацией внутреннего органа. Функция индрия-вритти – обеспечить условия для антахкарана-вритти-вьепти, которое может иметь место лишь при посредничестве индрия-вритти, или вритти-вьепти. Цель же последнего антахкарана-вритти-вьепти – с помощью созна-

[Вопрос оппонента]: **Можно возразить: учитывая, что знание, по-**

ния, ограниченного модификацией внутреннего органа, осветить объект познания. Что же происходит с тремя сознаниями: сознанием, ограниченным объектом, сознанием ограниченным внутренним органом, и сознанием, ограниченным субъектом познания. Сознание, ограниченное-определяемое объектом – книгой, воспринимается сознанием, ограниченным субъектом, с помощью сознания, ограниченного внутренним органом. То, что освещается с помощью сознания, ограниченного внутренним органом, также называется сознанием, ограниченным праманой – инструментом достоверного познания, – это объект. Его освещение называется пхала – результат. Результат – это манифестация объекта, освещение объекта. В момент восприятия все три сознания сливаются в одно, и таким образом антахкарана вритти, или прамана-вритти, становится неотличимой от индрия-вритти, ограниченного объектом, и праматри-вритти – сознания, ограниченного субъектом. Таким образом, термин пхала может быть использован по отношению к каждому из трех сознаний, поскольку в момент восприятия они сливаются в одно. В результате этого неведение в отношении книги, которое существовало до того, как индрия зрения вступила с ней в контакт, было временно приостановлено с помощью сознания, ограниченного модификацией внутреннего органа. Для восприятия внешнего объекта необходимо располагать всеми тремя вритти, всеми тремя व्याпти: индрия-вритти-вьяпти, антахкарана-вритти-вьяпти (для освещения книги), сознание, ограниченное антахкарана-вритти – для временной приостановки действия неведения (оно не устраняется, а лишь временно прекращает действовать на участке, освещенном с помощью сознания, ограниченного модификацией внутреннего органа). Таким образом, на время восприятия сознание, ограниченное внутренним органом, становится пхала-чайтанья – результирующим сознанием. При этом вьяпти антахкараны действует ради устранения неведения (временно), пхала-вьяпти – это действие сознания, ограниченного модификацией внутреннего органа, направленное на освещение объекта, который до восприятия, был покрыт темнотой неведения. Все три вида вьяпти (индрия-вьяпти, антахкарана-вьяпти и пхала-вьяпти) необходимы для выполнения этих двух функций. В случае Брахмана, поскольку мы не знаем о его существовании, для устранения неведения требуется антахкарана-вьяпти. Что же касается пхала-вьяпти, то ввиду того, что Брахман сам себя освещает он не нуждается в освещении со стороны сознания, ограниченного модификацией внутреннего органа (можно сказать эмпирического сознания). Брахман – это безграничное сознание, сознание же, ограниченное внутренним органом, слишком мало, чтобы охватить его. Поэтому в случае восприятия Брахмана вритти-вьяпти необходимо для устранения неведения, что же до пхала-вьяпти, то оно бесполезно – разве для того, чтобы видеть солнце нужен другой свет? В этом разница между восприятием внешнего объекта и восприятием Брахмана. Есть еще разница и в способах устранения неведения. В случае внешнего объекта устранение неведения называется бадха – подавление, временная приостановка; в случае Брахмана – это нивритти – полное устранение неведения, тождественное освобождению (мокша).

рожденное предложением, погружается в связь со смыслом слов, как может оно быть неспецифицирующим?

На это дается следующий ответ: В отношении того, что обладает природой объекта знания (вишайатва), порождаемого предложением, наличие связи со смыслом слов не составляет критерия, поскольку содержанием знания, рожденного предложением, может стать связь со смыслом слов, которая не входит в намерение говорящего.

[Оппонент]: Что же тогда [будет критерием]?

Намерение говорящего [выразить определенное] содержание (вишайатва)⁴⁸.

[Оппонент]: Знание в форме «Он – это Девадатта» и т. п. является знанием, порожденным предложением, основанным на связи (с значением слов), поскольку оно обладает свойством знания, рожденного предложением, подобно знанию, рожденному предложением «Приведи корову!»⁴⁹ Знание, рождаемое упомянутыми предложениями, не является непосредственным, поскольку оно погружается в связь [с значением слов], подобно тому (предложению «Приведи корову!»)⁵⁰. С намерением упредить [подобное возражение], автор говорит: «Можно возразить» и т. п.

[Ответ]: Если бы это было так, то есть, если бы критерием принадлежности к объекту знания, рождаемого предложением, была бы связь (с значением слов), то в ситуации еды, [предложение] «Принеси сайндхаву!»⁵¹, даже если это не подразумевалось (говорящим), будет включать связь со словом «лошадь», которая может пониматься

⁴⁸ ШНМ отмечает, что содержание высказывания, согласно адвайте, определяется только намерением говорящего, а не пониманием собеседника.

⁴⁹ Предложение «Приведи корову!» понимается на основании связи значений слов «приведи» и «корова».

⁵⁰ ШНМ: Возражение в форме двух выводов выдвигается последователем ньяи. Первый вывод ставит под сомнение утверждение адвайтиста, что предложение типа «Он – это Девадатта» не содержит связи с значением слов; второй – то, что знание, порожденное такого рода предложениями, является непосредственным.

⁵¹ Saindhava приводится в пример многозначного слова, которое в зависимости от ситуации может означать соль или коня. Когда человек сидит за столом и просит сандхаву, то это значит, что ему нужна соль, а не лошадь, но если он хочет выйти из дома, то ему нужна лошадь, а не соль. Когда говорящий не имеет в виду какую либо связь с значением слова, то смысл предложения будет определяться отсутствием таковой, и слово «сайндхава» будет означать и лошадь и соль. Поэтому критерий ньяи нерелевантен.

[слушающим]. Ради достижения истины, автор говорит: «*Дается следующий ответ*» и т. д.

Если связь [с значением слов] не является критерием того (знания, рожденного предложением), что тогда является его критерием, поэтому (оппонент) спрашивает: «*Что же это*» и т. д.

Ответ: Именно тот предмет, который намеревается передать [говорящий], и составляет предметную область знания (гочара), порожденного предложением⁵². И, учитывая, что она (предметная область знания) то связана, то не связана (со смыслом слов), характеристика [«связь со смыслом слов»] не должна использоваться [в качестве критерия]. Автор говорит: «*намерение*» и т. п.

