

Теория восприятия в «Веданта-парибхаше» Дхармараджи Адхвариндры (XVII в.)

В индийской философии, как и в философии любого другого культурного региона, значительное внимание уделялось вопросам эпистемологии, и религиозно-философская система веданта здесь не исключение. Теория познания была одной из ключевых тем для большинства представителей веданты (в том числе и самого известного ее направления – адвайта-веданты), ибо познание истинной Реальности, *rāgamārtha* – в противоположность реальности относительной (*vyavahāra*), характеризующейся изменчивостью и множественностью объектов, – было основным условием достижения высшей религиозной цели не только веданты, но и большинства направлений индуизма, – освобождения (*mokṣa*) от пут страдания. Эти представления восходят еще к упанишадам, в которых описаны два пути – «путь отцов» (*pitṛyāna*) и «путь богов» (*devayāna*). Эти два пути описываются в Чхандогья-упанишаде, причем суть этих путей – сугубо ритуалистическая: сама Вселенная описывается как жертвенный огонь, на котором боги совершают подношение веры, из которого возникает царь Сома (священный напиток в культуре ведийских арьев), этого царя затем тоже подносят в жертву, из него возникает дождь, из дождя – пища и т. д. до появления зародыша. Те, кто знает это и занимаются аскетическими практиками, после смерти «идут в свет, из света – в дань, из дня – в светлую половину месяца» и т. д., пока не достигают обители Брахмы; это и есть «путь богов» (*devayāna*). «Те же, которые, [живя домохозяевами], в деревне, чтут жертвоприношения, благотворительность, подаяния, идут в дым, из дыма – в ночь, из ночи – в другую [темную] половину месяца» и т. д., пока не достигают мира предков, после чего рождаются в этом мире вновь; это и есть «путь предков» (*pitṛyāna*)¹. Преодоление сансары и движение по «пути богов» составляет в конечном счете цель адепта адвайта-веданты и связанных с нею сугубо религиозных направлений индуизма (шиваизм и т. п.).

Дхармараджа Адхвариндра, представитель поздней (XVII в.) адвайты, вполне разделял эти представления, что видно и по его главному труду – трактату по адвайтистской эпистемологии «Веданта-парибхаша» (*Vedānta-paribhāṣā*). Он начинает с рассмотрения четырех «человеческих целей» (*puruṣārtha*) – основных целей, реализация которых предписывается каждому последователю индуизма: *dharma* (исполнение обрядов, следование обычаям), *artha* (приобретение имущества, обеспечение материальной стороны жизни себе и своей семье), *kāma* (наслаждения) и *mokṣa* (освобождение из пут сансары), – и говорит при этом, что именно последняя из них является высшей, ибо первые три преходящи². Показательно, что ссылается он при этом на текст *шрути* – именно, на процитированную выше Чхандогья-упанишаду, которая завершается словами: «[Кто], надлежащим образом изучив веду [за время], оставшееся от исполнения дел наставника, оставив дом учителя и обосновавшись в своем семействе, сам предается изучению [вед] в освященном месте, возвращает добродетельных [детей и учеников], сосредоточивает все [свои] чувства в Атмане, не наносит вреда ни одному живому существу, за исключением особых случаев, – тот, поистине, живя так всю жизнь, достигает мира Брахмана и не возвращается назад, не возвращается назад»³. В той же упанишаде сказано, что гибнет все, что обретено деянием, будь то деяние злое или доброе⁴, так что единственное, на что человек может поистине опереться, – это непреходящий и неизменный Брахман.

Брахмана невозможно познать в общепринятом смысле этого слова, так как он, будучи по сути своей чистым субъектом (*sākṣin* – букв. «свидетель», тот, кто наблюдает), в

¹ Чхандогья-упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1965, с. 101.

² The Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājadhvarīndra with the commentary Prakāśikā of Peddā Dīkṣita / Ed. by K. Sāmbaśiva Śāstrī. Trivandrum: Government press, 1928, p. 4.

³ Чхандогья-упанишада, с. 142.

⁴ Там же, с. 133.

принципе никогда не может стать объектом. Однако познание относительно-реального мира (vyavahāra) все же представляет собой одно из средств, благодаря которым адепт может осознать его истинную природу – иллюзию, порожденную творящей силой (māyā) Брахмана, – и тем самым обрести, в конце концов, освобождение. Восприятие (pratyakṣa) представляет собой один из инструментов познания (pramāṇa) – причем самый первый из них, ибо чувственное восприятие дает непосредственное познание мира и доставляет материал для работы других инструментов. При этом Дхармараджа Адхвариндра, перечисляя *праманы*, заметно отклоняется от того их перечня, который обычен для других адвайтистских сочинений: наряду с pratyakṣa он в числе *праман* называет не только обычные для адвайты логический вывод (anumāna), но и сравнение (upamāna), предположение (arthāpatti) и невосприятие (anupalabdhi), а место авторитетного свидетельства (śabda) занимает у него наставление (āgama).

