

Эпистемологические импликации доктрины прагьябхиджня

Бандурин М. А.,

к. и. н., независимый исследователь, Иваново,
mb.ivsu@gmail.com

Аннотация: Исследование посвящено анализу взаимного влияния онтологических и эпистемологических принципов в доктрине прагьябхиджня, представляющей собой рациональное выражение кашмирского шиваизма, в контексте выявления её эпистемологических импликаций. В качестве наиболее важных из них рассматриваются различие реальности знания и его истинности, т. е. сильный дизъюнктивизм, и доктрина сватах праманья. Первый раздел исследования посвящён выявлению базовых эпистемологических принципов прагьябхиджни в контексте её общей онтологии. Сделан вывод о том, что одна из основ последней, особым образом интерпретированная доктрина сватах пракаша, с необходимостью предполагает и дополнительно обосновывает принцип сватах праманья. Кроме того, эпистемология прагьябхиджни рассмотрена в качестве парадигмального случая сильного дизъюнктивизма. Во втором разделе, наоборот, анализируется влияние эпистемологических импликаций доктрины прагьябхиджня на формулировку её базовых онтологических принципов. Сделан вывод о том, что, с учётом фактического приравнивания в ней реальности к знанию, одна из её ключевых особенностей — отождествление ошибки и истины на онтологическом уровне — не была бы возможной без предварительного различения реальности знания и его истинности на эпистемологическом уровне. Кроме того, показано, как вся эта совокупность принципов позволяет философам прагьябхиджни характеризовать ограниченного субъекта в качестве сознательного, одновременно считая его объектом, и предложить необычную для индийской «сотериологии» трактовку ложного эго.

Ключевые слова: эпистемология, индийская философия, прагьябхиджня, Утпаладева, Абхинавагупта, дизъюнктивизм, сватах праманья, сватах пракаша, истина, знание, реальность.

В нашем предыдущем типологическом исследовании¹ мы выявили ключевую роль принципа сватах праманья в эпистемологии не только большинства брахманических философских школ (даршан), но и двух наиболее развитых школ тантрического шиваизма — шайва-сиддханты и прагьябхиджни. Однако если в контексте изучения первой по крайней

¹ Бандурин М. А. Сватах праманья и дизъюнктивизм: типологическое исследование // Vox. Философский журнал. — 2022. № 38. — С. 167–206.

мере индийские исследователи систематически освещают эту тему, насчёт роли этого принципа во второй царит почти полное молчание. Это может объясняться тем, что для индийских пандитов эта роль кажется самоочевидной ввиду определённой родственности двух школ. В свою очередь, в востоковедении постановка этого вопроса затрудняется, с одной стороны, проблемами в интерпретации самой доктрины сватах праманья, а с другой — слишком сильным акцентом на поиске сходств между принципами пратьябхиджня и логико-эпистемологической школы буддизма, т. е. виджнянавады (йогачары), эпистемология которой построена на противоположном принципе паратах праманья. Таким образом, чтобы выявить роль сватах праманья в доктрине пратьябхиджня, необходимо сфокусироваться на её сходствах со школой миманса, или даже бхатта-миманса, а востоковеды во многом поступают наоборот, когда по разным поводам противопоставляют эту доктрину философии Кумарилы или Прабхакары.

Это упущение представляется весьма досадным, поскольку доктрина пратьябхиджня занимает особое место в индийской философии, являясь рациональным выражением кашмирского шиваизма, который, в свою очередь, некоторыми исследователями рассматривается в качестве главной философской школы тантризма. Впрочем, нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что сватах праманья явно не является даже второстепенной темой корпуса философской литературы этой доктрины, и поэтому вопрос может ставиться лишь об имплицитной роли этого принципа в ней — что ничуть её не умаляет, поскольку, на наш взгляд, рассматриваемую доктрину вообще нельзя должным образом понять без этого принципа. В свою очередь, как мы показали в нашем предыдущем исследовании, саму сватах праманью сложно интерпретировать иначе, чем в терминах дизъюнктивизма, а эпистемологию шайва-сиддханти и пратьябхиджня, наряду с доктриной Кумарилы и Партхасаратхи, можно рассматривать в качестве парадигмальных случаев сильного дизъюнктивизма в индийской философии.

Соответственно, если мы хотим восполнить отмеченный пробел, то должны выявить эпистемологические импликации доктрины пратьябхиджня, главными из которых являются сватах праманья и сильный дизъюнктивизм. Это и является целью настоящего исследования. Следует, однако, сразу отметить, что для её достижения нам, с одной стороны, нет необходимости подробно останавливаться на чистой эпистемологии пратьябхиджня, поскольку этот вопрос исследован гораздо лучше, и с другой — не обойтись без экскурсов в её онтологию. Последнее обстоятельство связано с тремя основными причинами. Во-первых, онтология пратьябхиджня не только обуславливает её эпистемологию, но и представляет её импликации, общие для нескольких школ, в новом свете. Во-вторых, она фактически отождествляет реальность со знанием, а эта особенность не может быть понята без определённой предварительной интерпретации знания на эпистемологическом уровне. Наконец, в-третьих, как и любая индийская доктрина «сотериологического» направления, она подчёркивает ключевую роль неведения в процессе закабаления живых существ в сансаре, и для объяснения его природы вынуждена формулировать эту онтологическую ошибку по образцу эпистемологической. Таким образом, настоящее исследование не будет посвящено ни чистой эпистемологии, ни общей онтологии пратьябхиджня, а будет затрагивать онтологию лишь на том уровне, где она непосредственно обуславливает

эпистемологию, а эпистемологию лишь постольку, поскольку она влияет на формулировку или понимание общей онтологии. Соответственно, первый его раздел будет посвящён особенностям принципа сватах праманья в онтологии пратьябхиджня² и его роли в её эпистемологии, а второй, наоборот, влиянию сватах праманья и сильного дизъюнктивизма на формулировку базовых онтологических принципов пратьябхиджня. Начать, однако, следует с общего обзора этой доктрины.

I. 1. Общий обзор доктрины пратьябхиджня и оценка роли принципа сватах праманья в её аргументации

Пратьябхиджня представляет собой доктрину недвойственного тантрического шиваизма, выступающую в качестве рационализации одной из гетеродоксальных школ классической индийской философии, которую принято называть кашмирским шиваизмом. Слово «кашмирский» в её названии не имеет никакого отношения к её содержанию, а просто призвано обозначить факт замкнутости этой школы в пределах Кашмирской долины в период своего расцвета. С другой стороны, оно достаточно неудачно подчёркивает её отличие от дуалистического тантрического шиваизма, который, как было принято считать, развивался на юге Индии, а в действительности был распространён и на юге, и на севере, т. е. в том же Кашмире. Помимо необычного названия, этой школе присущ ряд других особенностей. Во-первых, она является гетеродоксальной и базируется на авторитете агам, а не Вед. Во-вторых, эти агамы являются недвойственными. В-третьих, как и любая другая школа индийской философии, она опирается на базовые сутры, которыми в данном случае выступают «Шива-сутры» Васугупты (IX в. н. э.). Особенность здесь состоит в том, что они рассматриваются в качестве дополнительной агамы, полученной Васугуптой в результате независимого «откровения» и призванной адаптировать доктрину недвойственного тантрического шиваизма к текущим условиям «тёмного века» — Кали-юги³. В-четвёртых, внутри кашмирского шиваизма принято выделять четыре школы — спанда, пратьябхиджня, крама и кула, — которые, однако, являются не конкурирующими, а взаимодополняющими. С учётом этого и чтобы избежать повторения термина «школа», мы будем называть их доктринами, а не школами. В-пятых, гармония между этими доктринами была обеспечена во многом благодаря философским сочинениям пратьябхиджня, которые начали использовать для интерпретации остальных доктрин, кульминацией чего стал синтез, осуществлённый великим философом и мастером кашмирского шиваизма Абхинавагуптой (X–XI вв.) под титулом «трика»⁴.

Если перейти к собственно доктрине пратьябхиджня, то её формирование связано с именами трёх ключевых философов кашмирского шиваизма: Сомананды (IX–X вв.), Утпаладевы (X в.) и Абхинавагупты. Своё название она получила от основного произведения Утпаладевы «Ишвара-пратьябхиджня-карика», хотя уходит корнями в древнюю традицию

² Или, как сказали бы современные эпистемологи, метафизике восприятия пратьябхиджня.

³ Следует отметить, что IX в. н. э. — это уже весьма глубокая Кали-юга, поскольку с момента её предположительного начала тогда прошло уже порядка 4000 лет. Кроме того, подобный подход к трактовке агам развенчивает популярный миф о том, что тантризм как таковой якобы является учением, специально сформулированным для условий Кали-юги.

⁴ Поэтому названия «кашмирский шиваизм», «пратьябхиджня» и «трика» зачастую используются в качестве синонимов.

Триамбака, к которой принадлежал его учитель Сомананда, опирающуюся на «Шива-сутры»⁵, «Виджняна-бхайрава-тантру», прочие агама, доктрину крама и другие источники. Его обычно переводят как «узнавание», но с учётом того, что этот термин в данном случае выступает в качестве сокращения от «Ишвара-пратьябхиджня», его следует переводить как «самоузнавание». Но ведь «Ишвара» переводится как «Бог», могут нам возразить. При чём тут тогда самоузнавание? Здесь нужно сразу предостеречь от подобного прямолинейного отождествления двух терминов: во-первых, это будет эквивокацией в контексте всей индийской философии, а во-вторых, это будет двойной эквивокацией в контексте пратьябхиджни. Дело в том, что последняя понимает под Ишварой не отличное от мира управляющее кармой существо, а абсолютно независимого всемогущего и всезнающего субъекта, являющегося реальностью как таковой. Другими словами, она почти полностью переиначивает определение Ишвары и, при ближайшем рассмотрении, даже не приводит в пользу этого никаких аргументов.

Подобному подходу есть два основных объяснения. Во-первых, потому что так сказано в недвойственных агамах. Во-вторых, поскольку она исходит из следующих допущений. Реальность представляет собой тождественное субъекту недвойственное сознание, которому, однако, присуще не только чистое незамутнённое объектами бытие — пракаша (prakāśa), — но и рефлексивное осознание — вимарша (vimarśa)⁶. В этом отличие пратьябхиджни от частично родственной ей школы адвайта-веданта, которая признаёт единственной реальностью пракашу, а всё остальное объявляет ни реальным, ни нереальным⁷. Соответственно, чтобы отличить подлинную с её точки зрения недвойственность от недвойственности претендующих на её постижение других школ, она фактически отождествляет эту вимаршу с Ишварой, Шивой и абсолютной независимостью — сватантрией (svātantrya), — подразумевая, что в определение последних не входит ничего, что не входило бы в определение вимарши. Отсюда с необходимостью следует, что нечто, не являющееся универсальным субъектом, даже если оно будет называться Ишварой, таковым не будет просто потому, что может быть лишь объектом, причём по определению зависимым от того же универсального субъекта⁸. Более того, нельзя даже утверждать, что пратьябхиджня предлагает некий эзотерический способ постижения Ишвары, существование которого допускается и на экзотерическом уровне в качестве предмета поклонения. Поэтому те, кто склонен употреблять термин «Бог» даже в контексте пратьябхиджни, должны понимать самые серьёзные последствия этого шага для религии, теологии и всех смежных дисциплин. Действительно, здесь идёт речь о несовместимых определениях, а не просто о некоем историко-философском синтезе, коим пратьябхиджня не является.

Отмеченное выше может служить дополнительным аргументом против отождествления понятий «Ишвара» и «Бог», но вряд ли способно окончательно распутать эквивокацию первого уровня, ведь слово «Ишвара» присутствует в самом названии

⁵ «Шива-сутры» формально относятся к доктрине спанда.

⁶ Или, опять же, самоосознание — пратьявмарша (pratyavamarśa).

⁷ Singh J. *Vedānta and Advaita Śaivāgama of Kashmir: A Comparative Study*. Calcutta, 1985, pp. 13–16.

⁸ Абсолютная независимость в пратьябхиджне предполагает не только «свободу от», но и всемогущество, т. е. тотальный контроль над всеми объектами.

центрального произведения доктрины пратьябхиджня. В отношении последнего, однако, возникает ещё один вопрос. «Ишвара-пратьябхиджня» обычно переводят как «узнавание Ишвары», но какой родительный падеж при этом подразумевается, *genetivus objectivus* или *genetivus subjectivus*? Другими словами, доктрина призывает кого-то узнать Ишвару или Ишвара сам должен себя узнать? Большинство переводов карики на европейские языки склоняется к первому варианту или, по крайней мере, оставляет такое впечатление. Подобная трактовка имеет право на существование и в конечном итоге сводится ко второму варианту, но является более окольной и предполагающей необязательные промежуточные звенья. Поэтому мы предпочитаем более прямолинейную интерпретацию, не предполагающую налёта дуализма, а именно, что Ишвара должен узнать сам себя. Она является дополнительным аргументом в пользу того, что под пратьябхиджней в данном случае следует понимать не просто узнавание, а самоузнавание. С этой точки зрения название сочинения Утпаладевы можно перевести как «Стихотворный трактат⁹ о самоузнавании Ишвары», или просто как «Трактат о самоузнавании». В этом смысле оно будет очень близко к названию первого произведения доктрины пратьябхиджня, к которому Утпаладева написал частично дошедший до нас комментарий и своё следование которому он всегда подчёркивал, — «Шива-дришти» Сомананды. Его обычно переводят как «видение Шивы», что в нашей интерпретации будет означать примерно то же самое, что и «самоузнавание Ишвары», т. е. «точка зрения Шивы». Этот трактат, однако, не стал центральным в доктрине пратьябхиджня, поскольку предназначался для внутреннего пользования, в то время как Утпаладева изначально ориентировался на широкую философскую аудиторию и следовал при составлении своей карики общепринятым тогда правилам рациональной дискуссии. Кроме того, его перу принадлежит краткий комментарий к своему же произведению в прозе, а также колоссальный по объёму подробный комментарий к нему же — «Ишвара-пратьябхиджня-вивритти», также известный как «Ишвара-пратьябхиджня-тика». Он сохранился лишь очень фрагментарно и в последние десятилетия воссоздаётся по крупицам. К основным произведениям корпуса пратьябхиджни также относятся два комментария Абхинавагупты. Первый представляет собой сравнительно краткое толкование карики Утпаладевы под названием «Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини». Это своего рода учебное пособие всегда пользовалось большой популярностью и поэтому дошло до нас во многих списках. Второй комментарий называется «Ишвара-пратьябхиджня-вивритти-вимаршини» и служит пояснением к в настоящее время утраченной «тике» Утпаладевы. Под стать предмету своего толкования, он может похвастаться весьма внушительным объёмом, но, несмотря на это, сохранился полностью. К важным дополнительным произведениям доктрины пратьябхиджня относятся «Пратьябхиджня-хридая» Кшемараджи (X–XI вв.), «Вирупакша-панчашика» Вирупакши (XI или XII в.) с комментарием Видьячакравартина (не позднее XIV в.) и комментарий к «Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» Абхинавагупты за авторством Бхаскаракантхы¹⁰ (XVIII в.).

⁹ В большинстве школ индийской философии присутствует стихотворный трактат (карика), а в некоторых школах, таких как шайва-сиддханта и кашмирский шиваизм, их даже несколько. Кроме того, основное произведение Абхинавагупты, «Тантраलोка», также написано в стихах, хотя формально карикой не является, — и это не единственный пример.

¹⁰ Не путать с Бхаскарой (X в.), составившим комментарий к «Шива-сутрам».

Хорошо, допустим, что трактат Утпаладевы посвящён именно самоузнаванию Ишвары¹¹. Но зачем этому абсолютно независимому всемогущему и всезнающему субъекту вдруг понадобилось себя узнавать, тем более что, кроме него, предположительно, ничего нет? Ответ здесь дан лишь один: потому что ему присуща особая способность под названием майя-шакти (māyā śakti), которая в недвойственных агамах соответствует одному из аспектов перманентного пятеричного акта Шивы — ложному самосокрытию. Последнее совершается в форме ограниченного субъекта, которым универсальный субъект ошибочно становится, предварительно создав для него объективные условия из самого себя, т. е. тела, умы, универсум, в котором тот обитает, и т. д., в виде проявлений собственных шакти. Следует понимать, что ограниченный субъект представляет собой универсалию, распадающуюся на бесчисленное множество индивидов, дифференцированных между собой как раз этими объективными факторами. Далее, поскольку истинный Ишвара является абсолютно независимым субъектом, ложный ограниченный субъект, которым он якобы становится, может быть по определению лишь зависимым¹². Поэтому Ишвару ещё называют пати (pati), т. е. господином, а ограниченного субъекта — пашу (paśu), скотом. Соответственно, тот, в ком универсальный субъект должен узнать самого себя, — это как раз пашу, на что Утпаладева указывает во втором разделе своего трактата¹³. Таким образом, карика ставит перед собой следующую цель: обеспечить самоузнавание универсального субъекта в субъекте ограниченном путём онтологического объяснения повседневной практической жизни последнего в качестве перманентного проявления различных способностей (шакти) первого. Таким путём, с её точки зрения, осознаётся хорошо известное в тантризме изначальное единство сансары и нирваны, бхоги и мокши, пашу и пати.

Здесь может возникнуть следующий вопрос. Если Ишвара в любом случае вынужден допускать тождественного себе ограниченного субъекта для своего самоузнавания, зачем тогда настаивать на том, что именно универсальный субъект узнаёт себя, и отрицать, что пашу должен узнать его? Дело в том, что допущение Ишварой пашу и допущение пашу Ишвары — это совершенно разные вещи. Поскольку ограниченный субъект, или, точнее, майя-шакти в его лице, способен исключительно к дуалистическому познанию, т. н. узнавание Ишвары с его стороны может вылиться лишь в ошибочное превращение последнего в объект, которое автоматически делает невозможным узнавание себя в нём. А это противоречило бы базовому тезису пратьябхиджни о том, что Ишвара — это именно способный к самоосознаванию и самоузнаванию субъект. Но если Ишвара создаёт ограниченного субъекта из самого себя и ошибочно им становится с целью узнавания себя в нём, то, могут нам возразить, затруднений меньше не становится: единство Шивы и пашу в таком случае должно быть изначальным, а это влечёт за собой допущение, что первый одновременно является и истинным, и ложным. Мы отложим рассмотрение этого парадокса

¹¹ Который в карике также называется Махешварой (Великим Ишварой) и Парамешварой (Верховным Ишварой).

¹² Ближе к концу карики мы узнаём, что он вообще объект, но об этом позже.

