

## Понятия внутреннего и внешнего в онтологии Утпаладевы

**Бандурин М.А.,**

к. и. н., независимый исследователь, Иваново

[mb.ivsu@gmail.com](mailto:mb.ivsu@gmail.com)

**Аннотация:** Проблемное исследование посвящено прояснению смысла понятий внутреннего и внешнего в онтологии Утпаладевы, представляющей собой рациональное выражение кашмирского шиваизма, и их роли в её систематизации с попутным опровержением основного и двух дополнительных аргументов в пользу её идеализма. Первые его разделы посвящены анализу того, что Утпаладева понимает под невозможностью для объекта существовать независимо от сознания, т. е. понятию внутреннего. Это потребовало подробного рассмотрения первых девяти куплетов пятой главы первого раздела его основного произведения. Там же сформулированы главные аргументы против его так называемого идеализма и предложена интерпретация самой онтологии Утпаладевы в качестве опровержения идеализма. Последующие разделы сосредоточены на анализе понятия внешнего и более не следуют структуре «Ишвара-пратьябхиджня-карики». Они посвящены исследованию необходимых условий, смысла и цели появления у объектов внешнего статуса. В них же опровергается дополнительный аргумент в пользу идеализма Утпаладевы, основанный на ошибочном понимании его интерпретации понятия викальпы. Заключительные разделы посвящены тому, как понятия внутреннего и внешнего определяют онтологию ограниченного субъекта и «сотериологию» пратьябхиджни. Кроме того, в них опровергнут второй дополнительный аргумент в пользу идеализма этой доктрины и обращено внимание на общие заблуждения, на которых зиждутся попытки подобных аргументов, а именно на стремление, с одной стороны, приписать ограниченному субъекту способность самостоятельно познавать, и с другой — отрицать для универсального субъекта возможность затрагиваться внешними объектами. Чтобы лишить их почвы, предложена интерпретация ложного эго в пратьябхиджне не просто в качестве кажимости, а в качестве кажимости кажимости. Сделан общий вывод о том, что рассматриваемая доктрина представляет собой единственную в мировой философии удачную попытку замкнуть причинность в пределах сознания.

**Ключевые слова:** индийская философия, пратьябхиджня, Утпаладева, сознание, субъект, объект, внутреннее, внешнее, причинность, викальпа.

*«Я» ограниченного субъекта в повседневной жизни  
не рассматривается в качестве  
субъекта универсального, Ишвары и т. д.  
вследствие онтологического неведения, и настоящая  
доктрина призвана исправить эту ситуацию  
путём выявления присущих Ишваре способностей.*

**Утпаладева. Ишвара-пратьябхиджня-карика**

*Поклонение Шанкаре заключается в слиянии с его  
трансцендентным универсуму бытием  
вследствие опровержения иллюзии мнимой независимости  
ограниченных субъектов, самим же Шанкарой и созданной.*

**Кшемараджа. Спанда-нирняя**

*Те или иные результаты могут быть следствиями  
активности Парамешвары или хороших и плохих  
поступков ограниченных субъектов  
в силу приписываемой им тем же Парамешварой кармы,  
но в любом случае являются проявлениями  
абсолютной независимости Парамешвары.*

**Абхинавагупта. Малини-виджая-варттика**

В ходе нашего исследования эпистемологических импликаций доктрины пратьябхиджня<sup>1</sup>, представляющей собой рациональное выражение кашмирского шиваизма, мы были вынуждены себя искусственно ограничивать в части анализа основных положений её онтологии, поскольку избранный нами подход был преимущественно эпистемологическим. Между тем такие моменты, как тождество универсального и ограниченного субъектов, сознательный статус последнего, опровержение ложного эго и, в частности, утверждения, приведённые в эпиграфах выше, невозможно полностью понять без обращения к базовым онтологическим понятиям рассматриваемой доктрины. Поэтому наше их предыдущее рассмотрение не могло не оставить ряд нерешённых вопросов. Настоящее исследование призвано восполнить этот пробел путём обращения к анализу базовых онтологических понятий доктрины пратьябхиджня, среди которых в первую очередь следует выделить введённое Утпаладевой различие внутреннего и внешнего, и поэтому прерывает цикл наших эпистемологических работ вследствие перехода на сугубо онтологический язык — впрочем, в полной мере опираясь на их результаты.

---

<sup>1</sup> Бандурин М. А. Эпистемологические импликации доктрины пратьябхиджня // Vox. Философский журнал. 2023. № 42. С. 139–184.

Однако поскольку понятия внутреннего и внешнего составляют саму основу онтологии Утпаладевы, мы рискуем всё свести к пересказу и анализу большей части его «Ишвара-пратьябхиджня-карики», не говоря уже о комментариях к ней и других связанных с ней трактатов. Чтобы избежать этого, мы будем придерживаться проблемного подхода. Другими словами, мы будем подробно останавливаться только на тех вопросах, которые кажутся нам недостаточно освещёнными или ошибочно интерпретированными в современных исследованиях, без жёсткого следования структуре самой карики. Таким образом, целью настоящего исследования является анализ понятий внутреннего и внешнего в онтологии Утпаладевы и его значения для формулировки «сотериологии» пратьябхиджни с учётом выявленных ранее эпистемологических импликаций этой доктрины. Соответственно, основная его часть будет посвящена разбору этих понятий, а затем мы вернёмся к вопросам, затронутым в онтологическом разделе нашего предыдущего исследования, чтобы более полно их осветить на основе всех имеющихся результатов. Кроме того, нашей попутной задачей будет опровержение распространённого воззрения, что доктрина пратьябхиджня якобы представляет собой идеализм, на основе критического анализа основного и двух дополнительных аргументов в его пользу. Более того, нашей задачей-максимум будет попытка интерпретации некоторых фрагментов карики в качестве опровержения идеализма. Сначала, однако, следует сказать пару слов о значимости понятий внутреннего и внешнего в рассматриваемой онтологии.

### **I. Значимость понятий внутреннего и внешнего для онтологии Утпаладевы**

Пратьябхиджня представляет собой онтологическую и «сотериологическую» доктрину недвойственного тантрического шиваизма, основной целью которой является обеспечить самоузнавание универсального субъекта в субъекте ограниченном путём онтологического объяснения повседневной практической жизни последнего в качестве перманентного и актуального проявления различных способностей (шакти) первого, предполагающее опровержение ложного эго. Согласно ей, единственной реальностью является тождественный сознанию абсолютно независимый, всемогущий, всезнающий, вечный и вездесущий универсальный субъект, становящийся универсумом множества субъектов и объектов, оставаясь при этом самим собой, и дополнительно совершающий ложное самосокрытие в форме ограниченного субъекта, которое и вызывает потребность в узнавании себя в нём. Подобная онтология предполагает, что ограниченный субъект является, во-первых, несуществующим, во-вторых, изначально и актуально тождественным субъекту универсальному, в-третьих, своего рода сознательным объектом как следствие своей партикуляризации, в-четвёртых, тождественным майя-шакти (*māyā śakti*) универсального субъекта и, в-пятых, одновременно универсалией и коллективной сущностью, распадающейся на бесчисленное множество конкретных индивидов, в качестве каковой он в первую очередь и интересует философов пратьябхиджни.

Однако помимо опоры на агамы и ряд эпистемологических импликаций, её формулировка была бы невозможна без выработки определённых технических терминов, и здесь ключевую роль сыграл именно Утпаладева, по праву считающийся основным философом доктрины пратьябхиджня. Так, американский востоковед Дж. Немец, отметив, что в доктрине его учителя Сомананды отсутствуют сама оппозиция внутреннего

и внешнего<sup>2</sup>, пришёл к выводу, что та представляет собой пантеистический монизм, в отличие от более формализованной онтологии Утпаладевы, представляющей собой монизм панентеистический<sup>3</sup>. Тем не менее найти строгие термины для описания отличий двух этих доктрин очень трудно, поскольку обе подчёркивают, что Шива и имманентен, и трансцендентен тождественному ему универсуму<sup>4</sup>, что можно было бы назвать недвойственным квазипанентеизмом: «квази-» — потому что объекты отделяются в нём от своего источника лишь иллюзорно и по воле самого источника. Соответственно, Утпаладева пытается подчеркнуть этот иллюзорный аспект<sup>5</sup>, а Сомананда, наоборот, сгладить. Впрочем, это лишь попытки охарактеризовать рассматриваемую доктрину в терминах западной философии, которые в целом не особо важны.

Главное, на что следует обратить внимание, это то, что Утпаладева придал общефилософским терминам «внутреннее» и «внешнее» такое техническое значение, в соответствии с которым остальные термины этой доктрины, не важно, вновь введённые или заимствованные, фактически оказались либо сведёнными к этой оппозиции, либо предполагающими её по смыслу. Соответственно, можно говорить о том, что эти понятия сыграли ключевую роль в формализации онтологии пратьябхиджни и, более того, позволили ей стать своего рода цементом, связующим различные доктрины кашмирского шиваизма, что в наиболее полной форме выразилось в синтезе, осуществлённом Абхинавагуптой под титулом «трика». При этом интересны и контекст, и форма, в которых Утпаладева вводит эти понятия. Несмотря на то что он их фактически употребляет в первых главах карики, полноценное их объяснение начинается лишь с первого куплета пятой главы первого её раздела, причём оба понятия в нём вводятся одновременно. Он звучит следующим образом: «Объекты прямого восприятия могут казаться внешними лишь постольку, поскольку пребывают внутри» [ІРК I 5.1].

Столь прямолинейная формулировка вызывает прямо-таки десятки вопросов. На первый взгляд она выглядит как утверждение, что чёрное кажется чёрным лишь постольку, поскольку оно белое, — и слово «казаться» здесь не слишком помогает. И потом, внутреннее здесь названо внешним или внешнее внутренним? Общий контекст этого куплета тоже ясности не добавляет. Он начинает новую главу, в которой должно рассматриваться прямое восприятие. В предыдущих двух главах Утпаладева сначала выдвинул тезис о самозамкнутости и радикальной необъективируемости познавательных актов, а затем обосновал необходимость их объединения со стороны универсального субъекта ввиду невозможности объяснить функционирование памяти иным способом. Далее должно последовать обещанное объяснение прямого восприятия, и можно было бы ожидать, что

---

<sup>2</sup> Более того, сам термин «пратьябхиджня» в ней встречается лишь единожды. См.: Torella R. *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti: Critical Edition and Annotated Translation*. Delhi, 2002. P. XX.

<sup>3</sup> Nemec J. *The Ubiquitous Śiva: Somananda's Śivadr̥ṣṭi and His Tantric Interlocutors*. New York. 2011. Pp. 33–34. Следует понимать, что монизм в обычном смысле этого слова предполагает отличие субъекта от объекта или, по крайней мере, высшего разума от низших, даже если это пантеизм Спинозы, и поэтому его нельзя назвать недвойственностью.

<sup>4</sup> Утверждать, что Сомананда совершенно лишает Шиву трансцендентного статуса, было бы явным перебором.

<sup>5</sup> Поэтому может даже показаться, что он слишком заиклен на приземлённых вещах и идёт в прямо противоположном от заявленной цели направлении.

тема объединения познавательных актов будет продолжена, но вместо этого мы наталкиваемся на рассматриваемый куплет, который, несмотря на то что вроде бы действительно посвящён восприятию, явно смещает акцент в сторону чистой онтологии, которая до этого рассматривалась лишь в близкой связи с эпистемологией. Таким образом, он выглядит как изолированное догматическое утверждение, сравнимое с первым куплетом третьей главы первого раздела карики, но только ещё более трудное для понимания, поскольку там можно оттолкнуться от общеиндийской доктрины сватах пракаша, а здесь мы имеем дело с чем-то совершенно неведомым.

Выход из этого затруднения заключается в том, что слишком жёсткую логическую связь между двумя главами искать и не следует, поскольку новая глава на деле не должна сводиться к ответу на вопрос, как объекты попадают в память. Действительно, поскольку прямое восприятие в норме всегда происходит при участии памяти, запоминание, по большому счёту, сводится к самому восприятию, и, соответственно, важным становится объяснить этот процесс как таковой и возможность параллелизма между двумя способностями. И то, и другое, согласно Утпаладеве, возможно только при условии, что вспоминает, узнаёт и воспринимает нечто не кто иной, как универсальный субъект<sup>6</sup>. Как поясняет Абхинавагупта, поскольку субъект памяти и восприятия один и тот же, а объект памяти, как показал Утпаладева в предыдущей главе карики, не может быть отдельным от универсального субъекта, объект прямого восприятия также не может быть от него отдельным, и, стало быть, отличие между двумя этими формами познания сводится к тому, что они представляют собой разные его способности<sup>7</sup>. Общая логика здесь такова. Утпаладева исходит из того, что к началу пятой главы карики существование универсального субъекта уже должно быть очевидно для читателя: во-первых, потому, что он и не ставит вопрос о его доказательстве, которое считает невозможным, и, во-вторых, потому что он продемонстрировал его необходимость на примере процесса объединения познавательных актов, без которого память не может обойтись. Соответственно, акцент постепенно переносится с объекта на субъект, и теперь необходимо продемонстрировать, как кажущийся внешним объект может быть внутренним универсальному субъекту, или, другими словами, как универсальный субъект воспринимает кажущиеся внешними объекты. Проблема объединения познавательных актов теперь отходит на второй план.

Таким образом, несмотря на эпистемологический фасад, пятая глава карики предлагает погрузиться в сугубо онтологические вопросы. Однако всё это нельзя понимать как общеполитическую дискуссию по поводу возможности существования объекта вне абстрактного субъекта, поскольку отправной точкой здесь является именно существование субъекта универсального, — в противном случае сама постановка вопроса лишилась бы смысла. С другой стороны, пятая глава карики не имеет ничего общего с трансцендентальным идеализмом, поскольку Утпаладева нисколько не сомневается в возможности познания вещей в себе. Наконец, по той же причине, несмотря на обманчивое сходство проблематики, она не имеет отношения ни к послекантовскому элиминативизму, ни к попыткам «вынести за скобки» необходимость познания внешнего мира как такового. Тем не менее эта глава представляет собой очень сложную и «многослойную» дискуссию, и,

<sup>6</sup> То есть универсальный субъект должен объединять не только познавательные акты, но и собственные способности, служа для них субстратом.

<sup>7</sup> IPV ad IPK I 5.1.

чтобы не погрязнуть в частностях, мы рассмотрим её в первую очередь в качестве защиты тезиса о необходимости существования объектов внутри универсального субъекта, а анализ проблем, связанных с внешним характером этих объектов, временно отложим. Другими её важнейшими темами являются каузальность и самообъективация универсального субъекта посредством познавательных актов, которые мы затронем по мере надобности.

## II. Общие аргументы против так называемого идеализма Утпаладевы

Следующий куплет карики призван объяснить предыдущий и звучит так: «Если бы объект не сводился к сознанию, то не воспринимался бы ни в момент восприятия, ни до него; в свою очередь, сознание неотделимо от объекта, поскольку составляет саму его реальность» [ĪPK I 5.2]. Некоторая громоздкость первой его части связана с тем, что Утпаладева здесь сразу начинает новую воображаемую дискуссию с большим количеством оппонентов, которая занимает примерно половину пятой главы карики и которая дошла до нас, в первую очередь, через комментарии Абхинавагупты. Соответственно, рассматриваемый куплет в её контексте служит критикой концепции некой школы буддизма, в которой можно узнать вайбхашику<sup>8</sup>, доктрины основателя школы бхатта-миманса Кумарилы, и возражений прабхакара-мимансы, согласно которым объект, прежде чем быть воспринятым, должен существовать отдельно от сознания. Утпаладева и Абхинавагупта с этим не соглашались и подчёркивают, что в таком случае он оставался бы отдельным от сознания и в момент восприятия, т. е. фактически непознанным, поскольку способа установить «причастность» объекта к сознанию на основе какой бы то ни было каузальности, будь то линейная или взаимная, при таких обстоятельствах не существовало бы, а утверждать, что она обеспечивается простым фактом того, что сознание якобы освещает объекты, как лампа, тоже нельзя<sup>9</sup>. Таким образом, первая часть куплета представляет собой эпистемологическое утверждение невозможности познания объекта вне сознания, а вторая поясняет, что поскольку восприятие фактически происходит, дело тут не просто в эпистемологии, а в самом несуществовании объекта вне сознания.

Уже два рассмотренных нами куплета дают исследователям повод характеризовать доктрину пратьябхиджня в качестве идеализма. Более того, в этом вопросе царит довольно прочный консенсус. Так, лишь один из шести переводчиков карики или комментариев к ней на европейские языки, включая индийские, выдвинул тезис о реализме этой школы, но даже он особой активности в деле его защиты не проявил и при этом явно злоупотреблял западной терминологией<sup>10</sup>. Остальные же либо буквально, либо метафорически называют онтологию Утпаладевы идеализмом. Среди переводчиков других трактатов рассматриваемой доктрины, не говоря уже об исследователях кашмирского шиваизма в целом, тоже трудно найти того, кто явно протестовал бы против подобной характеристики. В качестве исключения

---

<sup>8</sup> Это может быть вайбхашика, саутрантика или какая-то другая школа буддизма, но точно не виджнянавада. См.: Ratié I. *Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhiññā*. Leiden and Boston, 2011. P. 318.

<sup>9</sup> ĪPV ad ĪPK I 5.2.

<sup>10</sup> См.: Kaw R. K. *The Doctrine of Recognition: A Study of Its Origin and Development and Place in Indian and Western Systems of Philosophy*. Hoshiarpur, 1967. Pp. 358–359.

вспоминается в первую очередь Дж. Сингх<sup>11</sup>, но и он не стал развивать эту тему. Всё это вынуждает нас взять на себя неблагоприятное бремя доказательства, что Утпаладева не верблюд, т. е. не идеалист, а защитник, пусть и специфической, но реалистической онтологии — тем более что в нашем предыдущем исследовании мы показали, что его доктрина в любом случае представляет собой эпистемологический реализм<sup>12</sup>. Для этого нам предстоит как минимум опровергнуть один основной и два дополнительных аргумента в пользу этого так называемого идеализма и как максимум дополнительно интерпретировать некоторые фрагменты карики в качестве опровержения идеализма.

Начать, однако, следует с самых общих соображений, не требующих дальнейшего погружения в её текст. Сразу отметём несколько разновидностей идеализма, которыми она не может быть в принципе. Это платоновский идеализм, трансцендентальный идеализм и послекантовский идеализм. Если не считать попытки некоторых показать близость доктрины пратьябхиджня философии Гегеля, в этом никто и не сомневается. Поэтому остаётся один вариант — идеализм берклиевского типа, который Кант называл догматическим. Он предполагает три основных момента: тезис о том, что существовать — значит быть воспринимаемым (*esse est percipi*), утверждение о том, что объекты не существуют вне сознания, и положение о том, что объекты состоят из ментальной субстанции. В последовательном идеализме подобного рода эти моменты неотделимы друг от друга.

Каковы же общие аргументы в пользу того, что, несмотря на сходство формулировок, доктрина Утпаладевы не является таким идеализмом? Первое, на что следует обратить внимание, это то, что он предполагает, во-первых, дуализм умопостигаемого и чувственного, и во-вторых — по крайней мере в качестве объекта критики, — основанный на нём картезианский дуализм. Но даже первый, не говоря уже о втором, не характерен для классической индийской философии. Её общую направленность можно сформулировать следующим образом: она исходит из допущения воспринимаемого сверхчувственного, которое не сводится к сфере умопостигаемого. Что же касается чувственного, тот тут следует вспомнить, с чего начинает Платон. Он исходит из того, что и чувственное, и умопостигаемое являются пропозициональным мнением и знанием соответственно. То, что чувственное в западной философии изначально понимается в качестве пропозиционального, а впоследствии даже начало пониматься в качестве дискурсивного, всегда нужно иметь в виду — недаром Гегель в конце концов объявил, что оно представляет собой вовсе не нечто конкретное, а, наоборот, абстрактное. Со своей стороны, индийские философы могли бы согласиться с ним в том отношении, что чувственное, оторванное от сверхчувственного, действительно было бы абстрактным, но протестовали бы против того, чтобы называть умопостигаемое конкретным. Всё потому, что сверхчувственное для них конкретно, умопостигаемое абстрактно, а т. н. чувственное, оторванное от конкретного, ничем не отличается от абстрактного умопостигаемого. Правда, внутри этого общего консенсуса<sup>13</sup> возник серьёзный раскол: буддисты в конечном итоге пришли к тому, что сверхчувственное должно быть исключительно непропозициональным, и вербально опосредованное знание не может считаться прямым, а брахманисты, тантристы и джайнисты, наоборот, настаивали

<sup>11</sup> Pratyabhiññāḥdayam: The Secret of Self-Recognition / Translated by Jaideva Singh. Delhi, 2006. P. 6.

<sup>12</sup> Бандурин М.А. Эпистемологические импликации... С. 161–165.

<sup>13</sup> В который не входили лишь материалисты, отрицавшие сверхчувственное вообще.

либо на том, что в его познании должна быть пропозициональная стадия, либо на том, что оно полностью пропозиционально<sup>14</sup>. Далее внутри этой большой группы, исключаящей буддизм, возникли две доктрины: согласно первой, универсалии доступны прямому познанию и воспринимаемы, согласно второй, универсалии, хотя и доступны прямому познанию, не могут быть восприняты. Или, по-другому, согласно первой, универсалии доступны и непосредственному, и вербально опосредованному прямому восприятию, а согласно второй, — только непосредственному. Наиболее известным сторонником первой доктрины был Кумарила, наиболее известным защитником второй — школа ньяя-вайшешика.

Справедливости ради отметим, что Аристотель тоже близко подошёл к тезису о том, что универсалии должны быть доступны прямому познанию, когда указывал на то, что сущность должна сначала схватываться ноэтической интуицией в качестве непредикативной индивидуальной субстанции, а лишь затем в качестве предикативной видовой формы. Однако его подвёл сам дуализм умопостигаемого и чувственного, согласно которому сверхчувственное должно сводиться к умопостигаемому, не позволивший ему объяснить, как один и тот же объект может быть и предикативным, и непредикативным<sup>15</sup>. О ноэтической интуиции постепенно забыли, и западная философия так и не смогла выпутаться из этого дуализма пропозициональных сфер. Аристотель же, в терминах индийской философии, невольно оказался как бы между буддизмом и ньяей. Так, буддисты пытались подчеркнуть, что истинный объект должен быть непропозициональным, а когда мы пытаемся приписать ему предикаты, то фактически подразумеваем уже совершенно другой объект. Ньяя, напротив, пыталась продемонстрировать, что объект в двух случаях один и тот же, и для этого подчёркивала возможность прямого познания универсалий. Аристотель же пытался продемонстрировать то же, что и ньяя, но оказался неспособен это сделать, поскольку для того, чтобы быть познанным, чувственный объект у него должен был полагаться отдельным от прямо не познаваемых сверхчувственных универсалий. И ссылки на необходимость последних для познания конкретных объектов здесь не помогут, поскольку, согласно индийской философии, объект может быть конкретным лишь постольку, поскольку его чувственные и сверхчувственные аспекты неотделимы, а при таком дуализме получается, что и те, и другие как бы затмеваются в пользу умопостигаемого. Как бы то ни было, из всего этого следует, что внутреннее и внешнее для Утпаладевы — это не аналог умопостигаемого и чувственного, тем более что он, как и Кумарила, отстаивал тезис о воспринимаемости универсалий.

Хорошо, допустим, что всё это так, но как быть с тем, что Утпаладева фактически слово в слово повторяет три приведённые выше положения идеализма берклиевского типа? Начать здесь следует с того, что он повторяет их не слово в слово. Как мы уже отметили, его задача состоит в том, чтобы показать, что объекты не существуют именно вне универсального субъекта, а абстрактно понятое сознание его не интересует. Соответственно, поскольку этот универсальный субъект по определению вне ума, даже если это

<sup>14</sup> Лысенко В. Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М., 2011. С. 39–44.

<sup>15</sup> См.: Rosen S. Remarks on Heidegger's Plato. Heidegger and Plato: Toward Dialogue, ed. by C. Partenie and T. Rockmore. Evaston, 2005. Pp. 182–184.



божественный ум, «абсолютный дух» или коллективный разум, Утпаладеве можно формально приписать лишь два основных положения идеализма, в то время как третье совершенно ему чуждо, поскольку, согласно ему, объект, хотя и неотделим от универсального субъекта, не состоит из ментальной субстанции — просто потому, что универсальный субъект не является таковой. Таким образом, в части подчёркивания нементальной природы объекта он ничем не отличается от обычных реалистов. Однако даже смысл принципа *esse est percipi* для него отличен от исходного. Формально, конечно, можно сказать, что Утпаладева отстаивает этот принцип, но если сравнить его с оригиналом, обнаружится, что Беркли под ним подразумевал *esse est percipi qua idea aut percipere* (существовать — значит быть воспринимаемым в качестве идеи или воспринимать их), а Утпаладева — *esse est percipi qua sui et percipere* (существовать — значит быть воспринимаемым в качестве самого себя, воспринимая при этом самого себя).

Более того, если мы углубимся в особенности индийской философии, то обнаружим даже более убийственный аргумент против так называемого идеализма Утпаладевы. Дело в том, что, согласно кашмирскому шиваизму, ментальной субстанции вообще не существует. Это связано, во-первых, с тем, что, согласно брахманистам и тантристам, ум сам по себе является объектом и, соответственно, не может играть роль самостоятельной сознательной субстанции. Во-вторых, с тем, что, будучи теистами, тантрические шиваиты здесь идут ещё дальше. Так, согласно дуалистической шайва-сиддханте, ум неспособен самостоятельно различать объекты и поэтому управляется особой шакти Шивы — видья-таттвой (*vidyā tattva*)<sup>16</sup>. Утпаладева утверждает точно то же самое, но признаёт лишь одну субстанцию в виде универсального субъекта. Тем не менее шайва-сиддханту никто не называет идеализмом, а пратьябхиджню так называют систематически. Правда, в такой онтологии всё-таки получается, что ум и объект состоят из единой субстанции, но только в том смысле, в каком, например, горшок и кувшин состоят из одной и той же глины. В результате можно сказать, что глина одна, но нельзя сказать ни того, что кувшин состоит из горшка, ни того, что горшок состоит из кувшина. Таким образом, с этой оговоркой, а также принимая во внимание, что Утпаладева действительно подчёркивает несуществование объекта вне универсального субъекта, его доктрину следует характеризовать пусть как специфический, недвойственный, но реализм. Казалось бы, даже приведённые нами самые общие аргументы совершенно железобетонные, и остаётся только удивляться, чего можно ещё желать. Однако индологов они всё-таки до конца не удовлетворяют, и потому нам придётся продолжить.

Это связано с двумя основными обстоятельствами. Во-первых, с тем, что универсальный субъект в пратьябхиджне тождествен сознанию, но «сознание» — это более широкий термин, чем то, что он в данном случае призван обозначать, а именно понятие самвида (*saṃvid*). Здесь даже не помогает то, что в данном случае русский термин «сознание» лучше подходит, чем английский термин «consciousness» или немецкий «Bewußtsein», поскольку им всё равно переводят западные термины. Во-вторых, с тем, что виджнянаваду — логико-эпистемологическую школу буддизма, родство пратьябхиджни с которой любят подчёркивать востоковеды, — уже давно принято называть идеализмом. Всё усугубляется тем, что Утпаладева сам применяет термин «*saṃvid*» одновременно к универсальному субъекту и тому, что буддисты понимают под сознанием. Так что всё

<sup>16</sup> См.: Sivaraman K. *Saivism in Philosophical Perspective*. Delhi, 1973. P. 241.

