

Ишвара-пратьябхиджня-карика Утпаладевы

Строфы об узнавании Бога

Перевод с санскрита и комментарии Б.Н. Пандита

Перевод с английского из книги:

Iśvara Pratyabhijñā Kārikā of Utpaladeva
Verses on the Recognition of the Lord
Translation and Commentary by B.N. Pandit.
Muktabodha Indological Research Institute
New Delhi, 2003

©Перевод с английского: Ананта Виджняна Даса, 2006.

Книга I. Джнянадхикара (jñānādhikāra)

Глава 1.

Введение

Эта глава начинается с приветствия Всемогущему Богу и некоторых кратких высказываний, имеющих отношение к философии Кашмирского Шиваизма.

kathamcid āsādyā maheśvarasya
dāsyam janasyāpy upakāram icchan |
samasta-saṃpat-samavāpti-hetum
tat-pratyabhijñām upapādayāmi || I.1.1

Так или иначе, достигнув положения слуги Всемогущего Господа Махешвары и желая принести благо другим людям, я объясню здесь учение об узнавании [Бога]. Это [узнавание], с одной стороны, есть источник обретения всеобъемлющего богатства божественных сил, а с другой стороны, [само такое узнавание] обретается за счет [божественного изобилия] этих сил. (I.1.1)

Комментарий

Слово «kathamcid» (буквально «так или иначе») означает здесь: не поддающийся описанию загадочный процесс нисхождения божественной милости Бога. Этот процесс может быть назван загадочным, поскольку причины и обстоятельства такого дара не могут быть точно установлены. Все это полностью зависит от свободной воли Господа, от игривого проявления Его божественной сущности. Воля Бога независима во всех отношениях, и Он не всегда принимает в расчет какие-либо достоинства или недостатки того человека, которому Он дарует свою милость. Бог, в процессе своей божественной игры, может вдруг становиться чрезвычайно милосердным по отношению к совершенно недостойным людям или игнорировать тех, кто, казалось бы, заслуживает милости.

Однако такие ситуации встречаются сравнительно редко. Именно сам Бог появляется в облике того или иного существа, достойного или недостойного, а поэтому здесь не может идти речь о какой-либо пристрастности. Милость и гнев Господа – это всего лишь две стадии Его необычайной игры со своим собственным «Я», которое принимает формы всевозможных живых существ. Такая удивительная особенность Его милости и передается здесь словом «kathamcid».

Махешвара – это наивысшая власть, Всемогущий Господь, повелевающий такими великими богами, как Брахма, Вишну, Рудра, Ишвара и Садашива.

Слово «dāsyam» описывает здесь положение слуги, о котором всегда заботится хозяин, наделяя его всем необходимым.

Слово «jana» - это отдельная связанная личность, подверженная циклу перерождений.

«Pratyabhijñā» означает узнавание, которое нужно понимать как припоминание характерных особенностей того субъекта, который был забыт. Узнающий должен вспомнить свою забытую божественную природу и осознать себя в качестве Всемогущего Бога. Такое осознание происходит за счет внезапной прямой реализации своей подлинной природы. Эта реализация становится средством для обретения всего, что является желаемым (samasta-saṁpat). Здесь слово «saṁpat» означает богатство, изобилие всего божественного. Оно подразумевает, что все, заслуживающее быть желаемым, достигается за счет власти над божественными силами¹. Самоузнавание – это источник обретения всего этого изобилия, но в то же время, именно благодаря такому изобилию практик и распознает себя в качестве Всемогущего Бога, Господина всех божественных сил. Такая двойная польза была упомянута Абхинавагуптой в его комментарии.

[kartari jñātari svātmany ādi-siddhe maheśvare |
ajaḍātmā niṣedham vā siddhim vā vidadhīta kaḥ | | I.1.2](#)

Кто из *аджадатмавадинов*² способен доказать или опровергнуть существование Всемогущего Махешвары, который наделен неизменным «Я» и абсолютно независим в том, что касается знаний и деяний? (I.1.2)

Комментарий

Совершенно независимым Источником всех знаний и деяний является Бог. Этот Источник пребывает в бесконечном и чистом Сознании, которое сияет как «Я» каждого отдельного существа и обладает способностью действовать и знать. Поэтому истинное «Я» каждого существа – это никто иной, как сам Господь. Действительно, любой мудрый человек, который принимает чистое Сознание за свое «Я», никогда бы не стал отвергать существование Бога, поскольку это Сознание вечно пребывает в самом себе. Кажущиеся ограничения, наложенные на человеческое существо грубыми и тонкими телами: бранным телом, умом и пр. – полностью исчезают в тот момент, когда он распознает истинную природу своего «Я». Такое распознавание достигается с помощью интенсивного и устойчивого внутреннего наблюдения, подкрепляемого отточенным сверхбдительным осознанием.

Некоторые мыслители принимают за свое подлинное «Я» различные неодушевленные субстанции: физическое тело; системы, управляющие движением и дыханием; пустоту сна без сновидений и т.п. Они стремятся доказать или опровергнуть существование Бога. Но те, кто воспринимает чистое Сознание в качестве своего «Я»,

¹ Развитие божественных сил дает практику полную убежденность в том, что он по своей природе действительно является Всемогущим Богом. Такого рода *сиддхи* не отвергаются в Кашмирском Шиваизме полностью. Лишь их неоправданное использование считается недопустимым.

² Это слово относится здесь ко всем, кто считает свое «я» неодушевленным (прим. пер.)

никогда не участвуют в этих интеллектуальных спекуляциях. Мыслители, полностью придерживающиеся атеистических воззрений, отрицают существование Бога, Атмана и какой-либо самости, принимая за свое «я» физическое тело. Полуатеисты, включая буддистов и последователей философской школы Самкхья, также отрицают существование Бога в качестве высшего управляющего принципа всего феноменального бытия. Приверженцы Ньяя-вайшешики рассматривают Бога в качестве своеобразного управляющего, который действует по законам неизбежности или судьбы (*niyati*). Все действия такого управляющего зависят от движения атомов и подчиняются законам причинности. Они не считают Бога абсолютно независимым источником, единственным владыкой всей феноменальной реальности. Кроме того, они провозглашают в качестве наивысшего состояния абсолютно безмятежное и пассивное «Я-Сознание», лишенное какой-либо ментальной активности и функциональности. Именно такое состояние они принимают за высочайшее «Я». Последователи Адвайта-веданты также не допускают какой-либо активности Атмана, сознательного «Я». Они не считают, что он обладает способностью действовать. Используя те или иные философские методы, эти мыслители часто пытаются доказать существование Бога.

В свою очередь, последователи шиваитского монизма, наделенные интуитивным знанием и философским мышлением, никогда не пытаются отвергать или подтверждать существование Бога. Принимая наиболее тонкое, чистое и действующее Сознание за свое «Я» и практически ощущая его в качестве всемогущей Реальности, они просто не могут отрицать его внешнего существования. Воспринимая неизменное присутствие бесконечного Сознания и его вечного самоосознания, они просто не ощущают какой-либо необходимости в подтверждении существования Бога с помощью логических аргументов.

Что же еще тогда обсуждать в этом новом философском трактате, посвященном шиваизму? На этот вопрос отвечает следующая *карика*.

[kiṁtu moha-vaśād asmin dr̥ṣṭe 'py anupalakṣite | śakty-āviṣ-karaṇenyaṁ pratyabhijñopadar̥śyate || I.1.3](#)

Поскольку истинный смысл «Я» обычно не улавливается из-за омрачений, несмотря на то, что это «Я» всегда воспринимается, [в этой работе] изложен способ его узнавания, основанный на обнаружении [собственных] божественных сил. (I.1.3)

Комментарий

Каждый знает себя как «я», но не знает истину о своей подлинной природе и качествах. В действительности, чистое, безграничное, всемогущее, божественное Сознание есть «Я» каждого живого существа. Но, находясь в бодрствующем состоянии, мы воспринимаем в качестве своего «я» грубое материальное тело. Во сне наш ум создает ментальное «я», мы воспринимаем лишь его. В состоянии сна без сновидений мы воспринимаем в качестве своего «я» индивидуальное пустое сознание, которое подобно вакууму. Таким образом, во всех этих состояниях мы не пребываем в чистом и безграничном божественном Сознании, в своем истинном «Я». Подлинная истина скрыта от нашего внутреннего взора по причине омрачений (*moha*), которые возникают из-за *майи*: иллюзорной силы Бога. Парадокс заключается в том, что, на самом деле, мы постоянно воспринимаем свое настоящее «Я», но не можем уловить его истинный смысл из-за омрачений.

Эта работа, *Ишвара-пратьябхиджня-карика*, предлагает метод, с помощью которого возможно вспомнить и, соответственно, узнать подлинную природу этого «Я». Такое узнавание происходит лишь в том случае, когда скрытые божественные силы практикующего высвечиваются и становятся актуальными для него. Как только божественные силы начинают сиять во всем своем блеске и практикующий действительно чувствует, что обладает ими, он сразу же осознает себя в качестве Бога, который, в процессе своей божественной игры, просто скрывается в этом ограниченном

создании. Таким образом, обнаружение собственных божественных сил – метод распознавания своей подлинной природы. Путь к такому самоузнаванию объясняется в этой работе как логически, так и психологически. *Ишвара-пратьябхиджня-карика* подробно исследует «Я» в качестве истинной природы всего сущего.

*tathā hi jaḍa-bhūtānām pratiṣṭhā jīvad-āśrayā |
jñānaṁ kriyā ca bhūtānām jīvatām jīvanaṁ matam | | I.1.4*

Можно утверждать, что все неодушевленное полностью зависит от одушевленных существ, за счет которых только и возможно определить существование неодушевленного. Знание и действие – это сама одушевленность живых существ. **(I.1.4)**

Комментарий

Неодушевленные объекты никогда не осознают сами себя и не могут поэтому установить факт собственного существования. Однако живые существа осознают как себя, так и неодушевленные объекты, поскольку эти объекты отражаются в них за счет действия соответствующих органов чувств и ума. Такие живые существа являются поэтому необходимым средством для того, чтобы точно установить факт существования всего неодушевленного. Живые существа выполняют эту задачу в силу того, что они наделены двумя основными способностями: знать и действовать. Одушевленность – это, по существу, знание и действие.

Следующая *карика* показывает, что знание и действие – это сама природа живых существ.

*tatra jñānaṁ svataḥ siddhaṁ kriyā kāyāśritā satī |
parair apy upalakṣyeta tayānya-jñānam ūhyate | | I.1.5*

Из этих двух, знание является самоочевидным [только для познающего], но действия, связанные с телом кого-либо, становятся известны и другим, которые получают, таким образом, возможность судить о существовании знания у данного лица. **(I.1.5)**

Комментарий

Только сам человек осознает свое собственное знание. Никто другой не может напрямую осознать его, поскольку оно не способно быть объектом восприятия другого человека. Но деяния человека могут восприниматься и другими: физический облик того, кто совершает действия, естественным образом воспринимается другими людьми. Поскольку такие деяния становятся известны другим, они могут исполнять роль некоего логического средства, с помощью которого наблюдающий способен судить о знании того, кто действует. Это так, поскольку никакое деяние невозможно без предшествующего знания. Все живые существа наделены способностями знать и действовать. Бог же, являясь абсолютным делателем и абсолютным познавателем, самоочевидно присутствует в каждом существе.

Глава 2.

Противоположные воззрения

Во второй главе представлена теория буддийской школы Виджнянавады, которая сопоставляется здесь с метафизикой Кашмирского Шиваизма. Виджнянавада стремится с

помощью логических методов опровергнуть учение об Атмане, как о реальности, управляющей всеми внутренними процессами живого существа и, одновременно, выступающей свидетелем этих процессов. Это школа пытается не только опровергнуть существование индивидуальной души у живых существ, но и существование самого Бога: универсальной Души, которая управляет всей вселенной и организует ее. Какие-либо иные школы мысли, противоречащие Кашмирскому Шиваизму, не рассматриваются здесь, поскольку в самой Виджнянаваде присутствует множество весьма тонких и убедительных логических построений. Эта школа является, таким образом, вполне достойным соперником. Кроме того, большинство других философских школ Индии так или иначе признают существование Атмана, пребывающего за пределами ментальной сферы, а также признают Бога, как высший управляющий принцип во вселенной.

Виджнянавадин начинают с аргументов, опровергающих существование (1) Атмана, индивидуальной души, (2) Бога и (3) Его божественных сил.

[nanu sva-lakṣaṇābhāsaṁ jñānam ekaṁ paraṁ punaḥ |
sābhilāpaṁ vikalpākhyāṁ bahudhā nāpi tad-dvayam | | I.2.1
nityasya kasyacid draṣṭus tasyātrānavabhāsataḥ |
ahaṁ-pratītir apy eṣā śarīrādy avasāyini | | I.2.2](#)

[*Виджнянавадины* говорят:]

Смотрите, существует такой вид воспринимающего знания, который высвечивает объект как таковой, [не накладывая на него каких-либо имен и форм]. Другой вид знания сопровождается разнообразными словесными образами. Он известен как знание с определенным или неопределенным концептуальным мышлением. Ни один из этих видов знания не имеет отношения к какому-либо постоянно существующему познающему субъекту: таковой просто отсутствует здесь. Даже сама идея о «Я» зиждется лишь на представлениях о физическом теле и пр. (I.2.1-2)

Комментарий

«Sva-lakṣaṇa» означает здесь «вещь в себе», без приписывания ей каких-либо концепций, связанных с именем и формой. «Sva-lakṣaṇābhāsaṁ» - это такой тип знания, в котором очевидным является только вещь в себе. Это называется также «*нирвикальпа*» (nirvikalpa), то есть знание за пределами мысли. «Abhilāpa» - это словесный образ, наложенный на высшее знание, свободное от мыслей. «Vikalpa» - какая-либо идея, сопровождаемая тем или иным словесным образом, который наложен на вещь в себе. Знание, присутствующее в состоянии *нирвикальпы*, всегда самоограничено и сосредоточено в самом себе, поскольку оно не связано с какой-либо определенной связующей идеей или словесным образом. Это знание за пределами мышления, а поэтому оно не имеет никакого отношения к другим, аналогичным или противоположным знаниям. «Draṣṭā» указывает на субъект действия и знания. Это некая личность, которая знает или, другими словами, обладает знанием. Таким образом, *викальпа* – это вполне определенное знание, которое называется также «*савикальпой*». Такое знание противоположно *нирвикальпе*: первичному интуитивному восприятию, возникающему при первом контакте, которое можно испытать лишь на опыте и никак невозможно выразить интеллектуально.

Виджнянавадины утверждают, что *виджняна* (ментальное сознание) – единственная реальность. Она моментальна по своей природе. Каждое моментальное состояние ума приводит к возникновению другого схожего временного ментального состояния, которое угасает сразу же после возникновения. Каждое мимолетное состояние ума, вызывая новое мгновенное состояние, передает ему свои прошлые отпечатки. Таким образом

образуются потоки мгновенных состояний сознания, которые несут в себе разнообразные прошлые отпечатки.

Буддизм Виджнянавады признает существование таких потоков мгновенных ментальных состояний, текущих во времени и принимающих бесчисленные формы: бесконечно-разнообразных живых существ, объектов и пр. Внешняя феноменальность какого-либо существа, в соответствии с воззрением *виджнянавадинов*, есть не что иное, как видимое проявление ума, вызванного различными прошлыми отпечатками. Существование *читты* или ума в этой системе не может отрицаться. Это считается очевидным. Ум сияет сам по себе, освещая различные объекты и мысли, отраженные в нем в виде прошлых отпечатков.

На этапе начального восприятия (*нирвикальпа*) воспринимаемый объект сияет сам по себе. Но на концептуальной стадии (*савикальпа*) на него накладываются те или иные ментальные представления об имени и форме, обусловленные прошлыми отпечатками. Таким образом, существует два вида знаний: (1) *нирвикальпа* или *сва-лакшана* и (2) *савикальпа*, *сabhilāpa* (*sābhilāpa*) или *викальпатма* (*vikalpātma*).

Виджнянавадины стараются опровергнуть существование Атмана, как некоего Владыки, контролирующего ум и, соответственно, управляющего этими двумя видами знаний. Вначале они говорят, что существование этих двух видов знания очевидно само по себе. Затем они заявляют, что в действительности существует только сам ум, который проявляет себя в форме субъектов и объектов. Такая философия отрицает существование единого познающего Субъекта, Атмана, Бога, Высшего «Я» или Параматмана. Тем самым, она опровергает другие философские системы индуизма.