¹³ ĪPK II 3.17. Здесь и далее мы будем сокращать ссылки на трактаты кашмирского шиваизма, предоставив в конце список сокращений, а в список литературы включим какое-то одно издание каждого из них. Такой подход оправдан тем, что абсолютное большинство из них имеет несколько редакций или переводов, различия между которыми не имеют решающего значения для приводимых ссылок.

до второго раздела настоящего исследования, а пока сосредоточимся на том, какую роль во всём этом играет принцип сватах праманья.

Итак, поскольку центральное место в доктрине пратьябхиджня занимает онтологическое объяснение повседневной практической жизни познающих субъектов, а последняя, согласно общему консенсусу индийских философов, невозможна без эпистемологии¹⁴, есть все основания считать, что сватах праманья играет в этом объяснении хоть и имплицитную, но не последнюю роль. Свидетельства тому можно найти уже у Сомананды, который в четвёртой главе «Шива-дришти» большое внимание уделил заочной дискуссии со школой миманса. Проанализировав её, американский востоковед Дж. Немец пришёл к следующему выводу: «Несомненно, что, в отличие от своего подхода к другим школам, он, однако, стремится не столько развенчать их положения, сколько лучше обосновать их. Другими словами, Сомананда порой толкует мимансаков в одобрительном ключе, особенно в той мере, в которой они настаивают на возможности прямого познания реального мира, т. е. на положении, согласно которому реальность соответствует тому, чем она обычно кажется. Действительно, Сомананда имплицитно принимает самоочевидный эпистемологический принцип, предполагающий, что, в случае отсутствия опровергающих познавательных актов, повседневный мир как таковой и всё, что в нём воспринимается, должен пониматься как реальный и объясняться соответствующим образом. Однако, как мы можем убедиться, он принимает некоторые философские положения своих собеседников из школы миманса лишь постольку, поскольку он по своему обыкновению считает, что они могут быть обоснованы только в случае признания истинности его недвойственной шиваистской онтологии» [Nemes, 2021, p. 16]. Эта длинная цитата вполне уместна, поскольку Утпаладева систематически развивает именно такой подход.

В нашем предыдущем исследовании мы предложили следующее определение принципа сватах праманья: самообоснованность любого познавательного акта по отношению к внеположному уму объекту, являющемуся его составной частью¹⁵. Это определение предполагает отрицание существования подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов и реляционализм. Отсылка к принципу самообоснованности знания присутствует уже в первой, вводной, главе «Ишвара-пратьябхиджня-карики». Так, уже в своём комментарии к её второму куплету Утпаладева характеризует Ишвару как необходимо осознающего самого себя и вследствие этого самоочевидного для самого себя. Более того, он подчёркивает, что если бы это было не так, то кажимость каких бы то ни было объектов была бы невозможной¹⁶. Далее Утпаладева утверждает самообоснованность познавательной способности универсального субъекта — джняна-шакти (jñāna śakti)¹⁷. Это утверждение можно распространить и на результаты этой способности, поскольку она трактуется в пратьябхиджне как направленная на познание объектов. Абхинавагупта подробно останавливается на этом моменте в своём комментарии к третьему куплету карики. Так, он подчёркивает необходимость признания того факта, что реальность объектов повседневного познания основана на их простой кажимости в соответствующих познавательных актах и должна считаться истинной до момента их возможного

¹⁴ Так, Абхинавагупта прямо указывает на то, что эпистемология является необходимым условием практической жизни. См.: ĪPV ad ĪPK II 3.1–2.

¹⁵ Бандурин М. А. Сватах праманья... С. 168.

¹⁶ ĪPKVṛ ad ĪPK I 1.2.

¹⁷ ĪPKVṛ ad ĪPK I 1.5.

опровержения¹⁸. Кроме того, в этой же связи он подчёркивает реальность таких явлений, как действие, отношение и универсалия: это свидетельствует о том, что он исходит здесь из принципа сватах праманья, а не из особого уважения Утпаладевы к школе ньяя, как это часто пытаются представить, ссылаясь на другое его утверждение, сделанное чуть ранее¹⁹. Эта тема неоднократно повторяется в других произведениях доктрины пратьябхиджня и кашмирского шиваизма в целом, однако мы не можем себе позволить разбирать все источники. Ограничимся лишь одним ярким примером. Так, в комментарии Кшемараджи к четвёртому афоризму «Шива-сутр» утверждается, что майя-шакти Шивы генерирует познавательные акты и заставляет ограниченных субъектов познавать и действовать на их основе независимо от их истинности или ложности и без принципиальной возможности проверить это в момент их возникновения²⁰. Подобный способ обоснования знания представляет собой явную отсылку к сватах праманье, поскольку реальность самого мира и возможность его прямого познания Кшемараджей также не ставится под сомнение — в том числе потому, что он уже был знаком с основными произведениями доктрины пратьябхиджня.

Здесь может возникнуть следующий вопрос: зачем вообще пытаться выискивать в этих положениях сватах праманью, если сразу понятно, что они онтологически нагружены? Так, когда эти философы подчёркивают, что реальность объектов повседневного познания основана на их простой кажимости, они исходят из того, что она сводится к реальности универсального субъекта, т. е. буквально к кажимости, — а обычная сватах праманья исходит из отличия реальности объекта от его кажимости и даже претендует на то, чтобы его обосновать. С другой стороны, Утпаладева начинает с того, что существование Ишвары не может быть доказано никаким способом²¹, т. е. даже на основе принципа сватах праманья. Всё это свидетельствует о том, что у доктрины пратьябхиджня отсутствует эпистемологическая мотивация, и всё, что она делает, так это занимается экзегетикой недвойственных агам, которые призывают выйти за пределы самой эпистемологии. Ответ на этот вопрос будет следующим. Все эти рассуждения верны, за исключением вывода. Дело в том, что агама в пратьябхиджне, наряду с другими школами индийской философии, считается инструментом истинного познания и, соответственно, включена в эпистемологию. Следовательно, агама в этом смысле обосновывается исходя из принципа сватах праманья постольку, поскольку общая эпистемология построена на последнем. Однако Абхинавагупта произвёл серьёзную реформу в этом отношении, которая увела эпистемологию пратьябхиджни в во многом противоположном от мимансы направлении. Так, Кумарила подчёркивал, что хотя авторитетность Вед обосновывается исходя из принципа сватах праманья, они не могут быть опровергнуты, поскольку у них предположительно нет автора. Абхинавагупта, напротив, отождествил понятия агамы, вимарши и прасиддхи, что необходимо повлекло за собой невозможность отсутствия у какой бы то ни было агамы автора и положение о том, что конечным источником всех агам является универсальный

¹⁸ ĪPV ad I 1.3.

¹⁹ ĪPV ad I 1.1.

²⁰ ŚSV ad ŚŚ I. IV.

²¹ ĪPK I 1.2. Однако опора на сватах праманью исключает и возможность того, что оно может быть принято на веру.

субъект²². В этом отождествлении большую роль сыграло трудно переводимое понятие «прасиддхи» (prasiddhi), которое означает некое несомненное прямое знание за пределами и прямого восприятия, и логического вывода, являющееся неотъемлемым атрибутом того или иного познающего субъекта, — включая, в данном случае, даже животных, поскольку они тоже считаются тождественными Ишваре²³. Главное здесь то, что прасиддхи и, следовательно, агама, обосновывается исходя из принципа сватах праманья, и, следовательно, даже Ишвара навряд ли смог бы обойти эпистемологию в деле самоузнавания. Принимая всё это во внимание, Абхинавагупта формулирует метод карики следующим образом: «Этот трактат учит осознанию истинного субъекта через простой анализ знания, обретаемого вследствие возникновения познавательных актов таких конкретных объектов, как “нечто синее”, “нечто приятное” и тому подобных» [Ratié, 2013, p. 425]. Тем самым он подчёркивает «сотериологическую» и «катарсическую» роль эпистемологии, т. е. её способность служить методом освобождения из сансары, — которое в данном случае тождественно самоузнаванию, — а не только нести закабление.

Всё это сказалось на самой структуре карики. Так, Утпаладева в действительности использует термины из агам только для того, чтобы отождествить их с чисто философским терминологическим аппаратом, который он частично разработал сам, а частично позаимствовал у других школ. В частности, он использует такие базовые общеполософские понятия, как «самвид» (Samvid), «пракаша» и «вимарша», чтобы продемонстрировать, что они ничем не отличаются от Ишвары и Шивы недвойственных агам. Что касается первого, то этот термин обычно переводят как «сознание», но необходимо иметь в виду, что здесь подразумевается не сознание, присущее субъекту, а тождественный сознанию субъект — субъект-сознание, — поскольку именно исходя из этого отождествления Утпаладева защищает существование Атмана против буддистов. Отличный же от сознания Атман он, напротив, вместе с буддистами, отвергает. Таким образом, карика посвящена именно самоосознаванию и самоузнаванию универсального субъекта, который интерпретируется одновременно в качестве синонима Я и Ишвары, а не доказательствам бытия Бога, что делает её принципиально далёкой от теологии. То, что под Богом обычно подразумевается создатель мира, а Ишвара обладает в том числе и этим атрибутом, не должно нас смущать: с точки зрения пратьяхиджня нечто, не являющееся сознанием, к созданию мира принципиально неспособно, будь это Бог, дух, атомы, материя или ещё что-то. Впрочем, всё отмеченное выше является лишь дополнительными аргументами в пользу важности принципа сватах праманья в доктрине пратьяхиджня, поскольку по факту он является в ней безальтернативным вследствие одного из тезисов Утпаладевы, который нам предстоит проанализировать.

²² Этот подход бьёт не только по Кумариле, но и, в частности, по буддистам, отрицавшим существование Атмана.

²³ Ratié I. On Reason and Scripture in the Pratyabhiññā. Scriptural Authority, Reason and Action: Proceedings of a Panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st-5th, 2009 / Ed. by V. Eltschinger, H. Krasser. Wien, 2013, pp. 387–383.

I. 2. Безальтернативность принципа сватах праманья как королларий тезиса Утпаладевы о радикальной необъективируемости познавательных актов

После завершения вводной главы карики Утпаладева инициирует воображаемую дискуссию между буддистами, стремящимися опровергнуть существование Атмана, и брахманистами, пытающимися от этой разгромной критики отбиться. Интересно, что Утпаладева во многом солидаризируется с первыми, поскольку считает аргументы атмавадинов неубедительными. Его стратегия заключается в использовании буддистских аргументов, чтобы отмежеваться от брахманистской атмавады, а затем на этой почве начать критику обеих партий. Начинать ему, однако, приходится по сути с чистого листа, потому что примкнуть ему не к кому, а прямо сослаться на недвойственные агамы он не может вследствие принятого им рационального подхода. В этой связи он формулирует свой первый по-настоящему философский аргумент в пользу существования универсального субъекта, т. е. Ишвары, который выглядит следующим образом: «Любой познавательный акт является самоосознающим и не может выступать в качестве объекта другого познавательного акта, подобно тому, как вкус не может быть познан познавательным актом, объектом которого является форма» [ІРК I 3.2]. Он кажется несколько догматическим, потому что не совсем понятно, из чего он исходит. При ближайшем рассмотрении, однако, становится очевидным, что отправной точкой здесь является общеиндийская доктрина сватах пракаша.

Последняя в общем виде предполагает, что познавательный акт способен осознавать сам себя в момент познания своего объекта. Её придерживалось большинство школ индийской философии, включая буддизм и все школы, исходящие из принципа сватах праманья, кроме бхатта-мимансы, поскольку основатель последней, Кумарила, считал, что эта доктрина ведёт к редукции объектов к ментальному содержанию. Однако что заставляло все эти школы признать истинность этого принципа? Поиск ответа на этот вопрос оказывается нетривиальной задачей, поскольку каждая школа приводила уникальные аргументы в его пользу. Из наиболее общих соображений в первую очередь напрашиваются следующие. Во-первых, между познавательным актом и его объектом должно сохраняться радикальное отличие, поскольку первый является сознательным (ајада), а второй — лишённым сознания (јада). Но чтобы его обеспечить, мы должны считать познавательный акт способным к самоосознаванию — в противном случае он будет низвергнут до статуса объекта, а сам объект при этом потеряет уникальный атрибут лишённости сознания. Во-вторых, сам познавательный акт в конечном итоге должен как-то познаваться, но если мы прибегнем к концепции, согласно которой это происходит только благодаря другому познавательному акту, то обнаружим, что этому процессу не будет конца. Поэтому у нас нет оснований её предпочесть при наличии более простого тезиса о способности познавательного акта к самоосознаванию.

Однако следует отметить, что в третьей главе первого раздела карики, где формулируется и обосновывается аргумент Утпаладевы, царит благостное единодушие по поводу истинности доктрины сватах пракаша, поскольку ни он, ни его буддистские оппоненты вообще не ставят его под сомнение и дискутируют лишь по вопросу его интерпретации. Сторонникам же доктрины паратах пракаша, кажется, вообще не дали слова. Соответственно, на первый взгляд, логика Утпаладевы выглядит следующим образом.

Существует всемогущий и всезнающий универсальный субъект, являющийся единственной реальностью. Поскольку он способен к самоосознаванию и самоузнаванию, а познавательные акты выступают в качестве форм, которые он принимает, последние тоже способны к самоосознаванию. Таким образом, истинность принципа сватах пракаша является простым следствием существования универсального субъекта, а на его доказательство Утпаладева и не претендует, поскольку считает его невозможным. Соответственно, сватах пракаша недоказуема, но вполне истинна — тем более что это вопрос непосредственной интроспекции. Эти рассуждения в целом правомерны, но не до конца удовлетворительны, поскольку не опровергают ни сторонников паратах пракаши, ни отрицающих существование Атмана как такового. Действительно, те же буддисты на это могут ответить, что их не интересуют аргументы в пользу сватах пракаши, исходящие из существования универсального субъекта, поскольку их доктрина позволяет без него обойтись. Так, сознание представляет собой дискретный поток самоосознающих познавательных актов, и поэтому опасности смешения между ним и лишёнными сознания объектами не существует. Что же касается того, что Утпаладева пытается как-то иначе интерпретировать Атман, чем делают его коллеги из брахманистского лагеря, и добавляет, что познавательный акт не может выступать в качестве объекта другого познавательного акта, то это не меняет сути дела, поскольку он просто неверно понимает природу познавательного акта, считая его проявлением перманентного субъекта. В действительности любой познавательный акт как таковой состоит из двух компонентов, интроспективного и объективного, как раз потому, что способен становиться объектом другого, — и это является дополнительным аргументом как в пользу сватах пракаши, так и против существования универсального субъекта.

Однако на деле всё не так просто. Как мы уже отметили, рассматриваемой главе карики предшествует воображаемая дискуссия между буддистами и брахманистами, понимание которой представляет определённые трудности, поскольку далеко не всегда ясно, где Утпаладева просто излагает чужие доктрины, а где соглашается с ними. На проверку оказывается, что в этой дискуссии присутствует ещё один общий аргумент в пользу сватах пракаши, который очень легко проглядеть в силу его абстрактности, лаконичности и формы, в которой он выражен. Речь идёт о седьмом куплете второй главы, в котором буддист задаёт следующий риторический вопрос: если бы познавательный акт был лишён сознания, как бы он обнаруживал объекты?²⁴ Абхинавагупта перевёл его в утвердительную форму: если бы познавательный акт был лишён сознания, то он не был бы способен обнаруживать объекты²⁵. Или, другими словами, осознание самого себя является для познавательного акта необходимым условием познания своего объекта. При ближайшем рассмотрении оказывается, что в этой форме тезис разделяют не только буддисты, но и прабхакара-миманса²⁶, адвайта-веданта²⁷ и шайва-сиддханта²⁸. Что касается Утпаладевы, он не только охотно признаёт его истинность, но в одном из сохранившихся фрагментов своего большого

²⁴ ĪPK I 2.7.

²⁵ ĪPV ad ĪPK I 2.7.

²⁶ В частности, Прабхакаре его приписывает сам Абхинавагупта. См.: Ratié I. *Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden and Boston, 2011, pp. 259, 326–327.

²⁷ Ram-Prasad C. *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology*. Aldershot, 2007. P. 74.

²⁸ Sivaraman K. *Śaivism in Philosophical Perspective*. Delhi, 1973. P. 293.

комментария к собственной карике даже приводит прямую цитату из буддистского философа VII в. Дхармакирти в его пользу²⁹ — а цитировал он крайне редко. Таким образом, можно говорить о консенсусе различных школ индийской философии по поводу ещё одного общего аргумента в пользу сватах пракаши.

Этот краткий аргумент по факту оказывается очень жёстким и интуитивно убедительным. Он сразу показывает, что на кону стоит не просто какая-то интроспекция, а сама возможность познания объектов. Кроме того, понятно, что это камень в огород Кумарилы и школы ньяя, которые в индийской философии были наиболее яркими сторонниками противоположной доктрины паратах пракаша. Так, Абхинавагупта подчёркивает, что если бы познавательный акт не был способен осознавать самого себя, то он был бы лишён сознания и, следовательно, превратился бы в объект, который по определению неспособен познавать другие объекты³⁰. Если же условно допустить, что это познание каким-то образом произошло, то атрибут познанный не мог бы считаться ни имманентным объекту, как это полагали найяки, ни привнесённым познавательным актом, как это пытался продемонстрировать Кумарила, поскольку в таком случае эта познанность была бы доступна для всех и ни для кого, а не для конкретного субъекта или субъектов, как того требует здравый смысл³¹. Таким образом, для Абхинавагупты сознание и самосознание — это одно и то же, а приписывать последнее объектам, пусть даже в форме познавательных актов, означало бы допустить противоречие в терминах.

Утпаладева, однако, не дал слова Кумариле и пошёл по достаточно неожиданному пути, сразу перейдя к критике доктрины школы санкхья, согласно которой только субъект является самоосознающим, а непосредственно познающий объекты интеллект должен считаться лишённым сознания, чтобы сохранить эпистемическую значимость того и другого. Утпаладева вместе с буддистами подчёркивает, что если бы самоосознающий субъект должен был отражаться в интеллекте, чтобы обеспечивать познание объектов, то последний не мог бы считаться лишённым сознания, и смысл этого различия потерялся бы³². В контексте защиты сватах пракаши этот куплет можно интерпретировать следующим образом. Некоторые школы индийской философии, прежде всего санкхья и адвайта-веданта, формально признавая истинность этой доктрины, пытались в силу особенностей своих онтологий отрицать способность познавательных актов к самоосознаванию и сделать её исключительной прерогативой субъекта. Другими словами, они пытались растолковать понятия «сватах пракаша» и «свасамведана» (*svasaṃvedana*), которые означают одно и то же, но второе употребляется только по отношению к познавательным актам, в то время как первое и к познавательным актам, и к познающему субъекту. Соответственно, критика Утпаладевы направлена на то, чтобы показать неправомерность подобного подхода, и фактически дисквалифицирует санкхью и адвайта-веданту из дискуссии по поводу сватах пракаши. Действительно, он стремится подчеркнуть имманентность сознания

²⁹ Ratié I. Some Hitherto Unknown Fragments of Utpaladeva's *Vivṛti* (III): On Memory and Error. Around Abhinavagupta: Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century / Ed. by E. Franco, I. Ratié. Berlin, 2016. P. 394.