сходится: если подчёркивается, что вне сознания ничего нет, то это идеализм, виджнянавада это подчёркивает, значит, она представляет собой идеализм, ну и Утпаладева сам расписывается в идеализме, когда заигрывает с виджнянавадой. Для полноты картины здесь ещё можно вспомнить про адвайта-веданту, которую тоже называют идеализмом вследствие её иллюзионизма и которая имеет сходства с обеими доктринами. Таким образом, перед нами комплексная эквивокация, которая, по-хорошему, требует коррекции определения термина «идеализм» в плане исключения из него всего лишнего, но её, однако, никто проводить не собирается.

Тем не менее, чувствуя это затруднение, многие исследователи пратьяхиджни, вместо того чтобы использовать более гибкий термин «реализм», пытались, наоборот, вкладывать всё новые и новые смыслы в понятие идеализма, называя рассматриваемую доктрину реалистическим идеализмом, абсолютным идеализмом или ещё как-то в том же духе. Особого внимания здесь заслуживает терминология, предложенная французским индологом И. Ратье, которая назвала её идеализмом в противовес экстернализму<sup>17</sup>. Любой, кто сколько-нибудь знаком с эпистемологией, поймёт, что этот «экстернализм» представляет собой ещё более грубую эквивокацию, чем «идеализм». Однако рациональный смысл в введении нового термина есть, потому что он, по сути, сводится к понятию «дуалистический реализм», и если бы И. Ратье использовала последнюю формулировку для перевода санскритского термина «bāhyārthavāda», то получила бы возможность назвать доктрину Утпаладевы не идеализмом, а недвойственным реализмом<sup>18</sup>. Мы считаем, что будет бесполезно использовать эту интерпретацию для последующего анализа.

Как бы то ни было, всё во многом сводится к тому, что у нас действительно нет другого слова для перевода термина «saṃvid», кроме как «сознание», и поэтому нам в той или иной степени придётся мириться с этой двусмысленностью. В частности, мы не будем критиковать базовое занесение виджнянавады в разряд идеализма, хотя вышеприведённые соображения позволяют усомниться и в нём. По крайней мере, контраргументы здесь можно уравновесить достаточно длинным списком сходств этой школы с западной философией вообще и берклиевским идеализмом в частности. Что действительно удивляет, так это попытки интерпретировать виджнянаваду в духе послекантовского элиминативизма и представить её идеализм лишь в качестве эпистемологического. Непонятно, откуда у них мог бы взяться для этого концептуальный инструментарий, учитывая, что никто из них не ставил под сомнение возможность познания вещей в себе. К отмеченным выше сходствам относится тот факт, что буддисты ближе всех в классической индийской философии приблизились к дуализму умопостигаемого и чувственного, который не довёл до добра западную философию. Действительно, как мы уже упоминали, они в конечном итоге пришли к тому, что сверхчувственное должно быть исключительно непропозициональным, и что вербально опосредованное знание не может считаться ни прямым, ни истинным, а поскольку их, как и всех остальных индийских философов, кроме материалистов, в первую очередь

---

<sup>17</sup> Ratié I. Le Soi... Pp. 307–308.

<sup>18</sup> Впрочем, термин «экстернализм» использует далеко не только она. В качестве эквивалента ещё встречается термин «реализм внеположных уму объектов» (external realism), но он вообще не позволяет различить доктрины Утпаладевы и его оппонентов.

интересовало именно сверхчувственное как основа для познания чувственного, то получилось так, что для них сверхчувственным оказались голые индивидуальные субстанции (партикулярии) — свалакшаны (svalakṣaṇa). Здесь возникает закономерный вопрос, как такое вообще возможно и зачем такие партикулярии нужны, и общий ответ заключается в том, что, согласно буддизму, концентрация на их познании является способом достичь главной цели его «сотериологии», т. е. нирваны. А поскольку существование универсалий он отрицает вследствие своего учения о мгновенности бытия, это сближает его с западным номинализмом, что также является дополнительным аргументом в пользу близости виджнянавады берклианству. Буддизм, однако, — это своеобразный «номинализм наизнанку», поскольку западный номинализм интересовало именно вербально опосредованное познание считавшихся исключительно чувственными индивидуальных субстанций с целью их научно-практического освоения, а буддистские партикулярии пригодны в лучшем случае лишь для «сотериологических» целей — и то не факт. С другой стороны, небезынтересно и то, что подчёркивание непрямого характера вербально опосредованного знания несколько сближает их с западными реалистами в отношении универсалий, которые, если разобраться, всегда оставались непрямыми эпистемологическими реалистами. Таким образом, с точки зрения подхода к пропозициональному знанию буддисты оказываются ближе и к западному номинализму, и к западному реализму, чем к индийскому реализму в отношении универсалий, что, опять же, вписывается в рассматриваемый здесь тезис.

Также немаловажно и то, что буддисты вообще признавали партикулярии отдельно от универсалий, поскольку это отнюдь не было основной тенденцией в индийской философии. Так, это было характерно лишь для буддизма, ньяя-вайшешики, джайнизма и материализма. Остальные брахманические и тантрические школы вообще отрицали различие между универсалиями и индивидуальными субстанциями, рассматривая последние в качестве сложного комплекса универсалий. Именно это позволяло им говорить о том, что универсалии воспринимаемы даже в вербально опосредованном прямом знании. Наиболее известным выразителем этой доктрины был Кумарила Бхатта. Аристотель же, в частности, не просто отличал индивидуальные субстанции от универсалий, но ещё и усугубил это отличие дуализмом умопостигаемого и чувственного, что, как мы уже отмечали, не позволило ему продемонстрировать, что универсалии относятся именно к постигаемой ноэтической интуицией «первой сущности». Даже ньяя оказалась здесь в менее уязвимом положении, поскольку, хотя также отличала партикулярии от универсалий, была в состоянии подчеркнуть, что универсалии, пусть и не воспринимаемы в вербально опосредованном прямом знании, всё же доступны прямому познанию.

Всё это, однако, не имеет прямого отношения к онтологии Утпаладевы, поскольку он был максимально далёк от западного дуализма умопостигаемого и чувственного и сформулировал доктрину воспринимаемости универсалий, которая является даже более систематической, чем теория Кумарилы. Кроме того, с брахманическими философами её роднит эпистемологический реализм, признание Атмана и много других моментов. Поэтому подчёркивание её особой близости с виджнянавадой, как это любят делать многие востоковеды, вызывает некоторое удивление. Современные исследования оставляют впечатление, что Утпаладева и буддисты делают некое общее дело, хотя тот всего лишь стремится подорвать виджнянаваду изнутри. Нельзя также сбрасывать со счетов совершенно

разные мотивации, стоящие за идеализмом Беркли, буддистов и т.н. идеализмом Утпаладевы. Так, первый пытался выйти из эпистемологического тупика, согласно которому чувственный опыт предположительно способен предоставлять понятия, имеющие отношение лишь к нему самому<sup>19</sup>, и заодно опровергнуть скептиков, материалистов и атеистов. Таким образом, он, по крайней мере имплицитно, опирался на скептицизм, спровоцированный Декартом, Локком и другими философами. Для буддистов же цель, так сказать, подорвать скептицизм изнутри скептицизма не стояла. Главной их целью было опровержение существования Атмана и, наоборот, обоснование атеизма, исходя из учения о мгновенности бытия. Поэтому нельзя сбрасывать со счетов то, что анатмавада в определённой степени сама по себе мотивирует их идеализм. В частности, нетрудно обнаружить, что идеализмом называют лишь недвойственные доктрины, признающие существование Атмана, — прежде всего пратьябхиджню и адвайта-веданту. Дуалистические же доктрины из этой категории никто подобным образом характеризовать не пытается<sup>20</sup>. Что касается Утпаладевы, то он, будучи пусть и не классическим, но атмавадином, перед собой подобных целей ставить не мог и просто пытался продемонстрировать, что объекты не существуют вне универсального субъекта, существование которого он доказывать и не собирался, в силу его всемогущества. Однако чтобы выявить более тонкие отличия его онтологии от виджнянавады, необходимо продолжить анализ его карики.

### **III. Дискуссия о природе сознания в третьем, четвёртом и пятом куплетах пятой главы первого раздела карики**

Но если сходство пратьябхиджни и виджнянавады действительно преувеличено, почему тогда Утпаладева продолжает опираться на тезисы буддистов в пятой главе своей карики? Действительно, он их фактически разгромил в предыдущих двух главах, продемонстрировав, что без объединения познавательных актов, осуществляемых универсальным субъектом, повседневная практическая жизнь распалась бы, однако продолжает возиться с буддистами и далее. Ответ на этот вопрос даёт следующий куплет карики, который звучит следующим образом: «Если бы сознание было гомогенно и оторвано от объектов, то последние смешались бы друг с другом. Воспринимаемый объект должен быть тождественным сознанию; то, что не является сознанием, не может быть познано» [ІРК I 5.3].

Главная причина здесь заключается в том, что Утпаладева принимает разделяемый виджнянавадой тезис, согласно которому сознание может познавать объекты лишь путём приобретения их формы. Эта доктрина известна как сакаравада (*sakāravāda*). Противоположная ей доктрина называется ниракаравада (*nirākāravāda*), и её придерживаются очень многие школы, противостоящие буддистам, включая бхатта-мимансу, прабхакара-мимансу и ньяя-вайшешику. Защита этого тезиса и является одной из основных целей

---

<sup>19</sup> Бандурин М. А. Ноуменальное болото: послекантовский репрезентационизм и его реляционалистская критика в свете сильного дизъюнктивизма // Vox. Философский журнал. 2021. № 34. С. 25.

<sup>20</sup> Впрочем, используя столь двусмысленную терминологию, при желании можно докопаться даже до Кумарилы, найдя в его философии элементы идеализма. А по большому счёту, можно вообще не мучиться и объявить всех классических индийских философов, кроме материалистов, идеалистами, просто потому, что они не материалисты. Энгельс бы такой подход одобрил.

рассматриваемого куплета, что во вновь начатой дискуссии достаточно неожиданно вынуждает Утпаладеву принять сторону своих оппонентов по предыдущим главам, а своих частичных союзников в деле борьбы с буддизмом, наоборот, начать критиковать. В этом контексте особенно интересен случай прабхакара-мимансы, которая, наряду с виджнянавадой и Утпаладевой, придерживается доктрины сватах пракаша, согласно которой познавательный акт должен осознавать себя в момент познания своего объекта. Абхинавагупта многократно подчёркивал, что если бы познавательный акт был лишён этой способности, то в момент восприятия объекта нельзя было бы определить, кто именно его воспринимает: объект был бы доступен как бы для всех и ни для кого. Однако в контексте дискуссии о возможности существования объекта вне сознания до его восприятия признания этой способности оказывается мало. Поэтому Абхинавагупта уделил особое внимание критике концепции прабхакара-мимансы, согласно которой сознание можно сравнить с лампой, освещающей совершенно внеположные объекты<sup>21</sup>. Он подчёркивает, что эта метафора является неуместной, поскольку лампа, будучи отдельной от освещаемых ей объектов, при этом сама остаётся объектом, в то время как сознание, выводя на свет объекты, не может «осветить» нечто по определению совершенно отдельное от него, поскольку сама постановка вопроса исключает такую возможность. Простое же использование необоснованной метафоры не может исправить этого обстоятельства. Подобная аргументация Абхинавагупты может даже вызвать воодушевление у любителей сравнивать пратьябхиджню с берклианством, поскольку она выглядит как признание неспособности сознания выйти за свои пределы. Но в том-то всё и дело, что сознание, согласно Абхинавагупте, — это не объект, а универсальный субъект, которому вообще не нужно этого делать вследствие своего всемогущества, даже принимая во внимание, что его объекты не состоят из ментальной субстанции. Попытки же отождествить сознание с умом выглядели бы в его глазах как игнорирование этого факта. Таким образом, мы вновь возвращаемся к важности не злоупотреблять эквивокацией термина «сознание», а учитывать то, что под этим термином фактически имеется в виду.

В рассматриваемом же куплете, как мы уже отметили, Утпаладева ещё больше отмежевывается от прабхакара-мимансы и других оппонентов буддизма, поскольку те не принимают сакараваду<sup>22</sup>. Теперь он дополняет приведённую выше критику оторванности сознания от объектов, ставя вопрос уже не в терминах субъекта, а в терминах объекта. Так, если сознание совершенно отдельно от объекта, а объекты понимаются как отличные друг от друга, это различие между объектами должно быть имманентно самим объектам, а сознание в таком случае должно пониматься как совершенно гомогенное и не затрагиваемое различиями между объектами даже в момент их восприятия. Оно, опять же, будет напоминать лампу, которая просто проливает однородный свет на уже готовые объекты. Однако проблема тут не только в том, что подобные объекты невоспринимаемы, а сознание нельзя сравнивать с лампой, но и в том, что и различий между ними провести нельзя, потому что гомогенное сознание не смогло бы сказать про них ничего конкретного — и, к слову, не было бы способно объединять соответствующие познавательные акты<sup>23</sup>. Более того,

<sup>21</sup> См.: Ratié I. *Le Soi...* Pp. 326–336.

<sup>22</sup> Правда, не все буддистские школы разделяют сакараваду. В частности, вайбхашика и мадхьямака отстаивают ниракараваду, но это не имеет прямого отношения к дискуссии о так называемом идеализме пратьябхиджни.

<sup>23</sup> *ĪPV ad ĪPK I 5.3.*

Утпаладева здесь фактически утверждает, что любая доктрина, допускающая радикальную отдельность объектов от сознания, т. е. все те, кого И. Ратье называет экстерналистами, а мы — дуалистическими реалистами, фактически придерживаются ниракаравады. Это, в свою очередь, имплицитно расширяет список школ этой категории и бьёт не только по мимансе, ньяя-вайшешике и джайнизму, но и по шайва-сиддханте, веданте, санкхье и даже, возможно, адвайта-веданте<sup>24</sup>.

Соответственно, чтобы объекты были отличны друг от друга, относящиеся к ним познавательные акты можно было объединять, и сохранялась иерархия между сознательным и лишённым сознания внутри сознания, сознание должно быть дифференцировано в себе. Однако некоторые дуалистические реалисты, частично соглашаясь с этим, могут всё же возразить, что сознание вполне может получать дифференциацию извне. Поэтому, чтобы подкрепить свой тезис, Утпаладева обращается к известной доктрине под названием сахопаламбханияма (*sahopalambhaniyama*), согласно которой объект всегда воспринимается заодно с познавательным актом<sup>25</sup>. Её впервые сформулировал один из виднейших представителей виджнянавады Дхармакирти именно в защиту идеализма. Однако торопиться делать из неё чисто идеалистический тезис не стоит. Во-первых, потому что она представляет собой своего рода королларий сформулированной в более ранний период доктрины сватах пракаша, которой придерживаются в том числе реалисты. Во-вторых, потому что она сама по себе не тождественна тезису *esse est percipi*, а лишь является его необходимым условием — и то только в индийском контексте, поскольку вопрос о том, согласился бы Беркли с доктриной сватах пракаша, требует отдельного изучения. Здесь небезынтересно то, что Кумарила усматривал источник идеализма именно в сватах пракаше, а не в сахопаламбханияме<sup>26</sup>, что стало одним из основных пунктов его расхождения с Прабхакарой, который считал, что сватах пракаша реализму никак не мешает.

Соответственно, если мы не будем идти на поводу у Кумарилы и Дхармакирти<sup>27</sup> и допустим, что сватах пракаша может быть как реалистической, так и идеалистической, её королларий в форме сахопаламбханиямы тоже лишится статуса чисто идеалистического тезиса. Так, в частности, на эту доктрину пытался опереться Прабхакара, опять же, в связке со сватах пракашей<sup>28</sup>. Исходя из этого, её целесообразно сравнить, скорее, с тезисом Локка, согласно которому ум способен непосредственно познавать лишь собственные идеи, не существующие вне ума, и который, таким образом, можно считать ограниченной версией принципа *esse est percipi*, затрагивающей лишь идеи, но не объекты<sup>29</sup>. Правда, нам придётся

<sup>24</sup> В отношении шайва-сиддханты здесь особых сомнений нет, однако веданту и санкхью в литературе принято относить к сакараваде. Как бы то ни было, главное не торопиться называть сакараваду или ниракараваду репрезентационизмом. В литературе встречаются оба варианта, и оба ошибочны, поскольку эти доктрины, в первую очередь, представляют собой онтологию сознания, а не эпистемологию.

<sup>25</sup> См.: Ratié I. *Le Soi...* Pp. 347–348.

<sup>26</sup> То, что Кумарила не критиковал классическую формулировку сахопаламбханиямы, сути дела не меняет. См.: Taber J. *Kumārila's Buddhist. Journal of Indian Philosophy*, Vol. 38, No. 3, 2010, pp. 293–294.

<sup>27</sup> Согласно тибетским источникам, Дхармакирти был племянником Кумарилы.

<sup>28</sup> См.: Ram-Prasad C. *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology*. Aldershot, 2007. P. 71.

<sup>29</sup> Tomida Y. *Locke's 'Things Themselves' and Kant's 'Things in Themselves': The Naturalistic Basis for Transcendental Idealism*. *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*, ed. by S. Hutton and P. Schuurman. Dordrecht, 2008. P. 266.

закрывать глаза на то, что у Локка нет явного аналога сватах пракаши, и на то, что у него всё сводится к уму и идеям, в то время как в контексте индийской философии следует говорить о сознании и кажимостях. Действительно, важно не упускать из виду, что ни Прабхакара, ни Утпаладева, ни шайва-сиддхантины, ни адвайта-ведантисты, в отличие от Локка, репрезентационистами не были.

А вот кого действительно можно сравнить с Локком, так это буддистскую философскую школу саутрантика, которая как раз в этот момент и вступает в дискуссию. Её представители не понимают, как сахопаламбханияма может помочь Утпаладеве, поскольку и то, что сознание дифференцировано в себе, и то, что объект всегда воспринимается заодно с познавательным актом, можно объяснить тем, что различные объекты воспринимаются вследствие различных причин, лежащих вне сознания. Хотя эта теория будет репрезентационистской, она позволяет выйти за пределы сознания. Абхинавагупту, однако, подобные аргументы не впечатлили, поскольку, согласно ему, эти предполагаемые причины репрезентаций в сознании должны быть различными объектами вне сознания, а недифференцированное в себе сознание такие объекты воспринять не может, и мы опять топчемся на месте. Он здесь фактически обвиняет саутрантику в том, что, несмотря на её желание примкнуть к сакараваде, она отстаивает тезис о гомогенности сознания. Кроме того, по той же причине он отменяет доктрину вайбхашики, которая не согласна с сахопаламбханиямой и пытается объяснить возникновение объекта и познавательного акта конкретным комплексом причин вне сознания, и сделать это ему ещё проще, поскольку она, по общему признанию, на сакараваду и не претендует<sup>30</sup>. Соответственно, если мы хотим объяснить сам факт отличия объектов друг от друга, то должны признать, что то, что не является сознанием, не может быть познано, как говорится в рассматриваемом куплете карики.

Саутрантики, однако, не успокаиваются и выдвигают новые возражения, сформулированные в двух отдельных куплетах, первый из которых звучит следующим образом: «Поскольку сознание, будучи недифференцированным, не может быть причиной видимого многообразия объектов, последнее, хотя и не имеет воспринимаемой причины, заставляет нас сделать вывод о том, что его причина кроется в отдельных от сознания объектах» [IPK I 5.4]. Буддистские репрезентационисты, таким образом, смещают акцент одновременно на эпистемологию и более глубокую онтологию. С одной стороны, они говорят, что, хотя причина видимого многообразия объектов не может быть воспринимаема, нам ничто не мешает сделать вывод о том, что отдельные от сознания и отличные друг от друга объекты всё-таки должны существовать в качестве его причины. С другой стороны, мы даже должны опираться на этот вывод, поскольку, в самом деле, не сознание же само себя дифференцирует. Здесь нас не должно смущать то, что саутрантики, на первый взгляд, признают гомогенность сознания и тем самым льют воду на мельницу Абхинавагупты. Напротив, они таким способом как раз пытаются отстоять сакараваду, и даже сахопаламбханияму, — просто они как реалисты признают, что порядок кажимостей должен корениться в порядке вещей, поскольку не может возникнуть ниоткуда. Таким образом, когда они здесь говорят, что сознание недифференцировано, они понимают это лишь в ограниченном смысле, а именно подразумевая, что оно каузально бессильно. Однако

---

<sup>30</sup> См.: Ratié I. Le Soi... Pp. 354–356.

в эпистемологическом смысле оно, наоборот, первично, поскольку в нём присутствует видимое многообразие, а гомогенное сознание не могло бы воспринимать объекты. В этом отношении саутрантики напоминают Локка, который тоже признавал эпистемологически базовый порядок идей и даже их зависимость от ума, но подчёркивал необходимость того, чтобы они были вызваны внешними уму причинами.

Далее они усиливают свою позицию путём критики альтернативной теории: «Реактивация кармических ментальных отпечатков не может служить причиной видимого многообразия в сознании, поскольку сама не может происходить без причины» [ĪPK I 5.5]. Здесь саутрантики отмечают возражение виджнянавадинов, согласно которым дифференциацию сознания можно объяснить реактивацией ментальных отпечатков — васан (vāsanā), — формирующихся в результате текущих ментальных впечатлений — санскар (saṃskāra) — и определяющих судьбу живых существ после перерождения. Поскольку они находятся внутри самого сознания, обращаться к отдельным от сознания объектам в качестве причин его дифференциации нет необходимости. В этом отношении буддистским идеалистам несколько проще, чем Беркли, который не мог обойтись без допущения Бога в качестве связующего элемента своей системы, поскольку они могут сослаться на безначальность сансары, а сознание сравнить с неким сновидцем. Саутрантиков, однако, эти аргументы не убеждают, и всё по той же причине. Так, если сознание каузально бессильно, то и имманентные ему васаны таковы и нуждаются во внешних причинах для своей реактивации. Если же они полагаются в качестве реальных причин, то не могут считаться имманентными сознанию и должны сами выступать в качестве отдельных от сознания объектов. В любом случае виджнянавада либо представляет собой замаскированный дуалистический реализм, либо вообще отказывается от объяснения видимого многообразия в сознании<sup>31</sup>. Вдогонку буддийские идеалисты ещё обвиняются в солипсизме, и возразить им на это уже труднее, чем Беркли, поскольку на Бога они сослаться не могут. Кроме того, можно отметить, что подобная критика вполне приложима к послекантовским философам и психологам бессознательного, которые тоже усматривают причину феноменов сознания в некой неконтролируемой инстанции внутри самого сознания, а также к их вдохновителю Шопенгауэру. Впрочем, они, в отличие от буддистов, всегда могут сослаться на якобы непознаваемую или нестандартно познаваемую вещь в себе. Так, Шопенгауэр, хотя и выводил Волю за пределы сознания, при этом замкнул причинность в его пределах, тем самым фактически оказавшись в положении виджнянавады, неспособной объяснить видимое многообразие объектов. Однако в самой попытке его объяснить он усмотрел бы злоупотребление понятием причинности. Думается, что саутрантики в ответ ему могли бы указать на то, что он пытается усидеть на двух стульях и представить сознание одновременно активным и пассивным, злоупотребляя контрастом между якобы гомогенной вещью в себе и гетерогенным сознанием.

Эти два куплета карики крайне интересны и поучительны. Во-первых, они частично позволяют предположить, что бы мог сказать Локк, если бы прочитал трактаты Беркли, что само по себе интересно. Правда, Беркли здесь оказывается больше защищён от критики

---

<sup>31</sup> ĪPV ad ĪPK I 5.5; Ratié I. Le Soi... Pp. 384–385.



благодаря своей теологической доктрине, но многие не без оснований отметят, что это не сила, а, наоборот, слабость. Во-вторых, они показывают, что вся рассмотренная нами дискуссия пока явно не задалась: её участники остались у разбитого корыта, а саутрантики на данный момент всех переиграли. Действительно, она вращалась вокруг следующих доктрин: *esse est percipi*, сакаравада и сахопаламбханияма. Виджнянавадины пытались обосновать первый тезис, опираясь на второй и усиливая его третьим, однако были разоблачены в качестве дуалистических реалистов. Дуалистические реалисты, которые отрицали сакараваду, оказались неспособны объяснить «причастность» объектов сознанию, а те, которые пытались сослаться на сакараваду и сахопаламбханияму, — дисквалифицированы вследствие неуместного сравнения сознания с лампой и отвергнуты по той же причине. Утпаладева пытался использовать аргументы виджнянавады, но попытка подкрепить сакараваду сахопаламбахиямой с целью защиты тезиса *esse est percipi* оказалась явно вялой. Саутрантики же сумели объединить все три принципа в целостную доктрину. Конечно, полноценного принципа *esse est percipi* не получилось, но зато всё было достаточно рационально обосновано. Таким образом, «интеллигентская» дискуссия о природе сознания явно не удалась, и всё упёрлось в вопрос о причинности. Слабость саутрантиков, однако, заключается в том, что они хотели отстоять сакараваду, балансируя на грани ниракаравады, и поэтому далее Утпаладева берёт ситуацию в свои руки.

#### IV. Пятая глава первого раздела карики как опровержение идеализма

В свете всего изложенного попытки представить дело так, как будто Утпаладева пытается вместе с буддистами выработать некую общую парадигму идеалистической недвойственности, выглядят странно, даже если допустить, что виджнянавадины действительно претендовали на недвойственное учение, как это нередко делают. Конечно, если рассмотреть пятую главу карики в отрыве от предыдущих, то такое впечатление сформироваться может. Однако, как мы уже отмечали, Утпаладева, по большому счёту, разгромил виджнянаваду уже в третьей и четвёртой главах карики, когда продемонстрировал её неспособность объяснить необходимый для функционирования повседневной практической жизни процесс объединения познавательных актов, и то, что он использует аргументы идеалистов, не делает его идеалистом. Тем более что ссылка на сахопаламбханияму, которую любят представлять как важнейший аргумент Утпаладевы в пятой главе, сама по себе оказывается достаточно неубедительной. Пока ни одна из рассматриваемых доктрин, ни *esse est percipi*, ни сакаравада, ни сахопаламбханияма, оказалась неспособна обосновать ни идеализм, ни недвойственность. Необходимы более глубокие онтологические аргументы, связанные одновременно с природой сознания и причинностью. В этой связи Утпаладева начинает следующий куплет: «Это вполне возможно. Однако если мы видим, что повседневная практическая жизнь фактически происходит на основе кажимостей, какой тогда смысл без достаточного основания допускать отдельные от сознания объекты?» [ІРК I 5.6]

И. Ратье верно отмечает, что здесь начинается новый этап дискуссии, однако утверждает, что в ней сторонники недвойственности начинают говорить впервые<sup>32</sup>. Хочется спросить, впервые с какого момента? Понятно, что последние два куплета были явно не от

---

<sup>32</sup> Ratié I. Le Soi... P. 385.