В адвайта-веданте, как известно, эмпирически воспринимаемый мир считается иллюзорным – он порожден *майей* и потому не может быть поистине реальным, ибо подлинно реально лишь то, что вечно, неизменно и существует само по себе (svabhāva), то есть имеет причиной само себя, а не что-то иное. Естественно, Вселенная со всеми составляющими ее предметами не может считаться подлинно реальной, ибо она имеет причиной не самое себя, а *майю*. Но в этом случае, говорят критики воззрений адвайты, получается, что познание любых, кроме Брахмана, объектов невозможно, ибо все они иллюзорны, а познание Брахмана также оказывается невозможным, ибо он не может быть объектом познания. В самом деле, как возможно восприятие иллюзорных объектов? На это Дхармараджа Адхвариндра отвечает, что материальные предметы становятся поистине иллюзорными лишь тогда, когда живое существо познаёт Брахмана, и ссылается при этом на Брихадараньяка-упанишаду, которая гласит: «Где есть [что-либо] подобное двойственности, там один видит другого, там один обоняет другого, там один вкушает другого, там один говорит другому, там один слышит другого, там один познает другого. Но когда все для него стало Атманом, то как и кого сможет он видеть, то как и кого сможет он обонять, то как и кого сможет он вкушать, то как и кому сможет он говорить, то как и кого сможет он слышать, то как и о ком сможет он мыслить, то как и кого сможет он касаться, то как и кого сможет он познавать?»⁵. Иными словами, Дхармараджа Адхвариндра в подтверждение своих слов только цитирует *шрути*, не приводя логических аргументов и не развивая эту мысль дальше. Между тем здесь он фактически говорит, что для живого существа материальный мир существует как реальный только до тех пор, пока оно не познало Брахмана, после же этого мир теряет свою реальность и остается только одно – сам Брахман.

Можно ли считать, что на уровне vyavahāra и на уровне pramārtha мы имеем дело с совершенно разными существами? Логика рассуждений адвайтистов заставляет признать это предположение неверным, ибо в этом случае возникает та же проблема, которая стояла и перед буддистами: а кто же тогда, собственно, освобождается? Кто сбрасывает с себя путы сансары? Если это разные живые существа, тогда можно утверждать лишь, что первое, закабаленное живое существо исчезает (так и не избавившись при этом от закабаления), а на его месте в тот же миг возникает другое существо, освобожденное (и никогда не ведавшее закабаления). Речь идет поэтому не о новом существе, а о радикальном изменении «оптики» восприятия и других средств познания: мир не исчезает, но начинает восприниматься именно таким, каков он есть sub specie Брахмана – как нереальный или в лучшем случае как относительно-реальный. Эту позицию невозможно понять, если не учитывать, что такие воззрения представляли собой рационализацию психотехнических практик, в ходе которых адепт начинал воспринимать себя как Брахмана (одно из самых известных речений *шрути* – ahaṃ Brahmāsmi, «я есть Брахман»).

Однако восприятие как акт (не инструмент) познания имеет свою структуру, которую и разъясняет Дхармараджа Адхвариндра. При восприятии сознание модифицируется своим

⁵ Брихадараньяка-упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1964, с. 131.

объектом – как бы принимает его форму, его характеристики. Эта позиция тоже вызывает возражение: если сознание едино и не имеет частей, то как возможно существование таких модификаций (vṛtti)? В самом деле, если бы сознание состояло из частей, то различные vṛtti представляли бы собой различные комбинации этих частей – в этом нет ничего невозможного. Но так как сознание едино, то возникает вопрос: как возможны такого рода модификации? Здесь следует пояснить, что Дхармараджа Адхвариндра (вслед за другими представителями адвайты, естественно) четко различает сознание эмпирическое (antaḥkaraṇa) и Сознание абсолютное (caitanya). Первое действительно подвержено изменениям, непостоянно и поражено неведением. Второе – подлинное сознание – неизменно и едино. Дхармараджа Адхвариндра указывает, что сама посылка, на которую опирается его воображаемый оппонент, неверна: antaḥkaraṇa состоит из частей, поэтому, естественно, может подвергаться модификациям. Таким образом, акт восприятия представляет собой, согласно «Веданта-парибхаше», модификацию antaḥkaraṇa посредством объекта: эмпирическое сознание обретает форму объекта, что и делает возможным его познание. В комментарии Педда Дикшиты к этому фрагменту указывается, что, в соответствии с адвайтистской традицией, различаются познание подлинной реальности (svagūpa-jñāna) и познание модификаций (vṛtti-jñāna)⁶, причем последнее представляет собой лишь ограниченное познание, всегда скованное естественными для всякого эмпирического сознания (antaḥkaraṇa) факторами (upādhi), препятствующими полному познанию объекта.