³⁰ ĪPV ad ĪPK I 2.7.

³¹ ĪPV ad ĪPK I 2.8.

³² ĪPK I 2.8. Абхинавагупта, в свою очередь, добавляет, что нечто лишённое сознания в принципе неспособно отражать самоосознающего субъекта. См.: ĪPV ad ĪPK I 2.8.

познавательным актам и в этом отношении примыкает к буддистам, шайва-сиддханте и Прабхакаре.

Хорошо, допустим, что базовый тезис Утпаладевы на деле более обоснован, чем кажется на первый взгляд. Однако, нанеся удар по ньяе, бхатта-мимансе, санькхье, адвайта-веданте и некоторым другим менее значимым школам, используя аргументы буддистов, он всё же остался в достаточно серьёзной компании оппонентов и, главное, по-видимому, даже не приступил к разгрому самих буддистов. Более того, подчеркнув имманентность сознания познавательным актам, он лишь подлил воды на их мельницу, поскольку с этой имманентностью у них всё в полном порядке без всякого Атмана. Поэтому самое время вспомнить тот факт, что базовый аргумент Утпаладевы подчёркивает не только способность познавательных актов к самоосознаванию, но и невозможность для них становиться объектами других познавательных актов. Буддисты признают первую часть аргумента, но отвергают вторую. Казалось бы, это прямое следствие отрицания ими Атмана, но в действительности всё сложнее, поскольку все философы-атмавадины, кроме двух, в этом отношении фактически солидаризируются с буддистами. Одним из исключений является Утпаладева, а другим — живший примерно в V в. создатель доктрины лингвистической недвойственности грамматист Бхартрихари, у которого, возможно, первый и позаимствовал этот тезис. Одно из их расхождений, однако, состоит в том, что Утпаладева, наряду с буддистами, считает, что любой познавательный акт фактически осознаётся, а Бхартрихари допускает возможность, что некоторые из них остаются субъектом неосознанными³³.

Соответственно, буддисты исходят из того, что существует ряд познавательных феноменов — в первую очередь, память, — которые с необходимостью предполагают познание одним познавательным актом другого, например, познавательным актом памяти оставшегося в прошлом восприятия объекта. А поскольку иначе память необъяснима, то допущение Атмана в этой ситуации ничего не даст: он в лучшем случае мог бы лишь компоновать познавательные акты на основе ментальных впечатлений — санскар (*saṃskāra*), — что даёт основания признавать только их³⁴. Кроме того, нельзя забывать, что память предполагает особый способ осознания объекта. Другими словами, объект хотя и попадает в неё из прямого восприятия, но всё-таки перестаёт быть объектом прямого восприятия, поскольку последнего в момент чистого вспоминания не происходит. Это значит, что у памяти и прямого восприятия должны быть, строго говоря, разные объекты: в случае последнего им должен выступать объект в базовом смысле этого слова, а в случае первого — само прямое восприятие. А это, в свою очередь, подразумевает, что познавательные акты должны осознавать сами себя, поскольку если бы это было не так, то познавательный акт памяти не мог бы иметь своим объектом именно познавательный акт и прекратил бы быть собственно памятью. Такой уникальный аргумент в пользу сватах пракаши приводит один из основателей буддистской логики, живший на рубеже V–VI вв. философ Дигнага³⁵. Его, однако, навряд ли можно назвать основным, поскольку он является непрямым, а тезис о самоосознавании познавательных актов должен опираться, в первую очередь, на прямое восприятие. Таким образом, буддисты исходят из двух независимых

³³ См.: Ferrante M. Studies on Bhartr̥hari and the Pratyabhijñā: The Case of *svasamvedana*. Proceedings of the Conference of the Society for the Tantric Studies. Religions, 2017, no. 8, 145. URL: <https://doi.org/10.3390/rel8080145> (дата обращения: 08.08.2023).

³⁴ ĪPK I 2.4–5.

³⁵ Ratié Le Soi... pp. 118–124.

допущений, которые необходимо примирить: один познавательный акт должен быть способен становиться объектом другого для обеспечения возможности функционирования памяти, и любой познавательный акт должен быть при этом способен к самоосознаванию. Особых проблем в этом начинании, по-видимому, быть не должно, поскольку то, что самоосознающий познавательный акт иногда выступает в качестве объекта, не отменяет принципиального отличия между сознательным познавательным актом и лишённым сознания объектом.

В этих рассуждениях Дигнаги, однако, чувствуется определённая вымученность, поскольку они зациклены на необходимости признания способности познавательного акта выступать объектом другого. Поэтому усилия Утпаладевы направлены на опровержение первого допущения буддистов. Соответственно, с его точки зрения, память, как и любая другая способность субъекта, должна представлять собой такой же простой познавательный акт, как и прямое восприятие. Только так можно удовлетворить требование, согласно которому познание объекта предполагает осознание соответствующим познавательным актом самого себя, под которым подписываются сами буддисты. Если же исходить из противоположного допущения, определение объекта снова окажется недостаточно строгим, и иерархия между сознанием и лишённым сознания будет нарушена. Так, тезис о том, что один осознающий себя познавательный акт может становиться объектом другого, для Утпаладевы равносильно утверждению, что, например, чашка без дна может считаться полноценной чашкой, — потому что т. н. сознательный объект не может быть ни, строго говоря, сознательным, ни полноценным объектом³⁶. Поэтому он и подчёркивает, что любой познавательный акт не только является самоосознающим, но и не может выступать в качестве объекта другого. Чтобы обеспечить логическую связь между этими тезисами, он идёт на шаг, который до него совершал разве что Бхартрихари, а именно отождествляет самоосознающий характер познавательного акта с их самозамкнутостью³⁷. Другими словами, самозамкнутость познавательных актов является необходимым следствием сватах пракаши и причиной того, почему один познавательный акт не может становиться объектом другого. Это позволяет ему произвести *reductio ad absurdum* буддистской доктрины, которая, стоит ей допустить тезис о самозамкнутости в контексте собственной онтологии, немедленно приведёт к нарушению связности повседневной практической жизни, поскольку лучшее, на что она будет способна, это попытаться объяснить функционирование памяти и других форм определённого знания³⁸ в качестве некой ошибки³⁹.

Здесь, однако, возникает очевидное возражение. Даже если допустить, что аргументация Утпаладевы верна, память, как ни крути, должна оставаться особым способом осознания объекта и не должна быть способна к прямому его восприятию. Действительно, это достаточно таинственная способность, поскольку её объект должен, с одной стороны,

³⁶ Torella R. A Fragment of Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. East and West, December 1988, vol. 38, no. 1/4, pp. 160–166.

³⁷ ĪPK I 3.1; ĪPK I 3.6.

³⁸ Следует отметить, что память в индийской философии может считаться знанием только в качестве джняны, но не прамы, поскольку у неё отсутствует атрибут новизны. Буддисты, согласно Утпаладеве, могут попытаться выкрутиться за счёт этого различения, но тщетно, поскольку тезис о самозамкнутости относится к любым познавательным актам, а не только к памяти.

³⁹ ĪPK I 3.3–6.

иметь прямое отношение к объекту прямого восприятия — в противном случае мы не были бы способны узнавать ранее воспринятые объекты и вследствие этого осуществлять даже простейшие практические действия, — а с другой, не может его иметь, поскольку его восприятие осталось в прошлом. Настаивание же на том, что память представляет собой именно простой познавательный акт, по-видимому, лишь нарушает этот хрупкий баланс, ещё больше отрывая её от прямого восприятия. Чтобы ответить на это возражение, Утпаладева и Абхинавагупта формулируют доктрину объединения познавательных актов. В приложении к памяти она может быть выражена следующим суждением: «Раньше я воспринимал ту чашку, а теперь её вспоминаю», где вместо чашки может выступать любой воспринимаемый объект. В нём присутствуют четыре компонента: субъект («я»), объект («та чашка»), прошлое восприятие («я воспринимал») и текущее воспоминание («теперь я вспоминаю»). Самый ускользающий компонент здесь — объект, поскольку он, с одной стороны, должен быть тождествен объекту прямого восприятия, а с другой, уже исчез в качестве такового, т. е. «эта чашка» превратилась в «ту чашку». Это значит, что у нас нет другого выхода, кроме как признать, что объект памяти не может в ней фигурировать без осознания прошлого восприятия этого объекта. Однако любой познавательный акт самозамкнут, и поэтому восприятие не может становиться объектом памяти, если под ней понимать простой познавательный акт. Тем не менее, нам говорят, что её нужно понимать именно так, так что мы, по-видимому, топчемся на месте.

Чтобы выйти из этого затруднения, Утпаладева и Абхинавагупта подчёркивают: это не прошлое восприятие становится объектом памяти, а сам субъект памяти выступает в качестве этого прошлого восприятия в памяти, поскольку является субъектом их обоих⁴⁰. А поскольку всё это предполагает, что субъект должен и в прямом восприятии выступать в качестве такового⁴¹, это значит, что он осуществляет объединение познавательных актов, которыми сам же и становится, оставаясь при этом трансцендентным им. Если хотя бы одно из этих условий не было бы удовлетворено, объединение познавательных актов стало бы невозможным, и повседневная практическая жизнь распалась бы⁴². Соответственно, рассматриваемое нами суждение следует интерпретировать следующим образом: «Раньше я воспринимал ту чашку, а теперь её вспоминаю в качестве самого себя, ранее воспринимавшего чашку». Это, в свою очередь, означает, что «я» здесь не может быть ограниченным субъектом, а только Я с большой буквы, т. е. субъектом универсальным, поскольку лишь последний способен становиться познавательными актами, чтобы объединять их в качестве самого себя. Поэтому Утпаладева и делает следующее, на первый взгляд, парадоксальное утверждение: субъектом памяти может выступать только абсолютно свободный субъект, становящийся познавательным актом для самого себя⁴³. Обычная память для него таким образом становится одним из способов его самоузнавания⁴⁴.

Но если универсальный субъект должен становиться познавательным актом, это значит, что в конечном итоге последний всё-таки можно назвать объектом, что идёт в противоречие с тезисом о его радикальной необъективности. Здесь следует признать, что тезис Утпаладевы действительно не настолько радикален, чтобы идти против здравого

⁴⁰ ĪPV ad ĪPK I 4.3–4.

⁴¹ ĪPK I 4.6.

⁴² ĪPK I 3.7.

⁴³ ĪPK I 4.1

⁴⁴ ĪPV ad ĪPK I 4.3.

смысла. Он, конечно, радикален в том отношении, что категорически отрицает возможность для одного познавательного акта становиться объектом другого, но в самом деле признаёт тот факт, что ставший познавательным актом субъект должен становиться объектом для самого себя⁴⁵. В противном случае память непосредственно познавала бы объект прямого восприятия, тем самым прекращая быть таковой⁴⁶. Более того, Утпаладева утверждает, что универсальный субъект не просто узнаёт себя в памяти, но что он делает это в качестве объекта памяти, а не лишь в качестве нечто трансцендентного⁴⁷. Таким образом, доктрина объединения познавательных актов позволяет обеспечить тот самый хрупкий баланс, при котором объект памяти, с одной стороны, должен осознаваться через старое его восприятие, а с другой — иметь прямое отношение к объекту прямого восприятия, тем самым давая нам возможность в благоприятных условиях вернуться к соответствующему объекту на основе чистой памяти, чтобы узнать его. Однако она играет гораздо большую роль в доктрине пратьябхиджня, чем просто способ объяснения памяти. Фактически она связывает между собой все элементы системы и, ни много ни мало, обеспечивает все возможные взаимосвязи между познавательными актами и (или) их объектами, такие как причинно-следственное отношение, отношение между субъектом и объектом знания и действия, в т. ч. несуществующим, и отношение между единством и множественностью. С эпистемологической точки зрения здесь особенно важно упомянуть следующие типы отношений: между опровергающим и опровергаемым познавательными актами, между универсалией и объектом, между прямым восприятием и перцептивным суждением и между прямым и непрямым знанием. Тем самым она обеспечивает органическое единство эпистемологии.

Таким образом, тезис о самозамкнутости познавательных актов позволяет Утпаладеве убить одним выстрелом сразу нескольких зайцев. Во-первых, лучше обосновать доктрину сватах пракаша. Во-вторых, рационально продемонстрировать необходимость существования Атмана. В-третьих, показать, что этот Атман должен иметь во многом отличные атрибуты от Атмана других школ, в частности, необходимость для него быть и имманентным, и трансцендентным познавательным актам. В-четвёртых, разгромить буддизм. Этот список можно продолжать, но для нас особую важность здесь имеет то, что он ещё имплицитно обосновывает доктрину сватах праманья, поскольку она становится его простым королларием. Действительно, если исходить из того, что любой познавательный акт является самозамкнутым, то ему ничего не остаётся, кроме как быть самообоснованным, т. е. не иметь подтверждающего онтологического коррелята. Это так, потому что, как мы уже неоднократно отмечали в других исследованиях, вопрос о существовании этого коррелята сводится к возможности одних познавательных актов служить таковым для других. А поскольку, согласно Утпаладеве, ни один познавательный акт не может становиться объектом другого в силу своей самозамкнутости, эта возможность исключается автоматически. Недаром в карике присутствует обширный фрагмент, посвящённый опровержению познавательных актов, — которое оказывается невозможным без их

⁴⁵ ĪPK I 4.7–8.

⁴⁶ ĪPV ad ĪPK I 4.4.

⁴⁷ ĪPKVr ad ĪPK I 4.1.

объединения универсальным субъектом⁴⁸, — и ничего не говорится об их подтверждении с помощью других познавательных актов. Кроме того, Утпаладева фактически отождествил понятия самозамкнутости, определённости (*niścaya*) и обоснованности, тем самым дополнив Кумарилу, рассматривавшего обоснованность познавательного акта в качестве простого выражения его определённости. Таким образом, пратьяхиджня несомненно примыкает к доктринам, относящимся к категории сватах праманья при паратах апраманье, в которую входят миманса, веданта и тантризм, а также, при определённой интерпретации, санкхья и йога Патанджали, и, более того, намекает на то, что паратах апраманья — читай, полноценная сватах праманья⁴⁹ — онтологически невозможна без признания её истинности, тем самым продолжив дело Сомананды.

Наконец, тезис о самозамкнутости познавательных актов позволяет прояснить отношение между доктринами сватах пракаша и сватах праманья, которое в контексте менее строгих подходов к интерпретации первой оставалось во многом дискуссионным. Так, Кумарила систематически отрицал эту доктрину, считая, что она ведёт к идеализму, но не придал должного внимания тому факту, что сами буддисты в любом случае отвергали принцип сватах праманья, и что их идеализм проистекал не столько из их приверженности сватах пракаше, сколько из отрицания Атмана. Другие философы пытались показать, что две доктрины вполне совместимы, но те всё же оставались у них во многом изолированными друг от друга — первая на онтологическом уровне, а вторая на эпистемологическом. В своё время индийский исследователь Ш. К. Сакшена признался, что не может найти в сватах праманье ничего, что не подразумевалось бы в сватах пракаше⁵⁰. В свою очередь, Утпаладева может согласиться с этим тезисом исходя из строгих онтологических принципов. Действительно, для него сватах пракаша является необходимым онтологическим условием сватах праманья, поскольку предполагает самозамкнутый характер любого познавательного акта, необходимо ведущий к ней. Таким образом, если мы признаём аргументы пратьяхиджни в пользу сватах пракаши, то обязаны имплицитно признать и истинность доктрины сватах праманья, что фактически делает сам Утпаладева, у которого первая практически всегда выступает заменителем второй. Это отчётливо проявляется в собственно эпистемологической главе карики, которой мы должны коснуться в качестве пролегоменов к онтологической части настоящего исследования.

I. 3. Эпистемология пратьяхиджни как парадигмальный случай сильного дизъюнктивизма

До сих пор мы в основном анализировали то, что современные философы назвали бы метафизикой восприятия пратьяхиджни. Если же говорить о чистой эпистемологии этой доктрины, ей отведено достаточно скромное место в карике: не считая отдельных разрозненных фрагментов, в основном сконцентрированных в комментариях, ей посвящены половина седьмой главы первого и третья глава второго раздела. Собственно эпистемологическая глава начинается достаточно типичной формулировкой доктрины сватах праманья: «Инструментом истинного познания является то, благодаря чему определённый

⁴⁸ ĪPK I 7.6–13.

⁴⁹ Поскольку сочетание сватах праманья со сватах апраманьяй традиционно считается несостоятельным.

⁵⁰ Saksena S. K. *Nature of Consciousness in Hindu Philosophy*. Benares, 1944. P. 86.

объект постигается в соответствии со своими конкретными характеристиками. Он представляет собой постоянно возникающий познавательный эпизод, характерный для определённого ограниченного субъекта. Его сущностью является интроспективное рефлексивное осознание таким образом данной кажимости. При условии своей неопровергнутости, он же становится знанием своего объекта, выраженного одним словом и не имеющего пространственно-временных атрибутов и т. д.» [ĪPK II 3.1–2]. Основных новшеств здесь три, но все они второстепенны по отношению к базовой доктрине. Во-первых, сватах праманья здесь редуцируется к сватах пракаше в духе вышеописанного подхода Утпаладевы. Во-вторых, инструмент познания здесь отождествляется с его результатом в качестве следствия тезиса о самозамкнутости познавательных актов. Другими словами, один познавательный акт сводится к осознанию одного объекта и, поскольку сам является инструментом его познания, тождествен знанию о нём в своём интроспективном аспекте, которым в данном случае выступает универсальный субъект. Буддисты претендуют на схожую доктрину, но Утпаладева их, как всегда, поправляет. Наконец, в-третьих, в это определение уже инкорпорирован тезис о воспринимаемости универсалий. Так, в отдельно взятый момент чисто эпистемологически всегда познаётся конкретный объект без пространственно-временных атрибутов и выраженный одним словом, т. е. универсалия. Оставшаяся часть главы в основном сводится к примирению этого тезиса с возможностью познания объектов в пространстве и времени.