лица Утпаладевы, но даже если исходить из допущения максимальной неотличимости его аргументов от виджнянавады, всё равно получается, что, как минимум, в первом куплете пятой главы первого раздела карики он утверждал нечто уникальное. Комментарии же Абхинавагупты явно представляют собой не чистый пересказ виджнянавады, а сильно переосмысленный и дополненный собственными аргументами — тем более что они опирались на утраченный комментарий Утпаладевы на свою собственную карикю, в котором явно содержались оригинальные рассуждения<sup>33</sup>. Однако даже утверждение о том, что в рассматриваемом куплете карики говорится нечто новое, ослабляется у И. Ратье допущением, что этот аргумент всё равно фактически общий с виджнянавадой. До неё итальянский индолог и переводчик карики Р. Торелла обратил внимание на то, что точно такой же тезис с точно такими же аргументами мог бы быть выдвинут и виджнянавадином, однако отметил, что подход Утпаладевы лишь напоминает виджнянаваду<sup>34</sup>. Здесь снова налицо стремление сблизить две доктрины, однако всё во многом упирается во фразу «это вполне возможно». Действительно, что именно возможно, согласно Утпаладеве?

Это очередной случай того, когда не совсем понятно, в чём именно он соглашается со своими оппонентами. Ясно, что он привёл возражения саутрантиков не просто так, и считает, что они вполне способны опровергнуть виджнянаваду. Однако до какой степени он с ними согласен? С учётом того, что у нас нет свидетельств обратного, можно допустить, что он соглашается с ними в полном объёме, за исключением аргументов против саутрантики, которые были высказаны до этого и которые будут выдвинуты позже. Это, в свою очередь, подразумевает, что Утпаладева соглашается с выводом о том, что виджнянавада представляет собой замаскированный дуалистический реализм, который к тому же ведёт к солипсизму. Мы, однако, помним, что ещё перед тем как выслушивать дополнительные доводы саутрантиков, Абхинавагупта фактически обвинил их в отстаивании ниракаравады. На наш взгляд, в интерпретации рассматриваемого куплета следует исходить из того, что Утпаладеву не убедили контраргументы буддистских репрезентационистов, и его дальнейшие возражения призваны показать, что таким способом отстоять сакараваду всё равно не получится. Соответственно, его посыл таков: мы уже видим, что сознание дифференцировано в себе, и, более того, что повседневная практическая жизнь фактически происходит на основе этих кажимостей, а ваши рассуждения лишь выставляют сознание каузально немощным и фактически не выводят нас из ниракаравады.

Однако новый аргумент Утпаладевы сам по себе не особо убедителен. Саутрантики и не отрицают видимого многообразия в сознании, но, в конце концов, одно дело повседневная практическая жизнь, а другое — онтология. Поэтому Абхинавагупта возвращается к старой теме и опять подчёркивает, что раз объекты не воспринимаются вне сознания, значит, их там и нет, и добавляет, что, хотя объект вывода нельзя назвать воспринимаемым буквально, он всё-таки тоже является кажимостью в сознании и, следовательно, также не может существовать вне его. Он подчёркивает, что это именно

<sup>33</sup> См.: Torella R. Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part IV: Light of the Subject, light of the object. *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday*, Part 1, ed. by B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M. Torsten Much and H. Tauscher. Wien, 2007. Pp. 925–939.

<sup>34</sup> Torella R. The *Īśvarapratyabhijñākārikā*... Pp. 112–114.

основной аргумент в пользу несуществования объектов вне сознания<sup>35</sup>. По сути, он представляет собой усиленную сахопаламбханию, на которую имплицитно опирается Утпаладева, когда говорит об отсутствии достаточного основания допускать подобные объекты. Однако сама вопросительная форма рассматриваемого куплета говорит о том, что он представляет собой лишь начало аргументации. Поэтому стоит сразу перейти к следующему, который звучит так: «Ведь тождественный сознанию универсальный субъект, Ишвара, способен одной лишь силой своей воли, подобно йогину, проявлять вовне множество пребывающих внутри него объектов независимо от материальных причин» [ĪPK I 5.7]. В смысловом отношении эти два куплета представляют собой неразрывное единство.

Здесь у многих неиндийских читателей карики может начать лопаться терпение: даже если пратьябхиджня — не идеализм, то всё равно меняет шило на мыло — идеализм на мистицизм с какими-то йогинами! Однако не будем торопиться, поскольку этот куплет также во многом предварителен и к тому же символичен, просто аналогия с йогиним здесь совершенно непонятна для далёкого от Индии читателя. Общий его смысл заключается в том, что сознание должно пониматься как всемогущее и не нуждающееся в материальных причинах для самодифференциации. Пример же йогина здесь удобен потому, что тот предположительно умеет создавать физические предметы силой воли как бы из воздуха. В рассматриваемом куплете, однако, подчёркивается, что сознание проявляет объекты ни ex nihilo, ни из материи, а из самого себя. Эта сложная позиция приводит к тому, что в посвящённой пратьябхиджне литературе иногда подчёркивается, что в этой доктрине отрицается материальная причина, а иногда, наоборот, — что само сознание выступает в ней в качестве материальной причины. Однако эти две точки зрения не противоречат друг другу.

Если же вернуться к полемическому контексту карики, то аналогия с йогиним здесь призвана составить конкуренцию аналогии с зеркалом, к которой прибегают буддистские репрезентационисты, и намекает на то, что выставлять сознание каузально немощным нет необходимости. Напротив, как подчёркивает Абхинавагупта, рассматриваемый куплет исходит из всемогущества сознания, основанного на его абсолютной независимости, осознаваемого в прямом восприятии и не нуждающегося в доказательствах<sup>36</sup>. Однако дискуссия с саутрантиками всё же продолжается в следующих двух куплетах, которые мы приведём вместе: «Кроме того, невозможно вывести существование вещи, которая ранее не была непосредственно воспринята. Даже органы чувств и соответствующие им познавательные способности воспринимаются непосредственно постольку, поскольку их каузальная функция воспринимается, как в случае с семенем какого-нибудь растения и т. п. Однако абсолютно отдельный от сознания объект никогда и никем не воспринимался и потому объектом вывода быть не может» [ĪPK I 5.8–9].

Абхинавагупта уже подчёркивал, что объект вывода не может существовать вне сознания, поскольку является кажимостью. В рассматриваемых куплетах этот аргумент усиливается и подчёркивается то, что он ещё, к тому же, должен иметь отношение к объекту, который был ранее воспринят. Что касается органов чувств, то здесь имеются в виду не биологические органы, а онтологические сущности — к которым, к слову, относится и ум, — которые в индийской философии считаются неспособными воспринимать сами себя и выводятся исходя из характерных для них познавательных способностей. Утпаладева

<sup>35</sup> ĪPV ad ĪPK I 5.6.

<sup>36</sup> ĪPV ad ĪPK I 5.7.

оспаривает это воззрение и подчёркивает, что даже они являются воспринимаемыми со стороны субъекта, поскольку их каузальная функция является воспринимаемой, и в этом отношении они ничем не отличаются от обычных объектов. Соответственно, аналогия с зеркалом неадекватна, поскольку, во-первых, в случае с обычным зеркалом мы, как правило, воспринимаем и отражение, и его источник, и, во-вторых, потому что отдельный от сознания объект понимается саутрантиками в качестве причины дифференциации сознания, а любая причинно-следственная связь устанавливается исключительно на основе прошлого восприятия и к тому же предполагает логический вывод, структура которого отличается от параллельного восприятия отражения в зеркале и его источника<sup>37</sup>. Общий посыл этих двух куплетов, таким образом, состоит в том, что саутрантики ставят вопрос о причинности, но никакая причинно-следственная связь не может выйти за пределы сознания ни в эпистемологическом, ни в онтологическом отношении. От себя добавим, что этот аргумент подходит для критики не только классического репрезентационизма, но и трансцендентального идеализма, поскольку, как ни настаивай на непознаваемости вещей в себе, они всё равно полагаются в качестве причин феноменов, связь которых с ними ещё нужно установить. Пратьябхиджня же позволяет утверждать, что никакой каузальной проблемы не существует, потому что любая каузальность вместе с выражающими её выводами может быть лишь в сознании. То же касается и всякого послекантовского учения, которое явно или неявно пытается вывести причинность за пределы сознания или считает, что логический вывод способен нас буквально из него выводить. Поэтому, если вернуться к Шопенгауэру, Утпаладева со своей стороны мог бы сказать ему следующее: несмотря на то, что каузальность действительно не покидает пределов сознания, она не может быть сугубо трансцендентальной, а логический вывод — отличить вещь в себе от явлений, и поэтому Воля может быть только сознательной и, следовательно, дифференцированной в себе и способной создавать явления в качестве познаваемых и внеположных уму.

Здесь, однако, может возникнуть следующий вопрос. Только что приведённые аргументы выглядят достаточно абстрактно. Нельзя ли их рассматривать отдельно от тезиса о всемогуществе сознания и аналогии с йогиним? Ответ будет отрицательным, и новые возражения саутрантиков позволяют понять, почему это так. Дело в том, что в аргументации Утпаладевы большую роль играет разделяемый им и отвергаемый всеми буддистами тезис о воспринимаемости универсалий, поскольку он позволяет подчеркнуть, что логический вывод по наблюдаемому сходству между объектами должен быть основан на воспринятой «причинности вообще»<sup>38</sup>. Саутрантики решают пойти в последнюю контратаку, пытаясь указать на то, что раз причинность воспринимается как универсалия, то, значит, и отдельный от сознания объект может быть выведен в качестве причины его дифференциации на основе её восприятия. Однако Утпаладева опять ловит их на попытке усидеть на двух стульях. С одной стороны, они, как пратьябхиджня и виджнянавада, исходят из сакаравады. С другой — в данном случае пытаются проигнорировать тот факт, что «причина вообще», предположительно отдельная от сознания, не может быть причиной конкретной кажимости в нём: во-первых, потому что она слишком абстрактная, бесполезная и невоспринимаемая, и,

<sup>37</sup> Ratié I. Le Soi... Pp. 444–445.

<sup>38</sup> См.: Torella R. The Īśvarapratyabhiññākārikā... Pp. 116–117.

во-вторых, потому что её пытаются вывести на основе конкретной кажимости. Действительно, причинность является либо универсалией в сознании, но тогда её нельзя однозначно назвать абстрактной вследствие её воспринимаемости, либо синонимом всемогущества сознания, но тогда её нельзя назвать универсалией. Однако саутрантики принципиально отказываются признавать сознание всемогущим, вследствие чего и возникают все эти нерешаемые проблемы с выводной причинностью<sup>39</sup>. Интересно и то, что в своих последних рассуждениях они опасно приблизились к Канту, который, правда, не мог опираться на подобный аргумент, поскольку ему тогда пришлось бы признавать вещь в себе познаваемой, причём даже без шансов сохранить трансцендентальный подход. Далее они пытаются вместо универсалии причинности уцепиться за универсалию внеположности. Так, мы воспринимаем, например, что объект находится напротив зеркала или что собака гуляет возле дома. Соответственно, мы можем по аналогии вывести внеположный сознанию объект. Утпаладева на это отвечает, что саутрантики здесь путают внеположность сознанию с рядоположностью объектов сознания. Так, мы можем пустить собаку в дом, но это не значит, что она вследствие этого отождествится с ним и перестанет быть собакой. Однако мы не можем «пустить» объекты в сознание, поскольку, во-первых, к нему неприменимы пространственные категории, и, во-вторых, потому что эти так называемые объекты в таком случае не смогли бы остаться самими собой, поскольку весь их смысл сводится к тому, чтобы быть абсолютно отличными от сознания. Внутренние же объекты, напротив, называются внутренними лишь в смысле тождественности сознанию. Соответственно, как утверждает Утпаладева, мы имеем дело с выводом на основе эквивокации, который по определению не может быть правильным<sup>40</sup>. На этом дискуссия и заканчивается.

Таким образом, мораль всей рассмотренной дискуссии состоит в том, что Утпаладева как бы говорит остальным философам: или вы признаёте всемогущество сознания, позволяющее удерживать причинность внутри него, и тогда сам вопрос о возможности вывода существования отдельных от него объектов будет снят, или не признаёте, но тогда всё равно не сможете ни воспринять их, ни вывести. Оставшаяся часть пятой главы посвящена описанию того, как сознание создаёт объекты внутри себя путём самодифференциации. Основной смысл аргументации сводится к тому, что сознание нельзя понимать в качестве пассивной отражающей поверхности, а только в качестве всемогущего и абсолютно независимого субъекта, который содержит в себе все объекты, являясь единственно возможным их источником, поскольку в противном случае их нельзя было бы даже воспринять, а какой-либо иной их предположительный источник нельзя считать всемогущим и даже вообще способным их создавать. Мы, однако, не будем её отдельно анализировать, поскольку у нас накопилось большое количество более неотложных вопросов, первый из которых — при чём здесь вообще виджнянавада?

И ответом на него будет: по большому счёту, ни при чём. Утпаладева заведомо считает её бессильной обосновать свой идеализм и просто использует подходящие для него аргументы этой доктрины, которые либо кажутся ему бесхозными, либо являются сугубо логико-эпистемологическими. Поэтому мы не видим смысла подчёркивать, что в шестом куплете рассматриваемой главы виджнянавада могла бы присоединиться к аргументу

<sup>39</sup> Ratié I. Can One Prove that Something Exists Beyond Consciousness? A Śaiva Criticism of the Sautrāntika Inference of External Objects. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 39, Nos. 4–5, 2011, pp. 491–493.

<sup>40</sup> Ibid., pp. 493–495.

Утпаладевы: она действительно могла бы это сделать, но только на словах, потому что она не в состоянии обосновать то, что пытается обосновать Утпаладева. Аргументы в пользу сближения двух доктрин во многом основаны на допущении, что саутрантика в этой дискуссии так и не смогла одолеть виджнянаваду, поскольку последняя якобы в состоянии опровергнуть её реализм<sup>41</sup>. Однако центральной проблемой первой её части является сакаравада, и виджнянавадины в ней в лучшем случае могут обвинить саутрантиков лишь в фактическом отстаивании ниракаравады, но никак не опровергнуть существование отдельных от сознания объектов, поскольку аргумент от сахопаламбханиямы для этого недостаточно силён — тем более что Дхармакирти специально сформулировал его таким образом, чтобы он был приемлем и для саутрантиков<sup>42</sup>. А для того чтобы он был достаточно силён, необходимо предложить адекватную каузальную теорию, не выводящую причинность за пределы сознания, которой у виджнянавадинов не было, — особенно с учётом того, что они ограничивали истинное сознание сферой непропозиционального восприятия<sup>43</sup>. Поэтому есть все основания утверждать, что Утпаладева считал возможным опровергнуть виджнянаваду средствами одной саутрантики и согласиться с ней в том, что виджнянавада представляет собой замаскированный дуалистический реализм<sup>44</sup>.

Если это действительно так, то пятая глава первого раздела карики представляет собой не обоснование альтернативного идеализма, а опровержение идеализма как такового — разумеется, с той оговоркой, что в средневековой Индии не было термина «идеализм» в современном смысле этого слова. В этом отношении Утпаладеву уместнее сравнить не с Беркли, а с Кантом, поскольку оба они стремились опровергнуть и идеализм, и реализм в пользу некоего неклассического реализма. Однако если Кант делает это с целью обосновать трансцендентальный идеализм, являющийся одновременно эмпирическим реализмом, главная цель Утпаладевы — опровергнуть дуалистический реализм с целью обосновать реализм недвойственный, а идеализм он опровергает лишь постольку, поскольку тот оказывается формой дуалистического реализма. Вообще говоря, среди западных философов мало кто будет спорить с тем, что идеализм представляет собой дуалистический реализм. Даже Беркли было бы трудно возразить против подобной характеристики, поскольку он отличает ум от идей, да ещё и допускает Бога вне ограниченных умов, чем выводит причинность за пределы ограниченного сознания. Что же касается Канта и послекантовских идеалистов, то те сами охотно подчёркивали, что они реалисты, а поскольку на недвойственность они и не претендовали, то остаётся только признать, что их реализм может быть лишь дуалистическим<sup>45</sup>. Кто-то может заподозрить нас в несправедливости по отношению к классическому идеализму, однако мы просто считаем берклианство несостоятельным, потому что оно паразитирует на пороках

<sup>41</sup> См.: Ratié I. The Dreamer and the Yogin: On the relationship between Buddhist and Śaiva idealisms. Bulletin of SOAS, Vol. 73, No. 3, 2010, pp. 455–456.

<sup>42</sup> Taber J. Philosophical Reflections on the *sahopalambhaniyama* Argument. Reverberations of Dharmakīrti's Philosophy: Proceedings of the Fifth International Dharmakīrti Conference Heidelberg, August 26 to 30, 2014, ed. by B. Kellner, P. McAllister, H. Lasic, S. McClintock. Vienna, 2002. Pp. 442–443.

<sup>43</sup> См.: Ratié I. Can one prove... Pp. 496–498.

<sup>44</sup> То же, по большому счёту, относится и к адвайта-веданте, но здесь одних аргументов саутрантики уже будет недостаточно.

<sup>45</sup> Ссылки на монизм некоторых из них здесь не помогут, потому что монизм — это не недвойственность.

репрезентационизма, который сам по себе не является безальтернативным. Но дело ещё и в том, что Утпаладева настолько замаскировался в своей аргументации под виджнянаваду, что прежде чем утверждать его согласие с тем, что эта доктрина сама по себе способна опровергнуть саутрантику, следует выделить в его сочинениях те места, где говорит чистая виджнянавада, а это, мягко говоря, непросто. Наконец, не следует забывать, что тезис о всемогуществе сознания предполагает то, что оно по определению вне ума, и поэтому его можно рассматривать в качестве аргумента против обычных солипсистов. Мы, однако, должны вернуться к основной теме настоящего исследования.

## V. Понятие викальпы и его роль в онтологии Утпаладевы

Предыдущую дискуссию простой не назовёшь, однако самое сложное ещё впереди. Это так, потому что мы намеренно закрывали глаза на то, что Утпаладева уже в пятой главе, и даже до неё, называет объекты внешними. Но если сознание действительно всемогущее и способно создавать объекты внутри себя из самого себя, какой тогда смысл говорить о том, что они внешние? Понятно, что само противопоставление внутреннего и внешнего позволяет подчеркнуть, что объекты на самом деле являются внутренними, но само по себе это мало что даёт, поскольку дело тут не в пространственных категориях. Действительно, Сомананда в «Шива-дришти» не использовал подобной терминологии, и если мысленно исключить её из первых глав карики Утпаладевы, то их можно было бы рассматривать в качестве простого приложения к этому трактату. Чтобы ответить на этот вопрос, Абхинавагупта сразу же поясняет, что внешними объекты являются лишь в том смысле, что создаются универсальным субъектом как внеположные субъекту ограниченному<sup>46</sup>. Важно с самого начала отметить, что под последним здесь имеется в виду воспринимаемая универсалия в сознании, а не конкретный индивид, на чём мы остановимся позже. Это несколько проясняет ситуацию, но вызывает новые вопросы. Чтобы сократить их количество, сразу скажем, что рассмотренная дискуссия и прямые текстуальные свидетельства<sup>47</sup> говорят о том, что Утпаладева рассматривает универсального субъекта как делающего внутренние объекты внешними, а не наоборот. Здесь достаточно вспомнить хотя бы приведённую выше цитату, сравнивающую сознание с йогином. Более того, он недвусмысленно подчёркивает тот факт, что объекты при этом продолжают оставаться внутренними. Так, пятый куплет восьмой главы первого раздела карики звучит следующим образом: «Внешний характер как существующих, так и несуществующих объектов следует рассматривать лишь в качестве дополнительного атрибута, а не в качестве самой их сущности. Соответственно, они существуют перманентно, поскольку представляют собой кажимости в сознании» [ĪPK I 8.5]. Другими словами, объектность объектов, с точки зрения пратьябхиджни, не сводится ни к кажимости их внешними, ни к существованию их отдельно от сознания, что и позволило нам рассмотреть её как таковую в предыдущих разделах. Это, в свою очередь, означает, что эту доктрину нельзя сравнить ни с гностицизмом, ни с гегельянством, ни даже с недвойственным эволюционизмом Шри Ауробиндо Гхоша, поскольку она, в отличие от них, не допускает возможности, что сознание каким-то образом погружается в своё

<sup>46</sup> ĪPV ad ĪPK I 5.1.

<sup>47</sup> См., напр.: ĪPK I 5.7; ĪPV ad ĪPK II 4.6–7.

инобытие, чтобы потом реализовать себя через человечество или проявиться в ходе эволюционного процесса.

Однако вопросы лишь накапливаются. В частности, острота дискуссии о возможности существования объекта вне сознания во многом основывалась на предположении, что внешние объекты должны служить причинами дифференциации сознания. Если же сознание способно делать это самостоятельно, то внешние объекты превращаются из причин в следствия, и становится непонятно, зачем они тогда вообще нужны. Таким образом, мы топчемся на месте. Создаётся впечатление, что это обстоятельство всегда смущало многих исследователей и переводчиков доктрины пратьябхиджня, которые не могли смириться с отсутствием жёсткой необходимости внешних объектов в ней. Это, например, прослеживается в первом и пока единственном полном английском переводе «Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини», краткого комментария Абхинавагупты к карике Утпаладевы, выполненном известным индийским исследователем К.Ч. Пандеем и изданном в 1954 году. Чтобы продемонстрировать это, рассмотрим три отрывка из него. Так, в своём комментарии к седьмому куплету третьей главы первого раздела карики Абхинавагупта, согласно этому переводу, утверждает следующее: «Однако постольку, поскольку сознание содержит в себе весь универсум, оно, по идее, должно было бы проявляться со всей совокупностью объектов сразу, независимо от того, проявленная она или нет, вследствие самой своей природы. Но этого не наблюдается<sup>48</sup>. Отсюда следует, что оно делает некоторые из тождественных ему объектов внешними, не теряя при этом актуального тождества с ними. В этом заключается его способность восприятия» [Pandey, 1954, p. 37]. Чуть далее, применительно к тому же куплету, идёт следующий фрагмент: «Далее, само собой разумеется, что все проявленные объекты отделяются от сознания, а ограниченные сознания и их объекты — друг от друга. Однако в действительности эта дифференциация невозможна. Соответственно, её следует считать простой кажимостью, поскольку все созданные объекты сводятся к простым кажимостям» [Pandey, 1954, p. 38]. Наконец, в переводе комментария к восьмому куплету четвёртой главы карики читаем: «Таким образом, существует двадцать два вида познавательных актов. Их объекты не могут быть совершенно оторваны от субъекта, ибо в противном случае их нельзя было бы воспринять. Однако их всё же следует признать отдельным от сознания, ибо в противном случае их было бы нельзя назвать объектами. Но как один и тот же объект может быть одновременно отдельным и неотделимым от сознания? Чтобы объяснить этот феномен, необходимо признать в качестве субъекта некую сущность в форме ограниченного сознания, позволяющей отдельной от неё массе этих реальных объектов казаться отличными друг от друга» [Pandey, 1954, p. 52].

В этих фрагментах чувствуется острая борьба между необходимостью признать объекты внешними и невозможностью это сделать, которая выглядит ещё острее на фоне разобранной нами дискуссии, в которой Утпаладева подчёркивал невозможность существования отдельных от сознания объектов. Однако сложностей добавляет и сам перевод. В частности, как обнаружила И. Ратье, во втором из них К.Ч. Пандей выпустил целый фрагмент, который, как она верно отметила, можно перевести следующим образом:

---

<sup>48</sup> Т. е. не наблюдается того, что все объекты проявляются сразу: напротив, они появляются по очереди.



«И всё же эту дифференциацию нельзя считать нереальной, поскольку именно к ней сводится реальность всех созданных объектов» [Ratié, 2013, p. 387]. Другими словами, кажимость дифференциации между субъектами и объектами нельзя считать нереальной даже принимая во внимание, что она невозможна в действительности. Этот фрагмент, таким образом, является ещё одним свидетельством того, что пратьябхиджня фактически не могла обойтись без различения реальности знания и его истинности, но мы сейчас не об этом. На наш взгляд, не менее важной в этой цитате является фраза «само собой разумеется». Она создаёт впечатление, что в этой дифференциации объектов от субъекта есть некая онтологическая необходимость. Оно лишь усиливается фразой «в противном случае их было бы нельзя назвать объектами» из третьего фрагмента, которая, понятая буквально, якобы говорит о том, что объект нельзя назвать объектом, если он не будет внешним. Однако всё это находится в прямом противоречии с приведённым чуть выше куплетом, согласно которому объектность объектов не сводится к их кажимости внешними, а также с тезисом Утпаладевы о том, что сознание является абсолютно независимым и не нуждающимся в материальных причинах. Всё усугубляется тем, что рассматриваемые нами фрагменты перевода предваряют уже разобранный нами пятую главу карики и тем самым запутывают дело с самого начала.

Поэтому следует сразу расставить всё на свои места и подчеркнуть, что, несмотря на определённые двусмысленности, пратьябхиджня не считает внешние объекты жёстко необходимыми в том смысле, что без внешней кажимости объект не может считаться объектом. Напротив, это как раз внешняя кажимость объекта не может считаться таковой, если она не пребывает внутри субъекта. Так, даже сам К.Ч. Пандей в рассматриваемом фрагменте оговаривается, что именно один и тот же объект должен быть и отделен, и неотделим от сознания. Соответственно, мы не должны понимать дело так, что только отдельный от сознания объект можно назвать объектом: здесь просто имеется в виду, что лишь отдельный от сознания объект можно назвать внешним. Мы, однако, этим не решили основную проблему, потому что пока не объяснили, почему нас одновременно убеждают в том, что объект не может быть отдельным от сознания, и в том, что он всё-таки должен в некотором смысле быть таковым, причём непонятно зачем. Поэтому важно обратить внимание на контекст общей дискуссии, в которой Утпаладева, опять же, полемизирует с буддистами и как бы вызывается продемонстрировать, почему объект может казаться отдельным от сознания, а универсальный субъект и вовсе несуществующим. Здесь мы подходим к самому понятию дифференциации.

Оно представляет собой очередную эквивокацию, на этот раз отчасти спровоцированную самими философами пратьябхиджни. С одной стороны, мы выяснили, что самодифференциация на объекты — это просто способ существования универсального субъекта. С другой — из рассмотренных фрагментов мы видим, что под дифференциацией понимается также ошибочное отделение объектов как от ограниченного, так и от универсального субъекта. Это, очевидно, два разных смысла термина, которые, однако, выражаются одним словом. Так, в частности, после окончания пятой главы первого раздела своей карики Утпаладева начинает новую главу, посвящённую особой способности универсального субъекта под названием апохана-шакти (arohana śakti), которая как раз и ответственна за это ошибочное отделение. Её название обычно переводят как «способность дифференциации», хотя по смыслу здесь имеется в виду способность разобщения. Мы,

однако, помним, что понятие дифференциации использовалось Утпаладевой и Абхинавагуптой уже в пятой главе карики, и, соответственно, возникает вопрос, посвящена ли очередная глава нечто совершенно новому или просто развивает старую тему. Другими словами, вопрос теперь можно поставить следующим образом: является ли дифференциация синонимом того, что Утпаладева называет внешним.