Следующая *карика* приводит аргумент мыслителей Кашмирского Шиваизма в пользу существования Атмана или Владыки всех видов знания. Шиваиты задают такой вопрос: «Каким образом возможна память об объекте прошлого опыта при отсутствии некоей постоянной сущности, действующей в качестве субъекта познания и припоминания?»

[athānubhava-vidhvañse smṛtis tad-anurodhinī |
kathāṅ bhaven na nityaṅ syād ātmā yady anubhāvakaṅ | | I.2.3](#)

[Шиваитский философ отвечает:]

Каким образом возможна память о предыдущем прямом восприятии, после того, как такое восприятие прекратилось, если не признается существование Атмана или высшего Субъекта в качестве некоей постоянной сущности? (I.2.3)

Комментарий

Как объективный прошлый опыт, так и соответствующее воспоминание об этом опыте в настоящем, принадлежат одному и тому же лицу. Все это функции его психики. Только в этом случае такое воспоминание может быть непротиворечиво согласовано с прошлым опытом. Когда лицо «х» испытывает что-то на своем опыте, лицо «у» никогда не сможет вспомнить об этом. То, что познается на опыте, прекращается сразу же после того, как интеллект прекращает освещать соответствующий объект. Такое знание не длится дольше этого момента, так как каждое знание моментально по своему характеру. Но оно оставляет свои отпечатки на чем-то, что должно существовать постоянно. Такая сущность или реальность служит основанием для всей моментальной активности восприятий, концепций, воспоминаний и т.п.

Такая постоянно существующая реальность есть Атман, Субъект или «Осуществитель» всей ментальной активности. Именно Атман воспринимает объект, формирует концепции о нем, а впоследствии вспоминает об этом объекте. Феномен припоминания или памяти доказывает, таким образом, постоянное существование Атмана, Владыки всех восприятий, концепций и воспоминаний о любом объекте.

Виджнянавадины в двух последующих *кариках* приводят свои логические возражения по поводу предложенного аргумента.

saty apy ātmani dṛṅi-nāśāt tad-dvārā dṛṣṭa-vastuṣu |
smṛtiḥ kenātha yatraivānubhavas tat-padaiva sā | | I.2.4

yato hi pūrvānubhava-saṃskārāt smṛti-saṃbhavaḥ |
yady evam antar-gaḍunā ko 'rthaḥ syāt sthāyinātmanā | | I.2.5

[Буддисты возражают:]

Даже признавая существование Атмана, появляется вопрос о том, каким образом возникает память об объекте, который был известен за счет ментального опыта, спустя длительное время после того, как этот опыт прекратился. Если утверждать, что какое-то конкретное воспоминание просто воспроизводит тот же самый объект, который прежде возникал в опыте и был запечатлен в Атмане, то можно спросить: какова же польза от этого постоянно существующего Атмана, служащего бесполезным промежуточным образованием?

Комментарий

Принятие какого-то постоянно существующего Атмана не практично. Является очевидным фактом, что каждый опыт носит временный характер, но этот факт не позволяет, однако, понять феномен памяти о соответствующем объекте. Как может прояснить механизм запоминания принятие Атмана, бесплодного и безучастного Сознания?

Здесь можно было бы возразить, что каждый опыт порождает свои собственные отпечатки, и эти отпечатки помогают Атману вспомнить объект прошлого опыта. Однако буддисты говорят о том, что такой аргумент следует отвергнуть, поскольку сам отпечаток является действующей и вполне достаточной причиной для воспоминания. Здесь нет необходимости принимать существование какого-то Атмана, который становится неким бесполезным образованием между самим опытом и последующим воспоминанием. Они говорят, что само ментальное сознание служит некой основой, в которой и находятся соответствующие отпечатки. Таким образом, гипотеза о каком-то Атмане бесполезна. Это служит для буддистов доказательством того, что, в действительности, не существует какой-либо постоянной сущности или реальности за пределами потока ума. Существование ментальных отпечатков признается обеими сторонами, и этого вполне достаточно для того, чтобы объяснить все многообразие ментально-психической активности в мире. Отпечаток – это причина воспоминания, и в нем содержится вся полнота знаний. Здесь не требуется помощь так называемого Атмана³.

В следующей *карике* формулируется завершение данного аргумента *виджнянавадинов*, приводящего к нежелательному логическому окончанию.

tato bhinneṣu dharmeṣu tat-sva-rūpāviśeṣataḥ |
saṃskārāt smṛti-siddhau syāt smartā draṣṭeva kalpitaḥ | | I.2.6

[Далее буддисты заявляют:]

Поскольку по своему характеру Атман является неизменным при любой функциональной активности: [при восприятии, концептуализации и пр.] – и поскольку память возможна лишь при наличии отпечатков, вспоминающий субъект [Атман] сам является воображаемой сущностью, как и субъект предшествующего опыта. (I.2.6)

³ Даже *алая-виджняна* (ālaya-vijñāna) или «хранилище сознания», постоянно находящееся в движении, подобно сияющему потоку моментальной субъективности [«I-ness»], есть не что иное, как аспект ментального сознания или *виджняна*. Она не может считаться Атманом.

Комментарий

Восприятие, концептуализация, память и другие виды ментальной активности рассматриваются как различные функциональные атрибуты Атмана, Владыки знания и действия. Если это так, то тогда Атман должен подвергаться изменениям в соответствующие моменты такой активности. Но поскольку он провозглашается постоянной неизменной реальностью, которая не затрагивается такими функциями, Атман становится воображаемой и совершенно бесполезной сущностью. Такая сущность может быть легко устранена без каких-то проблем, поскольку она не способна прояснить функциональный характер тех или иных ментальных функций. Итак, проблема возникновения воспоминаний разрешается в пользу отпечатков. Это последнее утверждение о том, что именно ментальные отпечатки делают возможным запоминание, признается как многими теистическими мыслителями, так и атеистически настроенными буддийскими монахами.

В следующей *карике виджнянавадины* делают попытку опровергнуть зависимость знания от Атмана, что, в свою очередь, признается шиваитами как очевидный факт.

*jñānaṁ ca cit-sva-rūpaṁ cet tad anityaṁ kim ātmavat |
athāpi jaḍam etasya katham artha-prakāśatā | | I.2.7*

[Далее приводятся такие доводы:]

Если знание по своей природе есть Сознание, то можно спросить: является ли оно неизменным, подобно Атману, или изменчивым. Дело в том, что одна, зависящая лишь от самой себя, сущность не может одновременно зависеть от какой-либо иной сущности. В противном случае, если бы знание признавалось по своей природе бессознательным, то как оно могло бы освещать что-либо? **(I.2.7)**

Комментарий

Если знание является сознательным по своей природе, то тем самым исключается его неизменность, подобная Атману. Оно не может поэтому зависеть от Атмана. Кроме того, поскольку возражения по поводу существования Атмана были сделаны с использованием утверждений о его вечности или не-вечности, точно также можно поставить под вопрос существование «сознательного познания». Ложность «сознательного познания» автоматически приводит к ложности вечной и неизменной сущности знания. В противном случае, если бы знание признавалось бессознательным по своей природе, оно вообще не проливалось бы свет на соответствующие объекты.

В восьмой *карике виджнянавадины* опровергают и аргументы философской школы Самкхья по данному поводу.

*arthārthasya yathā rūpaṁ dhatte buddhis tathātmanaḥ |
caitanyaṁ ajaḍā saivaṁ jāḍye nārtha-prakāśatā | | I.2.8*

Если же далее утверждается, что интеллект (*буддхи*) несет в себе сознание Атмана, подобно тому, как [этот интеллект] содержит в себе отражения объектов, то тогда он может быть либо одушевленным, либо продолжать оставаться неодушевленным; однако в последнем случае он не может освещать что-либо. **(I.2.8)**

Комментарий

В соответствии с воззрением Самкхьи, интеллект является сравнительно чистым по своим свойствам, поскольку в нем преобладает *самтвa-гуна* (sattva-guṇa). Именно поэтому он может, с одной стороны, отражать объекты, а с другой стороны, нести в себе отражение Атмана или *пуруши*. Сознание и его функции - подобны живому существу. Это сознание выполняет все необходимые физические действия и делает возможным само мирское существование. *Виджнянавадины* опровергают, однако, подобную теорию. Они спрашивают: «*Буддхи*, неся в себе отражение *пуруши*, сам становится одушевленным или он все еще остается неодушевленным?» Если он становится одушевленным, то тогда существование Атмана не является необходимым. В этом случае *буддхи*, наделенный сознанием, может сам выполнять все функции, относящиеся к познанию. Но если он остается неодушевленным, что весьма вероятно, то тогда он не в состоянии отвечать за познание, поскольку бессознательное не может знать что-либо. Интеллект не способен даже обнаружить свое собственное «я», а уж тем более, пролить свет на что-либо объективное.

Многие мыслители указывают на способность к действиям, как на критерий одушевленности живых существ. Однако *виджнянавадины* опровергают и такой подход. Они отрицают само существование действия (*kriyā*), как единообразного процесса, и следующим образом возражают против его теистических формулировок.

kriyāpy arthasya kāyādes tat-tad-deśādi-jātātā |
nānyādr̥ṣṭer na sāpy ekā kramikaikasya cocitā | | I.2.9

Даже действия тела и пр. – это просто его контакт с различными частями пространства. Действие – это не какая-то особая сущность, отличная от тела и др., поскольку оно не видится как таковое. Кроме того, оно не является одной последовательной сущностью и не может, соответственно, быть атрибутом одной единой субстанции. (I.2.9)

Комментарий

В соответствии с индийской философией, любое действие – это серия последовательных движений, присутствующих в одном процессе. Одно намеренное действие охватывает все последовательные движения: от начала и до конца. Человек идет из Шринагара в Дели. Все его последовательные движения, начиная с самого первого шага в направлении Дели и заканчивая его конечным пунктом назначения, включая любые вторичные действия в этом долгом путешествии, считаются частями его основного намеренного действия – путешествия в Дели.

Таким образом, действие – это серия разнообразных последовательных движений, преследующих какую-то конкретную цель. Оно является единым, в абсолютном смысле, и состоит из серии движений, происходящих одно за другим. Все эти движения принадлежат одной личности, которая и выполняет их. Поэтому говорится, что существует один единый процесс, сопровождаемый длительной последовательностью движений, следующих одно за другим в определенном порядке. Действие является поэтому проявлением энергии, объединяющей последовательные физические или ментальные движения.

Виджнянавадины опровергают подобное воззрение, выдвигая несколько логических аргументов против него: (1) одна единая сущность не может по своей природе быть последовательностью; (2) она не может в одно и то же время быть чем-то многим; (3) любая последовательная сущность не может в то же время быть единой сущностью; (4) какая-либо последовательная сущность, будучи множественной, по своей природе, не может в одно и то же время пребывать в некой единичной субстанции. На основании подобных логических доводов, они приходят к выводу, что действие – это просто

концепция. Оно не носит какого-либо субстанционального характера и ничего не добавляет ни к личности, ни к субстанции, в которой, как утверждается, оно пребывает.

Серии последовательных контактов какой-либо субстанции с различными точками пространства есть всего лишь воображение, которое постигается и выражается как некое одно действие, пребывающее в соответствующей субстанции. В действительности существует лишь личность или субстанция, а также серия ее (личности или субстанции) последовательных контактов с различными точками пространства. Ничто, помимо субстанции, точек в пространстве и контактов этой субстанции с ними, не обнаруживается в качестве феномена действия. Поэтому такое действие – просто концепция, основанная на воображении мирских существ, лишенных мудрости. *Виджнянавадины* приходят к выводу, что действие, являясь по своей сути ничем, не может подтверждать существование Атмана или Владыки.

Следующая *карика* опровергает существование принципа относительности, который может быть использован при доказательстве существования Атмана, когда обнаруживается связь Атмана со знанием и действием.

tatra tatra sthite tat-tad bhavatīty eva dṛśyate |
nānyam nānyo 'sti sambandhaḥ kārya-kāraṇa-bhāvataḥ | | I.2.10

[*Виджнянавадины* говорят:]

При проявлении взаимосвязанных элементов, видны лишь какие-то конкретные объекты, которым предшествуют другие схожие объекты. Здесь нет ничего более. Только такая последовательность является зависимостью между причиной и следствием. (I.2.10)

Комментарий

Такой феномен, как «отношение» (зависимость) не является самостоятельной реальностью. Это просто концепция, основанная на воображении. Существует только две вещи, одна из которых предшествует другой. При этом одна из них является причиной, а другая – следствием, что справедливо для всей мирской деятельности. Причинность – это просто обычная последовательность, и здесь нет ничего, кроме этих двух вещей и их соответствующих отношений. Именно такая причинность и называется отношением (зависимостью). Здесь нет никакой третьей сущности, которая может быть названа «отношением», помимо этих двух объектов, находящихся в причинно-следственной зависимости. Отношение – это просто концепция, ложный воображаемый феномен. Таким образом, эта концепция не может служить доказательством того, что такие явления, как знание и действие связаны с чем-то еще; она не может быть использована для того, чтобы подтвердить существование Атмана, высшего Творца или всепознающего Субъекта.

В следующей *карике виджнянавадины* стремятся опровергнуть существование Атмана как высшего Творца или Владыку, указывая на логические дефекты, связанные с концепцией относительности в действии.

dviṣṭhasyā-rūpatvāt siddhasyānyānapekṣanāt |
pāraṅtryādy ayogaḥ ca tena kartāpi kalpitaḥ | | I.2.11

[*Виджнянавадины* продолжают:]

Концепция какого-либо делателя также основана на воображении, поскольку: (1) связь между двумя субстанциями должна затрагивать более чем одну форму; (2) установленный объект не требует зависимости от чего-либо еще, кроме самого себя; (3) взаимозависимость между двумя установленными объектами или фактами не является подходящей концепцией. (I.2.11)

Комментарий

Философы, опирающиеся на Веды или Агамы, признают, что феномен отношения (зависимости) – единое и реальное явление, присутствующее в более чем одном объекте. *Виджнянавадины* опровергают этот принцип с помощью следующих аргументов.

Некий единичный объект, присутствующий одновременно в более чем одной субстанции, не может по своей сущности быть чем-то одним (единым), поскольку он должен находиться в этих субстанциях в различных формах, обусловленных качествами таких субстанций. Возьмем для примера лебедя и его яйцо. Если бы существовало что-то, помимо этих двух, то это «что-то» должно было бы существовать в яйце в качестве яйца и в лебедя в качестве лебедя, а это доказывает, что это «что-то» не может являться одной единой сущностью, пребывающей одновременно в этих двух объектах. Таким образом, «отношение» не может являться каким-то единым феноменом, присутствующим одновременно и в действии, и в его субъекте.

Мы говорим о взаимозависимости между делателем и действием, однако это также нельзя принять, поскольку две независимые сущности, факт существования которых полностью подтверждается восприятием, не нуждаются в такой взаимозависимости. Они уже независимо присутствуют в силу своих собственных качеств, и их предполагаемая взаимная зависимость не может подтверждать их взаимоотношений. Как одушевленные, так и неодушевленные сущности имеют свое собственное независимое существование, при котором последние не зависят от первых. Поскольку не существует ничего, что могло бы являться «отношением» между действием и субъектом действия, существование действия не может зависеть от такого субъекта. Таким образом, существование действующего творца не может быть доказано посредством его связи с действием.

Итак, существование «Я» или Атмана, помимо ментальных потоков тела и ума, не может быть доказано на основе непосредственно знания или воспоминания. Их существование невозможно доказать и при помощи логических выводов, основанных на отношениях Атмана с действием и знанием. Воспоминания находятся в потоках сознающего ума и возникают из-за отпечатков, которые остаются от предшествующего опыта.

Знание является очевидным и независимым. Действие – это просто концепция, опирающаяся на воображение. Относительность – это также всего лишь концепция, которая не способна доказать какую-либо связь знаний и действий с так называемым Атманом. Лишь ментальные потоки тел и умов постоянно текут, воспринимаясь как что-то грандиозное, отличное от мимолетных эпизодов. Таковы аргументы *виджнянавадинов*.

Глава 3.

Опровержение воззрения оппонентов

Эта глава посвящена опровержению теории *виджнянавадинов*, а также доказательствам того, что «Я» является постоянно существующей основой любой психической активности: восприятий, концептуализаций, памятований, узнаваний и пр. При этом некоторые утверждения Виджнянавады, разумеется, могут быть приняты.

Самая первая *карика* начинается с исследования феномена памятования.