Кроме того, Абхинавагупта здесь особо подчёркивает связь конкретного познавательного акта с конкретным субъектом, систематически оппонируя Кумариле, чья доктрина паратах пракаша, с его точки зрения, ведёт к абсурдной ситуации, в которой тот или иной познавательный акт должен возникать для всех и ни для кого⁵¹. Со своей стороны, обозначим важность этой аргументации для понимания тонкого различия между просто опровергнутым познавательным актом и возникшим опровергнутым. Так, согласно сватах праманье, для того, чтобы быть обоснованным, познавательному акту достаточно возникнуть, т. е. сформировать интроспективную определённость⁵². В этих условиях, если мы не хотим отказываться от самого понятия истины, мы должны признать, что он принципиально может быть ложным. Однако поскольку под этой ложностью может пониматься только опровергнутость, из всего этого следует, что опровергнутый познавательный акт в принципе может возникнуть неоднократно. С другой стороны, нельзя допустить, что это может произойти у одного и того же субъекта, поскольку это, в частности, противоречило бы закону исключённого третьего. Соответственно, единственное, что здесь остаётся, это признать, что он может возникнуть лишь у тех субъектов, которые ещё лично не осознали эту опровергнутость⁵³. Так, например, у того, кто стал жертвой мошенничества и осознал свою ошибку, соответствующие познавательные акты оказались опровергнутыми и уже не могут возникнуть вновь, даже если его будут убеждать в обратном, — в лучшем случае, они могут возникнуть по памяти в качестве некой аномалии и поэтому не будут обладать атрибутом новизны. Однако остаётся неограниченная категория субъектов, которые

⁵¹ ĪPV ad ĪPK II 3.1–2.

⁵² Бандурин М. А. Сватах праманья... С. 189.

⁵³ Бандурин М. А. Ноуменальное болото: послекантовский репрезентационизм и его реляционалистская критика в свете сильного дизъюнктивизма // Vox. Философский журнал. — 2021. № 34. — С. 40–41.

также стали или могут стать жертвой того же мошенничества и у которых это осознание ещё не произошло или не произойдёт никогда. Таким образом, отличие между просто опровергнутым познавательным актом и возникшим опровергнутым может быть обеспечено только дифференциацией между конкретными субъектами на основе сугубо личного и онтологического акта опровержения и потому предполагает своего рода эпистемологический перспективизм, который, в свою очередь, трудно обосновать без обращения к доктрине сватах пракаша.

Нас, однако, в первую очередь интересует сформулированная в той же главе теория познавательной ошибки. В нашем предыдущем исследовании мы пришли к выводу, что внутри доктрины сватах праманья сильный дизъюнктивизм отличается от слабого лишь тем, что подчёркивает различие между реальностью знания и его истинностью⁵⁴. Соответственно, если это различие характерно для эпистемологии пратьябхиджня, то её можно будет отнести к категории сильного дизъюнктивизма. Сразу оговоримся, что, как и в случае с анализом философии Кумарилы, здесь трудно найти прямые терминологические свидетельства этого различия. Тем не менее, по факту оно приобретает в доктрине пратьябхиджня ещё большую актуальность. Дело в том, что в связи с особенностями сформулированной им онтологии Утпаладева полностью лишён возможности характеризовать ошибочные объекты как нереальные. Отсюда его знаменитый тезис: истинная и ложная кажимость одного и того же объекта в равной степени реальны⁵⁵. На наш взгляд, из него с необходимостью следует, что реальность знания и его истинность — не одно и то же, но особенности повседневного и философского языка, опирающегося на многовековое отождествление понятий истинности и реальности, упрямо сопротивляются внесению ясности в этот пункт доктрины пратьябхиджня. Так, современные исследователи и переводчики явно не могут ни прийти к общему знаменателю по этому вопросу, ни предложить строгую терминологию, способную обеспечить внутренне непротиворечивую интерпретацию рассматриваемой доктрины.

Это в первую очередь проявляется в анализе присущей ей теории познавательной ошибки. Считается, что Утпаладева и Абхинавагупта пытались в этом отношении сформулировать всеобъемлющую теорию, которая вобрала бы все достоинства других теорий и была бы лишена их недостатков. Она распространяется как на онтологический, так и на эпистемологический уровни, но пока нас интересует чисто эпистемологическая ошибка. Здесь возникает вопрос, к какой школе в этом отношении пратьябхиджня ближе всего, и серьёзных вариантов лишь два: бхатта-миманса и прабхакара-миманса⁵⁶. Мы считаем, что она ближе всего именно к теории Кумарилы⁵⁷, но чтобы избежать терминологических двусмысленностей, пойдём методом от противного и условно допустим, что она является некой разновидностью доктрины Прабхакары. Сразу оговоримся, что сватах пракаша здесь ни при чём: так, например, шайва-сиддханта основана на сватах пракаше, но всё же эпистемологически гораздо ближе к бхатта-мимансе, так что это не основание считать, что

⁵⁴ Бандурин М. А. Сватах праманья... С. 200–201.

⁵⁵ ІРК II 3.13.

⁵⁶ Ratié I. Some Hitherto Unknown Fragments... p. 383.

⁵⁷ См.: Rastogi N. Theory of Error According to Abhinavagupta. Journal of Indian Philosophy, 1986, vol. 14, no. 1, p. 25.

с рассматриваемой доктриной дело должно обстоять как-то иначе⁵⁸. Итак, теория познавательной ошибки пратьяхиджни называется апурнакхьяти (apūṇakhyāti), или ошибки в форме частичного знания. Как известно, не всё то золото, что блестит, и, согласно Утпаладеве, мы можем принять лежащую на земле ракушку за кусок серебра. Сама по себе такая постановка вопроса говорит о том, что один объект здесь воспринимается в форме другого, и поэтому она ближе к бхатта-мимансе и ньяе, ставящим вопрос именно так, а не к прабхакара-мимансе или веданте. Но пока условно закроем на это глаза. Соответственно, когда мы совершаем подобную ошибку, то, согласно пратьяхиджне, воспринимаем «серебро-в-ракушке» вместо конкретной ракушки, и это ошибочное знание следует трактовать как неполное. Здесь немаловажно то, что даже в этом случае мы фактически воспринимаем ракушку и имеем хоть и неполное, но вполне реальное знание относительно неё — а признание этого факта является одной из характерных черт последовательного реляционализма⁵⁹. С учётом всего этого истинную ракушку в данном случае часто называют локусом ошибки. Таким образом, возможное опровержение этого ложного знания затрагивает только «серебро», и мы в тот момент осознаём, что до сих пор воспринимали лишь ракушку, в которой оно ошибочно казалось. Сама же ошибка, опять же, сводится к уже разобранному нами процессу объединения познавательных актов, на этот раз ложному.

Теперь необходимо выявить следствия предположительного сходства этой теории с доктриной Прабхакары для онтологического статуса ложного знания. Действительно, тезис о том, что истинная и ложная кажимость одного и того же объекта в равной степени реальны, на деле отнюдь не является инновацией Утпаладевы, а разделяется большей частью школ индийской философии и многими её представителями, включая того же Прабхакару или основателя вишишта-адвайта-веданты Рамануджу. В нашем предыдущем исследовании мы выявили, что различие прабхакара-мимансы и бхатта-мимансы внутри сватах праманьи состоит в том, что первая отрицает отличие реальности знания и его истинности и поэтому является особой разновидностью слабого дизъюнктивизма⁶⁰. Если исходить из всего этого, получается, что Утпаладева вынужден характеризовать все ошибочные объекты как истинные. Абсурдна ли подобная теория? На наш взгляд, да, но она действительно присуща философии Прабхакары, и поэтому её нельзя отметить как возможную интерпретацию эпистемологии пратьяхиджни лишь на этом основании. Более того, кто-то может здесь также указать на возможность того, что рассматриваемая доктрина исследует истину на двух уровнях, онтологическом и эпистемологическом, и поэтому любой объект может считаться в ней истинным с абсолютной точки зрения, но на уровне повседневного познания может быть назван таковым лишь условно, что приближает её к учению о двух уровнях истины, характерному для буддизма или адвайта-веданты.

Однако в действительности подобный подход прямо опровергается Абхинавагуптой. Так, в комментарии к рассматриваемому куплету карики он подчёркивает: все

⁵⁸ Теория ошибки шайва-сиддханты на деле также очень близка к бхатта-мимансе, несмотря на то, что её формально относят к одной категории с теорией ньяи. Теории ошибки Кумарилы и ньяи и без того очень близки друг другу, а в контексте сватах праманьи шайва-сиддханты становятся почти неразличимыми. Соответственно, есть основания для включения этих двух теорий, наряду с теорией пратьяхиджни, в одну категорию, хотя, конечно, третья теория наиболее специфична.

⁵⁹ Бандурин М. А. Ноуменальное болото... С. 40–41.

⁶⁰ Бандурин М. А. Сватах праманья... С. 197–200.

познавательные акты являются онтологически ошибочными, поскольку представляют собой неполное знание⁶¹. Это следует понимать в самом радикальном смысле, а именно, что любой эпистемологически истинный объект может познаваться лишь в качестве онтологически ошибочного, а эпистемологически ошибочный объект — в качестве вдвойне онтологически ошибочного, или, используя выражение Абхинавагупты, ошибки в ошибке⁶². Но к чему это неожиданное смещение акцентов? По большому счёту, оно появляется в тексте просто как указание на то, что онтологическая ошибка в доктрине пратьябхиджня формулируется Утпаладевой по образцу эпистемологической, т. е. представляет собой ту же апурнакхьяти, только приложенную к объяснению духовного неведения. Нас здесь не должен смущать сугубо онтологический характер этого аргумента, поскольку наша задача состоит в том, чтобы выявить в рассматриваемой доктрине различие реальности знания и его истинности, а этот аргумент трудно интерпретировать как-то иначе, чем признание этого различия сразу на онтологическом и эпистемологическом уровнях. Действительно, если одновременно подчёркивается, что эпистемологически истинная и ложная кажимость одного и того же объекта в равной степени реальны, и что при этом первая всё равно является онтологически ложной, отсюда с необходимостью следует, что и онтологически ложная кажимость объекта, и вдвойне онтологически ложная его кажимость в равной степени реальны, и, следовательно, реальность знания не сводится к его истинности. Здесь, правда, может показаться, что в реальности остаётся слишком мало места для последней, но в любом случае не вызывает сомнений то, что по крайней мере познающий субъект в этой доктрине является истинным.

Ближе всего к такой интерпретации теории ошибки пратьябхиджни подошёл индийский исследователь Н. Растоги, отметивший, что Абхинавагупта фактически проводит различие между реальным и эмпирическим, или актуальным, с одной стороны, и между объектом и познаваемым содержанием — с другой⁶³. Если абстрагироваться от двусмысленных терминов «актуальное» и «познаваемое содержание», а «эмпирическое» заменить на «эпистемологическое», можно сказать, что эта интерпретация фактически признаёт то, что эпистемология пратьябхиджни является, во-первых, общим дизъюнктивизмом и реляционализмом, поскольку различает онтологический статус интроспективной кажимости истинного объекта и ложного познаваемого содержания, и, во-вторых, сильным дизъюнктивизмом, поскольку утверждает, что даже ложное эпистемологическое знание является полностью реальным. Кроме того, нет никаких сомнений в том, что Абхинавагупта здесь просто следует Утпаладеве. Так, в частности, автор карики предваряет дискуссию об онтологическом статусе ложного объекта тезисом о том, что реальность объектов не может сводиться к их каузальной функции⁶⁴. Помимо того, что он является дополнительным онтологическим аргументом в пользу сватах праманьи, поскольку радикально исключает для объектов возможность служить подтверждающими онтологическими коррелятами познавательных актов, он подразумевает, что эффективность и неэффективность являются атрибутами заведомо истинного или ложного самообоснованного знания, а не самих объектов.

⁶¹ IPV ad IPK II 3.13.

⁶² Или ошибки на ошибке.

⁶³ Rastogi N. Theory of Error... p. 21.

⁶⁴ IPK II 3.12.

Интерпретацию Н. Растоги подхватывает Дж. Немец, но, по-видимому, делает полшага назад. Так, он признаёт, что различие между реальным и эмпирическим характером познавательных актов присутствует уже у Сомананды⁶⁵, однако употребляет термины «нереальный» и «ошибочный» как взаимозаменяемые, причём последний иногда берёт в кавычки, а иногда нет. Последнее обстоятельство связано с тем, что Сомананда предположительно пытается подчеркнуть, что эпистемологически ошибочные познавательные акты называются ошибочными лишь конвенционально⁶⁶. Это утверждение выглядит довольно странно, поскольку Утпаладева и Абхинавагупта, скорее, пытаются донести до нас нечто противоположное, а именно, что часть онтологически ошибочных познавательных актов можно назвать эпистемологически истинными просто потому, что они не являются вдвойне онтологически ложными, т. е. вследствие их непровергнутости, адекватности своему объекту и способности служить достижению практических целей. Подобное использование терминов, таким образом, создаёт впечатление, что Сомананда не отличал реальность знания от его истинности, что снова даёт повод сблизить эпистемологию пратьябхиджни с доктриной Прабхакары. Всё бы ничего, но тот же Сомананда прямо характеризует повседневный мир как ошибочный, ничем в этом отношении не отличаясь от своих учеников⁶⁷. Этой двусмысленности можно дать несколько объяснений. Возможно, автор «Шива-дришти» просто несколько увлёкся полемикой в ущерб систематичности, и более развитую теорию ошибки пратьябхиджни следует рассматривать как более удачную формулировку того, что подразумевал он сам. Так, уже в своём комментарии к соответствующему фрагменту этого трактата Утпаладева даёт более обтекаемую интерпретацию: дело не столько в том, что эпистемологически ошибочные познавательные акты называются ошибочными лишь конвенционально, а в том, что само деление на эпистемологическую истинность и ошибочность является лишь повседневным, т. е. онтологически ложным⁶⁸. Далее, Сомананда мог иметь в виду, что мир повседневной практической жизни был бы нереальным, если бы не был проявлением универсального субъекта, а поскольку дело обстоит противоположным образом, даже эпистемологическая ошибка не может быть названа нереальной. Наконец, он мог просто пытаться указать на то, что не следует заикливаться на чисто эпистемологической сфере, а следует стремиться к «сотериологическому» познанию, поскольку на уровне чистого субъекта даже деревянное железо предстаёт в истинном свете и тем самым в известном смысле является истинным. Как бы то ни было, здесь многое упирается в чистую онтологию, и поэтому мы вскоре будем вынуждены вернуться к этому вопросу. В любом случае ясно, что доктрина Утпаладевы и Абхинавагупты в этом отношении как минимум не противоречит подходу Сомананды, и поэтому можно говорить о том, что теория ошибки пратьябхиджни исходит из различения реальности знания и его истинности, что делает её эпистемологию парадигмальным случаем

⁶⁵ Nemeц J. The Two Pratyabhijñā Theories of Error. *Journal of Indian Philosophy*, 2012, vol. 40, no. 2, p. 235.

⁶⁶ Nemeц J. The Ubiquitous Śiva Volume II: Somananda's *Śivadṛṣṭi* and His Philosophical Interlocutors. New York, 2021, pp. 69–71.

⁶⁷ Дж. Немец здесь снова употребляет термин «нереальный». См.: Nemeц J. The Ubiquitous Śiva: Somananda's *Śivadṛṣṭi* and His Tantric Interlocutors. New York. 2011, pp. 257–258.

⁶⁸ Nemeц J. The Ubiquitous Śiva Volume II... p. 71.

сильного дизъюнктивизма. Пока же необходимо сказать несколько слов в защиту эпистемологического реализма рассматриваемой доктрины.

I. 4. Так называемый идеализм пратьябхиджня не отменяет её эпистемологического реализма

Современные исследователи и переводчики любят называть доктрину пратьябхиджня идеализмом, поскольку в пятой главе первого раздела карики Утпаладева систематически отстаивает тезис о том, что объекты не существуют вне универсального субъекта. Мы не согласны с подобной характеристикой, но не можем здесь себе позволить разбирать этот вопрос подробно, поскольку, несмотря на то, что в этой главе, на первый взгляд, лишь анализируется прямое восприятие, она на деле посвящена чистой онтологии⁶⁹. Поэтому для целей настоящего исследования ограничимся защитой утверждения, что пратьябхиджня представляет собой эпистемологический реализм, несмотря на содержание этой главы и других фрагментов карики, подчёркивающих единство субъекта и объекта. Впрочем, одно свидетельство против т. н. идеализма этой доктрины становится ясным из самой её структуры. Так, пятая глава является прямым продолжением изложения доктрины объединения познавательных актов и призвана объяснить не только прямое восприятие объектов, но и то, как те попадают в память. Соответственно, если последняя невозможна без объединения познавательных актов, а этот процесс производится не умом, а универсальным субъектом, то становится непонятно, почему в более грубом факте восприятия ментальные процессы должны играть большую онтологическую роль, чем в памяти.

Как бы то ни было, первая часть пятой главы представляет собой очень сложную воображаемую дискуссию между Утпаладевой и рядом представителей других школ. Она ведётся по двум базовым направлениям: с одной стороны, автор карики пытается продемонстрировать, что объекты не существуют вне сознания, а с другой — что они могут существовать внутри него, только если оно понимается как всемогущий, всезнающий и полностью независимый универсальный субъект, являющийся единственной реальностью. Соответственно, оппоненты Утпаладевы, с его точки зрения, делятся на две категории: которые верно подчёркивают, что объекты не существуют вне сознания, но неверно понимают его природу, и которые неверно понимают природу сознания и вследствие этого полагают объекты существующими вне его. К первой относится только виджнянавада, в то время как вторая гораздо более многочисленна и включает в себя бхатта-мимансу, вайбхашику⁷⁰, прабхакара-мимансу⁷¹, саутрантику, а также имплицитно все школы, придерживающиеся доктрины ниракаравада (*nirākāravāda*), т. е. отрицающие, что сознание познаёт объекты путём приобретения их формы. Утпаладева умело использует аргументы

⁶⁹ В том числе потому, что оно в ней рассматривается в качестве непосредственного, в то время как чистая эпистемология имеет дело исключительно с опосредованным знанием, которое может быть как прямым, так и непрямым, и которое ещё называют определённым (*savikalpaka*).