И в контексте [фрагмента из Чхандогья упанишады 6.2.1], который начинается (словами) «Вначале все это было только реальностью (сат), дорогой», и заканчивается (словами) «Это реальность, это атман, ты есть то, Шветаketу» (ЧУ 6.8.7)⁵³, намерение ведантистских текстов было установлено как направленное на чистого⁵⁴ Брахмана. Каким образом возможно познание связи (с значением слов), которая не является предметом намерения (этих речений упанишад)?

В отношении обсуждаемых предложений обыденного характера, предметом которых является только воплощенный индивид (пинда)⁵⁵, намерение (того, кто их высказывает) удостоверяется посредством принципов (линга): начало, конец и т. д.⁵⁶, поскольку же намерение предложений, относящихся к веданте (упанишадам), таких как «Ты –

⁵² ШНМ: Если говорящий намерен выразить отношения между предметами, то предметную область высказывания составят эти отношения, если же он не хочет выразить никаких отношений, то предложение не будет выражать отношения.

⁵³ Также повторяется в Чхандогье 6.16.3.

⁵⁴ Свободного от характеристик и отношений.

⁵⁵ Имеется в виду Девадатта.

⁵⁶ Речь идет о шести экзегетических опознавательных знаках, известных как шесть линга, разработанных в ведантийской экзегезе: упакрама-упасамхара (согласование начала и конца исследуемого текста – именно об этом говорит автор ВП), абхьяса (повторяющиеся элементы – главное значение, например, повторение «Ты есть то»), апурвата (отсутствие прецедента, новизна, поскольку Брахман непохож на ничо известное, он недоступен другим инструментам достоверного познания, и открывается только через Шрути), пхала (результат – мокша, или освобождение через познание Брахмана), артхавада (прославление и объяснение), упататта (иллюстрирующие примеры).

это то», ограничено недвойственным чистым Брахманом, свойство предметной области (гочара), которую они выражают, исключает связь с (значением слов), ввиду этого противоположная способность (обычных) предложений, типа «он – это» и т. п. погружаться в связь (с значением слов), не является объектом намерения (речений упанишад). С целью [выразить это] автор говорит: «В контексте» и т. д.

Текст: Эвам идам. То, что смыслом «Ты есть то» и т. п. предложений выступает неделимость (целостность, тождество)⁵⁷, означает только то, что (они) являются фактором порождения (джанака) истинного знания, которое не погружается в связь (с значением слов).

Об этом сказано:

Способность слова⁵⁸ быть причиной достоверного знания (самьяк дхи), не имея отношения к связи (с значением слов), это то, что было названо способностью иметь смысл неделимости (акханда), или это [свойство иметь смысл неделимости] состоит в обладании смыслом грамматической основы (пратипадика)⁵⁹.

Четвертая часть (данного стиха) означает следующее: или свойство иметь смысл неделимости (сознания) состоит в обладании смыслом только грамматической основы.

[Оппонент]: Можно возразить: [в Вашей традиции] установлено,

⁵⁷ Санскр. akhaṇḍa, буквально неразделенность на части, целостность, единство.
⁵⁸ Санскр. gīg, слово, речь, голос. Обратим внимание: речь идет лишь о звучащем слове, устной речи, в данном случае великих речениях упанишад. Свами Мадхавананда, один из переводчиков ВП на английский (Адвайта ашрам, 2004), отмечает, что имеются в виду только слова в аппозиции, не находящиеся в каузальных отношениях и не являющихся синонимами. В противном случае определение будет чрезмерно широким (ВП, Адвайта ашрам, 2004, с. 37).

⁵⁹ Цитата из сочинения Читсукхи, адвайтистского философа XIII в., автора «Таттвапрадипики», гл. 1, стих 20. Пратипадика (prātipadika) в санскритской грамматике – это основа существительных, без префиксов и окончаний. По известному определению адвайтиста Аппайи Дикшиты (XVI в.): смысл пратипадика – то, что является общим для всех существительных. Согласно адвайте, смысл всех основ – это сознание. Пример ШНМ: слово «стул» – это сознание, ограниченное ментальной модификацией внутреннего органа в форму стула, стол – сознание, определяемое ментальной модификацией в форме стола и т. д. То есть подлинным, в данном случае – переносным смыслом всех существительных является сознание. Первичный, прямой смысл слов представляет собой ограничивающий фактор, переносный же смысл – сознание – снимает эти ограничения. Таким образом, обсуждаемые предложения представляют только сознание, поэтому их смыслом является неделимость, целостность, единство сознания.

что смыслом «Ты есть то» и т. п. является неделимость. Отставив это в сторону, [зададимся вопросом:] как быть с упомянутой ранее характеристикой «бытие фактором порождения (джанакатва) знания, не погружающегося в связь (с значением слов)⁶⁰? – Опасаясь [такого вопроса], автор говорит: *«Идам эва»* [обычно это значит «только это», здесь же] слово «эва» означает «также» (апи)⁶¹. Благодаря этому (толкованию эва в смысле «также») к собранию (саммучая) [характеристик] присоединяется смысл неделимости (сознания), определяющий только смысл грамматической основы. Чтобы выразить согласие мнений учителей (адвайты) относительно этого вопроса автор говорит: *«Сказано об этом»*. Остается добавить⁶²: учителем Читсукхой. *Способность слова*, т. е. предложения «ты есть то» и т. п., *быть причиной достоверного знания, не имея отношения к связи (с значением слов), это то, что было названо способностью иметь смысл неделимости*, то есть быть причиной знания, не погруженного в это (связь с значением), это и названо способностью иметь смысл неделимости.

[Далее комментатор объясняет использование автором текста слова «матра» (только) в его комментарии к стиху Читсукхи⁶³]. У определения, в котором сказано: *«или это [свойство иметь смысл неделимости] состоит в обладании смыслом грамматической основы (пратипадика)»* [без упоминания слова «только»] будет слишком широкое применение, поскольку свойство обладать смыслом грамматической основы есть и у грамматической основы [слов] предложений, включающих связь [значений слов друг с другом]⁶⁴. Предвидя [такое возражение], автор уточняет: *«означает ... только смысл основы»* и т. д. Дело в том, что там (в этих обычных предложениях) выражается смысл не только грамматической основы, [но и других частей слова], поэтому [при использовании уточнения «только»] ошибка

⁶⁰ Оппонент видит различия между словесными определениями, но не понимает, что они означают одно и то же.

⁶¹ То есть, *evam idam* «это также»: обе характеристики значат одно и то же. То же – носит включающий смысл.

⁶² ШНМ: санскр. *iti śeṣa* – это фраза, которая используется в комментарии, чтобы добавить слова, проясняющие смысл комментируемого текста.