[satyaṁ kiṁtu smṛti-jñānaṁ pūrvānubhava-saṁskṛteḥ |](#)
[jātam apy ātma-niṣṭhaṁ tan nādyānubhava-vedakam | | I.3.1](#)

Действительно, однако память, возникающая из отпечатков прошлого опыта, по существу ограничена своей собственной самостью. По этой причине она просто не может стать субъектом, познающим предыдущий опыт. **(I.3.1)**

Комментарий

В соответствии с Виджнянавадой, каждый опыт познания освещает сам себя и является по своим свойствам моментальным. Никакое знание не может быть понято посредством какой-либо иной формы знания. Другими словами, каждое понимание ограничено самим собой и не может быть как-то смешано с элементами любого другого понимания. Когда в результате того или иного опыта, за счет восприятия, получено знание, оно не сохраняется до того момента, когда начинается воспоминание об этом опыте. Это происходит в силу моментальности знания. По этой причине знание не способно пролить свет на соответствующий прошлый опыт, который уже перестал освещать психику, а также не способно воспроизвести объект этого прошлого опыта. Как же тогда память воспроизводит объект, который стал известен за счет прошлого опыта? Как возникает уверенность в том, что тот или иной конкретный объект был познан в прошлом?

Например, воспоминание «этот парк» относится к конкретному парку, который был объектом прошлого опыта и теперь воспроизведен в памяти. Шиваитские философы утверждают, что такая память и воспроизведение прошлого опыта возможны только в случае существования Атмана. Наше «Я» - это Управляющий такими психическими элементами, как: прошлый опыт, отпечатки, текущие воспоминания. Только Атман может быть подлинной основой для активного функционирования этих трех психических элементов, позволяя им помогать нам в повседневных делах. Только вечный Атман есть абсолютный источник и Управляющий всеми этими способностями. Это один из основных аргументов шайвизма в пользу вечно существующего Атмана.

В следующей *карике* рассматривается факт того, что единичный акт познания не может принимать какое-либо иное знание в качестве своего объекта, поскольку каждое знание освещает только само себя. Эта истина подтвердит в дальнейшем невозможность соединить знание прошлого опыта со знанием настоящего.

[dṛk svābhāsaiva nānyena vedyā rūpa-dṛśeva dṛk |
rase saṁskāra-jatvaṁ tu tat-tulyatvaṁ na tad-gatiḥ | | I.3.2](#)

[Шиваитский мыслитель продолжает:]

Эмпирическое знание всегда освещает само себя. Оно никогда не может быть познано каким-либо иным знанием, подобно тому, как знание вкуса нельзя познать знанием цвета. Память, будучи результатом прошлых отпечатков, просто обеспечивает сходство опыта. Она не подразумевает какое-либо фактическое познание прошлого в настоящем. **(I.3.2)**

Комментарий

Также как знание вкуса не может стать объектом знания цвета, эмпирическое знание не может стать объектом памяти или знания, основанного на памяти. Это так, поскольку память возникает лишь из соответствующих психических отпечатков, а также потому, что одно знание не может быть объективно познано другим знанием. Каждое знание светит своим собственным психическим сиянием. Воспоминание чего-либо схожего, несомненно, имеет отношение к предыдущему опыту, но это происходит просто потому, что прошлые отпечатки сравниваются с текущими. Такой отпечаток может, в лучшем случае, обеспечить лишь некоторое сходство и ничего более. Отпечатки, на которых построена память, не могут объективно привнести прошлый опыт в процесс воспоминания. Они не способны осветить его как свой объект.

Виджнянавадины утверждают, что любое эмпирическое знание, состоящее из какой-либо определенной идеи, хотя и не освещается последующим воспоминанием, ошибочно появляется как его объект в повседневной психической деятельности. Это опровергается в следующей *карике*.

athātad-*viṣayatve* 'pi *smṛtes tad-avasāyataḥ* |
ḍṛṣṭāmbanātā bhrāntyā tad etad asamañjasam | | I.3.3

[Аргумент шиваитов звучит следующим образом:]

Является абсурдным утверждать, что память, формируя концепцию о прошлом опыте, ошибочно воспринимается как зависящая от него. Это происходит просто из-за неправильного понимания того, что знание может принимать другую форму знания в качестве своего объекта. (I.3.3)

Комментарий

Виджнянавадины выдвигают достаточно тонкий аргумент, доказывая, что одна форма знания может при определенных обстоятельствах ошибочно стать объектом другого знания. Это, по их мнению, может происходить в процессе мышления, и именно это случается при воспоминании. Они хотят сказать этим, что концептуальное знание, сопровождаемое определенными сильными идеями и словесными образами, в действительности, не является верным. Это происходит потому, что оно возникает в воображении невежественных мирских существ, которые накладывают идеи, связанные с именем и формой, на несвязанные между собой объекты, которые есть лишь то, что они есть. Они говорят о том, что никакие имена и формы не являются какими-либо интегральными частями объектов, которые мы постигаем. Постигается только вещь в себе, а все остальное накладывается на нее концептуальным умом примитивного человека в соответствии с его воображением. В этом состоит основная ошибка всего концептуального познания.

Воспоминание или память подобны такому знанию, о котором говорилось выше, поэтому оно также является ошибочным заблуждением. Память ошибочно предстает перед нами и как некий опыт прошлого, и как объект этого прошлого опыта, освещая все это в ложном свете. Таким образом, все многочисленные познавательные акты нашей жизни не являются верными. Только неконцептуальное восприятие, свободное от форм, имен, словесных образов и т.п., является истинным знанием. Такое базовое восприятие воспринимает любой объект таким, как он есть, а поэтому оно не поддается описанию. Такое знание – это *нирвикальпа*, то есть знание, свободное от мышления. Все другие виды знаний, основанные на человеческом воображении, не верны. К ним относится и воспоминание. Памятование придает большое значение и важность тому факту, что оно основано на прошлом опыте.

Шиваизм выдвигает свои контрдоводы против этих аргументов *виджнянавадинов*.

smṛtaiva katham tāvad bhrānteś cārtha-sthitiḥ katham |
pūrvānubhava-saṁskārāpekṣā ca kim itiṣyate | I.3.4

[Шиваитский философ говорит следующее:]

Как тогда происходит воспоминание? Как может ошибочное знание служить основой для порядка в мирских делах? Зачем тогда становятся нужны отпечатки прошлого опыта? Ложная концептуализация может возникать и без помощи таких отпечатков. (I.3.4)

Комментарий

Если память вообще никак не соприкасается с познаваемым объектом, то как тогда отнестись к широко известному и общепризнанному определению памяти из Йога-сутр: «Память – это удержание прошлого опыта (1.11)» (anubhūta-viṣayāsampramoṣaḥ smṛtiḥ)? Это первое возражение. Следующее возражение таково. Если воспоминание – это ошибочное знание, то как оно может служить основой для тех правил и законов, которые управляют всей мирской деятельностью? И, наконец, третье возражение. Если воспоминание – это заблуждение, недостоверное познание, то почему для него непременно нужны отпечатки от прошлого опыта? Зачем вообще ложному познанию беспокоиться о достоверном источнике? Таково последнее и весьма важное возражение, упомянутое в данной *карике*. Кроме того, как может память судить о каких-либо объектах прошлого опыта, если она просто не рассматривает их?

Теория *виджнянавадинов* об ошибочной природе всего концептуального знания, сопровождаемого идеями об именах и формах, а также словесными образами, опровергается в пятой *карике*.

bhrāntitve cāvasāyasya na jaḍād viṣaya-sthitiḥ |
tato 'jāḍye nijollekha-niṣṭhān nārtha-sthitis tataḥ | | I.3.5

Если все концептуальное знание - ошибочное знание, то тогда это знание, будучи неодушевленным, не может служить основой для какого-либо порядка в мире. Если же оно одушевлено, то даже тогда, будучи ограниченным в самом себе, оно не может служить этим целям. (I.3.5)

Комментарий

Исследуя воззрение *виджнянавадинов* о том, что всё мыслительное знание является неодушевленным и ложным творением ума, шиваиты обращают внимание на то, что такое воззрение само по себе абсурдно, причем даже в том случае, если подобное знание считать одушевленным. Если концептуальное знание есть ошибка, то тогда весь мировой порядок не может основываться на нем, ибо оно является неодушевленным. Если же считать его по своей природе одушевленным, то и в этом случае оно не может служить основой для упорядоченности, поскольку оно всегда ограничено самим собой и идеями о себе.

Концептуальное знание образовано из двух составляющих: (1) моментальная осознанность; (2) порождение идей. Первая составляющая, по мнению *виджнянавадинов*, является одушевленной, тогда как вторая – неодушевленной, ибо она возникает из человеческого воображения. Люди, для выполнения своих мирских задач, объединяют как моментальную осознанность, так и концептуальное знание. Но мирской порядок просто не может основываться на моментальном и непрерывно меняющемся сознании, поскольку оно остается самоцентрированным, освещающим лишь свое собственное существование и понятия о самом себе. Оно не может точно отображать объективную составляющую этого мира. Таковы аргументы шиваитов.

Вторая составляющая, то есть мыслительный процесс, который порождает различные идеи, является неодушевленной, а поэтому она никак не может поддерживать мировой порядок. Но верно и то, что упорядоченные шаблоны вселенной были образованы за все бесчисленные *зоны*, и они останутся таковыми и в будущем. Таким образом, очевидно, что должна существовать некая мощная и стабильная основа, отличная от мгновенного по своей природе сознания. Шиваизм утверждает, что такой основой является вечное и непрерывное Сознание, известное также как Атман. Именно оно содержит в себе поток моментального знания, и именно в нем содержатся отпечатки такого знания.

Две последующие *карики* говорят о недостаточности нонэкзистенциалистского воззрения Виджнянавады и завершают всю дискуссию рассуждениями об Атмане (высшем «Я»), который является вечно существующим, чистым и единым Сознанием, содержащим в себе всю божественную мощь.

evam anyonya-bhinnānām aparaspara-vedinam |
jñānānām anusandhāna-janmā naśyej jana-sthitih || I.3.6
na ced antaḥ-kṛtānanta-viśva-rūpo maheśvaraḥ |
syād ekaś cid-vapur jñāna-smṛty-apohana-śaktimān || I.3.7

[Шиваиты говорят:]

Весь мировой порядок, основанный на всевозможных взаимоотношениях ошибочных актов познания, перестал бы существовать как таковой при отсутствии единого Всемогущего Бога в форме чистого Сознания, который содержит в себе все многочисленные феномены и обладает божественными силами знать, помнить и различать. (I.3.6-7)

Комментарий

Все виды мгновенного знания, сами по себе, различны и никак не связаны друг с другом, а также не осведомлены друг о друге. Ни одна мысль не может иметь другую мысль в качестве объекта своего познания. Поскольку каждая мысль – это самосияющая сущность, ни одна из них не может осветить собой что-либо иное, кроме себя. Все акты познания – это абсолютные незнакомцы, ничего не ведающие друг о друге. Упорядоченность мира может возникать лишь при более широком взгляде на эти различные акты познания. Единое человеческое понимание не может обеспечиваться лишь одними разделенными мыслями, сосредоточенными на самих себе. Более широкое понимание человеческой природы требует присутствия некой дополнительной сущности, которая будет вмещать в себя отдельные акты познания и приводить их к единому обобщенному стилю. Такая дополнительная сущность – безграничное, всепроникающее и чистое, универсальное Сознание, которое способно содержать в себе все существующие феномены в форме отражений. Такое высшее Сознание есть универсальное «Я», известное также как Всемогущий Бог. Господь содержит в себе божественную силу, которая способна вызывать различия между: (1) субъектом и объектом; (2) отдельными субъектами; (3) отдельными объектами, а также (4) между Им самим и всей феноменальной реальностью, состоящей из бесчисленного количества субъектов, объектов и ментальных процессов.

Таким образом, именно Господь различает всевозможные мысли и, в то же время, служит причиной любого обобщенного суждения. Именно Он способен порождать такие разнообразные мысли о прошлом опыте. Он обладает достаточной силой для того, чтобы синтезировать и дифференцировать все акты познания и управлять их содержанием. Он является, в действительности, одной вечно существующей и единой Реальностью. Он всегда склонен, в силу Его сущностной природы, проявлять бесконечное многообразие. Его дифференцирующая энергия называется «*апохана-шакти*» (apohana-śakti). Господь наделен также силой проявлять всевозможные познающие субъекты и, соответственно, объекты их познания. Это осуществляется за счет его энергии знания «*джняна-шакти*» (jñāna-śakti). Он обладает также способностью проявлять феномен памяти, в результате которого субъект может вспоминать о своем прошлом опыте множеством различных способов. За это отвечает Его энергия памяти «*смрuti-шакти*» (smṛti-śakti). В процессе такого воспоминания, Он способен синтезировать и анализировать информацию о прошлом опыте бесчисленным количеством способов. Таким образом, Он является единственной причиной проявления и развертывания всей вселенной.

Эти три силы или энергии Господа – дифференцирование, знание и память – вызывают всё неподдающиеся воображению разнообразие познающих субъектов, объектов и методов, которыми субъекты познают объекты. Все это образует немислимо разнообразное феноменальное существование. Везде присутствуют триады, состоящие из субъектов (pramātr), объектов (prameya) и методов познания (pramāṇa). Если бы не существовало такой высшей управляющей силы, регулирующей возможности и причины проявления любых феноменов с помощью божественных энергий (arohana, jñāna, smṛti), весь феноменальный мир не существовал бы вовсе. Вселенная не была бы совершенным космосом, а превратилась бы в полнейший хаос. Поэтому существование такого высшего божественного Управляющего должно быть неоспоримым для любого мудрого мыслителя. Такой Управляющий – это Всемогущий Бог, проявляющий Себя в форме «я» каждого живого существа, а также в модели всей феноменальной реальности.

Таков основной аргумент, выдвигаемый шиваитским монизмом против нонэксистенциалистского воззрения Виджнянавады. Этот аргумент будет в дальнейшем подробно обсуждаться в Книге I. (jñānādhikāra). Он также детально рассмотрен в комментарии Абхинавагупты, который называется «Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини».

Глава 4.

Сила воспоминания

В этой главе Утпаладева разъясняет основные принципы феномена памяти в соответствии с шиваитским монизмом.

sa hi pūrvānubhūtārthopalabdḥā parato 'pi san |
vimṛśan sa iti svairī smaraṭīty apadiśyate | | I.4.1

Субъект, который на своем опыте осознал тот или иной объект, продолжает существовать и впоследствии, во время воспоминания. Размышляя об этом объекте как о «том», в соответствии со своей свободной волей, он, как считается, вспоминает его. (I.4.1)

Комментарий

Опыт – это моментальный феномен. Он исчезает сразу же после своего возникновения. Однако субъект такого опыта, несомненно, продолжает существовать и в то время, когда он вспоминает о прошлом объекте. Кроме того, этот субъект, в соответствии со своей свободной волей, может анализировать различные аспекты данного опыта множеством различных способов. Он обладает полной свободой синтезировать содержание своих различных опытов, частично или в целом, а также вспоминать об объектах этих опытов, используя свое воображение. Такая свобода субъекта познания подтверждает тот факт, что он обладает божественными силами, и полностью опровергает атеизм Виджнянавады. Все это идет вразрез в теорией несуществования Атмана как познающего Субъекта. Ведь именно Атман, за счет своей силы, управляет всеми психическими процессами живого существа.

В тот момент, когда человек познает тот или иной объект на своем опыте, он называет его «это». Но, обладая свободным и независимым мышлением, он вспоминает его позже как «то». Слово «это» указывает на объект, который постигается в данный момент, а слово «то» обозначает объект, который был осознан в прошлом и теперь

вспоминается. Сочетая настоящее и прошлое, наша память характеризует какой-либо конкретный объект и производит переоценку его роли и значения.

В следующей *карике* подчеркивается тот факт, что воспоминание не может по своей природе быть ошибочным знанием, как утверждают *виджнянавадины*, поскольку оно способно освещать объект прошлого опыта в нашем текущем осознании.

[bhāsayec ca sva-kāle 'rthāt pūrvābhāsitam āmṛśan |
sva-lakṣaṇam ghaṭābhāsa-mātreṇāthākhilātmanā | | I.4.2](#)

Память – это размышление о том, что было освещено нашим восприятием в прошлом. Воспоминание также должно освещать свой объект - либо просто, как, например, в случае кувшина, либо со всеми многочисленными характеристиками, – поскольку оно всегда имеет дело с тем, что освещается им. (I.4.2)

Комментарий

Воспоминание всегда затрагивает сущность объективного познания. Как правило, каждый помнит о том объекте, который может быть полезен для тех или иных конкретных целей. Воспоминание, являясь разновидностью познания, сияет в свете Сознания конкретного субъекта, а его объект, являясь частичкой памяти, также должен возникать в этом Сознании. Но эта память не возникает в настоящем как что-то новое, поскольку в таком случае она была бы не воспоминанием, а свежим опытом. Поэтому объект, который появляется в памяти, – это тот же самый прошлый объект, который являлся в предыдущем опыте.