⁷⁰ Возможно, что позиция, напоминающая вайбхашику, на самом деле присуща саутрантике. Кроме того, возможно, что в дискуссии дополнительно участвует некая третья доктрина реалистического буддизма, отличная от этих двух, которую также можно принять за вайбхашику. См.: Ratié I. *Le Soi...* p. 318.

⁷¹ В контексте полемики Абхинавагупты с прабхакара-мимансой в комментарии к этой дискуссии выявляется ещё один аргумент в пользу сватах-пракаши, общий для двух школ: познание объекта должна фиксироваться познавательным актом вместе с осознанием самого себя так, чтобы единство познавательного акта и объекта становилось дифференцирующим фактором познающего субъекта. См. Ratié I. *Le Soi...* pp. 326–336.

идеалистического буддизма виджнянавады, чтобы разгромить учения, утверждающие возможность прямого восприятия внеположного сознанию объекта, затем ослабляет позицию самого идеалистического буддизма критикой со стороны буддистского репрезентационизма саутрантики, но только для того, чтобы модифицировать тезис идеалистов и добить реализм объекта вне сознания. В результате дискуссия венчается тезисом о том, что универсальный субъект не просто объединяет познавательные акты, а сам должен становиться своими объектами путём самодифференциации в силу присущего ему всемогущества и абсолютной свободы, которая пропала бы, если бы объекты существовали вне его, и повседневная практическая жизнь вследствие этого распалась бы⁷². Большинство исследователей и переводчиков считают, что несмотря на серьёзную модификацию тезиса виджнянавады, пратьяхиджня остаётся вместе с ней в категории идеализма — разумеется, «докантовского».

Но начнём с самых простых вещей. Во-первых, Утпаладева нигде не утверждает, что эпистемологически понятый объект⁷³ состоит из ментальной субстанции. Но самое главное даже не в этом. Дело в том, что, как мы уже отметили, с точки зрения пратьяхиджни, эпистемология возможна лишь в качестве онтологической ошибки, а это значит, что ей с необходимостью присущи определённые ограничения. Так, даже если источником познавательных актов является универсальный субъект, тождественный ему ограниченный субъект не может ничего об этом знать постольку, поскольку познаёт чисто эпистемологически. Другими словами, чистая эпистемология является инструментом самоотчуждения универсального субъекта. Соответственно, даже если допустить, что пратьяхиджня действительно является идеализмом, её собственная эпистемология будет по определению неспособна это познать, и поэтому этот т. н. идеализм будет для последней фактически несуществующим. К слову, это справедливо не только для рассматриваемой доктрины, но даже, например, для адвайта-веданты, которую тоже любят называть идеализмом, при том что многие последователи которой, даже соглашаясь с подобной характеристикой, стремятся подчеркнуть, что она в любом случае остаётся эпистемологическим реализмом. Всё потому, что даже если мир онтологически является не поддающимся описанию в терминах реальности и нереальности, к чистой эпистемологии это имеет лишь косвенное отношение, поскольку, с их точки зрения, она имманентна миру и в силу этого адекватна своим объектам и способна вести к успешной практической деятельности внутри него⁷⁴. Таким образом, эпистемология для пратьяхиджни представляет собой одно из проявлений дуализма в недвойственном сознании, который, как постоянно подчёркивал Абхинавагупта, не может быть из неё исключён в силу своей безоговорочной реальности⁷⁵. Утпаладева изложил эту доктрину единства во множественности — бхедабхедавады (bhedaḥbhedavāda) — во второй главе второго раздела своей карики.

⁷² ИРК I 5.13.

⁷³ Про онтологически понятый объект он тоже этого не утверждает, но это лежит вне рамок настоящего исследования.

⁷⁴ Другое дело, что адвайта-веданта отождествляет реальность знания с его истинностью и поэтому вынуждена придерживаться учения о двух уровнях истины, будучи неспособной выпутаться из сложившихся противоречий.

⁷⁵ См., напр.: Hanneder J. *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of Mālinīśloka-vārttika I*, 1–399. Groningen, 1998. P. 79.

Здесь нам могут возразить, что подобный эпистемологический дуализм не обязан быть реалистическим, поскольку идеализм в привычном смысле этого слова тоже предполагает дуализм субъекта и объекта. Если абстрагироваться от онтологических вопросов, ответом на это возражение будет простое указание на тот факт, что эпистемология пратьябхиджня основана на принципе сватах праманья и, следовательно, обязана быть дизъюнктивизмом — в данном случае, как мы показали, сильным — и реляционализмом, т. е. разновидностью прямого реализма. Здесь примечателен тот факт, что для неё, как и для других индийских доктрин, относящихся к этой категории, восприятие, даже когда оно определённое, остаётся, во-первых, полностью реальным, а во-вторых, прямым знанием⁷⁶. Единственная оговорка, которую нужно сделать: ей должен быть присущ частичный агностицизм⁷⁷. Так, она не в состоянии ни познать источник познавательных актов, т. е. универсальный субъект, ни судить об общей природе реальности своих объектов, но может с полным основанием утверждать, что каждый её конкретный объект является составной частью соответствующего познавательного акта и является внеположным уму, т. е., по крайней мере, не состоит из ментальной субстанции. Таким образом, чистая эпистемология пратьябхиджня в своей основе почти ничем не отличается от реализма бхатта-мимансы. В пользу этой интерпретации также говорит тот факт, что Утпаладева, наряду с Кумарилой, является сторонником тезиса о воспринимаемости универсалий, который, с нашей точки зрения, является не только проявлением умеренного реализма по отношению к ним, но и предполагает реляционализм, т. е. что они выступают в качестве составных частей познавательных актов. Более того, его доктрина воспринимаемых универсалий, возможно, даже превосходит таковую бхатта-мимансы, поскольку является более систематической и выступает в качестве необходимого следствия фундаментальных онтологических принципов, будучи проявлением той же бхедабхедавады⁷⁸.

Наконец, необходимо вспомнить о том, что сильный дизъюнктивизм придерживается определённой разновидности корреспондентской теории истины, и пратьябхиджня здесь не является исключением. Так, Утпаладева и Абхинавагупта фактически признают адекватность объекту в качестве необходимого атрибута эпистемологической истины⁷⁹. Это подразумевает, что практическое действие, основанное на осознании ложного объекта, само с необходимостью будет ложным, даже если оно приносит бесполезные побочные результаты. Абхинавагупта уделил этому вопросу особое внимание и подчеркнул, что практическая активность проистекает не столько из истинного знания, сколько из основанного на простой кажимости желания⁸⁰. Более того, даже возникновение абстрактной мысли в этой перспективе можно назвать практической активностью, поскольку та с необходимостью соотнесена с объектом и тем самым ведёт по крайней мере к известному ментальному возбуждению, нередко имеющему и физические проявления⁸¹. Всё это прекрасно вписывается в тезис Утпаладевы о реальности любых кажимостей, сватах праманью и сильный дизъюнктивизм. Так что если мы, например, перекопаем весь свой

⁷⁶ ĪPV ad ĪPK II 2.3.

⁷⁷ См.: Mishra K. Kashmir Śaivism: The Central Philosophy of Tantrism. Delhi, 1999, pp. 77–78. Правда, эпистемологический агностицизм автора этой монографии заходит слишком далеко.

⁷⁸ См.: ĪPK II 2.1–3; ĪPKV_r ad II 3.7.

⁷⁹ См.: Rastogi N. The Theory of Error... p. 8.

⁸⁰ ĪPV ad ĪPK II 3.1–2.

⁸¹ См.: ĪPV ad ĪPK II 2.1.

огород в поисках червей для рыбалки и при этом не найдём их, наше действие будет ошибочным, даже если нам бесполезно было бы иметь вспаханные грядки, — просто потому, что червей там не было, несмотря на нашу убеждённость в обратном.

После всего сказанного нам остаётся лишь перекинуть мостик к онтологической части настоящего исследования, вернувшись к вопросу о роли доктрины объединения познавательных актов в пятой главе первого раздела карики. Как мы уже отметили, она должна объяснить, как объекты прямого восприятия попадают в память. Мы выяснили, что последняя невозможна без того, чтобы её субъект становился в ней объектом для самого себя, поскольку это обеспечивает объединение двух разнородных её компонентов: прошлого восприятия и настоящего его воспоминания. Однако само по себе восприятие, очевидно, представляет собой простой познавательный акт даже без всякого объединения, тем более если оно является самозамкнутым. Соответственно, следовало бы ожидать, что его анализ в рассматриваемой главе не будет слишком зависим от тезиса о том, что ставший познавательным актом субъект должен становиться объектом для самого себя. В конце концов, эта способность субъекта должна была отличать память от прямого восприятия, поскольку в ней должна быть исключена возможность последнего. На деле же всё обстоит прямо противоположным образом: Утпаладева буквально начинает с того, что даже в прямом восприятии субъект должен становиться объектом для самого себя в форме этого самого восприятия⁸². Неужели только для того, чтобы объект мог попасть в память? Нет, хотя и для этого тоже. Дело в том, что, как поясняет Абхинавагупта, поскольку субъект памяти и восприятия один и тот же, а объект памяти, как уже было выяснено, не может быть отдельным от универсального субъекта, объект прямого восприятия также не может быть от него отдельным, и, стало быть, отличие между двумя этими формами познания сводится к тому, что они являются разными его способностями⁸³. Однако то, что объект памяти не является внешним, универсальному субъекту понять проще, чем то, что объект прямого восприятия не является таковым, поскольку, как ни крути, последний с необходимостью кажется внешним. Пятая глава как раз призвана разрешить это противоречие, а рассматриваемый аргумент, таким образом, лишь предваряет общую дискуссию. Нас в данный момент здесь должно интересовать следующее: несмотря на доктрину радикальной необъективируемости познавательных актов, пратьябхиджня даже в контексте анализа прямого восприятия подчёркивает необходимость для познавательного акта выступать в качестве объекта для универсального субъекта.

Это так, потому что онтологически понятый познавательный акт является единственным способом его объективации. Из всего этого следует, что универсальный субъект должен осознавать себя в каждом познавательном акте, оставаясь при этом трансцендентным им. А это значит, что их осознание самих себя будет, строго говоря, общим для всех их, представляя собой ту самую вимаршу, т. е. рефлексивное осознание универсального субъекта. Такая структура познавательного акта даже даёт повод характеризовать пратьябхиджню в качестве теории сознания высшего порядка. Так, итало-австрийский востоковед М. Ферранте пришёл к выводу, что для Абхинавагупты «нет

⁸² ĪPKV_r ad I 5.1.

⁸³ ĪPV ad ĪPK I 5.1.

принципиальной разницы между мышлением высшего порядка и представлениями первого порядка, поскольку он подразумевает, что первое присуще вторым» [Ferrante, 2021, p. 76]. Несмотря на то что подобная характеристика имеет под собой некоторые основания — в первую очередь чисто этимологические, — следует иметь в виду, что теории сознания высшего порядка предполагают репрезентационизм, который сразу даёт о себе знать и в интерпретации М. Ферранте. Так, он верно отмечает, что доктрина самозамкнутости познавательных актов вступает в очевидное противоречие с подобным подходом. Однако, пытаясь его разрешить, он упускает из виду основное препятствие, а именно, что радикальная необъективируемость познавательных актов имеет в качестве своего короллария сватах праманью, которая, в свою очередь, с нашей точки зрения, несовместима с репрезентационизмом. Кроме того, он в духе старой недоброй традиции западной философии отождествляет лингвистическое, т. е. пропозициональное, с репрезентационным⁸⁴ и в силу этого трактует вимаршу в качестве репрезентации высшего уровня⁸⁵. Между тем, та же сватах праманья является, возможно, единственным способом растождествить эти понятия и обеспечить единство прямого восприятия и перцептивного суждения без допущения репрезентационного содержания познания в его случае. Однако М. Ферранте как репрезентационист не осознаёт всей остроты этой проблемы. Таким образом, есть все основания считать, что вимарша представляет собой имманентно-трансцендентное рефлексивное осознание универсального субъекта, которое в случае прямого истинного знания не подразумевает репрезентационного содержания, даже будучи с необходимостью пропозициональным. Поэтому пятая глава первого раздела карики заканчивается на высокой онтологической ноте: даже самый обычный кувшин, в отношении которого делается перцептивное суждение, познаётся в качестве Я⁸⁶.

II. 1. Значимость различения реальности знания и его истинности для онтологии и «сотериологии» пратьябхиджня

Читатель, дошедший до этого раздела, может, однако, обратить внимание на то, что несмотря на столь возвышенные онтологические результаты, в чисто эпистемологическом отношении мы начали за здравие, а кончили за упокой, а именно пытались подчеркнуть значимость эпистемологических импликаций доктрины пратьябхиджня для её онтологии, а в результате пришли к выводу, что сама эпистемология с её точки зрения возможна лишь в качестве ошибки. Однако в том всё и дело, что для онтологии пратьябхиджня может иметь значимость только такая эпистемология. Здесь необходимо вспомнить то, с чего мы начали: если Ишвара создаёт ограниченного субъекта из самого себя и ошибочно им становится с целью узнавания себя в нём, то единство Шивы и пашу в таком случае должно быть изначальным, а это, по-видимому, предполагает допущение, что первый одновременно является и истинным, и ложным. Теперь мы можем сказать, что в этом нет ничего удивительного: поскольку пратьябхиджня отличает реальность знания от его истинности на эпистемологическом уровне и формулирует онтологическую ошибку по образцу эпистемологической, реальность в её понимании также должна включать в себя как

⁸⁴ Которое включает в себя как концептуальное, так и неконцептуальное содержание.

⁸⁵ Ferrante M. *Indian Perspectives on Consciousness, Language and Self: The School of Recognition on Linguistics and Philosophy of Mind*. London and New York, 2021. P. 78.

⁸⁶ ІРК I 5.20.

истинность, так и кажущуюся истиной ложность. Так, Утпаладева в одном из своих гимнов прямо характеризует Шиву как вечно закабалённого, вечно освобождённого и всё же пребывающего по ту сторону сансары и мокши⁸⁷. Другими словами, Ишвару нельзя считать неким божеством или реальностью, представляющими собой голую истину, поскольку он добровольно совершает ошибочное самосокрытие. К слову, самоузнавание в этой перспективе тоже, строго говоря, нельзя назвать истинным, так как оно лишь преодолевает искусственно созданную иллюзию со стороны того, кто сам её на себя наложил. Поэтому Утпаладева прямо указывает на то, что и закабаление, и освобождение реальны лишь в качестве ошибки⁸⁸.

Нам, однако, необходимо углубиться в онтологию пратьяхиджни в той мере, в которой формулировка её базовых принципов зависит от рассмотренных ранее особенностей эпистемологии этой доктрины. Итак, ложный ограниченный субъект является полностью реальным постольку, поскольку тождествен субъекту универсальному. Соответственно, мир повседневной практической жизни, в которую тот с необходимостью погружён, тоже является полностью реальным. Однако этот мир состоит из объектов, по отношению к которым также следует поставить вопрос об истинности или ложности. Из всего вышеизложенного, казалось бы, ответ очевиден: его объекты принципиально могут быть эпистемологически истинными, являясь при этом онтологически ложными. Но на деле всё не так просто, поскольку принцип предсуществования следствия в причине — саткарьявада (satkāryavāda), — которому пратьяхиджня следует наряду с санкхьей, ведантой и другими школами, требует, чтобы объективные условия для ограниченного субъекта, т. е. тела, умы, универсум, в котором он обитает, и т. д., создавались Ишварой предварительно, из самого себя, да ещё и в качестве собственных шакти. Отсюда с необходимостью следует, что любой объект повседневной практической жизни должен осознаваться на более высоком онтологическом уровне, т. е. не просто эпистемологически, а как тождественный универсальному субъекту, подобно вышеупомянутому кувшину. Этот уровень в кашмирском шиваизме вообще и в пратьяхиджне в частности называется парāpara (parāpara), и Утпаладева характеризует его как уровень совершенного осознания с элементами несовершенства. Совершенного, поскольку объекты на нём осознаются в качестве Я; с элементами несовершенства, поскольку кажимость объектов вообще имеет место⁸⁹. Из всего этого следует, что универсум и мир повседневной практической жизни — это не совсем одно и то же: второй всегда сводится к первому, но первый никогда не сводится ко второму. Поэтому необходимо внимательно различать, о чём идёт речь в каждом конкретном случае, о создании универсума вообще или о манифестации повседневной практической активности в нём, даже несмотря на то, что эти процессы фактически происходят параллельно⁹⁰. К сожалению, соответствующая литература, с её терминологическими смешениями, зачастую затрудняет эту задачу.

⁸⁷ SSĀ 2.17.

⁸⁸ ŚDV₁ ad ŚD 3.69.

⁸⁹ ĪPK III 1.5.

⁹⁰ Процесс создания универсума в кашмирском шиваизме, хотя и является необходимым условием повседневной практической жизни в нём, не принадлежит ограниченному периоду в прошлом и происходит в любой момент восприятия объектов.

Соответственно, вопрос об истинности или ложности объектов переносится на новый уровень, и если можно смело утверждать, что объекты повседневной практики являются онтологически ложными, то возникают затруднения по поводу того, можно ли их назвать истинными, если они осознаются как тождественные Я. По этому поводу в литературе существуют две формально противоположные точки зрения, которые, насколько можно судить, восходят к первоисточникам кашмирского шиваизма в целом. Если подходить к делу максимально строго, то любые объекты в онтологии пратьябхиджни следует называть ложными по определению, поскольку они являются ограниченными проявлениями неограниченного субъекта. Это связано с тем простым фактом, что майя-шакти считается действующей в том числе и на уровне парапара, а не только на самом низшем онтологическом уровне, известном как сфера майи, или апара (апара). В связи с этим её иногда называют махамайя-шакти⁹¹ или шуддха-майя-шакти, т. е. великой или чистой майя-шакти соответственно. Этот подход характерен для ряда трактатов⁹² и исследований⁹³. Более того, Абхинавагупта явно отдаёт ему должное в своём комментарии к седьмому куплету четвёртого раздела карики, когда называет объекты простым небытием субъекта⁹⁴. В пратьябхиджне, да и в кашмирском шиваизме вообще, однако, возобладал другой подход, а именно подчёркивание истинности объектов на уровне парапара. Его сторонники ссылаются на тот простой факт, что эти объекты осознаются тождественными универсальному субъекту и потому предстают в истинном свете, тем самым лишаясь возможности служить факторами его закабаления. Другими словами, на уровне парапара, несмотря на полную реальность объектов, эффект ложного самосокрытия Ишвары не распространяется. Это очень тонкий момент: универсальный субъект не творит универсум путём ложного самосокрытия, а предварительно создаёт универсум и даже сам действует в качестве него, и лишь затем параллельно манифестирует повседневную практическую жизнь в нём в форме ложного самосокрытия на уровне апара⁹⁵. Признание космогонической роли майя-шакти на более высоких онтологических уровнях здесь ничего не меняет. В этом же ключе можно объяснить, почему Сомананда, на первый взгляд, не отличал реальность знания от его истинности: он просто считал объекты истинными на уровне парапара, а когда говорил об их конвенциональной ложности, фактически подразумевал их осознание на уровне апара.