⁶³ ШНМ: слово *mātra* отсутствовало в стихе по метрическим соображениям, но оно необходимо, чтобы избежать ошибки свёрхраспределения (зд. ативьяпти).

⁶⁴ Даже среди ведийских высказываний большинство составляют предложения, включающие связывание смысла разных слов. Махавакья крайне немногочисленны.

расширительного толкования не будет иметь места. Таково намерение автора.

И это восприятие, опять-таки, двух видов: джива-очевидец и Ишвара-очевидец. Из них дживой называется сознание, обусловленное (авачхинна)⁶⁵ внутренним органом, очевидцем – сознание, привходящее ограниченное (упахита)⁶⁶ внутренним органом. Различие между ними зависит от того, имеет ли внутренний орган природу спецификации (вишешанатва) или природу привходящего ограничения (упадхитва)⁶⁷.

Автор говорит, что у знания, обозначенного как восприятие, два вида в соответствии с двумя видами [сознания-свидетеля]: *«И это»* и т. п. Хотя сознание имеет форму только единого, знание подразделяется на погруженное в связь (с значением слов) или не погруженное, и оно двух видов, соответственно делению на дживу-очевидца и Ишвару-очевидца. [Критика другого комментария, название которого не указано]. Слово «очевидец» подразумевает «то (знание), порождаемое», таким образом [через деление] на два вида определяется тем, что [знание] «порождаемо дживой-очевидцем, порождаемо Ишварой-очевидцем», – считает некто⁶⁸, но это неприемлемо, поскольку природа знания как сознания была доказана⁶⁹.

Поскольку описание дживы-очевидца подчиняется описанию дживы, а природа дживы была уже определена⁷⁰, поэтому автор определяет, что такое очевидец: *«Из них...»*, то есть из дживы-очевидца и Ишвары-очевидца. Свойство быть дживой принадлежит сознанию, при условии, что внутреннему органу принадлежит свойство быть спецификацией. Когда ему (внутреннему органу) принадлежит свойство быть привходящим ограничением, оно (сознание) обретает свой-

⁶⁵ Санскр. avacchinna – «вырезанное», «выделенное», более абстрактный смысл дифференцированное, индивидуализированное.

⁶⁶ Санскр. «наложенное», «зависимое», «примешанное». Слово происходит от того же корня ura-dha – «ставить на», «класть на», «накладывать на», что и известный термин urādhi, имеющий множество значений, главные из которых в данном контексте – ограничение, квалификация.

⁶⁷ В случае дживы-очевидца внутренний орган является спецификацией (вишешана) сознания, в случае Ишвары-очевидца он есть только привходящее ограничение (упадхи).

⁶⁸ В примечании к тексту ссылка на сына Д. А.

⁶⁹ ШНМ: сознание же является вечным и не может рождаться из чего-то другого.

⁷⁰ См. текст «дживой называется сознание, обусловленное (авачхинна) внутренним органом».

ство того (очевидца). В этом разница. Чтобы ее пояснить, автор говорит: «имеет ли внутренний орган...».

Спецификация (1) является дифференцирующим фактором (вьявартака), (2) неизменно связана предикатом (карья-анвая)⁷¹, тогда как привходящее ограничение (1) является дифференцирующим фактором, (2) не связано предикатом (карья-ананвая) и (3) присутствует в настоящий момент⁷². Например, [в предложении] «горшок, специфицируемый цветом, невечен», цвет является спецификацией. В предложении «акаша, ограниченная круглой полостью ушной раковины, является органом слуха», ушная раковина – привходящее

⁷¹ В индийской логике термин *anvaya* обозначает неизменное сопутствие: там, где есть А, там есть и Б, где нет А, нет и Б. Неизменное сопутствие связывает субстанцию с неотделяемыми от нее атрибутами, поэтому спецификация есть существенное свойство, которое присутствует в вещи всегда. *Kāṅya* – это тоже многозначный термин – то, что должно сделать. В нашем комментарии слово *kāṅya* разъясняется как «способное к связи с определяемым». Поскольку в данном случае речь идет о смысле предложения, то определяемое – это субъект. Связанное с определяемым, или способное к связи с определяемым, – это предикат.

В соответствии с трактовкой сына Д.А., Рамакришнадхварина, «спецификация связана с тем, что предцировано в отношении чего-то, относящегося к этому» (приведено в ВП, Адвайта ашрам, 2004, с. 38). Бина Гупта, также ссылаясь на этого автора, дает более простое объяснение: «Определяющий атрибут (ее перевод вишешана – В.Л.) – это то, что связано с определяемым предметом, присутствует в настоящий момент, и отличает его от других объектов. Именно определяющий атрибут синтаксически связан с предикатом и служит тому, чтобы отличить его от других объектов. Это условие добавлено, чтобы предупредить нежелательную ситуацию, когда в высказывании “он видит и горшок и кусок ткани” ткань может быть понята как определяющий атрибут горшка» (*Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Delhi, 1995. P. 239*). ШНМ тоже трактует термин *карья* как предикат в предложении; в соответствии с его трактовкой, спецификация всегда связана с предикатом в предложении, тогда как к привходящему ограничению это не относится. См. след. примеч.

⁷² ШНМ: И *вишешана* и *упадхи* – дифференцирующие факторы, и это является общим между ними. Различия касаются связи с предикатом в предложении: *вишешана* связана с предикатом, тогда как *упадхи* не связано. Кроме того, *упадхи* должно присутствовать в тот момент времени, когда происходит познание с его помощью. Когда говорят: «Приведи корову, на спине которой сидит ворона», ворона является *упадхи*. Она должна сидеть на корове в этом момент, неважно сидела ли она там минутой раньше или будет сидеть еще.

ограничение⁷³. Это приводящее ограничение наыйки называют паричаяка⁷⁴ – указатель.

Хотя способность быть дифференцирующим фактором является общей и для спецификации и для приводящего ограничения, тем не менее, ввиду разницы между свойством быть связанным с предикатом и свойством не быть связанным с предикатом, имеется также разница между сознанием, определяемым тем (внутренним органом) в форме специфицированного и в форме указанного [с помощью приводящего ограничения]⁷⁵. С намерением выразить это автор говорит: «*Спецификация...*» и т. д. [В оригинале присутствие в настоящий момент не упомянуто в отношении вишешаны, автор комментария считает нужным его добавить]. Надо полагать, что фактор дифференциации, связанный с предикатом, также присутствует в настоящее время. Таким образом, когда имеется свойство быть связанным с предикатом, должно иметься свойство присутствия в настоящий момент, свойство быть фактором дифференциации и свойство быть спецификацией. При отсутствии связи с предикатом – способность быть упомянутым в этом качестве и способность быть приводящим ограничением. Слово «*карья*» здесь означает способное к связи с определяемым. О примере спецификации автор говорит: «*цвет*» и т. д. Ввиду присутствия способности быть связанным с предикатом, у цвета есть способность быть спецификацией. Пример приводящего ограничения – «*ушная раковина*» и т. д. Ввиду присутствия способности не быть связанным с предикатом, способность быть приводящим ограничением есть у ушной раковины. То, что он (автор) называет приводящим ограничением, обозначается наыйками техническим термином: «*паричаяка*» (указатель, определитель) и т. д.