На первый взгляд это действительно так. В частности, в новой, шестой, главе первого раздела карики он подчёркивает, что основным проявлением апохана-шакти является викальпа (*vikalpa*). Этот общеиндийский термин обычно переводят как «мысленная конструкция» или «концептуализация». Поскольку она предполагает элемент альтернативы с последующим отбрасыванием одного из вариантов, её можно принять за основной фактор дифференциации между объектами. Согласно буддистам, она имеет ложный характер, и поэтому Утпаладева снова решает воспользоваться их терминологией, поскольку, с его точки зрения, викальпа представляет собой именно то, что привносит элемент ложного дуализма в недвойственную реальность. Он, однако, существенно расширяет и изменяет значение этого термина, фактически создавая новую эквивокацию. Дело в том, что когда буддисты использовали это понятие, они подразумевали, что базовое отношение между сознанием и объектами является прямым, непропозициональным и вербально неопосредованным. Утпаладева, напротив, подчёркивает, что поскольку это отношение предполагает дуализм, то оно обязано быть хотя и прямым, но пропозициональным и вербально опосредованным<sup>49</sup>. Мы уже говорили о том, что буддисты разошлись с брахманистами по вопросу природы прямого знания. Здесь Утпаладева снова встаёт на сторону брахманистов, причём тех, кто признаёт воспринимаемость универсалий, — в первую очередь, мимансы. Теперь самое время обратить внимание на то, что то знание, которое мы ранее называли непосредственным, в оригинале называется нирвикальпа (*nirvikalpa*), а вербально опосредованное знание — савикальпа (*savikalpa*). Нетрудно обнаружить, что оба этих термина образованы от слова «викальпа» и буквально означают лишённое викальпы и предполагающее викальпу знание соответственно. В определённом смысле эти индийские термины нас выручают, поскольку их перевод на европейские языки всегда получается несколько ущербным. Так, если мы переведём «*nirvikalpa jñāna*» как «непосредственное знание», а «*savikalpa jñāna*» — как «опосредованное знание», то создадим впечатление, что опосредованное знание является непрямым. Однако большинство индийских философов, наоборот, пытаются подчеркнуть прямой и даже не выходящий за пределы восприятия характер базовых форм опосредованного знания. Поэтому, чтобы избежать лишних репрезентационистских ассоциаций, лучше в этом случае говорить не просто об опосредованном, а о вербально опосредованном знании. С другой стороны, если мы переведём эти термины как «неопределённое знание» и «определённое знание» соответственно, то создадим впечатление, что неопределённое знание является чем-то размытым и абстрактным, и здесь возмутятся уже даже буддисты, поскольку для всех индийских философов, признающих этот вид знания, оно является конкретным, а вот как раз

---

<sup>49</sup> Prueitt C. Shifting Concepts: The Realignment of Dharmakīrti on Concepts and the Error of Subject/Object Duality in Pratyabhijñā Śaiva Thought. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 45, No. 1, 2017, pp. 21–47.

савикальпа попадает под подозрение в плане той или иной степени абстрактности. Как бы то ни было, все философы, признающие это разделение, говорят о том, что существует две фазы восприятия, в первой из которых происходит непосредственное постижение объекта, а во второй — вербально опосредованное. При этом буддисты пытаются показать, что объекты этих двух фаз фактически различны, а брахманисты, тантристы и джайнисты, напротив, указывают на то, что они относятся к одному и тому же объекту, причём некоторые из них ещё подчёркивают воспринимаемость объектов прямого вербально опосредованного знания.

Утпаладева, соглашаясь с последними, однако, и здесь привнёс нечто новое. Так, он переносит это разделение на онтологический уровень, что позволило ему представить его не в качестве двух последовательных фаз восприятия, а в качестве двух параллельных статусов самоосознавания универсального субъекта. Интересно, что здесь он берёт в союзники жившего примерно в V в. создателя доктрины лингвистической недвойственности грамматиста Бхартрихари, которого его учитель Сомананда жёстко критиковал и который, помимо всего прочего, вообще не признавал нирвикальпу, считая всё знание вербально опосредованным. В результате у Утпаладевы получилась очень необычная схема, согласно которой даже неопределённое знание является пропозициональным. Другими словами, он согласился с тезисом Бхартрихари о том, что всё знание является вербальным, но всё же разделил его на непосредственное и опосредованное<sup>50</sup>. В частности, он утверждает, что самосознание универсального субъекта является вербальным, но непосредственным, в то время как самосознание субъекта ограниченного представляет собой викальпу — читай, вербально опосредованное знание в том же универсальном субъекте<sup>51</sup>. Подобный подход в очередной раз ломает устоявшуюся терминологию, но позволяет — и это важно для нас в первую очередь — фактически отождествить понятия внутреннего и внешнего с понятиями нирвикальпы и савикальпы соответственно.

Всё это очень хорошо сочетается с тезисом о том, что кажущийся внешним объект должен актуально пребывать внутри сознания, но почти лишает понятие викальпы первоначального смысла. Мы уже имели возможность убедиться, что даже в контексте брахманистской философии его смысл очень далёк от того, который вкладывали в него буддисты. В контексте же пратьябхиджни мы вообще не видим смысла переводить этот термин как «мысленная конструкция» или «концептуализация»: в лучшем случае это бесполезно, а в худшем снова создаёт ложное впечатление о некоем идеализме этой доктрины. С нашей точки зрения, он здесь фактически не означает ничего, кроме вербально опосредованного познавательного акта. Более того, мы считаем возможным распространить это понимание и на другой термин — «пратьяя» (*pratyaya*), — употребляемый в «Спанда-карике» и комментариях к ней, который обычно переводят как «ментальное представление»<sup>52</sup>, но который фактически является синонимом того, что Утпаладева понимает под викальпой<sup>53</sup>. Единственное, что остаётся от буддистской «викальпы» в его

<sup>50</sup> С эпистемологической точки зрения мы усматриваем в этом то, что Утпаладева был радикальным приверженцем тезиса о том, что пропозициональное знание не обязано предполагать пропозиционального содержания. Впрочем, в этом нельзя отказывать и другим сторонникам воспринимаемости универсалий.

<sup>51</sup> *ĪPK I 6.1; ĪPK I 6.4–5.*

<sup>52</sup> См.: *The Stanzas on Vibration: The Spandakārikā with Four Commentaries* / Translated by M. Dyczkowski. Albany, 1992. P. XVII.

<sup>53</sup> Американский востоковед К. Поттер вообще умудрился перевести оба термина Утпаладевы, и «нирвикальпа», и «савикальпа», как «репрезентация». См.: *Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. XXIV: Kashmir Śaiva Philosophy*. Delhi, 2019. P. 211.

трактате, — это некая степень ложности и сам принцип действия. Так, викальпа создаёт основу для закона двойного отрицания, согласно которому А — это не не-А<sup>54</sup>. Однако всё это следует понимать не просто в формально-логическом или даже эпистемологическом, а в первую очередь онтологическом смысле<sup>55</sup>.

Мы постепенно подходим к самому сложному моменту, но предварительно всё же считаем необходимым дать слово сторонникам идеалистической интерпретации доктрины пратьябхиджня. После всего сказанного им уже будет сложно настаивать на том, что она представляет собой классический идеализм, но зато теперь они могут попытаться вместо эквивокации термина «сознание» опереться на эквивокацию термина «викальпа» и представить её как своего рода аналог послекантовского идеализма фихтевского или гегелевского толка — тем более что и тот, и другой часто рассматриваются в качестве формы реализма. Здесь уместно вспомнить, что у Дхармакирти был ещё один аргумент против существования отдельных от сознания объектов. Так, поскольку он утверждал, что базовое субъект-объектное отношение представляет собой неконцептуальную ошибку, он поставил под сомнение тезис дуалистических реалистов, согласно которому мы не могли бы себе представить отдельный от сознания объект в случае, если бы таких объектов вообще не существовало<sup>56</sup>. Утпаладева же, хотя и настаивает на том, что это отношение представляет собой викальпу, тем не менее, также отрицает существование отдельных от сознания объектов, и поэтому можно заподозрить, что он мог бы согласиться с общим выводом Дхармакирти. Но если это действительно так, то здесь остаётся один шаг до некоего концептуального идеализма, согласно которому объекты не существуют вне викальп и который к тому же можно подкрепить ссылкой на реальность ограниченного субъекта, которому, несмотря на ложность этих генерируемых сознанием викальп, объекты будут казаться существующими вне сознания. Создаётся впечатление, что некоторые интерпретации доктрины пратьябхиджня руководствовались именно такими соображениями. Они, однако, не могут обойтись без допущения, что именно ограниченные субъекты воспринимают внешние объекты, а универсальный субъект должен оставаться ими не затронут<sup>57</sup>. Остаётся лишь удивляться, насколько они расходятся с прямыми текстуальными свидетельствами, согласно которым Утпаладева активно отстаивает сакараваду и даже прямо подчёркивает, что универсальный субъект затрагивается внешними объектами<sup>58</sup>. Поэтому следует сразу уточнить следующее: согласно пратьябхиджне, ограниченный субъект не может воспринимать внешние объекты, поскольку воспринимать что бы то ни было способен лишь субъект универсальный, который вообще не нуждается в том, чтобы проявляться через кого бы то ни было.

Соответственно, с учётом всех приведённых соображений, нельзя однозначно утверждать, что термин «дифференциация» и термин «внешнее» являются в пратьябхиджне полными синонимами. Можно лишь говорить о том, что термин «внешнее» синонимичен

<sup>54</sup> Иногда говорят, что она делает возможными все основные законы логики.

<sup>55</sup> См.: ĪPK I 6.2–3.

<sup>56</sup> Prueitt C. *Shifting Concepts...* Pp. 31–32.

<sup>57</sup> См., напр.: Fritzman J. M., Lowenstein S. A. and Nelson M. M. Kaśmir to Prussia, Round Trip: Monistic Śaivism and Hegel. *Philosophy East and West*, Vol. 66, No. 2, April 2016, pp. 371–393; Berger S. L., Fritzman J. M., and Vance B. J. Thinking With, Against, and Beyond the Pratyabhijñā. *Asian Philosophy*, Vol. 28, No. 1, 2018, pp. 1–19.

<sup>58</sup> См., напр.: ĪPK I 5.18; ĪPK I 7.1.

в ней понятию викальпы, которая, в свою очередь, является лишь разновидностью дифференциации, но не исчерпывает её. Можно даже обнаружить, что Утпаладева и Абхинавагупта используют разный набор терминов для описания того и другого. Так, в случае общей дифференциации чаще используются термины «bhedā» и «bhinnā», а в случае викальпы — «aroha» и «viccheda», которые семантически различаются как «многообразие» и «разобшение» соответственно. Однако они всё же не превращены в строгие технические термины и употребляются взаимозаменяемо — да и с точки зрения современного словоупотребления трудно отрицать, что и то, и другое представляет собой дифференциацию в различных её проявлениях. И всё же эта двусмысленность подпитывает ошибочные интерпретации доктрины пратьябхиджня, вроде приведённой выше. Более того, у нас нет уверенности, что различие между этими понятиями чётко осознаётся основной массой исследователей и переводчиков рассматриваемой доктрины. Среди приятных исключений можно отметить немецкого востоковеда Ю. Ханнедера и индийского учёного Р. Джха, которые прямо его подчеркнули. Так, первый верно отметил следующее: «Одной из важных особенностей доктрины Абхинавагупты является то, что можно назвать постепенным переходом от недвойственности к дуализму. Чтобы выделить промежуточный уровень между ними, мы в переводе использовали термин “дифференциация” вместо термина “разделение”. Несколько упрощая, можно сказать, что не предполагающая дуализма “дифференциация” представляет собой процесс внутри сознания, в то время как дуализм подразумевает проекцию уже дифференцированного содержимого вовне» [Hanneder, 1998, p. 159]. Впрочем, даже эта «проекция» не выходит за пределы сознания. Р. Джха же, в свою очередь, отметил, что на этом промежуточном уровне дифференциация сводится к чистому самоотрицанию универсального субъекта, который тем самым производит объекты, оставаясь при этом самим собой, в то время как викальпа предполагает более грубую дополнительную дифференциацию<sup>59</sup>. Об этом прямо говорит и сам Абхинавагупта<sup>60</sup>.

Таким образом, получается, что Утпаладева всё-таки не мог бы согласиться с Дхармакирти в том отношении, что викальпа способна обойтись без опоры на уже существующие объекты<sup>61</sup>, и поэтому лучше не переводить «апохана-шакти» как «способность дифференциации», если уж мы используем термин «дифференциация» для описания базового различия между ними. Для него, как и для дуалистических реалистов, один и тот же объект познаётся и в непосредственном, и в вербально опосредованном знании и, следовательно, не может сводиться к викальпе даже в качестве внешнего, что полностью исключает возможность интерпретации пратьябхиджня в духе послекантовского идеализма. Правда, в его понимании это, во-первых, происходит одновременно и, во-вторых, не предполагает, что объекты должны быть внешними для того, чтобы сознание было с помощью них дифференцировано. Напротив, можно даже сказать, что в его онтологии нирвикальпа-джняна порождает савикальпа-джняну. Здесь мы в очередной раз видим, что Утпаладева вновь оказывается по ту сторону как дуалистического реализма, так и идеализма. Но зачем тогда вообще нужен этот двойной статус объекта? Мы пока недалеко продвинулись

<sup>59</sup> См.: An Introduction to Tantric Philosophy: The *Paramārthasāra* of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja / Translated by Lyne Bausat-Boudon and Kamalashadatta Tripathi. London and New York, 2011. P. 80.

<sup>60</sup> IPV ad IPK IV 7.

<sup>61</sup> Чтобы избежать переусложнения, мы будем называть внутренние объекты в сознании существующими, несмотря на то, что их нельзя назвать существующими в себе ввиду их онтологической ошибочности.

в понимании этой загадки его недвойственного реализма и потому должны обратиться к аналогии с зеркалом, к которой активно прибегал Абхинавагупта.

## **VI. Пояснение понятий внутреннего и внешнего на основе аналогии с зеркалом**

Несмотря на то что Утпаладева в пятой главе первого раздела карики недвусмысленно отверг правомерность сравнения сознания с пассивными отражающими поверхностями, он всё же рискнул допустить его аналогию с зеркалом, которая для современного читателя выглядит несколько понятнее, чем аналогия с йогиним. Однако полной аналогии здесь получиться не могло, поскольку обычное зеркало нуждается в рядоположных ему объектах для формирования отражений, а для сознания это нехарактерно. Так что нам предлагается представить себе зеркало, способное генерировать отражения самостоятельно. Тем не менее пратьябхиджня отказывается считать эту аналогию ущербной, поскольку изменяет сам смысл понятия отражения так, что обычное зеркало, ум, водная гладь и т. п. в её перспективе предстают не в качестве полноценных отражающих поверхностей, а лишь в качестве ухудшенных аналогов сознания, именно потому что, в отличие от него, нуждаются во внешних объектах<sup>62</sup>. Эту аналогию развил Абхинавагупта, но, чтобы не увеличивать объём настоящего исследования, мы будем опираться на его комментатора XI в. Йогараджу, который сумел кратко суммировать все основные её моменты<sup>63</sup>.

Они сводятся к следующему. Сознание можно сравнить с зеркалом, которое способно генерировать отражения, не нуждаясь во внешних объектах. Соответственно, в его случае отражения будут выступать в качестве вещей в себе. При этом они будут дифференцированы между собой, неотличны от зеркала, но всё же казаться отличными от него. Самое сложное в этом описании — это тезис о том, что отражения должны быть одновременно отличны и неотличны от зеркала. Йогараджа поясняет, что это должно быть так, потому что, с одной стороны, отражения не могут существовать без зеркала, и, с другой, всё-таки от него отличаются, поскольку если бы зеркало сводилось к отражениям, было бы нарушено само условие их существования. Зеркало, таким образом, отлично от присущих ему отражений. Но вся трудность в том, что в случае обычного зеркала ещё имеют место внешние ему объекты, которые сами по себе объясняют, почему зеркало и отражения отличны друг от друга. Нам же предлагается представить, что причина отличия сознания от объектов кроется в самом сознании, и что оно при этом ещё не просто изображает объекты как хрустальный шар, а именно отражает нечто изнутри самого себя. Чтобы несколько упростить эту задачу, Абхинавагупта прибегает к аналогии чашеобразного зеркала, на которое положена ещё одна, незеркальная, чаша, служащая лишь источником отражений, но которую он призывает представить в единстве с нижним зеркалом. В подобной конструкции отражений не будет видно извне, но этого и не нужно, поскольку аналогия призвана продемонстрировать, что сознание отражает самого себя внутри себя, осознавая само себя<sup>64</sup>. На этом, однако,

---

<sup>62</sup> Ratié I. An Indian Debate on Optical Reflections and Its Metaphysical Implications: Śaiva Nondualism and the Mirror of Consciousness. Indian Epistemology and Metaphysics / Ed. by Joerg Tuske. London and New York, 2017. P. 216.

<sup>63</sup> См.: PSVi ad PS 12–13.

<sup>64</sup> Света в этой замкнутой полости тоже не будет, но сознание само по себе — свет.

сложности не заканчиваются, поскольку из предыдущего обсуждения мы знаем, что отражения всё-таки должны каким-то образом становиться внешними, и можно даже подумать, что когда Йогараджа говорит о том, что отражения должны отличаться от зеркала, то как раз и имеет в виду это обстоятельство. Но не тут-то было: если бы задача сознания состояла в том, чтобы просто делать объекты внешними, то оно напоминало бы не зеркало, а проектор, который к тому же нуждался бы в источнике для изображений за пределами самого себя. Следовательно, всё, что описывает Йогараджа, относится к внутренним объектам и не говорит ничего об их внешнем характере.

Таким образом, мы по-прежнему крутимся вокруг да около, не в состоянии объяснить, зачем универсальному субъекту нужно выводить объекты вовне. Если объект в известном смысле отличен от сознания уже внутри него, к чему тогда все эти разговоры о его внешнем характере? Аналогия с зеркалом, кажется, даже усугубила эту проблему, и у философов, в том числе индийских, может закрасться подозрение в некоей ущербности этого сознания, которое на самом деле должно нуждаться или в аналоге платоновской материи, чтобы проявлять идеи вовне, или в дополнительной материальной субстанции, чтобы быть способным действовать. Мы, однако, знаем, что Утпаладева отрицает и необходимость, и возможность материальной причины вне сознания. Чтобы прояснить эту ситуацию, Абхинавагупта углубляет аналогию с зеркалом. Так, он сравнивает универсум объектов с отражением города в зеркале, а активность универсального субъекта по отрыванию объектов от тождественного ему ограниченного субъекта — с действием резца по камню. Здесь, однако, аналогии нас окончательно подводят, поскольку отражения из зеркала вырезать в любом случае нельзя, а само сравнение с резцом вызывают неуместные ассоциации с античной философией и играют на руку ошибочным платоническим интерпретациям. По факту Абхинавагупта здесь подразумевает активность, больше похожую на вырезание уже нарисованных фигур из бумаги<sup>65</sup>. Общий смысл, таким образом, заключается в том, что универсальный субъект разобщает уже существующие внутри него объекты, одновременно делая некоторые из них ограниченными субъектами, самосознание которых тоже становится викальпой, так, чтобы эти якобы оторванные от него, ограниченного субъекта, понятого как универсалия, и друг от друга объекты и субъекты могли восприниматься сознанием как внешние самому себе<sup>66</sup>. Как уже было отмечено, несмотря на то, что этот процесс полностью реален, он может быть только ошибочным, что в значительной мере делает подбор для него точной аналогии невозможным.

Его основную движущую силу Утпаладева усматривает в наложении и последующем отрицании. Так, согласно ему, апохана-шакти действует следующим образом. Чтобы воспринять объект как внешний, т. е. постичь его в вербально опосредованном познавательном акте, сознание должно сначала наложить на него его противоположность, а затем отвергнуть её<sup>67</sup>. Этот процесс с необходимостью предполагает применение закона двойного отрицания: если сознание хочет постигнуть, например, чашку в качестве внешнего объекта, оно должно сначала наложить на неё не-чашку, а затем отвергнуть последнюю в форме перцептивного суждения «это — не не-чашка». Само собой разумеется, что всё это

<sup>65</sup> См.: Ratié I. *Pāramārthika or apāramārthika? On the ontological status of separation according to Abhinavagupta. Puspikā: Tracing Ancient India Through Texts and Traditions: Contributions to Current Research in Indology*, Vol. 1, ed. by Nina Mirnig, Péter-Dániel Szántó, Michael Williams. Oxford and Philadelphia, 2013. Pp. 397–398.

<sup>66</sup> См.: ĪPV ad ĪPK I 6.1–5.

<sup>67</sup> См.: ĪPK I 6.2.

предполагает конкретные объекты — индивидуальные субстанции или, как говорили буддисты, партикулярии, — а не просто голые универсалии, существование которых помимо вещей Утпаладева не признаёт. Что касается того, что не-чашку трудно назвать конкретным объектом, то для него это не проблема, поскольку главное здесь заключается в том, что все объекты категории «не-чашка» актуально существуют в универсальном субъекте, который и совершает акт двойного отрицания<sup>68</sup>. Это, в свою очередь, предполагает, что категория «не-чашка» состоит исключительно из объектов и партикуляризированного с помощью некоторых из них ограниченного субъекта, а сам универсальный субъект в неё не входит. В противном случае произошло бы его отрицание, а это невозможно, поскольку сознание не может выступать в качестве альтернативы ни чашке, ни какому-либо другому объекту. Все возможные альтернативы, таким образом, остаются на уровне объектов или ограниченных субъектов. Соответственно, весь этот процесс не сводится ни к формальной логике, ни даже к эпистемологии, а является, прежде всего, онтологическим. Это станет полностью понятным, если мы осознали, что конкретный ограниченный субъект сам является результатом этого процесса, поскольку его самосознание тоже является викальпой, т. е. объектом вербально опосредованного познавательного акта, и как раз таки входит в категорию «не-чашка», поскольку предполагает опору на тело, ум, психику и т. д., являющимися отличными от чашки объектами<sup>69</sup>. С учётом всего этого очень странно читать, что викальпа якобы представляет собой мысленную конструкцию, концептуализацию или ментальное представление. Как бы то ни было, мы пока не ответили на основной вопрос, поскольку если все партикулярии находятся в сознании, зачем вообще тогда начинать этот процесс наложения и отрицания? Здесь мы должны перейти к онтологии повседневной практической жизни.

## **VII. Понятия внутреннего и внешнего как основа онтологии повседневной практической жизни**

Итак, не должно быть никаких сомнений, что внутренние объекты сознания представляют собой, прежде всего, партикулярии. В частности, само сравнение Абхинавагуптой универсума объектов с городом в зеркале предполагает, что город — это совокупность именно конкретных объектов. Однако он сразу отмечает, что эти объекты нельзя использовать в повседневной практической жизни, и чтобы сделать это возможным, универсальный субъект делает их внешними с помощью своей апохана-шакти<sup>70</sup>. В последующих главах карики Утпаладева сначала подчёркивает, что именно внешняя кажимость того или иного объекта является условием возможности исполнения им характерной для него каузальной функции<sup>71</sup>, а затем поясняет, что последняя ни в коем случае не имманентна ему, а определена волей универсального субъекта, т. е. той же апохана-шакти и другими его способностями<sup>72</sup>. Другими словами, если несколько упростить,

---

<sup>68</sup> См.: ĪPV ad ĪPK I 6.3.

<sup>69</sup> См.: ĪPK I 6.4–5.

<sup>70</sup> ĪPV ad ĪPK I 6.3.

<sup>71</sup> ĪPK I 8.6.

<sup>72</sup> ĪPK II 3.12.



можно сказать, что видимая отдельность объектов от сознания сводится к исполнению ими присущих им каузальных функций, поскольку единственным её смыслом оказывается делать это возможным.

Это обстоятельство одновременно проясняет дело и, на первый взгляд, окончательно всё запутывает. Действительно, если «город в зеркале» уже состоит из конкретных объектов, как же тогда можно говорить о том, что их нельзя использовать в повседневной практической жизни? Ведь даже само сравнение с городом намекает на некую практическую активность — в противном случае здесь бы больше подошёл пример природного пейзажа. Теперь подозрения западных «платонистов» и индийских дуалистов имеют все основания усиливаться, и первые могут начать указывать на то, что раз эти объекты неспособны исполнять каузальную функцию, то представляют собой не индивидуальные субстанции, а аналоги платоновских идей, а вторые — возражать, что столь бесполезные объекты не имеет смысла отождествлять с универсальным субъектом, поскольку они лишь подчеркнут, что тот не является активным. И спорить с ними будет трудно, поскольку, как ни крути, конкретные объекты с необходимостью ассоциируются с некой активностью или становлением. Однако не будем обманываться: когда Абхинавагупта сравнивает универсум объектов с городом в зеркале, он вовсе не имеет в виду, что им не присуща активность. Всё дело в том, что, описывая условия возможности практического использования объектов, он говорит не об онтологии объекта, а об онтологии субъекта. Так, ещё в своём небольшом трактате под названием «Аджада-праматр-сиддхи», на который Абхинавагупта часто ссылался, Утпаладева обратил внимание на то, что каузальная функция не может быть имманентна объекту именно потому, что зависит от различных субъектов с их целеполаганиями, которые, в свою очередь, являются выражением единого познающего и действующего субъекта<sup>73</sup>. А далее он указывает на то, что та представляет собой лишь дополнительный атрибут уже существующего внутри сознания объекта, что повторяет сказанное им в приведённом выше пятом куплете восьмой главы первого раздела его карики и, опять же, позволяет говорить о том, что внешний характер объекта и его каузальная функция — это фактически одно и то же<sup>74</sup>. Другими словами, Абхинавагупта подразумевает, что конкретные объекты внутри сознания всегда связаны с некой активностью, которую, однако, нельзя назвать практической без дополнительного мнимого её перевода вовне сознания.

Хорошо, допустим, что речь идёт именно о едином процессе, по-разному понимаемом универсальным субъектом, но ведь никто не отменял того факта, что индивидуальная субстанция познаётся наряду с пространственно-временными атрибутами. Нам же говорят о том, что она должна ещё пребывать в сознании перманентно, а это трудно понимать иначе, чем как фактическое признание того, что она на самом деле их лишена и, следовательно, на деле является чем-то вроде платоновской идеи. Это действительно один из самых сложных моментов кашмирского шиваизма вообще и пратьябхиджни в частности, поэтому, хотите верьте, хотите нет, но дело обстоит следующим образом. Нам действительно предлагается представить, а ещё лучше — воспринять, поскольку это вряд ли вообще представимо в узком смысле этого слова, конкретный объект вне пространственно-временных атрибутов. Если быть точным, последние никуда не деваются, но нам следует воспринять их в качестве

<sup>73</sup> APS 6.

<sup>74</sup> APS 7.

трансцендентных самим себе. В этом действительно есть нечто мистическое, но общий смысл заключается в том, что, как показывает Абхинавагупта в «Паратришика-виваране», «Малини-виджая-варттике» и других трактатах, сознание в кашмирском шиваизме понимается как дифференцированное на самом высоком уровне, поскольку у объектов, понятых как отражения, должен быть источник, который не может быть гомогенным вследствие самой структуры подобной причинности. Соответственно, в этой школе нет ни апофатического абсолюта, поскольку сознание считается в нём тотально инклюзивным, ни несоответствия между вещью в себе или сущностями и явлениями. Таким образом, можно говорить о том, что время, будучи универсалией, является одновременно атрибутом того или иного объекта и трансцендентным самому себе в качестве такового<sup>75</sup>. Реальность времени на самом высоком онтологическом уровне неоднократно подчёркивается в сочинениях Абхинавагупты.

Но ведь конкретному объекту свойственно возникновение и уничтожение, а нас, тем не менее, убеждают в том, что он перманентный. Нет ли в этом явного противоречия? Ответ заключается в том, что перманентность объектов здесь следует понимать не в смысле платоновских идей, а лишь в том отношении, что они всегда остаются тождественными универсальному субъекту, который ответственен за их возникновение, сохранение и уничтожение и принципиально способен создать любой прекративший ранее существовать объект вновь. Это так, поскольку универсальный субъект является всемогущим, а любой объект представляет собой совокупность универсалий, пусть порой и очень сложную. Более того, следует понимать, что всё это происходит ещё онтологически до их становления внешними. Поэтому Утпаладева обращает внимание на то, что природа объекта остаётся неизменной даже в сфере познавательных актов, т. е. в потоке времени<sup>76</sup>, а Абхинавагупта отмечает, что процессы возникновения и уничтожения объектов происходят внутри сознания и параллельно ошибочно выводятся за его пределы<sup>77</sup>. Попробуем пояснить всё это на конкретных примерах.