Однако если присмотреться, можно обнаружить, что эти подходы отличаются лишь формально, а на деле второй не отрицает первого. Так, объекты могут быть ложными в себе, но осознаваться как таковые на уровне парапара и, соответственно, представать там в истинном свете, и не осознаваться так на уровне апара. Это можно объяснить, используя аналогию с фокусником. Чтобы фокус был успешным, фокусник должен, с одной стороны, знать секрет своего фокуса, а с другой — понимать, что последний, хотя и имеет отношение к истинным феноменам, истинен лишь постольку, поскольку служит цели введения в заблуждение зрителей. В случае универсального субъекта в качестве фокусника выступает сам Ишвара, в качестве зрителей тоже он, но в статусе ограниченного субъекта, а фокусом

⁹¹ Не путать с махамайя-таттвой, которая в доктрине пратьябхиджня не признаётся в качестве самостоятельной, но отличается от шуддхавидья-таттвы.

⁹² См., напр.: TĀ 9.93c–96; SKvi ad SK 1.

⁹³ См., напр.: SenSharma D. An Introduction to the Advaita Śaiva Philosophy of Kashmir. Varanasi, 2009. P. 72.

⁹⁴ ĪPV ad ĪPK IV 7.

⁹⁵ См.: ĪPK I 6.7.

служит кажимость объектов, которыми становится, опять же, он сам. Здесь, однако, нельзя упускать из виду две вещи. Во-первых, фокус в данном случае будет охватывать как ложное самосокрытие, так и самоузнавание, поскольку последнее, как мы уже отметили, тоже является ошибочным. И, во-вторых, фокус здесь проделывается не с самими объектами, а с их осознанием. Так, когда фокусник «распиливает» своего ассистента, все понимают, что человека, в принципе, можно на самом деле распилить с летальным исходом. Когда же Ишвара создаёт объекты из самого себя, это не подразумевает, что в нём существуют истинные объекты по типу платоновских идей. Напротив, объекты всегда остаются ложными в себе, и любой из них может считаться истинным лишь в качестве элемента фокуса, поскольку объектов с другой функцией не существует. Поэтому Абхинавагупта подчёркивает, что единственное предназначение универсума состоит в том, чтобы служить средством самоузнавания универсального субъекта⁹⁶.

Мы вскоре вернёмся к этому вопросу, а пока обратим внимание на то, что различие этих двух подходов всё-таки вызвало разногласия в современной литературе. Она связана с попыткой сопоставить различные интерпретации теории онтологической ошибки в кашмирском шиваизме. Так, как известно, в агамах сформулирована доктрина аспектов майя-шакти, известных как малы, т. е. разновидности самоналоженного неведения⁹⁷. Всего их три: анава-мала (*ānava-mala*), или врождённое ограничивающее неведение, майя-мала (*māyīya-mala*), или ошибочное восприятие объекта как отдельного от субъекта, и карма-мала (*kāma-mala*), или иллюзия кармы⁹⁸. Каждая из них является причиной последующей⁹⁹, а определённое их сочетание служит одним из факторов ошибочной дифференциации единого субъекта на семь онтологических статусов. В свою очередь, Утпаладева расширил эту доктрину теорией трёх уровней ошибки, в которой высшие два уровня формулируются по образцу эпистемологического¹⁰⁰. Наконец, Абхинавагупта дополнил всё это широко известной доктриной двух уровней неведения, согласно которой пауруша-аджняна (*pauruṣa ajñāna*), или духовное неведение, является причиной бауддха-аджняны (*bauddha ajñāna*), или неведения интеллектуального. Первое он характеризует как познание не-Я в Я, а второе — как отождествление Я с не-Я¹⁰¹. Кроме того, Абхинавагупта указывает на то, что кажимость не-Я в Я является прямым следствием отказа осознавать Я в Я, т. е. анава-малы¹⁰². Однако систематического сопоставления трёх вышеуказанных доктрин ни Утпаладева, ни Абхинавагупта не проводят, а его попытки, представленные в современной литературе, на данный момент к единодушию не привели.

Эта разногласия связана, прежде всего, с различием между космогонической и сокрывающей функциями майя-шакти, которое иногда прямо подчёркивается, иногда признаётся лишь имплицитно, а иногда и вовсе игнорируется. Так, если признать за майя-шакти космогоническую роль и допустить, что она сводится к малам, из этого должно

⁹⁶ ВР 5.

⁹⁷ Буквально — загрязнения.

⁹⁸ Или просто карма, поскольку в кашмирском шиваизме карма сводится к мале.

⁹⁹ См.: ĪPK III 2.4–5.

¹⁰⁰ Nemes J. The Two Pratyabhijñā Theories of Error... pp. 241–247.

¹⁰¹ PS 30–31.

¹⁰² Rastogi N. The Philosophy of Sādhana: With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir. Albany, 1990. P. 48.

следовать, что такой же ролью наделена и анава-мала, поскольку она является простым её проявлением. По факту в этой роли майя-шакти никто из ключевых философов кашмирского шиваизма и пратьабхиджня не сомневается, однако логичным следствием из всего этого должно быть то, что анава-мала реальна в том числе на уровне парापара, и даже выше. Тем не менее, признание этого в источниках и литературе является скорее исключением, чем правилом, и доктрина пратьабхиджня к этим исключениям не относится¹⁰³ — в том числе потому, что пытается подчеркнуть истинность объектов на уровне парापара. Из этого можно сделать вывод, что космогоническая функция майя-шакти в ней уходит на второй план по сравнению с сокрывающей, и, соответственно, анава-мала рассматривается в ней лишь в последней роли. Здесь ничего не меняет тот факт, что Утпаладева делит анава-малу на два типа: чистое самосознание с подавлением абсолютной независимости и подавление чистого самосознания в угоду ложной независимости¹⁰⁴. На космогоническую роль подходит только анава-мала первого типа¹⁰⁵, но прямо об этом не утверждается. Утпаладева лишь подчёркивает, что она присуща субъекту виджнянакала (vijñānākala), а, согласно Абхинавагупте, для субъекта на одну онтологическую ступень выше, но уже находящемуся на уровне парापара — видьешвары (vidyeśvara), — анава-мала вообще нехарактерна¹⁰⁶.

Как ни относиться к возможности допущения анава-малы на уровне парापара, следует иметь в виду, что этот вопрос является ключевым для сопоставления трёх вышеупомянутых интерпретаций теории онтологической ошибки в кашмирском шиваизме, и двусмысленность по этому поводу делает окончательные выводы невозможными. Так, понятно, что пауруша-аджняна является прямым следствием анава-малы, но на каком именно уровне начинается это духовное неведение, зависит от интерпретации онтологического статуса самой анава-малы, причём с учётом её деления на два типа. С другой стороны, понятно, что она имеет прямое отношение и к теории трёх уровней ошибки Утпаладевы, что, по-видимому, является одной из причин, почему он придаёт в своём комментарии к «Шива-дришти» то космогоническую, то сокрывающую функцию первым двум уровням в зависимости от контекста¹⁰⁷. Как бы то ни было, главное здесь, как мы уже подчёркивали, не путать создание универсума вообще и манифестацию повседневной практической активности в нём, которые этим функциям соответствуют. Можно сказать, что первое является более важным с онтологической точки зрения, а вторая — с телеологической, поскольку без неё самоузнавание Ишвары было бы невозможно, но сама она не была бы возможна без универсума. Мы должны, однако, вернуться к более важным для темы настоящего исследования вопросам.

II. 2. Следствия переноса различения реальности знания и его истинности на онтологический уровень в условиях отождествления реальности и знания

Теперь самое время вспомнить о том, что в доктрине пратьабхиджня универсальный субъект тождественен сознанию и является единственной реальностью, из чего

¹⁰³ Абхинавагупта в своём кратком комментарии к карике Утпаладевы это фактически признаёт, но общий смысл соответствующего фрагмента остаётся неясным. См.: ĪPV ad ĪPK III 2.10.

¹⁰⁴ ĪPK III 2.4.

¹⁰⁵ В литературе эти типы иногда переставляют местами, называя первый вторым, но сути дела это не меняет.

¹⁰⁶ Правда, при этом утверждается, что для него характерна майя-мала, которая не присуща виджнянакале, что ясности тоже не добавляет. См.: ĪPV ad ĪPK III 2.9.

¹⁰⁷ Nemes The Two Pratyabhijñā Theories of Error... pp. 241–245.

с необходимостью следует фактическое отождествление реальности и знания. Соответственно, перенесённое на онтологический уровень различие реальности знания и его истинности должно в этих условиях иметь некие особые следствия. Действительно, одно дело различать их в рамках дуалистической онтологии, как это, с нашей точки зрения, делают последователи бхатта-мимансы и шайва-сиддханты, которые, однако, исходят из отличия реальности объекта от его кажимости и даже претендуют на то, чтобы его обосновать с помощью той же сватах праманьи. Другое дело — различать их в рамках недвойственной онтологии, сводящей реальность объекта к тождественной универсальному субъекту кажимости¹⁰⁸. Так, если принять второй подход, получится, что не только реальность знания не будет тождественна его истинности на эпистемологическом уровне, но и реальность вообще не будет тождественна истинности вообще. Разумеется, с той оговоркой, что под реальностью здесь подразумевается знание, поскольку кто-то может попытаться отличить реальность от истинности, при этом ни сводя реальность к знанию, ни различая реальность знания от его истинности, — подобные теории, впрочем, не будут иметь отношения к индийской философии.

Соответственно, как мы уже отмечали, универсальный субъект в пратьябхиджне не просто становится объектом для самого себя, став познавательным актом, а буквально становится объектом через познавательный акт, оставаясь при этом самим собой, — что, впрочем, не мешает ему ещё дополнительно познавать объекты чисто эпистемологически. Всё это находится в полном соответствии со знаменитым афоризмом «Шива-сутр», гласящим, что знание само является закабалением¹⁰⁹, или, другими словами, что то самое знание, являющееся единственной реальностью и истиной, является также и ложью. Но если реальность вообще тождественна знанию, но при этом не тождественна истинности, получается, что ложь тогда тождественна истине, а это, по крайней мере, с чисто эпистемологической и формально-логической точки зрения, выглядит абсурдом. Действительно, даже если мы отличаем реальность знания от его истинности, на уровне чистой эпистемологии мы просто фиксируем, что какой-либо объект является истинным и реальным, а какой-либо другой — реальным, но ложным. Но у нас нет никакой необходимости отождествлять истинность и ложность, поскольку чистая эпистемология не позволяет нам отождествить реальность вообще со знанием, имеющим оба эти атрибута.

Тем не менее, отождествление ложности и истины в онтологии пратьябхиджни действительно является необходимым следствием её базовых принципов, и мы должны приложить усилия, чтобы понять его смысл. Полдела, однако, было уже сделано в предыдущем разделе. Так, если исходить из того, что объекты на уровне парапара являются истинными, на уровне повседневной практической жизни они же будут выступать как ложные. Эта та самая бхедабхедавада Утпаладевы, которую он также формулирует в терминах тождественного различия внутреннего и внешнего, прибегая при этом к аналогии холста и картины на нём¹¹⁰, и которую Абхинавагупта объяснял, обращаясь к сложной теории отражений в зеркале, не нуждающемся в отражаемых объектах. Мы не можем здесь

¹⁰⁸ См.: ĪPK I 5.2.

¹⁰⁹ ŚS 1.2.

¹¹⁰ ĪPK II 3.15–16.

подробно анализировать эти теории и ограничимся лишь указанием на тот факт, что Утпаладева использует понятие упадхи (upādhi), с помощью которого в индийской философии обычно пытаются объяснить сущностное тождество единого сознания с его множественными проявлениями, от которых он, тем не менее, должен быть также и отличен. В случае пратьябхиджня, однако, это понятие служит для объяснения тождества неотличных от универсального субъекта истинных объектов и их ложных проявлений в качестве якобы отличных от него. Поэтому Утпаладева подчёркивает: кажимость объектов в качестве внеположных субъекту является лишь придаточным онтологическим статусом объектов ему тождественных¹¹¹. Соответственно, из всего этого можно заключить, что суть вопроса сводится к подчёркиванию следующего обстоятельства: объекты повседневной практической жизни, хотя и являются полностью реальными, ничего не добавляют к истинным объектам, поскольку представляют собой их ложные проявления. Другими словами, они выступают в качестве некоего дополнения без добавления. Более того, нельзя даже сказать, что они придают универсуму динамику, поскольку тот представляет собой не некий аналог мира платоновских идей, а проявления различных шакти универсального субъекта. Поэтому Абхинавагупта подчёркивает, что уровень парापара состоит не только из универсалий, но и из индивидуальных субстанций¹¹², а Утпаладева обращает внимание на то, что даже производство самого обычного горшка является космогоническим актом¹¹³. Что касается того, почему ошибочные объекты вообще реальны, то это, с точки зрения пратьябхиджня, просто грубый факт, основанный на ложном самосокрытии Ишвары, т. е. воле универсального субъекта, перманентно содержащего в себе всё¹¹⁴. Отсюда, опять же, следует, что, несмотря на всю практическую значимость, их конечное предназначение состоит в том, чтобы служить средством его самоузнавания.

Всё это можно пояснить, вернувшись к аналогии с фокусником. С учётом отмеченного выше, всю сферу повседневной практической жизни можно сравнить с фокусом, осуществляемым универсальным субъектом с целью ложного самосокрытия для последующего самоузнавания. Однако поскольку самосокрытие является ложным, предполагающее его в качестве предварительного условия самоузнавание тоже может считаться лишь ошибочным. Действительно, предметом самоузнавания является единство универсального субъекта, ограниченного субъекта и объектов, а оно является изначальным и перманентным. Соответственно, оно может быть разорвано только целенаправленно и искусственно, что, впрочем, Ишвара и делает в форме манифестации повседневной практической активности. Абхинавагупта отмечает, что тем самым он совершает нечто невозможное с обыденной точки зрения, а именно отрицает сам себя, оставаясь при этом собой¹¹⁵. Отсюда, в свою очередь, следует, что его самоузнавание является лишь частью этого фокуса, поскольку он предлагает сам себе узнать нечто заведомо известное, но искусственно замаскированное. Этим оно отличается от обычного узнавания какого-либо объекта, поскольку последний навряд ли можно специально исказить только для того, чтобы

¹¹¹ ĪPK I 8.5.

¹¹² ĪPV ad ĪPK IV 7.

¹¹³ ŚDVṛ ad ŚD 1.22.

¹¹⁴ Поэтому, с точки зрения пратьябхиджня, не существует оснований для различия между манифестацией и творением. Первая была бы невозможна без субъекта, а второе — без перманентного тождества субъекта и объектов.

¹¹⁵ ĪPV ad ĪPK II 3.17.

потом контролируемо узнать: мы либо всегда будем помнить о своём трюке, либо забудем о нём, и тем самым в обоих случаях потерпим неудачу. Универсальный же субъект способен одновременно забывать себя и помнить. Объекты в этой перспективе служат в качестве реквизитов фокуса и могут считаться истинными лишь в качестве таковых. Единственное, что здесь нужно иметь в виду: они будут оставаться реальными даже в том случае, если осознаются ошибочно, т. е. не как элементы фокуса, а нечто большее, и, более того, при этом ещё принципиально могут быть эпистемологически истинными. В этом как раз и состоит содержание фокуса. Поэтому отсутствие в доктрине пратьябхиджня учения о двух уровнях истины является не недостатком, как считают некоторые¹¹⁶, а нормой. Главное здесь не забывать, что отождествление истины и ошибки может иметь смысл только после различения реальности знания и его истинности на эпистемологическом уровне. Действительно, критики этого отождествления не принимают в расчёт то, что оно было бы абсурдно при условии их неразличения и вряд ли вообще может иметь самостоятельное значение, — конечно, если мы не хотим свести истину к ошибке и тем самым заявить, что истины вообще не существует. Поэтому оно может даже служить в качестве дополнительного аргумента в пользу того, что пратьябхиджня представляет собой парадигмальный случай сильного дизъюнктивизма.

Таким образом, общий смысл этого вселенского фокуса заключается в том, что его ложное содержание, хотя и является полностью реальным, ничего не добавляет к истинным объектам, являющихся его элементами, но при этом вводит в заблуждение жертв фокуса. Сам же фокусник остаётся этой иллюзией не затронут, поскольку знает секрет фокуса и совершает его. По большому счёту, в этом заключается суть любого фокуса, однако здесь остаётся одна трудность, заключающаяся в том, что фокусник и жертвы фокуса должны в рассматриваемом случае быть тождественны, и, стало быть, первый должен одновременно и впадать, и не впадать в иллюзию. Чтобы объяснить эту особенность, необходимо рассмотреть, возможно, самый сложный момент всей доктрины пратьябхиджня.

II. 3. Почему ограниченный субъект в пратьябхиджне характеризуется как сознательный

Всё предыдущее исследование понадобится нам для ответа на следующий сложный вопрос. Рассмотренная выше онтология предполагает, что за неимением альтернатив универсальный субъект сам выступает в качестве жертвы своего же вселенского фокуса, а это значит, что он выполняет все действия, в том числе в сфере повседневной практической жизни, — например, обжигает горшки¹¹⁷. Однако Утпаладева ближе к концу своей каррики недвусмысленно утверждает, что ограниченный субъект, который, собственно, погружён в эту практическую жизнь, на самом деле является объектом¹¹⁸. С другой стороны, Абхинавагупта систематически подчёркивает, что тот в любом случае должен характеризоваться как сознательный. Соответственно, возникает вопрос, нет ли в этих двух

¹¹⁶ См.: Mishra K. Kashmir Śaivism... p. 219; Mishra A. A Discussion on the Concept of Advaita (Non-Dualism) in the Light of Śāṅkara Vedānta and Kāśmīra Śaivism. *Journal of East-West Thought*, 2022, vol. 12, no. 3, p. 44.

¹¹⁷ См.: ĪPK II 4.9.

¹¹⁸ ĪPK III 1.9.