В данном случае, поскольку внутренний орган, будучи несознающим, неспособен освещать (свой) объект, он является приводящим ограничением сознания, освещающего объект. И этот дживачевице в каждом атмане другой. Если бы он был тот же, это при-

⁷³ Согласно пояснению Бины Гупта, всепроникающая акаша по своей природе не имеет ограничений, полость же уха несинтаксически связана с предикатом, при том что само ограничение или обусловливание не отделимо от предиката (*Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta. P. 239*).

⁷⁴ ШНМ: Паричаяка – то, что инструментально в познании чего-то, другое название упалакшана – акцидентальная характеристика.

⁷⁵ ШНМ: Это модификации внутреннего органа: иногда он принимает форму спецификации, иногда приводящего ограничения.

вело бы к абсурдному предположению, что познанное Майтрой мог бы припомнить Чайтра.

[Оппонент (наяйика)]: Допустим, круглая полость ушной раковины обладает свойством привходящего ограничения. В этом случае способность внутреннего органа быть привходящим ограничением бесполезна⁷⁶. Субъект, освещающий свой объект, не нуждается в свидетеле (собственной деятельности), поскольку освещение объекта возможно только сознанием, ограниченным модификацией, порожденной зрением и др. чувственными способностями.

Предвидя такое возражение, автор говорит: *поскольку внутренний орган, будучи несознающим, неспособен освещать (свой) объект*. Учитывая множественные модификации того (внутреннего органа), определяющие сознание, тоже становящееся множественным, субъект не способен помнить все объекты. Ведь субъекту, обладающему свойством быть ограниченным (модификациями) внутреннего органа, для припоминания объекта необходимо (еще что-то) другое, и поскольку необходим очевидец, неотличимый от Брахмана, связанного с этим, отсюда необходимость признать принадлежность характера привходящего ограничения внутреннему органу неизбежна. Предвидя этот аргумент, автор говорит: *«В данном случае»* и т. д.

Возражение: Допустим, что посредством дживы-очевидца, неотличимого от Брахмана, обладающего свойством освещать самого себя, обретается способность припоминания всех объектов. В силу единственности Брахмана очевидец тоже будет единственным. [Однако если признать единственность очевидца], то можно прийти к абсурдному заключению, что познанное Майтрой мог бы припомнить Чайтра. Ввиду этого возражения, признание множественности того (дживы) не является ошибкой, поскольку объясняется с помощью различий в привходящих ограничениях. Он говорит: *«И этот джива-очевидец...»*

Ишвара-очевидец же есть сознание, привходящее ограниченное майей. И он один в силу единственности его привходящего ограничения – майи⁷⁷. «С помощью май (маяя во мн. ч.) Индра переживает

⁷⁶ Поскольку эта функция уже выполнена ушной раковиной.

⁷⁷ Единственность или множественность сознания-свидетеля зависит от привходящего ограничения, в случае дживы привходящие ограничения множественны, поэтому и джив много, в случае Ишвары – оно единственно, поэтому Ишвара один.

множество форм»⁷⁸. В этом и других текстах Шрути множественное число слова майя объясняется тем, что оно относится [не к майе как таковой, которая едина, а] к разным силам (шакти), составляющим майю, либо к гунам, составляющим майю: саттва (сила равновесия, гармонии), раджас (созидательная активность) и тамас (инерция, разрушительная активность)⁷⁹.

Описав дживу-очевидца, автор описывает Ишвару-очевидца: «Ишвара-очевидец» и т. п. Когда необходимо узнать, является ли он (Ишвара-очевидец) множественным, подобно дживе-очевидцу, или единым, – автор говорит: «*И он один*» и т. п. О причине этого автор говорит: «*в силу единственности его...*». При условии безначальности⁸⁰ и неопикуемости (в терминах реального существования или несуществования) майя есть материальная основа ошибочного познания, в которой доминирует сила (шакти) проекции (викшепа).⁸¹

[Возражение]: [Утверждение] о единственности майи противоречит Шрути, [где слово «майя» используется во множественном числе]: «*с помощью майя*», ожидая этот вопрос, автор говорит: «*Индра...*». Имя *Индра*⁸² относится к Высшему Атману, чья власть не имеет препятствий; *пурурупа* в смысле множества форм, произведенных майями; «*переживает*» (īyate) – испытывает (praīyate). Подобно свойствам жечь и светить, которые рассматриваются как разные шакти огня, приводящие к следствиям, которые переживаются в опыте, переживание в опыте следствий в виде разных состояний мира, объясняет то, что они (разнообразные силы-шакти) условно рассматри-

⁷⁸ Цитата из Ригведы (VI.xl.18) приводится оппонентом, чтобы показать, что в Шрути слово «майя» используется во множественном числе (māyābhīḥ), поэтому утверждение о ее единственности противоречит Шрути.

⁷⁹ Согласно адвайте, в каждый отдельный момент в майе может доминировать одна из гун, определяя ее характер, поэтому можно говорить о разных майях, которые различаются между собой по доминирующей гуне.

⁸⁰ Майя безначальна, но вместе с тем, она может быть устранена с помощью знания Брахмана, т. е. имеет конец.

⁸¹ ШНМ: у майи две основные функции: 1) сокрытие истинной природы вещей (аварана-шакти) и 2) проекция авидьи – неведения (викшепа-шакти). В примере, когда веревка принимается за змею, сначала майя препятствует познанию веревки, затем она способствует проекции на веревку знания о змее. Из этих двух шакти самой зловредной является шакти проекции: просто незнание истинной природы вещи (в нашем примере веревки) это меньшее зло, чем проекция ложной идентификации.

⁸² Индра, громовержец – предводитель богов в Ригведе. Однако в данном контексте это имя относится к высшему Брахману.

ваются⁸³ как майи (во мн. числе). Это и намеревался выразить автор [в процитированном тексте Шрути].