Тот объект, который возникает в свете восприятия, - это всегда вещь в себе, без имени и формы. Различные качественные характеристики накладываются на него с помощью концептуального мышления на следующем этапе. Каждый феномен возникает и в аспекте чистого восприятия, и в аспекте концепций, наложенных на него. Память – это размышление о подобном феномене. Вспоминающий обладает свободой анализировать любой опыт, а также синтезировать его различные составляющие, основанные на восприятиях и концепциях. Он припоминает их множеством различных способов: в зависимости от своих целей, воли и способностей. Он может просто вспомнить какую-то вещь, а может вспомнить и ее различные характеристики. Например, он просто вспоминает какой-то объект как кувшин, как некую глиняную форму для воды. Но он может вспомнить его и в более детальном виде: как прекрасный золотой кувшин, в котором приносят воду из Ганги и потом выливают на *шива-лингам* во время ритуала поклонения Господу в храме Шивы.

Человек может вспоминать лишь какую-то часть того объекта, который он воспринимал в прошлом. Например, увидев обширную панораму сражения, он может вспомнить только подвиг какого-то конкретного храброго бойца.

С другой стороны, человек может объединять частичную информацию, взятую из различных опытов, вспоминая все в целом, как единое объективное знание. Все это происходит за счет присущей ему свободы.

В следующей *карике* говорится о том единстве, которое лежит в основе всех наших опытов: как прошлых восприятий и концепций, так и последующих воспоминаний о них. Все они включены в наше собственное «Я». Эта *карика* опровергает также определенные доктрины *виджнянавадинов*.

[na ca yuktaṁ smṛter bhede smaryamāṇasya bhāsanam |
tenaikyaṁ bhinna-kālānām saṁvidāṁ veditaiṣa saḥ | | I.4.3](#)

Если бы вспоминаемый объект был отличен и отделен от самой памяти, то его возникновение в качестве вспоминаемого было бы абсурдным. Это доказывает тот факт, что несколько различных актов познания, хотя и происходивших в разное время, могут

быть объединены. Их единство обеспечивается одним познающим Субъектом или «Я», который проявляется и как «это» (настоящее), и как «то» (прошлое). (I.4.3)

Комментарий

В доктрине, провозглашающей моментальность процесса сознательного мышления (*виджняна*), тот или иной опыт, а также последующее воспоминание о нем, являются совершенно не связанными друг с другом разновидностями знания. Объект, который возник в восприятии, а также концепции о его имени и форме, наложенные впоследствии, отличаются от воспоминания, поскольку в момент такого воспоминания прошлые психические факторы уже отсутствуют. Поскольку память, в соответствии с буддийской философией, является ошибочным знанием, она просто не может пролить свет на что-либо реальное.

Если признать воззрение *виджнянавадинов*, то объект воспоминания не может предстать как таковой. Это каждый раз будет новый объект, а не воспоминание о прошлом объекте, поскольку он все время будет восприниматься *виджняной* как нечто новое. Появившись в настоящем, он не будет иметь никакой связи с прошлым. Каждый раз будет иметь место новый опыт, а не воспоминание. Таким образом, рассуждая логически, можно придти к выводу, что каждый раз все в жизни воспринимается как нечто новое и память просто невозможна, если, конечно, не существует некая постоянная сущность, высшее «Я», которая вмещает в себя и прошлый опыт, и памятование о нем в настоящем.

Воспоминание о прошлом опыте – это бесспорный факт нашей жизни, и он подтверждает существование некоего единства между познаниями прошлого и настоящего. Фундаментальной основой такого единства является вечно существующий Атман, Субъект или Владыка всей психической активности, как прошлой («то»), так и настоящей («это»).

Атман – это чистое и самосияющее «Я-Сознание», которое вмещает в себя все последовательные моментальные состояния ума и выполняет все виды умственной деятельности, включая восприятие, концептуализацию, воспоминание, узнавание, воображение и пр. Это чистое Я-Сознание не отлично от самих познавательных актов, которые оно осуществляет. Все они просто являются Его психической вибрацией и поэтому тождественны Ему. Атман, проявляющий себя в настоящем как воспоминания, ничем не отличается от того Атмана, который непосредственно воспринимал что-то в прошлом. Только существование такой объединяющей Реальности, которая вмещает в себя все, может обеспечивать как прошлую, так и настоящую психическую активность; как размышления о прошлом, так и все иные мысли, необходимые для повседневной деятельности.

Следующая *карика* доказывает, что хотя объект предыдущего опыта и появляется как объект памяти в настоящем, сам прошлый опыт не возникает.

[naiva hy anubhavo bhāti smṛtau pūrvo 'rthavat pṛthak |
prāg anvabhūvam aham ity ātmārohaṇa-bhāsanāt | | I.4.4](#)

В процессе воспоминания сам прошлый опыт, в отличии от объекта такого опыта, не возникает как какой-то отдельный объект, поскольку он сияет внутри единого «Я» (вспоминающего субъекта) и вспоминается как «Я испытал это в прошлом». (I.4.4)

Комментарий

Объективность, то есть рассмотрение чего-либо в качестве объекта, подразумевает приписывание таких наименований, как «то» или «это». Такой объект отличается от субъекта познания и не может считаться тождественным с ним. Субъективность же воспринимается как какая-то часть «Я» и является тождественной с самим субъектом

познания. Прошное содержание какого-либо опыта может снова возникать в качестве объекта познания при памятовании. Оно превращается при этом в «тот конкретный объект» и отличается от познающего субъекта. Но сам предыдущий опыт, в результате которого был воспринят объект, не повторяется при воспоминании как «тот конкретный опыт». Здесь, разумеется, можно строить всяческие гипотезы и размышлять о таком опыте, но само чистое знание этого опыта никогда не появляется в качестве объекта какого-либо иного познания. Вместо этого, такое чистое знание проявляется как некое своеобразие собственного личного опыта, как определенная способность познающего субъекта. Оно возникает в осознании не как «то», а как «Я испытал». Таким образом, внутри познающего субъекта тот или иной опыт сияет как некая часть его собственного бытия, а не как что-то отличное от него самого.

Оппоненты могут при этом заявить, что один опыт познания может возникать в качестве объекта другого познания. Они могут сослаться на пример телепатического восприятия *йогина*, который знает мысли других людей. Следующая *карика* отвечает на такое возражение.

yoginām api bhāsante na dṛśo darśanāntare |
sva-saṁvid eka-mānās tā bhānti meya-pade 'pi vā | | I.4.5

Никакие познавательные акты не могут являться объектами другого мышления, даже в случае телепатического опыта *йогинов*. Даже эти [познавательные акты] возникают достоверно только за счет их собственного самоосознания. Если и принять подобный аргумент [о знании *йогина*], то такое знание может возникать как объект [только в виде знания других, а не как особенности его собственного «Я»]. (I.4.5)

Комментарий

Здесь автор хочет сказать о том, что такой пример, даже если он и принимается как верный, может доказывать лишь объективное восприятие *йогином* того знания, которое принадлежит другому. Но этот пример не способен доказать то, что *йогин* познает свое собственное знание как некий объект. Когда акцент переносится на его собственное «Я», то он просто чувствует, что знает себя. По этой причине он не видит своего восприятия объективно, как «это», а только как «Я». Пример с телепатией *йогина* является таким образом неподходящим. «*Meya-pade*» (в положении объекта), «*api vā*» (даже если принимается).

В действительности, *йогин*, обладающий сверхобычными способностями, не видит ментальной активности других в виде объективных элементов его телепатического знания. Становясь одним с этими другими, проникая в их умы и чувства, он становится свидетелем их ментальной активности, как будто бы все происходило с ним самим. Эта активность ума сияет в нем как «Я», а не как «это». Такой *йогин* может проникать в умы множества людей одновременно и сразу же воспринимать их содержимое, точно также, как любой человек может одновременно испытывать различные чувства и воспринимать различные члены тела. Но даже такой *йогин* не способен постигать собственное знание в качестве объекта, как «это». Он всегда ощущает его как субъект, как «Я».

Если же на некоторое время принять аргумент о том, что эмпирическое знание может постигаться как какой-то объект, в качестве общепризнанной аксиомы индийской логики («*abhyupagama-siddhānta*»), то и тогда этот аргумент - не верен. Дело в том, что этот пример с *йогином*, читающим умы других, не согласуется со смыслом вопроса, а значит вообще не может служить подходящим примером. *Йогин* может знать то, что сияет в умах других как «это», но он вспоминает свой собственный опыт как «Я». *Йогин* может наблюдать, как какой-то человек думает (вспоминает) об определенном объекте, но сам

такой человек имеет восприятие «Я испытал». Эти два случая не тождественны,⁴ и пример *Йогина* не может поэтому доказать, что сам прошлый опыт какого-то человека вспоминается им объективно⁵.

Участник спора может, однако, возразить, что возможность вспомнить кого-то проявляется как: «Я имел такой опыт». Поскольку прошлый опыт возникает здесь объективно в процессе воспоминания, одно познание может объективно быть постигнуто другим познанием. Ответ шиваитов на такой аргумент приводится в следующей *карике*.

*smaryate yad dr̥g āsīn me saivam ity api bhedataḥ |
tad vyākaraṇam evāsyā mayā dr̥ṣṭam iti smṛteḥ | | I.4.6*

Вполне возможно, что иногда воспоминание выглядит следующим образом: «Такой-то опыт возник во мне, как это». [Такое воспоминание может привносить некую объективную вербальную окраску в прошлый опыт и приводить к тому, что память может казаться отличной от него]. Но все это лишь некое вербальное выражение или объяснение воспоминания, которое, тем не менее, всегда сияет как «я испытывал это таким образом». (I.4.6)

Комментарий

Утпаладева хочет сказать здесь, что различные виды вербальных выражений, имеющие отношение к познанию, не в состоянии изменить основной характер такого познания. Аналогично тому, как предложение в активном залоге может быть легко превращено в пассивный залог без какого-то изменения смысла, различные вербальные выражения, связанные с воспоминаниями, не смогут повлиять на основное содержание знания. Все они не отличны от субъекта воспоминания.

Этот факт разъясняется и в следующей *карике*, где приводятся другие примеры эмпирического знания.

*yā ca paśyāmy aham imaṁ ghaṭo 'yam iti vāvasā |
manyate samavetaṁ sāpy avasātari darśanam | | I.4.7*

Концептуальное знание, которое появляется в виде «я вижу этот кувшин» или «это кувшин», также предполагает, что познание неотделимо от познающего субъекта. (I.4.7)

Комментарий

Несмотря на то, что некоторые концептуализации предполагают соответствующее доминирование либо субъекта, либо объекта, во всех подобных случаях эмпирическое знание остается нераздельным и неотличимым от субъекта. В действительности, такое эмпирическое знание – это и есть сам субъект, принимающий то или иное обличие. Кроме того, можно утверждать, что не только воспоминание, но и все концептуальное знание также нераздельно и неотлично от субъекта познания. Таким образом, любое знание – это неотъемлемое качество внутреннего божественного Субъекта познания, который

⁴ Одно дело, когда йогин постигает знание другого телепатически, и совсем другое дело, когда человек познает объективно свой собственный опыт. Эти два случая не могут считаться тождественными, а поэтому телепатическое наблюдение не может являться убедительным доказательством способности человека объективно знать свой собственный прошлый опыт.

⁵ Человек, вспоминая прошлый опыт, воспринимает его субъективно «я видел этого человека в Дели», перенося основной акцент на самого себя. Он не испытывает каких-либо объективных чувств в отношении его прошлого знания.

просто проявляется в различных формах восприятия: в концептуализациях, воспоминаниях, воображениях, созерцаниях, узнаваниях, реализациях и т.д.⁶

Фундаментальный принцип базового единства всей психической деятельности, существующий как божественное «Я» или Субъект всех разновидностей знания, излагается в заключительной *карике*.

tan mayā dṛśyate dṛṣṭo 'yaṁ sa ity āmṛṣaty api |
grāhya grāhakatā bhinnāvarthau bhātaḥ pramātari | | I.4.8

Таким образом, установлено, что две разновидности феноменов, ограниченные и связанные между собой субъект и объект, проявляются, при концептуализации, внутри одного базового Субъекта, который воспринимает их как «это есть», «это видится мной» или «то было», «то было увидено мной». (I.4.8)

Комментарий

Концептуальное знание принимает в своем вербальном выражении две разновидности: существование объекта и объект, постигаемый субъектом. Эти разновидности выглядят как «это есть» или «я вижу это». В одном случае видимый акцент делается на объекте, а в другом – на субъекте. Каждая из этих концепций соотносится с двумя видами будущего воспоминания о них. Память, соответственно, принимает формы «то было» или «я видел то».

Концепции и воспоминания любых видов содержат в себе два элемента: относительный субъект и ограниченный объект. Но оба они проявляются в свете чистого Сознания, которое по своей природе есть базовый Субъект, безграничный, непрерывный, вечно блаженный и игривый. Такое чистое Сознание проявляется, как все ограниченные субъекты, объекты, восприятия, концепции, воспоминания, воображения и т.д. Все это отражается в Нем, как в зеркале. Таким образом, все возникает внутри Абсолютного Субъекта, Высшего Шивы, который по своей природе наделен способностью бесконечного божественного и игривого проявления любых феноменов. Такова Его могучая сущностная природа. Этот блаженный божественный потенциал проявления наглядно иллюстрирует базовый философский принцип Кашмирского Шиваизма: природа высшего Шивы может одновременно быть и субъектом, и объектом; и сущностью и активностью.

Глава 5.

Сила познания

В пятой главе Книги I. ставится цель обосновать основные положения монистического и теистического Абсолюта Кашмирского Шиваизма через принципы космогонии, опирающиеся на теорию духовного реализма. Первая *карика* начинает объяснение такой теории.

vartamānāvabhāsānām bhāvānām avabhāsanam |
antaḥ-sthitavatām eve ghaṭate bahir ātmanā | | I.5.1

⁶ В данном тексте содержатся лишь некоторые философские аргументы, опровергающие воззрение *виджнянавадинов*, которые содержались в весьма тонкой, но сухой логике *Праманавартики* Дхармакирти, а также в соответствующих комментариях Дхармоттары.

Внешнее проявление объектов, возникающих в восприятии, становится возможным только в силу того, что все они уже пребывают внутри, как «Я». (I.5.1)

Комментарий

Объекты, пребывающие в свете чистого Сознания и единые с ним, проявляются в нашем восприятии как «эта вещь» или «та вещь». Как бы иначе они могли возникнуть? Только Сознание способно сиять само по себе. Принимая форму любого феномена, оно продолжает сиять и в этих ограниченных условиях: как «этот объект» или «тот объект». Если бы феномены не были по своей природе светящимся сознанием, то они вообще не смогли бы возникать в качестве объектов. Та сила Господа, которая в своем внешнем проявлении выглядит как многообразие феноменов, на внутреннем уровне предстает в качестве «Я» и называется *джняна-шакти* (jñāna-śakti). Это сила знания Господа.

Если бы во время восприятия познаваемый объект не был един со светом сознания познающего субъекта, то он оставался бы полностью неизвестным. Объект познания не может поэтому быть чем-то отличным от света Сознания, которое является самой душой этого объекта.

В следующей *карике* объясняется, что любой объект неотличим от внутреннего света божественного Сознания и проявляется благодаря его тождеству с ним.

prāg ivārtho 'prakāśaḥ syāt prakāśāt matayā vinā |
na ca prakāśo bhinnāḥ syād ātmārthasya prakāśatā | | I.5.2

Если бы свет Сознания не являлся самой сущностью объекта, последний оставался бы непроявленным. Такой свет не может быть чем-то отличным от объекта, он является его душой. (I.5.2)

Комментарий

Если свет Сознания проявляет какой-то объект, то подобное происходит только потому, что такой свет способен проникнуть в данный познаваемый объект, временно принимая его форму и сияя в виде этой формы. В противном случае, при нахождении такого объекта за пределами индивидуального Я-Сознания, он вообще оставался бы непроявленным.

Именно Сознание, сияя как «Я», проявляет любые объекты, как «это» или «то», принимая формы таких объектов. Это теория *абхаса-вады* (ābhāsa-vāda), идеалистической доктрины творения, принятой в Кашмирском Шиваизме⁷.