требованиях непреходимого противоречия, и если его нет, как их согласовать. Сразу скажем, что первое обстоятельство не является чем-то новым для индийской философии. Так, та же адвайта-веданта обращает внимание на то, что ограниченный субъект представляет собой некую странную совокупность разнородных элементов — сознания, ума и тела, — тем более странную, что два последних элемента, с её точки зрения, равно как и с точки зрения любой брахманической или тантрической философской школы, являются простыми объектами. Однако перед пратьябхиджней этот вопрос стоит острее, поскольку она исходит из того, что даже такой субъект является полностью реальным.

На первый взгляд, ответ на него лежит на поверхности. Мы только что выяснили, что тождество между субъектом и объектами в доктрине пратьябхиджня должно быть изначальным и перманентным. Соответственно, всё вроде бы очень просто: ограниченный субъект может быть тождественным субъекту универсальному даже будучи объектом, поскольку любой объект ему тождественен. Однако такой ответ проблему не решает, а лишь усиливает. Действительно, это тождество является необходимым условием тождества универсального и ограниченного субъектов, но не является достаточным, поскольку в противном случае все объекты без разбора следовало бы считать сознательными. Однако дело обстоит прямо противоположным образом: согласно доктрине объединения познавательных актов и исходя из иных соображений, тождество субъекта и объектов в пратьябхиджне предполагает то, что человеческое тело, ум, психика и т. п. на общих основаниях являются лишь лишёнными сознания объектами наряду с камнями и кувшинами. Стало быть, когда Абхинавагупта говорит о том, что ограниченный субъект следует характеризовать как сознательный, он имеет в виду, что тот должен быть таковым в отличие от объектов в более строгом смысле. Это ясности не добавляет, и один из комментаторов Абхинавагупты XI в., Йогараджа, даже признался, что, по большому счёту, рассматриваемого различия провести невозможно¹¹⁹.

Так что же, неужели пратьябхиджня не в состоянии обосновать банальное бытовое различие между одушевлёнными субъектами и неодушевлёнными объектами? Не будем торопиться отвечать на этот вопрос утвердительно и попытаемся понять, что имеет в виду Абхинавагупта. Он приводит два основных аргумента в пользу своего тезиса. Первый заключается в том, что постольку, поскольку повседневные и якобы оторванные от универсального субъекта объекты вообще познаются, тот, от кого они, собственно, ошибочно оторваны, тоже должен считаться субъектом, даже несмотря на то, что он сам является объектом¹²⁰. Второй сводится к тому, что, в соответствии с принципом сватах пракаша, конкретный объект должен восприниматься конкретным субъектом или субъектами, что требует характеризовать его одновременно как сознательного и ограниченного, т. е. ложно сознательного¹²¹. Сами по себе эти аргументы мало что дают, поскольку лишь подчёркивают необходимость некоего познающего объекта, которого следует характеризовать как сознательного, даже несмотря на то, что он ложно сознательный. Почему это должно быть так, они не объясняют, а ссылка на то, что ограниченный субъект должен быть в любом случае полностью реален, лишь зафиксировывает этот парадокс. Таким образом, ситуация выглядит так, что в этом вопросе просто постулируется тождество

¹¹⁹ PSVi ad PS 8.

¹²⁰ ĪPV ad ĪPK I 4.8.

¹²¹ ĪPV ad ĪPK II 3.1–2.

ошибки и истины, а вся предложенная аргументация получается на грани фола, поскольку, по крайней мере, камень, кувшин, человеческое тело или даже ум представляют собой конкретные объекты, а ограниченный субъект сам по себе — это непонятно что. И потом, здесь допускается, что последний познаёт объекты, сам являясь объектом, но может ли это вообще происходить на одном онтологическом уровне?

Сразу скажем, что на последний вопрос пратьяхиджня отвечает строго отрицательно. Ограниченный субъект, хотя и может ошибочно познавать повседневные объекты, не в состоянии делать это независимо, т. е. будучи объектом, — даже если это ум. В противном случае он перестал бы быть объектом, а стал бы полноценным субъектом, и исходную недвойственность нельзя было бы даже допустить¹²². Здесь нужно иметь в виду, что пратьяхиджня ни полагает ограниченного субъекта на гегелевский манер, чтобы потом снять противоречия между ним и субъектом универсальным, ни постулирует его в качестве независимой иллюзорной сущности, как это делает адвайта-веданта. Соответственно, Утпаладева подчёркивает, что за манифестацию как объектов повседневного познания, так и ограниченного субъекта отвечает одна и та же онтологическая инстанция — майя-шакти, — которая может быть только способностью Ишвары¹²³. Отсюда следует, что, с точки зрения пратьяхиджня, ограниченный субъект сводится к двум компонентам: объективному аспекту, который может представлять собой тело, ум, прану и пустоту¹²⁴, и майя-шакти универсального субъекта. В частности, Утпаладева прямо указывает на то, что пашу буквально состоит из майи¹²⁵. Здесь нет места ни западному или даже классическому индийскому понятию души¹²⁶, ни возможности для ограниченного субъекта быть трансцендентным собственному телу независимо, в духе Декарта или Канта. Действительно, если подразумевается, что он должен быть одним из объектов повседневного познания, а последние, в свою очередь, понимаются в качестве ложных проявлений объектов, тождественных универсальному субъекту, он лишается возможности иметь независимое самосознание даже в качестве объекта, поскольку последний, в таком случае, должен был бы быть некой независимой субстанцией, а недвойственная онтология это исключает.

Но если дело обстоит именно так, получается, что ограниченный субъект и его тело или ум — это всё-таки не одно и то же, поскольку, с одной стороны, они представляют собой нечто более грубое, чем майя-шакти, а с другой — должны выполнять особые функции по сравнению с камнями или деревьями. Тем самым определённый дуализм должен сохраняться. Чтобы прояснить этот момент, важно не упускать из виду следующий нюанс. Доктрина пратьяхиджня отличается как от западной, так и от восточной философии в следующем отношении. Согласно ей, майя-шакти в своей сокрывающей роли сначала манифестирует объекты, якобы оторванные от субъекта, и лишь затем дополнительно формирует ограниченного субъекта на основе полученных таким образом объективных

¹²² См.: ĪPV ad ĪPK I 1.3; ĪPV ad ĪPK III 1.9.

¹²³ ĪPK III 1.8.

¹²⁴ Прана включает в себя такие явления, как психика, жизненная энергия и т. п., а пустота (śūnya) представляет собой аспект ограниченного субъекта в состоянии глубокого сна. Последняя, с точки зрения кашмирского шиваизма, также является объектом, вопреки апеллирующим к ней мироотрицающим философам.

¹²⁵ ŚDVṛ ad ŚD 1.41cd–43.

¹²⁶ Несмотря на то что доктрина кармы предполагает метемпсихоз, в случае кашмирского шиваизма в различные тела переселяется не замкнутая душа, а сам универсальный субъект.

компонентов. Это подразумевает, что все объекты повседневного мира без исключения составляют единый каузальный континуум в форме самой майя-шакти¹²⁷. Другими словами, хотя тело и ум и выполняют некие особые функции, это так только потому, что про камень или дерево можно сказать то же самое. С другой стороны, с точки зрения пратьябхиджни, те доктрины, которые не учитывают первый этап этой иллюзии, а сосредотачиваются лишь на втором, неизбежно впадают в дуализм, даже если претендуют на недвойственную онтологию. Это так, поскольку они оказываются способны лишь подчёркивать, что ограниченный субъект тождественен телу, уму или чему-то ещё, и делать из этого различные философские выводы, но при этом вынуждены полагать ту или иную дополнительную субстанцию или их набор, чтобы объяснить якобы независимую каузальную роль этих и других объектов. Абхинавагупта поясняет это в контексте разоблачения санкхьи и буддизма, которые, с его точки зрения, игнорируют пауруша-аджняну и допускают только бауддха-аджняну, несмотря на то, что второй уровень неведения предполагает первый¹²⁸. Здесь, однако, примечательно то, что всё это можно отнести к абсолютно любой философской, религиозной или научной доктрине безотносительно её онтологического, этического и прочего содержания, даже если она вообще не ставит вопрос об освобождении из сансары, что делает кашмирский шиваизм уникальным учением, выходящим за рамки как западной, так и восточной философии.

Хорошо, допустим, что ограниченный субъект в пратьябхиджне редуцируется к майя-шакти. Как это может помочь ответить на изначальный вопрос о том, почему он должен характеризоваться как сознательный? На самом деле отсылка к этому тождеству не просто способна помочь на него ответить, но и является, по-видимому, единственным способом это сделать. Здесь необходимо вспомнить то, что майя-шакти представляет собой не некую абстракцию или независимую субстанцию, а атрибут универсального субъекта. А поскольку он является уникальным и неотъемлемым, это, в свою очередь, предполагает то, что под майя-шакти следует понимать универсального субъекта в её форме. Соответственно, исходя из рассматриваемого тождества, получается, что ограниченный субъект — это просто универсальный субъект в форме майя-шакти. Это определение отдаёт должное всем трём единствам: ограниченного субъекта и майя-шакти, майя-шакти и универсального субъекта и ограниченного и универсального субъекта. Исходя из этого, ограниченный субъект в пратьябхиджне характеризуется как шунья-прамата¹²⁹ или майя-прамата, т. е. «несуществующий субъект» или «сводящийся к майе субъект» соответственно. Эти характеристики как раз и говорят о том, что он не существует в себе, редуцируется к майя-шакти и, следовательно, тождествен универсальному субъекту и сознателен так же, как и он. Разумеется, это органическое единство не было бы возможно без разобранного в предыдущем разделе онтологического тождества ошибки и истины.

Чтобы пояснить этот момент, уместно обратиться ко второму основному положению сильного дизъюнктивизма. Оно сводится к тому, что интроспективная кажимость ложного объекта, хотя и является полностью реальной, не существует ни до, ни после своего опровержения¹³⁰. Если перенести этот принцип на онтологический уровень для объяснения

¹²⁷ См.: ĪPVad ĪPK II 4.9.

¹²⁸ Ratié I. Le Soi... pp. 550–551.

¹²⁹ См.: ĪPV ad ĪPK II 3.1–2.

¹³⁰ Бандурин М. А. Сильный и слабый дизъюнктивизм: краткий сравнительный очерк // Vox. Философский журнал. — 2020. № 29. — С. 67.

рассматриваемого единства, то речь будет идти не о ложном объекте, а о самосознании ограниченного субъекта. Другими словами, самосознание ограниченного субъекта, хотя и является полностью реальным, не существует. Однако это положение будет далее осложняться характерным для пратьябхиджни тождеством ошибки и истины. Так, поскольку реальность здесь будет сводиться к универсальному субъекту, мы получаем следующую формулировку: самосознание ограниченного субъекта, хотя и тождественно сознанию субъекта универсального, не существует. И останется только добавить, что при всём при этом оно будет представлять собой майя-шакти, т. е. универсальный субъект в её форме. Соответственно, окончательная формулировка будет следующей: самосознание ограниченного субъекта, хотя и является полностью реальным, не существует вследствие того, что представляет собой ложный онтологический статус субъекта универсального в форме его собственной майя-шакти. Последняя, в свою очередь, будет ответственна как за манифестацию ограниченного субъекта, так и за функционирование объективных условий, в которых тот вынужден пребывать¹³¹.

Таким образом, ограниченный субъект в пратьябхиджне представляет собой нечто большее, чем просто объект, только потому, что тождествен универсальному субъекту в форме майя-шакти. Подобный его статус говорит о том, что он, с одной стороны, может считаться сознательным по отношению к познаваемым им объектам, даже сам являясь объектом, а с другой — то, что его самосознание не является независимым от универсального субъекта. Кроме того, поскольку реальность знания не сводится к его истинности, но ложный онтологический статус субъекта при этом тождествен истинному его статусу, универсальный субъект всегда остаётся и трансцендентным, и имманентным как объектам, так и ограниченному субъекту. Редуцируя последнего к майя-шакти, кашмирский шиваизм обретает очень интересное место в индийской философии. Так, с точки зрения онтологического статуса закабалённого в сансаре субъекта, все её школы можно представить в форме двух полюсов и пространства между ними. Первый полюс будет представлен буддизмом, редуцирующим ограниченного субъекта к дискретному безличному потоку дхарм, и материализмом, редуцирующим его к телу, но не признающим карму. Второй — кашмирским шиваизмом, сводящим его к майя-шакти. Между ними будут располагаться все остальные школы, которые можно поделить на две основные группы. В первую будут входить дуалистические учения, открыто признающие независимый онтологический статус индивидуальной души. Во вторую — доктрины, подчёркивающие её иллюзорный статус в качестве фактически независимой субстанции. В этой полярной противоположности внутри такого рода редуccionизма и состоит сходство пратьябхиджни с буддизмом, о котором так любят говорить.

Теперь нам остаётся лишь ответить на вопрос, зачем вообще нужно самоузнавание, если ограниченный субъект всегда тождествен субъекту универсальному в форме его собственной майя-шакти. И единственный ответ на него будет заключаться в том, что одним из проявлений майя-шакти является ложное эго, которое, несмотря на то что является объектом, создаёт иллюзию того, что ограниченный субъект, во-первых, независим, а во-вторых, полностью сводится к своим объективным компонентам. Но ведь, могут нам

¹³¹ ĪPK IV 9–10.

возразить, он в любом случае не может обойтись без отождествления с телом или другими, более тонкими, объектами. Это верно, но, как мы уже отмечали, ложное эго предполагает забвение того факта, что эти объекты не могут действовать самостоятельно. Так, как известно, вся индийская «сотериология» основана на разоблачении ложного эго, которое отождествляет субъекта с телом и тем самым обрекает его на сансару. При этом главным виновником, как правило, выступает ум, проявлением которого оно является. Пратьяхиджня, в свою очередь, разоблачает не просто отождествление субъекта с объектами, но и более глубокую иллюзию того, что эти объекты вообще якобы действуют и могут служить факторами закабаления независимо от майя-шакти. Более того, она подчёркивает, что весь этот каузальный континуум повседневной практической жизни в форме последней представляет собой лишь ложный онтологический придаток, в котором фактически не происходит ничего, чего актуально не происходило бы в универсуме в форме различных шакти Ишвары. В этом отношении кашмирский шиваизм радикально отличается как от типичных индийских «сотериологических» учений, так и от любых форм дуалистического реализма Востока и Запада, — впрочем, подчёркивание реальности повседневного мира сближает его с последними.

На этом различия, однако, не заканчиваются, поскольку касаются и трактовки самой природы этого ложного эго. Так, поскольку, с точки зрения пратьяхиджни, в реальности нет ничего, кроме универсального субъекта, его шакти и тождественных ему объектов, ложное эго может пониматься только как дефективное самосознание самого универсального субъекта¹³². А поскольку оно представляет собой связующее звено между майя-шакти и конкретными телами, умами и другими объективными компонентами ограниченного субъекта, получается, что его инстанции составляют неограниченную множественность, каждая из которых будет ложным самосознанием универсального Я¹³³. Таким образом, мы снова возвращаемся к онтологическому различению между реальностью и истинностью с одной стороны и тождеству истины и ошибки с другой и должны внести в нашу характеристику самосознания ограниченного субъекта финальный штрих: последнее, хотя и является полностью реальным, не существует, даже имея статус самосознания субъекта универсального, поскольку представляет собой его собственную майя-шакти. Другими словами, оно не может быть независимым просто потому, что в качестве таковой способно к онтологически ошибочному познанию объектов — в противном случае, в частности, тело каждого конкретного человека обладало бы самостоятельным эго, и изначальную недвойственность нельзя было бы даже допустить.

Кроме того, это обстоятельство является, с одной стороны, дополнительным аргументом в пользу того, почему ограниченный субъект можно характеризовать как сознательный лишь в силу его тождества майя-шакти, а с другой — объясняет, почему он представляет собой не просто конкретного индивида, но ещё и одновременно универсалию и коллективную сущность. Действительно, хотя ограниченный субъект представляет собой, в первую очередь, универсалию, ложное эго заставляет его проявляться в форме бесчисленного множества конкретных индивидов, каждый из которых, не существуя, не

¹³² См.: ĪPV ad ĪPK IV 9–10. С определёнными оговорками можно даже сказать, что целью пратьяхиджни является осознание того факта, что ложное эго является самым универсальным субъектом. См.: ĪPK II 3.17.

¹³³ Универсальный субъект поэтому ещё называют истинным эго. См.: Dyczkowski M. A Journey in the World of the Tantras. Varanasi, 2004, pp. 29–49.

имея свободы воли и не обладая независимым самосознанием, будет, тем не менее, считать, что сам осуществляет свои действия и несёт за них ответственность¹³⁴, — поскольку ничего другого ему не остаётся вследствие того, что он с необходимостью не осознаёт, что его собственное тело, ум и психика действуют лишь в качестве майя-шакти и других шакти универсального субъекта, которому он тождествен, и поэтому приписывает их активность самому себе¹³⁵. И происходит это, опять же, в фигуральном смысле, поскольку это, скорее, сама майя-шакти приписывает объектам в форме конкретных индивидов свои действия, как бы маскируясь под каждого из них, — впрочем, с вполне реальными и нередко эпистемологически истинными последствиями¹³⁶. Действительно, Утпаладева указывает, что единственной целью майя-шакти в её сокрывающей роли является препятствование самосознанию универсального субъекта¹³⁷. Но поскольку она при этом является его аспектом, можно сказать, что она ошибочно сокрывает одновременно универсального субъекта и саму себя.

Примечательно, что для объяснения природы ложного эго Абхинавагупта снова обращается к феномену эпистемологической ошибки. Так, он утверждает, что принимать тело, ум и т. д. за себя — это всё равно, что путать ракушку с куском серебра¹³⁸. Следовательно, в этой онтологической ошибке можно различить те же самые компоненты. Так, как мы помним, ракушка в данном случае выступает в качестве локуса ошибки, а «серебро-в-ракушке» — её содержанием. Соответственно, в случае ложного эго «субъект-в-теле» будет содержанием ошибки, а само конкретное тело — её локусом. Кроме того, тело даже этих условиях будет фактически познаваться как простой объект. А поскольку, как мы выяснили, принять тело за себя в каждом случае может только универсальный субъект, опровержение этой ошибки будет затрагивать только ложного «субъекта» или, другими словами, мнимое независимое самосознание ограниченного субъекта. Однако с учётом того, что универсальный субъект таким образом отождествляется со всеми телами, умами и т. д. сразу, придавая ошибке вселенский масштаб, а все эти объекты на самом деле действуют в качестве его собственных шакти, это опровержение не будет никоим образом расстраивать ход повседневной практической жизни, приводя лишь к самоузнаванию универсального субъекта в субъекте ограниченном. Поэтому когда философы кашмирского шиваизма говорят о «затухании» эго, они имеют в виду не конкретных индивидов в отличие от остальных, а всех сразу, причём независимо от того, что происходит с каждым из них в мире¹³⁹. Согласно этой онтологии, манифестация повседневной практической жизни познающих субъектов происходит в качестве ошибки, намеренно допущенной универсальным субъектом с целью самоузнавания, и поэтому она не может прекратиться по

¹³⁴ Т. е. будет обречён на активность и привязан к результатам «своих» действий. А поскольку эти действия могут быть в том числе благими и альтруистичными, ложное эго не следует путать с эгоизмом. Альтруизм тоже будет выражением ложного эго в той мере, в которой альтруист подвержен этой иллюзии.