«Познай же пракрити⁸⁴ как майю, а Махешвару как творца майи» (Швет. уп. 4.10). «Нерожденная, единая, красная, белая, черная⁸⁵, порождающая множественное потомство, подобное себе⁸⁶. С ней возлежит один нерожденный, получающий наслаждение⁸⁷, другой, нерожденный, насладившись, оставил ее⁸⁸» (Швет. уп. 4.5)⁸⁹. «На чем, войдя в свое сердце, йогин пересекает широко простирающееся неведение (авидья), которое есть майя, этой непознаваемой самости (атман) знания поклон» (Вишну-пурана 5.17.15). В этих и им подобных [речениях] Шрути⁹⁰ и Смрити⁹¹ посредством единственного числа, использование которого обусловлено принципом экономии⁹², удостоверяется единственность майи.

⁸³ В тексте используется глагольная форма *kalpyante*, от глагола *kṛp*, обозначающий процесс мышления, мысленного конструирования, воображения. В буддизме *викальпа*, *кальпана* – мысленные конструкции, не имеющие абсолютной реальности, и поэтому относящиеся к уровню относительной истины. Адвайта сохраняет эти коннотации. В данном случае представление единой майи как множества сил является чистой мысленной конструкцией, поскольку майя единственна.

⁸⁴ *Пракрити* – синоним мира, вселенной. В адвайте – синоним майи. В философской системе санкхья – динамическое материально-психическое начало, противоположное пуруше – абсолютному сознанию.

⁸⁵ Красный цвет символизирует раджас, белый – саттву, черный – тамас. Майя действует посредством трех гун – субстанций-сил.

⁸⁶ То есть также состоящее из трех гун. Эта часть предложения описывает майю.

⁸⁷ Относится к индивидуальному атману, пребывающему в сансаре – живые.

⁸⁸ Относится к освобожденному Атману.

⁸⁹ Ведантская интерпретация этого предложения представлена Свами Мадхванандой: «Согласно веданте, нерожденный женский принцип является первоначальным состоянием вселенной (*bhūta-prakṛti*, или *māyā*). Красный, белый и черный цвета представляют, соответственно, элементы огонь, воду и землю» (ВП Адвайта ашрам, 41).

⁹⁰ Процитированные упанишады относятся к категории Шрути – «услышанного», т. е. текстам Откровения.

⁹¹ Смрити – припоминаемое, категория авторитетной индуисткой литературы, аналогичная преданию (в отличие от писания в христианстве). К этой категории относится Вишну-пурана.

⁹² ШНМ: если с помощью единственного числа можно выразить искомым смысл, нет смысла использовать множественное число. Поэтому использование слова майя во множественном числе противоречит принципу экономии (лагхава).

Таким образом, сознание, приводящим образом обусловленное тем (майей), является Ишварой-очевидцем, и он безначален, поскольку его приводящее ограничение – майя – безначальна.

[Возражение]: По какой причине отбрасывается прямой (мукхья) смысл [слова «майя»]⁹³ и Вы обращаетесь к переносному значению⁹⁴?

[Ответ]: Лишь в некоторых Шрути и Смрити [слово «майя»] используется во множественном числе, характер единства того [майи] удостоверяется единственным числом, использованным в [большинстве Шрути и Смрити]. Автор приводит в пример речение «*Познай...*» и т. д.

[Вопрос]: А если предположить, что единственное число используется (в данном речении) как относящееся к роду (джати)⁹⁵?

[Ответ]: Чтобы опровергнуть данное опасение и показать, что слово в единственном числе используется правильно (т. е. относится к одному объекту), автор цитирует речение Шрути: «*Нерожденная...*» и т. д. «*Нерожденная*» значит лишённая рождения, не имеющая начала, «*единственная*» – лишённая подобной себе другой пракрити; «*красная, белая и черная*», то есть состоящая из раджаса, саттвы и тамаса, «*множественное потомство, подобное себе*» – имеющее внутреннюю природу трех гун, «*порождающая*»; «*один*» (эка) «*нерожденный джива*» «*наслаждающийся*», т. е. испытывающий удовольствие⁹⁶, «*возлежит*» т. е. отождествляется с тем и с другим; оставивший ее после того, как испытал наслаждение, т. е. обрел тождество с тем (Брахманом); «*нерожденный другой*» – это Ишвара⁹⁷ – в этом смысл речения.

⁹³ ШНМ: прямой смысл не подходит, поскольку он вступает в противоречие с другими речениями Шрути и Смрити, в которых майя соотносится с единственным числом. Чтобы разрешить это противоречие, автор обращается к переносному смыслу слова «майя» – шакти или гуны, присущие майе.

⁹⁴ ШНМ: Оппонент интересуется, на каком основании автор текста отказывается от прямого смысла и обращается к переносному. Прямое значение слова «майя» – это сама майя, переносным же значением считается значение – множественные шакти или значение – три гуны. Возражение основано на том, что при анализе высказывания в первую очередь используется прямой смысл, если не удастся понять его на основе прямого смысла, лишь в этом случае прибегают к иносказанию.

⁹⁵ ШНМ: то есть единственное число обозначает класс однородных объектов.

⁹⁶ В оригинале sevamāna. Другое значение «прислуживающий», «поклоняющийся» и т. п.

⁹⁷ ШНМ: Автор комментария вслед за автором текста считает, что второй, осво-

[Вопрос]: Ввиду того, что намерение Шрути трудно установить⁹⁸, каким образом Вы узнали, что единственность майи установлена в соответствии с намерением Шрути?

[Ответ]: Предвосхищая подобный вопрос, автор цитирует из «Парашара»⁹⁹ -смрити», ведь Смрити имеют авторитетного создателя, имеющего намерение [разъяснить Шрути]: «*На чем, войдя в свое сердце...*»¹⁰⁰.

«*На чем*», то есть, на высшем Атмане, «*войдя в сердце*», т. е. претерпев модификацию (внутреннего органа), которая соответствует вхождению высшего Атмана в сердце, йогин пересекает авидью, этому (атману), имеющему форму знания, «*неизмеряемому*», т. е. не познаваемому инструментами достоверного познания¹⁰¹, не являющемуся объектом сознания, определяемого модификациями (внутреннего органа)¹⁰², поклон! Неведение (авидья) определяется как «*широко простирающееся*», что значит развивающееся посредством распространения, всепроникающее.

[Возражение]: Даже при прекращении того (авидьи), ввиду остаточности майи, которая содержит в себе бесцельность всего, устремление к прекращению (нивритти) не бесцельно. Ожидая (такое возражение), автор говорит: «*майя...*»¹⁰³.

божденный Атман, это Ишвара. Однако это не может быть Ишвара, поскольку освобожденный Атман – это Высший Атман. Ишвара же продолжает оставаться в пределах майи.