Любая попытка доказать объективное независимое существование феноменов и отделить их от Сознания, содержит в себе логические дефекты. На это указывает следующая *карিকা*.

bhinne prakāśe cābhinne saṅkaro viṣayasya tat |
prakāśātmā prakāśyo 'rtho nāprakāśaś ca siddhyati | | I.5.3

Если считать, что любой проявленный объект не тождественен с *пракашей* (prakāśa), светом Сознания, то в повседневной деятельности будет иметь место [хаотичное] смешивание (saṅkara) объектов. Таким образом, свет Сознания – это сама душа любого

⁷ Все феномены существуют в безграничном, вечном и чистом Сознании в форме божественных сил, подобно тому, как прекрасное творение поэта пребывает в его поэтическом таланте. Такое божественное Сознание, игривое и вибрирующее по своей природе, проявляется вовне как отражение его внутренних сил: как вся вселенная и ее бесчисленные миры, как все 36 *тантв*. Такой процесс творения начинается задолго до появления *пракрити* и *майи*, о которых говорят школы Самкхья и Веданта. Такая теория существования вселенной в виде отражения является основной в Кашмирском Шиваизме и называется *абхаса-вада*.

объекта; при отсутствии такого света даже факт существования объекта не может быть точно установлен. (I.5.3)

Комментарий

Проявление любых объектов за счет света Сознания становится возможным только в том случае, когда *пракаша* проникает в них и сияет, временно принимая их соответствующие формы. В противном случае, объект не был бы проявлен вовсе, поскольку он не соприкасался бы со светом Сознания. Если считать, что какие-то объекты не тождественны с *пракашей*, то в повседневной деятельности будет иметь место хаотичное перемешивание объектов. Другими словами, если считать *пракашу* некоей реальностью, отличной от объектов, – подобно тому как различается что-то черное и белое – то тогда, при их совместном объединенном возникновении в *пракаше*, будет иметь место логический дефект, называемый «самкара» (смешивание), поскольку две различные субстанции будут проявляться как одна. Но *пракаша*, являясь чистым светом Сознания, способна вместить в себя и черное, и белое, как отражения, идентичные с этим светом, поэтому в шайвизме данный логический дефект исключен. Это подобно тому, как в зеркале отражаются различные объекты; их отражения полностью тождественны с самим зеркалом.

Таким образом, необходимо признать, что сущностью или душой любого объекта является *пракаша*. Иначе существование такого объекта не может быть установлено. Именно *пракаша*, являясь независимой и мощной сущностью, принимает как белую, так и черную форму объектов, проявляя их как таковые. Если бы Сознание всегда было некоей одинаковой сущностью, отличной от проявленных объектов, то имел бы место логический дефект смешивания. Как могло бы одно и то же сознание становиться и черным, и белым? Когда $a=b$ и $a=c$, то в результате - $b=c$. При этом имела бы место абсолютная неразличимость объектов, имеющих различные качества, что полностью нарушило бы гармоничное устройство мира.

Нужно признать, что именно *пракаша* является подлинной природой любого проявленного объекта, и этот объект возникает именно благодаря ей. Духовный свет Сознания сияет подобно солнцу, принимая формы чего-либо темного или светлого. Объект, отличный от *пракаши*, не имеет какого-либо существования. Как будет показано позже, Сознание – это божественная сила, которая склонна принимать разнообразные формы и светить сквозь них.

В следующей *карике* Утпаладева представляет воззрение буддийской школы Саутрантика.

[tat-tad-ākasmikābhāso bāhyaṃ ced anumāpayet |
na hy abhinnasya bodhasya vicitrābhāsa-hetutā | | I.5.4](#)

Можно возразить, что *пракаша*, будучи единой по своей природе, не может являться причиной всего удивительного многообразия проявлений, а это, в соответствии с логикой, доказывает существование неких объективных элементов, находящихся за пределами Сознания. (I.5.4)

Комментарий

Учителя школы Саутрантика говорят, что если все удивительное многообразие вселенной проявляется внутри единообразной *пракаши*, то это подразумевает существование каких-то объектов, находящихся за пределами Сознания, то есть таких объектов, которые отбрасывают свои отражения на него. Как может неизменное и единое по своей природе Сознание создавать различные проявления? Объекты, расположенные за пределами единого зеркала, отражаются в нем в виде разнообразных образов, аналогичная ситуация имеет место и с единым Сознанием, в котором отражается все

внешнее многообразие. Буддисты стараются, таким образом, доказать существование материальных объектов, независимых от ума. Этот аргумент будет опровергнут в *кариках* 5 и 6, причем одновременно с воззрением *виджнянавадинов*.

na vāsanā-prabodho 'tra vicitro hetutām iyāt |
tasyāpi tat-prabodhasya vaicitrye kiṃ nibandhanam | | I.5.5

Даже разнообразные виды пробужденных *васан* (vāsanā) не могут служить источником [многочисленных объектов этого мира], поскольку сама причина их пробужденного разнообразия может быть поставлена под сомнение. (I.5.5)

Комментарий

Виджнянавадины, философы буддийского идеализма, утверждают, что отпечатки прошлого опыта (vāsanā), находящиеся в уме, пробуждаются невероятным количеством способов и являются причиной проявления всего множества объектов этого мира, подобно тому, как ментальные отпечатки в состоянии сна вызывают самые разнообразные сновидения. Таким образом, они отрицают истинное существование вещества (bhūta) и материальных объектов (bhauta), а принимают только существование ума (citta) и ментальных образов (caitta). Однако *саутрантики* опровергают эти воззрения *виджнянавады*, говоря о том, что ум, состоящий из единообразного Сознания, просто не может проявиться в виде множества феноменов. Они провозглашают существование вещества и материальных объектов, лежащих за пределами сферы ума и являющихся причиной возникновения тех или иных ментальных отражений.

Однако *виджнянавадины* не соглашались с тем, что мы можем постигать какие-либо материальные феномены отличные от ума. Шиваизм, в целом, соглашается с таким воззрением *виджнянавадинов*, однако он объясняет, что подлинная природа всей феноменальной активности находится не в уме, а в бесконечном, чистом и божественном Сознании. Но при этом шиваизм также придерживается идеализма и отвергает материализм *саутрантиков*. Об этом говорит следующая *карика*.

syād etad avabhāseṣu teṣv evāvasite satī |
vyavahāre kim anyena bāhyenānupapattinā | | I.5.6

В таком случае, зачем вообще придерживаться не имеющей подтверждения теории материального существования за пределами Сознания, при том, что все мирское разнообразие может быть непротиворечиво и просто объяснено на основе проявления [божественного Сознания]? (I.5.6)

Комментарий

Утпаладева утверждает здесь, что все объективные проявления мира могут быть удовлетворительно объяснены с помощью теории чистого Сознания, принимающего разнообразные формы. Он не соглашается с воззрением *саутрантиков*, которые пытаются доказать, что ум и материя – два независимых друг от друга явления. Он также опровергает и теорию *виджнянавадинов*, отрицающую существование Атмана как коренной причины возникновения ума.

Далее излагается шиваитское учение о природе феноменальных проявлений этого мира.

cidātmaiva hi devo 'ntaḥ-sthitam icchāvaśād bahiḥ |
yogīva nirupādānam artha-jātaṃ prakāśayet | | I.5.7

Именно Господь, который сам является чистым Сознанием, проявляет вовне всё феноменальное существование, которое находится внутри Него. Он осуществляет это с помощью своей силы воли, подобно тому, как это делает *йогин*, и не использует [для своего творения] каких либо материальных субстанций. **(I.5.7)**

Комментарий

Мастер Утпаладева приводит пример с *йогин*ом, который может создавать различные объекты, например, манговое дерево со спелыми фруктами, только с помощью своей силы воли. Он не нуждается в таких материальных причинах, как семя, земля, влага или тепло, а также во времени. Утпаладева приходит к выводу, что все феноменальное творение уже пребывает в Господе в форме божественной силы Его чистого Сознания и объективно проявляется вовне за счет этой безупречной силы воли. Ему не требуется какой-либо материал, кроме Него самого: атомы, космическая энергия или *авидья* (сила неведения). Все эти сущности по своей природе неотличимы от божественной воли Господа.

Утпаладева исследует далее возможные границы логики, которая указывает на существование материи как чего-то отличного от Сознания.

[anumānam anābhāta-pūrvē naivaṣṭam ... I.5.8-1](#)

С помощью логического вывода никогда не удастся доказать существование такого объекта, который не был бы уже проявлен где-либо в прошлом... **(I.5.8-1)**

Комментарий

Логика изучает феномен, который проявился в определенных условиях. Используя такой феномен в качестве примера, они приходят к выводу о существовании схожих причин для проявления подобного феномена где-либо еще. Однако то явление, которое еще не стало известным, не может быть исследовано подобным образом. Существование какого-либо объективного феномена, лежащего за пределами сферы Сознания, никогда не было установлено. Именно поэтому с помощью логического вывода невозможно доказать, что за этой сферой Сознания существует некая отдельная материальная субстанция.

Человек обладает психическими силами, которые позволяют ему видеть, слышать и т.д. Эти силы не имеют, однако, какой-либо определенной формы и поэтому не могут быть восприняты. То, что мы воспринимаем, это лишь локализация чувств, а не сами чувства. Уши глухого человека можно воспринимать, но его способность слышать не присутствует в них. Мы можем строить лишь различные догадки о существовании или несуществовании этой способности.

Достоверность тех или иных выводов о существовании чувств, которые никогда не были известны за счет восприятия, рассматривается в оставшейся части этой *карике*.

[...indriyam |](#)

[ābhātam eva bījāder ābhāsād dhetu-vastunaḥ | | I.5.8-2](#)

Существование чувств, в качестве некой особой причины [восприятия], уже было обнаружено: это подобно тому, как семя является причиной роста. **(I.5.8-2)**

Комментарий

Против аргумента о невозможности существования материи за пределами Сознания может быть высказано возражение, основанное на данном примере с чувствами. Существование чувств никогда не было чьим-либо восприятием, но можно сделать вывод об их присутствии. Ответ шиваитов был дан в этой *карике*.

Логика не стремится доказать существование чувств как таковых, а просто обнаруживает особую причину восприятия. Объект вывода – та самая неизвестная *особая причина*. Существование этой особой причины уже воспринято, как например в случае семени и ростка, когда семя воспринимается как причина роста. Именно такая особая причина восприятия и называется «чувствами», что вполне соотносится со всей повседневной деятельностью.

В следующей *карике* говорится о невозможности для какой-либо сущности проявиться за пределами Сознания, а также о невозможности доказать подобное существование с помощью логики.

[ābhāsaḥ punar ābhāsād bāhyasyāsīt kathaṁ-cana |
arthasya naiva tenāsyā siddhir nāpy anumānataḥ | | I.5.9](#)

Материя никогда и никаким образом не переживалась за пределами нашего собственного восприятия. Поэтому ее независимое существование не может быть доказано даже логически. **(I.5.9)**

Комментарий

Материя, при любом способе ее восприятия, не может считаться чем-то отличным от нашего воспринимающего знания о ней. Знание – это состояние Сознания. Таким образом, все материальные феномены по своей природе являются Сознанием, и иное не может быть доказано даже с помощью логики.

Следующая *карিকা* говорит о принципах духовного реализма в соответствии с учением Кашмирского Шиваизма.

[svāmināś cātma-saṁsthasya bhāva-jātasya bhāsanam |
asty eva na vinā tasmād icchāmarśaḥ pravartate | | I.5.10](#)

Несомненно, что Господь содержит в самом Себе все знание о феноменальном существовании [в форме Его потенциального божественного могущества]. В противном случае, вибрация Его воли не вызывала бы внешнего проявления. **(I.5.10)**

Комментарий

Все феноменальное существование всегда пребывает в бесконечном и абсолютном Сознании, которое называется Парамашива или Высший Господь. Оно сияет в Нем как чистое Я-Сознание, в форме божественной силы, которая способна действовать тем или иным образом. Такая сила Его божественной сущности есть источник пяти видов активности Господа: творение, сохранение, поглощение, самозабвение и самораскрытие. Если бы Господь не осознавал сущности всего феноменального мира, который находится в Нем в потенциальной форме, Он не проявлял бы его вовне с помощью своей воли. Такое внешнее проявление – это отражение внутренней сущности Господа, которая существует в виде потенциальностей бесконечного и чистого Я-Сознания. Объективное проявление субъективных божественных сил – это, с одной стороны, теория божественного реализма «*саткарьявада*» (sat-kārya-vāda), а с другой стороны, теория *абхаса-вады*, то есть доктрина божественного отражения или эманации, открытая мастерами Кашмирского Шиваизма с помощью своих йогических реализаций.

В следующей *карике* говорится о том, что осознание является сущностной природой Сознания.

[sva-bhāvam avabhāsasya vimarśaṁ vidur anyathā |
prakāśo 'rthoparakto 'pi sphaṭikādi-jaḍopamaḥ | | I.5.11](#)

Осознание – это сущностная природа Сознания, [так как каждое сознательное существо осознает себя]. Если бы это было не так, то свет Сознания (*пракаша*), проявляя тот или иной объект в самом себе, был бы в лучшем случае подобен неодушевленному кристаллу. **(I.5.11)**

Комментарий

Кристалл, расположенный возле объекта, отражает в себе цвет и другие характеристики этого объекта. Он сияет как сам этот объект, но не может воспринимать его. Он не осознает его и свое собственное «Я». В том случае, если *пракаша* была бы лишена осознанности (*vimarśa*), она была бы подобна неодушевленному кристаллу, который лишь отражает в себе объекты. Поэтому нужно признать, что *пракаша* всегда осознает себя, а также любой объект, проявляемый в ней. Сознание имеет, таким образом, два аспекта: аспект сияющей природы, вечно проявляющий сам себя, и аспект самоосознавания (*вимарша*) этой природы. Сознание сияет как «Я» и всегда осознает само себя. Когда оно принимает форму какого-то объекта, оно высвечивает его и осознает его присутствие.

Абсолютное безграничное Сознание постоянно сияет, осознавая себя, а также свою божественную потенциальность (силу) и игривость. Осознание его божественной сущности вибрирует как внешнее проявление пяти божественных деяний: творение, сохранение и пр. Это осознание становится, таким образом, тем самым источником, который воспроизводит, подобно отражениям, весь драматический спектакль вселенной. Божественная сила Бога сияет в Нем как «Я», и отражается вовне светом Его Сознания в виде разнообразных феноменов. Именно такова космогония Кашмирского Шиваизма, открытая древними мастерами.

Следующая *карика* повествует о субъекте осознания.

ātmāta eva caitanyaṁ cit-kriyā citikartṛtā |
tāt paryeṇoditas tena jaḍāt sa hi vilakṣaṇaḥ | | I.5.12

По этой самой причине «Я» было определено [в *Шива-сутрах*] как Сознание (*caitanyaṁ*), а [в *Йога-бхашье* (*yoga-bhāṣya*)] как активность осознания. Это выражает независимый характер его активности. Его природа всегда отлична от чего-либо неодушевленного.

Комментарий

Определение «Я», находящегося за пределами ума, дано в *Шива-сутрах* и *Йога-бхашье*. Там говорится о том, что сущностная природа этого «Я», будучи совершенно независимой, постоянно сияет и в феноменальном, и в ноуменальном аспектах, проявляя склонность к активному самоосознанию. Независимая природа абсолютного «Я» - это его божественная сущность, и поэтому такое «Я» - Всемогущий Бог.

Высшее осознание описывается в следующей *карике* как божественная сущность Абсолютного Господа.

citih pratyavamarsātmā parāvāk sva-rasoditā |
svātantryam etan mukhyaṁ tad aiśvaryaṁ paramātmanaḥ | | I.5.13

Самоосознание – это сама сущность Сознания. Оно есть высшая речь, возникающая из его собственного экстаза; оно - абсолютная самодостаточность Бога, а также Его необыкновенная божественная природа. **(I.5.13)**

Комментарий

Сознание всегда осознает само себя. Такое самоосознание – это его сущность. Бхартрихари описал самоосознание как высшую речь или «*паравак*» (parāvāk). Абсолютная Реальность всегда осознает себя и свою божественную природу с помощью тонкой самоосознающей речи. *Паравак* возникает из высшего само-экстаза Абсолютной Реальности и по своей природе является бесконечным блаженством. Абсолютный Господь постоянно осознает свою божественную силу и внутреннюю предрасположенность с помощью *паравак*, игриво воспроизводя бесконечную космическую драму творения, сохранения и т.д.

Можно спросить, почему *паравак* называется именно речью. Обычно мы говорим лишь о тех объектах, в отношении которых сформированы интеллектуальные представления. Речь о мышлении – это тонкий вид членораздельной речи. Мышление, в свою очередь, основано на осознании, поскольку мы можем формировать идеи только о тех объектах, которые уже знаем. Объективное осознание имеет, таким образом, в качестве своей основы субъективное самоосознание говорящего. Такое самоосознание в его самой чистой форме, и называется «*паравак*», высшая речь. Являясь самым осознанием божественной сущности Абсолюта, она называется здесь божественной и высшей Владычицей, *Аишварьей* (aiśvarya), Всемогущего Бога.