Допустим, мы воспринимаем собаку и затем делаем перцептивное суждение «это собака». С точки зрения пратьябхиджни, это значит, что воспринимает здесь не кто иной, как универсальный субъект, и, следовательно, делает это на некоем промежуточном онтологическом уровне, где конкретные объекты уже есть, но вербально опосредованного знания ещё нет. Этот уровень в кашмирском шиваизме называется парापара (paṅpara). Однако и перцептивное суждение выносится тем же универсальным субъектом, что подразумевает параллельность непосредственного и вербально опосредованного восприятия<sup>78</sup> объекта. Тем не менее всё это не означает, что собаки на уровне непосредственного восприятия нет или что она там является чем-то другим: даже там собака является самой собой и обладает всеми характерными для неё свойствами. Единственное отличие между этими двумя уровнями состоит в том, что на уровне парापара собака

---

<sup>75</sup> См. Prueitt C. Carving Out Conventional Worlds: The Work of Apoha in Early Dharmakīrtian Buddhism and Pratyabhijñā Śaivism, Ph.D Thesis. Atlanta, 2016. P. 226.

<sup>76</sup> ІРК I 8.2.

<sup>77</sup> ВР 9.

<sup>78</sup> С точки зрения Утпаладевы, непосредственное восприятие тоже является вербальным, но мы не будем из-за этого менять устоявшуюся терминологию.

постигается как тождественная универсальному Я и в этом отношении не отличается от кошки или любого другого объекта, а на уровне викальпы она познаётся как нечто якобы оторванное от него. Другими словами, хотя объекты и отличны друг от друга даже внутри сознания, там они имеют общий атрибут тождества с ним и в этом смысле схожи, а на более низком онтологическом уровне они его как бы теряют и вместо него приобретают мнимый атрибут отдельности от субъекта<sup>79</sup>. Поэтому когда философы кашмирского шиваизма говорят о том, что любой объект является всеформенным, это следует понимать в ограниченном смысле, а не в том, что они буквально сливаются в бесформенную массу. С другой стороны, когда они утверждают, что на уровне викальпы объекты являются отдельными друг от друга, это значит, что те всего лишь приобрели дополнительный атрибут, а не то, что не могли бы существовать, не будучи оторванными от сознания<sup>80</sup>. Так называемая отдельность объектов друг от друга — это всего лишь другое название для их ошибочной оторванности от сознания, в котором они и так отличны друг от друга.

Далее, хотя в момент восприятия собаки универсальный субъект постигает некий космогонический процесс в её лице и в форме окружающей обстановки, когда он выносит соответствующее перцептивное суждение, он с необходимостью делает возможным практическое взаимодействие с ней. Это не значит, что всё это выльется в конкретные физические действия, но, по крайней мере, появится принципиальная готовность их совершить — даже если речь идёт о попытке избежать собаки или убежать от неё. Ну и для полноты картины следует также добавить, что здесь появляется простор для эпистемологической ошибки. Так, если мы попытаемся погладить собаку с целью сделать ей приятно, но вместо этого причиним ей боль, это значит, что мы совершим ошибочное действие, основанное на ложном знании. Как бы то ни было, общий смысл здесь состоит в том, что внутри сознания происходит космогонический процесс в форме взаимодействия конкретных объектов, который, однако, сам по себе нельзя назвать практическим, а повседневная практическая жизнь присовокупляется к нему в качестве дополнительного уровня. Для пущей убедительности здесь можно представить себе производственный цех в разгар рабочего дня, который вместе со всем оборудованием, работниками и администрацией в восприятии универсального субъекта тоже будет в первую очередь представлять собой космогонический процесс, а уже потом — место производительного труда.

Мы, однако, должны вернуться к основному вопросу. Если всё это действительно так, получается, что повседневная практическая активность является лишь ложным придатком к перманентному космогоническому процессу. Но если последний самодостаточен, зачем тогда её вообще затевать? Подобное объяснение лишь подчёркивает тождество внешнего статуса объекта и его способности выполнять ту или иную каузальную функцию, но не отвечает на вопрос, зачем нужно и то, и другое. Более того, он предполагает ложный характер повседневной практической жизни, который в силу этого неспособен оправдать вывод объектов вовне сознания. Что ж, здесь остаётся только признать, что, подобно тому как для онтологии пратьябхиджни может иметь значимость только ошибочный статус эпистемологии<sup>81</sup>, для неё может иметь значимость только ошибочный статус повседневной

<sup>79</sup> См.: ĪPV ad ĪPK I 8.5.

<sup>80</sup> См.: ĪPK I 8.7.

<sup>81</sup> См.: Бандурин М. А. Эпистемологические импликации... С. 166.

практической жизни — тем более что, согласно Абхинавагупте, смысл первой сводится к тому, чтобы сделать возможной последнюю<sup>82</sup>. Что же касается того, зачем её вообще затевать, то ответ остаётся только один: с целью узнавания себя в ограниченном субъекте, который с необходимостью в неё погружён. В этом и состоит смысл того, что мы в самом начале назвали недвойственным квазипанентеизмом Утпаладевы. Таким образом, его доктрина призвана продемонстрировать, что повседневная практическая жизнь ограниченного субъекта представляет собой перманентное и актуальное проявление различных способностей субъекта универсального с целью самоузнавания и в силу этого может быть только ошибочной. Соответственно, перед ней могут быть лишь две альтернативы: или быть ошибочной, или распасться.

Однако всё это делает само содержание повседневной практической жизни не вполне понятным. В общих чертах можно сказать, что она представляет собой ложное самосокрытие, т. е. самозакабаление<sup>83</sup>, универсального субъекта вследствие недвойственной активности, осуществляемой в контексте единства во множественности. Ключевую роль во всём этом играет рефлексивное осознание — вимарша (*vimarśa*). Большая часть карики посвящена именно разъяснению этого содержания, в силу чего может показаться несколько приземлённой. Мы, однако, не можем себе позволить разбирать все связанные с этим вопросы и остановимся лишь на общей теории причинности пратьяххиджни. Это оправданно двумя основными моментами: во-первых, она прямо исходит из понятий внутреннего и внешнего, и, во-вторых, к ней как раз во многом сводится содержание повседневной практической жизни в силу того, что она возможна только в качестве внешней. Вообще говоря, мы уже имели возможность убедиться, что основной темой даже пятой главы первого раздела карики является именно причинность, и поэтому её трудно понять без анализа соответствующей теории. Однако Утпаладева решил не начинать свой трактат с её изложения, а, скорее, закончить им, посвятив ему всю четвёртую главу второго раздела карики. В общих терминах эта теория является разновидностью саткарьявады (*satkāryavāda*), т. е. исходит из предсуществования следствия в причине, и в этом отношении, опять же, близка к как минимум половине брахманических школ и тантризму и противостоит буддизму, ньяя-вайшешике, джайнизму, материализму и, согласно некоторым интерпретациям, мимансе<sup>84</sup>. Без лишних объяснений ясно, что причиной здесь выступает универсальный субъект, а следствиями — внутренние ему объекты, которые параллельно становятся внешними. Это позволило Утпаладеве связать само понятие причинности с понятиями внутреннего и внешнего и заявить о том, что следствие — это не что иное, как внешняя кажимость объекта, сохраняющего статус внутреннего<sup>85</sup>. А поскольку осуществлять подобное способен лишь всемогущий субъект, а лишённая сознания субстанция или ограниченный субъект неспособны, то и любая причинность сводится к волевому

---

<sup>82</sup> См.: ĪPV ad ĪPK II 3.1–2.

<sup>83</sup> Поскольку основным атрибутом универсального субъекта является абсолютная независимость, самосокрытие должно совершаться в форме её противоположности, т. е. закабаления.

<sup>84</sup> Школу миманса трудно типологизировать в этом отношении, и на этот счёт встречаются прямо противоположные утверждения, которые к тому же иногда отрицают её единство в этом вопросе.

<sup>85</sup> ĪPK II 4.6.

производству объектов сознательным агентом из самого себя в качестве самого себя<sup>86</sup>. Поэтому даже если допустить, что один объект сначала пребывает внутри другого, нельзя сказать, что эта последовательность является каузальной, поскольку причинность требует сохранения за следствием статуса внутреннего, а подобный статус может быть обеспечен лишь внутри универсального субъекта<sup>87</sup>.

Из всего этого следует, что никакой объект не может служить причиной другого. В связи с этим Утпаладева приводит два примера: росток на самом деле не является следствием семени, а кувшин — ни активности гончара, ни даже его идей, поскольку в обоих случаях причиной может быть только универсальный субъект<sup>88</sup>. Нас не должно удивлять то, что гончар здесь поставлен в один ряд с семенем: поскольку его тело и ум должны быть внешними объектами, чтобы иметь возможность выполнять характерные для них каузальные функции, не только его инструменты и конечный продукт задействуются с целью повседневной практической активности, но и они тоже<sup>89</sup>. Другими словами, повседневная практическая жизнь, с точки зрения пратьябхиджни, — это не то, что предназначено для ограниченных субъектов, а то, чему они подвергаются. Но если это действительно так, то мы попадаем в сложное положение. Так, вся наша предыдущая дискуссия показывает, что понятие внешнего в онтологии Утпаладевы всегда объясняется через другие понятия. Сначала нам говорят, что оно сводится к викальпе, потом — к исполнению каузальной функции, затем — к причинности с целью самоузнавания. Однако мы снова и снова наталкиваемся на то, что каждый новый уровень оказывается таким же бесполезным, как предыдущий, и продолжаем барахтаться в некоем онтологическом абсурдизме. Вот и теперь нас начинают убеждать в том, что семя не является причиной роста, хотя с точки зрения повседневной практики нам как раз необходимо исходить из обратного — в противном случае она рискует полностью лишиться не просто смысла, но и самого содержания. Видимо, понимая, что он здесь дошёл до самого дна, Утпаладева делает полшага назад и всё-таки признаёт, что мы должны исходить из реальности определённого каузального порядка, в соответствии с которым те или иные объекты кажутся причинами других объектов. Однако чтобы примирить два своих противоположных тезиса, ему пришлось прибегнуть к весьма замысловатым аргументам в первую очередь эпистемологического толка<sup>90</sup>.

Абхинавагупта всё это суммировал в доктрине двухаспектной причинности. Так, согласно ему, причинность параллельно проявляется в качестве абсолютной и сфабрикованной, которую в литературе ещё называют воображаемой. Первый аспект выражается в том, что универсальный субъект просто-напросто выступает в форме любых следствий, являясь их единственно возможной причиной. Второй проявляется в виде конвенционального каузального порядка, созданного тем же универсальным субъектом в качестве выражения его особой способности под названием ньяти (niyati)<sup>91</sup>. Соответственно, согласно Утпаладеве, у нас нет никакой возможности отличить объект,

<sup>86</sup> ĪPK II 4.2.

<sup>87</sup> ĪPK II 4.15.

<sup>88</sup> ĪPK II 4.8–9.

<sup>89</sup> Абхинавагупта приводит в качестве объекта повседневной практической жизни кувшин, но следует понимать, что те, кто им пользуются, задействуются в ней наравне с ним. И дело здесь не в эксплуатации или проблеме техники, а просто в том, что люди не смогли бы выполнять никаких функций, не будучи внешними объектами.

<sup>90</sup> См.: ĪPK II 4.11–13.

<sup>91</sup> См.: TS VIII.

созданный йогином силой воли как бы из воздуха, от его естественного или искусственно произведённого аналога, кроме как сославшись на простую конвенцию, но с той оговоркой, что даже она создана универсальным субъектом<sup>92</sup>. Здесь примечательно то, что Утпаладева впервые вводит понятие каузального порядка именно в эпистемологическом разделе своей карики, и поэтому есть все основания назвать этот аспект причинности ещё эпистемологическим<sup>93</sup>. Исследователи часто интерпретируют доктрину двухаспектной причинности в качестве нарушения имманентной каузальности, но мы бы назвали её жульничеством наоборот. Так, если кто-то в ходе шахматной партии положит ладью своего оппонента себе в карман, пока тот не видит, он нарушит правила игры с целью получить определённую степень свободы от них. Когда же универсальный субъект фабрикует конвенциональную причинность, он уже обладает абсолютной свободой от любых правил и идёт на жульничество в форме самообмана с целью создать их для самого себя. Поэтому и получается, что он выступает в форме наделённого причинной функцией семени, даже несмотря на то, что росток фактически создаётся простым актом его воли. Сомананда в этом отношении был более прямолинеен и просто утверждал, что когда старый горшок трескается, то это происходит лишь потому, что ему, горшку, так захотелось<sup>94</sup>. И поскольку всё это происходит с единственной целью самоузнавания, нам остаётся только перейти к онтологии ограниченного субъекта, в котором, собственно, универсальный субъект и должен себя узнать. Однако сначала необходимо закрыть тему используемой в доктрине пратьябхиджня терминологии.

### **VIII. Связанные с понятиями внутреннего и внешнего термины онтологии Утпаладевы**

В самом начале настоящего исследования мы отметили, что все термины доктрины пратьябхиджня, не важно, вновь введённые или заимствованные, фактически являются либо сведёнными к оппозиции внешнего и внутреннего, либо предполагающими её по смыслу. Однако пока нашим основным результатом в плане прояснения остальных базовых терминов онтологии Утпаладевы стал вывод о том, что понятие дифференциации в ней нельзя сводить к понятию внешнего. Так, если уж мы используем термин «дифференциация» для описания базового различия между объектами внутри сознания — а без этого обойтись крайне затруднительно, — то нам не следует говорить о том, что апохана-шакти представляет собой именно способность дифференциации. В противном случае мы рискуем сделать ошибочный вывод, что именно она ответственна за базовую дифференциацию объектов, и впасть в абсурдные квазиидеалистические интерпретации рассматриваемой доктрины. Между тем истина состоит в том, что апохана-шакти ответственна лишь за вторичную дифференциацию, т. е. разобщение уже отличных друг от друга объектов, пусть и, по выражению Абхинавагупты, слитых в единую массу. Соответственно, они тем самым ошибочно отделяются как от сознания, так и друг от друга — а в известном смысле и от

---

<sup>92</sup> См.: Ratié I. *Le Soi...* Pp. 413–416. Это, впрочем, не значит, что любая конвенция является истинной. Чтобы быть таковой, она должна иметь отношение к эпистемологически истинному объекту.

<sup>93</sup> См.: ĪPV ad ĪPK II 3.8.

<sup>94</sup> См.: Nemec J. *The Ubiquitous Śiva...* Pp. 31–32.

самих себя, поскольку происходит мнимый разрыв между их внутренним и внешним статусом вследствие самого приобретения ими внешнего статуса.

Однако в онтологии Утпаладевы присутствует ещё ряд понятий, производных от оппозиции внутреннего и внешнего или связанных с ней, о которых также следует сказать несколько слов. К ним относятся такие понятия, как «этость», «лишённое сознания», «универсум» и «проявленность». «Этость» (*idantā*) и «лишённое сознания» (*jaḍa*) — это по большому счёту синонимы, которые противопоставляются сознанию, или универсальному Я, — можно было бы сказать яйности, но это звучало бы слишком по-фихтевски. Соответственно, это просто другие термины для обозначения объекта. Однако поскольку последний имеет в пратьябхиджне одновременно внутренний и внешний статус, следует понимать, что для того, чтобы объекту быть лишённым сознания, ему не обязательно быть исключительно внешним — напротив, он таковой, в первую очередь, внутри сознания. Поэтому Утпаладева и подчёркивает, что на уровне парамара «Я» и «это», несмотря на видимое различие, пребывают в полном единстве, и лишь на более низком уровне апара (*apara*) этость ошибочно отрывается от универсального субъекта<sup>95</sup>. Что же касается связи этих понятий с оппозицией внутреннего и внешнего, то она раскрывается в кратком комментарии к восьмому куплету восьмой главы первого раздела карики, который отождествляет рефлексивное осознание «Я» с понятием внутреннего, а рефлексивное осознание «это» — с понятием внешнего<sup>96</sup>. Другими словами, внутренний статус объекта сводится к тождеству с универсальным субъектом, а внешний статус объекта — к мнимому от него отделению, и здесь нет места пространственным метафорам. Однако следует понимать, что рефлексивное осознание «Я» — это не полное растворение объектов в сознании, а, скорее, рефлексивное осознание «Я — это», в отличие от грубой и ошибочной кажимости «это — это»<sup>97</sup>. Соответственно, этость и рефлексивное осознание «это» — не одно и то же. Поэтому нельзя утверждать, что «этость» и рефлексивное осознание как таковое, т. е. вимарша, являются синонимами понятия внешнего: вимарша охватывает как внутреннюю, так и внешнюю этость<sup>98</sup>. Наконец, в этом же фрагменте Утпаладева обращает внимание на ещё одну эквивокацию термина «внутреннее», смысл которой на этот раз очень близок к западному пониманию. Так, внутренними можно назвать и чисто ментальные и психические феномены, которые, однако, с точки зрения пратьябхиджни следует считать такими же внешними, как и любые другие объекты. Соответственно, внешний характер обычных объектов имеет две разновидности, поскольку постигается и ментально, и экстраментально, а внешний характер «внутренних в квадрате» объектов — только одну, поскольку постигается лишь ментально. Однако онтология Утпаладевы позволяет утверждать, во-первых, что оба класса объектов познаются в прямом восприятии, и, во-вторых, что даже чисто ментальные феномены с необходимостью обладают каузальной функцией просто потому, что кажутся внешними. Кроме того, исходя из всего этого, должно быть понятно, что сам ум является внешним объектом на тех же основаниях, а не потому, что принадлежит к классу экстраментальных объектов.

<sup>95</sup> См.: ĪPK III 1.3–4.

<sup>96</sup> ĪPKVṛ ad I 8.8.

<sup>97</sup> См.: ĪPK III 1.5.20.

<sup>98</sup> См.: Nemec J. Ubiquitous Śiva... P. 34. Здесь Дж. Немец явно упростил соотношения терминов.

Всё это относится и к понятию универсума (*viśva*), поскольку он представляет собой совокупность объектов в форме наиболее общих универсалий — таттв (*tattva*), — универсалий более низкого порядка и индивидуальных субстанций. Однако оно по факту выглядит даже более двусмысленным, чем понятие объекта. Дело в том, что, несмотря на то что у универсума с необходимостью имеется внутренний и внешний статус, соответствующим термином зачастую называют лишь внешний универсум, который ещё любят называть проявленным. Это особенно характерно для переводов и современных исследований, но и сами философы пратьябхиджни в этом тоже отличились. В результате создаётся ложное впечатление, что универсум обязан быть внешним, чтобы называться таковым, хотя правильнее было бы, наоборот, внешние аспекты универсума называть повседневной практической жизнью, а перманентный космогонический процесс, ошибочным придатком которого она является, — универсумом. Этот казус можно объяснить тем, что философам пратьябхиджни было важно объяснить универсум в терминах описанной выше сфабрикованной причинности, поскольку она приложима не только к индивидуальным субстанциям, но и к таттвам, из которых тот состоит. Соответственно, Абхинавагупта говорит о том, что материальной причиной внешнего универсума является майя-таттва (*māyā tattva*), хотя с точки зрения абсолютной причинности она является лишь одним из следствий универсального субъекта, и было бы абсурдным утверждать, что отдельно взятый аспект универсума мог бы служить его причиной<sup>99</sup>. Кроме того, сама структура таттв является простейшим аргументом в пользу дифференциации объектов внутри сознания, поскольку универсум состоит, прежде всего, из различных таттв, а поскольку внешний универсум, согласно Абхинавагупте, материально зависит от одной из них, понятно, что различия между ними должны наблюдаться ещё до того, как одна из них сможет выступить в качестве его причины. Более того, тезис о том, что время в пратьябхиджне трансцендентно самому себе, можно приложить ко всем таттвам, поскольку все они дифференцированы на высочайшем онтологическом уровне, чтобы служить в качестве источников своих отражений, если снова прибегнуть к аналогии с зеркалом. В современной литературе таттвы часто классифицируют слишком по-школярски, забывая о двойном характере причинности в кашмирском шиваизме и ограничиваясь лишь сфабрикованным её аспектом. Для полного понимания доктрины таттв с каузальной точки зрения нельзя обойтись без изучения «Паратришика-вивараны» Абхинавагупты и других его трактатов.

Однако даже если мы допустим правомерность понятия внешнего универсума, называть его проявленным, несмотря на удобство этого термина, тоже следует с большой осторожностью, поскольку на проверку оказывается, что в доктрине пратьябхиджня вообще отсутствует излюбленное многими эзотериками понятие непроявленности. И в этом нет ничего удивительного, поскольку «проявленное» — это просто синоним воспринимаемого, а в универсальном субъекте по определению не может быть ничего невоспринимаемого вследствие того, что он представляет собой всемогущее и всезнающее сознание. Соответственно, внешний характер лишь ошибочно добавляется к уже имеющейся

---

<sup>99</sup> См.: TS VIII.



кажимости в сознании, которую нельзя назвать непроявленной<sup>100</sup>. Поэтому в лучшем случае можно говорить лишь о том, что объект всегда появляется вследствие простого самоограничения сознания и приобретает одновременно внешний и внутренний статус, единство которых условно называют проявленностью (*abhivyakti*). Однако у неё не будет противоположного понятия, как в санкхье, веданте и других школах, даже если мы будем подчёркивать её внешний характер. Действительно, если мы будем обращать внимание на единство внутреннего и внешнего, то это противоположное понятие будет невозможно вследствие необходимого тождества объекта универсальному субъекту. Если же мы будем делать акцент на внешнем характере объекта, то оно будет невозможно вследствие ошибочного онтологического статуса этого характера. Таким образом, непроявленностью можно лишь условно назвать отсутствие конкретного объекта на уровне парамары, который, однако, может быть в любой момент создан. Теперь мы достаточно терминологически вооружены, чтобы перейти к заключительным разделам настоящего исследования, посвящённым онтологическому статусу ограниченного субъекта.

#### **IX. Понятия внутреннего и внешнего как основа онтологии ограниченного субъекта**

Несмотря на серьёзные достигнутые результаты, впереди нас ждёт ещё немало трудностей, поскольку до сих пор мы старательно избегали вопроса о весьма парадоксальном статусе ограниченного субъекта в онтологии Утпаладевы, который тоже определяется в ней в терминах внутреннего и внешнего. Более того, мы в значительной степени избегали его и в нашем предыдущем исследовании вследствие того, что оно было по преимуществу эпистемологическим. Поэтому пришло время раскрыть эту тему с учётом всех выявленных особенностей. Главный вопрос здесь остаётся прежним: почему ограниченный субъект в пратьябхиджне характеризуется как сознательный? Наш общий ответ на него, состоящий в том, что ограниченный субъект тождественен в этой доктрине майя-шаки субъекту универсальному, остаётся в силе, но нуждается в дополнительных пояснениях<sup>101</sup>. Исходя из полученных результатов, однако, пока можно утверждать лишь следующее: поскольку объект может считаться внешним только по отношению к ограниченному субъекту, последний с необходимостью является внутренним, т. е. тождественным субъекту универсальному. Но само по себе это мало что даёт, поскольку мы знаем, что любой объект, с точки зрения пратьябхиджни, является таковым, и поэтому мы этим скорее подчеркнём, что ограниченный субъект представляет собой всего-навсего объект, а это нам явно не поможет объяснить, почему его называют сознательным.

Тут, конечно, найдутся те, кто будет пытаться объяснить эту характеристику предположительной способностью ограниченного субъекта воспринимать внешние объекты, но будут не правы. Поэтому, чтобы сдвинуться с мёртвой точки, следует обратить внимание на следующий момент. На самом деле ограниченный субъект в пратьябхиджне считается ограниченным не потому, что он викальпа, и даже не потому, что он тело или ум, а просто в силу того, что универсальный субъект волевым образом себя ошибочно ограничивает в его

---

<sup>100</sup> См.: Ratié I. A Śaiva Interpretation of the *Satkāryavāda*: The Sāṃkhya Notion of *Abhivyakti* and Its Transformation in the Pratyabhijñā Treatise. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 42, No. 1, 2014, pp. 127–172.

<sup>101</sup> См.: Бандурин М. А. Эпистемологические импликации... С. 175–176.

лице с целью узнавания себя в нём<sup>102</sup>. Соответственно, викальпа, служащая ложным самосознанием ограниченного субъекта, а также тело, ум, психика и т. п., являются лишь субстратами, с которыми этот уже «готовый» субъект отождествляется для полноты самосокрытия. Само собой разумеется, что все эти субстраты должны быть также произведены универсальным субъектом. Всё это суммировано Утпаладевой в отдельном куплете в последней главе карики, краткий комментарий к которой звучит следующим образом<sup>103</sup>: «В этом универсуме, возникшем в результате свободной активности Махешвары, то, что представляет собой лишь некоторые из простых воспринимаемых объектов в сфере рефлексивного осознания "это" — ум, прана, пустота — вынуждаются им рассматриваться в качестве ложного эго и в силу этого превращаются в ограниченного субъекта» [ĪPKVṛ ad IV 2]. В контексте рассматриваемого нами вопроса самая главная фраза здесь: «превращаются в ограниченного субъекта». Другими словами, он представляет собой своего рода онтологическую прокладку между универсальным субъектом и субстратами, с которыми он отождествляется, чтобы, с одной стороны, было обеспечено тождество между двумя этими статусами единого субъекта, и, с другой, — нельзя было сказать, что универсальный субъект буквально растворяется в телах, умах, и т. д. в процессе самосокрытия.

Контекст и внутренняя логика рассматриваемой доктрины подсказывают, что эти субстраты уже должны быть внешними, чтобы ограниченный субъект мог с ними отождествиться. Это, в частности, прекрасно согласуется с восьмым куплетом первой главы третьего раздела карики, описывающего сокрывающую функцию майя-шаки и утверждающего, что она проявляет себя именно тогда, когда объекты кажутся ошибочно оторванными от универсального субъекта, а умы, тела и т. д. рассматриваются в качестве познающих субъектов<sup>104</sup>. Однако если это так, возникает другая проблема. Насколько можно судить, общая онтология пратьябхиджни говорит о том, что объект может считаться внешним лишь по отношению к ограниченному субъекту, но последний при этом должен сам быть объектом. Отсюда, по-видимому, следует, что он должен отождествиться с объектом до того, как тот станет внешним, чтобы сделать возможным сам внешний характер любых объектов. Более того, сам Утпаладева вроде бы говорит о том, что не кто иной, как универсальный субъект, должен отождествиться с телом, умом и т. д., чтобы иметь возможность делать объекты внешними<sup>105</sup>. Но проблема как раз и заключается в том, что до того, как объекты стали внешними, ограниченный субъект не может получить статус объекта. Соответственно, на первый взгляд, возникает следующая дилемма: для того, чтобы объекты могли стать внешними, ограниченный субъект должен получить статус объекта, но для того, чтобы он мог его получить, объекты уже должны быть внешними, и получается онтологический порочный круг.

Однако эта дилемма ошибочна, поскольку на самом деле ограниченный субъект не обязан становиться внешним объектом, чтобы объекты могли стать внешними. Это так,

<sup>102</sup> См., напр.: ĪPV ad ĪPK I 6.4–5; ĪPV ad ĪPK II 3.1–2.