¹³⁵ См.: ĪPK IV 9–10; ĪPV ad ĪPK II 4.9; PH 12; SK 6–7.

¹³⁶ Чтобы это не выглядело как оправдание любых действий ограниченных субъектов, следует понимать, что майя-шакти в любом случае представляет собой ошибку, т. е. нечто негативное.

¹³⁷ ĪPK IV 9–10.

¹³⁸ TS VIII.

¹³⁹ См., напр.: SK 9.

достижении им этой цели, а, наоборот, должна продолжаться. Именно в таком смысле самоузнавание можно понимать в качестве опровержения ложного эго.

Заключение

В заключение имеет смысл кратко суммировать наиболее общие онтологические принципы доктрины пратьябхиджня с учётом её выявленных эпистемологических импликаций. Единственной реальностью, с её точки зрения, является абсолютно независимый, всемогущий, всезнающий и тождественный сознанию универсальный субъект, о котором говорится в недвойственных агамах и которого невозможно ни доказать, ни опровергнуть, ни принять на веру. Однако поскольку реальность ограниченного субъекта она тоже признаёт, ей ничего не остаётся, кроме как исходить из их изначального и перманентного тождества. Кроме того, она вынуждена признать, что именно это тождество кажется проблематичным с точки зрения повседневного познания. Последнее обстоятельство, согласно ей, объясняется тем, что универсальный субъект мнимо становится ограниченным путём ложного самосокрытия с единственной целью узнать самого себя в этом статусе. С нашей точки зрения, подобная постановка вопроса была бы невозможной без имплицитного различения реальности знания и его истинности, которое, как мы выяснили в наших предыдущих исследованиях, является уникальной чертой сильного дизъюнктивизма. При его отсутствии у философов пратьябхиджни не было бы возможности подчеркнуть реальность ложного ограниченного субъекта и мира повседневной практической жизни, в которую тот погружён, что они, однако, постоянно делают, активно противопоставляя свою доктрину адвайта-веданте. Однако поскольку они фактически отождествляют реальность и знание, перенос этого различия с эпистемологического на онтологический уровень приводит к своеобразной редукции низшего к высшему, а именно к объяснению повседневного мира в качестве перманентных проявлений различных шакти универсального субъекта с одной стороны и подчёркиванию тождественного различия истины и ошибки — с другой. Всё это позволило им характеризовать ограниченный субъект в качестве сознательного, несмотря на всю его ложность и фактический статус объекта, и интерпретировать наиболее грубое проявление самосокрытия — ложное эго — не просто в качестве «корня зла», как это делают другие «сотериологические» школы индийской философии, а в качестве инструмента как закабаления, так и освобождения.

Рациональный подход Утпаладевы, однако, предполагал обращение в первую очередь к более общепринятым доктринам современной ему индийской философии, среди которых прежде всего следует отметить принципы сватах праманья и сватах пракаша. Бескомпромиссная трактовка последнего позволила ему не только сделать первый шаг к объяснению повседневного мира в качестве актуальных проявлений различных способностей универсального субъекта в силу необходимости объединения познавательных актов, но и продемонстрировать невозможность существования подтверждающего онтологического коррелята последних, тем самым надёжно обосновав доктрину сватах праманья, являющуюся ещё одной эпистемологической импликацией его философии. Столь комплексный и всеобъемлющий подход к онтологии заставляет во многом согласиться с известным индийским исследователем кашмирского шиваизма Б. Н. Пандитом, подчеркнувшим, что эта философская школа столь же теистична, как вишнуизм, столь же

рационалистична, как буддизм, столь же недвойственна, как веданта, столь же реалистична, как санкхья, столь же практически ориентирована, как миманса, и столь же логична, как ньяя¹⁴⁰. Это, пожалуй, в основном всё, что можно сказать о её онтологии, более или менее оставаясь на почве эпистемологического подхода.

Список сокращений

BP (Bodhapañcadaśikā)	«Бодхапанчадашика» Абхинавагупты
ĪPK (Īśvarapratyabhijñākārikā)	«Ишвара-пратьябхиджня-карика» Утпаладевы
ĪPKVṛ (Īśvarapratyabhijñāvṛtti)	«Ишвара-пратьябхиджня-карика-вритти» Утпаладевы
ĪPV (Īśvarapratyabhijñāvimarśinī)	«Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» Абхинавагупты
PH (Pratyabhijñāhṛdayam)	«Пратьябхиджня-хридая» Кшемараджи
PS (Paramārthasāra)	«Парамартхасара» Абхинавагупты
PSVi (Paramārthasāravivṛtti)	«Парамартхасара-вивритти» Йогараджи
ŚD (Śivadrṣṭi)	«Шива-дришти» Сомананды
ŚDVṛ (Śivadrṣṭivṛtti)	«Шива-дришти-вритти» Утпаладевы
ŚS (Śivasūtra)	«Шива-сутры» Васугупты
ŚSV (Śivasūtravimarśinī)	«Шива-сутра-вимаршини» Кшемараджи
SSĀ (Śivastotrāvalī)	«Шива-стотравали» Утпаладевы
SK (Spandakārikā)	«Спанда-карика» Васугупты (Бхатта Каллаты?)
SKVi (Spandakārikāvivṛtti)	«Спанда-карика-вивритти» Раджанака Рамы
TĀ (Tantrāloka)	«Тантралока» Абхинавагупты
TS (Tantrasāra)	«Тантрасара» Абхинавагупты

Литература

1. Бандурин М. А. Сильный и слабый дизъюнктивизм: краткий сравнительный очерк // *Вох. Философский журнал*. — 2020. № 29. — С. 66–99.
2. Бандурин М. А. Ноуменальное болото: послекантовский репрезентационизм и его реляционалистская критика в свете сильного дизъюнктивизма // *Вох. Философский журнал*. — 2021. № 34. — С. 20–57.
3. Бандурин М. А. Сватах праманья и дизъюнктивизм: типологическое исследование // *Вох. Философский журнал*. — 2022. № 38. — С. 167–206.
4. Abhinavagupta's Śrī Tantrāloka and Other Works, Volume III / Trans. by S. P. Singh. New Delhi, 2015. 194 p.
5. An Introduction to Tantric Philosophy: The *Paramārthasāra* of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja / Trans. by Lyne Bansat-Boudon, Kamaleshadatta Tripathi. London and New York, 2011. 462 p.

¹⁴⁰ Pandit B. N. Aspects of Kashmir Śaivism. Srinagar, 1977. P. 109.

6. Dyczkowski M. A Journey in the World of the Tantras. Varanasi, 2004. 315 p.
7. Ferrante M. Indian Perspectives on Consciousness, Language and Self: The School of Recognition on Linguistics and Philosophy of Mind. London and New York, 2021. 156 p.
8. Ferrante M. Studies on Bhartṛhari and the Pratyabhijñā: The Case of svasaṃvedana. Proceedings of the Conference of the Society for the Tantric Studies. Religions, 2017, no. 8, 145. URL: <https://doi.org/10.3390/rel8080145> (дата обращения: 08.08.2023).
9. Hanneder J. Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of *Mālinīślokovārttika* I, 1–399. Groningen, 1998. 295 p.
10. Hughes J. Self-Realization in Kashmir Shaivism: The Oral Teachings of Swami Lakshmanjoo. Albany, 1994. 139 p.
11. Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī of Abhinavagupta: Doctrine of Divine Recognition Volume III / English trans. by K. C. Pandey. Delhi, 1986. 252 p.
12. Mishra A. A Discussion on the Concept of Advaita (Non-Dualism) in the Light of Śāṅkara Vedānta and Kāśmīra Śaivism. Journal of East-West Thought, 2022, vol. 12, no. 3, pp. 41–55.
13. Mishra K. Kashmir Śaivism: The Central Philosophy of Tantrism. Delhi, 1999. 473 p.
14. Nemeč J. The Two Pratyabhijñā Theories of Error. Journal of Indian Philosophy, 2012, vol. 40, no. 2, pp. 225–257.
15. Nemeč J. The Ubiquitous Śiva: Somananda's *Śivadṛṣṭi* and His Tantric Interlocutors. New York, 2011. 436 p.
16. Nemeč J. The Ubiquitous Śiva Volume II: Somananda's *Śivadṛṣṭi* and His Philosophical Interlocutors. New York, 2021. 284 p.
17. Pandit B. N. Aspects of Kashmir Śaivism. Srinagar, 1977. 237 p.
18. Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition / Trans. by Jaideva Singh. Delhi, 2006. 187 p.
19. Ram-Prasad C. Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology. Aldershot, 2007. 176 p.
20. Rastogi N. Theory of Error According to Abhinavagupta. Journal of Indian Philosophy, 1986, vol. 14, no. 1, pp. 1–33.
21. Rastogi N. The Philosophy of Sādhanā: With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir. Albany, 1990. 196 p.
22. Ratié I. On Reason and Scripture in the Pratyabhijñā. Scriptural Authority, Reason and Action: Proceedings of a Panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st–5th, 2009 / Ed. by V. Eltschinger, H. Krasser. Wien, 2013, pp. 375–454.
23. Ratié I. Some Hitherto Unknown Fragments of Utpaladeva's *Vivṛti* (III): On Memory and Error. Around Abhinavagupta: Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century / Ed. by E. Franco, I. Ratié. Berlin, 2016, pp. 375–400.
24. Saksena S. K. Nature of Consciousness in Hindu Philosophy. Benares, 1944. 223 p.
25. SenSharma D. An Introduction to the Advaita Śaiva Philosophy of Kashmir. Varanasi, 2009. 180 p.
26. Singh J. Vedānta and Advaita Śaivāgama of Kashmir: A Comparative Study. Calcutta, 1985. 41 p.
27. Sivaraman K. Śaivism in Philosophical Perspective. Delhi, 1973. 687 p.
28. Śivastotrāvalī of Utlapadeva / Trans. by N. K. Kotru. Delhi, 1985. 172 p.
29. Śiva Sūtras: The Yoga Of Supreme Identity / Trans. by Jaideva Singh. Delhi, 2006. 266 p.
30. Tantrasāra of Abhinavagupta / Trans. by H. N. Chakravarty. Portland, 2012. 268 p.
31. The Stanzas on Vibration: The *Spandakārikā* with Four Commentaries / Trans. by M. Dyczkowski. Albany, 1992. 427 p.

32. Torella R. A Fragment of Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. East and West, December 1988, vol. 38, no. 1/4, pp. 137–174.
33. Torella R. The *Īśvarapratyabhijñākārikā* of Utpaladeva with the Author's *Vṛtti*: Critical Edition and Annotated Translation. Delhi, 2002. 233 p.

References

1. Abhinavagupta's *Śrī Tantrāloka* and Other Works, Volume III / Trans. by S. P. Singh. New Delhi, 2015. 194 p.
2. An Introduction to Tantric Philosophy: The *Paramārthasāra* of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja / Trans. by Lyne Bansat-Boudon, Kamaleshadatta Tripathi. London and New York, 2011. 462 p.
3. Bandurin M. A. *Sil'nyj i slabyj diz'yunktivizm: kratkij sravnitel'nyj ocherk* [Strong and Weak Disjunctivism: A Short Comparative Essay]. Vox. Philosophical journal, 2020, no. 29, pp. 66–99. (In Russian.)
4. Bandurin M. A. *Noumenal'noe boloto: poslekantovskij reprezentacionizm i ego relyacionalistskaya kritika v svete sil'nogo diz'yunktivizma* [The Noumenal Morass: Post-Kantian Representationalism and Its Relationalist Critique in the Light of Strong Disjunctivism]. Vox. Philosophical journal, 2021, no. 34, pp. 20–57. (In Russian.)
5. Bandurin M. A. *Svatah praman'ya i diz'yunktivizm: tipologicheskoe issledovanie* [*Svatah Prāmāṇya* and Disjunctivism: A Study in Typology]. Vox. Philosophical journal, 2022, no. 38, pp. 167–206. (In Russian.)
6. Dyczkowski M. A Journey in the World of the Tantras. Varanasi, 2004. 315 p.
7. Ferrante M. Indian Perspectives on Consciousness, Language and Self: The School of Recognition on Linguistics and Philosophy of Mind. London and New York, 2021. 156 p.
8. Ferrante M. Studies on Bhartṛhari and the Pratyabhijñā: The Case of svaṣamvedana. Proceedings of the Conference of the Society for the Tantric Studies. Religions, 2017, no. 8, 145. URL: [<https://doi.org/10.3390/rel8080145>, accessed on 08.08.2023].
9. Hanneder J. Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of *Mālinīślokovārttika* I, 1–399. Groningen, 1998. 295 p.
10. Hughes J. Self-Realization in Kashmir Shaivism: The Oral Teachings of Swami Lakshmanjoo. Albany, 1994. 139 p.
11. *Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī* of Abhinavagupta: Doctrine of Divine Recognition Volume III / English trans. by K. C. Pandey. Delhi, 1986. 252 p.
12. Mishra A. A Discussion on the Concept of Advaita (Non-Dualism) in the Light of Śāṅkara Vedānta and Kāśmīra Śaivism. Journal of East-West Thought, 2022, vol. 12, no. 3, pp. 41–55.
13. Mishra K. Kashmir Śaivism: The Central Philosophy of Tantrism. Delhi, 1999. 473 p.
14. Nemeč J. The Two Pratyabhijñā Theories of Error. Journal of Indian Philosophy, 2012, vol. 40, no. 2, pp. 225–257.
15. Nemeč J. The Ubiquitous Śiva: Somananda's *Śivadṛṣṭi* and His Tantric Interlocutors. New York, 2011. 436 p.
16. Nemeč J. The Ubiquitous Śiva Volume II: Somananda's *Śivadṛṣṭi* and His Philosophical Interlocutors. New York, 2021. 284 p.
17. Pandit B. N. Aspects of Kashmir Śaivism. Srinagar, 1977. 237 p.

18. Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition / Trans. by Jaideva Singh. Delhi, 2006. 187 p.
19. Ram-Prasad C. Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology. Aldershot, 2007. 176 p.
20. Rastogi N. Theory of Error According to Abhinavagupta. Journal of Indian Philosophy, 1986, vol. 14, no. 1, pp. 1–33.
21. Rastogi N. The Philosophy of Sādhanā: With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir. Albany, 1990. 196 p.
22. Ratié I. On Reason and Scripture in the Pratyabhijñā. Scriptural Authority, Reason and Action: Proceedings of a Panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st–5th, 2009 / Ed. by V. Eltschinger, H. Krasser. Wien, 2013, pp. 375–454.
23. Ratié I. Some Hitherto Unknown Fragments of Utpaladeva's *Vivṛti* (III): On Memory and Error. Around Abhinavagupta: Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century / Ed. by E. Franco, I. Ratié. Berlin, 2016, pp. 375–400.
24. Saksena S. K. Nature of Consciousness in Hindu Philosophy. Benares, 1944. 223 p.
25. SenSharma D. An Introduction to the Advaita Śaiva Philosophy of Kashmir. Varanasi, 2009. 180 p.
26. Singh J. Vedānta and Advaita Śaivāgama of Kashmir: A Comparative Study. Calcutta, 1985. 41 p.
27. Sivaraman K. Śaivism in Philosophical Perspective. Delhi, 1973. 687 p.
28. Śivastotrāvalī of Utlapadeva / Trans. by N. K. Kotru. Delhi, 1985. 172 p.
29. Śiva Sūtras: The Yoga Of Supreme Identity / Trans. by Jaideva Singh. Delhi, 2006. 266 p.
30. Tantrasāra of Abhinavagupta / Trans. by H. N. Chakravarty. Portland, 2012. 268 p.
31. The Stanzas on Vibration: The *Spandakārikā* with Four Commentaries / Trans. by M. Dyczkowski. Albany, 1992. 427 p.
32. Torella R. A Fragment of Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. East and West, December 1988, vol. 38, no. 1/4, pp. 137–174.
33. Torella R. The *Īśvarapratyabhijñākārikā* of Utpaladeva with the Author's *Vṛtti*: Critical Edition and Annotated Translation. Delhi, 2002. 233 p.

Epistemological Implications of the Pratyabhijñā Doctrine

M. A. Bandurin,

Ph.D., independent researcher, Ivanovo, Russia,

mb.ivsu@gmail.com

Abstract: The study is devoted to the analysis of the mutual influence of the ontological and epistemological principles of the Pratyabhijñā doctrine, which constitutes a rational core of Kashmir Shaivism, in the context of identifying its epistemological implications. The most significant of them are considered the distinction between the reality of knowledge and its truth, i.e., strong disjunctivism, and the *svataḥ prāmānya* doctrine. The first part of the study is devoted to discerning the basic epistemological principles of the Pratyabhijñā in the context of its general ontology. It is concluded that one of the foundations of the latter, a particular interpretation of the *svataḥ prakāśa* doctrine, necessarily presupposes and additionally justifies the principle of *svataḥ prāmānya*. Besides, the epistemology of the Pratyabhijñā is examined as a paradigm case of strong

disjunctivism. In turn, the second part analyzes the influence of the epistemological implications of the Pratyabhijñā doctrine on the formulation of its basic ontological principles. It is concluded that given its virtual equation of reality with knowledge, one of its salient features, namely the identification of error and truth at the ontological level, would not be possible without a preliminary distinction between the reality of knowledge and its truth at the epistemological level. Besides, it is shown how this entire set of principles allowed the philosophers of the Pratyabhijñā to characterize the limited subject as sentient even while considering it an object and offer an interpretation of false egoity that is unusual by the standards of Indian "soteriology".

Keywords: epistemology, Indian philosophy, Pratyabhijñā, Utpaladeva, Abhinavagupta, disjunctivism, *svataḥ prāmāṇya*, *svataḥ prakāśa*, truth, knowledge, reality.