Удивительная природа такого осознания описывается в следующей *карике*.

sā sphurattā mahāsattā deśa-kālāviśeṣinī |
saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṁ parameṣṭhinaḥ | | I.5.14

[Чистое самоосознание] - подлинная сущность [всего бытия]. Оно известно как: пульсация; высшее существование, не обусловленное пространством и временем; само сердце Высочайшего [Бога]. (I.5.14)

Комментарий

Божественная сущность Господа проявляется как драматическая игра в постоянное расширение и сжатие вселенной. В основе этого процесса лежит тонкая вибрационная активность или *спанда* (spanda). Эта божественная сущность называется также «высшим существованием», которое является основой всего существующего и несуществующего. Время, пространство, причинность и т.п. - проявления самой пульсирующей активности Высшей Реальности, поэтому все это никак не обуславливает ее. *Спанда* – сама сущность Высшего Господа.

В следующей *карике* говорится о результатах самоосознания Господом своей божественной природы.

ātmānam ata evāyaṁ jñeyīkuryāt pṛthak sthiti |
jñeyaṁ na tu tad-aunmukhyāt khaṇḍyetāsya sva-tantratā | | I.5.15

Из-за этого Господь проявляет свое «Я» как что-то объективное. Объективное существование мира не есть что-то отдельное от Него. Поиск чего-либо отдельного от Господа [и обуславливающего Его], поставил бы под сомнение сам факт Его абсолютной независимости. (I.5.15)

Комментарий

Все феноменальное существование сияет в Боге как Его собственная божественная сила. Его сила никогда не бывает отделенной от Него. Мир пребывает в Нем как Его собственное «Я». Из-за игривой божественной активности Его духовной вибрации, Он

проявляет мир как нечто объективное и, казалось бы, отличное от Его собственного «Я», чистого бесконечного Я-Сознания. Но если бы объективное существование действительно было бы чем-то отличным от Бога, и Он был бы обусловлен им, как это утверждается в *Ньяя-вайшешике*, то это опровергало бы Его абсолютную независимость.

Следующая *карика* говорит о космогонии Кашмирского Шиваизма.

svātantryām uktam ātmānaṁ svātantryād advayātmanaḥ |
prabhur īśādi-saṁkalpair nirmāya vyavahārayet | | I.5.16

Господь, используя абсолютную свободу своего единого «Я», порождает всю феноменальную активность и, одновременно, управляет ей. Его «Я» никогда не теряет своей независимости в процессе невероятного творения всех элементов: от *садашива-таттвы* (sadāśiva-tattva) до земли. (I.5.16)

Комментарий

Господь, будучи независимым и игривым, проявляет свое «Я» невообразимым количеством способов. Он воспроизводит себя в виде различных космических уровней проявленной реальности (*таттв*), начиная с Садашивы и заканчивая элементом земля. Такое объективное проявление Его единого «Я» называется в философии *сотворенным феноменальным миром*. Являя себя в виде всех феноменов, Господь не отделяется при этом от своего бесконечного и чистого Я-Сознания. Все такие феномены возникают подобно отражениям. Все *таттвы* уже существуют в Нем, как Его субъективное Я-Сознание, и отражаются в Нем же, в результате Его игривой божественной воли, как нечто объективное. Таким образом, Его чистое Сознание не подвергается каким-либо трансформациям.

Следующая *карика* подчеркивает тот факт, что присвоение различных имен Абсолютному Господу не подразумевает каких-либо различий в Его природе.

nāhantādi-parāmarśa-bhedād asyānyatātmanaḥ |
ahaṁ-mṛśyatayaivāsya sṛṣṭes tiṅ-vācya-karmavat | | I.5.17

Как и любое действие, обозначенное самим глаголом или соединением глагола суффиксом, не становится от этого другим, так и Атман в процессе творения не запутывается во всем проявленном многообразии, несмотря на то, что Его называют разными именами (Парамашива, Бог или Параматман). Все эти слова указывают на одно и то же [бесконечное] Я-Сознание. (I.5.17)

Комментарий

Подобно тому, как слова «pākaḥ», «pakṭiḥ» или «pacati», несмотря на различное произношение, обозначают одно и то же - приготовление пищи, - «ātman», «īśvara», «paramātman» и др. обозначают одну и ту же Абсолютную Реальность. Эти примеры подчеркивают тот факт, что все бесконечное разнообразие мира ни в коей мере не затрагивает абсолютного единства Творца. В действительности все разнообразные формы творения продолжают оставаться одним абсолютным и совершенным Я-Сознанием, которое может называться «śiva-bhaṭṭāraka», «maheśvara», «bhagavān» «paramātman» и др.

māyā-śaktyā vibhoḥ saiva bhinna-saṁvedya-gocarā |
kathitā jñāna-saṁkalpādhyavasāyādi-nāmabhiḥ | | I.5.18

Это Сознание, под влиянием *майя-шакти* (māyā-śakti) или дифференцирующей силы Господа, постоянно сосредоточено на разнообразных объектах; оно направляет себя к этим объектам, превращаясь в них и в соответствующие органы чувств. Став такими формами, *Чити* (citi) называется различными именами: воспринимаемое знание (jñāna), воображение (saṁkalpa), ментальное схватывание (adhyavasāya) и пр. **(I.5.18)**

Комментарий

Майя – это обманчивая сила Абсолюта, которая окутывает сотворенных существ иллюзией многообразия, в результате чего они начинают воспринимать различные объекты как нечто отдельное от их субъективного «я». Кроме того, они начинают постигать такие объекты с помощью соответствующих чувств и органов чувств, считая эти чувства также чем-то отличным от своего «я». Таким образом, *Чити*, сила бесконечного Сознания, находясь под влиянием *майи*, получает, в зависимости от той или иной активности, различные наименования: *джняна*, *санкальпа*, *адхьявасая* и др. Она называется «*джняной*» или воспринимающим знанием при контакте с каким-то объектом; она называется «*санкальпой*», когда человек размышляет об имени и форме этого объекта; она называется «*адхьявасаяй*», когда человек убежден в том, что данный объект имеет соответствующее имя и форму. В нашей повседневной деятельности мы постоянно соприкасаемся с такой ментальной активностью.

Следующая *карика* говорит о том, что осознание имеет весьма важное значение и на этапе воспринимаемого знания.

sākṣāt-kāra-kṣaṇe 'py asti vimarśaḥ katham anyathā |
dhāvanādy upapadyeta pratisaṁdhāna-varjitam | | **I.5.19**

Осознание присутствует в каждый момент восприятия. Если бы это было не так, то как тогда можно было бы объяснить такие действия, как например бег, в тот момент, когда размышление о шагах невозможно? **(I.5.19)**

Комментарий

Познанию имени и формы объекта предшествует простое восприятие, известное как «*нирвикальпа*» или неконцептуальное знание. Человек, который очень быстро бежит или читает какой-то текст, не успевает сформировать четкие идеи о последовательности своих шагов или последовательности слогов. Как же тогда он выполняет эти действия правильно? Это доказывает, что и в подобных случаях должно присутствовать осознание. Даже в состоянии *нирвикальпы* осознание никуда не исчезает.

В следующей *карике* говорится о том, что даже концептуальное знание сияет как Высший Господь в том случае, когда оно очищено от наложенных на него имени и формы. В таком случае оно снова становится непосредственной силой великого Господа.

ghaṭo 'yam ity adhyavasā nāma-rūpāti-rekiṇī |
pareśa-śaktir ātmeva bhāsate na tv idantayā | | **I.5.20**

Когда имя и форма удалены из концепции «это кувшин», то оставшееся является чистым субъективным знанием подобно тому, как «Я» каждого существа, будучи божественной силой Высшего Господа, не существует в форме чего-либо объективного, в виде какой-либо «этовости». **(I.5.20)**

Комментарий

Концептуальное знание об объекте содержит два элемента. Один такой элемент – это самоосознание, чистое Сознание, а другой – имя и форма объекта, присвоенные за счет действия *майи*. Если исключить второй элемент, то останется лишь чистое Сознание, сияющее как Атман или божественная сила абсолютного Господа. Объект не будет при этом проявлен как «этовость».

Следующая *карика* указывает на эффект времени и пространства при любых актах познания.

kevalam bhinna-saṁvedya-deśa-kālānurodhataḥ |
jñāna-smṛty-avasāyādi sa-kramam pratibhāsate || I.5.21

Именно из-за времени и пространства, которые переживаются множеством различных способов, акты познания, воспоминания, мысли и пр. существуют как последовательные [действия]. (I.5.21)

Комментарий

Время и пространство – это характеристики объективного феноменального существования, они проявляются различным образом. Чистое Сознание никогда не имеет таких ограничений, но, поскольку оно принимает формы конкретных объектов, оно ошибочно воспринимается как обусловленное временем и пространством. Поскольку эти ограничения присутствуют с точки зрения живых существ, находящихся в сфере многообразия, любые объекты воспринимаются как различные феноменальные элементы. Такова теория *абхаса-вады* Кашмирского Шиваизма. Другими словами, восприятия, воспоминания, концептуализации и пр. воспринимаются, из-за времени и пространства, как нечто последовательное.

Глава 6.

Сила различения

Главная задача этой главы, дать философское понимание *апохана-шакти* или дифференцирующей силы Господа. Термин «апохана» означает различение или дифференциацию, при которой одна вещь кажется отличной от другой вещи. За счет своей божественной силы, Господь проявляет разграничение между субъектами и объектами, между знанием и действием. В результате мы имеем «я» и «это», «я» и «другое». Однако само всепроникающее «Я» абсолютного Господа не подпадает под такие разграничивающие концепции. Субъектно-объектная двойственность проявляется за счет силы Бога и является основой для возникновения любых идей. Об этом говорит здесь самая первая *карика*.

aham pratyavamarśo yaḥ prakāśātmāpi vāg-vapuḥ |
nāsau vikalpaḥ sa hy ukto dvayākṣepī viniścayaḥ || I.6.1

Внутреннее самоосознание, сияющее как «Я» и являющееся по своей природе *пракашей* в форме тонкой речи, не может быть какой-либо идеей (*vikalpa*). Сама же идея, будучи вполне определенной и конкретной, отвергает любые другие идеи, формируя двойственные представления о [«том» и «не том»].

Комментарий

Восприятие состоит из отражения какого-либо объекта на внутреннем чувственном центре. Ум формирует различные пары «имя-форма» для данного отражения, а интеллект (buddhi) выбирает из них только одну пару, отвергая иные варианты. Таким образом, формируется окончательная идея о том, что было воспринято. Такая идея, сформулированная интеллектом, называется «*викальпой*». Ум (manas) или мыслительная способность и интеллект, формирующий идеи, являются в индийской философии двумя различными внутренними явлениями, но на Западе оба они просто называются словом «ум». *Викальпа*, будучи просто идеей об имени и форме, не может контролировать мыслительный процесс. Такой контроль осуществляет *пракаша*, свет Сознания, поскольку она является самым источником мыслей. Она может проявиться как любая мысль.

Возьмем, для примера, человека, который видит некий красный объект. Ум задает вопрос о том, является ли данный объект красным. Обе концепции о красном и не-красном одновременно возникают в процессе мышления. Аналогично этому и *пракаша*, и не-*пракаша* возникали бы одновременно, как некие идеи, если бы *пракаша* была простой мыслью, находящейся под контролем мышления. Но *пракаша* и не-*пракаша* не возникают вместе как противоположности. Они - не простые мысли. Процесс мышления не затрагивает свет Сознания или «Я». Об этом и говорится ниже.

[bhinnayor avabhāso hi syād ghaṭāghaṭayor dvayoḥ |
prakāśasyeva nānyasya bhedinā tv avabhāsanam | | I.6.2](#)

Вполне возможно, что концепции о двух взаимно противоположных феноменах, например о кувшине и не-кувшине, одновременно появляются [в уме познающего субъекта], однако такое невозможно в случае *пракаши*. Ничто не может быть подобным ей и отличным от нее, поскольку [не-*пракаша* никак не может проявиться]. (I.6.2)

Комментарий

Если *пракаша* была бы разновидностью концептуального знания, то было бы возможным существование и *пракаши*, и не-*пракаши*. Но такое невозможно, поскольку *пракаша*, свет чистого Сознания, не может позволить проявиться до него какой-либо не-*пракаши*. Таким образом, «*dvayākṣepī viniścayaḥ*», концептуальное решение на основе предшествующего возникновения множественных идей, не может иметь место в случае *пракаши*, которая не является *викальпой*.

Следующая *карика* дает определение и приводит пример мыслительного знания.

[tad-atat-pratibhābhā-jā mātraivā tad-vyapohanāt |
tan-niścayanam ukto hi vikalpo ghaṭa ity ayam | | I.6.3](#)

Именно познающий субъект, бегло взглянув на «то» и «не-то», мгновенно устраняет все «не-то», приходя к выводу о существовании «того» и делая вывод о том, что, например, данный объект является горшком для воды. Такая психическая активность называется мышлением или *викальпой*. (I.6.3)

Комментарий

Когда человек видит белый объект, в его уме одновременно возникают и всевозможные родственные концепции. Его интеллект отвергает все не-белое и приходит к выводу о существовании белого объекта. Человек, думая: «Он белый», - провозглашает существование белого объекта, поскольку «белый» - это объект его перцепционного

познания. Все это психический процесс, сопровождаемый формированием идей. Как сам объект, так и все не являющееся им, должно одновременно возникать при первом беглом взгляде. Именно *пракаша* позволяет возникать взаимоисключающим идеям. Однако сама *пракаша*, не являясь объектом, не может превратиться в не-*пракашу*. Она независимо сияет именно как *пракаша*, поскольку не-*пракаша* (не-свет) вообще не может сиять и как-то проявляться.

Следующие две *карики* говорят о том, что ограниченное «я», то есть ограниченное чувство себя или эго, обвитое вокруг таких неодушевленных субстанций, как физическое тело, ум и пр., принадлежит к сфере различающего мыслительного процесса, даже несмотря на то, что оно является в действительности бесконечным «Я».

cit-tattvaṃ māyayā hitvā bhinna evāvabhāti |
dehe buddhāvatha prāṇe kaloite nabhasīva vā | | I.6.4
pramāṭṛtvenāham iti vimarśo 'nya-vyapohanāt |
vikalpa eva sa parapratyogy-avabhāsa-jaḥ | | I.6.5

Бесконечное Я-Сознание, забыв о своей истинной природе из-за *майи*, проявляется как физическое тело (*deha*), *прана* (*prāṇa*) или пустое индивидуальное Сознание (*śūnya*). Оно превращается в индивидуальный субъект познания, который, возникая как некая отдельная от всех сущность, на самом деле является просто *викальпой*. (I.6.4-5)

Комментарий

Ограниченное эгоистическое я-Сознание находится за пределами ума и сновидений, возникая в виде некоего подвижного состояния осознания. Это состояние глубокого сна, которое называется *шуньей*, поскольку в таком состоянии отсутствует любая ментальная активность. Именно *шунья* известна как *джи́ва* (*jīva*) или индивидуальное я-Сознание. Эта *шунья*, как и любое объективное существование, есть *викальпа*, определенная ментальная идея, поскольку она остается отделенной и отличной от всех остальных сущностей, которые могли бы как-то взаимодействовать с ней. Именно поэтому каждый конкретный индивидуум (*джи́ва*) отличается от всех остальных индивидуумов, существующих в сфере *викальп*. Таким образом, только бесконечное и ничем не ограниченное Я-Сознание возникает за пределами всех концепций или *викальп*.

В следующей *карике* показывается, что когда две различные идеи сводятся вместе за счет ментальных впечатков, они не могут, в действительности, стать чем-то единым. Это происходит потому, что такое объединение осуществляется лишь в сфере различающего мышления, которое опирается на воображение ограниченного существа.

kādācit kāvābhāse yā pūrvābhāsādi-yojanā |
saṃskārāt kalpanā proktā sāpi bhinnāvabhāsini | | I.6.6

Объединение некоего объекта, появляющегося в определенное время, с прошлым или будущим объектом, возникающим из-за ментальных впечатков, следует считать воображением, поскольку такое объединение осуществляется на уровне проявленного многообразия. (I.2.6)

Комментарий

Воображаемое единство между ограниченными сущностями, например, сегодняшним физическим телом и прошлым телом, есть ни что иное, как *викальпа*, идея. Такое единство не является подлинным, здесь не возникает фактического самораспознавания,

поскольку оно происходит в сфере многообразия и ограничений. Однако оно может быть использовано в йогических практиках Трики⁸ для обнаружения чистой природы «Я».