<sup>103</sup> Здесь мы предпочли именно краткий комментарий, а не сам куплет, поскольку он точнее выражает суть дела.

<sup>104</sup> ĪPK III 1.8.

<sup>105</sup> См.: ĪPK I 6.4–5.

потому что он просто создаётся универсальным субъектом в качестве воспринимаемой универсалии, которая делает возможной для любого объекта получить статус внешнего, и лишь затем отождествляется с некоторыми из них. Как мы отметили в самом начале исследования, ограниченный субъект интересует философов пратьябхиджни в первую очередь именно в качестве универсалии и лишь потом в качестве конкретного имярека. В этой доктрине он является таким же трансцендентным телу, как у Декарта или Канта, и уму, как у брахманистов и тантристов. Соответственно, конкретные внешние тела, умы и т. д. отождествляются с ограниченным субъектом, имеющим статус универсалии, что делает возможным в том числе и социальную реальность. Действительно, для пратьябхиджни не существует никаких проблем объяснить возможность того, что тот или иной объект кажется внешним по отношению к ограниченной, но многочисленной группе лиц, а по отношению к другой неопределённой группе лиц нет — правда, ни отдельный индивид, ни группа лиц воспринимать внешний объект отдельно от универсального субъекта всё равно не в состоянии, но это другая история. Кроме того, поскольку ограниченный субъект также представляет собой коллективную сущность, она в состоянии объяснить любые коллективные взаимодействия и идентичности. Более того, он с необходимостью выступает самой общей коллективной сущностью так, что даже такие масштабные понятия, как «общество», «человечество» и т. п., всегда оказываются его частными разновидностями. Единственное, что здесь следует иметь в виду, — это то, что ограниченный субъект действительно не может проявиться даже в качестве универсалии на уровне чистого универсального субъекта и, следовательно, должен иметь статус, онтологически предшествующий внешним объектам, но всё-таки более низкий, чем уровень парамары, на котором объекты полностью тождественны Я. Что же касается онтологического порочного круга, то Абхинавагупта опровергает его возможность в самом начале своего комментария к карике Утпаладевы. Так, он подчёркивает, что ограниченный субъект не может действовать и познавать отдельно от субъекта универсального, и, следовательно, чтобы не возникла ситуация порочного круга, его множественность может считаться лишь ошибочной<sup>106</sup>. А ошибочной она может быть только в том случае, если универсальный субъект сам делает объекты внешними и лишь затем отождествляет ограниченного субъекта с некоторыми из них, благодаря чему создаётся ложное впечатление множественности последнего<sup>107</sup>. Соответственно, следует иметь в виду, что пратьябхиджня отличается как от западной, так и от восточной философии в том, что, согласно ей, все объекты повседневного мира без исключения составляют единый каузальный континуум в форме майя-шакти универсального субъекта, а те доктрины, которые не учитывают эту базовую иллюзию и сосредотачиваются лишь на тождестве ограниченного субъекта с объективными субстратами, неизбежно впадают в дуализм, даже если претендуют на недвойственную онтологию<sup>108</sup>.

Что же до предположительного утверждения Утпаладевы о том, что сам Ишвара должен отождествиться с телом, умом и т. д., чтобы иметь возможность делать объекты внешними, то он этого вообще не говорит. Если присмотреться, в этом куплете

<sup>106</sup> См.: ĪPV ad ĪPK I 1.3. Собственно, в силу этого конкретные индивиды кашмирский шиваизм особо и не интересуют.

<sup>107</sup> См.: ĪPV ad ĪPK IV 3.

<sup>108</sup> См.: Ratié I. Le Soi... Pp. 550–551.

подразумевается параллелизм космогонического процесса и повседневной практической жизни в силу того, что субъект и там, и там один и тот же<sup>109</sup>. Соответственно, там говорится не о том, что универсальный субъект не может сделать объекты внешними без того, чтобы отождествиться с объектом, а о том, что даже мнимо отождествившись с внешним объектом, он продолжает процесс вывода объектов вовне себя. Здесь нужно побороть в себе привитую западной философией привычку к гностическим интерпретациям и вспомнить, что доктрина пратьябхиджня не полагает ограниченного субъекта на гегелевский манер, чтобы потом снять противоречия между ним и субъектом универсальным<sup>110</sup>, а считает его изначально и актуально тождественным последнему. В противном случае она действительно представляла бы собой плохо систематизированный идеализм, который, к тому же, был бы с необходимостью дуалистическим. Однако рассматриваемый куплет карики часто цитируют именно в качестве яркого примера подчёркивания этого актуального тождества. Так, Кшемараджа в «Пратьябхиджняхридая» опирается на него с целью обосновать тезис, согласно которому Шива продолжает осуществлять характерный для него пятеричный акт даже в условиях мнимого самоограничения<sup>111</sup>, и далее утверждает, что сам статус ограниченного субъекта представляет собой не что иное, как онтологическое неведение относительно этого факта<sup>112</sup>. Всё это согласуется с нашим тезисом о том, что ограниченный субъект рассматривается в пратьябхиджне в качестве сознательного именно в силу его тождества майя-шакти субъекта универсального, даже несмотря на то, что та представляет собой способность самосокрытия<sup>113</sup>. Действительно, даже если следовать простому методу исключения, становится ясно, что майя-шакти, с одной стороны, с необходимостью является тождественной универсальному субъекту, выполняя особую функцию его ложного ограничения на низшем онтологическом уровне, и, с другой, не сводится к лишённым сознания объектам, хотя и действует в качестве внешнего универсума. Одно это даёт основания считать ограниченного субъекта сознательным и даже назвать его не просто ограниченным, а ограничительным.

Однако по той же причине его сознательность не будет означать способности к восприятию внешних объектов. Как мы помним, именно её допущение питает попытки ложных идеалистических интерпретаций рассматриваемой доктрины. Впрочем, дело обстоит ещё серьёзнее. На самом деле нельзя допустить, что ограниченный субъект способен даже к ошибочному восприятию внешних объектов. Это так, потому что у него вообще нет никакой, даже иллюзорной, сферы компетенции, отдельной от универсального субъекта. Поэтому в лучшем случае можно сказать лишь то, что имеет место кажимость способности ограниченного субъекта воспринимать внешние объекты. Тем не менее, поскольку самой этой кажимости достаточно, чтобы обосновать всю эпистемологию, в соответствующей литературе часто встречаются обратные формулировки. Мы и сами в предыдущем исследовании допустили то, что ограниченный субъект, даже не будучи независимым,

<sup>109</sup> См.: ĪPK I 6.4–5.

<sup>110</sup> Для рассматриваемой доктрины различие между универсальным и ограниченным субъектами происходит вне ума, а не внутри него, в том числе потому, что она не отличает разум от рассудка.

<sup>111</sup> См.: PH 10.

<sup>112</sup> См.: PH 12.

<sup>113</sup> Для майя-шакти характерна как космогоническая, так и сокрывающая функция, но первая здесь отходит на второй план.

способен ошибочно, т. е. эпистемологически, познавать повседневные объекты, поскольку рассматривали там близкие к эпистемологии вопросы<sup>114</sup>. Дело в том, что, начиная объяснять онтологический статус ограниченного субъекта в пратьябхиджне, мягко говоря, очень трудно избежать по крайней мере условного признания его способности в той или иной мере познавать, даже если подчёркивать, что он способен это делать лишь в качестве субъекта универсального, т. е. фактически отрицать эту способность. Действительно, когда допускается некое различие между ними — а оно, как ни крути, имеет место, — автоматически возникает впечатление некоторой самостоятельности ограниченного субъекта, тем более с учётом того, что мы вынуждены считаться с его сознательным статусом. И всё же эта двусмысленность не должна оправдывать непонимание того факта, что этой самостоятельности у ограниченного субъекта на деле нет, и он неспособен познавать даже ошибочно. У нас, однако, нет уверенности в том, что все современные исследователи твёрдо осознают этот факт, и поэтому зачастую приходится догадываться, идёт ли в их работах речь лишь о простом признании того, что универсальный субъект познаёт во всех случаях, или о допущении существенного различия между двумя этими статусами единого субъекта.

Так, в частности, И. Ратье верно отмечает, что иллюзия, с точки зрения рассматриваемой доктрины, состоит не в самой кажимости дифференциации внутри сознания, а в неполноценном её понимании как отдельной от него, однако при этом исходит из того, что именно ограниченный субъект подвержен этой иллюзии<sup>115</sup>. Между тем Утпаладева, скорее, говорит не о том, что тот подвержен иллюзии, а о том, что тот является иллюзией, т. е. буквально состоит из майя-шакти<sup>116</sup>. И. Ратье, впрочем, прекрасно про это зная, в другом месте утверждает, что, хотя ограниченный субъект на самом деле не познаёт и не действует, ему, тем не менее, кажется, что он познаёт и действует<sup>117</sup>. Точно так же понимает ситуацию и К.Ч. Пандей<sup>118</sup>. Однако подобная интерпретация на грани фола, поскольку даже если верно то, что универсальный субъект заставляет ограниченного субъекта считать, что тот познаёт и действует сам, это не значит, что тот от него на самом деле отделяется. А это равносильно тому, что он заставляет так считать самого себя, т. е. создаёт именно у себя ложную кажимость того, что ограниченному субъекту всё это кажется, и, следовательно, так называемой точкой зрения ограниченного субъекта всё равно можно пренебречь<sup>119</sup>. Если не обращать на это внимания, создаётся по крайней мере двусмысленность в отношении признания способности последнего самостоятельно познавать. На самом же деле он представляет собой не более чем своего рода онтологическое подставное лицо, которому лишь приписывается активность майя-шакти универсального субъекта, причём, в отличие от подставных лиц в политике или экономике, не получающее от этого никаких преимуществ вследствие принципиальной невозможности для него осознать свой статус и, более того, по определению неспособное делать то, что ему приписывают. Поэтому даже если мы условно допустим, что ограниченный субъект

<sup>114</sup> См.: Бандурин М. А. Эпистемологические импликации... С. 174, 178.

<sup>115</sup> Ratié I. *Pāramārthika or apāramārthika*... P. 395.

<sup>116</sup> См., напр.: ĪPK IV 3.

<sup>117</sup> См.: Ratié I. *Le Soi*... Pp. 571–572; Idem. *A Śaiva Interpretation of the Satkāryavāda*... Pp. 148–150.

<sup>118</sup> См.: Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī of Abhinavagupta: Doctrine of Divine Recognition Volume III / English Translation by K.C. Pandey. Delhi, 1986. P. 172.

<sup>119</sup> См.: ĪPV ad ĪPK II 4.4.

действительно имеет некую познавательную автономию, то тут же обнаружится его врождённый изъян: он будет вынужден признать, что его тело, ум, психика и т. д., не важно, в индивидуальном порядке или в качестве универсалии, способны действовать самостоятельно, а это будет предполагать игнорирование им базовой ошибочности мира повседневной практической жизни и немедленно разоблачит его в качестве проявления майя-шакти, ответственной за этот единый каузальный континуум.

Всё это можно продемонстрировать исходя из эпистемологии. Так, признать за ограниченным субъектом способность ошибочно познавать объекты можно сравнить с признанием того, что клинический сумасшедший, считающий себя Наполеоном I, действительно им является, просто потому, что ему так кажется. Однако в случае пратьябхиджни проблема ещё глубже. Дело в том, что эпистемология этой доктрины основана на принципе сватах праманья, который предполагает, что для того, чтобы иллюзия с Наполеоном могла быть реальной, и Наполеон должен был когда-то существовать независимо от ума, и сам подверженный ей человек должен существовать в подобном статусе. Если же взять ограниченного субъекта, речи о том, что он может существовать независимо от сознания и иметь отдельное от него самосознание, идти не может. Тем не менее он всё-таки должен познаваться в качестве субъекта, чтобы каким-то образом произошла подмена сознания на него. Соответственно, единственное, что здесь остаётся — это отождествить его с мнимо отдельными от сознания телами, умами и т. д. и выставить дело так, что результат этого отождествления якобы является единственно возможным субъектом. Причём то, каким будет этот так называемый субъект, трансцендентальным, эмпирическим, коллективным или каким-то ещё, сути дела не изменит. Однако всё это легко разоблачается в свете онтологических принципов пратьябхиджни, поскольку, во-первых, здесь выходит, что, например, то или иное тело объявляется, ни много ни мало, универсальным субъектом — поскольку никакого другого субъекта на самом деле быть не может, — и, во-вторых, что тело считается способным действовать самостоятельно, т. е. быть мнимо отдельным от других объектов и при этом выполнять определённую каузальную функцию наряду с ними в силу ошибочной оторванности и его, и других объектов от сознания под влиянием майя-шакти. Таким образом, весь процесс происходит в рамках уже разобранный нами сфабрикованной причинности как на уровне таттв, так и на уровне индивидуальных субстанций, поскольку и ограниченный субъект, и факторы его закабаления, и абстрактно понятое ложное эго представляют собой универсалии, а конкретные умы и тела — встроенные во внешний универсум объекты, что не оставляет места никакой автономии для чего бы то ни было, кроме сознания, но предполагает приобретение объектами внешнего характера в качестве необходимого условия проявления конкретных якобы сознательных индивидов.

Здесь могут последовать возражения в том духе, что ограниченный субъект должен быть способен по крайней мере ошибочно познавать, поскольку в противном случае это придётся делать субъекту универсальному. Однако в этом как раз нет никакой проблемы: универсальный субъект действительно познаёт во всех случаях, а подобные возражения зиждутся на двух грубых ошибках. Во-первых, они, как мы уже отметили ранее, игнорируют прямые текстуальные свидетельства в пользу того, что тот затрагивается внешними объектами, и, во-вторых, исходя из этого вынуждены допускать, что кто-то должен

затрагиваться ими помимо него. Однако в действительности универсальный субъект представляет собой не голую истину, а тождественное различие истины и ошибки, которое не изменяется вследствие познания внешних объектов в силу своего всемогущества. Поэтому философы пратьябхиджни могли бы сказать, что некоторые интерпретаторы и современные исследователи просто путают каузальное воздействие с изменением и в силу этого, верно отрицая возможность того, что универсальный субъект подвержен модификации, тем не менее, вопреки текстам<sup>120</sup>, приписывают эту способность субъекту ограниченному. И их даже можно понять, потому что речь идёт об онтологической ошибке, а то, что чистое сознание может быть ей подвержено, признать очень трудно. Однако Абхинавагупта решительно отрицает возможность для ограниченного субъекта познавать в каком бы то ни было смысле<sup>121</sup> и, более того, говорит о том, что даже он всегда остаётся неизменным, поскольку вся ложная активность на самом деле осуществляется майя-шакти<sup>122</sup>. Те же фрагменты, которые можно интерпретировать в духе того, что универсальный субъект якобы не затрагивается внешними объектами, на деле подразумевают лишь то, что он, наоборот, подвергается их воздействию, но просто при этом не изменяется, подобно тому, как зеркало как таковое не модифицируется вследствие присутствия отражений в нём. Абхинавагупта даже прибегает к не совсем обычному сравнению сознания с небом, которое не затрагивается облаками, дымом и пылью, несмотря на то, что оно довольно несовершенно, поскольку не схватывает сущностных особенностей сознания согласно кашмирскому шиваизму<sup>123</sup>. Сомананда, в свою очередь, приводит обратный пример, утверждая, что, несмотря на то, что объект подвержен трансформациям сразу после своего появления, это не значит, что он хоть на мгновение теряет своё тождество с универсальным субъектом<sup>124</sup>.

Тем не менее, как мы уже отмечали, подобные ложные рассуждения являются исходной точкой некоторых идеалистических интерпретаций рассматриваемой доктрины. В этом отношении нам остаётся рассмотреть третью возможную попытку подобного рода, хотя она неизбежно будет крайне неубедительной в силу того, что фактически представляет собой разновидность уже отвергнутой нами аргументации. В качестве ориентира здесь можно использовать понятие корреляционизма, сравнительно недавно введённое школой спекулятивного реализма К. Мейясу и др. Однако сразу оговоримся, что это именно ориентир, поскольку мы не согласны с тем, что это понятие верно выражает суть идеализма как такового. Дело в том, что в философских трактатах кашмирского шиваизма и соответствующих исследованиях можно найти достаточно много фрагментов, которые действительно подчёркивают некую корреляцию между ограниченным субъектом и внешними объектами. И в этом нет ничего удивительного, поскольку, как мы выяснили, первый является необходимым условием вторых. Однако сами эти формулировки зачастую выглядят довольно двусмысленно. Так, например, в своём комментарии к «Шива-дришти» Утпаладева указывает на то, что природа внешних объектов обусловлена тонким телом

<sup>120</sup> См., напр.: APS 22; SK 8.

<sup>121</sup> См., напр.: Hanneder J. *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of Mālinīśloka-vārttika* I, 1–399. Groningen, 1998. Pp. 79–81; Sferra F. *The Tantriccaya of Abhinavagupta. An English Translation*. AION, Vol. 59, Nos. 1–4, 1999, pp. 115–116.

<sup>122</sup> См.: TS VIII.

<sup>123</sup> См.: PS 36.

<sup>124</sup> См.: ŚD I.18.

ограниченного субъекта<sup>125</sup>. И хотя понятие тонкого тела в кашмирском шиваизме лишено каких-то особых мистических коннотаций, означая лишь совокупность ментально-психических компонентов индивида, от этого легче не становится, поскольку вместо мистических коннотаций появляются идеалистические. В «Спанда-карике» тоже достаточно отсылка к этому тонкому телу в том духе, что именно оно играет одну из ключевых ролей в закабалении<sup>126</sup>. Как бы продолжая эту линию, индийский исследователь Б.Н. Пандит в своём комментарии к пятой главе карики пришёл к выводу, что хотя ум, с точки зрения пратьябхиджня, неспособен к самостоятельной активности, Утпаладева всё же считает, что внешние объекты не могут существовать независимо от него<sup>127</sup>. Всё это наводит на мысль, что рассматриваемая доктрина, опять же, представляет собой своеобразный аналог послекантовского идеализма, в котором внешние объекты, во-первых, являются внешними по отношению к ограниченному субъекту, но не являются независимыми от ума, и, во-вторых, искусственно скоррелированы с ним по воле универсального субъекта в контексте своего рода предустановленной гармонии.

И всё же, какой бы любопытной ни была подобная интерпретация с историко-философской точки зрения, она не выдерживает критики. Мы не будем повторять наши антиидеалистические аргументы, поскольку здесь достаточно обратить внимание на следующее. Даже если условно допустить, что всё это действительно так, — хотя это не может быть так просто потому, что пратьябхиджня не признаёт существования ментальной субстанции, а ум рассматривает лишь в качестве внешнего объекта, рядоположного другим, — главное здесь не соотносённость объекта с умом, а то, кто именно воспринимает объекты. А делает это в любом случае универсальный субъект. Другими словами, убедительность этой трактовки, опять же, подпитывается ложным допущением способности ограниченного субъекта познавать, что делает её разновидностью уже разобранными нами в пятом разделе интерпретации. Что же касается того, что внешние объекты с ним скоррелированы, то это наблюдение имеет под собой некоторые основания и даже прямые текстуальные свидетельства<sup>128</sup>, но его анализ требует углубления в онтологический статус эпистемологии в рассматриваемой доктрине.

## Х. Эпистемология пратьябхиджня как ложный придаток её онтологии

Одной из задач нашего предыдущего исследования было рассмотреть онтологические аспекты доктрины пратьябхиджня, которые непосредственно обуславливают её эпистемологию. Однако в силу того, что эпистемологический субъект в ней тождественен онтологическому, эпистемологию в её контексте можно рассмотреть в максимально универсальной перспективе и поставить вопрос об онтологии эпистемологии вообще. Так,

<sup>125</sup> См.: ŚDVṛ ad ŚD 1.41cd–43.

<sup>126</sup> См., напр.: SK 46, 49–50.

<sup>127</sup> Pandit B. N. Īśvara-Pratyabhiññā-Kārikā of Utpaladeva: Verses on the Recognition of the Lord. Delhi, 2004. P. 54.

<sup>128</sup> См., напр.: PH 3; SK 28.



в наиболее общих терминах её статус можно охарактеризовать как ложный придаток онтологии. Мы подошли к этому вопросу в предыдущем исследовании, но не имели возможности остановиться на нём подробнее. Подобный её статус определяет то, что можно назвать параллелизмом онтологии и эпистемологии в пратьябхиджне, который, в свою очередь, и является ключом к объяснению уже отмеченной скоррелированности внешнего объекта и ограниченного субъекта в ней. Кульминационным пунктом, выражающим этот параллелизм в карике, как раз является разобранный нами куплет, согласно которому универсальный субъект продолжает процесс вывода объектов вовне себя, даже мнимо отождествившись с внешним объектом. Это значит, что он онтологически производит объекты и параллельно делает их внешними для эпистемологического постижения со стороны самого же себя. При этом ум и другие познавательные способности, обычно приписываемые ограниченному субъекту, оказываются встроенными во внешний универсум. К этому, в сущности, и сводится вся скоррелированность ограниченного субъекта и внешних объектов.

Является ли она предустановленной гармонией? Нет, потому что так обычно называют некое взаимодействие между несколькими субстанциями, а в кашмирском шиваизме субстанция всего одна, и рассматриваемое нами явление не выходит за пределы простой причинно-следственной связи внутри неё. Не следует также торопиться называть его гармонией: хотя полностью сфабрикованный и подстроенный процесс трудно так не назвать, следует помнить, что он происходит с целью ложного самосокрытия и, кроме того, совершенно не исключает чисто эпистемологических ошибок. Поэтому Утпаладева, следуя Сомананде, называет мир повседневной практической жизни сплошным смещением<sup>129</sup>. Соответственно, можно сказать, что он представляет собой гармонию в онтологическом плане, но целенаправленно создаваемый беспорядок в плане телеологическом, поскольку является следствием не механической или другой чисто имманентной причинности, а перманентной сознательной активности. В известной мере подобная онтология противоположна философии Лейбница, поскольку, согласно ему, внешний мир развивается по физическим законам, но телеологически устремлён к высшему благу, а, согласно пратьябхиджне, он представляет собой прямое проявление активности универсального субъекта, но при этом в чисто имманентном отношении является телеологической бессмыслицей.

Но что именно добавляется к реальности, когда универсальный субъект мнимо отождествляется с тем или иным внешним объектом, но продолжает выводить объекты вовне себя? Ничего, кроме онтологически ложного эпистемологического измерения. Если же спросить, зачем ему познавать объекты чисто эпистемологически, когда он сам же их и создаёт, то ответ будет заключаться в том, что вывод объектов вовне себя предполагает в качестве необходимого условия создание тождественного себе ограниченного эпистемологического субъекта. Без него процесс внешней самообъективации в форме самосокрытия посредством познавательных актов был бы невозможен — не говоря уже о том, что универсальному субъекту ещё нужно в ком-то себя узнавать, а простые объекты для этого не годятся. В этой связи Утпаладева неоднократно подчёркивает, что субъектом всех познавательных актов всегда является сам Ишвара<sup>130</sup>. В свою очередь, Абхинавагупта

<sup>129</sup> См.: ŚDV<sub>I</sub> ad ŚD 3.76cd–78ab.

<sup>130</sup> См.: ĪPK I 5.18; ĪPK I 6.8.

отмечает, что даже когда универсальный субъект осознаёт сам себя, это не отменяет факта кажимости внешних объектов для него<sup>131</sup>. Всё это, однако, будет невозможно понять, если настаивать на том, что ограниченный субъект наделён способностью к познанию, а викальпы представляют собой мысленные конструкции, концептуализации или, того хуже, представления. В таком случае придётся допустить, что одна викальпа должна как-то познавать другие, а это будет идти вразрез как со здравым смыслом, так и с тезисом Утпаладевы о радикальной необъективированности познавательных актов.

Но ведь в карике недвусмысленно говорится о том, что самосознание ограниченного субъекта является викальпой. Соответственно, даже если допустить, что познаёт всегда универсальный субъект, всё равно получается, что он должен познавать одни викальпы с помощью других. Как с этим быть? Ответ состоит в том, что поскольку викальпа — это не мысленная конструкция, а всего лишь познавательный акт, призванный служить средством самосокрытия, универсальный субъект не познаёт одни викальпы с помощью других, а просто дополнительно рассматривает онтологически понятый познавательный акт в качестве эпистемологического. Этот процесс предполагает ряд условий. Во-первых, должен быть волевым образом создан ограниченный субъект в качестве универсалии, чтобы, по выражению Абхинавагупты, было через кого выводить объекты вовне<sup>132</sup>. Далее, должна быть выведена вовне определённая совокупность объектов. При этом, чтобы он мог претендовать на статус эпистемологического субъекта, некоторые пригодные для отождествления с ним объекты должны на общих основаниях отделиться от объектов, с которыми тот отождествиться не может. В процессе этого искусственного разобщения какое-то конкретное тело, ум и т. д., несмотря на свою встроенность во внешний универсум, с необходимостью становится ограниченным субъектом, производя его партикуляризацию. Это так, потому что викальпа работает по принципу двойного отрицания, и когда универсальный субъект выводит вовне, скажем, чашку, это предполагает, что всё остальное, кроме него и чашки, автоматически попадает в категорию «не-чашка», которая, несмотря на свою неопределённость, должна состоять из разобщённых объектов и партикуляризованного с помощью некоторых из них эпистемологического субъекта. Всё потому, что она, с одной стороны, должна быть выведена вовне через ограниченного субъекта, и, с другой, не может быть оторвана от субъекта универсального, поскольку, как и все остальные объекты, не может потерять тождества с ним. Кроме того, категория «не-чашка» с сугубо формально-логической точки зрения должна включать в себя некоего субъекта. Соответственно, в неё с необходимостью попадает ограниченный субъект, отождествлённый с пригодным для этой цели объективным субстратом, отдельным от чашки и других внешних объектов. Наконец, в этих условиях появляется чисто эпистемологическое измерение, суть которого состоит в том, что майя-шакти универсального субъекта генерирует и приписывает этому ограниченному субъекту различные суждения типа «я воспринимаю эту чашку», «я помню, что принёс эту чашку с кухни», «эту чашку подарил мне мой друг», «эта чашка мне никогда не нравилась» и т. п. Этот процесс предполагает

<sup>131</sup> См.: ĪPV ad ĪPK II 3.9.

<sup>132</sup> См.: ĪPV ad ĪPK II 3.17. Этот этап суммирован Абхинавагуптой в понятии пауруша-аджняны (pauruṣa ajñāna), которую он характеризует как познание не-Я в Я. Но терминология не должна нас обманывать: под «не-Я» здесь имеются в виду не только и не столько объекты, сколько ограниченный субъект.

объединение познавательных актов. Однако, несмотря на всё это, сама онтологическая природа познавательного акта не меняется, и в случае, когда эпистемологические суждения в отношении его объекта являются истинными, можно сказать, что они вообще не привносят ничего нового в онтологический факт вывода чашки вовне. Другое дело, что они не обязаны быть истинными, даже с учётом того, что их причиной всегда является универсальный субъект. Однако пратьябхиджня учит, что в любом случае необходимо концентрироваться на прямом непосредственном познании объектов, а не на эпистемологической шелухе<sup>133</sup>.