⁹⁸ ШНМ: Шрути не имеет автора (апаурушея), поэтому невозможно говорить о намерении, поскольку намерение может быть только у субъекта.

⁹⁹ Парашара – один из легендарных ведийских риши (провидцев), сын Шакти Махариши, внук Васиштхи, а также отец Вясы – легендарного автора эпоса Махабхарата. Ему приписывается свод законов, предназначенных для каллиуги, железного века, а также «Вишну-пурана».

¹⁰⁰ Автор комментария атрибуирует цитату иначе, чем другие комментаторы, ссылающиеся на «Вишну-пурану». Парашара считается автором обоих этих текстов, поэтому, возможно, произошла контаминация.

¹⁰¹ Санскр. *амеуа*, от корня *mā* – мерить. Слово «прамана», инструмент достоверного познания, тоже происходит от этого корня. Познание метафорически представлено как измерение, праманы – инструменты измерения, соразмерные своему предмету.

¹⁰² В тексте *vṛtīvacchinnacaitanyaḡosaḡāya*, ШНМ считает, что здесь ошибка, вместо *ḡosaḡāya aḡosaḡāya* – лишнее объекта. Согласно адвайте, субъект не может быть собственным объектом.

¹⁰³ Вопрос о разнице между майей и авидьей, вселенской иллюзией и неведением.

[Ответ]: Смысл состоит в следующем: несмотря на то, что [майя и авидья] различаются в том, что [майя] не обладает свойством омрачать свой собственный субстрат [Ишвару¹⁰⁴], в то время как [авидья] обладает свойством омрачать [свой субстрат – дживу], в действительности, они неразличимы¹⁰⁵.

[Возражение]: Хотя в Смрити используется единственное число, слово «один» может пониматься не только в прямом смысле, но и как обозначение класса. Учитывая, что (Смрити) обладают свойством совершенной речи (сувачанатва), каким образом можно обосновать/удостоверить единственность того (майи)?

[Ответ]: Предвосхищая подобный вопрос, автор говорит: «*обусловлено принципом экономии*». Слово «и т. п.» включает другие высказывания из Шрути и Смрити, например: «Пребывающие в глубине незнания...»¹⁰⁶ (Катха уп. 1.2.5), «Моя майя трудноодолима...» (Бхагавадгита 7.14). Автор подводит итог дискуссии: «*Таким образом ...*». Подобно тому, как ввиду единственности майи, состоящей из привходящих ограничений, это (Ишвара) тоже единственно, ввиду безначальности того (майи), он (Ишвара) тоже безначален. И это сознание (составляющее природу Ишвары) тоже безначально – это тоже подразумевается.

Сознание, ограниченное майей, – [это] Парамешвара, или Высший Ишвара; когда майя выступает в качестве спецификации (вишешана), [это] состояние Ишвары (ишварата), когда в качестве привходящего ограничения (упадхи) – [это] состояние Ишвары-очевидца (ишвара-сакшитва). Такова разница между состоянием Ишвары и состоянием Ишвары-очевидца, а не между Ишварой и сознанием-очевидцем, наделенным атрибутами.

И хотя этот Парамешвара единственен, ввиду различий между гунами саттвой, раджасом и тамасом, укорененными в майе, он об-

¹⁰⁴ ШНМ: Ишвара, будучи всезнающим, никогда не омрачен майей: хотя майя и является его упадхи, она не может ввести его в заблуждение, в то время как авидья вводит в заблуждение своего носителя – дживу (индивидуальное сознание), для которого она является упадхи. Это различие существует на практическом уровне. Майя – это неведение в целом как таковое, авидья же – его часть, индивидуальное неведение.

¹⁰⁵ Поскольку авидья является частью майи, они не могут отличаться в абсолютном смысле.

¹⁰⁶ Здесь слово «авидья» используется в единственном числе.

ретает способность быть описанным такими словами, как Брахма, Вишну, Махешвара, или Великий Ишвара¹⁰⁷.

Ввиду того, что знание Ишвары-очевидца зависит от знания Ишвары, автор говорит: «*Сознание, ограниченное майей...*» и т. д. И в случае упомянутого первым (дживы-очевидца) и в случае обсуждаемого здесь (Ишвары-очевидца) свойство майи выступать как спецификация или как привходящее ограничение составляет разницу между, соответственно, свойством быть Ишварой и свойством быть Ишварой-очевидцем. В этой связи автор говорит: «*когда майя выступает...*» Как не будет разницы между поваром и учителем [когда эти функции выполняет один и тот же человек¹⁰⁸]. Подобно тому, как не существует разницы между свойством быть поваром и свойством быть учителем, [в той мере, в которой они принадлежат одному и тому же человеку], тем не менее, Ишвара и Ишвара-очевидец различаются, как (сами) свойство быть поваром и свойство быть учителем, это же касается свойств быть Ишварой и быть очевидцем.

[Вопрос]: Подобно тому, как в силу единственности майи Ишвара-очевидец тоже единственен, то (Ишвара), что этим (майей) ограничено, тоже неизбежно должно быть единственным. Каким образом возможны различные его формы – Брахма и т. д.? Аналогично, учитывая укорененность различия спецификаций этого (майя) в том, что не имеет различий, и поскольку в силу соответствия единства обусловленного этим только тому, что обуславливает, каким образом, ограниченное посредством привходящего ограничения той [майи] в форме единства, может быть неединным?

Предвосхищая [такой вопрос, автор говорит]: Подобно тому, как, имея намерение провести различие между привходящими ограничениями, в форме гун, составляющими майю, [автор] указывает на его (сознания) множественность, подобно этому [автор] говорит о различии в отношении Ишвары, обусловленного гунами майи, а не о реальности¹⁰⁹. Имея это в виду, автор говорит: «*И хотя этот ...*».

¹⁰⁷ Согласно традиции, три гуны коррелируют с тремя состояниями: раджа – творение мира (воплощение бога Брахмы), саттва – поддержание в равновесном состоянии (бог Вишну) и тамас – разрушение (бог Шива или Махешвара).

¹⁰⁸ Человек один и тот же, разница между его свойствами: быть поваром или быть учителем. Подобным образом, сознание едино, разница касается различия его свойств: быть Ишварой или Ишварой-свидетелем.

¹⁰⁹ Поскольку реальность сознания носит характер абсолютного единства и единственна.