Следующая *карика* говорит о том, что мир объективных феноменов, который проявляется вовне Господом, в действительности, всегда сияет в Нем как Его «Я».

*tad evaṁ vyavahāre 'pi prabhur dehādīm āviśan |
bhāntam evāntar-arthaugham icchayā bhāsayed bahiḥ | | I.6.7*

Господь, за счет своей божественной воли, объективно проявляет все мирские феномены, включая физические тела и т.п. Однако все они уже присутствуют внутри Него как Его «Я». (I.6.7)

Комментарий

Все действия всех живых существ этого мира, в действительности, выполняются только самим Господом, который проявляется во всех этих формах. Всё то, что объективно возникает в этом драматическом спектакле Бога, уже присутствует в Нем в виде Его «Я». Вся вселенная сияет в нем как чистое Сознание и проявляется вовне, за счет Его игривой божественной воли, в множественных объективных формах. Каждое живое существо, в действительности, есть сам Господь, который выполняет те или иные действия по отношению к различным феноменам, причем такие феномены также являются Господом. Все существа неотделимы от Господа. Однако человек обычно не осознает этого факта из-за *майи*, самоограничивающих сил Бога.

Следующая *карика* показывает, что внутренняя божественная сила творения всегда присутствует во всех существах в виде творческой ментальной активности.

*evaṁ smṛtau vikalpe vāpy apohana-parāyणे |
jñāne vāpy antar-ābhāsaḥ sthita eveti niścitam | | I.6.8*

Несомненно, что в человеческой памяти и мышлении присутствует внутреннее [ограниченное] проявление [Абсолютного Сознания], которое приводит к различению объектов, точно так же, как и при перцепционном познании. (I.6.8)

Комментарий

Поскольку вся вселенная пребывает в Абсолютном Сознании Господа в форме Его божественной силы (потенциальности), такая сила присутствует также и в ограниченном человеческом сознании, слабо проявляясь там в процессе формирования идей при восприятии, памятовании и пр. Йогин Трики, постигший этот факт с помощью своей сверхвнимательной осознанности, может объединиться с бесконечным Сознанием, обладающим всеми божественными силами.

В девятой *карике* говорится о различии между концепциями, которые сформированы умом при прямом эмпирическом знании, и воспоминаниями, а также другой вторичной ментальной активностью.

*kintu naisargiko jñāne bahir-ābhāsanātmani |
pūrvānubhava-rūpas tu sthitaḥ sa smaraṇādiṣu | | I.6.9*

⁸ Этот йогический метод представляет собой практику созерцательной визуализации единства нашего текущего ограниченного «я» с его изначальным состоянием всемогущего, вечного и безграничного чистого Сознания. Эта практика может осуществляться прямо или постепенно: начиная с визуализации эпического Шрикантха Шивы и заканчивая Парамашивой, единым абсолютным Богом.

При прямом восприятии проявленных вовне объектов имеет место непосредственное присутствие их [отражений] в уме, однако при памятовании и пр. они присутствуют в форме [отпечатков] прошлого опыта. **(I.6.9)**

Комментарий

Формирование идей об объектах происходит непосредственно в случае их прямого постижения, но это не так при памятовании и других вторичных видах знания. В этих случаях имеет место восстановление прошлых отпечатков, а не прямой опыт. Тем не менее и в том, и в другом случае нужно говорить об одном и том же божественном проявлении (*ābhāsa*).

Далее говорится о внутреннем ментальном порождении объектов, которое имеет место при воображении.

*sa naisagrika evāsti vikalpe svaira-cāriṇi |
yathābhimata-saṁsthānābhāsanād buddhi-gocare | | I.6.10*

Внутреннее мыслительное созидание является вполне естественным при любом причудливом воображении, формируемым интеллектом, поскольку интеллект проявляет образы в соответствии со своими склонностями. **(I.6.10)**

Комментарий

Причудливое воображение создает только такие объекты, которые уже существуют у фантазирующего человека в виде интеллектуальных идей. Такое независимое творение наводит на мысль о независимом творчестве Бога.

Следующая *карика* говорит о том, что каждое живое существо обладает двумя силами: знать и действовать, – поскольку каждое такое существо частично обладает силами своего истинного «Я» или Абсолютного Бога.

*ata eve yathābhīṣṭa-samullekhāvabhāsanāt |
jñāna-kriye sphuṭe eve siddhe sarvasya jīvataḥ | | I.6.11*

Таким образом, было ясно доказано, что каждое живое существо обладает силами знать и действовать, поскольку оно способно проявлять свои воображаемые творения по собственной воле. **(I.6.11)**

Комментарий

Бог, появляющийся в форме связанных существ, не теряет полностью свои божественные силы. Он сохраняет часть таких сил. Именно поэтому любой ограниченный человек способен творить свой воображаемый мир по собственной воле.

Глава 7.

Единство Господа

В этой главе Утпаладева объясняет, что различные ментальные акты взаимосвязаны друг с другом только в том случае, когда все они происходят в одном и том же познающем субъекте. Первая *карика* говорит о том, что лишь один Всемогущий Бог,

проявляясь в виде бесчисленных живых существ, действует в качестве каждого отдельного субъекта познания. Господь является, таким образом, той основой, на которой возникает любая сознательная деятельность: восприятие, концептуализация, различение, памятование и пр.

yā caiṣā pratibhā tat-tat-pradārtha-krama-rūṣitā |
akramānanta-cid-rūpaḥ pramātā sa maheśvaraḥ || I.7.1

Все это ментальное сияние, лишенное временной очередности, но содержащее в себе последовательные отпечатки различных объектов, является, в действительности, великим Богом. Только Он, лишенный постепенности и обладающий безграничным Сознанием, как своим «Я», является истинным познающим Субъектом. (I.7.1)

Комментарий

Истинный Субъект всего знания и всех деяний – безграничное Сознание, которое проявляется в силу своей божественной природы как многочисленные субъекты, выполняющие различным образом свои повседневные дела. Эти субъекты, в действительности, неотличимы от Абсолютного Господа, который принимает разнообразные формы ограниченных существ из-за своей независимой игривой природы. Он проявляет весь этот спектакль по собственной воле. Такое проявление Его божественной игры лишено какой-либо временной последовательности: прошлого, настоящего или будущего. Он не обусловлен временем.

Следующая *карика* показывает, что взаимоотношение между объектами становится возможным только тогда, когда один и тот же познающий субъект постигает их и соединяет с помощью своих мыслей.

tat-tad-vibhinna-saṁvitti-mukhair eka-pramātari |
pratitiṣṭhatsu bhāveṣu jñāteyam upapadyate || I.7.2

Взаимоотношения между объектами может быть объяснено и подтверждено только в том случае, когда эти объекты пребывают в одном и том же познающем субъекте. Такие отношения обеспечиваются различными психическими гранями мыслительного процесса. (I.7.2)

Комментарий

Неодушевленные субстанции не могут сами по себе развивать какие-либо взаимоотношения. Подобные отношения возможны только в том случае, когда эти субстанции постигаются некой личностью - одним познающим субъектом. Проникая через различные органы чувств, образы объектов создают отпечатки, которые остаются в памяти человека и приводят впоследствии к формированию тех или иных идей. Отношение – это не абсолютная, а некая мирская истина, основанная на воображении и расчете ограниченных существ, находящихся под влиянием *майи*.

Семя – это семя, а росток – это росток. Никто из них ничего не говорит друг о друге. Но после того, как их образы, вместе с идеей о том, что один из них существует прежде другого, появляются в уме познающего субъекта, формируется концепция об их взаимоотношении, которая является всего лишь воображением.

Следующая *карика* снова указывает на то, что любые взаимоотношения между объектами невозможны, если эти объекты не пребывают в уме некоего единого субъекта.

deśa-kāla-krama-juṣām arthānām sva-samāpinām |
sakṛd-ābhāsa-sādhyo 'sāv anyathā kaḥ samanavayaḥ || I.7.3

Взаимоотношения между самоограниченными объектами, последовательно возникающими в пространстве и времени, могут существовать только при наличии общего основания - только в сознании единого субъекта. В противном случае, как вообще могут возникать отношения? (I.7.3)

Комментарий

Взаимоотношения между двумя различными восприятиями, например, розой и ее красным цветом, могут иметь место только в том случае, если оба эти восприятия возникают в одном едином человеческом познании. Но если такие восприятия возникают в разное время как отдельные мысли, то, будучи независимыми и самодостаточными, они не смогут создать феномен взаимоотношений. Объединение происходит в уме конкретного человека. Когда он, например, видит лошадь и повозку, то он воспринимает все это, как некую единую картину «лошадь-повозка». Таким образом, следует признать, что оба объекта возникают одновременно в одном индивидуальном сознании, которое выступает в роли свидетеля и за счет воображения формирует те или иные взаимоотношения между ними. Все феноменальные проявления существуют в виде мыслительных образов человеческой психики.

Эта же истина применима и в случае умозаключений.

[pratyakṣān upalambhānām tat tad bhinnāmśa-patinām |
kārya-kāraṇatā siddhi-hetutaika-pramāṭṛ-jā || I.7.4](#)

Сам принцип причинности - зависимость от восприятий и не-восприятий таких различных элементов, как причины, не-причины, следствия и не-следствия – существует лишь по отношению к единому познающему субъекту. (I.7.4)

Комментарий

Человек может видеть объекты следующим образом: (1) огонь и дым в домашнем очаге; (2) исчезновение обоих в полноводном озере; (3) огонь без дыма в нагретом до красна железе; (4) дым над далеко расположенным лесом. Таким образом, этот человек на своем опыте узнает, что дым появляется от огня; что без присутствия огня дым возникнуть не может. На основе повторяющегося опыта он делает логическое заключение о том, что огонь – причина дыма. Подобным образом, человек устанавливает взаимоотношения между любыми другими парными проявлениями этого мира, считая одни из них причинами, а другие – следствиями. Все такие умозаключения возможны лишь потому, что объекты, находящиеся в причинно-следственной связи, появляются в сознании человека одновременно. Это доказывает, что все установленные причины и их следствия уже существуют в свете Я-Сознания данной конкретной личности. В противном случае, как вообще могли бы возникать такие умозаключения?

Следующая *карика* подчеркивает, что психическое единство индивидуального познающего субъекта является необходимым для возникновения феномена памяти, поскольку такая память связана с прошлым опытом того же самого лица.

[smṛtau yaiva sva-saṁvittiḥ pramāṇam svāyama-sambhave |
pūrvānubhava-sadbāve sādhanam saiva nāparam || I.7.5](#)

Только самоосознание и ничто другое способно подтверждать феномен памяти. Оно является тем средством, которое доказывает существование [отпечатков] прошлого опыта. (I.7.5)

Комментарий

Бесспорно, что какой-либо конкретный опыт, а также отпечатки и соответствующие воспоминания, должны находиться в одном и том же Я-Сознании. Только сам человек способен помнить свой опыт. Самоосознание индивидуального Я-Сознания подтверждает как существование прошлых отпечатков, так и сам феномен памяти. Иначе воспоминания невозможны. Это доказывает факт постоянного существования самоосознающего Я-Сознания, которое служит некой основой: как для самой памяти, так и для всех отпечатков.

В шестой *карике* говорится о том, что опровержение ложного знания его противоположностью – верным знанием – становится возможным только на основе единого познающего субъекта.

bādhya-bādhaka-bhāvo 'pi svātma-niṣṭhāvirodhinām |
jñānānām udiyād eka-pramāṭṛ-pariniṣṭhiteḥ | | I.7.6

Опровержение одного знания другим противоположным знанием, оба из которых являются самоцентрированными, становится возможным только на основе единого познающего Субъекта. (I.7.6)

Комментарий

Если не признавать одного общего познающего Субъекта, который существует постоянно и выполняет все психологические функции, то все познавательные акты являлись бы самоограниченными, самоцентрированными и не связанными друг с другом. При этом было бы невозможно сделать любые опровержения. Например, опровержение такого утверждения, как «это дерево», фразой «нет, это не дерево». Но опровержение ложного знания истинным знанием – неоспоримый факт. Поэтому необходимо признать существование одного общего познающего Субъекта, который исполняет роль некой основы для любых моментальных восприятий, концепций, воспоминаний, опровержений и пр. Здесь имеется в виду индивидуальное живое существо, называемое Атманом, который одновременно является и всеобщим Атманом или Шивой.

Следующие пять *карик* (I.7.7-11) нацелены на обсуждение доктрины *взаимного несуществования* (anyonyābhāva) в соответствии с философией Ньяя-вайшешики и Кашмирского Шиваизма. Здесь доказывается, что концепция взаимного несуществования подтверждается только при наличии единого познающего Субъекта, который содержит в себе все дифференцирующие идеи.

vivikta-bhūtala-jñānaṁ ghaṭābhāva-matir yathā |
tathā cec cuktikā-jñānaṁ rūpa-ya-jñānāpramāṭva-vit | | I.7.7

Утверждается: «Подобно тому, как знание пустого места считается знанием несуществования сосуда для воды, знание раковины опровергает достоверность предшествующего восприятия ее в качестве серебра». (I.7.7)

Комментарий

Человек, разыскивающий сосуд с водой, видя пустое место, использует знание об этом пустом месте как доказательство несуществования там такого сосуда. Аналогично этому, распознавание блестящего кусочка раковины в качестве раковины, опровергает достоверность предшествующего восприятия, когда человек ошибочно принимал эту раковину за серебряный предмет. В следующей *карике* дается, однако, опровержение этого аргумента.

naivam śuddha-sthala-jñānāt siddhyet tasyāghaṭāt matā |
na tupalabhi-yogyasyāpy atrābhāvo ghaṭāt manaḥ | | I.7.8

Это не так. Знание пустого места может подтверждать только то, что данное место отлично от сосуда. Оно не может подтвердить, что сосуд, будучи видимым по своей природе, не существует там. (I.7.8)

Комментарий

Несуществование в случае пустого места и сосуда бывает двух видов: (1) в данном конкретном месте нет сосуда (такое несуществование известно в философии как «saṁsargābhāva»); (2) данное место – это не сосуд (это известно как «anyonyābhāva»). Пустое место можно идентифицировать как *аньоньябхава* «anyonyābhāva», но оно не может служить доказательством *самсаргабхавы* «saṁsargābhāva». Принцип несуществования продолжает разъясняться в следующей *карике*.

viviktaṁ bhūtaḥ śaśvad bhāvānāṁ svātma-niṣṭhiteḥ |
tat kathaṁ jātu taj-jñānaṁ bhinnasyābhāva-sādhanam | | I.7.9

Место всегда отличается от всех других объектов, поскольку все существующие объекты ограничены своей собственной самостью. Как же тогда, такое восприятие места может служить доказательством несуществования чего-либо еще, кроме него самого?

Комментарий

Восприятие пустого места может подтвердить лишь то, чем оно является и ничего более. Будучи самодостаточным и самоограниченным, это восприятие не может подтвердить или опровергнуть существования какой-либо иной вещи, поскольку оно не имеет дело ни с чем иным, кроме самого себя.

kiṁtv āloka-cayo 'ndhasya sparśo voṣṇādiko mṛduḥ |
tatrāsti sādhyet tasya sva-jñānam aghaṭātmatām | | I.7.10

Существует только поток света, либо, в случае слепого, - мягкое и ничем не ограниченное касание пустого пространства. Это познание доказывает, что оно является чем-то отличным от сосуда. (I.7.10)

Комментарий

Человек обнаруживает только солнечный свет, либо касается воздуха в пустом пространстве. Он понимает, что это нечто отличное от сосуда. Он приходит к заключению на основе принципа *аньоньябхавы*, что свет и воздух в этом пустом месте отличаются от сосуда. Вслед за этим человек говорит о том, что здесь нет сосуда.

piśācaḥ syād anāloko 'py ālokābhyantare yathā |
adṛśyo bhūtalasyāntar na niṣedhyaḥ sa sarvathā | | I.7.11

Например, дух, хотя и не является светом, может невидимо присутствовать в каком-то светлом месте: его существование там не может отвергаться с любой точки зрения. (I.7.11)

Комментарий

Предположим, что в каком-то месте находится дух (piśāca), которого не видно даже при наличии света. Его существование, с точки зрения *самсаргабхавы*, не может опровергаться, тогда как с точки зрения *аньоньябхавы* он отрицается. Таким образом, мы можем с уверенностью сказать, что свет, находящийся в данном месте, а также само это место не являются духом, однако мы не можем утверждать, что там нет духа.