Если не понять этого онтолого-эпистемологического параллелизма рассматриваемой доктрины, то может создаться впечатление, что викальпы в ней выполняют сугубо эпистемологическую функцию. Можно даже подумать, что майя-шаки и апохана-шаки представляют собой разные способности универсального субъекта, хотя вторая — это просто ответственный за вывод объектов вовне аспект первой, чтобы той было с чем отождествлять ограниченного субъекта. Однако на деле майя-шаки генерирует викальпы, часть которых является базовыми, а часть — условно производными, или внутриментальными. Кроме того, последняя категория включает в себя викальпы, связанные с воображением, которые, на первый взгляд, вообще никак не соотнесены с экстраментальными объектами. Поэтому Утпаладева специально подчёркивает, что и воспринимаемые внешние объекты, и чисто воображаемые вещи производятся непосредственно по воле универсального субъекта, а внутриментальные и эпистемологические феномены, кажущиеся зависимыми от прямого восприятия<sup>134</sup>, — по воле универсального субъекта с привлечением памяти<sup>135</sup>. Ну и, разумеется, ничто не мешает ему также производить эпистемологически ошибочные объекты, представляющие собой некую смесь между объектами прямого восприятия, памяти и воображения. Здесь нас также не должно смущать то, что для познания внешнего объекта требуется участие ума и органов чувств, хотя они при этом сами оказываются в числе внешних объектов. Это можно интерпретировать в двух основных смыслах. Во-первых, можно сказать, что ум и органы чувств буквально принадлежат универсальному субъекту. Это один из известных тезисов кашмирского шиваизма, отстаиваемый, в частности, в «Спанда-карике»<sup>136</sup>. Если же выразиться менее мистически, можно сказать, что на базовом уровне все внешние объекты, включая умы, просто создаются универсальным субъектом с целью вслед за этим задействовать ум и органы чувств так, чтобы можно было утверждать, что эпистемологически понятая викальпа возникла при их участии — тем более что ум, как и любой другой объект, обязан выполнять определённую каузальную функцию<sup>137</sup>. Другими словами, необходимость участия ума в формировании викальпы сводится к простому факту её возникновения сразу после создания того или иного объекта сознанием, т. е. отмеченному нами ранее порождению савикальпа-джняны нирвикальпа-джняной. Всё это, опять же, показывает, что понятие внешнего для пратьябхиджни применительно к одному лишь

<sup>133</sup> См., напр.: ĪPV ad ĪPK IV 11.

<sup>134</sup> Напомним, что несмотря на специфику своей онтологии, доктрина пратьябхиджня признаёт зависимость непрямого знания от прямого. Поэтому когда мы говорим об условно производных объектах, это лишь значит, что они произведены не самими внешними объектами, а по воле универсального субъекта, но, тем не менее, кажутся зависимыми от них вследствие процесса объединения соответствующих познавательных актов.

<sup>135</sup> См.: ĪPK I 6.9–10; ĪPK I 8.9.

<sup>136</sup> См.: SK 6–7.

<sup>137</sup> Подобная бессубстанциальность и бессодержательность ума в пратьябхиджне являются дополнительными аргументами в пользу того, что она представляет собой не репрезентационизм, а реляционализм.

субъекту, но не к уму, а ум считается в ней внешним объектом вовсе не вследствие своей экстраментальности.

Однако, несмотря на все эти тонкости, ключевых момента, которых следует вынести из последних двух разделов, всего три. Во-первых, ограниченный субъект неспособен познавать даже ошибочно, и поэтому пытаться постичь доктрину пратьябхиджня, встав на его точку зрения, бесполезно из-за отсутствия таковой. Во-вторых, он представляет собой некую онтологическую прокладку, которую универсальный субъект отождествляет с пригодными для этого включёнными во внешний универсум объективными субстратами, поскольку тот буквально отождествиться с объектами не может. В-третьих, эпистемологическое измерение, которое после этого появляется, представляет собой ложный придаток актуально производимых универсальным субъектом познавательных актов, появляющийся вследствие генерации дополнительных типов викаल्प, процесса объединения познавательных актов, и приписывания их ограниченному субъекту. С учётом всего этого партикуляризированного ограниченного субъекта, являющегося следствием этого процесса, можно назвать квазиэпифеноменом майя-шаки субъекта универсального: «эпифеноменом» вследствие его производности, «квази» — поскольку ни он, ни майя-шаки никогда не отделяются от универсального субъекта. Можно сказать, что он сводится к двум компонентам — майя-шаки и объективным аспектам, — однако следует помнить, что последние тоже являются проявлениями майя-шаки. Тем не менее теперь нам остаётся рассмотреть именно субъективный её аспект, связанный с партикуляризацией ограниченного субъекта, который обычно подчёркивают в первую очередь.

## **XI. Ложное эго и его опровержение в свете пратьябхиджни**

Завершая настоящее исследование, целесообразно вернуться к тому, с чего мы начали, а именно к эпиграфам. Если всё обстоит так, как мы описали, может возникнуть следующий вопрос. Универсальный субъект ограничивает себя простым волевым актом, затем выводит вовне пригодные объективные субстраты и отождествляет ограниченного субъекта с конкретными умами, телами и т. д. Однако тот всегда остаётся тождественным ему квазиэпифеноменом его собственной майя-шаки. Соответственно, получается, что с телом или умом в конечном итоге отождествляется сам универсальный субъект. Значит ли это, что они действительно стали субъектом? Ответ: нет, не значит. Более того, они даже не приобрели вследствие этого способность самостоятельно действовать. Тело или ум могут считаться тождественным субъекту лишь постольку, поскольку они пребывают внутри сознания. Если же они понимаются как внешние ему, они могут претендовать лишь на ложную субъектность в форме викальпы. Следовательно, отождествлённый с ними ограниченный субъект необходим вовсе не для того, чтобы делать возможным познание внешних объектов, а просто чтобы выступать в качестве совокупности ложных субъектов вследствие пригодности уже включённого во внешний универсум умов и тел служить для него субстратами<sup>138</sup>. Однако подобная субъектность всё-таки предполагает ошибочную причастность универсального субъекта, которая суммирована в кашмирском шиваизме

---

<sup>138</sup> См.: ĪPV ad ĪPK IV 2.

в понятии ложного эго, являющегося главной темой приведённых нами эпитафий. Абхинавагупта поясняет его природу на примере эпистемологической ошибки. Так, он утверждает, что принимать тело, ум и т. д. за себя — это всё равно, что путать ракушку с куском серебра<sup>139</sup>. Ракушка в данном случае выступает в качестве локуса ошибки, а «серебро-в-ракушке» — её содержанием. Соответственно, в случае ложного эго «субъект-в-теле» будет содержанием ошибки, а само конкретное тело — её локусом. Однако внутри онтологической ошибки дело усложняется тем, что «субъект-в-теле» является более комплексной структурой, чем «серебро-в-ракушке», поскольку ложное серебро в любом случае остаётся простой объективной кажимостью, в то время как «субъект-в-теле», во-первых, имеет отношение к субъекту, и, во-вторых, к тождеству универсального и ограниченного субъектов. Всё это выливается в то, что, поскольку кроме универсального субъекта ничего нет, и затрагиваться этой ошибкой кроме него больше никому, в конечном итоге именно он как бы сводится к телам, умам и т. д., в то время как реальность субъекта ограниченного в качестве тождественного ему как бы нивелируется. Действительно, внутри этой ошибки ограниченный субъект в лучшем случае признаётся как полностью изолированный, и то далеко не всегда. Но даже при всём этом, разумеется, единственно истинным субъектом остаётся универсальный, поскольку без него вся эта иллюзия не могла бы происходить. Отсюда следует, что, в отличие от случая «серебра-в-ракушке», когда настоящее серебро не познаётся, универсальный субъект продолжает осознавать себя даже в момент фабрикации и познания этого «субъекта-в-телах», «субъекта-в-умах» и т. д., в качестве которого он сам же мним и выступает.

Соответственно, главной задачей здесь становится реабилитация ограниченного субъекта как тождественного субъекту универсальному путём узнавания себя в нём<sup>140</sup>. Она, однако, осложняется в том числе неправильными интерпретациями самого ложного эго в современных исследованиях, которые, опять же, подпитываются убеждённостию, что универсальный субъект якобы не может затрагиваться им же самим созданной иллюзией. Так, индийский исследователь К. Мишра, будучи убеждённым в этом, пришёл к выводу, что не следует исходить из наивного понимания кашмирского шиваизма, согласно которому всё в мире создано Шивой, поскольку ограниченный субъект якобы обладает свободой воли вследствие того, что у него есть эго<sup>141</sup>. Он даже жалеет о том, что в рассматриваемой доктрине нет учения о двух уровнях истины, как в буддизме или адвайта-веданте, поскольку она помогла бы обосновать этот взгляд. Однако отсутствие в ней этого учения вовсе не случайно, учитывая, что в ней не признаётся тот, кому истина низшего уровня могла бы быть доступна. Всё потому, что ограниченный субъект в ней не может не только познавать, но и, строго говоря, обладать эго и, следовательно, действовать: универсальный субъект просто создаёт различные эго в качестве обычных внешних объектов и приписывает их субъекту ограниченному. Более того, аналогичным образом фабрикуется даже намерение последнего выполнить то или иное действие на основе рассмотрения различных вариантов<sup>142</sup>. Соответственно, чтобы уяснить этот момент и перестать пытаться выкроить для ограниченного субъекта пусть и ложную, но самостоятельную сферу компетенции, следует

<sup>139</sup> См.: TS VIII.

<sup>140</sup> См.: ĪPK III 2.12.

<sup>141</sup> Mishra K. Kashmir Śaivism: The Central Philosophy of Tantrism. Delhi, 1999. P. 287.

<sup>142</sup> См.: ĪPV ad ĪPK II 4.9; TS VIII.

осознать, что ложное эго в кашмирском шиваизме — это не простая кажимость, а кажимость кажимости. Другими словами, оно представляет собой кажимость у универсального субъекта того, что ограниченному субъекту кажется, что он способен познавать и действовать, а не просто кажимость у ограниченного субъекта того, что он способен это делать, — тем более что тот всегда остаётся универсалией, а допустить то, что универсалии буквально может что-то казаться, было бы странным. В противном случае всегда можно будет найти способ подчеркнуть необходимость считаться с этой ложной кажимостью как с нечто имеющим самостоятельную значимость, особенно если опереться на современную эпистемологию. Кроме того, подобное понимание позволит выявить ещё один нюанс: то, в качестве чего ограниченный субъект якобы познаёт и действует, является на самом деле субъектом универсальным, что и пытаются подчеркнуть философы пратьябхиджни, когда утверждают, что ложное эго в известном смысле является самим Ишварой<sup>143</sup>. Всё это суммировано в приведённых нами эпиграфах.

Исходя из всего этого, проблема сводится к тому, что собственная майя-шакти как бы составляет конкуренцию универсальному субъекту в деле правильного понимания онтологического статуса субъекта ограниченного. Именно это выражено в седьмом куплете первой главы третьего раздела карики, в котором Утпаладева говорит о том, что Ишваре присущи две способности: первая, видья-шакти (*vidyā sakti*), ответственна за осознание ограниченного субъекта в качестве тождественного самому себе, а вторая, майя-шакти, — как тождественного телам, умам и т. д.<sup>144</sup>. Этот же тезис развивается в одиннадцатом куплете второй главы третьего раздела, в котором говорится о том, что партикуляризированный ограниченный субъект оказывается в подчинённом положении по отношению к объектам вследствие активности майя-шакти, что, собственно, и делает его её квазиэпифеноменом<sup>145</sup>. Здесь интересно то, что аспект майя-шакти, который особо выделяется Утпаладевой, — кала-таттва (*kalā tattva*), — интерпретируется им в качестве принципа, «превращающего» конкретные тела, умы и т. д. в ограниченного субъекта, в то время как в «Спанда-карике» эта же таттва понимается в качестве лишаяющей ограниченного субъекта подлинной независимости<sup>146</sup>. И в этом нет ничего удивительного, поскольку здесь подразумевается, с одной стороны, что тот или иной объект, становясь ограниченным субъектом, вовсе не становится истинным субъектом, и, с другой, — что подлинный статус ограниченного субъекта при этом затмевается тем, что то, с чем его отождествляют, действует в качестве всё той же майя-шакти, призванной ошибочно отрывать его от субъекта универсального. Всё это суммируется Утпаладевой в тезисе о том, что сама мнимая множественность ограниченного субъекта является простым следствием неведения относительно его истинного онтологического статуса, т. е. неузнавания универсальным субъектом себя в нём<sup>147</sup>. Другими словами, партикуляризация ограниченного субъекта является фундаментально ложной, поскольку универсальный субъект в любом случае лишь

<sup>143</sup> См.: ĪPK II 3.17; SKVi ad SK 9.

<sup>144</sup> ĪPK III 1.7. Этот куплет часто переводят в том духе, что всё это происходит для ограниченного субъекта, но лучше так не делать, поскольку, как мы уже говорили, он неспособен осознать свой статус ни в истинном, ни в иллюзорном отношении. Правда, для подобных трактовок есть основание, о котором мы скажем чуть ниже.

<sup>145</sup> См.: ĪPK III 2.11. В этом куплете говорится об онтологическом статусе именно ограниченного субъекта.

<sup>146</sup> См.: SK 45.

<sup>147</sup> См.: ĪPK IV 3.

симулирует это неузнавание<sup>148</sup> с помощью ложного эго с целью столь же ложного самоузнавания. Именно этим и объясняется тот факт, что ограниченный субъект интересует философов пратьябхиджни в первую очередь в качестве универсалии<sup>149</sup>.

Здесь уместно обратить внимание на ещё один нюанс: из всего нашего исследования должно быть ясно, что универсальный субъект осуществляет повседневную практическую активность в качестве ложного самосокрытия, которое важно не перепутать с простым созданием объектов, являющихся необходимым условием этой активности. Однако также существует возможность путаницы между космогонией и самоузнаванием. Именно такую ошибку допустил американский востоковед Д.П. Лоуренс, который фактически отождествил понятия вимарши и пратьябхиджни. Это позволило ему утверждать, что Шива якобы совершает процесс создания универсума в качестве самоузнавания<sup>150</sup>. Этот тезис, в свою очередь, чреват рядом других ошибок. Во-первых, он позволяет утверждать, что универсальный субъект способен узнавать себя в простых объектах, хотя это невозможно по определению. Во-вторых, он смазывает различие между дифференциацией объектов внутри сознания и выводом их вовне его. В-четвёртых, он игнорирует тот факт, что самоузнавание является, строго говоря, ложным, в то время как вимарша может быть как ложной, так и истинной. Наконец, он на деле не сильно отличается от ошибочного отождествления самосокрытия с космогонией, поскольку самоузнавание в любом случае предполагает самосокрытие. На самом же деле весь смысл как раз и состоит в том, что простые объекты непригодны для самоузнавания, и вследствие этого универсальный субъект вынужден искусственно создавать субъекта ограниченного с целью узнать себя в нём. К слову, всё это представляет собой ещё один аргумент в пользу сознательного статуса последнего: поскольку Ишвара является именно субъектом, он может узнать себя лишь в субъекте, пусть даже и в должном быть заведомо ложным, а не в простом объекте.

Таким образом, общий смысл всего этого достаточно прост: хотя ограниченный субъект всегда осознаётся в качестве тождественного субъекту универсальному, это не значит ни того, что вследствие этого факта он перестаёт быть ложным, ни того, что универсальный субъект в силу этого перестаёт быть истинным<sup>151</sup>. Их единство представляет собой тождественное различие истины и ошибки, которое невозможно допустить без имплицитного различения реальности знания и его истинности. Всё это непосредственно определяет содержание акта опровержения ложного эго, однако перед тем как перейти к его рассмотрению, следует сказать пару слов о проявлениях самого ложного эго. Помимо всего прочего, из приведённых нами эпиграфов следует, что, несмотря на то, что ограниченный субъект, согласно пратьябхиджне, неспособен ни познавать, ни действовать, в мире повседневной практической жизни имеют место добрые и злые поступки, которые могут совершаться только самим Ишварой. Это, в свою очередь, на первый взгляд, характеризует его не с лучшей стороны. Во-первых, это значит, что он одновременно добрый и злой и, во-

<sup>148</sup> Утпаладева определяет майя-шакти как простой отказ познавать недвойственность со стороны Шивы. Это можно понимать в том числе как искусственное неузнавание тождества универсального и ограниченного субъектов, но нельзя также забывать и о космогонической роли этого неведения. См.: ŚDVṛ ad ŚD 1.7cd–8.

<sup>149</sup> В противном случае было бы трудно понять, скажем, тезис Кшемараджи о том, что внешний универсум образует «тело» ограниченного субъекта. См.: РН 4.

<sup>150</sup> Lawrence D.P. Rediscovering God with Transcendental Argument: A Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Śaiva Philosophy. Albany, 1999. Pp. 85–86.

<sup>151</sup> Ни тем более того, что ограниченный субъект становится истинным вследствие приписывания ему ложных эго.

вторых, — с учётом того, что добро и зло являются проявлениями ложного эго, — что ограниченный субъект в качестве онтологического подставного лица расплачивается за действия субъекта универсального. Сразу скажем, что допущение расплаты за то, чего не делаешь, является вполне типичным для индийской «сотериологии»: можно даже сказать, за то, что никогда не делал, поскольку эта расплата происходит отнюдь не в контексте одной жизни, а является самой причиной безначальной цепи перерождений. Кашмирский шиваизм присоединяется к базовым положениям доктрины кармы, но сталкивается со специфическими проблемами её адаптации к своей онтологии. В частности, он не может закрыть глаза на то, что имеет место реальная кажимость того, что ограниченный субъект считает, что пожинает плоды своих или, по крайней мере, приписываемых ему действий. Поэтому доктрине пратьябхиджня ничего не остаётся, кроме как признать, что универсальный субъект действительно совершает добрые и злые поступки. Так, уже Сомананда подчеркнул, что сам Шива совершает злодеяния, за которые потом расплачивается в аду<sup>152</sup>.

Что же касается того, что ограниченный субъект вследствие всего этого страдает, небезынтересно отметить, что в литературе встречаются два прямо противоположных объяснения с целью оправдать Шиву. Так, К. Мишра, исходя из своего излюбленного тезиса о том, что универсальный субъект якобы не может затрагиваться проявлениями майя-шакти, указывает на то, что ограниченный субъект становится от него отличным вследствие обретения индивидуальности и, следовательно, берёт это бремя на себя<sup>153</sup>. В свою очередь, другой индийский исследователь, Л.Н. Шарма, в своей более старой, но и более грамотной монографии отметил, что известная индифферентность Шивы к добру и злу проистекает, напротив, из его тождества с претерпевающим страдание ограниченным субъектом<sup>154</sup>. Это объяснение ближе к истине, поскольку универсальный субъект, разумеется, затрагивается результатами добрых и злых дел, удовольствием и страданием, но они для него настолько ничтожны, что он не может обращать на них особого внимания. И это неудивительно, поскольку они представляют собой лишь целенаправленно сфабрикованные кажимости того, что ограниченный субъект их претерпевает, которые, к тому же, приписываются одному и тому же субъекту в форме универсалии, формируя некую бессмысленную мешанину из удовольствий и страданий. Другими словами, хотя они и являются полностью реальными, но, строго говоря, не существуют. Если же мы будем представлять дело так, что он безразлично наблюдает за страданиями созданных им существ, то, во-первых, упустим онтологическое тождество между ними, и, во-вторых, припишем ему негативные моральные характеристики вопреки тому, что ему на самом деле несвойственны никакие<sup>155</sup>. Единственное, чего здесь не следует забывать, — это то, что эпистемология, с точки зрения пратьябхиджни, в отличие от многих современных западных воззрений, не является морально индифферентной, и, соответственно, ложные познавательные акты, согласно ей,

<sup>152</sup> ŚD I.36–37ab. В комментарии к этому фрагменту Утпаладева обратил внимание на то, что добро и зло являются проявлениями ньяти-шакти (niyati śakti), которую Абхинавагупта потом назвал источником сфабрикованной причинности.

<sup>153</sup> Mishra K. Kashmir Śaivism... P. 169.

<sup>154</sup> Sharma L. N. Kashmir Śaivism. Varanasi, 1972. P. 242.

<sup>155</sup> Разумеется, если онтологическую истинность не считать моральной характеристикой.



с необходимостью влекут ошибочные действия, которые поддаются моральной оценке. Кроме того, сама майя-шакти, действия которой приписываются ограниченному субъекту, в любом случае представляет собой нечто онтологически негативное, даже если она вдруг начнёт генерировать сплошную эпистемологическую истину.

Но если универсальный субъект создаёт тождественного себе субъекта, ограниченного простым волевым актом, не теряя после этого ни своей абсолютной независимости, ни тождества с ним, что же тогда происходит в момент опровержения ложного эго? Ответ: с онтологической точки зрения ничего, а с «сотериологической» — освобождение из сансары. Пратьябхиджня соглашается с другими «сотериологическими» доктринами индийской философии в том, что опровержение ложного эго должно вести к освобождению, но понимает под ним самоузнавание. Однако из всего сказанного должно быть ясно и самоузнавание, и, следовательно, освобождение — это прерогатива именно универсального субъекта, в то время как субъекту ограниченному ничего не остаётся, кроме как вечно пребывать в сансаре в силу самой специфики своего статуса. Соответственно, опровержение ложного эго, с точки зрения доктрины пратьябхиджня, ведёт не к растворению ложного эго конкретного ограниченного субъекта или всех сразу, а, скорее, к осознанию истинного онтологического статуса всех эго вместе взятых, т. е. к рассеиванию неведения относительно них. И в этом нет ничего удивительного, ведь ограниченному субъекту, неспособному ни познавать, ни действовать, нельзя буквально приписать эго, чтобы потом ставить вопрос о возможности его ликвидации. С другой стороны, если бы такая возможность существовала, можно было бы теоретически допустить освобождение всех индивидов, поскольку ограниченный субъект в любом случае представляет собой универсалию, партикуляризируемую не одним, а множеством эго, но это было бы противоречием в терминах, поскольку закабаление является необходимым условием освобождения, и если бы оно исчезло как явление, то нельзя было бы поставить вопрос и об освобождении. Именно поэтому Абхинавагупта говорит о том, что полное освобождение представляет собой не что иное, как чёткое осознание статуса ограниченного субъекта как одновременно закабалённого и тождественного Шиве<sup>156</sup>. В свою очередь, Утпаладева прямо характеризует Шиву как вечно закабалённого, вечно освобождённого и всё же пребывающего по ту сторону сансары и мокши<sup>157</sup>. Это, в сущности, и есть то самое тождество сансары и нирваны, о котором любят говорить тантристы.

Теперь нам остаётся только прояснить последний момент, который затрудняет понимание онтологии ограниченного субъекта. Дело в том, что на протяжении всего настоящего исследования мы говорили о нём достаточно абстрактно, в то время как кашмирский шиваизм выделяет семь статусов универсального субъекта, часть из которых признаётся ограниченным субъектом, а часть нет. Нас здесь в первую очередь интересует весьма специфический его статус, находящийся строго посередине этой иерархии, который Утпаладева характеризует одновременно как освобождённый и ограниченный. Его называют видьешвара (vidyeśvara) или мантра (mantra) и относят к уровню шуддхавидья-таттвы (śuddhavidyā tattva)<sup>158</sup>. Приведённый выше седьмой куплет первой главы третьего раздела карики также можно интерпретировать как описание особенностей его восприятия —

<sup>156</sup> См.: TS VIII.

<sup>157</sup> SSĀ 2.17.

<sup>158</sup> См.: ĪPK III 2.9.

в отличие от третьего, четвёртого и пятого куплетов той же главы, описывающих шуддхавидья-шакти, а не шуддхавидья-таттву, как это иногда считают<sup>159</sup>. Дело в том, что безупречный баланс между Я и этостью, описанный в этих куплетах, на более низком уровне видьешвары уже нарушается, и становится нельзя сказать, что субъект в этом статусе осознаёт общность их субстрата. Другими словами, три высших статуса субъекта выражают собой стабильное освобождение, три низших — стабильное неведение, а видьешвара — хоть и неотменимое, но нестабильное освобождение. И эта нестабильность выражается как раз в том, что субъект в этом статусе сохраняет иллюзию ограниченности<sup>160</sup>. Почему важно обратить на него внимание? Потому что понятие ограниченного субъекта распространяется в том числе и на него, но он, в отличие от ограниченного субъекта в более строгом смысле этого слова, способен воспринимать в качестве субъекта универсального.

Исходя из всего этого, должно быть ясно, что хотя никто и не говорит о том, что ограниченный субъект способен воспринимать как таковой, само понятие последнего в достаточной степени расширяется, чтобы создать подобное ложное впечатление. Оно особенно усиливается при чтении «Спанда-карики» и комментариев к ней, поскольку этот трактат сосредоточен более на йогической практике, чем на онтологии. Так, в комментариях к «Спанда-карике» поясняется, что это сочинение предназначено прежде всего для т. н. частично просветлённых йогин (prabuddha), чтобы помочь им обрести статус полностью просветлённых (suprabuddha)<sup>161</sup>. Понятное дело, что йогина, тем более если он лишь частично просветлённый, трудно охарактеризовать иначе, чем в качестве ограниченного субъекта, и этим, по-видимому, объясняется то, что «Спанда-карика» часто представляет дело так, как будто тот должен что-то воспринять или осознать. Однако всё не так просто, и мы не должны на этом основании впадать в заблуждение, что кашмирский шиваизм якобы признаёт способность ограниченного субъекта к познанию чего бы то ни было. В этой связи интересно отметить, что Видьячакравартин, комментатор позднего посвящённого пратьябхиджне трактата под названием «Вирупакша-панчашика» (XI или XII в.), прямо отождествляет почти просветлённого йогина со статусом видьешвары<sup>162</sup>. К сожалению, на «Спанда-карику» он при этом не ссылается, но есть основания считать, что этот почти просветлённый йогин и частично просветлённый йогин из доктрины спанда — это одно и то же<sup>163</sup>. И если это так, то становится понятно, почему этот трактат апеллирует именно к ограниченному субъекту: дело здесь не в том, что тот якобы должен уничтожить своё эго, чтобы освободиться из сансары, а в том, что универсальный субъект в лице почти просветлённого йогина должен опровергнуть, т. е. разоблачить, накладываемые на самого

<sup>159</sup> См.: ĪPK III 1.3–5.

<sup>160</sup> Впрочем, постольку поскольку кашмирский шиваизм допускает возможность сохранения физического тела даже на трёх высших уровнях субъектности, есть основания считать, что эта иллюзия в крайне слабой форме проявляется и там. Однако подобная интерпретация не пользуется популярностью.

<sup>161</sup> См., напр.: SpNi ad SK 17. Правда, полностью просветлённых йогин иногда тоже называют «prabuddha», потому что этот термин буквально значит просто «просветлённый».

<sup>162</sup> См.: VAPV ad VAP 41.

<sup>163</sup> Первоисточниками этой классификации этапов просветления являются «Сваччанда-тантра» и «Малини-виджайоттара-тантра». См.: Goudriaan T. The Stages of Awakening in the Svachchanda-Tantra. Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of André Padoux, ed. by Teun Goudriaan. Albany, 1992. Pp. 193–173.

себя эго, чтобы узнать себя в ограниченном субъекте в более строгом смысле этого слова, по определению обречённому на закабаление.