Под словом «привходящие ограничения» должна подразумеваться спецификация¹¹⁰. Сознание Ишвары, обусловленное майей, в которой преобладает гуна саттва, обозначается именами Защитник (Палайитри), Вишну, Нараяна и т. п. Сознание Ишвары обусловленное майей, в которой преобладает гуна раджас, получает обозначения Творец, Брахма, Видхатра и т. п. Сознание Ишвары обусловленное майей, в которой преобладает гуна тамас, получает обозначения Разрушитель, Махешвара, Рудра и др. «Далее, та его часть, [о, ученики,] которая тамас, поистине, есть Рудра; та его часть [о, ученики,] которая раджас, поистине, есть Брахма, та его часть, [о, ученики,] которая саттва, поистине, есть Вишну». Цитата из Майтрея упанишады¹¹¹. То, что надлежит почитать, это лишь майя, обусловленная тремя гунами, принимающая формы Вишну, Махеша, Ганеша, Динеша (бог Солнца), Дурги, не следует почитать только исключительно одну форму майи, обусловленную той или иной гуной прадханы (синоним пракрити). Его (Ишвару)¹¹², обладающего таким могуществом, которое не знает препятствий, следует познать.

[Оппонент]: **Можно возразить: учитывая, что Ишвара-очевидец безначален, как объяснить, что у Махешвары перед творением (мира) возникло желание, не имеющее прецедента, новое, выраженное в [речении] «Затем он подумал, пусть я стану многим» (Чхандогья упанишада 6.2.3) и ему подобных?**¹¹³

Ответ. Это [далее] объясняется. Подобно тому, как у внутреннего органа, являющегося привходящим ограничением дживы, возникают различные модификации в зависимости от познавательного контакта между чувственными способностями, объектами и др. причинами, так же в майе, являющейся привходящим ограничением Парамешвары, ввиду необходимости творения, вызванной силой кармы живых существ, возникают разные модификации: «теперь это все должно быть создано», «теперь это все следует сохранить»,

¹¹⁰ ШНМ: согласно определению, если майя составляет упадхи, то должно говорить Вишну-сакшин, Брахма-сакшин, Махешвара-сакшин, а не просто Вишну, Брахма, Махешвара. Последнее соответствует майе, играющей роль спецификации.

¹¹¹ В действительности это цитата из Майтри, или Майтраяна, упанишады 5.2.

¹¹² В данном случае Ишвара – синоним майи.

¹¹³ Желание Ишвары творить, таким образом, имело свое начало, что противоречит его безначальности.

«теперь это все следует разрушить»¹¹⁴. И поскольку эти модификации (создать, поддержать, разрушить мир) имеют начало, сознание, отраженное в них, тоже описывается как имеющее начало.

[Вопрос]: Желание Ишвары-очевидца, описанное как возникающее в определенное время перед началом творением (мира), противоречит его безначальности. Учитывая наличие начала у того (желания) безначальность Ишвары, обладающего этим желанием, опровергается. С намерением выразить это сомнение автор говорит: *«Можно возразить»*.

[Ответ]: Подобно тому, как модификация внутреннего органа, проявляющая [свой объект], обладает свойством иметь начало, знание, имеющее форму дживы-очевидца, отраженное в том (Высшем начале), тоже обладает свойством иметь начало, аналогичным образом желание и другие модификаций майи, проявляющие [свои объекты], тоже имеют начало, так же и наличие начала у желания и т. п., свойственного сознанию Ишвары-очевидца, отраженного в том (Высшем начале), и имеющего собственную форму знания, не противоречит их (Ишвары-очевидца и Высшего начала) безначальности. С целью выразить это, автор говорит: *«Это [далее] объясняется»*.

Таким образом, на основании двух видов сознания – очевидца (дживы-очевидца и Ишвары-очевидца) выделяется два вида перцептивного знания (пратьякша-джняна). Способность же быть восприятием (пратьякшата) описана как состоящая из познаваемого объекта (джнея) и познания (джняпти).

Ввиду того, что обе разновидности сознания-очевидца были объяснены как следующие той или иной модификации того (Высшего начала), установлено также два вида перцептивного знания. Чтобы удостовериться это, автор говорит: *«Таким образом»*. Ввиду того, что было описано два вида очевидца (джива-очевидца и Ишвара-очевидца), деление восприятия на порожденное дживой-очевидцем и Ишварой-очевидцем, устанавливается как два вида перцептивного знания. Однако [деление перцептивного знания на порожденное

¹¹⁴ Здесь модификация (вритти) является внутренним состоянием – желанием, свойственным Вишну, сотворить мир, выраженным в высказывании «теперь это все должно быть создано»), желание поддержать мир, свойственное Брахме, выраженным в высказывании «теперь это все следует сохранить» и желание разрушить мир, свойственное Шиве, выраженным в высказывании «теперь это все следует разрушить».

дживы-очевидца и порожденное Ишвары-очевидца] неприятно уму (неправильно), поскольку оно вступает в противоречие с тем, что будет далее сказано в книге: «только свойство быть познанием есть свойство быть восприятием, состоящим в познании»¹¹⁵. Чтобы объяснить некоторые различия между ними (сознанием и восприятием) автор повторяет то, [что уже было сказано]: «свойство быть восприятием».

Из них (характера воспринимаемости познаваемого объекта и характера воспринимаемости самого познания, подлежащих определению), общее определение (саманья лакшана) воспринимаемости (прастьякшатва) самого познания состоит в том, что оно является только сознанием (читтвам эва), поскольку даже в примере: «холм огненен» и ему подобных, речь идет о воспринимаемости (прастьякшатва), поскольку сознание, обусловленное ментальной модификацией в форме огня и т. п., освещает себя самое¹¹⁶. Что же касается воспринимаемости части, составляющей объект того (познания), то это было объяснено ранее¹¹⁷. Это (определение) не содержит ошибки

¹¹⁵ Иными словами, сознание есть способность воспринимать, сознание и восприятие нераздельны.

¹¹⁶ «Холм огненен» – это словесная форма является выводом из: 1) тезиса: холм задымлен (над горой дым), 2) основания: там где дым, там и огонь – принцип сопутствия или проникновения (вьяпти), 3) примера (положительного сопутствия: «как в кухонном очаге», отрицающего сопутствие – как в озере, т. е. нет огня, нет и дыма), 4) усмотрения: на горе дым. Эта разновидность познания считается в индийской эпистемологии отличной от восприятия, поскольку объект вывода – огонь – непосредственно не воспринимается. Данный логический вывод можно рассмотреть с двух точек зрения: с точки зрения объекта, или содержания высказывания, и с точки зрения самого познания. Если рассматривать вывод с точки зрения самого процесса познания, то познание огня включается в него, поскольку при нем происходит процесс непосредственного постижения сознанием его собственного присутствия. Хотя объект, т. е. огонь не воспринимается, тем не менее, он познается, благодаря этому сознание манифестирует, проявляет свою природу. Воспринимается ли непосредственно ограничивающий фактор – объект (огонь), в форму которого модифицируется внутренний орган, или нет, – это не влияет на проявление фундаментальной природы сознания.