Двенадцатая *карика* применяет вывод, сделанный при обсуждении *аньоньябхавы*, к вопросу об ошибочном опыте. Она говорит о необходимости существования единого познающего Субъекта всякий раз, когда ошибочный опыт опровергается. Такое опровержение не может быть выполнено на основе *аньоньябхавы*.

evaṁ rūpya-vidābhāva-rūpā śukti-matir bhavet |
na tv ādya-rajata-jñapteḥ syād aprāmānya-vedikā | | I.7.12

Таким образом, восприятие блестящей раковины можно расценивать как несуществование восприятия серебра, но это восприятие не способно доказать недействительность предыдущего восприятия серебра. (I.7.12)

Комментарий

Предположим, что человек, найдя какой-то блестящий предмет, поначалу верит, что это серебро. Но впоследствии он понимает, что это была раковина. Такие акты познания самоцентрированы и самоограничены по своей природе, а значит ни один из них не способен сказать что-либо о другом. Восприятие раковины, разумеется, отличается от восприятия серебра, но оно не может опровергнуть достоверность предыдущего восприятия [серебра], поскольку не имеет к нему никакого отношения.

Только постоянно существующее Я-Сознание является той основой, которая соединяет два этих восприятия и принимает одно из них за достоверное, а другое - за ложное. Поэтому логический процесс признания того или иного акта познания недействительным невозможен без существования божественного Я-Сознания или единого познающего Субъекта, на основе которого и возникают эти противоположные познания. Единое Я-Сознание, высший Субъект всех деяний и знаний, - это основа всех логических опровержений. Эти опровержения доказывают постоянное существование Я-Сознания, которое служит основанием для любой аргументации и всех логических построений.

Следующая *карика* показывает, что даже логический вывод не может доказать ошибочность того или иного ложного предположения. Такая ошибочность может быть доказана лишь на основе единого субъекта, содержащего в себе как верное, так и не верное познание.

dharmaya-siddher api bhaved bādhā naivānumānataḥ |
sva-saṁvedana-siddhā tu yuktā saika-pramāṭṛ-jā | | I.7.13

Даже опровержение на основе логического вывода не может быть применено, поскольку опровергающее познание не существует в момент заблуждения. Однако опровержение на основе самопознания при наличии единого познающего Субъекта может быть достоверным. (I.7.13)

Комментарий

Опровержение достоверности прошлого ошибочного познания не может быть сделано даже с помощью логического вывода, поскольку здесь присутствует логический дефект,

называемый «ашрая-сиддхи» (āśraya-siddhi) или «пакша-сиддхи» (pakṣā-siddhi), известный также, как «дхармья-сиддхи» (dharmya-siddhi). Но такое опровержение может быть вполне корректным на основе самопознания постоянно существующего единого Субъекта, управляющего всем знанием.

Ашрая-сиддхи – это дефект логических расчетов. Логик должен доказать существование или несуществование какого-либо объекта в другом объекте, и это должно быть подтверждено практически. Если последующее существование такого объекта сомнительно, вывод становится ошибочным. Тот объект, в котором доказывается существование другого объекта, называется в индийской логике «пакша», «дхармин» или «дхармья-сиддхи». Такой *дхармин* в данном контексте может быть прошлым моментальным умом, который уже не существует в момент соответствующего вывода, а поэтому, из-за своей моментальности, не способен доказать ложность восприятия серебра или какого-то иного объекта. Таким образом, с помощью логического вывода нельзя доказать ошибочность прошлого восприятия серебра, поскольку все действия психики моментальны по своей природе. Только постоянно существующий Атман, управляющий как прошлым, так и настоящим умом, может являться *дхармином*, в котором возникновение прошлого знания серебра опровергается текущим знанием раковины. Только Я-Сознание, единый познающий Субъект, может содержать в себе как отпечатки прошлого ошибочного опыта, так и отпечатки настоящего достоверного опыта.

В заключительной *карике* показывается, что принцип единого познающего Субъекта логически доказывает существование Господа, Управляющего всеми видами ментальной активности у всех существ во вселенной.

[ittham aty-artha-bhinnārthābhāsa-khacite vibhau |
samalo vimalo vāpi vyavahāro 'nubhūyate | | I.7.14](#)

Таким образом, все деяния этого мира, как чистые, так и не чистые, свершаются внутри Господа, который сияет, украшенный отраженными проявлениями всевозможных феноменов. (I.7.14)

Комментарий

Здесь слово «чистый» относится к религиозным, философским и теологическим деяниям, а слово «не чистый» - ко всем другим разнообразным мирским действиям. Все эти действия проявляются в свете безграничного Сознания Бога, в котором они сияют подобно отражениям. Все они вызваны Его божественными силами. Сияние Господа украшено всеми отражениями проявленной феноменальной реальности. Он – единственная основа всего мирового представления. Ничто не может проявиться вне Его.

Глава 8.

Всесильная божественная сущность

В последней главе Книги I. Утпаладева говорит о всесильной божественной сущности, о природе Махешвары или Абсолютном Сознании. Первые 6 *каррик* объясняют особенности различных проявлений знания, которое присутствует в повседневной мирской деятельности.

[tāt kālikākṣa-sāmakṣya-sāpekṣāḥ kevalam kvacit |
ābhāsā anyathānyatra tv andhāndhatamas-ādiṣu | | I.8.1](#)

viśeṣo 'rthāvabhāsasya sattāyām na punaḥ kvacit |
vikalpeṣu bhaved bhāvi-bhavad-bhūtārtha-gāmiṣu | | I.8.2

Объекты [ясно воспринимаются] лишь за счет их временного контакта с чувствами [человека]. В случае со слепым человеком или в условиях темноты, эти [объекты], однако, [не воспринимаются четко]. Но при этом нигде не обнаруживается какого-либо различия в самом существовании таких объектов, в идеях о прошлых, настоящих или [даже] будущих объектах. (I.8.1-2)

Комментарий

Существование любого объекта – это именно его существование: виден ли он воспринимающим ясно или нет, проявляется ли он в прошлом, настоящем или будущем. Ясность проявления – результат взаимодействия органов чувств воспринимающего с условиями проявления объекта. Для этой ясности вполне могут потребоваться очки или фонарь. Однако и ясность и не-ясность вовсе не подразумевают каких-либо различий в самом существовании или качествах того, что проявляется. Объект остается тем же самым в обоих случаях. Таким образом, вся вселенная, которая латентно и незримо присутствует в Абсолютном Сознании, – это та же самая вселенная, которая проявляется вовне в виде феноменального существования. Только Господь содержит космос в его обоих аспектах.

sukhādiṣu ca saukhyādi hetuṣv api ca vastuṣu |
avabhāsasya sad-bhāve 'py atītatvāt tathāsthitiḥ | | I.8.3
gāḍham ullikhyamāne tu vikalpena sukhādike |
tathā sthitis tathaiva syāt sphuṭam asyopalakṣaṇāt | | I.8.4

Разнообразный внутренний опыт, например, радость может вспоминаться вместе с теми обстоятельствами, которые стали его причиной, несмотря на то, что эти приятные обстоятельства уже не существуют в момент воспоминания, а остались в прошлом. Но если такой опыт вызывается чрезвычайно глубоким созерцанием, то эти обстоятельства становятся точно такими же, как и в прошлом опыте, поскольку они ощущаются совершенно ясно. (I.8.3-4)

Комментарий

Практикующий может вспомнить свою природу, неотличимую от природы Всемогущего Бога, с помощью созерцательной медитации на сущность своего «Я». Это именно то, что хочет показать здесь автор. Практик может достичь на этом пути понимания того, что вся внешняя вселенная, в действительности, пребывает в его истинном «Я»; что всё это внешнее проявление – следствие наложения сил *майи* на «Я».

bhāvābhāvāvabhāsānām bāhyatopādhir iṣyate |
nātmā sattā tatas teṣām āntarāṇām satām sadā | | I.8.5

Все внешнее – это только *внешний атрибут*, наложенный на существующие и несуществующие феномены. Этот атрибут не является сущностью «Я». Поэтому внутреннее существование таких феноменов – неизменная Истина. (I.8.5)

Комментарий

Все внешнее или объективное образуется за счет наложения сил *майи* на человеческое восприятие феноменов. Эта иллюзия – источник заблуждения. В действительности, все

феномены пребывают внутри, в сфере единого Абсолюта, - в чистом и безграничном Сознании, которое содержит их в форме своей божественной сущности. Однако эта божественная сущность проявляет *майю*, накладывая на такие феномены внешний атрибут. В то же время, Господь сжимает или сокращает единое Я-Сознание живых существ до отдельных ограниченных субъектов, которые воспринимают себя в качестве «я» и видят весь мир, как нечто внешнее.

[āntaratvāt pramātr-aikye naiṣām bheda-nibandhanā |
artha-kriyāpi bāhyatve sā bhinnābhāsa-bhedataḥ | | I.8.6](#)

Эти объективные феномены, будучи неотличимыми от познающего Субъекта, в своем внутреннем аспекте не проявляют какой-либо утилитарности, связанной со своим разнообразием. Даже в своем внешнем аспекте эта утилитарность проявляется по-разному, поскольку существует множество способов возникновения феноменов. (I.8.6)

Комментарий

Утилитарность или полезность возможна только в сфере многообразия, когда необходимо разделить субъекты и объекты для того, чтобы можно было *использовать* их. Например, плотник использует дерево и пр. для того, чтобы построить дом. При этом такие объекты, очевидно, должны отличаться от субъекта, то есть от самого плотника. Таким образом, какая-либо особая утилитарность различных объектов прекращается только в том случае, когда все они проявляются в полном единстве, в Субъекте или Боге.

В седьмой *карике* говорится о том факте, что все феномены, проявленные вовне как объективно существующие, вечно пребывают в безграничном Сознании. Они сияют в нем, как реальность, ничем не отличная от этого чистого Сознания. Таков принцип духовного реализма, открытый мастерами Кашмирского Шиваизма.

[cin-mayatve 'vabhāsānām antar eva sthitiḥ sadā |
māyayā bhāsa-mānānām bāhyatvād bahir apy asau | | I.8.7](#)

Только внутреннее существование феноменов является их вечным существованием, поскольку в этом случае они едины с чистым Сознанием. Однако они имеют и внешнее существование, вызванное действием сил *майи*. (I.8.7)

Комментарий

Все феномены существуют в Абсолютном Сознании и сияют в нем, как единое чистое Я-Сознание без какой-либо тени объективности. Таково их ноуменальное, подлинное духовное существование. *Майя*, дифференцирующая и обманчивая сила Господа, заставляет их проявляться объективно, как «эти вещи». При этом они воспринимаются отличными от «Я», а также - друг от друга, что и образует феноменальную реальность. Как внутренние, так и внешние аспекты всех феноменов существуют и возникают в сознании шиваитского *йогина*, как нечто единое. При этом ноуменальное существование феноменов вечно, тогда как феноменальное существование имеет начало и конец.

В девятой и десятой *кариках* говорится о подлинной природе внутренних и внешних проявлений в соответствии с учением древних мастеров Кашмирского Шиваизма.

[vikalpe yo 'yam ullekhaḥ so 'pi bāhyaḥ pṛthak-prathaḥ |
pramātr-aikātmyam āntaryam tato bhedo hi bāhyatā | | I.8.8](#)

Воображаемое проявление чего-либо с помощью мышления также считается по своему характеру внешним, поскольку такое проявление возникает, как нечто объективное и

отличное от человека. Внутренняя природа каждой сущности - это (в соответствии с Кашмирским Шиваизмом) совершенное единство с божественным Я-Сознанием. Любое проявление, отличное от этого единства, известно как внешнее существование. **(I.8.8)**

Комментарий

Все ментальные образы, возникающие в человеческом уме, появляются как нечто отличное от него, а поэтому их следует считать внешними элементами. То, что появляется как «Я», является по своей природе внутренним, а то, что проявляется, как «это» - внешним. Такая терминология используется в Кашмирском Шиваизме. Все ментальные объективные проявления, все мысли и объекты, являются внешними, но все единое с «Я» следует считать внутренним.

[ullekhasya sukhādeś ca prakāśo bahir ātmanā |
icchāto bhartur adhyakṣa-rūpo 'kṣyādi-bhuvāṃ yathā | | I.8.9](#)

Подобно тому, как объекты органов чувств (глаза и пр.) за счет действия сил Бога появляются в человеческом перцепционном знании как нечто внешнее, воображаемые блаженство, боль и пр. также возникают как что-то внешнее за счет той же божественной воли Бога. Они также могут считаться перцепционным знанием. **(I.8.8)**

Комментарий

Объекты, воспринимаемые внешними органами чувств: глазами, ушами и др. – в действительности, находятся внутри чистого Сознания. Но божественная воля Бога проявляет их в качестве внешних феноменов. Они, как уже было сказано, воспринимаются при этом отличными от Сознания. Все то же применимо и к воображениям, фантазиям, визуализациям и другим внутренним процессам, которые, в целом, называются внутренним знанием. Объективное знание, являющееся внешним или внутренним по своему характеру, всегда считается в Кашмирском Шиваизме внешним феноменом, поскольку для того, чтобы быть единым с познающим Субъектом, Я-Сознание должны быть внутренним, а для того, чтобы отличаться от него, оно должно быть чем-то внешним. Все ментальное объективное знание, хотя и возникающее внутри ума, считается в этой философии внешним или не-сущностным, поскольку оно выглядит отличным от Я-Сознания.

Десятая *карика* подводит итог, говоря о существовании единой божественной основы всех восприятий, концепций, воспоминаний и других ментальных процессов, как это было предварительно установлено с помощью логических аргументов.

[tad aikyena vinā na syāt saṃvidāṃ loka-paddhatiḥ |
prakāśaikyāt tad-ekatvaṃ mātaikaḥ sa iti sthitam | | I.8.10](#)

Таким образом, вся мирская деятельность невозможна без существования некоего единства, на которое опираются различные психологические акты и функции. Такое единство обеспечивается светом Сознания, *пракашей*. *Пракаша* – это один единый Субъект, управляющий всеми видами деятельности. Была доказана справедливость этого принципа. **(I.8.10)**

Комментарий

Все сложное многообразие мирской деятельности: речь, питание, управление машинами и пр. – становится невозможным, если утверждать, что в основе такого упорядоченного многообразия лежит лишь моментальная активность сознательного ума. Импульсы ментального сознания должны иметь некую опору, которая обеспечивает их

последовательность и взаимосвязанность. Это просто необходимо для всех ограниченных и конечных проявлений мирской деятельности. Такой опорой может быть лишь бесконечное, всепроникающее и чистое Я-Сознание, которое осознает себя и свою собственную всеобъемлющую природу. В шиваизме такое Я-Сознание называется «*праматой*» (pramātā) или «*праматри*» (pramātr). Оно является активным Субъектом, проявляющим волю, знание, действия и пр. Однако это Я-Сознание появляется как что-то множественное, поскольку оно присутствует в различных телах, созданных *майей*, дифференцирующей силой Господа.

Последняя *карика* этой главы подчеркивает, что самоосознание (*вимарша*) Абсолютного Сознания является как чистым знанием, так и чистым деянием, то есть самим Всемогущим Богом.

sa eva vimṛśattvena niyatena maheśvaraḥ |
vimarśa eva devasya śuddhe jñāna-kriye yataḥ || I.8.11

Только Он, *прамата*, Абсолютный Субъект, благодаря Его постоянному самоосознанию (*вимарша*), является Всемогущим Богом, поскольку такое самоосознание – это чистое знание, а также чистое деяние Господа. (I.8.11)

Комментарий

Абсолютное Сознание, которое постоянно осознает себя и свою природу, является Махешварой или Всемогущим Господом. Именно осознание является сутью Его божественности. Осознавая свою божественную природу, Он склонен постоянно выражать ее как нечто внешнее. Такое внешнее выражение, будучи по своей сути отражением, приводит к осуществлению пяти божественных деяний: творение, сохранение, поглощение, самозабвение и самораскрытие. Первые три деяния имеют отношение к феноменальному существованию в целом, тогда как последние два связаны лишь с мирскими или божественными живыми существами.

Самоосознающее Абсолютное Сознание – это основа для пяти божественных деяний, оно известно также как чистые сила знания (jñāna) и сила действия (kriyā). За счет этих божественных сил Абсолютное Сознание можно считать всеведущим и всемогущим Богом. Он – фундаментальная основа всего существования, всей проявленной реальности. Он - интегрирующая, организующая и управляющая сила, лежащая в основе любой деятельности этого мира, хотя Он может и делегировать свою энергию таким высшим существам или супербогам, как Брахма, Вишну и Рудра, а также другим богам, таким как Индра, Варуна и Яма. Ничто во вселенной не может функционировать должным образом без Его существования.

(Конец Книги I.)