Соответственно, поскольку, с одной стороны, ложные эго представляют собой соотнесённое с различными телами и умами множество и так же, как и они, встроены во внешний универсум, и, с другой, ограниченный субъект представляет собой универсалию, которому вся эта множественность ошибочно приписывается, опровержение ложных эго будет состоять в узнавании изначального тождества самого себя с этим ограниченным субъектом. Само собой разумеется, что это может произойти только при условии, если последний осознаётся в качестве универсалии, — в противном случае акцент будет падать на его партикуляризацию, и мы будем двигаться в прямо противоположном направлении. С другой стороны, даже несмотря на то, что эта партикуляризация предполагает вполне реальные субстраты, это вовсе не значит, что то, в качестве чего ограниченный субъект якобы познаёт и действует, способно действовать самостоятельно, будь то в качестве конкретных объектов или некой общей отдельной от сознания субстанции. Эту функцию с необходимостью выполняет майя-шакти, которая при этом ответственна также за сокрытие этого факта путём самого производства ложных эго. Из всего этого следует, что опровержение последних не предполагает уничтожение мира повседневной практической жизни, а, напротив, в целом никак не нарушает его функционирования. Всё потому, что универсальный субъект просто выступает в онтологии пратьябхиджни сразу в нескольких предполагающих друг друга статусах: в статусе освобождённых в результате самоузнавания субъектов, в роли вечно закабалённых существ и в качестве трансцендентного всем им. Поэтому когда освобождённый субъект теряет физическое тело, он тоже приобретает статус по ту сторону освобождения и закабаления.

## **XII. Заключение**

В заключение целесообразно без дополнительных пояснений суммировать основные положения онтологии пратьябхиджни, затронутые в настоящем исследовании, а затем оценить роль понятий внутреннего и внешнего в её систематизации. Итак, абсолютно независимый, всемогущий, всезнающий, вездесущий и вечный универсальный субъект, тождественный сознанию и являющийся единственной реальностью, перманентно совершает пятеричный акт, одним из аспектов которого является ложное самосокрытие с целью узнавания себя в ограниченном субъекте. Её достижение предполагает ряд базовых условий. Во-первых, должен быть создан универсум внутри себя и из самого себя в форме наиболее общих универсалий — таттв. Затем должны быть созданы универсалии более низшего порядка и конкретные индивидуальные субстанции. Все они, однако, должны быть дифференцированы между собой ещё внутри сознания. Тем не менее всего этого ещё недостаточно ни для самосокрытия, ни для самоузнавания, поскольку для самоузнавания объекты непригодны в принципе, а для самосокрытия — в силу того, что по-прежнему тождественны сознанию. Соответственно, их нужно выводить вовне по мере появления внутри. Для того чтобы это стало возможным, необходимо предварительно создать ограниченного субъекта в форме воспринимаемой универсалии внутри сознания, через которого этот вывод и будет происходить. Он, однако, с необходимостью будет располагаться на чуть более низком онтологическом уровне, чем тождественные сознанию

объекты. Затем вступает в дело апохана-шакти, призванная разобщать уже готовые объекты друг от друга и одновременно от ограниченного и универсального субъектов. Результатом этого процесса являются викальпы — познавательные акты, которые, однако, следует в первую очередь понимать в онтологическом смысле, поскольку среди их объектов оказываются в том числе тела, умы, психические феномены и даже пустота. Все эти объекты образуют единый каузальный континуум, действующий в форме майя-шакти универсального субъекта, одним из аспектов которой как раз является апохана-шакти. Это так, потому что внешний статус объекта является условием возможности исполнения им определённой каузальной функции. А поскольку повседневная практическая активность также требует внешнего универсума, можно сказать, что она сводится к этому каузальному континууму, который Абхинавагупта назвал сфабрикованной причинностью.

Однако в этих обстоятельствах уже нельзя сказать, что практическая активность — это то, что ограниченный субъект делает. Она может быть только тем, что тот претерпевает. И, тем не менее, он должен быть задействован в ней, поскольку в противном случае она не сможет служить цели ложного самосокрытия универсального субъекта. В связи с этим последний прибавляет к этому каузальному континууму эпистемологическое измерение, дополнительно рассматривая онтологически понятые познавательные акты в качестве эпистемологических и приписывая их ограниченному субъекту. Всё это, однако, не означает, что тот приобретает способность самостоятельно познавать, пусть даже ошибочно. Единственное, что можно сказать, — это то, что такие внешние объекты, как тела и умы, способны служить локусом ложной субъектности, в отличие от, скажем, камней и деревьев, и именно они преобразуются в ограниченного субъекта, производя его партикуляризацию на основе ложных эго, производимых всё той же майя-шакти. Тем самым цель самосокрытия, наконец, достигается, поскольку, с одной стороны, затмевается природа ограниченного субъекта как тождественной субъекту универсальному универсалии, и, с другой, любое тело или ум начинает рассматриваться как субъект. А поскольку субъект в любом случае остаётся один и тот же, то в конечном итоге получается, что сам универсальный субъект ошибочно отождествляется со всеми телами, умами и т. д. Кроме того, затмевается тот факт, что все эти объективные субстраты на самом деле действуют внутри единого каузального континуума в форме майя-шакти, и создаётся впечатление, что все они способны действовать самостоятельно или, по крайней мере, в качестве проявлений некой якобы отдельной от сознания субстанции.

Тем не менее универсальный субъект продолжает осознавать себя даже в процессе ложного самосокрытия, что является условием возможности узнавания себя в субъекте ограниченном. Оно предполагает реабилитацию последнего в качестве универсалии, которой лишь приписываются ложные эго, соотнесённые с действующими в качестве майя-шакти объективными субстратами. Она подразумевает чёткое осознание того факта, что тот неспособен самостоятельно ни действовать, ни познавать в какой бы то ни было форме, а эго представляют собой не более, чем кажимости того, что ему кажется, что он способен это делать. Эта задача облегчается тем, что все эти кажимости будут с необходимостью иметь отношение к одному и тому же ограниченному субъекту, хотя будут при этом претендовать на множественность и различие, что разоблачит всю их искусственность и ложность. Тем не менее подобное разоблачение ложных эго не будет означать прекращения повседневной

практической жизни, даже с учётом того, что они с необходимостью разоблачаются все сразу. Это так, потому что, во-первых, она представляет собой лишь ложный придаток к актуально происходящему космогоническому процессу, во-вторых, если не будет совершаться ложное самосоккрытие, т. е. самозакабаление, универсальный субъект лишится возможности и самоузнавания, т. е. освобождения, и, в-третьих, единственный, кто способен её воспринимать, — это всё тот же универсальный субъект. Из всего этого также должно быть понятно, почему любой объект, появляющийся внутри него, должен также выводиться вовне: просто потому, что создание и восприятие объектов внутри и вовне — это единый процесс, целенаправленно совершаемый и по-разному понимаемый универсальным субъектом. Однако это не значит, что сама объектность объекта зависит от его внешнего статуса: последний представляет собой лишь телеологическую, но не онтологическую необходимость. Именно поэтому пратьябхиджня и говорит о том, что любой внешний объект должен сохранять статус внутреннего.

Даже из этого краткого обзора становится очевидно, что понятия внутреннего и внешнего играют в систематизации онтологии пратьябхиджни ключевую роль. Они определяют не только саму её структуру, но и смысл других используемых в ней терминов, включая такие базовые, как «пракаша» и «вимарша». Более того, это не просто пространственные метафоры, а понятия, устанавливающие условия возможности тех или иных онтологических феноменов. Так, в частности, оппозиция внутреннего и внешнего полностью соответствует в пратьябхиджне противопоставлению нирвикальпы и викальпы, что позволяет, с одной стороны, подчеркнуть факт порождения савикальпа-джняны нирвикальпа-джняной, и, с другой, продемонстрировать, что исполнение объектами характерных для них функций может происходить только уровне викальпы, и, более того, редуцировать повседневную практическую жизнь ограниченного субъекта к единому сфабрикованному каузальному континууму. Таким образом, тождественное различие внутреннего и внешнего является основой сформулированной Утпаладевой доктрины единства во множественности, что фактически делает рассматриваемые понятия эквивалентами истинности и ложности соответственно.

Здесь может несколько смутить тот факт, что пратьябхиджня ставит своей целью объяснить повседневную практическую жизнь ограниченного субъекта в качестве перманентного и актуального проявления различных способностей субъекта универсального, но при этом фактически редуцирует её к единому каузальному континууму, тем самым игнорируя, выражаясь в терминах немецкого идеализма, отличие философии природы от философии духа. Но в этом нет ничего удивительного: в доктрине самоузнавания нет ни философии природы, ни философии духа, ни самого различения естественного и искусственного, а есть только философия единого субъекта, совершающего абсолютно все действия. То, что Утпаладева решил специально выделить внешний универсум, — это просто специфика того, что мы назвали его недвойственным квазипанентеизмом. Всё это, однако, позволило пратьябхиджне осуществить единственную в мировой философии успешную попытку замкнуть причинность в пределах сознания. Так, адвайта-веданте это не удалось в силу необходимости допущения дополнительной иллюзорной субстанции, Беркли это не удалось вследствие необходимости допущения Бога, виджнянаваде это не удалось вследствие неспособности объяснить видимое многообразие объектов, Шопенгауэру это не удалось вследствие фактического отказа объяснять это многообразие под прикрытием

трансцендентального метода, а другим послекантовским идеалистам это не удалось вследствие самой необходимости полагания отдельной от сознания вещи в себе — разумеется, если исходить из того, что они вообще пытались это сделать. Только признание всемогущества и абсолютной независимости сознания позволяет решить эту задачу, что, впрочем, не делает доктрину пратьябхиджня идеализмом.

### Список сокращений

APS (Ajaḍapramāṭṛsiddhi)	«Аджада-праматр-сиддхи» Утпаладевы
BP (Bodhapañcadaśikā)	«Бодхапанчадашика» Абхинавагупты
ĪPK (Īśvarapratyabhiññākārikā)	«Ишвара-пратьябхиджня-карика» Утпаладевы
ĪPKVṛ (Īśvarapratyabhiññāvṛtti)	«Ишвара-пратьябхиджня-карика-вритти» Утпаладевы
ĪPV (Īśvarapratyabhiññāvimarśinī)	«Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» Абхинавагупты
PH (Pratyabhiññāhṛdayam)	«Пратьябхиджня-хридая» Кшемараджи
PS (Paramārthasāra)	«Парамартхасара» Абхинавагупты
PSVi (Paramārthasāravivṛtti)	«Парамартхасара-вивритти» Йогараджи
ŚD (Śivadrṣṭi)	«Шива-дришти» Сомананды
ŚDVṛ (Śivadrṣṭivṛtti)	«Шива-дришти-вритти» Утпаладевы
SSĀ (Śivastotrāvalī)	«Шива-стотравали» Утпаладевы
SK (Spandakārikā)	«Спанда-карика» Васугупты (Бхатта Каллаты?)
SKVi (Spandakārikāvivṛtti)	«Спанда-карика-вивритти» Раджанака Рамы
SpNi (Spandanirṇaya)	«Спанда-нирная» Кшемараджи
TS (Tantrasāra)	«Тантрасара» Абхинавагупты
VAP (Virūpākṣapañcāśikā)	«Вирупакшапанчашика» Вирупакши
VAPV (Virūpākṣapañcāśikāvivṛtti)	«Вирупакшапанчашика-вивритти» Видьячакравартина

### Литература

1. Бандурин М.А. Ноуменальное болото: послекантовский репрезентационизм и его реляционалистская критика в свете сильного дизъюнктивизма // Vox. Философский журнал. 2021. № 34. С. 20–57.
2. Бандурин М.А. Эпистемологические импликации доктрины пратьябхиджня // Vox. Философский журнал. 2023. № 42. С. 139–184.
3. Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М., 2011. 233 с.

4. An Introduction to Tantric Philosophy: The *Paramārthasāra* of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja / Translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamaleshadatta Tripathi. London and New York, 2011. 462 p.
5. Berger S.L., Fritzman J.M., and Vance B.J. Thinking With, Against, and Beyond the Pratyabhijñā. *Asian Philosophy*, Vol. 28, No. 1, 2018, pp. 1–19.
6. Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. XXIV: Kashmir Śaiva Philosophy. Delhi, 2019. 505 p.
7. Fritzman J.M., Lowenstein S.A. and Nelson M.M. Kaśmir to Prussia, Round Trip: Monistic Śaivism and Hegel. *Philosophy East and West*, Vol. 66, No. 2, April 2016, pp. 371–393.
8. Goudriaan T. The Stages of Awakening in the Svachanda-Tantra. Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of André Padoux, ed. by Teun Goudriaan. Albany, 1992. 359 p.
9. Hanneder J. Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of *Mālinīśloka-vārttika* I, 1–399. Groningen, 1998. 295 p.
10. Hughes J. Self-Realization in Kashmir Shaivism: The Oral Teachings of Swami Lakshmanjoo. Albany, 1994. 139 p.
11. Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī of Abhinavagupta: Doctrine of Divine Recognition Volume III / English Translation by K.C. Pandey. Delhi, 1986. 252 p.
12. Kaw R.K. The Doctrine of Recognition: A Study of Its Origin and Development and Place in Indian and Western Systems of Philosophy. Hoshiarpur, 1967. 398 p.
13. Lawrence D.P. Proof of a Sentient Knower: Utpaladeva's *Aṣṭadāśakāśīdhi* with the *Vṛtti* of Harabhatta Shastri. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 37, No. 6, 2009, pp. 627–653.
14. Lawrence D.P. Rediscovering God with Transcendental Argument: A Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Śaiva Philosophy. Albany, 1999. 306 p.
15. Lawrence D.P. The Teachings of the Odd-Eyed One: A Study and Translation of the *Virūpākṣapañcāśikā*, with the Commentary of Vidyācakravartin. Albany, 2008. 195 p.
16. Mishra K. Kashmir Śaivism: The Central Philosophy of Tantrism. Delhi, 1999. 473 p.
17. Nemec J. The Ubiquitous Śiva: Somananda's *Śivadīpī* and His Tantric Interlocutors. New York. 2011. 436 p.
18. Pandit B.N. Īśvara-Pratyabhijñā-Kārikā of Utpaladeva: Verses on the Recognition of the Lord. Delhi, 2004. 249 p.
19. Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition / Translated by Jaideva Singh. Delhi, 2006. 187 p.
20. Prueitt C. Carving Out Conventional Worlds: The Work of Apoha in Early Dharmakīrtian Buddhism and Pratyabhijñā Śaivism, Ph.D Thesis. Atlanta, 2016. 293 p.
21. Prueitt C. Shifting Concepts: The Realignment of Dharmakīrti on Concepts and the Error of Subject/Object Duality in Pratyabhijñā Śaiva Thought. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 45, No. 1, 2017, pp. 21–47.
22. Ram-Prasad C. Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology. Aldershot, 2007. 176 p.
23. Ratié I. An Indian Debate on Optical Reflections and Its Metaphysical Implications: Śaiva Nondualism and the Mirror of Consciousness. *Indian Epistemology and Metaphysics* / Ed. by Joerg Tuske. London and New York, 2017. Pp. 207–240.

24. Ratié I. A Śaiva Interpretation of the Satkāryavāda: The Sāṃkhya Notion of Abhivyakti and Its Transformation in the Pratyabhijñā Treatise. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 42, No. 1, 2014, pp. 127–172.
25. Ratié I. Can One Prove that Something Exists Beyond Consciousness? A Śaiva Criticism of the Sautrāntika Inference of External Objects. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 39, Nos. 4–5, 2011, pp. 479–501.
26. Ratié I. *Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden and Boston, 2011. 785 p.
27. Ratié I. Pāramārthika or apāramārthika? On the ontological status of separation according to Abhinavagupta. *Puṣpikā: Tracing Ancient India Through Texts and Traditions: Contributions to Current Research in Indology*, Vol. 1, ed. by Nina Mirnig, Péter-Dániel Szántó, Michael Williams. Oxford and Philadelphia, 2013. Pp. 381–405.
28. Ratié I. The Dreamer and the Yogin: On the relationship between Buddhist and Śaiva idealisms. *Bulletin of SOAS*, Vol. 73, No. 3, 2010, pp. 437–478.
29. Rosen S. Remarks on Heidegger's Plato. *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, ed. by C. Partenie and T. Rockmore. Evaston, 2005. Pp. 178–191.
30. Sferra F. The *Tantroccaya* of Abhinavagupta. An English Translation. *AION*, Vol. 59, Nos. 1–4, 1999, pp. 109–133.
31. Sharma L. N. *Kashmir Śaivism*. Varanasi, 1972. 373 p.
32. Sivaraman K. *Śaivism in Philosophical Perspective*. Delhi, 1973. 687 p.
33. Śivastotrāvalī of Utlapadeva / Translated by N.K. Kotru. Delhi, 1985. 172 p.
34. Spanda Kārikās: The Divine Creative Pulsation / Translated by Jaideva Singh. Delhi, 2007. 209 p.
35. Taber J. Kumārila's Buddhist. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 38, No. 3, 2010, pp. 279–296.
36. Taber J. Philosophical Reflections on the sahopalambhaniyama Argument. Reverberations of Dharmakīrti's Philosophy: Proceedings of the Fifth International Dharmakīrti Conference Heidelberg, August 26 to 30, 2014, ed. by B. Kellner, P. McAllister, H. Lasic, S. McClintock. Vienna, 2002. Pp. 441–462.
37. *Tantrasāra of Abhinavagupta* / Translated by H.N. Chakravarty. Portland, 2012. 268 p.
38. The Stanzas on Vibration: The *Spandakārikā* with Four Commentaries / Translated by M. Dyczkowski. Albany, 1992. 427 p.
39. Tomida Y. Locke's 'Things Themselves' and Kant's 'Things in Themselves': The Naturalistic Basis for Transcendental Idealism. *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*, ed. by S. Hutton and P. Schuurman. Dordrecht, 2008. Pp. 261–275.
40. Torella R. Studies on Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part IV: Light of the Subject, light of the object. *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday*, Part 1, ed. by B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M. Torsten Much and H. Tauscher. Wien, 2007. Pp. 925–939.
41. Torella R. The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti: Critical Edition and Annotated Translation. Delhi, 2002. 233 p.



## References

1. An Introduction to Tantric Philosophy: The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja / Translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamaleshadatta Tripathi. London and New York, 2011. 462 p.
2. Bandurin M.A. *Noumenal'noe boloto: poslekantovskij reprezentacionizm i ego relyacionalistskaya kritika v svete sil'nogo diz'yunktivizma* [The Noumenal Morass: Post-Kantian Representationalism and Its Relationalist Critique in the Light of Strong Disjunctivism]. Vox. Filosofskij zhurnal, No. 34, 2021, pp. 20–57. (In Russian.)
3. Bandurin M.A. *Epistemologicheskie implikacii doktriny prat'yabhidzhnya* [Epistemological Implication of the Pratyabhijñā Doctrine]. Vox. Filosofskij zhurnal, No. 42, 2023, pp. 139–184. (In Russian.)
4. Berger S.L., Fritzman J.M., and Vance B.J. Thinking With, Against, and Beyond the Pratyabhijñā. Asian Philosophy, Vol. 28, No. 1, 2018, pp. 1–19.
5. Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. XXIV: Kashmir Śaiva Philosophy. Delhi, 2019. 505 p.
6. Fritzman J.M., Lowenstein S.A. and Nelson M.M. Kaśmir to Prussia, Round Trip: Monistic Śaivism and Hegel. Philosophy East and West, Vol. 66, No. 2, April 2016, pp. 371–393.
7. Goudriaan T. The Stages of Awakening in the Svachchanda-Tantra. Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of André Padoux, ed. by Teun Goudriaan. Albany, 1992. 359 p.
8. Hanneder J. Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of *Mālinīślokavārttika* I, 1–399. Groningen, 1998. 295 p.
9. Hughes J. Self-Realization in Kashmir Shaivism: The Oral Teachings of Swami Lakshmanjoo. Albany, 1994. 139 p.
10. Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī of Abhinavagupta: Doctrine of Divine Recognition Volume III / English Translation by K.C. Pandey. Delhi, 1986. 252 p.
11. Kaw R.K. The Doctrine of Recognition: A Study of Its Origin and Development and Place in Indian and Western Systems of Philosophy. Hoshiarpur, 1967. 398 p.
12. Lawrence D.P. Proof of a Sentient Knower: Utpaladeva's *Aṣṭāḍṣiddhi* with the *Vṛtti* of Harabhatta Shastri. Journal of Indian Philosophy, Vol. 37, No. 6, 2009, pp. 627–653.
13. Lawrence D.P. Rediscovering God with Transcendental Argument: A Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Śaiva Philosophy. Albany, 1999. 306 p.
14. Lawrence D.P. The Teachings of the Odd-Eyed One: A Study and Translation of the *Virūpākṣapañcāsikā*, with the Commentary of Vidyācakravartin. Albany, 2008. 195 p.
15. Lysenko V.G. *Neposredstvennoe i oposredovannoe vospriyatie: spor mezhdubuddijskimi i brahmanistskimi filosofami (medlennoe chtenie tekstov)* [Indeterminate and Determinate Perception: The Controversy Between Buddhist and Brahmanical Philosophers (a Careful Reading of Source Texts)]. Moscow, 2011. 233 p. (In Russian.)
16. Mishra K. Kashmir Śaivism: The Central Philosophy of Tantrism. Delhi, 1999. 473 p.

17. Nemec J. The Ubiquitous Śiva: Somananda's Śivadṛṣṭi and His Tantric Interlocutors. New York. 2011. 436 p.
18. Pandit B. N. Īśvara-Pratyabhijñā-Kārikā of Utpaladeva: Verses on the Recognition of the Lord. Delhi, 2004. 249 p.
19. Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition / Translated by Jaideva Singh. Delhi, 2006. 187 p.
20. Prueitt C. Carving Out Conventional Worlds: The Work of Apoha in Early Dharmakīrtian Buddhism and Pratyabhijñā Śaivism, Ph.D Thesis. Atlanta, 2016. 293 p.
21. Prueitt C. Shifting Concepts: The Realignment of Dharmakīrti on Concepts and the Error of Subject/Object Duality in Pratyabhijñā Śaiva Thought. Journal of Indian Philosophy, Vol. 45, No. 1, 2017, pp. 21–47.
22. Ram-Prasad C. Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology. Aldershot, 2007. 176 p.
23. Ratié I. An Indian Debate on Optical Reflections and Its Metaphysical Implications: Śaiva Nondualism and the Mirror of Consciousness. Indian Epistemology and Metaphysics / Ed. by Joerg Tuske. London and New York, 2017. Pp. 207–240.
24. Ratié I. A Śaiva Interpretation of the Satkāryavāda: The Sāṃkhya Notion of Abhivyakti and Its Transformation in the Pratyabhijñā Treatise. Journal of Indian Philosophy, Vol. 42, No. 1, 2014, pp. 127–172.
25. Ratié I. Can One Prove that Something Exists Beyond Consciousness? A Śaiva Criticism of the Sautrāntika Inference of External Objects. Journal of Indian Philosophy, Vol. 39, Nos. 4–5, 2011, pp. 479–501.
26. Ratié I. Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā. Leiden and Boston, 2011. 785 p.
27. Ratié I. Pāramārthika or apāramārthika? On the ontological status of separation according to Abhinavagupta. Puṣpikā: Tracing Ancient India Through Texts and Traditions: Contributions to Current Research in Indology, Vol. 1, ed. by Nina Mirnig, Péter-Dániel Szántó, Michael Williams. Oxford and Philadelphia, 2013. Pp. 381–405.
28. Ratié I. The Dreamer and the Yogin: On the relationship between Buddhist and Śaiva idealisms. Bulletin of SOAS, Vol. 73, No. 3, 2010, pp. 437–478.
29. Rosen S. Remarks on Heidegger's Plato. Heidegger and Plato: Toward Dialogue, ed. by C. Partenie and T. Rockmore. Evaston, 2005. Pp. 178–191.
30. Sferra F. The *Tantroccaya* of Abhinavagupta. An English Translation. AION, Vol. 59, Nos. 1–4, 1999, pp. 109–133.
31. Sharma L. N. Kashmir Śaivism. Varanasi, 1972. 373 p.
32. Sivaraman K. Śaivism in Philosophical Perspective. Delhi, 1973. 687 p.
33. Śivastotrāvalī of Utpaladeva / Translated by N.K. Kotru. Delhi, 1985. 172 p.
34. Spanda Kārikās: The Divine Creative Pulsation / Translated by Jaideva Singh. Delhi, 2007. 209 p.
35. Taber J. Kumārila's Buddhist. Journal of Indian Philosophy, Vol.38, No. 3, 2010, pp. 279–296.
36. Taber J. Philosophical Reflections on the sahopalambhaniyama Argument. Reverberations of Dharmakīrti's Philosophy: Proceedings of the Fifth International Dharmakīrti

Conference Heidelberg, August 26 to 30, 2014, ed. by B. Kellner, P. McAllister, H. Lasic, S. McClintock. Vienna, 2002. Pp. 441–462.

37. Tantrasāra of Abhinavagupta / Translated by H.N. Chakravarty. Portland, 2012. 268 p.

38. The Stanzas on Vibration: The *Spandakārikā* with Four Commentaries / Translated by M. Dyczkowski. Albany, 1992. 427 p.

39. Tomida Y. Locke's 'Things Themselves' and Kant's 'Things in Themselves': The Naturalistic Basis for Transcendental Idealism. Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy, ed. by S. Hutton and P. Schuurman. Dordrecht, 2008. Pp. 261–275.

40. Torella R. Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part IV: Light of the Subject, light of the object. *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday*, Part 1, ed. by B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M. Torsten Much and H. Tauscher. Wien, 2007. Pp. 925–939.

41. Torella R. The *Īśvarapratyabhijñākārikā* of Utpaladeva with the Author's *Vṛtti*: Critical Edition and Annotated Translation. Delhi, 2002. 233 p.

## The Notions of the Internal and the External in Utpaladeva's Ontology

**M. A. Bandurin,**

Ph.D., independent researcher, Ivanovo, Russia

[mb.ivs@gmail.com](mailto:mb.ivs@gmail.com)

**Abstract:** The problem-based study aims to clarify the meanings of the notions of the internal and the external in Utpaladeva's ontology, which constitutes a rational core of Kashmir Shaivism, and their role in its systematization, along with the refutation of one main and two additional arguments in favor of its idealism. The first sections are devoted to analyzing of what Utpaladeva understands by the impossibility for an object to exist independently of consciousness, i. e., to the notion of the internal. That required thoroughly examining the first nine verses of the fifth chapter of the first section of his main treatise. The main arguments against his so-called idealism are also stated there, and Utpaladeva's ontology itself is proposed to be considered as a refutation of idealism. The subsequent sections focus on the analysis of the notion of the external and no longer follow the structure of the *Īśvarapratyabhijñākārikā*. They are devoted to the study of the necessary conditions for the acquisition of the external status by objects, as well as its meaning and purpose. They also refute an additional argument in favor of Utpaladeva's idealism, which is based on a misunderstanding of his interpretation of the notion of *vikalpa*. The concluding sections address the issue of how the notions of the internal and the external shape the ontology of the limited subject and the "soteriology" of the *Pratyabhijñā*. Besides, they refute the second additional argument in favor of the idealistic nature of this doctrine and draw attention to the commonplace misconceptions on which attempts at such arguments are based, namely the tendency, on the one hand, to attribute to the limited subject the ability to cognize independently and, on the other, to

deny the possibility for the universal subject to be affected by external objects. To dismantle them, an interpretation of the false egoity in the Pratyabhijñā is proposed, according to which it should be considered not merely an appearance but an appearance of appearance. It is concluded that the doctrine under consideration represents the only successful attempt to confine causality within consciousness in world philosophy.

**Keywords:** Indian philosophy, Pratyabhijñā, Utpaladeva, consciousness, subject, object, internality, externality, causality, *vikalpa*.