Однако сам термин pratyakṣa тоже может иметь разные значения, которые следует различать. Прежде всего имеется в виду различие между jñānagata-pratyakṣa и viśaya-gata-pratyakṣa – «восприятием знания» и «восприятием объекта»⁷. Различие между ними заключается в том, что jñānagata-pratyakṣa – это восприятие непосредственно данных нам состояний нашего собственного эмпирического сознания (например, когда я могу сказать «Я счастлив» или «Я знаю, что имеет место X»). Адвайтисты исходят из предположения, что мы не можем заблуждаться относительно состояний нашего эмпирического сознания, которые даны нам непосредственно и безусловно. Дхармараджа Адхвариндра поясняет это буквально так: pramāṇacaitanyasya viśayāvachchinnacaitanyābheda – «неразличение чистого Сознания, [модифицированного] инструментами познания, и чистого Сознания, определяемого объектом восприятия»⁸. При всей кажущейся сложности этой формулировки она на самом деле достаточно понятна. Как сказано выше, и эмпирическое сознание, и чистое Сознание могут познавать что-либо, только принимая ограничения, связанные с объектом познания. Процесс познания можно проиллюстрировать таким примером с водой, принимающей форму того сосуда, в который налита⁹. С другой стороны, инструменты познания тоже ограничивают Сознание, и «восприятие знания» – это ситуация, при которой модификации, связанные с объектом, и модификации, связанные с инструментами, используемыми для познания этого объекта, суть одно и то же. Говоря проще, jñānagata-pratyakṣa – это непосредственное восприятие воспринимающим субъектом себя именно как такового; это саморефлексия, объектом которой является сам же познающий субъект и которая дает ему знание о его собственных состояниях.

В случае же с восприятием объекта (viśaya-gata-pratyakṣa) Дхармараджа Адхвариндра выделяет три формы Сознания – viśaya-caitanya, pramāṇa-caitanya и pramātṛ-caitanya (букв. «Сознание объекта», «Сознание инструмента познания», «Сознание познающего субъекта»), поясняя, что первое из них – это Сознание, определяемое (avacchinna, букв. «обособленное посредством чего-либо») объектом (ghaṭādy-avacchinna-caitanya), второе – чистое Сознание, определяемое и ограничиваемое модификациями сознания эмпирического (antaḥkaraṇa-vṛtty-avacchinna-caitanya), третье же – чистое Сознание, ограничиваемое самим эмпирическим

⁶ The Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājādharmaśāstra with the commentary Prakāśikā of Peddā Dīkṣita, p. 10.

⁷ Ibidem, p. 14.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, p. 15.

сознанием (*antaḥkaraṇāvacchinna-caitanya*)¹⁰. К сожалению, в известных нам комментариях не дается подробных объяснений различия между этими формами, поэтому можно только попытаться реконструировать то, что имеется в виду в «Веданта-парибхаше». Тогда *viśaya-caitanya* – это чистое Сознание, направленное на какой-либо объект (*viśaya*) и тем самым ограничиваемое им. Это сознание можно до известной степени интерпретировать как *интенциональное* (в терминах феноменологии). Как пишет Э. Гуссерль, «каждое протекающее в сознании переживание есть в себе самом сознание о том-то и том-то... Каждое *cogito*, или иначе, каждое протекающее в сознании переживание полагает некий предмет и, таким образом, несет в себе самом, как положенное, то или иное свое *cogitatum*, причем каждое *cogito* делает это по своему»¹¹. Этот тезис до известной степени может прояснить для нас то, что имел в виду автор «Веданта-парибхаша». О Сознании говорится как об *avacchinna* в том смысле, что оно интендировано на некоторый объект и представляет собой уже не просто «сознание вообще», но сознание именно этого предмета. Тогда проясняется и смысл *gramāṇa-caitanya*: это чистое Сознание, интенциональным объектом которого являются состояния эмпирического сознания. Иными словами, когда я что-либо познаю, то я знаю не только объект познания, то и те состояния моего сознания, благодаря которым данный акт познания вообще смог состояться (все это касается, естественно, не только восприятия, но и других инструментов познания). Если я воспринял, например, данный предмет как синий, то результатом акта познания будет не только утверждение «Этот предмет – синий» (результат работы *viśaya-caitanya*), но и «Я знаю, что этот предмет – синий» (результат работы *gramāṇa-caitanya*). А с учетом этого становится понятен и смысл термина *gramātṛ-caitanya*. Это, грубо говоря, осознание себя как познающего субъекта («Есть я, который знает, что этот предмет – синий»).

Восприятие, таким образом, предстает в «Веданта-парибхаше» как модификация (*vṛtti*) эмпирического сознания (*antaḥkaraṇa*), выступающая здесь как объект (*viśaya*) по отношению к подлинному субъекту – чистому Сознанию (*caitanya*), Брахману. В итоге можно начертить такую схему акта восприятия: некоторый предмет становится объектом восприятия эмпирического сознания, которое известным образом модифицируется им и выступает по отношению к этому предмету субъектом; однако сами эти модификации (*vṛtti*), в свою очередь, становятся объектами восприятия чистого Сознания, которое оказывается здесь субъектом опосредованным. Эмпирическое сознание еще может быть объектом познания чистого Сознания, но само чистое Сознание, как сказано выше, объектом быть не может, ибо в противном случае пришлось бы, во-первых, постулировать существование еще одного субъекта, более высокого по отношению к *caitanya*, что увело бы нас в конце концов в дурную бесконечность, а во-вторых, вступить в противоречие с текстом *шрути*, что для адвайтистов было по очевидным причинам невозможно.

¹⁰ Ibidem, p. 14.

¹¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб.: Наука, 2001, с. 96.