¹¹⁷ В фрагменте ВП 17, где оппонент ставит вопрос о критерии свойства быть восприятием, или воспринимаемости (прастьякшатва), согласно положениям веданты, пропонент предлагает различать свойство воспринимаемости в отношении знания и в отношении объекта. На стр. 27 автор текста отвечает на вопрос относительно воспринимаемости в отношении объекта: «Воспринимаемость горшка и т. п. объектов состоит в неотделимости от субъекта позна-

слишком расширительного толкования, хотя относится и к ошибочному восприятию, ибо ошибочное восприятие тоже должно быть включено в определение того (восприятия), которое подразумевается как общее и для достоверного и для ошибочного познания. Если требуется дать определение только достоверному восприятию, то к данному выше определению¹¹⁸ следует добавить «неопровергаемость» [другим актом восприятия] как характеристику объекта. Ведь у таких ошибочных восприятий как серебро в раковине есть объект – феноменальный (пратибхасика)¹¹⁹ блеск как у серебра и т. п., но поскольку их объекты опровергаются в течение сансарного¹²⁰ существования¹²¹, упомянутое выше определение их не касается, поэтому логической ошибки слишком расширительного толкования в нем нет.

«Из них», т. е. из познаваемого (джнея) и воспринимаемости познания (джняпти). Опасаясь обвинения в слишком расширительном толковании (определения восприятия) в отношении выводимого знания и т. п., автор говорит, что эта ошибка не имеет места, поскольку подлежащее определению сознание, ограниченное модификациями в той или иной форме, обладает характером восприятия в отношении самого себя, являясь познанием всех вещей. Цитата из Брихадараньяка упанишады 3.4.1. «То, что воспринимается непосредственно, незаочно есть Брахма», в этом и т. п. речениях Шрути свойство быть восприятием понимается только как свойство быть сознанием, поскольку все знание имеет природу восприятия, у знания, имеющего природу

ния». 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 (их) тождество; оно означает, что объект не имеет существования, независимого от субъекта» (ВП 27–28).

¹¹⁸ То есть к определению объекта (ВП 27).

¹¹⁹ Это феноменальный (пратибхасика) уровень реальности – объекты существуют, пока переживаются. Здесь блеск раковины существует, пока мы его наблюдаем.

¹²⁰ ШНМ *saṃsāra-kāli* – в течение этой жизни, др. толкование в ходе феноменального существования.

¹²¹ В случае таких перцептивных ошибок, как змея в веревке, или серебро в раковине, приближение к объекту или лучшее их освещение способствуют возникновению последующего акта познания, который легко устранит эти ошибки. В индийской логике опровергаемость одного акта познания с помощью другого акта познания называется бадхитва, (ср. с фальсификацией в соврем. логике).

сознания, происходит самоосвещение в отношении части его собственной природы.

[Вопрос]: [Если выводное знание носит перцептивный характер] почему в отношении выводного знания в разговорной практике не используется [характеристика] «восприимчивость» (пратьякшатва)?

[Ответ]: Поскольку отсутствует критерий, упомянутый ранее, восприимчивость описана как соответствующая часть того или иного объекта (содержания). Имея это в виду, (автор) говорит: «*Что же касается восприимчивости...*» и т. д.

[Возражение]: В случае познания серебра в раковине и т. п., у объекта, пригодного для познания, у которого нет существования, дополнительного к существованию сознания субъекта, приводяще ограниченного собственной объектной сферой, будет слишком расширительное толкование. Учитывая такое возможное опасение, автор говорит: «*Это (определение) не содержит ...*» и т. д.

В контексте описания восприятия как инструмента достоверного познания дается общее определение восприятия, включающее как достоверное, так и ошибочное восприятие, подумав о том, что это неубедительно, автор говорит: «*Если...*» и т. п. *Достоверному восприятию*, т. е. подлинному восприятию познаваемого объекта.

[Вопрос]: Что имеется в виду под «неопровергаемостью»: неопровергаемость высшим уровнем реальности (парамартхика)? Или неопровергаемость просто бытием, или эмпирическим уровнем?

[Ответ (оппонента)]: Первое неверно, поскольку в этом случае определение не будет применимо к восприятию горшка и т. п. (обычному восприятию)¹²². Второе тоже, поскольку оно будет относиться и к познанию серебра в раковине, что составит случай слишком расширительного толкования, поскольку остается в том же состоянии. Предполагая, что под этим (оппонент) хотел выразить неопровергаемость этого (восприятия) в течение десяти эмпирических жизней, автор говорит: «*...Ведь у таких ошибочных восприятий как серебро в раковине...*» и т. п. *Ошибочное восприятие*, т. е. ошибочное знание. Свойство быть феноменальным (пратибхасикатва)¹²³ – это та модификация, которая обладает свойством продолжаться, пока она позна-

¹²² Все обыденное восприятие множественности и изменчивости преодолевается на уровне высшей реальности.

¹²³ Свойство мнимости (пратибхасика) – это то, что существует, пока переживается как таковое в опыте, в отличие от вьявахарика – эмпирического опыта, в котором вещи существуют и до опыта и после него.

ется, неопикуемая ни как существование, ни как несуществование. И таким образом, тогда возникает серебро и т. п., неопределенное (в отношении существования или несуществования) в силу опровергаемости знанием раковины, т. е. бытие объектом знания того (серебра) опровергается познанием ее (раковины).

Перевод с санскрита и примечания В.Г. Лысенко

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Dharmarājādharīndra. Vedāntaparibhāṣā. Arthadīpikā-ṭīkā-vibhūṣitā. Tryambakama Śāstri's Saṭippanāsapadita. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series, 1968.

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

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

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

Dharmarāja Adhvarindra. “Vedānta-paribhāṣā” with the Commentary “Arthadīpikā-ṭīkā-vibhūṣitā” of Dhanapatisūri

REFERENCES

Dharmarājādharīndra. Vedāntaparibhāṣā. Arthadīpikā-ṭīkā-vibhūṣitā. Tryambakama Śāstri's Saṭippanāsapadita. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series, 1968.

Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarindra, ed. with English transl. by S. Suryanarayana Sastri. Madras: Adyar Library, 1942; 2nd ed. 1971.

Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarindra with commentary Paribhāshaprakāshika, ed. with transl. and annotation by S. Madhavananda. Howrah: Howrah: Belur Math (Ramakrishna Math), 1942; 4th ed. 1963.

Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Lewisburg: Associated University Press, 1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.